

الله

الهیات تطبیقی

(علمی - پژوهشی)

// //

سال اول - شماره اول - بهار ۱۳۸۹

الهیات تطبیقی
(علمی - پژوهشی)

:

:

:

:

:

:

:

:

:

:

:

:
www.SID.ir
www.srlst.com
www.magiran.com

coth@ui.ac.ir :

:

:

()

(Original Research)

) (Email)

()

()

):

(:

()

()

() () ()
. ()

:

() ()
. ()

:

() ()

:

:

()

cd

Lotus

word xp

:

:

همکاران علمی این شماره

استاد دانشگاه علامه طباطبایی	دکتر حمید رضا آیت اللهی
استاد دانشگاه شهید بهشتی	دکتر سید حسن احمدی
دانشیار دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی امامی جمعه
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد بیدهندی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر غلامحسین توکلی
دانشیار دانشگاه قم	دکتر محسن جوادی
دانشیار دانشگاه شهید بهشتی	دکتر نصرالله حکمت
استاد دانشگاه اصفهان	دکتر مهدی دهباشی
دانشیار دانشگاه قم	دکتر محمد ذیحجی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر فروغ السادات رحیم پور
استاد یار دانشگاه اصفهان	دکتر جعفر شانظری
استادیار دانشگاه تهران	دکتر امیر عباس علیزمانی
دانشیار دانشگاه تهران (پردیس قم)	دکتر محمد محمدرضایی
استادیار دانشگاه اصفهان	دکتر محمد مشکات

فهرست مطالب

- ۱-۲۰.....نقد و بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره ایمان و اسلام
عین اله خادمی - عبدالله علیزاده
- ۲۱-۳۶.....بررسی و مطالعه گفتمان های تورات، انجیل و قرآن در معجزه پیامبران
اعظم پرچم
- ۳۷-۵۸.....تکامل گرایی الحادی در بوته نقد
فرح رامین
- ۵۹-۷۶.....بررسی تحلیلی تعارض میان نظریه تکامل و نظام آفرینش از دیدگاه کیث وارد
فروغ السادات رحیم پور - فائزه زارعیان
- ۷۷-۹۶.....خدا باوری، خودیابی یا از خود بیگانگی
مجید صادقی حسن آبادی - مهدی گنججور
- ۹۷-۱۰۸.....معنای زندگی از دیدگاه جان کاتینگهام
امیر عباس علیزمانی - مریم دریانی اصل
- ۱۰۹-۱۲۴.....بررسی و مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و آلوین پلنتینگا در مورد تنوع ادیان
عباس یزدانی - پریسا فیضی

الهیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)
سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹
ص ۱-۲۰

نقد و بررسی دیدگاه قاضی عبدالجبار معتزلی درباره ایمان و اسلام

عین اله خادمی* عبدالله علیزاده**

چکیده

قاضی عبدالجبار معتقد است ایمان، انجام طاعات و واجبات و نوافل و دوری از زشتی‌ها و محرمات است. او ایمان را از اسماء شرعی دانسته و بر آن است که جزو اسماء مدح به شمار می‌آید و صاحب آن مستحق پاداش می‌باشد. از نگاه او ایمان دارای سه رکن قول، معرفت و عمل است و عمل جزو لاینفک ایمان بوده و مشتمل بر سه بخش انجام طاعات و واجبات، انجام نوافل و دوری از زشتی‌ها و محرمات می‌گردد. عبدالجبار معتقد است اسلام نیز همانند ایمان از اسماء شرعی و جزو اسم‌های مدح بوده و فرد مسلمان نیز همانند فرد مؤمن، مستحق پاداش است؛ بنابراین اسلام و ایمان بنا بر رأی قاضی عبدالجبار متشابهند.

واژه‌های کلیدی

قاضی عبدالجبار همدانی، ایمان، اسلام، اسماء شرعی، اسماء مدح و ذم، واجبات، مستحبات، محرمات.

۱- طرح مسأله

دو مقوله ایمان و اسلام از نظر تاریخی، جزو نخستین و مهمترین مفاهیم کلامی به شمار می‌رود که در چند قرن آغازین فرهنگ اسلامی، چندین مسأله مهم را فراروی متکلمان و دانشوران اسلامی قرار داد و موجب تشتت آراء میان اندیشمندان مسلمان گردید و علی‌رغم رویکرد سیاسی که خوارج نسبت به ایمان داشتند، همین رویکرد از جهاتی باعث مباحثات و مجادلات کلامی، میان مسلمانان گردید و هر یک از بزرگان و اندیشمندان اسلامی، با توجه به تفسیر خویش از آموزه‌های وحیانی و روایات نبوی، پاسخی متفاوت پیرامون چیستی و چگونگی ایمان و اسلام بیان نموده‌اند و همین تعدد و تشتت آراء و اختلاف میان پاسخ‌ها، موجب پیدایش فرق و مکاتب مختلف کلامی گردید.

یکی از بزرگترین فرقه‌ها و مکاتب کلامی که در آغاز قرن فرهنگ اسلامی پدید آمد و عامل اولیه پیدایش آنها مسأله ایمان بود، فرقه معتزله و مکتب اعتزال می‌باشد. از جمله متکلمان معروف همین فرقه که در دوره خویش و زمان بعد از خود تحول گسترده‌ای را پدید آورد و مسائل کلامی را به شکلی مدون، در قالب تألیف و تصنیف در آورد و جزو افراد صاحب نظر و صاحب قلم این مکتب به شمار می‌آید، قاضی عبدالجبار همدانی است.

رویکرد او در عرصه ایمان با تفاوت‌های اندکی، همانند سایر مشایخ معتزلی مذهب، نظیر واصل بن عطاء، ابو الهذیل علاف، هشام الفوطی، نظام، ابوعلی و ابوهاشم جبایی است؛ زیرا گروه معتزله رویکرد عمل‌گرایانه را در باب ایمان در پیش گرفته‌اند و بر

این باورند که طاعات، جزو جدایی‌ناپذیر ایمان و از مقومات اصیل آن است و ایمان را بر اساس همین رویکرد تعریف و تبیین نموده‌اند. لذا در این پژوهش، پرسش‌های زیر در زمینه ایمان و اسلام، از دیدگاه قاضی عبدالجبار همدانی مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد.

- ۱- معنا و مفهوم ایمان از دیدگاه قاضی چیست؟
- ۲- قاضی برای تبیین مفهوم ایمان از چه مبانی استفاده می‌نماید؟
- ۳- از نگاه عبدالجبار ارکان ایمان چه می‌باشد؟
- ۴- دیدگاه قاضی درباره حقیقت اسلام و رابطه آن با ایمان چیست؟

۲- پیشینه موضوع

نگارندگان در زمینه موضوع ایمان و اسلام از نگاه قاضی به لحاظ پیشینه موضوع، عیناً کتاب یا مقاله‌ای را پیدا ننموده؛ اما در کتب کلامی، الملل و النحل، تفاسیر و تاریخ و فرهنگ فرق اسلامی و یا کتابهایی که نظیر کتابهای فرهنگ مذاهب اسلامی آیت اله سبحانی، انسان و ایمان شهید مطهری و مفهوم ایمان در کلام اسلامی از ایزوتسو و پایان نامه ایمان و کفر در کلام اسلامی از ساجدی که به بررسی مسأله ایمان می‌پردازند، به مطالبی در این زمینه دست یافته و به بحث، پیرامون موضوع پرداخته‌اند.

به عنوان نمونه، در میان فرقه معتزله، افرادی چون واصل بن عطاء، ایمان را خصلتهای نیکو دانسته که چون در فردی جمع شود، آن فرد مؤمن بوده و آن را نامی متضمن مدح و ستایش دانسته است [ابن حزم، ۱۳۲۱، ج ۱، ۵۷ و بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۱۰۵] و یا

«تجرید الاعتقاد» و علّامه حلی در «شرح تجرید» و «باب حادی عشر» پیرامون ایمان و اسلام بحث نموده و آنها نیز میان ایمان و اسلام، تمایز قایل شده‌اند. به عنوان نمونه شیخ مفید وسعت ایمان را، کمتر از وسعت اسلام دانسته و ایمان را داخل اسلام می‌داند. [مفید، ۱۳۷۱، صص. ۵۴ و ۹۹ و مکدرموت، ۱۳۶۳، صص. ۳۳۴ و ۴۰۳] [۴۷۷]

۳- معنا و مفهوم ایمان از دیدگاه قاضی عبد الجبار
قاضی عبدالجبار یکی از اندیشمندان مکتب اعتزال و احیاگر اندیشه‌های معتزلی در زمان خویش بوده و فردی است که آرای وی، هم در زمان حیات و هم در زمان ممات او، تأثیرات بسیاری بر سایر متکلمان و پیروان این مکتب گذاشته است.

یکی از مباحثی که از نگاه ژرف و تیز بین وی، پنهان نبوده و پیرامون آن به طور گسترده بحث و بررسی نموده است، مفهوم ایمان و مباحث اطراف این موضوع می‌باشد.

ایشان تبیین ماهیت ایمان و مسایل پیرامون آن را، به شکلی جامع، به همراه دلایلی نقلی و عقلی، در اصلی به نام «المنزله بین المنزلتین»، در مهمترین کتاب کلامی خویش «شرح الاصول الخمسه» مطرح می‌کند و به بررسی آن می‌پردازد. به همین جهت ما قبل از ورود به بحث اصلی، ابتدا به مقدماتی که قاضی، برای آمادگی ذهن خواننده اظهار نموده است اشاره نموده، سپس معنا و مفهوم ایمان را از دیدگاه او تبیین خواهیم نمود.

۳-۱- وجه تسمیه منزله بین المنزلتین

وی در ابتدا به عنوان فتح باب، در مورد وجه تسمیه اصل «منزله بین المنزلتین» در فصلی با عنوان

ابوالهذیل علّف ایمان را شامل همه طاعات واجب و مستحب دانسته است. [اشعری، ج ۱، ۳۰۲ و بدوی، ج ۱، ۲۰۰] و در برابر ابوالهذیل، محمد بن عبدالوهاب جبایی، ابوعلی و ابو هاشم جبایی برآنند که ایمان، فقط پایبندی به واجبات می‌باشد. [اشعری، ج ۱، صص. ۳۰۵ و ۳۰۷ و بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۳۳۴ و ۴۰۳]

لازم به ذکر است بیشتر اندیشه‌های متکلمان مذکور، در کتب کلامی و ملل و نحل و آثار قاضی عبدالجبار ذکر گردیده است.

در میان فرقه اشاعره، متکلمانی چون ابوالحسن اشعری در کتابهای «اللمع»، «الابانه» و «مقالات الاسلامیین»، هم به بیان دیدگاه خویش درباره ایمان پرداخته و هم دیدگاه‌های بزرگان معتزلی را بیان نموده است. ابن فورک در کتاب «مقالات الشیخ ابی الحسن الاشعری»، باقلانی در «الانصاف» و «تمهید الاوائل»، غزالی در «احیاء العلوم»، رازی در «المحصل»، بیضاوی در تفسیر خود، «انوار التنزیل»، ایجی در «المواقف» و تفتازانی در «شرح المقاصد» از دیگر متکلمان اشعری مذهب هستند که در فصلی جداگانه پیرامون محور ایمان و اسلام به بحث پرداخته و هم دیدگاه‌های خود را بیان نموده‌اند و غالباً قایل به تمایز ایمان و اسلام گردیده‌اند و هم دیدگاه‌های سایر متکلمان معتزلی، اشعری و شیعی را تبیین نموده‌اند.

اما در مکتب شیعه، بزرگانی همانند شیخ صدوق در کتاب‌های نفیس «اعتقادات» و «خصال»، شیخ مفید در «شرح توحید صدوق» و «اوائل المقالات»، سید مرتضی در «الذخیره»، شیخ طوسی در «تمهید الاصول» و «التبیین فی تفسیر القرآن»، خواجه نصیر در

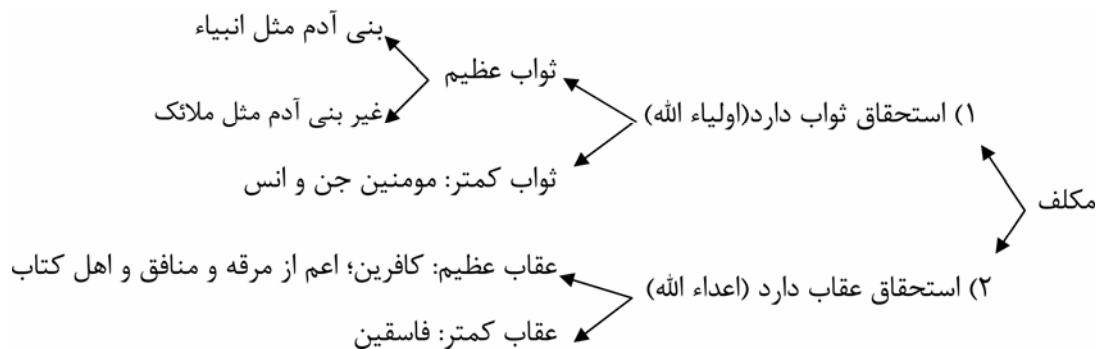
مرتکبان کبایر فاسقند، نه مؤمن و نه مسلم و هر اندازه هم که ترک طاعت بر فسق آنها بیفزاید، باز چنین است. [مکدرموت، ۱۳۸۴، : ۳۱۴]

۳-۲- مبانی قاضی عبدالجبار برای تبیین مفهوم ایمان: قاضی جهت تبیین مفهوم ایمان در کتاب شرح الاصول الخمسه از سه مبنا استفاده نموده است، این مبانی عبارتند از:

۳-۲-۱- مبنای اول: عبدالجبار بعد از تبیین وجه تسمیه منزله بین المنزلتین برای فرد مکلف، دو حالت فرض نموده و ضمن توضیحاتی پیرامون این دو حالت، مؤمن را از اسما مدح و کافر و فاسق را از اسماء ذم می‌داند. بنابراین در ابتدا برداشت قرآنی قاضی را از مکلف به صورت نموداری ترسیم نموده و سپس به بیان معنا و ماهیت ایمان از دیدگاه او خواهیم پرداخت.

«اسماء و احکام» چنین می‌گوید: دلیل آنکه اصل «اسماء و احکام» را با لقب «المنزله بین المنزلتین» نام‌گذاری نموده‌اند، آن است که صاحب گناه کبیره نامی میان دو نام و حکمی میان دو حکم دارد. نام او، نه کافر است و نه مؤمن، بلکه فاسق نامیده می‌شود و همچنین حکم او نیز، نه حکم کافر است و نه حکم مؤمن، بلکه حکم سومی است و این حکمی است که ما آن را به عنوان علت ملقب شدن مسأله به «المنزله بین المنزلتین» بیان نمودیم؛ زیرا صاحب گناه کبیره، نه مقام و جایگاه کافر را دارد که شایسته دوزخ و خلود در آن باشد و نه منزلت مؤمن را، که وارد بهشت شود، بلکه جایگاهی میان این دو جایگاه کافر و مؤمن، دوزخ و بهشت را داراست. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، : ۶۹۷، مکدرموت، ۱۳۸۴، : ۳۰۹، صابری، ۱۳۸۷، ج ۱، : ۱۵۹ و الندوه العالمیه، : ۲۶]

بنابراین، همین نام‌گذاری و وجه تسمیه، به یکی از اصول اعتقادات معتزله بر می‌گردد که می‌پندارند



نیز تبیین شود. لذا خود قاضی به تبیین و تقسیم بندی هر یک می‌پردازد و در انتهای این تبیین متذکر می‌گردد که پس از فراغت از حقیقت این الفاظ و آنچه مربوط به آن است به هدف خود در این باب می‌رسیم؛ زیرا هدف از این باب آن است که صاحب

قاضی بیان می‌دارد برای اینکه حقیقت مدح و ذم، استخفاف و اهانت، ثواب و عقاب و موالات و معادات بیان شود، این تقسیم بندی لازم است و در ادامه به تعریف و توضیح مدح و ذم و انواع آنها و سایر اصطلاحات مذکور می‌پردازد، که برای روشن شدن معنا و ماهیت ایمان لازم است این اصطلاحات

۳-۲-۱-۴- تبجیل

تبجیل بالا بردن مقام دیگری است و مخالف مدح و تعظیم است و به همین دلیل گفته نمی‌شود: «فلان بيجل الله تعالى كما يقال يعظمه و يمدحه» زمانی که مرجع آن برتری منزلت دیگری باشد و آن در مورد خداوند متصور نیست و مدح و تعظیم این چنین نیست و آن بیشتر از قول یا فعلی نیست، که از برتری حالت غیر خبر می‌دهد و در مورد خدا و غیره می‌آید. [همان، صص. ۶۹۹-۷۰۰]

۳-۲-۱-۵- ثواب (پاداش)

ثواب هر گونه نفع شایسته‌ای به روش تعظیم و اجلال است و چاره‌ای جز به شمار آوردن این شرایط نیست و اگر منفعتی نباشد و ضرری باشد، ثواب نیست و اگر مستحق نباشد از فضل جدا نمی‌گردد و نیز اگر مستحق بر سر راه تعظیم و اجلال نباشد از عوض جدا نشود و هر گاه این شرایط همه‌اش حاصل گردد، پس آن ثواب می‌باشد. [همان، : ۷۰۰]

۳-۲-۱-۶- عقاب (عذاب و مجازات)

هر ضرر محضی که مستحق روش استخفاف و درس عبرت باشد، ناچار است از اینکه ضرر باشد؛ زیرا اگر منفعت باشد، دیگر عقاب و عذاب نیست و هم چنین اگر مستحق نباشد از ظلم جدا نمی‌شود و همچنین اگر مستحق روش استخفاف و درس عبرت نباشد از حدودی که بر تائب اقامه می‌شود، جدا نگردد و هم چنین از این دردها و مصایب نازل از طرف خداوند متعال. [همان]

۳-۲-۱-۷- موالات (دوستی، همراهی و یاری کردن)

موالات باب مفاعله از ولایه است و ولایت به معنای یاری و واگذاری امر است. همان طور که خداوند متعال فرمود: «لا مَوْلَى لَهْم» [آیه ۲ / محمد] و «انما وليکم الله و رسوله» [آیه ۵۵ / مائده] و همچنین

گناه کبیره نه مؤمن نامیده می‌شود و نه کافر، بلکه فاسق نامیده می‌شود. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، : ۶۹۸]
قاضی در این مبنا به توضیح و تفصیل هشت اصطلاح می‌پردازد، که این اصطلاحات عبارتند از:

۳-۲-۱-۱- مدح (ستایش)

مدح هر گونه سخنی است که از برتری حالت دیگری خبر می‌دهد و بر دو قسم است:
اول مدحی که به وسیله آن، شایسته ثواب می‌گردد و آن همانند کسی است که به وسیله انجام واجبات و دوری از زشتی‌ها و محرمات شایسته ستایش گردیده است.

دوم مدحی که به واسطه آن، فرد، شایسته هیچ پاداشی نمی‌گردد. همانند ستایش بر تساوی و توازن اعضاء، زیبایی صورت و قد و قامت و غیره. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، : ۶۹۹]

۳-۲-۱-۲- ذم (نکوهش)

ذم، سخنی است که بر عیب حالت دیگری خبر می‌دهد و همانند مدح، قصد و نیت در آن معتبر می‌باشد و بر دو قسم است:

اول ذمی که به وسیله آن، فرد مستحق عذاب می‌شود و آن همانند نکوهش کسی است که به خاطر کوتاهی در واجبات و انجام زشتی‌ها و محرمات شایسته نکوهش شده است.

دوم ذمی که مستحق عذاب نمی‌باشد. مانند نکوهش بر زشتی آفرینش و قیافه و لنگی و همانند آن می‌باشد. [همان]

۳-۲-۱-۳- تعظیم و استخفاف (بزرگداشت و تحقیر)

هر دو، همانند مدح و ذم به طور مساوی‌اند، جز اینکه تعظیم و استخفاف در قول و فعل، هر دو استعمال شده و به کار می‌رود؛ ولی مدح و ذم، فقط در اقوال به کار می‌رود. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، : ۶۹۹]

۳-۲-۲-۱- اسماء لغوی: همانند نام‌گذاری این اندام مخصوص، به عنوان دست و اندام دیگری به عنوان پا. [عبدالجبّار، ۱۴۲۷، ص: ۷۱۰]

۳-۲-۲-۲- اسماء عرفی: مانند نام‌گذاری این حیوان مخصوص به عنوان دایه با اینکه این اسم در اصل نامی برای هر گونه جنبنده‌ای بر روی زمین می‌باشد و نام‌گذاری این ظرف مخصوص به عنوان قاروره با اینکه آن در اصل عبارت بوده است از چیزی که در آن شیء قرار می‌گیرد. [همان]

۳-۲-۲-۳- اسماء شرعی:

اول چیزهایی که جزو اسماء دینی می‌باشد، اسم‌هایی است که بر وزن فاعل جریان می‌یابد. مانند مؤمن، کافر و فاسق.

دوم آنچه که همانند آن نیست مانند نماز (الصلاة)، در حالی که در اصل به معنی دعا بوده است سپس در شرع، اسمی برای این عبادت مخصوص گردیده است و زکات که در اصل به معنی رشد و طهارت بوده است، سپس در شرع، اسمی برای خارج نمودن بخشی از مال گردیده است و نیز دیگر اسماء مانند روزه، حج و آنچه که همانند آنهاست. [همان]

۳-۲-۳- مبنای سوم: تقسیم بندی اسماء بر اساس فایده

قاضی در این مبنا، اسم‌ها را بر اساس نوع فایده مدح یا ذم، یا عدم برخورداری از هیچ یک از دو فایده مذکور، به سه دسته تقسیم می‌نماید.

۳-۲-۳-۱- اسم‌هایی که فایده مدح و تعظیم می‌دهد. این اسماء به دو بخش تقسیم می‌گردند:

اول اسم‌هایی که مجرد مدح و ستایش را، فایده می‌دهند مانند: مؤمن، برّ، تقی.

دوم اسمایی که با واسطه و قرینه، ستایش را فایده می‌دهند. مانند: مصلی، مطیع. این دسته از اسماء،

به معنای محبت است و مراد از آن خواستن نفع دیگری است. گفته می‌شود: «فلانی، فلانی را دوست دارد» یعنی خیر او را می‌خواهد و به همین جهت در مورد خداوند متعال استعمال نمی‌شود؛ زیرا نفع و ضرر بر او محال است و هر گاه گفته شود: «فلانی از اولیاء خدا است» آن نوعی توسع در تعبیر است و منظور از آن این است که یاری اولیاء خدا را یا خیر آنها را می‌خواهد و هر گاه گفته شود خداوند بنده‌اش را دوست دارد، مراد این است که او پاداش دهی و تفضل بر او را می‌خواهد. [عبدالجبّار، ۱۴۲۷، صص: ۷۰۰-۷۰۱]

۳-۲-۱-۸- معادات (دشمنی)

معادات نیز از باب مفاعله، به معنی دشمنی است. معنای آن خواستن نزول ضرر بر دیگری است و هنگامی که گفته شود: «فلانی دشمنی خدا را کند»، منظور آن است که او نزول ضرر بر اولیاء خدا را می‌خواهد. هنگامی که در مورد خداوند متعال گفته شود که خداوند دشمن اوست، منظور آن است که خداوند، می‌خواهد او را مجازات نماید. [عبدالجبّار، ۱۴۲۷، ص: ۷۰۱]

۳-۲-۲- مبنای دوم: تقسیم بندی اسماء از لحاظ «لغوی، عرفی و شرعی»

قاضی بعد از تفصیل اصطلاحات هشت گانه‌ای که تبیین شد برای ورود به معنا و ماهیت ایمان، اسماء را به سه قسم لغوی، عرفی و شرعی تقسیم بندی می‌کند و اسمایی مانند مؤمن، فاسق و کافر را جزو اسماء شرعی شمرده و به معنای لغوی آن توجهی ندارد؛ زیرا معتقد است تمامی این اسماء، از معنای لغوی به معنای شرعی منتقل شده‌اند. بر اساس دیدگاه قاضی عبد الجبار اسماء بر سه قسمند که عبارتند از:

دلالتشان بر شایستگی صاحب آن بر مدح و تعظیم، به شرط دوری از گناهان و خودداری از آنهاست و آنچه که جانشین آنها می‌شود. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، صص. ۷۱۰-۷۱۱]

۳-۲-۳-۲- اسمایی که فایده ذم و تحقیر می‌دهد. این اسماء نیز به دو بخش تقسیم می‌گردند: اول اسمایی که مجرد ذم و نکوهش را فایده می‌دهند مانند: فاسق، متهتک، ملعون و آنچه که جانشین آنها می‌شود.

دوم اسمایی که با واسطه و قرینه، نکوهش را فایده می‌دهد مانند: ظالم و عاصی، بنابراین دلالت این گونه از اسماء، بر شایستگی نکوهش، مشروط به این است که طاعتی بزرگتر از آن معصیت نداشته باشد و به همین خاطر در مورد انبیاء صحیح است که خود را به ستم توصیف کنند، با علم به اینکه آنها مرتکب گناهان کبیره نمی‌شوند و شایسته ذم و لعن نیستند [همان، : ۷۱۱] قاضی پس از بیان این دو قسم، از اسمایی که فایده ذم و تحقیر می‌دهد، پرسشی را طرح نموده و در جواب می‌گوید: «پس اگر بگویند: هر گاه این اسم، مجرد ذم را فایده ندهد؛ پس چرا آن را بر تائب و غیر از آن، از مؤمنان اطلاق کردند؟ گوییم: اگر او خطا و اشتباه فرض نکرد، جایز است، جز آن که برای توهم فرض شده است، بنابراین آنچه که در مواضعی آن را بیان نموده‌ایم.» [همان]

۳-۲-۳-۲- اسمایی که هیچ یک از آن دو (مدح و ذم) را، فایده نمی‌دهد. مانند: آکل، شارب، ماشی، داخل، خارج، قایم و قاعد. به همین دلیل، این اسماء از آن اسم‌هایی نیستند، که برای مدح و ذم در نظر گرفته شده باشند و به کارگیری آنها، هم برای مؤمن و هم برای فاسق جایز است.

قاضی بعد از تعریف و تبیین اسماء مذکور و تأکید بر فهم اسمیت این اسماء، بر آن است که، کاربرد اسماء مدح، برای کسی که شایستگی مدح و تعظیم را ندارد، جایز نیست.

هم چنین معتقد است به کارگیری اسماء ذم، فقط برای کسانی که اهل ذم و تحقیرند، جایز می‌باشد. [همان] وی درباره کاربرد دسته سوم اسماء، اظهار می‌دارد: «اما آنچه که، هیچ یک از مدح و ذم را فایده نمی‌دهد، کاربرد آن به قرینه، احتیاج دارد و اجراء آن برای هر دو دسته صحیح است، مگر زمانی که مانعی از آن جلوگیری نماید. [همان و مکدموت، ۱۳۸۴، : ۳۱۰]

۳-۳- نتیجه مبانی سه گانه قاضی

نتیجه‌ای که از این تقسیم بندی‌های سه گانه قاضی، از اسماء می‌توان گرفت، آن است که وی در حقیقت خواسته است نتیجه‌گیری نماید که ایمان و مؤمن، جزو اسماء مدح و شرعی است و در گروه اسمایی قرار می‌گیرد که صرفاً فایده مدح و تعظیم داشته و ربطی به اسماء لغوی و عرفی ندارد. به نوعی همین تقسیمات مبنای ادعای او و سایر معتزله برای تعریف و تبیین مفهوم ایمان می‌باشد.

۳-۴- تعریف ایمان از دیدگاه قاضی: عبدالجبار در برخی از آثار خویش، تعاریفی را از ایمان بیان نموده است که در ادامه به تبیین این تعاریف می‌پردازیم.

۳-۴-۱- اولین تعریفی که قاضی عبدالجبار از ایمان ارائه می‌دهد، همان تعریفی است که واصل بن عطاء و ابوالهذیل علاف بیان داشته‌اند و قاضی نیز، همین تعریف را پذیرفته است و اظهار می‌نماید: «ایمان عبارت از انجام طاعات و واجبات و نوافل و دوری از زشتی‌ها و محرّمات است.» [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۷، شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، صص. ۴۵-۴۸، ایجی، ۱۹۹۷، ج ۳، : ۵۲۸، تفتازانی، ۱۹۹۶، : ۴۴۴، محقق طوسی و علامه حلی، ۱۴۱۳، : ۳۴۴، ابن داود حلی، ۱۳۶۷، : ۷۷، ملاصدر، ۱۳۶۶، ج ۱، : ۲۴۶، بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، : ۲۰۰ و محمدی گیلانی، ۱۳۷۹، : ۱۸۶] امام فخر رازی در تفسیر کبیر، ذیل آیه [۳/ بقره] مشابه همین تعریف را رازی، از قول واصل،

ایجابی بر اهمیت قطعی عمل در ایمان تأکید می‌کردند.» [ایزوتسو، ۱۳۸۰، ۲۱۶]

تفتازانی استنباط عمومی معتزله در باب ایمان را به صورتی مختصر این چنین ارائه می‌دهد: اطاعات، رکن ماهیت واقعی ایمان را می‌سازند. به گونه‌ای که هر کس از آنها غفلت کند مؤمن نیست.» [تفتازانی، ۱۴۰۱، ج ۲، ۲۵۷؛ ایزوتسو، ۱۳۸۰، ۲۱۶ و پژوهشگران گروه فلسفه، ۱۳۸۲، ج ۳، ۳۴] و زمخشری، متکلم و مفسر معروف معتزلی، در تفسیر آیه [۹/ یونس] می‌گوید: «آیه به نحو قطعی نشان می‌دهد آن نوع ایمانی که انسان را شایسته دریافت هدایت، امداد و نور الهی در روز رستاخیز می‌کند، ایمان مشروط است، یعنی ایمان همراه با اعمال صالح، با این استلزام که امداد الهی و نور الهی به انسانی که ایمانش با اعمال صالح همراه نباشد، اعطاء نخواهد شد.» [زمخشری، ۱۴۰۷، ج ۲، صص. ۳۳۰-۳۳۱ و ایزوتسو، ۱۳۸۰، ۲۱۶]

خلاصه بحث آنکه، بنابر رأی قاضی عبدالجبار، ایمان از اسماء شرعی است و جزو اسماء مدح به شمار می‌آید و در گروه اسمایی است که صاحب آن مستحق پاداش می‌گردد و انجام واجبات و نوافل و ترک محرمات جزو عناصر و ارکان اصلی ماهیت ایمان می‌باشد و چنانکه مؤمنی، مرتکب ترک عملی گردید، از جرگه مؤمنان خارج گردیده و فاسق تلقی خواهد شد.

۳-۴-۲- علاوه بر تعریف قبلی، قاضی در یکی دیگر از کتاب‌های خویش (المنیه و الأمل)، ضمن شرح اعتقادات معتزله به طور مختصر و موجز، ایمان را با تمامی ارکان آن، تعریف می‌نماید، او بر این باور است که: «... ایمان عبارت از قول، معرفت و عمل است و مؤمن جزو اهل بهشت است و نیز [معتزله] به منزله بین المنزلتین، معتقدند و آن عبارت از این است که فاسق، مؤمن و یا کافر نامیده نمی‌شود...» [عبدالجبار، ۱۳]

ابی الهذیل و قاضی متذکر شده و می‌نویسد: «آنها بر این باورند که ایمان، عبارت است از انجام همه اطاعات، خواه واجب باشد خواه مستحب و یا از باب اقوال باشد یا افعال یا اعتقادات.» [رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۲۷۰؛ رازی، ۵۶۷ و خواجه نصیر، ۱۴۰۵، ۴۰۱]

بدیهی است قاضی در تعریف خویش از ایمان، بر خلاف ابوعلی و ابوهاشم جبایی، انجام نوافل را، جزو تعریف ایمان آورده است، در حالی که آنها نوافل را جزو تعریف ایمان ذکر نکرده‌اند و معتقدند: «ایمان عبارت از انجام واجبات به تنهایی، بدون انجام مستحبات می‌باشد.» [عبد الجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۷؛ اشعری، ۲۶۹؛ رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۲۷۰؛ محقق طوسی و علامه حلی، ۱۴۱۳، ۳۴۴؛ ایچی، ۱۹۹۷، ج ۳، ۵۲۸؛ ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۱، ۲۴۶؛ بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۴۰۳؛ سبحانی، ۱۳، محمدی گیلانی، ۱۳۷۹، ۱۸۶ و برهانی، ۱۳۸۳، ج ۲، ۱۷۱]

قاضی در کتاب المغنی در مورد دیدگاه ابو علی و ابوهاشم جبایی درباره ایمان و دلیل آنکه آنها نوافل را جزو ایمان نمی‌دانند، می‌نویسد: واجبات نزد شیخین ما (ابو علی و ابوهاشم) به ایمان، اسلام و دین و آنچه که همانند آنهاست، تعبیر می‌شود؛ زیرا نوافل در نزد آنها، در ایمان، اسلام و دین وارد نمی‌شود. [عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۷، ۱۰۱ و القنائی، ۳۰]

ایزوتسو درباره مفهوم معتزلی ایمان گوید: «بسیاری از متفکران بزرگ معتزلی‌گری، مانند ابوالهذیل، هشام الفوطی، عباد بن سلیمان، نظام، جبایی و ابوبکر الأصب، ایمان را بر حسب طاعات، یعنی وظایف دینی تعریف کرده‌اند. از این لحاظ می‌توان گفت که مفهوم معتزلی ایمان، ماهیتی شرعی داشت. اگر چه جنبه‌های مهم دیگری نیز داشت. تنها تفاوت اساسی میان خوارج - معتزله و جهمیه این بود که جهمیه موضعی منفی در قبال اهمیت عمل اتخاذ کردند، در حالی که خوارج - معتزله به نحو

۴-۱- قول: قاضی ضمن استناد به حدیث شریف نبی مکرم اسلام (ص) که در کتاب «تنزیه القرآن» روایت نموده است، اولین رکن ایمان را، «اقرار زبانی» معرفی نموده و بیان خویش را این گونه مدلل می‌دارد: «اظهار ایمان، (به تنهایی) ایمان نیست و هر گاه این ایمان، بر معرفت قلبی استوار باشد، ایمان می‌باشد و بر همین اساس پیامبر (ص) فرمود: الايمانُ قولٌ باللسانِ و معرفةٌ بالقلبِ و عملٌ بالجوارحِ» [عبدالجبار، ۲۰۰۶، ۱۵] بدیهی است قاضی با ذکر این حدیث، یکی از ارکان ایمان را قول (اقرار زبانی) می‌داند.

۴-۲- معرفت: رکن دوم ایمان، بنا به اظهار قاضی، معرفت است. ایشان درباره حقیقت معرفت در ابتدای کتاب «شرح اصول خمسه» می‌نویسد: «معناها: ما يَفْتَضِي سُكُونَ النَّفْسِ وَ تَلَجِ الصُّدُورِ وَ طَمَأْنِينَهُ الْقَلْبِ.» [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۴۶] بنابراین هر گاه انسان به آرامش روحی و رضایت و خشنودی دل و آرامش قلبی برسد، به حقیقت معرفت و به یکی دیگر از ارکان ایمان، دست یازیده است و این، مرتبه معرفت حقیقی از دیدگاه عبدالجبار معتزلی است و یا در «المغنی» گوید: «وَ هَذَا الْمَعْنَى الَّذِي يَقْتَضِي سُكُونَ النَّفْسِ، يُسَمَّى مَعْرِفَةً، كَمَا يُسَمَّى عِلْمًا و این معنایی که آرامش نفس را در بر دارد، معرفت نامیده می‌شود، همان‌طور که علم نامیده شده است. [عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ۱۶]

۴-۳- عمل: اما سالک طریق ایمان، هنوز به ایمان حقیقی و جایگاه واقعی ایمان دست نیافته است؛ زیرا قول و معرفت، تنها دو رکن از ارکان سه‌گانه ایمان هستند که بدون رکن سوم، ایمان ناقص بوده و هنوز به مرتبه کمال نرسیده است، این است که عبدالجبار در شرح آیات [۲-۴/انفال]، به «عمل» به عنوان سومین رکن ایمان، اشاره نموده و گوید: «ایمان، قول و عمل است و همه طاعات در آن وارد می‌شود و مؤمن فقط با برپایی حق عبادات، مؤمن می‌باشد و هر

شایان ذکر است قاضی در یکی از مجلدات کتاب «المغنی» پیرامون حقیقت علم و معرفت بحث‌های مفصلی نموده و حقیقت معرفت را به عنوان یکی از ارکان اساسی در تعریف ایمان، مورد باز شناسی دقیق قرار می‌دهد. او درباره حقیقت علم گوید: «بدان که علم، همان معنایی است که آرامش نفس عالم را، نسبت به آنچه دریافت نموده است در بر دارد و به وسیله آن، از غیر خود جدا می‌گردد و آن معنا فقط زمانی که اعتقادی باشد، به این حکم اختصاص می‌یابد.» [عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ۱۳] و در بیان حقیقت معرفت این چنین گوید: «و این معنایی که آرامش نفس را در بر دارد، معرفت نامیده می‌شود، همان‌طور که علم نامیده شده است و جدایی و فاصله‌ای میان فواید این دو (علم و معرفت) نیست و به همین دلیل هر عالمی، عارف نامیده می‌شود و مجاز در این باب، معتبر نیست.» [عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۲، ۱۶]

از تعریفی که قاضی در باب حقیقت ایمان اظهار می‌دارد، چنین می‌توان نتیجه گرفت که معرفت، باعث آرامش و سکون نفس عارف است و همین آرامش نفس، در بحث ایمان، جزو آثار و ثمرات ایمان نیز به شمار آمده است، [کلینی، ۱۳۶۴، ج ۳، ۲۴، مطهری، ج ۲، صص. ۴۶-۵۱، کاشانی‌ها، ۱۳۷۶، صص. ۵۱-۵۲ و پژوهشگران گروه فلسفه، ۱۳۸۲، ج ۳، ۶۶] آرامشی که در پرتو ایمان، برای شخص مؤمن حاصل می‌گردد و به همین خاطر قاضی در تعریف خویش از ایمان، معرفت را جزو ارکان آن به شمار آورده است.

۴- ارکان ایمان از منظر قاضی عبدالجبار

بر اساس تعاریفی که قاضی در کتاب‌های «شرح اصول خمسه» و «المنیه و الامل» از «ایمان» ارایه نمود، می‌توان این گونه نتیجه‌گیری نمود، که بنابر رأی و نظر او، ایمان از سه رکن اساسی و اصیل تشکیل شده است، که این ارکان به شرح زیر می‌باشد.

گاه از او گناه کبیره‌ای سر زند (آن گاه) او را از ایمان خارج می‌سازد.» [عبدالجبّار، ۲۰۰۶، ۱۵۰]

آنچه که از آرای قاضی و سایر مشایخ معتزله نظیر واصل بن عطاء، ابوالهذیل علاف، هشام الفوطی، عباد بن سلیمان، ابراهیم نظام، ابوعلی و ابو هاشم جبایی و... [عبدالجبّار، ۱۴۲۷، ۷۰۷، رازی، ۱۴۲۰، ج ۲، ۲۷۰، شهرستانی، ۱۴۰۴، ج ۱، صص. ۴۵-۴۸ و بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، صص. ۱۰۵-۱۰۳] مشهود است آن است که قاضی به پیروی از متقدمین خویش و با تفسیری که از احادیث و روایات پیامبر (ص) داشته است بر آن است، که عمل از ارکان اساسی ایمان می‌باشد و برای آن دلایلی را نیز ذکر می‌نماید، که در ادامه پیرامون آن بحث خواهیم کرد.

نکته شایان ذکر در اینجا آن است که قاضی، همانند دیگر متشرعان، با الهام از آیات و روایات، معتقد است که شرط صحت عمل در ایمان و دریافت ثواب به وسیله آن، خلوص نیت و طلب قربت حضرت احدیت می‌باشد؛ به همین جهت برای تأکید این امر در کتاب «المغنی» مطلب را، بدین گونه تبیین می‌نماید: «هر چیزی که در شرع، همانند نماز، روزه، حج و ... به وسیله آن خداوند عبادت، بندگی و پرستش می‌گردد، شرط صحت آن برای مکلف آن است که به جهت تقرب الهی انجام شود و آن طلب قربت است و مراد از قربت، طلب ثوابی است که جایگاهی بالاتر از آن نیست...» [عبدالجبّار، ۱۳۸۵، ج ۲۰، قسمت دوم، ۲۵۲]

۴-۳-۱- بخش‌های عمل از دیدگاه قاضی

اما خود عمل به عنوان رکن سوم، به سه بخش «انجام طاعات و واجبات»، «انجام نوافل» و «دوری از زشتی‌ها و محرّمات» تقسیم می‌گردد و چنانچه مؤمن، ملتزم به یکی از این بخش‌ها نبوده و آن را ترک نماید، از دیدگاه قاضی و معتزله، از دایره ایمان خارج می‌گردد.

۴-۳-۱-۱- دلایل جزئیت انجام طاعات و واجبات در مفهوم ایمان: قاضی بر آن است که، انجام طاعات و واجبات داخل مفهوم ایمان بوده و برای آن، دلایلی را اقامه می‌نماید.

۴-۳-۱-۱-۱- دلیل اول: اساس این دلیل، همان نمودار قاضی، درباره مکلف است؛ زیرا فاسق در شاخه‌ای، جدای از شاخه مؤمن است، پس این دو از هم جدایند. به عبارت دیگر، مؤمن لقب مدح است و نمی‌تواند با فاسق که لقب ذم است، در یک جا جمع شود. نتیجه اینکه معنای شرعی ایمان، به گونه‌ای است که بر فاسق تطبیق نمی‌شود. [عبدالجبّار، ۱۴۲۷، ۷۰۲ و جوادی، ۱۳۶۷، ۱۶۵] البته قاضی قبول دارد که ممکن است، فاسق به لحاظ لغوی مؤمن باشد؛ زیرا تصدیق به خدا و رسول دارد؛ اما این، برای جامه ایمان شرعی به تن کردن، کافی نیست. او می‌گوید: برای مثال به واژه ربّ نگاه کنید که چگونه در معنای شرعی، فقط برای خداوند صادق است؛ ولی در معنای لغوی، موارد استعمال متعددی دارد؛ مثلاً ربّ البیت، ربّ البلد و ... اما وقتی به صورت مطلق به کار می‌رود، منظور از آن، فقط خداوند است. در مورد مؤمن نیز، همین‌طور است. مؤمن که اسم مدح است و مستحق ثواب می‌باشد، وقتی به صورت مطلق آورده می‌شود، فقط بر مفاد شرعی دلالت دارد. [عبدالجبّار، ۱۴۲۷، ۷۰۲]

بر سخن عبدالجبّار، اشکال شده است که مدح و ثواب موعود در قرآن، بر ایمان مقید بار شده است و این نشان می‌دهد که در صورت مطلق آمدن، معنای لغوی آن مراد است؛ همانند آیه [۲۱/ حدید] که می‌فرماید: «سابقوا الی مغفره من ربکم و جنبه عرض‌ها کعرض السماء و الارض اعدت للذین آمنوا بالله و رُسُلُه...».

عبدالجبّار پاسخ داده است که در این مقام، قرینه قطعی وجود دارد که از ایمان، نه معنای لغوی آن، بلکه مراد، معنای شرعی آن است و قرینه مورد نظر حکم عقل بر آن است، یا وجود ذکری از آن در زمان

قبل.» [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۲ و جوادى، ۱۳۶۷، ۱۶۵]

۴-۳-۱-۱-۲- دلیل دوم: آیه [۱۴۳/بقره] «ما كان الله ليضيع إيمانكم» دال بر جزئیت انجام واجبات در مفهوم ایمان است؛ زیرا روایات متعددی وجود دارد که ایمانکم به معنای صلاتکم است و این بهترین گواه دخل اعمالی چون نماز، در مفهوم ایمان است. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۸ و همو، ۲۰۰۶، ۱۵۰، جوادى، ۱۳۶۷، صص. ۱۶۵ - ۱۶۶ و فعالی، ۱۳۸۴، ۳۳]

این دلیل مورد نقد سید مرتضی قرار گرفت و او بر این باور است که، ادعای قاضی عبدالجبار - ایمانکم به معنی صلاتکم است - مبتنی بر خبر واحد است و بر اساس خبر واحد نمی‌توان از ظاهر آیه قرآن عدول کرد. علاوه بر آن بر فرض پذیرش مدعای پیش گفته، مفادش این نیست که انجام عمل صلاۀ، جزئی از ایمان است؛ بلکه بدین معنی است که از لوازم ایمان، تصدیق به نماز است. [سید مرتضی، ۵۴۸ و جوادى، ۱۳۶۷، ۱۶۶]

شهید ثانی نیز با مدعای قاضی موافق نیست و در نقد آن می‌گوید: «این آیه، اخص از مدعاست؛ زیرا بر فرض صحت استدلال، دلالت بر جزو بودن صلاۀ دارد و نه اعمال دیگر.» [جوادى، ۱۳۶۷، ۱۶۶]

۴-۳-۱-۱-۳- دلیل سوم: آیات «أما المؤمنون الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ وَ... الَّذِينَ يَتَّقُونَ الصَّلَاةَ وَمَا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ. أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا...» [۲-۴/انفال] مفاد این آیات این است که مؤمن خوف قلبی دارد و اقامۀ نماز می‌کند و ... و این یعنی دخول چنین اعمالی در مفهوم ایمان است.

این دلیل قاضی نیز از سوی متکلمان شیعی از جمله سید مرتضی، مورد نقد قرار گرفت. این محققان بر این باورند که این آیات دال بر این معنا نیستند که اگر کسی ذکر خدا نکفت یا نماز نخواند و انفاق نکرد، مؤمن نیست. مثلاً اگر کسی بگوید: «أما الرجلُ مَنْ يَضِبُّ نَفْسَهُ عِنْدَ الْغَضَبِ» معنای سخن او این

است که، بهترین مردان کسی است که، جلودار نفس خود باشد؛ اما از این کلام چنین استنباط نمی‌شود که اگر کسی، در برابر غضب نتواند خود را کنترل کند، مرد نیست. در اینجا هم معنای آیه این است که برترین مؤمنان چنین خصوصیتی را دارند. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۳، همو، ۲۰۰۶، ۱۵۰، سید مرتضی، ۵۴۷، شیخ طوسی، ۱۳۵۸، ۶۵۰، جوادى، ۱۳۶۷، ۱۶۷ و فعالی، ۱۳۸۴، ۳۳]

۴-۳-۱-۱-۴- دلیل چهارم: قاضی عبدالجبار بر اساس مبانی پیش گفته و نیز سایر معتزله معتقدند دین، اسلام و ایمان هر سه در مراد شرعی، یک معنا دارند و همگی از اسماء مدح هستند. قاضی در این باره گوید: «آنچه که بر صحت این تعریف دلالت می‌کند آن است که امت اسلامی، اتفاق نظر دارند بر اینکه دو رکعت نماز صبح جزو دین است و هر گاه ثابت شود که آن جزو دین است، ثابت می‌گردد که آن جزو ایمان است. برای اینکه دین و ایمان یکی هستند.» [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۷ و همو، ۲۰۰۶، ۶۹ و ۳۴۹] بنابر سخن شیخ مفید، معنای دینی این کلمات، در نظر معتزله، خوارج و زیدیه یکی است و تفاوت ندارد. [مفید، ۱۳۷۱، ۴۸ و جوادى، ۱۳۶۷، ۴۸]

آنها از همین مبانی استفاده کرده و به آیات زیر استناد می‌کنند، تا دخول اعمال در مفهوم ایمان را اثبات نمایند.

یکی آیه «و ما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين له الدين حنفاء و يقيموا الصلوة و يؤتوا الزكوة و ذلك دين القيمه.» [آیه ۵/بنیه] چون در این آیه گفته شده که دین محکم، همان عبادت مخلصانه خدا، اقامۀ نماز و دادن زکات است و دین، همان ایمان است؛ پس اعمال در معنای ایمان دخیل است.

این دلیل قاضی نیز بسان ادله پیش گفته، مورد نقد جدی محققان شیعی از جمله سید مرتضی قرار گرفت. سید مرتضی می‌گوید: اگر بر فرض این مدعا را بپذیریم که معنای دین و ایمان با هم یکی است،

نماز، روزه و ... جزو اسلامند وجود ندارد، پس نباید تردیدی در جزو بودن آنها برای ایمان روا داشت. پیرامون این استدلال جواب داده شده است که اولاً استثنا، دلالت بر وحدت مفهومی نمی‌کند.

ثانیاً اینکه انجام اعمال جزو اسلام باشد، جای تردید است؛ زیرا به حتم تصدیق و اقرار به اعمال فوق، جزو اسلام است و انکار عمدی و عالمانه آنها موجب کفر می‌باشد؛ اما این بدان معنا نیست که عمل خارجی هم جزو اسلام و در نهایت ایمان باشد. [سید مرتضی: ۵۴۶، شیخ طوسی، ۱۳۵۸: ۶۴۹ و جوادی، ۱۳۷۶، صص. ۱۶۸ - ۱۶۹]

۴-۳-۱-۱-۵- دلیل پنجم: علاوه بر دلایل پیش گفته، دلیل دیگری را نیز می‌توان بر این دلایل قاضی و معتزله، پیوند زد و آن فصلی است که قاضی در کتاب المغنی ذکر نموده است و معتقد است که برای خداوند سبحان، نیکوست که فقط به کارهای نیک واجب و مستحب تکلیف نماید. [عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ۵۰۲]

۴-۳-۱-۲- دلایل جزئیت انجام نوافل در مفهوم ایمان

در بخش تعریف مفهوم ایمان از دیدگاه قاضی، بیان گردید که عبدالجبار، بر خلاف ابو علی و ابوهاشم جبایی انجام نوافل را جزو مقومات مفهومی ایمان، ذکر نموده است در حالی که آن دو، نوافل را از تعریف ایمان حذف نموده‌اند و فقط بر انجام واجبات تأکید داشته‌اند؛ لذا قاضی برای اثبات مدعای خویش، دلایلی را بر شمرده که در ادامه به تبیین آنها می‌پردازیم.

۴-۳-۱-۲-۱- دلیل اول: قاضی در شرح اصول خمس از قول ابو علی و ابوهاشم، استدلالی را مبنی بر عدم جزئیت نوافل در مفهوم ایمان، ذکر نموده و گوید: «آنها گویند: اگر نوافل جزو ایمان باشد، واجب است هنگامی که انسان، نافله‌ای را ترک نمود و در آن خللی ایجاد کرد، تارک بخشی از ایمان باشد؛ لذا به خاطر آن، ناقص الایمان یا غیر کامل الایمان گردد؛ در

مدعای دیگر - واژه ذلک در آیه پیش گفته به کل مطالب قبلی آیه بر می‌گردد - از نظر ما قابل پذیرش نیست و ممکن است کسی اشکال کند. ظاهر آیه مؤید این مدعاست که ذلک به ماتقدم ناظر است.

سید مرتضی در پاسخ می‌گوید: بر فرض پذیرش مدعای مستشکل می‌گوییم: برگشت ذلک به کل ما تقدم، توالی فاسدی در بر دارد، جهت اجتناب از این توالی فاسد، ما از ظاهر آیه عدول می‌کنیم.

او در ادامه نقدش از جهت دیگر، این مدعا - ذلک در آیه به کل مطالب قبلی بر می‌گردد - را به چالش می‌کشد و می‌گوید: اساساً واژه ذلک برای اشاره به مفرد مذکر می‌آید و برای اشاره به امور متعدد، از تلک استفاده می‌شود. گذشته از این، اگر استدلال معتزله درست باشد، باید در این آیه «ان عده الشهور عند الله اثنا عشر شهراً فی کتاب الله يوم خلق السماوات و الارض منها حُرْمٌ، ذلک الدین القیم» [آیه ۳۶ توبه] هم بگویند که مفاد واژه ذلک در آن بیان، معنای دین قیم است، که عبارت از دوازده تا بودن تعداد ماه‌هاست. آیا معتزله ملتزم به این معنا هستند که دین قیم، یعنی عدد ماه‌هایی که قبل از آن آمده است؟!.

دوم آیه «فأُخْرِجْنَا مَنْ كَانَ فِيهَا مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَمَا وَجَدْنَا فِيهَا غَيْرَ بَيْتٍ مِنَ الْمُسْلِمِينَ» [آیات ۳۵-۳۶/ ذاریات] این آیه علاوه بر اینکه دلالت بر وحدت معنایی مؤمن و مسلم دارد، به یک واسطه بر دخالت اعمال در معنای ایمان، صحه می‌گذارد؛ زیرا همه قبول دارند که در معنای مسلم، انجام طاعات و اجتناب از معاصی، پنهان است. استثنای مسلمین از مؤمنین می‌رساند که این دو، دارای یک معنا هستند و چون شکی نیست که اعمال جزو اسلامند، پس جزو ایمان هم هستند. به عبارت دیگر تردیدی در اینکه

۱- پس هر که از مومنان در آن شهرها بود بیرون برویم ولی در آنجا جز یک خانه از فرمانبران خدا بیشتر نیافتیم.

قبیح است؛ زیرا هدف از تکلیف، اعطای منفعت به مکلف است. [عبدالجبار، ۱۳۸۵، ج ۱۱، ۵۰۳] لذا برای اینکه مکلف به مرحله کسب منفعت به طور کامل برسد، بایستی در زمینه ایمان خویش، پای بند به تمام واجبات و نوافل بوده و از زشتی‌ها و محرماتی که خداوند منع نموده است، پرهیزد تا از این منفعت الهی برخوردار گردد و خداوند نیز با مکلف نمودن وی به واجبات و نوافل، این راه را، برای فرد مکلف تسهیل نموده و از طریق ایمان و التزام عملی به آنها، او را بدین منفعت می‌رساند.

خلاصه کلام آن که از دیدگاه قاضی، انسان مؤمن کسی است که به تمام وظایف خود عمل کند و ملتزم به انجام اوامر و نواهی واجب و مستحب باشد و ایمان، زمانی محقق می‌گردد که انسان به عمل می‌پردازد و در یک جمله ایمان، مؤمنانه زیستن است؛ به همین جهت بر اساس اندیشه‌های معتزله، اگر کسی پیامبران را تصدیق نماید؛ ولی مرتکب گناهان کبیره شود یا نافله‌ای را ترک نماید، مؤمن نیست، بلکه در مرحله‌ای و جایگاهی، میان ایمان و کفر یا منزله بین المنزلتین ایستاده است. بنابراین از دیدگاه قاضی و نیز سایر مشایخ معتزله ایمان بدون عمل، معنا و مفهومی نداشته و عمل تأثیر و دخالت مستقیم و مباشر بر ایمان دارد.

۵- حقیقت ایمان و اسلام از دیدگاه قاضی عبدالجبار

بحث حقیقت ایمان و اسلام و تفاوت یا تشابه این دو با یکدیگر، از جمله مباحث مهم و اساسی‌ای است که از همان ابتدای اسلام و شروع مباحث کلامی میان مسلمانان، مورد اقبال عمومی قرار گرفته است و به جهت گرایش‌های مختلف فلسفی، کلامی و تفسیری، جواب‌هایی متفاوت، به آن داده شده است.

اسلام با اقرار زبانی حاصل می‌شود ولی ایمان امری درونی، گرایش قلبی و پذیرشی باطنی است.

حالی که خلاف آن شناخته شده است.» [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۸]

قاضی استدلال ابو علی و ابو هاشم را، صحیح ندانسته و معتقد است این دو اسم (ناقص الایمان و غیر کامل الایمان)، نباید برای تارک نوافل به کار رود؛ زیرا فردی که، چنین خطایی را مرتکب شده، مستحق تحقیر و نکوهش می‌باشد، نه این که نام ناقص الایمان یا غیر کامل الایمان و یا تارک الایمان بر او گذاشته شود. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۸]

۴-۳-۱-۲- دلیل دوم: عبدالجبار دلیل دیگری را نیز اضافه نموده و می‌گوید: برّ و تقوی بر همه طاعات و واجبات و نوافل واقع می‌شود؛ پس واجب نیست هر گاه انسان، خللی در نافله ایجاد نمود و یا آن را ترک کرد، بدون دلیلی گفته شود که او غیر کامل التقوی و ناقص البرّ است، سوای آنچه که به آن اشاره نمودیم از اینکه شایستگی او را برای ذم و لعن فرض می‌کند. اینجا نیز همین طور است و این همان حقیقت ایمان، نزد ماست. [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۸]

۴-۳-۱-۳- دلایل جزئیت ترک معاصی در مفهوم ایمان: عبدالجبار برای جزئیت ترک معاصی در مفهوم ایمان نیز، دلایلی را بیان نموده و اعتقاد خویش را اینگونه برهانی می‌کند.

۴-۳-۱-۳-۱- دلیل اول: آیه «بئس الاسم الفسوق بعد الایمان» [آیه ۱۱ حجرات] مفاد این آیه دلیلی بر جدایی فسق و ایمان است؛ زیرا کلمه «بعد»، دلالت بر تفکیک این دو از یکدیگر دارد. سید مرتضی جواب می‌دهد که واژه بعد در عبارت «جاءنی زید بعد عمرو» به معنای انقضای دومی و تفکیک بین آن دو نیست تا بگوییم در این آیه هم، بدان معناست. مفاد آیه ثبوت فسق بعد از اتصاف به ایمان است و اینکه چنین کاری مورد سرزنش است و این غیر از مدعای معتزله است.» [عبدالجبار، ۲۰۰۶، ۳۴۹، سید مرتضی، ۵۴۸ و جوادی، ۱۳۶۷، ۱۶۶]

۴-۳-۱-۳-۲- دلیل دوم: قاضی بر آن است که فرمان به کار قبیح و اراده آن از خداوند متعال، هر دو

اسلام نوعی مصونیت و امنیت ظاهری به ارمغان می‌آورد؛ اما با ایمان است که دل به آرامش و امنیت حقیقی می‌رسد.

در روایات اسلامی، صریحاً ایمان از اسلام متمایز گردیده است. [کلینی، ۱۳۶۴، ج ۳، صص. ۴۴-۴۵، محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ج ۶، صص. ۲۵۵۱ و ۲۵۴۹، و زاهدی، ۱۳۸۱، صص. ۵۳۹ - ۵۴۰] هم چنین اکثریت متکلمان شیعی، میان اسلام و ایمان تفاوت قائل شده و دایره شمول اسلام را، فراتر از ایمان می‌دانند. [مفید، ۱۳۷۳، ۲۷۶، همو، ۱۳۷۱، ۵۴۰، مکدرموت، ۱۳۶۳، ۴۷۷، شریف مرتضی، ۵۳۶، خواجه نصیر، ۱۴۰۵، ۴۶۶، علامه حلی، ۱۴۰۵، ۹۲، مجلّسی، ۱۳۸۱، ۵۶۶، سلطان الواعظین، ۱۳۴۶، ص: ۵۵۹ - ۵۶۲] و در میان اهل تسنن، متکلمانی نظیر [اشعری، ۱۳۹۷، ۲۰، باقلانی، ۱۹۸۷، ۳۹۲، همو، ۱۹، بدوی، ۱۳۷۴، ج ۱، ۶۷۳، غزالی، ج ۱، ۲۰۵، همو، ۱۱۷ و فخر رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ۴۵] بر آنند که اسلام و ایمان تفاوت دارد و از جمله اندیشمندان و لغویونی که قائل به تفاوت این دو مقوله دینی هستند عبارتند از: [جرجانی، ۱۳۷۰، ۱۰، راغب، ۱۴۲۹، ۴۲۳، طریحی، ۱۳۷۵، ج ۶، ۸۷، ابن منظور، ۱۴۱۴، ج ۱۲، ۲۹۳، تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ۱۷۹، دهنخدا، ج ۶، ۲۴۷۷ و سجادی، ۱۳۷۳، ج ۲، ۱۸۶]

معتزله میان ایمان و اسلام تفاوتی قائل نیستند و قاضی عبدالجبار نیز در بعضی از مصنّفات و مولفات خویش بر این موضوع و اعتقاد صحّه گذارده و معتقد است که میان این دو واژه دینی - اسلامی، تفاوتی نمی‌باشد و طبق نموداری که برای مکلف ترسیم می‌نماید و مبانی سه‌گانه‌ای که ارائه می‌کند، مسلمان را همانند مؤمن، شایسته ستایش دانسته است.

۵-۱-۱- دلایل تشابه اسلام و ایمان از منظر قاضی

قاضی عبدالجبار بعد از بیان باور خویش مبنی بر تشابه اسلام و ایمان، دلایلی را برای اثبات مدعای

خویش تبیین نموده است که در این بخش، دلایل قاضی بیان خواهد شد.

۵-۱-۱-۱- دلیل اول: قاضی در شرح اصول خمس

می‌نویسد: «اسم مسلمان در شرع، اسمی است برای کسی که همانند مؤمن، شایسته مدح و تعظیم می‌باشد و اسلام ذکر نشده مگر آنکه قرینه‌ای آمده است که دلالت می‌کند بر اینکه آن مستحق مدح و ستایش است؛ زیرا خداوند متعال می‌فرماید: «إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ وَالْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَالْقَانِتِينَ وَالْقَانِتَاتِ...»^۱ [آیه ۳۵/ احزاب] و نیز فرمود: «عَسَى رَبِّهِ أَنْ يُلْقِكَ أَنْ يَبْدِلَهُ أَزْوَاجًا خَيْرًا مِنْكَ مُسْلِمَاتٍ مُؤْمِنَاتٍ قَانِتَاتٍ...»^۲ [آیه ۵/ تحریم]

قاضی عبدالجبار بعد از بیان این مطلب می‌افزاید: «در این مورد بعضی از متفکران با ما مخالفت کرده‌اند و میان مؤمن و مسلمان فرق گذاشته‌اند و به آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قَوْلُوا أَسْلَمْنَا...»^۳ [آیه ۱۴/ حجرات] استناد نموده و گفته‌اند: خداوند میان ایمان و اسلام جدایی قائل شده است و اگر هر دو به یک معنای واحد بود وجهی و دلیلی برای جدایی میان آنها نبود.»

وی بعد از بیان این استدلال نقضی، آن را مورد نقادی قرار داده و گوید: «عمده‌ترین دلیلی که خداوند متعال، اسلام را در این جایگاه به‌کار برده است، بنابر حدی است که اهل لغت، آن را مجازاً استعمال می‌کنند و ما از وجود مجاز در کتاب خداوند متعال، جلوگیری نمی‌کنیم، بنابراین حالت در اسلام، همانند حالت در مؤمن است و خداوند آن را بسیار در کتابش به‌کار برده است و از آن، آن معنایی را اراده نموده که در اصل برای آن قرار داده است؛ مانند قول

۱- (یقیناً، مردان و زنان مسلمان، مردان و زنان با ایمان، مردان و زنان مطیع فرمان خدا...)

۲- (امید است که اگر او شما را طلاق دهد، پروردگارش بجای شما همسرانی بهتر برای او قرار دهد، همسرانی مسلمان، مومن، متواضع...)

۳- (اعراب گفتند ایمان آوردیم، بگو هنوز ایمان نیآورده‌اید، بلکه بگویید مسلمان شده‌ایم...)

۵-۱-۴- دلیل چهارم: دلیل دیگر قاضی بر یکی بودن ایمان و اسلام، آن است که گوید: «قول خداوند متعال در آیه حنفاء و یقیموا الصلاة و یؤتوا الزکاة و ذلك دین القیمه»^۴ [آیه ۵/ بینه] دلالت می‌کند بر اینکه همه «آن=ذکر»، دین است و خداوند متعال دلیل آورده است که اسلام، همان دین است؛ زیرا می‌فرماید: «إِنَّ الدین عند الله الاسلام»^۵ [۱۹/ آل عمران] و آن واجب می‌کند که دین و اسلام، همان سایر واجبات و اطاعات است و همچنین است ایمان؛ زیرا خداوند متعال با سخن خویش آن را بیان فرموده است: «وَمَنْ يَتَّبِعْ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دیناً فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ»^۶ [۸۵/ آل عمران] و این آیه، نشانه آن است که ایمان، همان اسلام است؛ زیرا اگر غیر از آن بود، از او پذیرفته نشود.» [عبدالجبار، ج ۲، ۶۹۸، همو، ۲۰۰۶، ۶۹ و ایجی، ۱۹۹۷، ج ۳، ۵۳۶]

۵-۲- نقد دیدگاه قاضی

بنابر آنچه که از دیدگاه قاضی بیان شد، قاضی معتقد به یکی بودن اسلام و ایمان است و مدعی است که اسلام، مشابه ایمان می‌باشد؛ زیرا وی ابتدا اثبات می‌کند که اسلام دارای ویژگی‌های اسماء شرعی بوده و مسلمان، همانند مؤمن اسم مدح است و موجب ثواب و نتیجتاً هر دو در نظر شرع، یک معنا را دارا می‌باشند.

و همان طور که گذشت، قاضی برای اثبات ادعای خود به چند آیه از قرآن مجید استناد نمود؛ لذا به نظر می‌رسد تمام اهتمام قاضی، بر این مطلب تعلق گرفته است که ثابت کند، فایده اسلام و ایمان از لحاظ

خداوند: یا ایها الذین آمنوا، آمنوا بالله و رسوله...^۱ [آیه ۱۳۶/ نساء] و آیات دیگر.» [عبدالجبار، ۱۴۲۷، ۷۰۷]

۵-۱-۲- دلیل دوم: قاضی در کتاب متشابه القرآن در مورد یکی بودن ایمان و اسلام می‌نویسد: [آیه ۱۴/ حجرات] دلالت نمی‌کند بر اینکه ایمان غیر از اسلام است و منظور از این سخن، آن است که آنها هنوز در حقیقت ایمان نیآورده‌اند و منقاد و تسلیم نشده‌اند و خداوند متعال در مورد حالت آنها چنین بیان فرموده: آن روشن می‌سازد که خداوند متعال فرمود: و لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ و البته هر کس ایمان در قلبش وارد نشد، نزد هیچ کس، مسلمان نمی‌باشد مگر نزد بعضی از متأخرین؛ پس او در ظاهر شهادتین را می‌گوید که مسلمان است؛ ولی با این حال نمی‌گوید که او نیز مؤمن است و خلاف آن را در آنچه که ما بیان ساختیم، بی اعتبار نمی‌سازد.» [عبدالجبار، ۱۱۸۵، ج ۲، ۶۲۴]

۵-۱-۳- دلیل سوم: در ادامه استدلال قبلی، به آیه [۱۷/ حجرات] استناد می‌کند و می‌گوید: «قول خداوند متعال در آیه «بَلِ اللّٰهِ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ»^۲ [آیه ۱۷/ حجرات] دلالت می‌کند که هدایت، غیر از ایمان است؛ از آن جایی که میان آنها فاصله انداخت و دلالت می‌کند بر اینکه، ایمان، همان اسلام است؛ زیرا او فرمود: «يَمُنُّونَ عَلَيْكَ أَنْ أَسْلَمُوا، قُلْ لَا تَمُنُّوا عَلَيَّ إِسْلَامَكُم بَلِ اللّٰهُ يَمُنُّ عَلَيْكُمْ أَنْ هَدَاكُمْ لِلْإِيمَانِ»^۳ [آیه ۱۷/ حجرات] و اگر یکی از آن دو (اسلام و ایمان)، غیر از دیگری بود، دومی تعلق به اولی نداشت.» [عبدالجبار، ج ۲، ۶۲۴ و ابن حزم، ج ۳، ۱۲۶]

۱- (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، به خدا و پیامبرش... ایمان واقعی) بیاورید...

۲- (بلکه خداوند بر شما منت می‌نهد که شما را به سوی ایمان هدایت کرده است.)

۳- (آنها بر تو منت می‌نهند که اسلام آورده‌اند؛ بگو: «اسلام آوردن خود را بر من منت نگذارید، بلکه خداوند بر شما منت می‌نهد که شما را به سوی ایمان هدایت کرده است...»)

۴- (در حالی که دین خود را برای او خالص کنند و از شرک به توحید باز گردند و نماز را بر پا دارند و زکات را بپردازند و این است آیین مستقیم و پایدار)

۵- (قطعاً دین نزد خداوند اسلام است.)

۶- (و هر کس جز اسلام، آیینی برای خود انتخاب کند، از او پذیرفته نخواهد شد.)

شرعی، یکی است و برای این مقصود، به اینکه هر دو، اسم مدح می‌باشند، اکتفا می‌کند.

ما بر اساس دلایل زیر، بر آنیم که اسلام و ایمان، با یکدیگر مشابه نبوده و دلایل قاضی، صحیح به نظر نمی‌رسد.

۵-۲-۱- نقد اول: به نظر ما این استدلال و تحلیل قاضی صحیح به نظر نمی‌رسد؛ زیرا تمام فایده اسلام و ایمان فقط اسم مدح بودن آنها نمی‌باشد که نتیجه بگیریم، چون هر دو اسم مدحند، پس از دیدگاه شرع یکسان و مشابه نگریسته شوند و مسلماً این دو اسم فواید دیگری به غیر از مدح بودن دارند و برای هر یک از آنها در متون اسلامی، آثار و فوایدی تبیین گردیده که همین آثار و فواید خود دلیلی بر تفاوت آنها می‌باشد به عنوان نمونه می‌توان به حدیثی از پیامبر (ص) اشاره نمود که فرمود: «الایمان اقرار و عمل و الاسلام اقرار بلاعمل» [سبزواری، ۱۴۱۴، ۱۰۵] و مشابه همین حدیث را نیز امام صادق (ع) نقل می‌فرمایند: «اسلام، همان اقرار ظاهری و زبانی، به همه طاعات و احکام الهی است.» [محمدی ری شهری، ۱۳۸۴، ج ۶، ۲۵۴۹]

۵-۲-۲- نقد دوم: از امام باقر (ع) نقل شده است که فرمود: «ایمان آن است که در دل مستقر شود و بنده را به سوی خدای عزوجل کشاند و اطاعت خدا و گردن نهادن به فرمانش مصدق آن باشد؛ ولی اسلام گفتار و کردار ظاهری است که تمام فرقه‌ها و جماعات مردم، آن را دارند و به وسیله آن جانها محفوظ ماند و میراث پرداخت شود و زناشویی روا گردد و بر نماز و زکات و روزه و حج اتفاق و اجتماع کنند و بدان سبب از کفر خارج گشته، به ایمان منسوب گردند و اسلام شریک ایمان نیست؛ ولی ایمان با اسلام شریک گردد و در گفتار (شهادتین) و کردار (عمل به مقررات دین) هر دو گرد آیند (یعنی چنین کسی هم مؤمن است و هم مسلمان)، چنان که کعبه در مسجد الحرام است؛ ولی مسجد الحرام در کعبه نیست، همچنین ایمان شریک

اسلام است؛ ولی اسلام شریک ایمان نیست.» [کلینی، ۱۳۶۴، ج ۳، ۴۲] بنابراین درست است که اسلام و ایمان، هر دو اسم مدحند؛ ولی از جهت تعریف، آثار و فواید و مراتب و درجات با یکدیگر، تفاوتی بارز دارند و لذا همان طور که نمی‌توان کفر و فسق را به عنوان دو اسم ذمّ به یک معنا گرفت، اسلام و ایمان را نیز نمی‌توان به عنوان دو اسم مدح و به یک معنای واحد تصور نمود.

۵-۲-۳- نقد سوم: اسلام دارای مرتبه و درجه‌ای از مدح است که هر گاه وارد ایمان شویم، میزان و مرتبه مدح، فراتر رفته و شخص، واجد مدح و ستایش رفیعتری می‌گردد و حتی خود ایمان نیز دارای مراتب و درجاتی است که با هر درجه‌ای شخص، از ستایش بالاتری برخوردار می‌گردد و نیز اگر به حدیث پیامبر (ص) و امام باقر (ع)، توجه نماییم خواهیم دید که اسلام، در معنای شرعی مفهومی عام است و مؤمن مفهومی خاص، با این توضیح که در حدیث پیامبر (ص) برای تعریف ایمان، قید عمل به اقرار اضافه گردیده؛ در حالی که در تعریف اسلام، مطلق اقرار بیان شده است و این نشانه آن است که دایره شمول اسلام گسترده‌تر از دایره شمول ایمان است و در حدیث امام باقر (ع) نیز به صراحت بیان شده است که این دو (اسلام و ایمان)، رابطه عموم و خصوص مطلق با یکدیگر دارند؛ زیرا فرموده: «... اسلام شریک ایمان نیست؛ ولی ایمان با اسلام شریک گردد... چنان که کعبه در مسجد الحرام است؛ ولی مسجد الحرام در کعبه نیست...» یعنی هر مؤمنی مسلمان است؛ ولی هر مسلمانی ضرورتاً مؤمن نیست. با این تعریف پیامبر (ص) و امام باقر (ع) از اسلام و ایمان و تعاریف مشابهی که در کتب حدیث فراوان به چشم می‌خورد، می‌توان این گونه استنباط نمود که آن بزرگواران، با صراحت کامل میان اسلام و ایمان، تفاوت قائل شده و آنها را متمایز از یکدیگر می‌دانند و جالب‌تر آنکه در حدیث دیگری از امام باقر (ع) این چنین نقل شده است: «از ابی جعفر

۵-۲-۵- **نقد پنجم:** از آنجایی که آثار هر یک از این دو مقوله (اسلام و ایمان)، متفاوت می‌باشند، طبیعتاً این دو واژه نیز مشابه نخواهند بود؛ زیرا اسلام فقط آثار دنیوی دارد نظیر حفظ و حرمت خون، حلیت ازدواج، حق ارث بری، طهارت فرد بعد از اسلام و...؛ ولی ایمان علاوه بر دارا بودن آثار دنیوی، آثار اخروی نیز دارد و مؤمن قطعاً جزو رستگاران و بهشتیان خواهد بود؛ در حالی که بر اساس حدیث امام باقر (ع) به ابوبصیر، مسلمان کسی است که خدای را با گناهی که وعده عذاب بر آنها داده، ملاقات کرده و از آن گناهان، توبه نکرده است؛ ولی مؤمن توبه نموده و پاک و طاهر خدا را ملاقات نماید. [زاهدی، ۱۳۸۱، ص: ۵۳۹-۵۴۰]؛ بنابراین مسلمان بر عکس مؤمن، معلوم نیست که حتماً جزو رستگاران و بهشتیان باشد.

علاوه بر آن بر اساس اعتراف اکثریت متکلمین شیعی و سنی، این دو مقوله متفاوتند و بر آنند که میان اسلام و ایمان، رابطه عموم و خصوص مطلق وجود دارد، همانند [شیخ صدوق و مفید، ۱۳۷۳، ۲۷۶، مفید، ۱۳۷۱، ۵۴۰، شریف مرتضی، ۵۳۶، خواجه نصیر و علامه حلی، ۱۴۰۵، ۶۶، همو، ۱۴۱۳، ۳۴۲، اشعری، ۱۳۹۷، ۲۰، باقلانی، ۱۹۸۷، ۳۹۲، غزالی، ج ۱، ۲۰۵ و رازی، ۱۴۲۰، ج ۳۰، ۴۵ و...]. این دو مقوله، متفاوت بوده و دایره شمول اسلام، فراگیرتر از ایمان می‌باشد و میان این دو، نسبت منطقی عموم و خصوص مطلق جاری است.

۵-۲-۶- **نقد ششم:** از سوی دیگر قاضی، فاسق را، نه مؤمن دانسته، نه کافر و آنچه که مقابل کافر قرار گرفته است، مؤمن است نه مسلمان. به بیان دیگر، آنچه میان دو سوی نفی و اثبات و کفر و ایمان، قرار داده است، فاسق است و در این دو سو، اشاره‌ای به اسلام نداشته است و این می‌تواند نشان از این باشد که برخلاف اعتقاد قاضی مبنی بر تشابه دو مقوله اسلام و ایمان، خود او در نگارش اعتقاداتش به نوعی معترف است که اسلام و ایمان متفاوتند.

محمد بن علی (علیه السلام) روایت شده که فرمود: ایمان شریک اسلام است در حالی که اسلام شریک ایمان نمی‌باشد، سپس وسط دست خویش دایره‌ای رسم نموده و فرمود: این دایره ایمان است و بعد به دور آن دایره دیگری کشیده و فرمود: این دایره اسلام است. آنها را بر چنین شکلی کشید و اسلام را به دایره خارجی و ایمان را به دایره داخلی مثال زد. [مغربی، ج ۱، ۱۲]. این حدیث به وضوح نشان دهنده آن است که امام باقر (ع)، با رسم صورت منطقی عموم و خصوص مطلق در دو دایره بزرگتر و کوچکتر، دایره کوچکتر را درون دایره بزرگتر قرار داده است و آن را ایمان نامیده و دایره بزرگتر و خارجی را اسلام نام‌گذاری نموده است؛ پس ثابت می‌گردد که این دو، کاملاً از یکدیگر تمایز دارند.

۵-۲-۴- **نقد چهارم:** به زعم نگارندگان، اولاً با توجه به نص صریح مصحف کریم، نظیر آیه [۱۴/حجرات]، که از دو واژه آمنا و اسلمنا استفاده نموده است و می‌دانیم که هر کدام از این دو واژه، بار معنایی خاص خود را داشته و قطعاً هدف باریتعالی در به‌کارگیری کلماتی این‌چنینی در قرآن، سخن‌سرایی نبوده؛ بلکه معنای ویژه هر یک، مد نظر خداوند بوده است، چنانچه واژه‌هایی مانند «غیث» و «مطر» هر دو معنای باران را دارند، در حالی که از لحاظ بار معنایی، غیث به بارانی گفته می‌شود، که هنگام نیاز بیارد و نصرتی است که در شدت حاجت آمده و ضرر را از بین ببرد. [قرشی، ۱۳۷۸، ج ۵، ۱۳۷]؛ ولی «مطر» به معنی باران معمولی می‌باشد. [همان، ج ۶، ۲۶۱]

ثانیاً نظر به احادیث معصومین (ع) که نمونه‌ای از آن در دلیل سوم ذکر گردید، این دو مقوله متفاوتند.

۱- «عن ابی جعفر محمد بن علی (علیه السلام) انه قال: الايمان يشرك الاسلام و الاسلام لا يشرك الايمان، ثم اذار وسط راحته دائرة و قال: هذا دائرة الايمان، ثم اذار حولها دائرة اخرى و قال: هذا دائرة الاسلام، اذار هما على مثل هذه الصورة فتمثل الاسلام بالدائرة الخارجيه و الايمان بالدائرة الداخليه»

نتیجه

از مجموعه آرای و دیدگاه‌های قاضی عبدالجبار همدانی، می‌توان این گونه نتیجه‌گیری کرد که ایشان، برای تبیین مفهوم ایمان از مبانی سه‌گانه‌ای استفاده نموده و بر این باور است که ایمان، از اسماء مدح بوده و جزو اسماء شرعی محسوب می‌گردد و مؤمن، مستحق پاداش می‌باشد؛ لذا بر اساس این مبانی، معتقد است ایمان، انجام طاعات و واجبات و نوافل و دوری از زشتی‌ها و محرّمات است و چنانچه فردی ملتزم به یکی از ارکان و بخش‌های نامبرده نباشد، از دایره ایمان خارج می‌گردد؛ زیرا او همانند مشایخ بزرگ معتزلی متقدم نظیر واصل، ابوالهذیل، هشام، جبایی و ...، بر آن است که عمل جزو لایتجزای ایمان به شمار می‌رود با این تفاوت که همانند واصل و ابوالهذیل و بر خلاف ابو علی و ابو هاشم جبایی، معتقد است نوافل نیز جزو تعریف ایمان می‌باشد. قاضی عمل را بر سه بخش «انجام طاعات و واجبات»، «انجام نوافل» و «دوری از زشتی‌ها و محرّمات» تقسیم نموده و هر بخشی را با ذکر دلایلی، مستدل می‌نماید. او اسلام را نیز همانند ایمان بر اساس مبانی سه‌گانه تعریف می‌نماید و معتقد است هیچ وجه تفاوتی میان این دو واژه نیست و اسلام و ایمان دو مقوله و واژه متشابه هستند.

شایان ذکر است با اینکه قاضی عبدالجبار، معتزلی است و معتزلی مسلک، عمدتاً با رویکردی عقل‌گرایانه به مسائل می‌نگرد؛ ولی به نظر نگارندگان، در باب ماهیت ایمان و ارکان آن و نیز تشابه آن با اسلام، روش قاضی، نقلی است و کمتر استدلال عقلی نموده است.

منابع

۱- قرآن کریم، ترجمه آیت الله مکارم شیرازی، قم: دارالقرآن الکریم.

۲- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل، مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق هلموت ریتز، بیروت: انتشارات دار احیاء التراث العربی، چاپ سوم. ۳- _____ (۱۳۹۷). **الابانه عن اصول الدیانة**، تحقیق د. فوئیه حسین محمود، قاهره: انتشارات دار الانصار، چاپ اول.

۴- ابن حزم، علی بن احمد بن سعید بن حزم الظاهری، **الفصل فی الملل و الاهواء و النحل**، قاهره: انتشارات مکتبه الخانجی.

۵- ابن داود، تقی الدین حسن بن علی بن داود حلی. (۱۳۶۷). **سه ارجوزه در کلام و امامت و فقه**، تحقیق و تعلیق حسن طارمی و حسین درگاهی، تهران: انتشارات سازمان چاپ وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، چاپ اول.

۶- ابن منظور، محمد بن مکرم. (۱۴۱۴). **لسان العرب**، بیروت: دار صادر، چاپ سوم.

۷- القنایی، عبدالله محمد بن احمد، حقیقه الایمان. ۸- الندوه العالمیه للشباب الاسلامی، موسوعه المسیره فی الادیان و المذاهب و الاحزاب المعاصره، اشرف، تخطیط و مراجعه، مانع بن حماد الجهنی، مقدمه شیخ غالب عواجی، انتشارات دار الندوه العالمیه.

۹- ایجی، عضد الدین عبد الرحمن بن احمد. (۱۹۹۷). **کتاب المواقف**، تحقیق عبدالرحمن عمیره، بیروت: انتشارات دار الجبل.

۱۰- ایزوتسو، توشی هیکو. (۱۳۸۰). **مفهوم ایمان در کلام اسلامی**، ترجمه زهرا پور سینا، ویرایش مصطفی ملکیان، تهران: انتشارات سروش، چاپ دوم.

۱۱- باقلانی، ابوبکر محمد بن الطیب بن جعفر بن القاسم. (۱۹۸۷). **تمهید الاوائل و تلخیص الدلائل**، تحقیق عماد الدین احمد حیدر، بیروت: انتشارات موسسه کتب الثقافیه، چاپ اول.

۱۲- _____ **الانصاف**، انتشارات موقع الوراق.

۱۳- بدوی، عبدالرحمن. (۱۳۷۴). **تاریخ اندیشه‌های کلامی در اسلام**، ترجمه حسین صابری، مشهد: انتشارات بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی، چاپ اول.

۲۶- زمخشری، محمد. (۱۴۰۷). **تفسیر الکشاف عن حقایق غوامض التنزیل**، بیروت: انتشارات دار الکتب العربی.

۲۷- سبحانی، جعفر. (۱۴۱۵). **کتاب الایمان و الکفر**، قم: مرکز الابحاث العقائدیة.

۲۸- سجادی، سید جعفر. (۱۳۷۳). **فرهنگ معارف اسلامی**، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، چاپ سوم.

۲۹- سلطان الواعظین شیرازی، محمد موسوی. (۱۳۴۶). **شبهای پیشاور در دفاع از حریم تشیع**، تهران: انتشارات دار الکتب الاسلامیه، چاپ سیزدهم.

۳۰- سید مرتضی. (بی تا). **الذخیره فی علم الکلام**، قم: مؤسسه نشر اسلامی.

۳۱- شهرستانی، عبد الکریم بن ابی بکر احمد. (۱۴۰۴). **الملل و النحل**، تحقیق سید گیلانی، بیروت: انتشارات دار المعرفه.

۳۲- شهید ثانی، **حقایق الایمان**، قم: انتشارات کتابخانه آیت اله العظمی مرعشی.

۳۳- صابری، حسین. (۱۳۸۷). **تاریخ فرق اسلامی**، تهران: انتشارات سمت، چاپ چهارم.

۳۴- طریحی، فخر الدین. (۱۳۷۵). **مجمع البحرین**، تحقیق سید احمد حسینی، تهران: کتابفروشی مرتضوی، چاپ سوم.

۳۵- طوسی، محمد بن الحسن (شیخ الطائفه). (۱۳۵۸). **تمهید الاصول در علم کلام اسلامی**، ترجمه مقدمه و تعلیق عبد المحسن مشکوة الدینی زنجانی، تهران: انتشارات انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.

۳۶- طوسی، خواجه نصیر الدین. (۱۴۰۵). **تلخیص المحصل**، بیروت: انتشارات دار الاضواء، چاپ دوم.

۳۷- طوسی، محقق و علامه حلی. (۱۴۱۳ هـ - ۱۹۹۳ م). **کشف الفوائد فی شرح قواعد العقائد**، تحقیق و تعلیق حسن مکی عاملی، بیروت: انتشارات دار الصفوه الموسسه الدولیه للدراسات و النشر، چاپ اول.

۳۸- عبد الباقی، محمد فؤاد. (۱۳۶۴). **المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الکریم**، قاهره: دار الکتب المصریه.

۱۴- برهانی، مجتبی. (۱۳۸۳). **آشنایی با برخی مباحث در کلام اسلامی**، قم: انتشارات بیت الاحزان، چاپ اول.

۱۵- پژوهشگران گروه فلسفه و کلام اسلامی، (۱۳۸۲). **اندیشه های کلامی شیخ طوسی**، زیر نظر دکتر محمود یزدی مطلق (فاضل)، ویرایش محمد ربیع میرزایی، مشهد: انتشارات دانشگاه علوم اسلامی رضوی.

۱۶- تفتازانی، سعد الدین مسعود بن عمر. (۱۹۹۶). **شرح عقائد النسفی فی اصول الدین و علم الکلام**، ویرایش کلور سلامیه، دمشق: وزارة الثقافة و الارشاد القومي.

۱۷- _____ (۱۴۰۱ هـ، ۱۹۸۱ م). **شرح المقاصد فی علم الکلام**، پاکستان: انتشارات دار المعارف النعمانیة.

۱۸- تهانوی، محمد علی. (۱۹۹۶). **کشاف اصطلاحات الفنون و العلوم**، بیروت: انتشارات مکتبه لبنان ناشرون، چاپ اول.

۱۹- جرجانی، علی بن محمد. (۱۳۷۰). **التعريفات**، تهران: انتشارات ناصر خسرو، چاپ چهارم.

۲۰- جوادی، محسن. (۱۳۷۶). **نظریه ایمان در عرصه قرآن و کلام**، ویرایش رضا بابایی، انتشارات معاونت امور اساتید و دروس معارف اسلامی، چاپ اول.

۲۱- دهخدا، علی اکبر، **فرهنگ دهخدا**.

۲۲- رازی، فخر الدین ابو عبدالله محمد بن عمر. (۱۴۲۰). **مفاتیح الغیب (تفسیر کبیر)**، ج ۲، بیروت: دار الکتب العلمیه، چاپ سوم.

۲۳- _____ **کتاب المحصل**، تقدیم و تحقیق دکتر حسین اتای، قاهره: مکتبه دار التراث.

۲۴- راغب، ابی القاسم الحسین بن محمد. (۱۴۲۹). **مفردات الفاظ القرآن الکریم**، انتشارات طلبعه النور، چاپ چهارم.

۲۵- زاهدی، احمد قاضی. (۱۳۸۱). **پرسشهای مردم و پاسخهای امام باقر (ع)**، ترجمه و ویرایش محمد حسین رحیمیان، قم: نشر حاذق، چاپ اول.

- ۳۹- غزالی، ابی حامد. احیاء علوم الدین، **تخریج الحافظ العراقي**، انتشارات دار الکتب العربی.
- ۴۰- _____ **قواعد العقاید**، تخریج الحافظ العراقي.
- ۴۱- فعالی، محمد تقی. (۱۳۸۴). **ایمان دینی در اسلام و مسیحیت**، ویرایش اول، انتشارات موسسه دانش و اندیشه معاصر به سفارش کانون اندیشه جوان.
- ۴۲- قاضی القضاة، عبد الجبار بن احمد همدانی. (۱۴۲۷). **شرح الصول الخمسه**، تعلیق امام احمد بن الحسین بن ابی هاشم، تحقیق و تقدیم دکتر عبدالکریم عثمان، قاهره: انتشارات مکتبه وهبه.
- ۴۳- _____ (۱۳۸۵ هـ ۱۹۶۵ م). **المغنی فی ابواب التوحید و العدل**، جلد ۱۱، ۱۲، ۱۷ و ۲۰، تحقیق محمد علی نجار و دکتر عبدالحلیم نجار، مراجعه دکتر ابراهیم مدکور، اشرف دکتر طه حسین، قاهره: انتشارات دار المصریه للتألیف و ترجمه.
- ۴۴- _____ (۱۱۸۵). **متشابه القرآن**، تحقیق دکتر عدنان زر زور، قاهره: انتشارات دار التراث.
- ۴۵- _____ **المنیه و الامل**، دکتر عصام الدین محمد علی، قاهره: انتشارات دار المعرفه الجامعیه.
- ۴۶- _____ (۲۰۰۶). **تنزیه القرآن عن المطاعن**، قاهره: انتشارات المکتبه الازهریه للتراث
- ۴۷- کاشانی‌ها، زهرا. (۱۳۷۶). **ایمان و مؤمنان در قرآن و حدیث**، تهران: نشر رامین، چاپ اول.
- ۴۸- کلینی رازی، ابی جعفر محمد بن یعقوب بن اسحاق. (۱۳۶۴). **اصول کافی**، ترجمه و شرح سید جواد مصطفوی، تهران: انتشارات بنیاد رسالت
- (روزنامه رسالت)، با همکاری موسسه تحقیقاتی و انتشاراتی نور.
- ۴۹- محمدی ری شهری، محمد. (۱۳۸۴). **میزان الحکمه**، ترجمه حمیدرضا شیخی، قم: انتشارات دارالحدیث، چاپ پنجم.
- ۵۰- محمدی گیلانی، محمد. (۱۴۲۱ ق - ۱۳۷۹ ش)، **تکمله الشوارق الالهام للمولی عبد الرزاق اللاهیجی**، قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، چاپ اول.
- ۵۱- مجلسی، محمد باقر. (۱۳۸۱). **حق الیقین**، انتشارات کانون پژوهش، چاپ دوم.
- ۵۲- معروف الحسینی، هاشم. (۱۳۷۶). **شیعه در برابر معتزله و اشاعره**.
- ۵۳- مغربی، قاضی ابو حنیفه نعمان بن محمد، **دعائم الاسلام**، بیروت، انتشارات دار الضواء.
- ۵۴- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۵). **مجموعه آثار**، تهران: انتشارات صدرا، چاپ ششم.
- ۵۵- مفید، ابو عبدالله محمد بن محمد بن نعمان العکبری بغدادی. (۱۳۷۱). **اوائل المقالات**، مقدمه و تعلیق شیخ الاسلام زنجانی، تصحیح واعظ چرندابی، تبریز و قم: انتشارات کنگره بزرگداشت شیخ مفید، چاپ دوم.
- ۵۶- _____ (۱۳۷۳). **شرح توحید صدوق**، تصحیح و تعلیق نجفقلی حبیبی، تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ۵۷- مکدرموت، مارتین. (۱۳۸۴). **اندیشه‌های کلامی شیخ مفید**، ترجمه احمد آرام، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران، چاپ دوم.
- ۵۸- ملاصدرا، محمد بن ابراهیم. (۱۳۶۶). **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجهی، قم: انتشارات بیدار، چاپ دوم.

الهیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)
سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹
ص ۲۱-۳۶

بررسی و مطالعه گفتمان‌های تورات و انجیل و قرآن در معجزه پیامبران

اعظم پرچم*

چکیده

امروزه همه فرهیختگان و باورمندان به ادیان الهی برای نیل به تفاهم و همزیستی دینی و انسانی، مراوده و گفتگوی دانشمندان مذهبی را لازم می‌دانند و تأکید می‌کنند که انجام این گفتگوها موجب پیدایش حس تفاهم و درک حقیقی دینی خواهد شد. طبیعی است که محور اصلی این گفتگوها متون مقدس و حیانی است. در این میان قرآن کریم و کتاب مقدس بیشترین پیروان الهی را به خود اختصاص داده‌اند. از این رو، یکی از محورهای اصلی، گفتگوی بین ادیان خواهد بود. این مقاله مفهوم معجزه، عناوین و اهداف آن و مصادیقش را در تورات و انجیل و قرآن مورد جستجو قرار داده، بر باورهای مشترک بین مسلمانان و پیرامون کتاب مقدس توجه ویژه دارد.

واژه‌های کلیدی

قرآن، تورات، انجیل، معجزه، انبیا، عیسی، موسی.

مقدمه

از این رو، آنچه آغازگر این سلسله از گفتگوهاست، احساس این ضرورت است که ادیان باید به حفظ و ارتقای ایمان جمعی بشر در دوران معاصر اهتمام ورزند؛ دورانی که ایمان و معنویت شاهد سخت‌ترین یورش‌های دنیا پرستان مادی‌گرایی است.

بنابراین، امروزه صاحب‌نظران ادیان الهی برای نیل به تفاهم و همزیستی دینی و به تبع آن، درک متقابل یکدیگر و تأثیر آن بر محیط‌های اجتماعی - سیاسی، انجام این گفتگو و مرادده را لازم و ضروری می‌دانند و تأکید می‌کنند که انجام این گفتگوها و تبادل نظرها موجب تجلی و پویایی روح توحیدی در کالبد انسان‌ها می‌شود و تصورات غیر معقول از ادیان الهی رخت بر می‌بندد، اما این مرادده و گفتگو به شرطی جامه عمل می‌پوشاند که اصل گفتگو از هر نوع شائبه و غرض مبراً و عصبیت‌های قومی - مذهبی در آن مدخلیت نداشته باشد.

قرآن در ۱۴۰۰ سال پیش در همین زمینه پویایی روح توحیدی در جامعه بشری فرموده است: «قل یا اهل الكتاب تعالوا الی کلمه سواء بیننا و بینکم الا نعبد الا الله و لا نشرک به شیئاً ولا یتخذ بعضنا بعضاً ارباباً من دون الله فان تولوا فقولوا اشهدوا باننا مسلمون» (آل عمران / ۶۴).

«بگو ای اهل کتاب، بیایید بر سر سخنی که میان ما و شما یکسان است، بایستیم که: جز خدا را نپرستیم و چیزی را شریک او نگردانیم، و بعضی از ما بعضی دیگر را به جای خدا به خدایی نگیرد. پس اگر (از این پیشنهاد) اعراض کردند، بگویید: شاهد باشید که ما مسلمانیم (نه شما)».

در این برهه از زمان، تقریب ادیان الهی و بحث و گفتگو درباره آن - که امری لازم و حیاتی است - به تحقیقی علمی و همه جانبه در متون دینی ادیان الهی، نظیر: قرآن و عهدین و مطالب و مفاهیم موجود در آن نیازمند است. این تفکر زمانی میسر است که زمینه‌های علمی لازم و به دور از عصبیت‌های قومی - نژادی متکی بر مبناهای کلامی دقیق فراهم آید که نتیجه آن تجلی و به بار نشستن مشترکات ادیان الهی است؛ از جمله این که همه شرایع الهی از یک سرچشمه صادر شده‌اند و دین حقیقی است زنده و فراتر از حوادث و تغییرات تاریخی. در باطن دین، حقیقت واحدی نهفته که به صور گوناگون در شریعت‌های مختلف و در ادوار تاریخی متجلی شده است. قرآن در این زمینه می‌فرماید:

«شرع لکم من الدین ما وصی به نوحاً و آلذی اوحینا الیک و ما وصینا به ابراهیم و موسی و عیسی ان اقیمو الدین ولا تتفرقوا فیه..» (شوری / ۱۳)

«(از احکام دین)، آنچه را که به نوح درباره آن سفارش کرده، برای شما تشریح کرد و آنچه را به تو وحی کردیم و آنچه را که درباره آن به ابراهیم و موسی و عیسی سفارش نمودیم: که دین را برپا دارید و در آن تفرقه اندازی نکنید..»

از نص صریح این آیه چنین استنباط می‌شود که متن اصلی شرایع الهی که بر پیامبران وحی می‌شده، یک حقیقت است و هیچ گونه سلیقه فردی آنان در امر ابلاغ وحی و رسالت مدخلیت نداشته است بلکه دقیقاً آنچه به آنان وحی می‌شده به مردم ابلاغ می‌نمودند.

فقهی دو مذهب نیست، اما باید در صدد این باشد که سوء تفاهات و رقابت‌های گذشته را که اکثر آنها مطابق با آموخته‌های تاریخی غیر واقعی و بر اثر منافع سیاسی و اجتماعی اقتصادی و ملی بی اساس بوده، از سر راه بردارد.

نگارنده این مقاله به استناد قرآن و عهدین و همچنین با مراجعه به منابع و کتب دینی که در این زمینه وجود داشته، بالاخص تفاسیر مربوط به آن کتب، مبانی مشترک و مورد اختلاف در موضوع معجزه پیامبران را بررسی کرده و دیگر موضوعهای وحی و نبوت از حدّ مقاله فراتر است.

معنا و مفهوم معجزه:

مفسران عهد قدیم معتقدند که معجزه عملی است که پیامبر با انجام آن صدق گفتارش را اثبات می‌کند (ابن کمونه، ۱۹۶۷، ۷). همچنین معجزه دلیل و شاهدهی بر قدرت خداوند در انجام عمل عجیب و غیر معمولی است که با رحمت الهی ارتباط دارد و آشکار کننده جلال و جبروت خداوند است (Hasting, 1920, 676).

در مسیحیت معجزه، مکاشفه‌ای مخصوص از حضور و قدرت خدا و اثبات کننده وجود و علاقه و محبت او نسبت به بندگانش است. معجزات مسیح بر مبنای اظهار محبت بوده، نه اینکه می‌خواستند عجز مردم را از آوردن، نظیر آن نشان دهد، بلکه معجزاتش لطف و محبت بی پایان خداست تا دیگران را توانا سازد که به عیسی مسیح ایمان آورند (مرقس ۵:۳۴-۲۵؛ تسمین، بی تا، ۱۱). از این رو، «فریسیان» که خواستار معجزه بودند ولی نمی‌خواستند به او ایمان آورند، عیسی معجزه‌ای به آنها نشان نداد و گفت:

کلمه سواء به این معناست که قرآن و تورات و انجیل در دعوت به کلمه توحید متفقند که حقیقت آن عبودیت خداوند و توحید عملی است (طبرسی، ۱۳۷۹ ق، ج اول، ۴۵۴، طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۳، ۲۷۰؛ طیب، ۱۳۶۶ ش، ج ۳، ۲۳۵).

بیش از نیم قرن است که گفتگوهای ادیان در این زمینه انجام گرفته است، نظیر: سمپوزیوم اسلام و مسیحیت در سال ۱۳۶۹ و ۱۳۷۱ در شهر «آتن» و در سال ۱۳۷۳ در تهران و غیره...

در پیام عالیجناب «وارتومئولوس» رهبر کلیسای ارتدکس جهان به: سمپوزیوم اسلام و مسیحیت آمده است: «برگزاری این گونه دیالوگ‌ها که با نیت پاک علمای دو دین و با هدف نزدیک کردن انسان‌های مومن انجام می‌گیرد، همیشه مورد حمایت من است. ما امروزه در دنیایی زندگی می‌کنیم که بی اعتقادی و بی تفاوتی در مقابل خدا وجود دارد که این خود خطرناک‌ترین آفت جامعه بشری است و از این نظر، برگزاری این سمپوزیوم و اجتماع اساتید و علمای شناخته شده دو مذهب و بحث در مورد ایمان و خداوند نشان می‌دهد که دیگر بی‌خدایی متعلق به گذشته بوده، شامل زمان حال و آینده نخواهد بود. علاوه بر این، می‌خواهم اعتقاد و ایمان صریح خود را بیان کنم که دو راه پاک و الهی ارتدکس و اسلام می‌تواند و باید به صورت موازی حرکت نماید و از طریق این دیالوگ‌ها نه تنها به خاطر مسائل جغرافیایی و سرنوشت مشترک تاریخی، بلکه به خاطر داشتن سنت‌های دیرینه مذهبی در شناخت بهتر یکدیگر کوشا باشند (مجموعه مقالات، ۱۳۷۴، ۴-۳). نکته حایز اهمیت این است که این دیالوگ‌ها هرگز در صدد نادیده انگاشتن تفاوت مبانی و اصول

«فقط مردم بدکار و بی ایمان طالب معجزات بیشتر هستند» (متی ۱۲: ۳۹).

در عهد جدید در برخی از موارد نیز آمده است که مسیح برای اثبات گفتارش مبنی بر اینکه او توانایی بخشیدن گناه بشر را دارد، معجزه انجام داد و افلیجی را شفا داد (مرقس ۱۲: ۸-۱۲).

در زبان عربی ماده عجز از نظر لغت به معنای ضعف و ناتوانی و نقیض حزم است. اعجاز به معنای از دست دادن و عاجز یافتن شخص است. همچنین به این معناست که انسان عملی را انجام دهد که دیگری از انجام آن ناتوان باشد. در برخی از منابع لغت نیز به معنای در مانده و ناتوان ساختن شخص به کار رفته و به آیات مختلفی نظیر «و اعلموا انکم غیر معجزی الله» (التوبه ۲) استشهد شده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ۵۸-۵۹؛ ابن فارس، ۲۳۳، ۱۴۰۴، راغب، ۱۳۹۲، ۳۳۴؛ مصطفوی، ۱۳۶۰، ۳۹).

فاضل مقداد سیوری از علمای کلام معجزه را چنان معنا کردند:

«المعجز هو الامر الخالق للعاده المطابق للدعوى المقرون بالتحدى المعتذر على الخلق الاتيان بمثله» (سیوری، ۱۳۶۵، ۳۶) «معجزه امری است خارق عادت و مطابق ادعا که همراه با تحدی است و بر مردم آوردن همانند آن امکان پذیر نباشد».

دانشمندان مسلمان معتقدند که معجزه، تحقق چیزی است که عادتاً واقع نمی شود یا نفی امری است که به طور عادی صورت می پذیرد. هر گاه شخصی ادعای نبوت و مقام پیامبری از جانب خدا را داشته باشد، برای اثبات صدق رسالت خویش، باید کاری انجام دهد که بر خلاف نظام عادی جهان بوده و مردم نیز به هنگام معارضه با آن از انجام دادن آن ناتوان

گردند، افزون بر اینکه عمل وی نیز باید مطابق با ادعای او باشد. (حلی، ۱۴۱۳، ۱۹۶، خویی، ۱۳۶۰، ج اول، ۵۷؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج اول، ۷۵)، نظیر: تبدیل عصای موسی (ع) به اژدها و روشنی دست او بعد از بیرون آمدن از گریانش که با جریان عادی طبیعت، متفاوت است (الشعراء / ۳۳-۳۲).

خارق العاده بودن معجزه از آن جهت است که با اسباب و مسببات عادی جهان سازگار نیست، زیرا روابط عادی طبیعت در دایره نظام علت و معلول است که در تحت شرایط زمان و مکان خاصی به وجود می آید. معجزه اگر چه بر خلاف روابط عادی طبیعت است، ولی از محالات ذاتی که با عقل و منطق مخالف است، نیست. نظیر: اجتماع وجود و عدم یا تساوی یک با دو و یا نفی چیزی از خودش که هر عقلی آن را محال می داند. اگر عمل خارق العاده شخصی گواه بر کذب ادعایش باشد، آن عمل از دیدگاه اسلام معجزه نیست؛ نظیر مسلمیه که ادعای نبوت نمود و به عنوان اعجاز آب دهان خود را در چاه کم آبی انداخت تا آن فروتر شود، اما نتیجه بر عکس شد. همچنین مقامی که شخص ادعا می کند، باید از نظر شرع قابل قبول باشد. اگر شخصی بعد از خاتم پیامبران، ادعای نبوت و پیامبری کند، از دیدگاه قرآن، او در این ادعا قطعاً کاذب است.

از شروط دیگر معجزه آن است که از قلمرو تعلیم و تعلم بیرون باشد و به هیچ یک از علوم و فنون و هنرهای دقیق نظری متکی نباشد. بنابراین، اعمال خارق العاده ای که از جادوگران، شعبده بازان و از کسانی که به برخی از اسرار و رموز دقیق علمی آشنایی دارند، سر می زند، معجزه نامیده نمی شود

(خویی، همان، ج اول، ۶۲-۵۷؛ بی تا، ۳۸۲-۳۸۱؛ نصری، ۱۲۹، ۱۳۶۵-۱۲۵).

این کمونه، از متکلمان یهودی در معنای معجزه به موارد مذکور اشاره کرده است. «از شرایط معجزه این است که مردم از آوردن آن و یا آوردن چیزی نزدیک به آن عاجز باشند. معجزه باید نقض عادت کند و در زمان تکلیف و در زمان ادعای نبوت باشد. معجزه فعل خدا، یا به امر و فرمان او و به واسطه قدرت اوست. شرط عدم توانایی مردم بر انجام معجزه، بدین جهت است که بر فرض توانایی مردم بر انجام معجزه، دروغگو و راستگو از یکدیگر مشخص نمی‌شود و صدق معجزه روشن نمی‌گردد و اگر کسی بتواند چیزی شبیه و نزدیک به معجزه انجام دهد، همین حال را دارد، زیرا اشخاص نادری هستند که صاحب علم یا حرفه‌ای هستند و بر مردم زمانشان برتری دارند، ولی نبی نیستند. تحدی و مبارزه طلبی بر انجام معجزه، نشان و دلیلی است بر نبوت و یا معجزه‌ای که پیامبر انجام می‌دهد، یقین حاصل می‌گردد که آن عمل برای بشر عادی، امکان پذیر نیست.

شرط نقض عادت به سبب دلالت بر راستی ادعای پیامبر است، زیرا اگر ادعای پیامبر درست نبود، معجزه رخ نمی‌داد. شرط زمان تکلیف به جهت این است که در آن زمان خرق عادت می‌شود و این نقض عادت خود سبب و علت است.

شرط در حال ادعای نبوت، بدین خاطر است که صداقت، خصوصیت و ویژگی ادعای نبی است و حصول صفت بدون موصوف جایز نیست.

شرط دیگر معجزه این است که فعل خدایی باشد و به اذن او انجام گیرد و از این جهت، صدق معجزه

زمانی است که تصدیق کننده یا به وجود آورنده آن شخص حکیم باشد.

زمانی که تمامی این شروط وجود داشته باشد، معلوم می‌شود که خرق عادت مربوط به ادعای نبوت بوده و آن ادعا صحیح است» (همان، ۸-۷).

اما در مسیحیت، معجزه عملی است ملهم از نشانه‌های قاطع و بخشش‌های فراوان خدا که محبتش را نسبت به بندگان آشکار می‌سازد تا آنان به او ایمان آورند. از این جهت، صدق ادعای نبی و عاجز بودن مردم از هم‌آوردی با آن، هدف مستقیم معجزات مسیح یا دیگر انبیا نیست، بلکه معجزه لطف الهی در جهت توانا ساختن مردم برای ایمان آوردن به خدا و نبی است (مرقس ۳۴-۲۵). تمام قدرت مسیح در انجام معجزه از جانب خداست (متی ۱۲: ۲۷). از طرف دیگر، عیسی نیروی شفا بخشش را به ایمان شفا یافتگانش نسبت می‌دهد (متی ۹: ۲۲-۲۰؛ مرقس ۵: ۳۴؛ ۱۰: ۵۲؛ لوقا ۸: ۴۸). در تفسیر انجیل لوقا آمده است: «ایمان شخص به مسیح باعث نجات شده است و مسیح علاوه بر جسم قلب و روح را شفا می‌دهد است (میلر، ۱۹۳۴، ۱۴۰). از طرفی، شک در ایمان، موجب شکست معجزه است (متی ۱۴: ۳۱-۲۵؛ ۲۱: ۲۲-۱۸؛ مرقس ۶: ۵۴-۵۳).

هنگامی که «فریسیان» از او خواستند که معجزه‌ای انجام دهد؛ به این نحو که در آسمان امر عجیبی اتفاق افتد تا با مشاهده آن به او ایمان آورند، عیسی در جوابشان گفت: «فقط مردم بد کار و بی ایمان طالب معجزات بیشتر هستند» (متی ۱۲: ۳۹).

هستینگ در دایرةالمعارف خویش درباره این گفتار مسیح می‌گوید: «معجزات در حقیقت تقویت کننده ایمان است، اما ایا هدف اولیه معجزات مسیح

این بوده است؟ یا اینکه آن معجزات بیشتر تأییدی بر رسالت او بوده، در این امر تردید وجود دارد. لطف و کرم، هدف اولیه بوده و غالباً ایمان شخص قبلاً تأیید و تأمین شده است (مرقس ۳: ۱؛ لوقا ۷: ۱۱؛ یوحنا ۶: ۲۱). در نتیجه، مردم تحت تأثیر ویژگی بی همتای معجزات او قرار می‌گرفتند و این معجزات ستایش و تمجید خدا را به همراه داشته است (لوقا ۷: ۱۶؛ متی ۱۵: ۳۱) (Hastings, vol8, 680).

بر اساس مطالب مذکور، دانشمندان مسلمان و یهود در برخی از موارد معنا و مفهوم معجزه دارای باور و اعتقادی مشترکند. هر دو معجزه را امری خارق‌العاده برای صدق ادعای نبی می‌دانند که همراه با تحدی است و مردم از انجام آن ناتوانند.

یکی از شروط این کمونه شرط در حال ادعای نبوت است، زیرا در اعتقاد یهود لازم نیست یک نبی در طول عمرش به طور مستمر و متصل نبوت داشته باشد، بلکه گاهی نبوت از او قطع می‌شود؛ همان‌طور که گاهی مرتبه عالی نبوت را و زمانی مرحله پایین‌تر از آن را داراست. چه بسا مرتبه عالی را یک بار در طول عمرش داشته باشد، و سپس از او قطع گردد و چه بسا بر مرحله پایین باشد تا اینکه نبوتش قطع گردد (ابن میمون، ۱۹۷۴ م، ۴۰۴).

در عهد قدیم آمده است که انحراف از کمال اخلاقی، این اثر را دارد که عطیه نبوت را برای همیشه و یا به طور موقت از انسان می‌گیرد و آن را از بین می‌برد. اگر پیغمبری تکبر کند، نبوت از وی دور می‌شود. اگر او عصبانی و خشمگین شود نیز نبوت او را ترک می‌گوید (کهن، ۱۳۸۲، ۱۴۰ به نقل از پساحیم، ۶۶ ب).

در تلمود آمده است که نبوت اختصاص به پیامبران الهی نداشته است و هفت پیامبر برای بت پرستان نبوت کردند، زیرا عدالت الهی ایجاب می‌کرد که خدا در میان بت پرستان نیز سخنگویان و پیغمبرانی داشته است. آنان عبارتند از: بیلعام، بعور پدر بیلعام، ایوب و چهار دوست او. حکمت بعثت این پیامبران برای اتمام حجت برای تمام ملت‌های دنیا است (همان، ۱۴۰ به نقل از بمید بار ربا، ۲۰: ۱). اما پیغمبران اسرائیل افراد ملت خود را از خطا کردن بر حذر داشتند. اما پیامبری که از میان ملل بت پرست بر خاست، فساد اخلاق و زناکاری را بین مردم شایع کرد تا آنان را از جهان بر اندازد. پیامبران بنی اسرائیل مملو از رحم و شفقت بودند، در حالی که پیامبر بت پرست، بدون جهت و به خاطر هیچ، تمامی ملت اسرائیل را از ریشه بر کند و نابود ساخت. به همین دلیل، خداوند نبوت را از ملل بت پرست دور کرد (همان، ۱۴۱).

بنابراین، در کتاب مقدس اصطلاح نبی در مورد گروه‌های مختلف به کار رفته است؛ نظیر: غیب‌گویان، دراویش، مأموران مذهبی، مشاوران و رایزنان سیاسی زیرک پادشاهان و رهبران سنن مذهبی اسرائیلی (آشتیانی، ۱۳۶۸، ۳۲۸؛ دورانت، ۱۳۶۵، ۳۶۹؛ ELIADA, vol12, 16).

این گروه‌ها بسته به توانشان کارهای خارق‌العاده‌ای می‌کردند که در تورات به تفصیل آمده است، اما همانند معجزات موسی و یوشع و ایلیا و الیشع نبوده است. بنابراین، اگر شرط در زمان ادعای نبوت به این معنا باشد که یک نبی در زمانی که از نبوت خارج شد و عمل خارق‌العاده‌ای انجام داد، آن معجزه نیست، قرآن این دیدگاه را قبول ندارد. بنا بر

معیار شناخت پیشگویی یا معجزه خدایی، دعوت نبی به خداوند و پرستش او از دعوت به پرستش خدایان است. (تثنیه ۱۳: ۶-۱).

اما در مسیحیت تأکید بیشتر بر مقوله ایمان آوردن مردم و توانا ساختن آنان برای ایمان آوردن به پیامبر است و بر شرط گواه بر صدق ادعای انبیا و تحدی طلبی آنان و عدم توانایی مردم بر آوردن معجزه تأکید نمی‌شود؛ هر چند وقتی عیسی مریمی یا افلیجی را شفا می‌داد (متی باب ۸) یا دیوی را خارج می‌کرد (متی ۹: ۳۲ و ۳۳) و یا باد و طوفان را آرام می‌کرد (متی ۸: ۲۷-۲۶) و بر روی آب راه می‌رفت (متی ۱۴: ۲۷-۲۵) مردم خود را از انجام آن عاجز می‌یافتند، ولی در کتب انجیل بر عاجز بودن مردم و تحدی طلبی مسیح تأکید نمی‌شود، زیرا این معجزات پس از مسیح به حواریون منتقل شد. عیسی قدرت اعجازش را به حواریون بخشید تا ارواح ناپاک را بیرون کنند و هر نوع بیماری و مرض را شفا دهند (متی ۱۰: ۱)؛ لوقا ۹: ۱-۲). در روز پنطیکاست، حواریون معجزه تکلم به زبان‌های مختلف را پیدا کردند که قبلاً با آنها آشنایی نداشتند و روح پاک خدا، این قدرت را به ایشان داد (اعمال رسولان باب ۲)؛ حتی پولس که در ابتدا یهودی بود و مسیحیان را شکنجه می‌داد، با رؤیای جلال مسیح ایمان آورد (غلاطیان ۱: ۱ و ۱۶-۱۱) و خود نیز صاحب معجزات زیادی بود (اعمال رسولان باب ۲۸). در قرون بعد انبیای کلیساها که همان خادمان کلیسا بودند، به واسطه روح القدس، عطای نبوت؛ یعنی دریافت پیغام از خدا و اعلام آن به دیگران را به دست آوردند (اول قرنیتان باب ۱۴).

از دیدگاه عهد جدید، معجزات در عصرها و دوره‌های بعد از حواریون تا دنیای امروز ادامه دارد.

نظر قرآن، هر گاه کسی برای مقام نبوت برگزیده می‌شد، او تا آخر عمرش نبی و از خطا و گناه مصون بود، زیرا انبیا قبل از نبوتشان بر اثر تلاش و کوشش و مجاهدت در راه مبارزه با نفس، به عصمت اکتسابی رسیده و بعد از نبوتشان به خاطر مشاهده «برهان رب» (یوسف / ۲۴) دارای عصمتی شدند که هرگز نزدیک گناه نرفتند، در نتیجه عملی مرتکب نشدند که نبوتشان قطع گردد (ص / ۴۷، الحج / ۵۷؛ طه / ۴۱-۴۰؛ طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۲، ۱۳۹؛ ج ۵، ۸۰-۷۸؛ ۱۴، ۳۰۵؛ حسینی، ۱۴۱۸، ۱۲۵).

از این رو، در قرآن معجزاتی که به انبیا نسبت داده شده، برای اثبات رسالت آنان بوده است و آن اعمال، نشان دهنده راستگویی پیامبر و در نتیجه، درستی وحی الهی بوده است و گرنه شخصی که پیامبر نباشد و یا نبوت از جانب خدا نداشته باشد، چنین نیروی خارق‌العاده‌ای ندارد، زیرا انجام معجزه به اذن خداوند است.

این شخص پیامبر برخوردار از عقل الهی که به درجات بالای تهذیب نفس رسیده است، هرگز تنزل نمی‌کند که سرگرم امور نفسانی یا لذایذ دنیوی شود و مرتکب گناه گردد تا شرط ادعای در حال نبوت مشمول معجزات او گردد. او مظهر اسماء و صفات کامل پروردگار است و چنین شخصی از سرگرم شدن به جنبه حیوانی و دنیوی رهیده است. از دیدگاه قرآن یک پیامبر تا آخر عمرش پیامبر است و صدور معجزه از جانب او منوط به اذن خداست (آل عمران / ۴۹).

از آنجا که نبوت در عهد قدیم اختصاص به انبیای الهی نداشته است، انبیای دیگر نیز صاحب معجزه و

پیشگویی بوده‌اند. (Eliada, vol 12, 14-15)

در کتاب مقدس واژه‌هایی که درباره معجزه مستعمل است، عبارت است از: «اتوت» به زبان عبری و «semeia» به یونانی. «آیات» و «خوارق رمزگونه» را به عبری «موفتیم» و به یونانی «terate» می‌نامیدند (گروهی از نویسندگان، ۱۹۸۶، ۷۴۸). نام دیگری که به معجزه در عهد قدیم می‌دادند «چبوره» است (همان، ۷۴۹). این نمایش قدرت الهی است. همچنین به «کار بزرگ» (مزمور ۱۰۶: ۲۱)، «قدرت مهیب» (خروج ۳۴: ۱۰).

مخصوصاً واژه «شگفتی‌ها» که در عبری «فیلی» و «نیفلا» (خروج ۱۱: ۱۵) است، معجزه می‌گفتند. این لفظ اخیر به اعمالی اشاره دارد که از قدرت انسان خارج بوده و فقط خدا از عهده آن برآمده است (مزمور ۱۰۸: ۱). بدین وسیله خدا، بزرگی و جلال و جبروت خویش را نشان داده است (لاویان ۱۰: ۳). مسیح به معجزاتش «آثار» و یا «نشانه‌ها» یا «قوا» نیروها» می‌گفت. دو واژه اول، در انجیل چهارم تأیید شده است. در کتاب «اعمال رسولان» و رساله «آفسسیان» واژه‌های «شگفتی» و «قوا» همراه با واژه «آثار» در مورد معجزات مسیح و حواریون به کار رفته است (Hastings, vol 8, 676).

در قرآن داستان معجزه‌های انبیا آمده است، اما عنوان معجزه ندارد. معجزات موسی «آیات بینات» (الاسراء / ۱۰۱ و معجزات مسیح «بینات» (البقره / ۸۷) نامیده شده است. دیگر اینکه اشاره به معجزات سلیمان شده، ولی عنوانی برای آن نیامده است.

اهداف معجزه

در کتاب مقدس در وهله اول هدف از معجزه، دعوت به سوی ایمان و تقویت و تحکیم آن در میان

یوحنا از قول مسیح نقل می‌کند که هر که به من ایمان بیاورد، می‌تواند همان معجزاتی را بکند که من کرده‌ام و حتی بزرگتر از اینها نیز بکند، چون من نزد «پدرم» باز می‌گردم، شما می‌توانید با بردن نام من، هر چیزی را از خدا درخواست کنید و من آن را به شما خواهم داد (یوحنا ۱۴: ۱۱-۱۳).

بنابراین، در مسیحیت موضوع تحدی و عاجز بودن مردم از انجام معجزه معنا ندارد، زیرا روح القدوس به مؤمنان، قدرت شفای بیماران، قدرت انجام معجزه، عطای نبوت، دریافت پیغام از خدا و رساندن به مردم و تکلم به زبان‌های نیاموخته عطا می‌کند، ولی معجزات در عهد قدیم به دو دسته تقسیم می‌شود:

- ۱- معجزاتی که به موسی و یوشع مربوط است.
- ۲- معجزاتی که به ایلیا و الیشع ربط داده شده است.

چنین نیست که پیروان موسی نیز از قدرت معجزه برخوردار باشند و تا قرن‌های بعد معجزات موسی به پیروانش اعطا شده باشد. در اسلام نیز همان‌طور که بیان شد، معجزه فقط اختصاص به پیامبران دارد و ائمه -علیهم السلام- بعد از پیامبر صاحب کرامات بودند و اعمال خارق‌العاده آنها معجزه محسوب نمی‌شود و تا دنیای امروز نیز اعمال خارق‌العاده اولیای الهی، کرامات محسوب می‌شود، زیرا معجزه فقط برای صدق ادعای نبوت و رسالت است. در نتیجه، علمای یهود و مسلمانان معتقدند که معجزه پایان یافته است، ولی علمای مسیحیت معجزه را تا زمان حاضر و در عصرهای آینده نیز پایدار می‌دانند.

عناوین و واژه‌های مربوط به معجزه

تدریجی شناخت وحدت یهوه، محسوس بودن حضور الوهیت در جهان، رهبری و هدایت الهی در امور و کارهای جهان و انسان‌ها» (Has tings, vol 8, 676).

بنی اسرائیل هرگاه تزلزل در ایمانشان ایجاد می‌شد، پیوسته به موسی اعتراض می‌کردند که چرا آنان را از مصر خارج ساخته است. یهوه با معجزات خود آنان را ساکت می‌کرد. هنگامی که در «رفیدیم» اردو زدند و آب برای نوشیدن نداشتند، گله و شکایت را آغاز کردند و با موسی به مشاجره پرداختند. موسی به آنان گفت: «چرا گله و شکایت می‌کنید و چرا خداوند را امتحان می‌کنید؟» (خروج ۱۷: ۱-۲) بنی اسرائیل بر این پا می‌فشردند که چرا خداوند آنان را رها کرده است؟ در این فضای شک و تردید، ظهور معجزات خداوند، نشانه قدرت خداوند است و نشانه رها نکردن ایشان، تا آنجا که خداوند در برابر ابر غلیظی نزد موسی می‌آید و با او گفتگو می‌کند و قوم به گوش خود صدای خدا را می‌شنوند و از آن پس گفتار موسی را باور می‌کنند (خروج ۱۹: ۹) یا زمانی که موسی وارد خیمه عبادت می‌شد، ستون ابر نازل شده بر در خیمه می‌ایستاد و آن گاه خدا با موسی صحبت می‌کرد. قوم اسرائیل وقتی ستون ابر را می‌دیدند، در برابر در خیمه‌های خود به خاک افتاده، خدا را پرستش می‌کردند (خروج ۳۳: ۱۰-۹).

در الهیات مسیحی این اعتقاد وجود دارد که خدا، خود و حقایق مربوط به خود را در زمان‌های به خصوص و برای عده‌ای مخصوص مکتشف می‌سازد. معجزات واقعی، مکاشفه‌ای از حضور و قدرت خداست (اعمال رسولان ۲: ۲۲).

پیروان دین است. برای بنی اسرائیل معجزات ده‌گانه (تبدیل عصا به اژدها، ید بیضاء، پر شدن مصر از قورباغه و بلای زخم و جراحت و ملخ و ...) سبب شکرگزاری است، زیرا موجب نجات آنان از دست فرعونیان شد و به عنوان قوم برگزیده انتخاب شدند. همچنین سبب تواضع بنی اسرائیل و اطاعت آنان از خدا گردید و ترس از خدا و امید واری را در آنان برانگیخت. در درجه دوم، قساوت را در قلوب افرادی که نظیر فرعون هستند قرار داد، زیرا آنها با تکرار معجزات ایمان نیاورده، قلبشان تیره‌ترگشت (خروج ۱۴: ۷).

فرعون با نزول بلاهای مختلف از جانب خدا، باز هم ایمان نیاورد، در حالی که خدا شناسان و متوکلان به او، محبت الهی را از طریق معجزه فهمیدند. ایمان به خدا سببی است که افراد می‌توانند به وسیله آن معجزه را قبول کنند، همان طور که ابراهیم با تکیه بر عظمت ایمانش، کیفیت فرزند دار شدنش را در زمانی که برای او غیر ممکن بود، پذیرفت (پیدایش باب ۱۸). ایمان همان چیزی است که اشعیا به واسطه آن توانست یهود را نجات دهد (اشعیا ۳۷: ۳۵-۳۴). ولی بنی اسرائیل همیشه می‌خواستند خدا را آزمایند. از این رو طالب معجزات بودند (مزمور ۹۵: ۹). هیستینگ در مورد معجزات عهد قدیم می‌نویسد: «معجزات در عهد قدیم نشان می‌دهد که انسان‌های آن دوره از فکر و بینش متعالی چندان بهره‌ای نبرده بودند و معدودی معجزات در وجود چنین انسان‌هایی اثر مطلوب داشت، ولی خداوند مداخله‌های مستقیم در میان بنی اسرائیل داشت و آنان را با ید مبسوط و معجزاتش هدایت و رهبری می‌کرد. معجزه واقعی در عهد قدیم عبارت است از: مراحل

هنری تیسن در این باره می‌نویسد:

«معجزات اثبات کننده وجود و حضور و علاقه و قدرت خدا هستند. هدف از معجزات، مکشوف ساختن خدا و قدرت و جلال اوست و این مکاشفه الهی که از دیدگاه مسیحیان در طبیعت و تاریخ و وجدان وجود دارد، در بعضی از زمان‌ها مشیت الهی بر این قرار می‌گیرد که از طریق معجزه، خود را نشان دهد.» (تیسن، بی تا، ۱۱). بنابراین، در مسیحیت مکاشفه دامنه‌ای گسترده‌ای دارد که شامل مکاشفه عمومی خدا در طبیعت و تاریخ و وجدان است و مکاشفه مخصوص خدا در عیسی مسیح است که سبب نجات بشر است و معجزه زیر مجموعه مکاشفه است. معجزه در مسیحیت تقویت کننده ایمان است. خداوند به واسطه مکاشفه‌های مختلف خود را نمایان می‌سازد تا انسان به وجود خدا و قدرت ابدی او پی‌برد (رومیان ۱: ۲۰). هدف اولیه معجزات مسیح، توانا ساختن بر ایمان به او و خداوند است. لطف و کرم هدف اولیه بوده است و ایمان شخص در اثر آن تقویت می‌شده است (مرقس ۳: ۱۳-۱؛ لوقا: ۷: ۱۱؛ یوحنا: ۲۱). مردم تحت تأثیر ویژگی بی‌همتای معجزات مسیح قرار می‌گرفتند و این معجزات ستایش و تمجید خدا را به همراه داشته است (لوقا ۱۶: ۷؛ متی ۳۱: ۱۵).

هستینگ تردید دارد که معجزات مسیح فقط به خاطر تأیید رسالت او باشد، *Has tings, vol 8* (680). زیرا عیسی نیروی شفا بخشی‌اش را به ایمان شفا یافتگان نسبت می‌داده است. (متی ۹: ۲۲-۲۰؛ مرقس ۵: ۳۴؛ لوقا ۸: ۴۸). ویلیام میلر، از مفسران انجیل نیز نجات اشخاص به واسطه معجزات مسیح را به ایمان افراد بر می‌گرداند، زیرا مسیح علاوه بر

جسم، قلب و روح را نیز شفا می‌داده است (میلر، ۱۹۳۴، ۱۴۰).

از دیدگاه قرآن، هدف از معجزات انبیا برای بیدار ساختن عقل و فطرت آدمیان بوده است. انبیا معجزه را به ضرورت و در صورت نیاز برای اثبات رسالت و سفارت انجام می‌دادند. آنان مدعی بودند که خداوند از طریق خاصی حقایق را به ایشان تعلیم می‌کند، خواه به وسیله فرشته یا الهام و آن ادراکی است که برای مردم عادی امکان پذیر نبوده است و از آنجا که انبیا به ظاهر همانند مردم بودند، همیشه با انکار شدید و مقاومت مردم رو به رو می‌شدند. آنها می‌گفتند که شما بشری مثل ما هستید، پس چرا چنین مقامی را ما در خود نمی‌یابیم؟ شما برای خودتان ادعا می‌کنید (ابراهیم / ۱۰). پیامبرانشان در جواب می‌گفتند که ما جز بشری مثل شما نیستیم، ولی خدا بر هر یک از بندهگانش که بخواهد، منت می‌نهد (ابراهیم / ۱۱). کفار زمان رسول خدا (ص) همین مطلب را به آن حضرت گفتند (ص / ۸؛ الزخرف / ۳۱؛ الفرقان / ۷-۸). گاهی اضافه بر انکار، برای صداقت و راستگویی انبیا، از آنان درخواست معجزه می‌کردند و می‌گفتند که اگر خدا می‌خواهد مردم را به وسیله وحی و نبوت - که امر خارق عادت است - هدایت کند، لازم است آن را به خارق عادت دیگری تأیید نماید. به همین جهت، امت‌ها تقاضای انجام معجزه می‌کردند (الاعراف / ۱۰۶-۱۰۵؛ الشعراء / ۱۵۴). از این جهت، قرآن معجزه را برای اثبات ادعای نبوت و صداقت انبیا مطرح می‌کند، نه اینکه برای همه معارفی نظیر: توحید، عدل و معاد که آنان آورده‌اند.

به استناد قرآن، شخص فهمیده و دانا از وجود معجزات بی‌نیاز است و معجزه برای قانع ساختن

عبارتند از: عصا، ید بیضا، طوفان، ملخ، قورباغه، سوسمار، قحطی و کمبود میوه‌ها (طباطبایی، ۱۳۹۳، ج ۱۳، ۲۱۸). اژدها شدن عصا، تابیدن نور از دست موسی در برابر فرعون (الشعراء / ۳۳-۳۲)، بر افراشته شدن کوه بر فراز بنی‌اسرائیل هنگام اخذ پیمان الهی از آنان (البقره / ۹۳)، گشوده شدن راهی خشک از میان دریا برای عبور بنی اسرائیل (طه / ۷۷)، فرو فرستادن منّ و سلوی برای بنی‌اسرائیل (طه / ۸۰). در تورات علاوه بر معجزات مذکور برای موسی به پر شدن مصر از پشه و پر شدن از مگس، بلای تگرگ و تاریکی غلیظ به مدت سه روز و مرگ پسران ارشد اشاره شده است (خروج باب‌های ۸ و ۹ و ۱۰ و ۱۱)، ولی در تورات قحطی و کمبود میوه‌ها نیامده است.

در تورات معجزات موسی در دوران یوشع ادامه دارد. ریزش تگرگ درشت (یوشع ۱۰: ۱۱)، جدا سازی آب رودخانه اردن (همان باب ۳)، از حرکت ایستادن آفتاب و ماه (همان ۱۰: ۴-۱۲) و بعد از آن در دوران ایلیا و الیشع معجزاتی شبیه بدان وجود داشته است؛ نظیر: زدن ردا توسط ایلیا به آب رودخانه اردن و باز شدن آن (دوم پادشاهان ۲: ۱۱ و ۸)، روح ایلیا در الیشع قرار می‌گیرد و او هم ردای ایلیا را به آب می‌زند و رود اردن را می‌شکافد و از میان آن عبور می‌کند (همان). الیشع معجزات دیگر نیز دارد. در قرآن به معجزات ایلیا و الیشع اشاره‌ای نشده است.

قرآن معجزات حضرت عیسی را چنین بر می‌شمرد:

اعطای حجت‌های روشن به عیسی (البقره / ۸۷)، فرو فرستادن مائده از آسمان (المائده / ۱۱۴)، سخن گفتن عیسی در گهواره با مردم (آل عمران / ۴۶)، حیات بخشیدن به موجودات بی جان (آل عمران /

طبقه عوام است، زیرا فکرشان از درک استدلال‌ات و براهین عقلی عاجز است (الشعراء / ۱۵۴). برخی از انبیا نیز قبل از تقاضای امت‌ها در اوایل بعثت معجزاتی از خود نشان دادند؛ نظیر موسی و هارون: «اذهب انت واخوک بأیاتی ولا تنیا فی ذکری» (طه / ۲۲)

انواع معجزات انبیا در قرآن و عهدین

در قرآن معجزاتی به انبیا نسبت داده شده است که آنان برای اثبات رسالت خویش از آنها استفاده می‌کرده‌اند و آن اعمال نشان دهنده راستگویی پیامبر و در نتیجه درستی وحی الهی بوده است؛ نظیر: سرد و سلامت شدن آتش برای ابراهیم به فرمان خداوند و بی اثر شدن توطئه کفار در سوزاندن او (الانبیاء / ۷۰-۶۹)، در حالی که این معجزه در کتاب مقدس نیامده است.

تسخیر باد و جن برای سلیمان (ع) و تسلط او بر معادن مسّ (سباء / ۱۲)، ترکیب ارتش وی از جن و انس و پرندگان (النمل / ۱۷) و فهم زبان حیوانات (النمل / ۱۹) در قرآن آمده است، در حالی که در کتاب مقدس فقط به آگاهی سلیمان نسبت به پرندگان، خزندگان، و ماهیان اشاره شده است (اول پادشاهان ۴: ۳۴). ناقه صالح (ع) که معجزه درخواستی قوم ثمود بود (الاسراء / ۵۹، الشعراء / ۱۵۵)، ولی نام این پیامبر و معجزه اش در کتاب مقدس نیامده است.

قرآن معجزات موسی را این گونه بر می‌شمارد: جاری کردن چشمه آب از زیر سنگ (البقره / ۶۰)، شناسایی قاتل از طریق معجزه الهی (البقره / ۷۳-۷۲)، معجزات نه گانه موسی (الاسراء / ۱۰۱). آنها

ایمان آوردند؛ هر چند ایمان حاصله از این معجزه، ایمان کامل نبود، ولی به هر جهت یک قدم جلوتر از ایمان اولی بود که تنها حالت تئوری داشت (سی. تنی، ۱۳۵۹، ۵۷).

ویلیام میلر در ارتباط شراب و می‌گساری و ارتباطش با معجزه عیسی می‌نویسد:

«عیسی به پیروان خود مجموعه قوانین را نداد تا آنها را در هر یک از جزئیات زندگانی دلالت کند. شراب و هیچ گونه گوشت و مشروب دیگری را تحریم نکرد، بلکه روح القدس را داد تا در هر چیز راهنما و راهبر آنها باشد. امروز روح مسیح بسیاری از مسیحیان را وادار کرد که خودشان از نوشیدن مشروبات الکلی اجتناب ورزند و استعمال آن را توسط دیگران نیز منع کنند» (میلر، ۱۳۱۹، ۴۷).

در انجیل آمده است که معجزات مسیح بر ملکوتی دلالت دارد که انبیا بدان بشارت دادند؛ ملکوتی که در وجود مسیح تجسم یافته بود (متی ۸: ۲۷، ۹: ۸، ۱۱: ۴-۵، لوقا ۱۰: ۸-۹). حال هر کدام از معجزاتش نظیر بخشش گناهان و یا صید ماهی نشان دهنده تجسم خدا در جسم مسیح است (گروهی از نویسندگان، ۱۹۸۶، ج ۲، ۷۵۰).

بنابراین، معجزات مسیح دلالت بر الوهیت او و ملکوت در وجود او می‌کند، حتی تمام القاب مسیح، نظیر: نجات دهنده ملکوت پادشاه، دلالت بر اصالت الوهیت در وجود او دارد. بشارت به ملکوت از بزرگترین معجزات مسیح است (لوقا ۱۱: ۳۲-۳۹). که در وجود مسیح آشکار شده و وظیفه یک شخص مسیحی است که بدان ایمان آورد و هدایت شود (مرقس ۱: ۱۵).

۴۹)، شفا دادن نابینایان و مبتلایان به مرض پیسی و حیات بخشیدن به مردگان و خبر دادن از اسرار پنهانی مردم (آل عمران / ۴۹)، وجود عیسی تبلور آیات و معجزات الهی در میان بنی اسرائیل (الزخرف / ۵۹).

در انجیل علاوه بر معجزات فوق، معجزاتی دیگر نیز به حضرت عیسی (ع) نسبت داده است؛ نظیر: صید زیاد ماهی (لوقا ۸: ۴-۷)، راه رفتن بر روی آب (متی ۱۴: ۲۷-۲۵)، خشکاندن درخت انجیر (متی ۲۱: ۱۹)، آرام کردن باد و طوفان (متی ۸: ۲۷-۲۶)، قیام مسیح از مردگان (یوحنا ۱۰: ۱۸)، صعود مسیح به آسمان (اعمال رسولان ۱: ۹)، و تبدیل آب به شراب (یوحنا ۲: ۱۰-۶).

قرآن کشته شدن مسیح و به دار آویخته شدن او را نفی کرده و فرموده است که امر بر مردم مشتبّه شده است. مردم در آن زمان پنداشتند که او را به دار آویختند و یقیناً او را نکشتند. عیسی با جسم و روح تو امان عروج کرده است (النساء / ۱۵۹-۱۵۷).

در قرآن موضوع تبدیل آب به شراب به عنوان معجزه عیسی وجود ندارد، چون از دیدگاه قرآن شراب حرام است و انبیا همیشه از محرّمات پرهیز داشتند. در انجیل آمده است: در جشن عروسی در دهکده «قانا»، عیسی به همراه مادر و شاگردانش دعوت شده بودند. هنگامی که شراب تمام شد، مادر عیسی با نگرانی پیش او آمد که در آنجا عیسی معجزه می‌کند و خمره‌های سنگی پر از آب را به شراب تبدیل می‌کند. یکی از مفسران انجیل بیان می‌کند که تمام شدن شراب به منزله توهین به مدعوان بود و اهمیت معجزه عیسی در نتیجه آن نهفته است و این معجزه، اولین معجزه عیسی در قانای جلیل بود که عیسی جلال خویش را ظاهر کرد و شاگردانش به او

القدس عمل او را کامل کرد (یوحنا، ۱۴: ۲۶، ۱۶: ۱۵-۱۳).

نکته حایز اهمیت آن است که در شناساندن ملکوت برای افراد انواع معجزه برای افراد مختلف دخالت داشته است. ملکوت و تجسد آن در شخص مسیح، حتی پس از مردن و قیامش در تورات و قرآن وجود ندارد. قرآن به شیوه‌های مختلف الوهیت عیسی را انکار کرده است (المائده / ۱۷ و ۷۵، المائده / ۱۱۶) و او را بنده خدا (مریم / ۳۰) و کلمه الله و روح الله نامیده است (النساء / ۱۷۱). و تمامی معجزاتش را به اذن خداوند می‌داند (المائده / ۱۱۰). او مؤید به روح القدس است (البقره / ۸۷ و ۲۵۳). او به بنی اسرائیل دستور داده است که پروردگار رب او ورب همه مردم را پرستند و هر کس به خدا شرک بورزد، قطعاً بهشت بر او حرام شده و جایگاهش آتش است (المائده / ۷۲). از این رو، ملکوت، تجسیدی در شخص مسیح ندارد که او بتواند در زمان حیاتش و یا پس از قیام از مردگان به واسطه معجزات مکرر، ملکوت تجسم یافته در خویش را برای پیروانش آشکار نماید و پس از قیام از مردگان بتواند فدیه مردمش و جهان باشد. او نمی‌تواند به تنهایی عذاب دوزخ را از مشرکان امتش واز قائلان به تثلیث بر طرف نماید و یار و یاور آنها باشد و بهشت را مسکن و ماوای آنان قرار دهد.

نتیجه

مسلمانان و علمای یهود در معنا و مفهوم معجزه باوری مشترک دارند، بر این مبنا؛ که معجزه عملی است خارق‌العاده که پیامبر با انجام دادن آن، صدق گفتارش را اثبات می‌کند و مردم از آوردن آن ناتوانند

عیسی مردم «خورژین» و «کفر ناحوم» را سرزنش می‌کند که اگر معجزاتی را که برای آنها آورده، در جای دیگر آشکار می‌کرد، آنها توبه کرده، ایمان می‌آوردند (متی ۱۱: ۲۴-۲۰).

اینان افرادی بودند که مسیح و ملکوت او را در نیافتند و کسانی که معجزات مسیح را انکار کردند آنها حقیقتاً کوردل بودند (یوحنا ۹: ۳۹، ۱۲: ۴۰).

در انجیل هر جا که مسیح ملکوت خدا را اعلام می‌کرده، در کنارش معجزاتی انجام می‌داده است (متی ۴: ۲۵-۲۴، ۹: ۳۵). مرقس آن را ملکوت الهی و متی آن را ملکوت آسمان‌ها می‌خواندند و هر دو عبارت یک معنا دارد و معجزات همراه آن، نشانه‌های قیام ملکوت در وجود عیسی بوده است، زیرا به دنبال آن تسلط ابلیس از بین می‌رفته است و ارواح ناپاک خارج می‌شده‌اند (متی ۱۲: ۲۸-۲۷).

ملکوت یک حقیقت پنهان است و فقط مسیح است که توانسته است آن را آشکار نماید و فقط متواضعان و کسانی که همچون کودکان ساده دل بودند، آن را می‌فهمیدند (متی ۱۱: ۲۵) و حکما و دانشمندان دین و فلاسفه که درباره مسایل به بحث می‌پردازند چه بسا آن را نمی‌فهمند (مرقس ۴: ۱۱، اول قرنتیان ۱: ۲۰).

انجیل در مسیر تربیت افراد قصد دارد به تدریج مؤمنانش را به اسرار ملکوت آشنا سازد، خصوصاً بعد از قیام مسیح این شیوه تربیتی کامل می‌شود، زیرا مسیح در مدت چهل روز پس از مرگ خود، بارها خود را زنده به رسولان ظاهر ساخت و به طرق گوناگون به ایشان اثبات کرد که واقعاً زنده شده است و در این فرصت‌ها، او در باره ملکوت خدا با ایشان سخن می‌گفت (اعمال رسولان ۱: ۳). پس از او، روح

از دیدگاه تورات و قرآن معجزه خاتمه یافته است، اما از دیدگاه مسیحیت معجزات در عصرها و دوره‌های بعد از حواریون تا دنیای امروز ادامه دارد، زیرا مسیح فرموده است که هر که به من ایمان آورد، می‌تواند همان معجزاتی را بکند که من کرده‌ام و حتی بزرگتر از آنها. روح القدس به مؤمنان، قدرت شفای بیماران، عطای نبوت، قدرت انجام معجزه و تکلم به زبان‌های نیاموخته را عطا می‌کند.

در اسلام معجزه فقط به پیامبران اختصاص دارد و بعد از پیامبران اعمال خارق‌العاده ائمه (ع) و اولیای الهی، کرامات محسوب می‌شود.

عهد قدیم و عهد جدید واژه‌های مختلفی در مورد معجزه دارند، در حالی که لفظ معجزه در قرآن نیامده است. قرآن به کارهای خارق‌العاده پیامبران اشاره کرده و در برخی از موارد، آنها را آیات و یا بینات خوانده است.

از مشترکات قرآن و عهدین در اهداف معجزه، دعوت مردم به ایمان و تقویت و تحکیم آن و شکرگزاری بنی اسرائیل به خاطر معجزات بزرگ و متعدد است که برای بنی اسرائیل مؤمن به خدا، تواضع، اطاعت و ترس از خدا و امیدواری به رحمت او داشته و برای فرعون قساوت قلب را به وجود آورده است.

بنابر نظر تورات تکرار معجزات در عهد قدیم، به جهت پایین بودن فکر و بینش افراد آن دوره بوده است. به استناد قرآن، شخص دانا و فهمیده از وجود معجزات بی‌نیاز است و معجزه برای قانع ساختن طبقه عوام است. معجزه برای بیدار ساختن عقل و فطرت آدمیان است. انبیا معجزه را به ضرورت و

و آن دلیل و شاهدهی است بر قدرت خداوند، به جز شرط علمای یهود که معجزه باید در زمان ادعای نبوت باشد. اگر شرط بدین معنا باشد که هرگاه نبی به واسطه انحراف اخلاقی از نبوت خارج شد و کار معجزه آسایی انجام داد، در آن صورت معجزه نیست، قرآن این شرط را قبول ندارد، زیرا از دیدگاه قرآن، هرگاه کسی برای مقام نبوت برگزیده شود، او تا آخر عمرش نبی است و از خطا و گناه مصون است و خداوند معجزه را در اختیار هیچ کس دیگری قرار نمی‌دهد.

در مسیحیت، معجزه، مکاشفه‌ای مخصوص از حضور و قدرت خداست و عملی است بر مبنای اظهار محبت که لطف بی‌پایان خدا را نشان می‌دهد تا دیگران را توانا سازد که به عیسای مسیح ایمان آورند. از این رو، صدق ادعای نبی و عاجز بودن مردم از هم‌آوردی با آن، هدف مستقیم معجزات مسیح نیست.

نقش توانا ساختن معجزه برای ایمان آوردن مردم مورد قبول هر سه دین الهی است، به جز اینکه در مسیحیت فقط بر همین مفهوم تاکید می‌شود و شرط خرق عادت و تحدی و ناتوانی مردم از انجام آن مورد نظر نیست، زیرا به واسطه روح القدس مؤمنان به مسیح می‌توانند همان معجزات مسیح را داشته باشند.

از دیدگاه یهود، انجام کارهای خارق‌العاده تنها معیار شناخت نبی نیست، زیرا انبیای غیر الهی نیز برخی از کارهای خارق‌العاده‌ای را انجام می‌دادند. معیار معجزه صحیح دعوت به پرستش خداوند بوده است، در حالی که از دیدگاه قرآن معجزه فقط به پیامبران اختصاص دارد.

در صورت نیاز برای اثبات رسالت و سفارت انجام می‌دادند.

در مسیحیت معجزه نوعی از مکاشفات الهی در تاریخ است که ایمان شخص در اثر آن تقویت می‌شده و حتی مسیح نیروی شفابخشی‌اش را به ایمان افراد نسبت می‌داده است، در حالی که در قرآن معجزه پیامبران مربوط به یک مبدا نفسانی در وجود پیامبران است که اثر آن منوط به اذن خداست.

قرآن معجزاتی برای سلیمان بر شمرده است که در تورات وجود ندارد. تورات فقط به آگاهی سلیمان نسبت به پرندگان و خزندگان و ماهیان اشاره کرده است.

داستان قوم ثمود و صالح پیامبر و بیرون آمدن ناقه شتر از دل کوه در تورات نیامده است.

برخی از معجزات موسی و عیسی (ع) در قرآن و عهدین مشترک است. در تورات آمده است که ایلیا و الیشع نیز توانستند آب رود خانه اردن را بازدن ردای خویش به آب بشکافند و قوم خویش را از آن عبور دهند.

تبدیل آب به شراب به عنوان یکی از معجزات عیسی مورد قبول تورات و قرآن نیست. ازدیدگاه قرآن شراب حرام است و انبیا همیشه از محرّمات پرهیز داشتند.

ازدیدگاه مسیحیت، معجزات مسیح دلالت بر الوهیت او و دلالت بر حضور ملکوت در وجود او می‌کند. بشارت به ملکوت ازبزرگترین معجزات او بوده است؛ تا آنجا که مسیح هرگاه مردم را به ملکوت فرا می‌خواند، در کنارش معجزه‌ای انجام می‌داد. ملکوت و تجسد آن در شخص مسیح حتی پس از مردن و قیامت در تورات و قرآن وجود ندارد.

قرآن به شیوه‌های مختلف الوهیت عیسی را انکار کرده است، ولی او را کلمه الله و روح الله نامیده است که تمامی معجزاتش رابه اذن خداوند انجام می‌داده است. او موید به روح القدس است و به مردم دستور داده است که پروردگار جهانیان را پرستش نمایند.

منابع

- ۱- قرآن
- ۲- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۴ ق). **معجم مقاییس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۳- ابن کمونه، سعد بن منصور. (۱۴۰۸). **تنقیح الابحاث للملل الثلاث**، آمریکا: من مطبوعات جامعه کالیفورنیا.
- ۴- ابن منظور، ابوالفضل جمال الدین و محمد بن مکرم. (۱۴۰۸ ق). **دار الاحیاء التراث العربی**، بیروت: لسات العرب.
- ۵- ابن میمون، موسی. (۱۹۷۴ م). **دلالة الحائرین**، تحقیق حسین آتای، آنکارا: دانشگاه آنکارا.
- ۶- آشتیانی، جلال الدین. (۱۳۶۸ ش). **تحقیقی در دین یهود**، تهران: نشر دانش، چاپ دوم.
- ۷- بلاغی، محمد جواد. (۱۳۶۲). **الهدی الی دین المصطفی**، مترجم سید احمد صفایی، تهران: انتشارات آفاق، چاپ اول.
- ۸- **ترجمه کتاب مقدس شامل عهد قدیم و عهد جدید**. (۱۹۹۵ م). انگلستان: انجمن بین المللی کتاب مقدس.
- ۹- تیسن، هنری. (بی تا). **الهیات مسیحی**، مترجم ط. میکائیلان، تهران: انتشارات حیات ابدی.

- ۱۰- حسینی، محمد حسین. (۱۴۱۸). **امام شناسی**، مشهد: انتشارات علامه طباطبایی، چاپ دوم
- ۱۱- حلّی، جمال الدین حسن بن یوسف. (بی تا). **کشف المراد فی شرح التجرید الاعتقاد**، قم: النشر الاسلامی.
- ۱۲- خویی، ابوالقاسم. (۱۳۶۰). **بیان در علوم و مسایل کلی قرآن**، مترجم محمد صادق نجمی و هاشم هریسی، قم: مجمع ذخائر اسلامی.
- ۱۳- دورانت، ویل. (۱۳۶۵). **تاریخ تمدن**، سازمان تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، چاپ اول.
- ۱۴- راغب اصفهانی، (۱۳۹۲ق). **معجم مفردات الفاظ قرآن**، بیروت: دارالفکر.
- ۱۵- سیوری، مقداد بن عبدالله. (۱۳۶۵). **الباب الحادی عشر للعلامه الحلّی**، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۶- سی، تنی، مریل. (۱۳۵۹). **انجیل ایمان**، مترجم ساوو خاچیکی، تهران: انتشارات آفتاب عدالت.
- ۱۷- طباطبایی، محمد حسین. (۱۳۹۳ ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، مؤسسه الا علمی للمطبوعات، بیروت: چاپ سوم.
- ۱۸- طبرسی، فضل بن حسن. (۱۳۷۹ ق). **مجمع البیان فی تفسیر القرآن**، بیروت: دارالاحیاء التراث العربی.
- ۱۹- طیب، عبد الحسین. (۱۳۶۶). **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**، تهران: انتشارات اسلام، چاپ سوم.
- ۲۰- فولادوند، محمد مهدی. (۱۳۷۳). **ترجمه قرآن مجید**، قم: دار القرآن کریم، ش، چاپ اول.
- ۲۱- ابن فارس، احمد. (۱۴۰۸ ق). **معجم مقایس اللغة**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲۲- گروهی از نویسندگان فرانسوی، **معجم اللاهوت الکتابی**، گروه مترجمان عرب زبان، دار المشرق، بیروت، ۱۹۸۶ م، چاپ دوم
- ۲۳- مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی بین المللی. (۱۳۷۴). **مجموعه مقالات سومین سمپوزیوم بین المللی اسلام و مسیحیت ارتدکس**، تهران: چاپ اول.
- ۲۴- مصطفوی، حسن. (۱۳۶۰). **التحقیق فی کلمات القرآن**، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب،
- ۲۵- میلر، ویلیام. (۱۳۱۹). **تفسیر انجیل یوحنا**، تهران: چاپخانه بروخیم.
- ۲۶- _____ (۱۹۳۴ م). **تفسیر انجیل لوقا**، تهران: چاپخانه بروخیم.
- ۲۷- نصری، عبد الله (۱۳۶۵). **مبانی رسالت انبیا**، دفتر مرکزی جهاد دانشگاهی، تهران، چاپ اول.
- 28- iade mircea, The Encyclopedia of religing, New york, 1981
- 29- Has tings Jams. The Encyclopedia of religing and Ethidecs. New york 1908-1920

تکامل گرایی الحادی در بوته نقد

فرح رامین*

چکیده

با توجه به ارتباط تنگاتنگ نظریه تکامل با معرفت دینی و تأثیر شگرف این نظریه در ایجاد نحله‌های فکری جدید در فلسفه، این مقاله پس از بررسی مختصر پیامدهای کلامی نظریه داروین، به کنکاش درباره برخی مناقشات نوین چون ابهام مفهوم تناسب، توتولوژی و کاربرد حساب احتمالات در این نظریه، تعارض قانون دوم ترمودینامیک (آنتروپی)، اطلاعات بیولوژیکال در مولکول DNA، پیچیدگی‌های کاهش‌ناپذیر، تنظیم ظریف ثوابت بنیادین طبیعت و اصل آنتروپیک با این نظریه می‌پردازد.

واژه‌های کلیدی

پیچیدگی کاهش‌ناپذیر، تنظیم ثوابت فیزیکی، اصل آنتروپیک، قانون آنتروپی، تناسب، احتمال‌گرایی.

مقدمه

جان به در برده‌اند، در حالی که هزاران نوع دیگر در آن تنازع از بین رفته‌اند. از این رو، انواع جدید از دگرگونی‌های تصادفی، بر اثر انتخاب طبیعی به وجود آمدند. در باب خداگرایی داروین، باید گفت که او خداوند را علت اولی می‌دانست و حتی گاهی قوانین طبیعت را «وسایط ثانویه^۱» ای می‌دانست که خداوند از طریق آنها به آفرینش می‌پردازد. (Barbour, 197: 90). او در سال ۱۸۷۳ عمده‌ترین دلیل بر وجود خداوند را عظمت اعجاب‌انگیز خلقت برشمرد (Ibid, 89)، ولی بنابر آنچه در شرح حال او پس از مرگش آمده، به نظر می‌رسد در زمره شکاکان و لادری‌گرایان قرار گرفته بود.

خداگرایی داروین اهمیت کلامی چندانی ندارد، اما داروین‌سب فلسفی که از لوازم و توابع نظریه او بود، از مهمترین مباحث کلامی است که معارضه با تفسیر حکیمانه خلقت، مهمترین بُعد تعارض این نظریه با اندیشه دینی، به شمار می‌رود. به زعم برخی متفکران مغرب زمین، طرح انتخاب طبیعی داروین، اساس غایت‌انگاری طبیعت را که تا قرن نوزدهم برپا بود، کاملاً فرو ریخت. آنان معتقد شدند که تئوری تحول انواع با تفسیر علی از ارگانیسم‌ها، ما را از تفسیر غایی بی‌نیاز می‌گرداند و راه را برای تفسیر تصادفی در عالم حیات باز می‌نماید.

در آغاز قرن بیستم، اعتبار علمی این نظریه به جهت فقدان شواهد تأییدی لازم، تضعیف شد، اما به تدریج ژنتیک، نظریه تکامل داروین را مورد حمایت و بازبینی قرار داد و این تئوری را روزآمد کرد. امروزه داروین‌سب هسته اصلی علوم زیستی و تکامل

نظریه تکامل، سنگ‌بنای زیست‌شناسی جدید است و هیچ‌چیز در زیست‌شناسی جدید جز در سایه تکامل معنا نمی‌یابد (Dobzhansky, 1973: 125). این نظریه از بدو پیدایش تاکنون، ارتباطی تنگاتنگ با معرفت دینی داشته و موجب پیدایش نحله‌های فکری جدید در فلسفه شده است و پرسش‌های فراوانی برای فلاسفه، به خصوص فلاسفه اخلاق، علم، دین و معرفت‌شناسان ایجاد کرده است. متفکران (اعم از دانشمندان علوم تجربی، به‌ویژه زیست‌شناسان، فیلسوفان و متکلمان) آرای بسیار متفاوتی درباره این نظریه ابراز نموده و آن را از زوایای متعددی، مانند توصیف آن با آخرین تحولات و نظریات رقیب، تحلیل نظریه با استفاده از تحقیقاتی که در فلسفه علوم طبیعی، به‌ویژه زیست‌شناسی انجام شده و گزارش آرای متفکران صاحب‌نظر اسلامی و غربی در باب آن، بررسی کرده‌اند.

به رغم اینکه اندیشه تکامل‌زیستی در اواسط قرن نوزدهم شکوفا شد، از قرن هجدهم کسانی چون ژرژ لویی بوفون^۱ و لا مارک^۲ بدان توجه نموده بودند؛ حتی ریشه‌هایی از آن در یونان باستان نیز وجود داشت (Copleston, 1962 – 1963, vol v: 101).

داروین که یک دانشمند علوم طبیعی بود (و نه فیلسوف)، پیدایش انواع را با انتخاب طبیعی تحلیل کرد، بدون آنکه وجود طرح یا تدبیر پیش‌اندیشیده‌ای را فرض کند. او علت وجود انواع موجود را صرفاً چنین می‌دانست که آنها تنازع بقا را از سر گذرانده و

1. Georges – Louis de Buffon.

2. Pierre Lamarck.

3. secondary means.

به شیوه‌ای شبیه به فرضیه اپارین - هالدن^۲ ایجاد شده است (Emmel, 1992, 51).

۲. روند حیات از سادگی به پیچیدگی می‌گراید، از حیات ساده تک‌سلولی‌ها، باکتری‌ها و جلبک‌های سبزی (و یا شاید اشکال ساده‌تر ناشناخته) به سمت حیات چندسلولی‌ها، دوزیستان، خزندگان، پرندگان، پستانداران و سرانجام انسان.

۳. تبار مشترک، به گونه‌ای که نمودار درختی قوس نزولی تکاملی وجود دارد که همه موجودات زنده با پیوندهای نسبی به هم مرتبط می‌شوند (Gould, 1983, 153).

۴. تبیین طبیعت‌گرایانه از روند حیات، از طریق انتخاب طبیعی که براساس جهش‌های تصادفی ژن‌ها استوار است.

۲. پیامدهای کلامی نظریه داروین

تا زمان داروین گوناگونی، پیچیدگی و سازگاری مشهود در حوزه‌های بیولوژیکی به آسانی از طریق فرض وجود خداوند نظام‌دهنده توانایی تبیین می‌شد، اما بعد از نظریه تکامل، این دیدگاه قوت یافت که اگر هر آنچه رخ می‌دهد، از راه فرآیندها، قواعد و روابطی که فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی آنها را توضیح می‌دهند، تبیین پذیر است، جایی برای پذیرش طراحی هوشمند برای طبیعت وجود ندارد. بدین ترتیب، این نظریه مهمترین و جدی‌ترین چالش‌ها را در برابر خداابوری مطرح ساخت.

توجه به این نکته اهمیت دارد که پذیرش یا عدم پذیرش نظریه تکامل با باور یا عدم باور به خدا یکسان نیست. این امکان وجود دارد که شخصی به

داروینی تبدیل به مفهومی منسجم شده است. آنچه که داروین تغییرات تصادفی نامید، جهش‌های ژنتیکی بدون جهت خوانده شدند و ژنتیک مندلی با نظریه داروین ترکیب شد و نموداروینیسم^۱ شکل گرفت.

براساس نموداروینیسم، مکانیسم وراثت در تکامل یک امر دیجیتالی و بر پایه ژن‌ها استوار است (چیزی که برای داروین ناشناخته بود). علم ژنتیک با نشان دادن شباهت‌های سلولی و مولکولی که بیانگر نظریه نیای مشترک در حیات بود، از نظریه تکامل حمایت کرد. ژنتیک به همراه کالبدشناسی تطبیقی، جنین‌شناسی، دیرین‌شناسی، زمین‌شناسی و دیگر علوم، شواهد غیرقابل بحث بیشتری را برای تکامل فراهم کرد.

زیست‌شناسی مولکولی جدید با تأکید بر سرشت ظاهراً تصادفی جهش‌های ژنتیکی بر مبنای تغییرات تکاملی، ایده قدرت، تدبیر و خیرخواهی الهی را مورد تردید قرار داده است و در نهایت، شاید خدای تاس‌بازی را که کاملاً با خداابوری سستی متفاوت است، تأیید نماید.

رسالت این مقاله آن است که با بررسی نتایج کلامی تکامل‌گرایی جدید، موضع‌گیری‌های متفاوت در برابر نظریه تکامل را بازبینی کند و لوازم ضد خداابورانه داروینیسم فلسفی را نقد و ارزیابی نماید.

۱. ارکان نظریه تکامل

مهمترین دعاوی این فرضیه این است:

۱. عمر زمین بسیار طولانی است (تقریباً ۴/۶ میلیارد سال پیش و حیات حدود ۳/۹ یا ۳/۶ میلیارد سال قبل

2. Oparin – Halden hypothesis.

1. Neo – Darwinism.

وجود خداوند باور نداشته باشد، اما نظریه تکامل رایج را نیز نپذیرد. در واقع، می‌توان ادعا کرد که نسبت میان تکامل‌گرایان و خداباوران، نسبت عموم و خصوص من‌وجه است.

خداباوران در برابر نظریه تکامل موضع‌گیری‌های متفاوتی داشته‌اند؛ برخی متکلمان - مانند پیروان مکتب الهیات تکاملی و الهیات پویشی - مشتاقانه نظریه تکامل را پذیرفته و برخی دیگر - چون پیروان الهیات اگزیستانسیالیستی - بی‌تفاوت از کنار آن می‌گذرند. در مقابل، عده‌ای از خلقت‌گرایان به این نظریه خصمانه می‌نگرند و بعضی دیگر با پذیرش موقت آن، ستون خلقت‌گرایی را بر آن استوار می‌سازند:

۲.۱. الهیات تکاملی

الهیات تکاملی، کیهان‌شناسی تکاملی را به عنوان چیزی مطلقاً گریزناپذیر در باب تفکر ما درباره خداوند می‌داند. پیروان این مکتب معتقدند تفکر تکاملی، انسان را وامی‌دارد که خدا را کاملاً در کاروبار جهان دخیل بداند. برای نمونه، پیروان تیلارد دو شاردن، پیرو الهیات تکاملی هستند و به مسیح به عنوان نقطه نهایت و هدف نهایی فرآیند تکامل می‌نگرند (Chardin, 1959, 73). نارسایی افکار تیلارد با برخی از تحولات اخیر اختر فیزیک، ژنتیک و زیست‌شناسی مولکولی آشکار گردیده است و امروزه غالباً نماینده الهیات تکاملی را مکتب پویشی می‌دانند.

آلفرد نورث وایتهد - از فیلسوفان مکتب پویشی - به خداوند به عنوان یک وجود تکامل‌پذیر می‌نگرد و مشتاقانه بی‌نظمی ظاهری در تکامل را به عنوان مبنای

تفکر جدید در باب خدا پذیرفته است. طرفداران مکتب پویشی به جای آن که از نقش بزرگ شانس و تصادف در جهش‌های ژنتیکی ناراحت شوند یا بخواهند آن را پنهان کنند، آن را کاملاً سازگار با وجود خداوند تصویر می‌کنند (Whitehead, 1992, 101). تفکر پویشی، فیزیک جدید را با زیست‌شناسی تکاملی به نحوی تلفیق می‌کند که ایده‌های بی‌نظمی و انتخاب طبیعی را با وجود خداوند سامان می‌دهد؛ البته، خداوندی که با خدای ادیان بسیار فاصله دارد. برای فیلسوفان پویشی ضرورت وجود فاعلی ماوراء طبیعی روشن است، اما نمی‌پذیرند که این فاعل، خالق جهان باشد. خداوند تنها ترغیب‌کننده پویش در جهان است و این خود موجودات هستند که به سمت کمال خویش در حرکتند. جهان جسم خداوند است و خداوند دارای ذهن و روحی است که به جسم خود وابسته است. در این تفکر، عالم و خداوند هر دو فناپذیر هستند. خداوند در رابطه با وقایع گذشته و حال، عالم مطلق است، اما آینده امری نامتعیین است و حتی خداوند نیز چیزی درباره آن نمی‌داند (Nach, 1983, 27-28).

۲.۲. الهیات اگزیستانسیالیستی

الهیات اگزیستانسیالیستی به نظریه تکامل تا آنجا که فهمی معقول از جهان طبیعت ارائه می‌دهد، اعتراضی ندارد. در این مکتب فکری، خداوند غالباً در حوزه اختیار انسان - و نه در طبیعت - عمل می‌کند. تفکر تکاملی نمی‌تواند به درون پنهان و آزادی دسترسی‌ناپذیر ذهن انسانی راه یابد. اگر دقایقی مشاهدات علمی را رها سازیم، ملاحظه می‌کنیم که ما انسان‌ها حق انتخاب و آزادی داریم و احساس

بزرگ را که خداوند جهان را خلق کرده، برای ما به ارمغان آورد. خداوند در جهان مؤثر است و دخالت می‌کند، اما دخالت در این عالم از طریق موافقت با کلّ فرآیندهای جهان طبیعی که علم آن را کشف کرده، صورت می‌گیرد (Welch, 1996, 32).

آرتور پیکوک^۱ یکی از نمایندگان این تفکر، معتقد است بی‌نظمی موجود در تکامل، امری ضروری برای خلاقیت جاری در تکامل است و تصادف و شانس مقدمه‌ای ضروری برای ورود امکانات جدید در خلقت مستمر جهان است. او بیان می‌دارد که باورهای سنتی را باید در برابر یافته‌های علمی اصلاح و دوباره تنسیق کرد و در پرتو پیشرفت‌های علوم جدید باید فهم خود را از مسأله خلقت و اراده الهی در عالم یکسره تغییر داد (Barbour, 1989-1991, Vol.1, 27).

آفرینش حیات به وسیله موجود متعال می‌تواند دقیقاً به همان شیوه‌ای رخ دهد که زیست‌شناسان مولکولی در فرضیه‌های خود پیشنهاد می‌کنند. اگر ما به خداوندی معتقدیم که عالم و قادر مطلق است، چرا باید برای فعل او محدودیت قایل شویم؟ خداوندی که برتر از درک ماست، ضرورتی ندارد که مطابق با پیش‌پندارهای ما، همه چیز را یکباره آفریده باشد و سپس بدون آنکه در کل آفرینش خود دخالتی کند، کنار رود. چرا روند شکوفاکنده حیات از نخستین صور ابتدایی تا گیاهان و جانوران پیچیده امروزی، روند آفرینش نباشد؟ شاید جریان آفرینش دقیقاً همان چیزی باشد که ما آن را تکامل می‌نامیم و حتی می‌توان ادعا نمود برای تفسیر چگونگی هدفمندی فرآیند تکاملی، فرض وجود خدا ضروری

نمی‌کنیم که جهان به طرزی شکل گرفته باشد که از تصمیم‌گیری ما درباره آنچه دلخواه ماست، جلوگیری نماید. ما طریق تعامل خود را با دیگر اشیا و افراد انتخاب و طبیعت را برای اهدافمان مهار می‌کنیم و از میان بدیل‌های گوناگون یکی را برمی‌گزینیم. ما می‌توانیم به خداوند و فعل او در جهان، در حیات خود و در تاریخ عقیده داشته باشیم و در عین حال، به آنچه علوم در اختیارمان قرار می‌دهند نیز معتقد باشیم (Stoger, 2000, 163-165).

ناقدان این الهیات معتقدند که رویکرد اگزیستانسیالیستی، میان شخص و طبیعت جدایی و انفکاک ایجاد می‌کند و به یک جهان مکانیکی و موجبیتی قایل است. به هر ترتیب، افق کیهان‌شناختی ماتریالیستی که بر اثر الهیات اگزیستانسیالیستی قوت یافت، با تحولات علمی جدید رو به ضعف نهاد و همواره این سؤال باقی ماند که اهمیت نظریه تکامل برای شناخت خدا و رابطه او با جهان چگونه است؟ (Haight, 1989, Vol 18)

۲.۳. خلقت‌گرایی

مکتب خلقت‌گرایی در برابر نظریه تکامل با دو رویکرد متفاوت موضع می‌گیرد:

۲.۳.۱. خلقت‌گرایی سازگار با نظریه تکامل

این تفکر از منظر علمی به کتاب مقدس می‌نگرد و نه تنها هیچ تعارضی بین وجود خداوند و نظریه تکامل قایل نیست، بلکه معتقد است تکامل صرفاً واژه‌ای توصیفی است و به روندی اطلاق می‌شود که به سادگی می‌تواند جانشین واژه «آفرینش» گردد. نظریه تکامل راه شکوهمندی است برای فهم شیوه رفتار خداوند در جهان و رسالت علم جدید، آن است که روش‌های غیر مابعدالطبیعی تبیین این حقیقت

1. Arthur Peacocke.

را نظمی می‌داند که توسط ذهن انسان‌ها بر رویدادها افکنده شده، معتقد است چنین قوانینی مانعی در راه عمل و اراده خداوند نیست، زیرا عرصه عمل خداوند جهان واقعی است و این جهان از دسترس دانش بشر به دور است (Barth, 1958, V.3, 126). نظریه‌های علمی تنها ابزاری هستند برای کشف و فهم جهان خارج.

نقد و ارزیابی نظریه ابزارنگاری علم:

برخی متفکران مانند پلانک، اینشتن و وایتهد در پاسخ به این اشکال گفته‌اند که مفاهیم علمی ماهیت حوادث واقع شده در جهان را معین می‌کنند و تنها انگاره‌های ذهن نیستند که بر خارج افکنده شوند. این مفاهیم تا حدود زیادی در روابط عینی در متن طبیعت ریشه دارند. آنچه در تکوین معرفت ما سهم عمده‌ای دارد، عین معلوم (اثره) است، از این رو کار علم، کشف، اکتشاف است، نه جعل و اختراع. آلفرد وایتهد می‌گوید:

یک مولکول همان قدر واقعی است که گازهای متشکل از آن، با قوانین مترتب بر آن، این مقدمه ضروری برای فهم‌پذیر بودن جهان است... و اگر این تعریف را قبول کنیم که «واقعی»؛ یعنی هر آنچه جهان را فهم‌پذیر گرداند، در این صورت مفاهیم مربوط به نظریه‌ها - مولکول‌ها و انواع جانوران منقرض و نظایر آنها - همان قدر شایسته واقعی بودن هستند که مفاهیم مربوط به قوانین (Whitehead, 1929, 65).

در همین راستا، برخی ادعا کرده‌اند که تحلیل‌های تکامل‌گرایان، خود نشان‌دهنده این امر است که استدلال آنها غیرقطعی و ابطال‌پذیر است و یک

است. علم تکامل از «جهش ژنتیکی اتفاقی»^۱ سخن می‌گوید، اما اتفاق و تصادف در این نظریه بدین معناست که از کارکرد مناسب موجود آلی ناشی نشود و محصول کارکرد موجود آلی نباشد که هدف آن ارتقا یا حفظ مصالح خود آن موجود است. این معنا مستلزم آن نیست که این رویداد، تحت «نظارت»، «هدایت» و معلول خداوند نباشد. به نظر می‌رسد زیست‌شناسان تکاملی این دو معنا را با یکدیگر درهم‌آمیخته و به آرامی از یکی به دیگری خزیده‌اند (پلانتینجا، ۱۳۸۰: ۱۶۰).

۲.۳.۲. خلقت‌گرایی ناسازگار با نظریه تکامل

اغلب خلقت‌گرایان با پذیرش تعارض نظریه تکامل با وجود خداوند، این نظریه را نپذیرفته و آن را ناکارآمد دانسته‌اند و به رخنه‌ها و نارسایی‌های موجود در این نظریه پرداخته‌اند، تا از این رهگذر، مجال برای وجود مدبری هوشمند بکشایند. در این بخش از نوشتار به مهمترین و جدیدترین این اشکال‌ها می‌پردازیم و در حد مجال، نقدی بر نقد آنان می‌آوریم:

۱. ۲. ۳. ۲. تکامل تنها یک «نظریه» و تئوری است و باز نمود جهان خارج نیست: رایجترین تعبیر در میان فیلسوفان علم، این است که تئوری، ابزاری مفید برای راه‌یابی پژوهشگر و دستورالعمل تنظیمی^۲ برای نیل به اهداف مطلوب در پژوهش علمی است. نظریه‌ها افسانه یا مجعول‌اند؛ بدین معنا که ابداعات بشری برای هم‌آرایی^۳ یا ایجاد گزاره‌های مشاهداتی هستند. کارل بارت با پیروی از تفسیر کانت که قوانین علمی

1. random genetic mutation.
2. regulative maxim.
3. Coordinating.

گرد خورشید می‌چرخند، تبیین نماید. در عوض مشاهده‌گران را در حال چرخش و ستارگان را ثابت فرض کرد. کانت همین شیوه را در مورد اشیا و نحوه اندیشه ما درباره آنها به کار برد. او به جای پذیرش اینکه معرفت ما باید بر اشیا انطباق یابد، بر این باور بود که اگر فرض کنیم اشیا بر معرفت ما انطباق می‌یابد، موفق‌تر خواهیم بود. این امر بدین معناست که شیوه اندیشه ما - حتی در پژوهش علمی - به همان اندازه که به ویژگی اشیا مورد مطالعه بستگی دارد، مرهون سرشت اذهان ماست. در واقع، تفکیک این دو از یکدیگر محال می‌نماید. بنابراین، علم نمی‌تواند ادعا کند که درباره سرشت طبیعت، آن‌گونه که هست، به ما بینش می‌دهد.

۲.۳.۲. نظریه تکامل یک توتولوژی است:

برخی خلقت‌گرایان مثل *وایتکام* و *موریس مدعی* هستند که انتخاب طبیعی یک «همان‌گویی» است. اگر بگوییم انتخاب طبیعی، همان بقای شایسته‌ترین‌ها^۱ است، سؤالی پیش می‌آید که چه کسانی شایسته‌ترند؟ در پاسخ باید بگوییم آنها که باقی می‌مانند. بنابراین، آنها که باقی می‌مانند، همان‌هایی هستند که باقی می‌مانند! بنابراین، تناسب در این نظریه بر حسب میزان تکثیر تبیین می‌شود؛ هر موجودی که تناسب

۱- باید به این نکته توجه داشت که اصطلاح «بقای شایسته‌ترین‌ها» یا «بقای اصلح»، از خود داروین نیست. «والاس» کسی که همزمان با داروین و مستقل از او، انتخاب طبیعی را کشف کرد، از آن‌جا که ممکن بود این اصطلاح شبهه وجود «انتخابگری» را در انتخاب طبیعی ایجاد کند و او از این مسأله خوشش نمی‌آمد، از اصطلاح بقای شایسته‌ترین‌ها بهره گرفت. این اصطلاح را «هربرت اسپنسر» چند سال قبل از کتاب «منشأ انواع» داروین به کار برده بود و بعداً داروین از این اصطلاح برای نشان دادن سازوکار انتخاب طبیعی بهره برد. (<http://www.talkorigins.org/faqs/evolphil.htm>)

تئوری در نهایت یک احتمال ذهنی است، نه بیان واقعیت.

برخی طرفداران نظریه تکامل پاسخ داده‌اند که نباید دو معنای «تئوری»، را درهم آمیخت. برای نمونه، فرضیه‌ای در باب ترور یک رئیس‌جمهور با فرضیه نسبیت اینشتین هر دو «تئوری» هستند، اما نسبیت اینشتین، تئوری است که شالوده قوانین علمی و بیان واقعیت خارجی است، ولی احتمال‌هایی در باب ترور یک رئیس‌جمهور، فرضیه‌های غیرقطعی است که ممکن است حکایت از جهان خارج نداشته باشد. تئوری تکامل شالوده و اساس قوانین علمی در باب حیات است که بیان می‌دارد ازدیاد جمعیت یک نوع خاص - در جهان خارج - منجر به تنازع بقا و انتخاب طبیعی می‌گردد که نتیجه آن بقای افراد اصلح است.

(<http://plato.stanford.edu/entries/creationism/>)

در ارزیابی واقعیت‌نمایی نظریه‌های علمی باید گفت که دانشمندان علوم تجربی مدعی‌اند که به کندوکاو در جهان واقعی - مستقل از باورها و فهم کاوشگران - می‌پردازند، اما باید پذیرفت که ارتباط میان صاحب معرفت (یعنی دانشمندان) با موضوع معرفت (یعنی جهان) بسیار پیچیده است. ما سرشت واقعیت را اختراع نمی‌کنیم یا آن را نمی‌سازیم، بلکه به کشف آن می‌پردازیم یا حداقل در این راستا می‌کوشیم. این بدان معناست که همواره تمایزی میان آنچه انسان‌ها می‌اندیشند و نحوه تحقق اشیا وجود دارد. به طور منطقی، امکان دارد که ما درباره جهان به خطا یا غفلت دچار شویم. به خصوص اگر به انقلاب کپرنیکی کانت نیز اعتقاد داشته باشیم. کانت، کار کپرنیک را سرمشق خود قرار داد. کپرنیک نتوانست حرکت ستارگان را با این فرضی که آنها به

بیشتر و شایستگی بیشتری داشته باشد تکثیر بیشتری داشته است. این تبیین دارای سه شکل است: بی‌اهمیت بودن،^۱ همان‌گویی،^۲ ابطال‌ناپذیری.^۳ (<http://plato.stanford.edu/entries/fitness>)

نقد و ارزیابی اشکال توتولوژی:

تقریباً تمامی کتاب‌های فلسفه زیست‌شناسی، بخشی را به پاسخ‌گویی به این اشکال اختصاص داده‌اند. برخی معتقدند که در نتیجه کارهای فلاسفه‌ای، همچون کواپن، این باور که به وضوح می‌توان احکام را به دو دسته «همان‌گویی»ها (ارتباط تحلیلی میان افکار) و احکام تجربی (که واقعیاتی درباره جهان مادی را شرح می‌دهند) تقسیم کرد، شدیداً به چالش کشیده شده است و دیگر به راحتی نمی‌توان حکمی را با برجسب «همان‌گویی» به کناری نهاد. برخی دیگر همان‌گویی را می‌پذیرند، اما می‌گویند قانون دوم نیوتن نیز چنین است، بنابراین، اگر انتخاب طبیعی علمی نیست، قانون دوم نیوتن نیز چنین است (sober, 1984. Chap2).

تکامل‌گرایان بیان می‌کنند که اگر واژه «تناسب»^۴ را صحیح معنا کنیم و به معنای واقعی آن در زیست‌شناسی توجه کنیم، هیچ «همان‌گویی» وجود نخواهد داشت. «تناسب» در نظریه داروین به معنای آنهایی که باقی می‌مانند نیست، بلکه مراد آنهایی هستند که در مقایسه با سایر افراد یک جمعیت، به دلیل سازگاری و قابلیت کارکرد آنها می‌توان انتظار داشت که باقی بمانند.

کارل پوپر، اشکال توتولوژی در این نظریه را به گونه‌ای دیگر طرح می‌کند: او معتقد است نظریه داروین به واسطه مفهوم «تناسب»، ابطال‌ناپذیر شده است؛ زیرا انواع و گونه‌ها به هر شکل و وضعیتی موجود باشند، در هر صورت با تبیین تکاملی سازگارند. آنهایی که باقی مانده‌اند، واجد تناسب هستند و آنها که باقی نمانده‌اند، تناسب نداشته‌اند. بنابراین، تناسب چیزی جز بقای آنسب نیست و تنها شرط ضروری وجود انواع در یک محیط خاص است و هیچ امری از این قانون مستثنا نیست و هیچ ارگانیسمی از حیطه این نظریه خارج نمی‌شود و همین مسأله باعث می‌شود فرضیه تکامل قدرت تبیین نداشته باشد. پوپر بیان می‌دارد که اگر نظریه «آفرینش» علمی نباشد، نظریه تکامل نیز چون ابطال‌ناپذیر است، علمی نیست. بنابراین، نظریه تکامل، علمی‌تر از نظریه خلقت‌گرایی نیست (Popper, 1976, Sec37; Popper, 1974, Vol.1, 133-43).

پاسخ نقضی به اشکال پوپر: پوپر ادعا می‌کند که هیچ ارگانیسمی از حیطه این نظریه خارج نیست؛ اما مصادیق فراوانی وجود دارد که از قانون «بقای اصلح» خارجند. برای نمونه، ارگانیزم‌های با تناسب کمتر در مقایسه با ارگانیزم‌هایی که تناسب بیشتری دارند، مشمول این قانون نیستند. همچنین تغییراتی که برای سازگاری تدریجی ضروری‌اند، اما با قوانین ژنتیکی، آنتورژنی یا بیولوژی مولکولی سازگاری ندارند، طرد می‌شوند.

پاسخ حلی به اشکال پوپر: نباید تناسب برحسب آنچه بقا می‌یابد، تعریف شود؛ تناسب چیزی بیش از بقای اصلح است. تناسب یک مفهوم ما تقدم منطقی یا معناشناختی نیست، بلکه یک مفهوم احتمالی

1. triviality.
2. tautology.
3. unfalsifiable.
4. fitness.

در آن تصادفی اتفاق بیفتد. احتمال این حادثه را، احتمال گرایش می‌گویند که بیشتر براساس بسامد وقوع آن تفسیر می‌شود؛ اینکه برای مثال عرض جاده چقدر است، تعداد اتومبیل‌هایی که در جاده تردد می‌کنند، چه رقمی را تشکیل می‌دهد، سرعت اتومبیل‌ها در جاده چقدر است و... (گیلیز، ۱۳۸۶: ۲۳-۳۰)

برخی فلاسفه بیولوژیست معتقدند که مفهوم «تناسب» در نظریه تکامل، به ارتباط علی بین محیط با ارگانیزم و میزان واقعی تکثیر نسل بستگی دارد. نحوه ارتباط محیط با ارگانیزم، علت تناسب است و میزان واقعی تکثیر، معلول تناسب است. یک ارگانیزم می‌تواند احتمالی گرایش نسبت به داشتن n فرزند داشته باشد و باز هم هرگز تولید مثل نداشته باشد. بنابراین، مفاهیمی چون تناسب و بقای اصلح در این نظریه، نه تنها قدرت تبیینی دارند، بلکه حتی اگر آنها از طریق رابطه علی و معلولی تعریف شوند، باز هم از آن علل و معالیل متمایز هستند. مدافعان این دیدگاه در حل مشکل توتولوژی گفته‌اند:

اینکه x از y در ویژگی E تناسب بیشتری دارد، بدین معناست که مثلاً x گرایش احتمالی بیش از پنج در ایجاد فرزندان نسبت به y دارد. تناسب اگر یک مفهوم احتمالی گرایش در نظر گرفته شود، در میان ارگانیزم‌های در حال رقابت، اصلح همواره فرزند بیشتر ایجاد نمی‌کند و نظریه انتخاب طبیعی بیان می‌دارد که اختلاف در تناسب (در معنای احتمال گرایش) باعث اختلاف در تکثیر اولاد می‌شود، اما نه به طور دائمی و ثابت، بلکه به صورت احتمالی. احتمال ایجاد فرزندان بیشتر باید از علل خویش که همانا گرایشهای احتمالی است که به اختلاف‌های

گرایشی^۱ است. برخی فلاسفه بیولوژیست برای حل معضل تعریف «تناسب»، آن را یک مفهوم احتمالی می‌دانند. در دوران معاصر فلسفه احتمال در غرب، دارای سه مکتب است:^۲ احتمال ذهنی، احتمال عینی و احتمال گرایشی.

احتمال ذهنی به اندازه آگاهی فرد راجع به یک موضوع خاص برمی‌گردد و هرچه دانش فرد در باب یک موضوع بیشتر باشد به واقعیت نزدیکتر می‌گردد. بنابراین، احتمال، مربوط به ذهن (سوژه) است و در جهان عین (ابژه) کاربردی ندارد. یک بسته رادیو اکتیو که اشعه صادر می‌کند، یک واقعیت خارجی است و آنچه در خارج رخ می‌دهد، وقوعش ضروری است و تابع احتمال ذهنی من نیست. این معنای از احتمال در قرون هفده و هجده در غرب بسیار رایج بود.

مکتب احتمال عینی این است که هر پدیده‌ای امکان وقوع دارد، همچنان‌که امکان عدم وقوع نیز دارد. امکان وقوع را اگر بتوانیم با عددی بسنجیم، یا به تقریب محاسبه کنیم، به آن «احتمال عین» گفته می‌شود. اما اینکه چگونه باید اندازه‌گیری شود، بحث‌های مفصلی می‌طلبد که در جای خود عنوان شده است.

مکتب احتمال گرایشی به این معناست که در ذات هر چیزی گرایشی به وقوع وجود دارد، مثلاً در جاده‌ای حرکت می‌کنیم که این جاده گرایش دارد که

1. Propensity.

2. از میان متفکران اسلامی معاصر، شهید محمدباقر صدر به نظریه‌های احتمال پرداخته است و مکاتب تجربه‌گرایانی، چون استوارت میل، برتر اندراسل و دیوید هیوم را بررسی و احتمال را در دو مکتب کلاسیک (لاپلاسی) و تواتری بررسی و نقد نموده و بعد از ارزیابی هر دو مکتب به تفسیر سومی از احتمال پرداخته که در آن از علم اجمالی سود جسته است. (صدر، ۱۴۲۲هـ ۱۲۷-۱۴۸؛ صدر، ۱۴۰۲هـ ۷۹-۱۱۴)

منطق این فرآیند، براساس تبیین داروینی بسیار محتمل تر از تبیین خلقت‌گرایان است. او دو روش برنامه‌ریزی کامپیوتر را برای ایجاد زنجیره‌ای از ویژگی‌ها، بررسی می‌کند:

فرض کنید، کامپیوتری به دو شیوه برنامه‌ریزی شود تا زنجیره‌ای از حروف و فواصل مثلاً METHINKS IT LIKE A WEASEL را ایجاد کند. برنامه اول در هر بار به طور تصادفی یک زنجیره ۲۸ خصوصیتی جدید را ایجاد می‌کند. از آنجا که این برنامه بیش از یک‌بار شروع می‌شود، یک «فرآیند انتخاب تک‌مرحله‌ای» را ترکیب می‌کند. بنابراین، احتمال اینکه در هر بار کوشش، زنجیره مورد نظر (از حروف و فواصل) ایجاد گردد 27^{28} خواهد بود**. اگر کامپیوتری دائماً کار کند، برای اینکه چنین برنامه‌ای را ایجاد کند، حدود ۱۰/۰۰۰/۰۰۵ سال وقت لازم دارد؛ که بسیار طولانی‌تر از زمانی است که جهان به وجود آمده است. بنابراین، با چنین مکانیسمی، احتمال دستیابی به هدف مورد نظر بسیار بسیار پایین است.

برنامه دوم کامپیوتر یک «مکانیسم انتخاب مراحل جمعی» است. این برنامه، با ایجاد تصادفی یک زنجیره ۲۸ خصوصیتی از حروف و فواصل آغاز می‌شود و سپس از این زنجیره به شیوه ذیل تولید می‌کند:

در مدت‌زمانی خاص، این برنامه «کپی‌هایی» از خودش ایجاد می‌کند که اکثر این رونوشت‌ها دقیقاً تکرار همین زنجیره هستند، اما برخی از آنها خطاها (جهش‌ها)ی دارند. در پایان این دوره، کامپیوتر تمامی این زنجیره‌های حروف و فواصل را با زنجیره مورد نظر مقایسه می‌کند و زنجیره‌ای که بیشترین

تناسبی منجر می‌شود، ممتاز گردد. در این نظریه تنها تصادف است که می‌تواند کثرت فرزندان را تبیین کند (Railton, 1978, 216).

به طور خلاصه می‌توان گفت: فهم رایج از مفهوم تناسب این است که این مفهوم یک احتمال‌گرایی است در باب اینکه یک موجود از رقبایش بتواند بیشتر تولید مثل کند. بنابراین، جبر و ضرورت و موجبیتی را در پی ندارد. برای مثال، اگر در یک نوع خاص دوقلوهایی باشند که حتی در صفات ژنتیکی کاملاً یکسان باشند، هیچ ضمانتی وجود ندارد که آنها هر دو به تعداد یکسان دارای فرزند شوند و به بقای خویش ادامه دهند.

۲.۳.۲. ۳. براساس جهش‌های ژنتیکی تصادفی، تکامل به شدت نامحتمل است:

یکی از مهمترین و جدی‌ترین اشکال‌ها بر نظریه تکامل آن است که اگر تنها مجموعه‌ای از عوامل طبیعی محض، به طور تصادفی گردهم آیند که با عملکرد آنها، جهان زنده، مدام در جهت سازگاری بیشتر و بیشتر متحوّل شود، دقیقاً مانند آن است که فرض کنیم یک میلیارد میمون، میلیاردها سال دکمه‌های ماشین تحریری را فشار دهند و بالاخره به طور اتفاقی یکی از آنها هاملت شکسپیر را از آن درآورد!*

نقد و ارزیابی نامحتمل بودن حیات براساس نظریه تکامل:

ریچارد داوکینز، بیولوژیست معاصر، در کتاب ساعت سازکور، با به کار بردن یک معضل برنامه‌نویسی (در کامپیوتر) سعی دارد نشان دهد که

فرسودگی می‌روند و یا در اصطلاح علم فیزیک آنتروپی در طبیعت - با به کار گرفته شدن انرژی و تبدیل آن به گرما - رو به افزایش است. نظریه داروین مدعی است که ارگانیسم‌ها در یک روند بسیار تدریجی از سادگی به پیچیدگی می‌گرایند و در طبیعت تکامل جریان دارد. بنابراین، به نظر می‌رسد این نظریه با قانون دوم ترمودینامیک در تعارض است. آنتروپی با تکامل کور ارگانیسم‌ها از انواع ابتدایی به سمت ارگانیسم‌های پیچیده شبیه به انسان سازگار نیست.

خلقت‌گرایان مخالف نظریه تکامل با توسل به قانون آنتروپی، علاوه بر اثبات دخالت یک ناظم هوشمند در جهان، متناهی بودن عمر جهان و حدوث زمانی آن را نیز نتیجه می‌گیرند و مؤید این تصور هستند که خداوند، آفریننده جهان است. (Barbour, 1971, 323)

نقد و ارزیابی تعارض قانون دوم ترمودینامیک با نظریه تکامل:

الف) قانون آنتروپی فقط در سیستم‌های بسته کاربرد دارد و هیچ بخشی از جهان سیستم مطلق و مستقل نیست و همواره با بخش‌های مجاور در ارتباط و تبادل گرما و انرژی است. قانون دوم تنها بیان می‌دارد که اشیا و موجودات روبه فرسودگی هستند، اما انکار نمی‌کند که جهان می‌تواند سیستمی باشد که گرایش به گرفتن انرژی از جای دیگر داشته باشد، و این همان اتفاقی است که بر روی سیاره زمین رخ می‌دهد. در روی کره زمین، روند حیات با گرفتن انرژی از خورشید، رو به تکامل است. البته عاقبت خورشید خاموش خواهد شد و حیات نیز در پی آن

شبهت را دارد، حفظ می‌کند. برای مثال، زنجیره‌ای که حرف E را در مکان دوم دارد، شبهت بیشتری به زنجیره‌ای دارد که دقیقاً مانند آن است، مگر اینکه حرف Q را در مکان دوم دارد. کامپیوتر بار دیگر و دقیقاً به شیوه یکسان از این زنجیره تولید می‌کند. برخلاف برنامه اول که در هربار کوشش، از نو شروع می‌شود، برنامه دوم بر مبنای مراحل پیشین عمل می‌کند؛ یعنی به طور متوالی شبیه‌ترین زنجیره به زنجیره موردنظر را اخذ کرده، براساس آن برنامه‌ریزی می‌کند تا به زنجیره اصلی، نزدیک و نزدیکتر گردد. بنابراین، احتمال رسیدن به زنجیره خاص دائماً افزایش می‌یابد؛ تا اینکه کامپیوتر از طریق این برنامه به هدف مورد نظر بعد از چهل و سه دوره، که حدود نیم‌ساعت است، می‌رسد. (Dawkins, 1986, 95)

بنابراین، تئوری داروین یک «مکانیسم انتخاب ترکیبی» است که به نظر داوینز احتمال بروز و ایجاد حیات از طریق آن به هیچ‌وجه نامحتمل نیست.

۲.۳.۴. قانون دوم ترمودینامیک (آنتروپی)،^۱ نظریه تکاملی را رد می‌کند: قانون آنتروپی (یا اصل کهولت) در پی آن است که اشیا همواره رو به

1. Entropy:

کمیتی برای آسان کردن محاسبات در ترمودینامیک است. تغییرات آنتروپی را فقط در فرآیندهای بازگشتی می‌توان حساب کرد و بنا به تعریف، برابر است با خارج قسمت مقدار گرمای مبادله شده به دمای مطلق که این مبادله در آن انجام گرفته است: $(S_f - S_i) = \frac{\sum Q}{T}$. برای فرآیندهای واقعی که بازگشتی هستند، می‌توان فرآیندهای بازگشتی فرضی معادل را در نظر گرفت و تغییرات آنتروپی را محاسبه کرد. آنتروپی یک دستگاه، معرف درجه بی‌نظمی آن دستگاه است. آنتروپی کل هیچ دستگاه منفردی، هرگز نمی‌تواند کاهش پیدا کند، یا باید ثابت بماند (فرآیندهای بازگشتی) یا زیاد شود (فرآیندهای بازگشتی). (ر.ک: گروه مترجمان، فرهنگ اصطلاحات علمی).

۲.۳.۵. نظریه تکامل در حوزه‌های خاصی

ناکارآمد است:

اخیراً گروهی از متفکران حوزه فلسفه زیست‌شناسی و ریاضی، نظریه نسبتاً جدیدی به نام «طراحی هوشمند»^۱ که مشهور به ID است، مطرح کرده‌اند و سعی دارند ناکارآمدی نظریه تکاملی داروین را در حوزه‌های خاص نشان دهند. اینان معتقدند که فهم کامل جهان ارگانیسم، فرض وجود یک نیروی ماوراء طبیعی را که هدفمند می‌آفریند، ضروری می‌سازد.

شهرت این نظریه در پی جنجال رسانه‌ای موافقان و مخالفان، در گنجاندن آن در برنامه درسی آمریکا، بسیار سریع و گسترده شد و از پیامدهای آن خدشه‌دار شدن اعتبار علمی جنبش ID بود:

در سپتامبر سال ۲۰۰۵، والدین یازده دانش‌آموز مدرسه‌ای در منطقه داور^۲ در ایالت پنسیلوانیا از مسئولان مدرسه منطقه داور به سبب گنجاندن نظریه آفرینش هوشمند در برنامه درسی دانش‌آموزان و تدریس آن به عنوان نظریه‌ای علمی در کنار نظریه تکامل شکایت کردند. قاضی دادگاه فدرال در نهایت، مسئولان مدرسه داور را به علت تخلف از متمم اول قانون اساسی آمریکا مجرم شناخت و حکم به خارج کردن تدریس این نظریه، از برنامه درسی مدارس کرد. آنان تئوری طرح هوشمند (ID) را توصیفی برای منشأ حیات (توصیف و نه آموزه مذهبی) دانستند که در آن از خدا و کتاب مقدس سخنی به میان نیامده است و این مسأله با آزادی‌های آموزشی در آمریکا منافات داشت و سرانجام رئیس‌جمهور

از بین خواهد رفت و در نهایت، قانون دوم در طبیعت حکم‌فرما خواهد شد، اما هنوز وقت آن حادثه نرسیده است (Davies, 1983: 175).

ب) در نظریه تکامل، بر فرض صحت، ظهور نظم در جهان تصادفی است. ماهیت صدفه‌ای، ویژگی اصلی تکامل داروینی است. جهش‌ها، براساس شانس کور اتفاق می‌افتد و از طریق تغییرات کاملاً تصادفی در ویژگی‌های ارگانیسم‌های طبیعت، یک رشته امکانات گسترده فراهم می‌آید. در این روش ساختارهای منظم پیچیده از طریق انبوه گسترده‌ای از تصادفات کوچک ایجاد می‌گردند، اما باید توجه داشت که به اندازه افزایش نظم (و کاهش در آنتروپی)، جهش‌های زیان‌زننده (آنتروپی بالا) نیز وجود دارد که به تدریج با انتخاب طبیعی حذف می‌شوند. بنابراین، با فرض اینکه قانون آنتروپی در سیستم‌های باز هم صادق باشد، باز هم با تکامل تعارضی ندارد (Davies, 1983, 166).

ج) مهمترین نکته برای حل تعارض قانون دوم ترمودینامیک با نظم تصادفی ایجاد شده، بر اثر تکامل آن است که آنتروپی هرگز بی‌نظمی نیست؛ مفهوم آنتروپی در ترمودینامیک پدیدارشناسانه ایجاد شد. در ابتدا افزایش آنتروپی با زمان، قانون ثابتی در نظر گرفته می‌شد. گام دوم در تاریخ این مفهوم، تدوین دوباره آن به صورتی آماری بود که با مفهوم احتمال ارتباط داشت، اما سومین و رایجترین گام در مفهوم این واژه، آن را با مفهوم کمی جدیدی در باب اطلاعات پیوند داد و آن را از محدوده فیزیک خارج کرد (Edwards, 1967, Vol2, 528).

1. intelligent design.

2. Dover.

توضیح آن دارند، پیش‌فرض می‌دارند. انتخاب طبیعی بیان می‌کند که پیچیده‌ترین مولکول‌های غیرزنده از مولکول‌های غیرزنده ساده ایجاد می‌گردند، اما اینکه چگونه مکانیسم‌های غیرارگانیک بازآفرینی می‌شوند را نمی‌تواند تبیین کند. ضرورت شیمیایی نیز تنها می‌تواند فرآیندهای قابل پیش‌بینی و بسیار منظم رشته‌های مکرر را توضیح دهد؛ یعنی تنها نظم متناوب حروف نوکلئوتید را تفسیر می‌کند، اما رشته‌های پیچیده کاملاً معین و غیرمتناوب که قادرند اطلاعات را بیان کنند، از این طریق تفسیر نمی‌شوند. برای مثال، ضرورت شیمیایی احتمالاً می‌تواند رشته‌ای شبیه «ababababab» را توضیح دهد، اما رشته‌های معین غیرمتناوب شبیه «The house is on fire» را نمی‌تواند تفسیر کند. بنابراین، بهترین تبیین چنین اطلاعاتی در مولکول DNA از طریق «طراحی هوشمندانه» است. از طرفی، اطلاعات موجود در زنجیره نوکلئوتید، اگر خوانده نشود، فاقد معناست، اما قبل از به وجود آمدن موجود زنده، چیزی وجود نداشته که آن اطلاعات را بخواند. اطلاعات و قرائت اطلاعات باید همزمان باشند تا سودمند بیفتند و بنابراین، ارزش محفوظ ماندن را داشته باشند. این مسأله شکل دیگری از معضل قدیمی مرغ و تخم‌مرغ را پیش می‌کشد؛ با این تفاوت که در این جا سؤال این نیست که کدام یک بر دیگری تقدم دارد، بلکه سؤال این است که چه چیزی موجب شده تا آنها با هم پدید آیند. ظاهراً نوعی اقتضا یا جهت‌داری وجود دارد که عناصر بنیادین طبیعت را به سوی می‌راند تا موجودات حامل اطلاعات و قرائت‌کنندگان آن اطلاعات همزمان به وجود آیند:

آمریکا (بوش) از طرح آموزش ID در کنار تکامل در مدارس استقبال کرد و این نهضت علمی با جریان‌های سیاسی درهم آمیخت و به نظر می‌رسد همین امر اعتبار علمی آن را تضعیف کرد.

مهمترین دلایلی که طرفداران جنبش علمی ID برای اثبات مدعای خود می‌آورند، عبارت است از: اطلاعات بیولوژیکال در مولکول DNA، پیچیدگی‌های کاهش‌ناپذیر، پیچیدگی‌های کاملاً مشخص در هستی، تنظیم ظریف ثوابت فیزیکی.

۲.۳.۲. ۱.۵. اطلاعات بیولوژیکال در مولکول DNA

از دیدگاه فلسفه طبیعی، مسأله عمده در باب تفسیر حیات این است که چگونه می‌توان اطلاعاتی را که توسط رشته‌های نوکلئوتیدی^۱ که مولکول‌های DNA را تشکیل می‌دهند، تفسیر کرد؛ یعنی طرح دقیق نوکلئوتید آدنین^۲، تیمین^۳، گانین^۴ و سیتوسین^۵ و معین کردن اعمال خاصی که درون یک سلول زنده انجام می‌شود تا دقیقاً اطلاعات خاصی را نشان دهد. *استفان سی، مایر می‌گوید: درست مثل حروف الفبایی که یک زبان مکتوب ممکن است یک پیام خاص را منتقل کند، رشته‌های نوکلئوتید یا پایه‌ها در مولکول DNA ساختارهای دقیق بیوشیمیایی را انتقال می‌دهند که سنتز پروتئین را درون سلول هدایت می‌کند.* (Meyer, 1998, Vol.1, 526)

منشأ اطلاعات بیولوژیکی در مولکول DNA را نمی‌توان از طریق انتخاب طبیعی و ضرورت شیمیایی تفسیر کرد؛ زیرا آنها چنین ویژگی را که سعی در

1. the sequences of nucleotids.
2. adenine.
3. thymine.
4. guanine.
5. cytosine.

جعبه سیاه داروین مدعی است که پیچیدگی‌های کاهش‌ناپذیر در کنار یافته‌های نوین در عرصه بیوشیمی تئوری داروین را مورد چالش جدی قرار می‌دهد. او در تبیین این اصطلاح می‌گوید:

اگر اجزای یک سیستم به طور متوالی به گونه‌ای طراحی شده باشند که از بین رفتن پی در پی اجزا هرگز به فقدان کامل کارکرد سیستم نینجامد، این سیستم یا ساختار، «مرکب افزایش‌پذیر»^۲ است و اگر ساختاری دارای اجزای کاملاً مرتبطی باشد که از بین رفتن حتی یک جزء، کارکرد سیستم را به طور کامل از بین ببرد، این ساختار یا سیستم، «مرکب کاهش‌ناپذیر» است. برای مثال، یک شهر مرکبی «افزایش‌پذیر» است، زیرا امکان دارد مردم، خدمات و ساختمان‌های این شهر پی در پی از بین برود، اما آن شهر باز هم کارکرد لازم را داشته باشد. برعکس، یک تله موش^۳ ساختاری «کاهش‌ناپذیر» دارد، زیرا حتی اگر یک جزء آن از بین برود، دستگاه به گونه کامل ناکارآمد خواهد شد (Behe, 1996, 39).

باکتری تاژک‌دار، چیزی شبیه به ملخ چرخنده هواپیما دارد که نیروی خود را از جریانی از اسید که در آن شناور است، به دست می‌آورد. تاژک‌های این باکتری، پیش از آن‌که بتوانند کار کنند، به این بخش‌ها نیاز دارند: قسمت چرخنده، بخش ثابت و موتور. افزون بر این، پژوهش‌های ژنتیکی نشان داده است که تقریباً چهل نوع پروتئین مختلف برای پیدایش و کار چنین تاژک‌هایی لازم است. فقدان هر جزئی از این ساختار، باعث از بین رفتن کامل عملکرد تاژک خواهد شد. چنین ارگانیزمی نمی‌تواند از طریق بازسازی‌های مکرر یک ساختار ابتدایی که نظریه

شخص می‌تواند فعالیت پیشین یک علت هوشمند را از وجود یک معلول با اطلاعات گسترده کشف کند؛ حتی اگر خود علت مستقیماً مشاهده نشده باشد. برای مثال، تماشاگران باغ‌های بندرگاه ویکتوریای کانادا را در استنتاج فعالیت فاعل‌های هوشمند، بر حق هستند زمانی که آنها الگویی از گل‌های زرد و قرمز را می‌بینند که جمله «welcome to victoria» را ترسیم کرده است؛ حتی اگر ندیده باشند که طراحی، این گل‌ها را کاشته و مرتب کرده است. همین‌طور رشته‌های نوکلئوتید که به شیوه خاصی در مولکول DNA طراحی شده‌اند (پیچیده اما با کارکردی معین)، کارکرد پیشین یک ذهن هوشمند را نشان می‌دهند، حتی اگر چنین فاعلی دیده نشده باشد. (Meyer, 2002, 93)

۲.۳.۲. پیچیدگی غیرقابل فروکاست (کاهش‌ناپذیر)^۱

این اصطلاح در مورد پدیده‌هایی به کار می‌رود که گمان می‌رود پیچیده‌تر از آن هستند که به تدریج و مرحله به مرحله، توسط فرآیندی شبیه به انتخاب طبیعی به وجود آمده باشند. داروین معتقد بود که اگر چنین ارگانیزم‌هایی پیدا شوند، تئوری او را نقض خواهند کرد:

اگر بتوان نشان داد که ارگانیزم پیچیده‌ای وجود دارد که از طریق اصلاحات جزئی و گام به گام به وجود نیامده است، تئوری من کاملاً شکست می‌خورد (Darwin, 1952, 87).

مایکل بهی در زمره بیوشیمیست‌های مخالف داروینیسیم و استاد دانشگاه لیبی در آمریکا - در کتاب

2. cumulatively complex.

3. a mouse trap.

1. irreducible complexity.

پایه‌های چوبی موقت ساخته شده که پس از اتمام کار، برداشته می‌شود (Ruse, 2005, 70).

پرفسور جان مک‌دونالد از دانشکده بیولوژی دانشگاه دلاویر^۱ به استدلال بهی در مورد تله‌موش پاسخ گفته است:

تله‌موش دارای کارکرد گرفتن موش است و این کارکرد برآورده نمی‌شود، مگر اینکه تمام اجزای این سیستم پیچیده با هم کار کند؛ یعنی کم‌شدن هر جز منجر به از دست رفتن فانکسیون^۲ می‌شود. بنابراین، این سیستم مرحله به مرحله ساخته نشده است؛ یعنی تله‌موش از همان ابتدا باید تمامی اجزایش را داشته باشد، تا کارکرد یک تله‌موش را داشته باشد. اما می‌توان تله‌موش را به گونه‌ای ساخت که گام به گام و به تدریج ایجاد گردد (http://udel.edu/~mcdonald/mousetrap.html).

بعد از آن‌که مک‌دونالد پاسخ خود را بر روی سایت اینترنتی منتشر کرد، مایکل بهی بیان کرد که مک‌دونالد از همان مرحله اول با استفاده از هوش خود، سیستم را به سمتی هدایت می‌کند که می‌خواهد. ما همه می‌دانیم که هوش قادر است سیستم‌هایی را که به نحو کاهش‌ناپذیری پیچیده هستند، تولید کند، اما ایده اصلی داروین این است که سیستم‌های با کارکرد پیچیده از طریق تصادف و شانس کور، از طریق کنار هم قرار گرفتن اجزای آنها ساخته می‌شوند. به نظر می‌رسد پاسخ پرفسور مک‌دونالد نمونه‌ای خوب از طراحی هوشمندانه (ID) باشد و نه تأییدی بر نظریه تکامل. (http://www.nmsr.org/behe/htm)

تکامل مدعی است، ایجاد گردد. پرفسور بهی مدعی است چنین سیستم‌هایی به همان سادگی که دانشمندان قرن نوزدهم می‌پنداشتند، نیست و بهترین تبیین برای چنین پدیده‌هایی فرض وجود یک «طراح هوشمند» است. (70)

بهی تأکید دارد که پیچیدگی کاهش‌ناپذیر در سیستم‌های منفرد طرح می‌شود (39)، داروین هم به خوبی آگاه بود که ارگانیسم انسان از اجزای پیچیده‌ای ساخته شده که اگر یک جزء مثل قلب یا کلیه نباشد، قادر به ادامه زندگی نخواهد بود، اما بدن انسان یک سیستم منفرد نیست و از سیستم‌های زیادی نظیر گردش خون، تنفس، اعصاب، هاضمه و... تشکیل شده است.

نقد و ارزیابی دیدگاه مایکل بهی

مایکل روس - استاد فلسفه دانشگاه فلوریدا - معتقد است که این نظریه فاکتور تغییرات تصادفی و اصل انتخاب طبیعی در مراحل تکامل را در نظر نمی‌گیرد. در تکامل، زمانی که بر اثر جهش، یک عضو جدید به یک مجموعه اضافه شد و آن عضو باعث بهبود عملکرد کل مجموعه شد، در نسل‌های بعد تکرار می‌شود و به مرور جزء ضروری آن سیستم می‌شود و یا اینکه سیستم‌های پیچیده از کنار هم قرار گرفتن سایر اجزای سلول حاصل می‌شوند و این اجزا هر یک کارکردی دارند. شاید پس از آن‌که چیزی پیچیده به وجود آمد، انتخاب طبیعی اجزای غیرلازم را حذف کرده باشد و اکنون اگر یک یا چند جز آن حذف شود، کارکردش را از دست بدهد؛ چنانکه سنگ تاج یک پل سنگی اگر برداشته شود، پل فرو خواهد ریخت، اما قوس پل در ابتدا با استفاده از

1. University of Delaware.
2. function.

۲.۳.۲.۳. پیچیدگی‌های بسیار مشخص

با ایرادهایی که به نظریه مایکل بهی وارد شد، ویلیام دمبسکی - فیلسوف و ریاضیدان - با یک فیلتر تبیینی^۱ به کمک او آمد. دمبسکی سعی کرد با متمایز ساختن امری که واژه «نظم»^۲ بر او صادق است، از چیزی که به طور طبیعی توسط قانون یا تصادف ایجاد شده، استدلال بهی را مساعدت ورزد.

دمبسکی بر وجود دو خصیصه در ارگانیزم‌ها تأکید ورزید: پیچیدگی^۳ و مشخص بودن^۴: ارگانیزمی پیچیده است که احتمال وقوع خود به خودی و تصادفی آن بسیار کم باشد و به پدیده‌ای مشخص می‌گویند که بتوان آن را با توصیفات بسیار مختصر به طوری که برای همگان قابل فهم باشد، معین کرد. دمبسکی به دنباله طولانی از اعداد اول اشاره می‌کند که طولانی بودن آن نشانه پیچیدگی و اول بودن آن نشانه تشخیص آن است یا غزلی از شکسپیر که از کنار هم قرار گرفتن بسیاری از حروف الفبا تشکیل شده است، طولانی بودن آن دلیلی بر پیچیدگی و با معنا بودنش نشانه‌ای از مشخص بودن آن است (Dembski, 2000:27).

دمبسکی معتقد است که اگر شما یک گیرنده رادیویی برای دریافت امواج فضایی داشته باشید و روزی امواجی به شکل دنباله اعداد اول را از فضا دریافت کنید، به یقین ارسال‌کننده آن را یک موجود هوشمند خواهید شمرد. او از طریق «قانون احتمال اندک»^۵ بیان می‌دارد که تبیین این پیچیدگی‌های بسیار مشخص، از طریق تصادف و قانون طبیعت، بسیار

دشواری است.^۶ فرض کنید به یک سکه ۱۰۰۰ بار ضربه زدیم و هر بار شیر آمد، اگرچه این حادثه پیچیده و بسیار نامحتمل است، اما یک الگوی مفید را به نمایش نمی‌گذارد که فرض وجود طراح هوشمند را ضروری سازد، ولی ترتیب خاص اعداد اول از ۲ تا ۱۰۱ نه تنها یک زنجیره پیچیده است، بلکه الگوی معنایی مناسبی را نیز نشان می‌دهد. امواج فضایی به شکل دنباله اعداد اول یک صدا و موج نیستند، بلکه بیانگر یک ساختار هستند (۸-۲۱). پدیده‌ای دارای طراحی هوشمند است که علاوه بر اینکه از سر شانس و تصادف ایجاد نشده، بلکه پیش از آن که در معرض مشاهده ما قرار بگیرد و پیش از تجربه یا کشف ما دارای طراحی هدفمند باشد. ما در هر زمانی سلسله‌ای از اعداد اول را می‌شناسیم و یا می‌توانیم بشناسیم، چه پیش و چه پس از دریافت امواج فضایی، اما هزاربار شیر آمدن مکرر سکه تنها بعد از وقوع حادثه برای ما معنادار شده است و به همین دلیل است که الگویی مناسب را به نمایش نمی‌گذارد. در تبیین دمبسکی مفهوم «استقلال»^۷ در فهم مراد او از «پیچیدگی کاملاً معین»، نقش اساسی دارد. او پیچیدگی تعیین یافته را، پیچیدگی می‌داند که بین یک حادثه و یک الگوی مفروض مستقل ارتباطی برقرار نماید. این چنین پدیده‌هایی تنها باید از طریق یک طراح هوشمند تبیین شوند.

۲.۳.۲.۴. تنظیم ظریف ثوابت فیزیکی^۷

فیلسوفان و کیهان‌شناسان در سال‌های اخیر، برهان «طراحی هوشمند» را با اسلوب جدیدی مطرح

1. The explanatory filter.
2. design.
3. complexity.
4. specification.
5. The Law of Small Probability.

6. independently.

7. fine-tuning of physical constant.

ثوابت بنیادین طبیعت وجود دارد که بدون آنها انسانی وجود نمی‌یافت تا نظاره‌گر این نظم ظریف باشد. بنابر باور بسیاری از فیزیکدانان و کیهان‌شناسان و فلاسفه این تنظیم ظریف به اراده خداوند صورت گرفته است (Smart and Halden, 1996, 20).

متفکرانی چون ریچارد سوین برن، جورج شلزی‌نگر، رابین کولینز و ویلیام کریگ از فیلسوفان متأله معاصر هستند که در اثبات طراحی هوشمند برای هستی از اصل آنتروپیک بهره جسته‌اند. اینان مطرح می‌کنند که چرا ثابت‌های کیهانی، چنان دقیق تنظیم شده‌اند که مناسب حیات انسان باشند؟ چرا قوانین خاص طبیعت از میان تمام احتمالات شمارش‌ناپذیر دیگر، اتفاقاً در دامنه بسیار تنگی از احتمالاتی قرار دارند که به حیات مبتنی بر کربن انجامیده است؟ این سؤال‌ها و سؤال‌هایی شبیه به آن که در کیهان‌شناسی اخیر مطرح است، فراتر از حوزه نظریه تکامل است.

سوین برن با بیان نظریه تکامل و اجتناب از مفهوم «خدای رخنه‌ها»^۲ (Swinburn, 1998, 68) بیان می‌دارد که پاره‌ای نظریه‌ها قلمرو وسیع‌تری از پاره‌ای دیگر دارند؛ دامنه تبیین برخی نظریه‌های علمی محدود است (نظریه‌های فرودامنه)^۳ و دامنه تبیین برخی از آنها بیش از برخی دیگر است (نظریه‌های فرادامنه)^۴. نظریه‌های فرادامنه عملکرد نظریه‌های فرودامنه را تبیین می‌کنند. برای مثال، قوانین کپلر تنها حرکت سیارات را تبیین می‌کند، اما قوانین نیوتن به چرایی عملکرد قوانین کپلر می‌پردازند. سوین برن با توجه به مبانی برگرفته خود از علم، به این نتیجه

کرده‌اند که به گونه مستقیم با اشیای مادی جهان ارتباط ندارد، بلکه به قوانین زیربنایی طبیعت برمی‌گردد تا از انتقادات داروینی مصون بماند. این تنسيق جدید با اصل «آنتروپیک»^۱ در کیهان‌شناسی ارتباط دارد. این اصل برای اولین بار در سال ۱۹۷۴ توسط براندون کارتر مطرح شد تا ساختار فیزیکی جهان را با مقتضیات خاص وجود انسان مرتبط کند. اگر مقادیر ثوابت بنیادین فیزیکی مانند ثابت پلانک، ثابت گرانشی، سرعت نور، بار الکترون، شعاع الکترون به میزان اندکی از مقادیر فعلی خود متفاوت بود، شرایط لازم برای ظهور حیات مبتنی بر کربن به دست نمی‌آمد. اندازه اجسامی مثل ستارگان، سیاره‌ها و انسان‌ها، نه بر اثر انتخاب طبیعی بلکه از قوت نسبی نیروهای گوناگون طبیعت و تنظیم دقیق آنها سرچشمه می‌گیرد. هماهنگی شگفت‌انگیزی بین

1. Anthropic Principle:

این اصل دارای دو تقریر است: تقریر ضعیف (WAP) و تقریر قوی (SAP). براندون کارتر در بیان روایت ضعیف اصل آنتروپیک (weak anthropic principle) می‌گوید: باید آماده پذیرش این حقیقت باشیم که موقعیت ما در جهان ضرورتاً از امتیازی منحصر به فرد برخوردار است؛ به طوری که با وجود انسان به عنوان «مشاهده‌گر» هم‌آهنگ و سازگار است (Carter, 1998, 133). براساس این روایت، وجود انسان بر تنظیم‌های ظریف و هماهنگی‌های بسیار پیچیده‌ای در جهان دلالت می‌کند، به نحوی که به عنوان یک اصل روش‌شناسانه چنین نتیجه می‌گیریم که شرایط موجود در جهان، باید با تحقق ما در مقطع کنونی ناسازگاری نداشته باشد. در این روایت، هیچ‌گونه استنتاج غایت‌شناسانه در کار نیست، یعنی انسان به عنوان غایت و هدف جهان مطرح نمی‌شود، اما در روایت قوی اصل آنتروپیک (Strong anthropic principle) تأکید می‌شود که شرایط اولیه کیهان و نیز روند بسیار پیچیده‌ای که تاکنون گذرانده است، لزوماً هدفی ویژه؛ یعنی پیدایش حیات و نهایتاً انسان را با ظرافت و دقت تمام دنبال کرده است. به تعبیر کارتر - در بیان روایت قوی - جهان باید به گونه‌ای باشد که بتواند در مرحله‌ای خاص - پذیرای وجود انسان‌های مشاهده‌گر باشد (Carter, 1998, 138).

2. God of the gaps.
3. Lower-level theory.
4. Higher-level theory.

به نظر می‌رسد ایده آفرینش از طریق داروینیسیم

فلسفی با دو چالش اساسی روبه‌روست:

۱. تفاوت‌های نسبی در سازگاری موجودات زنده با محیط زیست آنها تصادفی است؛ به این معنا که به وسیله آفرینش هوشمندانه‌ای جهت‌دار نشده و فاقد طراحی حکیمانه‌اند.

۲. تنازع میان موجودات قوی و ضعیف برای بقا و یا میان مناسب و نامناسب با عدالت، رحمانیت و خیرخواهی خداوند منافات دارد و قانون انتخاب طبیعی کور و عاری از عواطف به نظر می‌رسد.

در پاسخ به این دو چالش، نگارنده معتقد است که می‌توان چندگونه گام برداشت:

۱. همگام با سویین برن و برخی کیهان‌شناسان متأخر، آفرینش را براساس تنظیم ظریف ثوابت فیزیکی تبیین کنیم تا از انتقادات تکامل‌گرایان مصون بمانیم. نظریه تکامل تنها در حوزه ژنتیک سلولی و ایجاد حیات بر روی کره زمین کارآیی دارد و کیهان‌شناسی اخیر، به خصوص نظریه «مهبانگ» یا «انفجار بزرگ» فراتر از حوزه نظریه تکامل است. این تفسیر از آفرینش هوشمند به معنای استثنا زدن و تأکید بر عدم کارآیی نظریه تکامل نیست، بلکه برهان تنظیم ثوابت بنیادین فیزیک تخصصاً از دامنه این نظریه علمی خارج می‌شود و نه اینکه استثناهایی بر این نظریه باشد که ما متهم به پذیرش «خدای رخنه‌پوش» شویم؛ خدایی که در تفسیر پدیده‌هایی که هنوز برای بشر ناشناخته است، نقش علیت را برعهده دارد و لذا در رقابت دائمی با عوامل طبیعی است و به موازات پیشرفت علوم تجربی و کشف علل طبیعی از جهان حذف می‌شود.

می‌رسد که نظریه‌های متافیزیکی، نه تنها معنادار و توجیه‌پذیرند، بلکه نظریه‌های تبیین‌کننده فرادامنه هستند و حتی فرادامنه‌ترین نظریه‌ها هستند؛ زیرا به تبیین چرایی هستی جهان و عامترین قوانین طبیعی آن و به ویژه قوانینی که به پدیده‌هایی نظیر تکامل حیوانات و انسان و هر پدیده جزئی دیگری منتهی می‌شوند، می‌پردازد:

به طور خلاصه، تبیین داروینی از اینکه چرا اجسام حیوانی و انسانی پیچیده امروزی وجود دارند، آن است که مدت‌ها پیش برخی مواد شیمیایی بر روی زمین وجود داشتند و با توجه به قوانین تکامل پدیدارشدن ارگانیسم‌های پیچیده، محتمل بود. تبیین وجود ارگانیسم‌های پیچیده، مطمئناً تبیین درستی است، اما تبیین نهایی از آن حقیقت نیست. ما برای ارائه تبیین نهایی باید در عالی‌ترین سطح، تبیینی از این امر عرضه کنیم که چرا قوانین تکامل عمل کردند و قوانین دیگر عمل نکردند (سویین برن، ۱۳۸۸، ۶-۱۰۵). (Swinburn, 1979, 139-140).

نتیجه

بی‌تردید، مفاهیم دینی و الهی را با ابزار علم و در قالب مفاهیم علمی نمی‌توان تفسیر نمود و یا در متن علم و مسائل علمی، الهیات و مسائل الهیاتی را نمی‌توان گنجانده و روش‌های متمایز علم و دین را نمی‌توان درهم آمیخت. تلاش نگارنده در این مقاله آن است تا با تأمل فلسفی - الهیاتی در باب جهان طبیعت، تعامل این‌گونه تأملات را با نظریه تکاملی دریابد تا از این رهگذر زمینه‌هایی را برای تبیین منسجمی درباره طبیعت در چارچوبی خداپاوارانه فراهم آورد.

به عقیده نگارنده «تکامل» تنها واژه‌ای توصیفی است که روند و تطوری را در طبیعت بیان می‌کند که به سادگی می‌تواند جایگزین واژه «آفرینش» گردد. به بیان دیگر، آفرینش حیات به وسیله خداوند می‌تواند دقیقاً به همان شیوه‌ای رخ دهد که زیست‌شناسان مولکولی در فرضیه‌های خود پیشنهاد می‌کنند. به راستی، اگر ما خداوند را با اوصاف قادر مطلق، عالم مطلق و حکیم علی‌الاطلاق می‌شناسیم، چرا باید درکی ساده‌لوحانه از آفرینش داشته باشیم؟ چرا باید انسان برای فعل خداوند متعال، در آفرینش جهان و منظومه شمسی کوچک و سیاره‌ای گمنام که در گوشه‌ای از میلیون‌ها کهکشان نهان است، محدودیت‌های خودسرانه قرار دهد؟ اگر آن موجود متعال، در آفرینش خود، با قوانین طبیعی متعلق به خود عمل می‌کند؛ چرا از روند شکوفاکننده تکامل حیات از نخستین صور ابتدایی تا گیاهان و جانوران پیچیده امروزی برخوردار نباشد؟ به نظر من، لازم نیست خداوندی که برتر از زمان است، مطابق با پیش‌پندارهای ما، همه چیز را یکباره و به طور دفعی بیافریند. شاید خود روند تدریجی آفرینندگی دقیقاً همان چیزی باشد که مشاهده و استنباط می‌کنیم و آن را «تکامل» می‌نامیم. در این صورت نوعی جهت‌گیری حکیمانه در سیر تکاملی موجودات وجود خواهد داشت که آنها را به سمت کمال می‌برد و این امر عدالت، رحمانیت و خیرخواهی خداوند را از طریق هدایت عام همه موجودات به حسب ظرفیت‌هایشان تضمین می‌نماید.

۲. خداوند را به عنوان طراح قوانین بزرگ در طبیعت، و از جمله انتخاب طبیعی، در نظر بگیریم. جزئیات فرآیند حیات به تصادف و شانس واگذار شود. البته، تصادف و شانس که در چارچوب دیدگاه انسانی فهمیده می‌شود؛ تصادفی که در نگاه اولیه بدون طراحی است، اما در نگاهی کلی به نظم و طراحی مدبرانه و فراگیر برمی‌گردد. با این زاویه دید، هر حادثه‌ای در جهان از طریق قوانین طبیعت تبیین می‌پذیرد و هیچ پدیده‌ای به طور تصادفی رخ نمی‌دهد. اگر گاهی به نظر می‌رسد که حادثه‌ای بر اثر صدفه و اتفاق است - مثل جهش‌های ژنتیکی - در حقیقت، نظمی پیچیده‌تر جای‌گزین نظم قبلی شده است. اینکه بی‌نظمی با جهش‌های کاملاً تصادفی تبدیل به نظم میان میلیاردها میلیارد سلول (عصبی و غیره) گردد، به نظر همان قدر نامعقول است که بگوییم نظمی هست، ولی ناظمی هوشمند ندارد.

۳. هم‌رأی با پلانتینجا تصادف را به گونه‌ای معنا کنیم که با تدبیر و هدایت الهی منافات نداشته باشد. صدفه و تصادف در این نظریه؛ یعنی حادثه از کارکرد مناسب موجود آلی ناشی نشده است و این معنا مستلزم آن نیست که این رویداد، تحت نظارت، هدایت و تدبیر خداوند نباشد.

۴. نظریه تکامل - بر فرض صحت - نه تنها با اعتقاد به خداوند تعارضی ندارد، بلکه تکامل، مکانیسم تدبیر الهی در طبیعت را زیباتر و آشکارتر نشان می‌دهد. با اثبات تدبیر در طبیعت، می‌توان به آسانی پذیرفت که مکانیسم ایجاد تدبیر در عالم به چگونگی اعمال آن بی‌تفاوت است؛ یعنی تدبیر الهی می‌تواند بر این امر تعلق گیرد که جهان مسیرش را از طریق جهش‌ها، انتخاب طبیعی و فرآیند تکاملی بی‌ماید.

پی نوشت‌ها

* شهید مطهری نیز در کتاب توحید خود شبیه این مثال را مطرح کرده است که فرض کنیم شخص بی‌سوادی بدون هدف (نفسی علت‌غایی) قلمی را بر روی کاغذ بکشد و به تدریج در زمانی طولانی، اشکالی را رسم کند که بالاخره این جمله از کار در آید: «مَنّ خدای را عزّوجلّ که طاعتش موجب قربت است و به شکر اندرش مزید نعمت، هر نفسی که فرو می‌رود مملّه حیات است و چون بر می‌آید مفرّح ذات، پس در هر نفسی دو نعمت موجود است و بر هر نعمتی شکر واجب» این احتمال به قدری ضعیف است که عقلای عالم به آن تکیه نمی‌زنند (مطهری، ۱۳۷۴، ۶-۴۵).

** زنجیره مورد نظر از ۲۳ حرف و ۵ فاصله تشکیل یافته است. بنابراین، با توجه به این که حروف الفبای انگلیسی ۲۶ حرف است و با در نظر گرفتن فاصله، احتمال این که در هر بار به زنجیره مورد نظر برسیم 27^{28} خواهد بود.

*** نکته قابل ذکر آن است که دمبسی معتقد است اگر نتوانستیم حادثه‌ای را از طریق قوانین طبیعت یا صدغه تفسیر کنیم، در این صورت باید بگوییم این حادثه را عاملی هوشمند طراحی کرده است، اما به نظر می‌رسد دلیلی وجود ندارد که طراحی هوشمند در مقابل قوانین طبیعی قرار گیرد. دمبسی پیش شرط ضروری و منطقی اتفاق نیفتادن حادثه‌ای براساس قوانین طبیعت را فرض وجود فاعلی هوشمند می‌داند و آشکار است که چنین پیش شرطی برای وجود طرح هدفمند پذیرفتنی نیست، زیرا قوانین طبیعی می‌تواند تبیین‌کننده نحوه عملکرد این طراح هوشمند در جهان باشد.

منابع

- ۱- پلانتینجا، الوین و دیگران. (۱۳۸۰). *جستارهایی در فلسفه دین*، ترجمه مرتضی فتحی‌زاده، قم: انتشارات اشراق.
- ۲- سوین برن، ریچارد. (۱۳۸۱). *آیا خدایی هست*، ترجمه محمد جاودان، قم: دانشگاه مفید.
- ۳- الصدر، محمدباقر. (۱۴۰۲ هـ.ق). *الاسس المنطقیه للاستقراء*، بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.

۴- _____ (۱۴۲۲ هـ.ق). *موجز فی*

اصول الدین، تحقیق عبدالجبار الرفاعی، قم: المطبعة شریعت.

۵- گیلیز، دانلد. (۱۳۸۶). *نظریه‌های فلسفی*

احتمال، مترجم محمدرضا مشکانی، تهران: دانشگاه صنعتی شریف، انتشارات علمی.

۶- مطهری، مرتضی. (۱۳۷۴). *توحید*، قم: انتشارات صدرا.

- 7- Barbour, Ian G, «*Religion in an Age of Science*», in: "*The Gifford Lectures*", (Sanfrancisco: Harper, 1989-1991)
- 8- Barbour, Ian. G, «*Issues in Science and Religion*», (London, Harper Torch books, 1971).
- 9- Barth, Karl, «*Church Dogmatics*», (Edinburgh: T&T, Clark, 1958).
- 10- Behe, M, «*Darwin's Black Box: The Biochemical Challenge to Evolution*», (New York: Free Press, 1996).
- 11- Carter, Brandon, «*Large Number Coincidences and The Anthropic Principle in Cosmology*», in: «*Modern Cosmology and Philosophy*», ed: John leslie, (NewYork, Prometheus Books, 1998).
- 12- Chardin, P.T, «*The Phenomenon of Man*», (London: Collins, 1959).
- 13- Darwin, Charles, «*The Origin of Species by Means of Natural Selection*», in: «*Encyclopedia of Britania*», (University of Chicago, 1952).

- 24- Meyer, Stephen, C, «*Evidence for Design in Physics and Biology*», in: "The Origin of the universe to the Origin of Life", (Sanfrancisco: Ignatius Press, 2002).
- 25- Nash, R.N, «*The Concept of God*», (Grand Rapids: Academe Books, 1983).
- 26- Popper, K, «*Darwinism as a Metaphysical research Programm*», in: «*The Philosophy of Karl Popper*», ed: PA Schilpp (Lasalle, I I I, Open Court, 1974).
- 27- Popper, K, «*Unended Quest: An Intellectual Autobiography*», (Fontana Press, 1976).
- 28- Railton, P, «*A deductive nomological model of probabilistic explanation*», in: *Philosophy of Science*, (PSA, 1978).
- 29- Ruse, M, «*The Evolution-Creation Struggle*», (Cambridge: Harvard University Press, 2005).
- 30- Smart, J.J. C and Haldane, «*Atheism and Theism*», (Oxford, Blackwell, 1979).
- 31- Sober, E, «*The Nature of Selection: Evolutionary Theory in Philosophical Focus*», (Bradford Books, MTT Prees, 1984).
- 32- Stanford Encyclopedia of Philosophy, «*Creationism*», (Available: <http://plato.stanford.edu/entries/creationism>).
- 33- Stoger, William, «*Can God Reality act in our world and in our life*», in: "God for the 21st Century", ed: Russell Stannard, (London: SPCK, 2000).
- 14- Copleston, Frederick. *A History of philosophy*, Vol v (New York: Doubleday, 1962 – 1963).
- 15- Davies, Paul, «*God and the New Physics*», Vol.2 (New York: Simon and Schuster, 1983).
- 16- Dawkins, R, «*The Blind Watchmaker*», (New York, N.Y, Norton, 1986).
- 17- Dembski, W.A, «*The third mode of explanation: detecting evidence of intelligent design in the sciences*», in: «*Science and Evidence for Design in the Universe*», eds: MJ Behe, W.A Dembski, and Sc Meyer, (Sanfrancisco: Ignatius Press, 2000).
- 18- Dobzhansky, T «*Nothing in Biology maks Sense Except in the light of Evolution*» (American Biology Teacher, 1973).
- 19- Edwards, Paul, in: «*Entropy*», «*The Encyclopedia of Philosophy*» (USA, Macmillan, 1967).
- 20- Emmel, Thomas C, «*The creative process may well be what we observe, deduce, and call evolution*», in: "Cosmos, Bios, Theos", eds: H Margenau and R.A. Varghese (La Salle: Open Court, 1992).
- 21- Gould, Stephen «*Evolution as fact and theory*», in: "Hen's Teeth and Horse's Toes" (New York: Norton, 1983).
- 22- Haight, Jonn, F, «*God in Modern Science*», The New Catholic Encyclopedia, (Supplement, 1989).
- 23- Meyer, Stephen, C, «*DNA by Design: An Inference to the Best Explanation*», (Rhetoric and Public Affairs, 1998).

- 38- Wilkins, John. S, «*A Good Tautology is Hard to Find*», in: «*Evolution and Philosophy*», (Available: <http://www.talkorigins.org/faqs/evolphil.htm>).
- 39- <http://udel.edu/~mcdonald/mousetrap.html>
- 40- <http://www.nmsr.org/behe.htm>.
- 34- Swinburne, Richard, «*Is There a God?*», (Oxford: Oxford University Press, 1998).
- 35- Welch, Claude, «*Dispelling some Myths about the Split between Theology and Science in the Nineteenth Century*», in: "Religion and Science, History, Method, Dialogue", eds: W. Mark Richardson and Wesley, J. Wildman (London: Routledge, 1996).
- 36- Whitehead, A.N, «*Process and Reality*», (New York: Macmillan Publishing Company, 1992).
- 37- Whitehead, A.N, «*Symbolism*», (Cambridge: Cambridge University Press, 1928).

الهیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)

سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹

ص ۷۶-۵۹

بررسی تحلیلی تعارض میان نظریه تکامل و نظام آفرینش از دیدگاه کیث وارد

فروغ السادات رحیم پور* فائزه زارعیان**

چکیده

در فاصله میان قرن هفدهم تا نوزدهم میلادی، جهانیان شاهد ظهور علوم جدیدی بودند که هر کدام به نحوی اصول اعتقادی موحدان را به چالش می کشید و مقدمات بروز تعارض علم و دین را فراهم می آورد. از جمله نظریات علمی که در قرن نوزدهم مسأله خداباوری را خدشه دار کرد، نظریه تکامل بود که توسط چارلز داروین مطرح گردید. در این پژوهش، سعی بر آن است که ضمن اشاره کوتاه به پیامدهای فلسفی-کلامی نظریه تکامل، از میان این پیامدها به تعارض میان نظریه تکامل و خداباوری با توجه به برهان نظم پرداخته شود و علل بروز این تعارض و نحوه برطرف نمودن آن از دیدگاه "کیث وارد" فیلسوف معاصر، بررسی گردد. در این خصوص، کیث وارد به عنوان فردی متدین ضمن پذیرش نظریه تکامل، از یک سو سعی به اصلاح برداشت های موحدان از اصول نظریه تکامل، بویژه اصل انتخاب طبیعی دارد و از سوی دیگر، در صدد است تا اشتباه زیست شناسان را در تحمیل بار ارزشی بر اصول تکاملی نشان داده، با تعدیل آنها، تعارض مفروض میان نظریه تکامل و برهان نظم را برطرف نماید. بدین ترتیب، کیث وارد نشان می دهد که نه تنها تعارضی میان نظریه تکامل و خداباوری نیست، بلکه فرضیه وجود خداوند بیش از هر فرضیه دیگری می تواند مؤید نظام آفرینش مبتنی بر تکامل باشد.

واژه های کلیدی

خداباوری، برهان نظم، علت غایی، تصادف، کیث وارد.

f.rahim@yahoo.com

fa.zareian@yahoo.com

*استادیار گروه الهیات، دانشگاه اصفهان

** دانشجوی کارشناسی ارشد رشته فلسفه و کلام اسلامی، دانشگاه اصفهان (مسئول مکاتبات)

تاریخ پذیرش: ۱۸/۳/۸۹

تاریخ وصول: ۲۳/۱۲/۸۸

مقدمه

ضربه محکمی بر پیکره الهیات طبیعی و برهان نظم وارد کرد و مقدمات ظهور خداناباوری را فراهم آورد. نظریه تکامل با طرح تغییرات تصادفی، غایت را از حیطه زیست‌شناسی حذف کرد و با جایگزین کردن ناظم مابشری برای طبیعت به نام "اصل انتخاب طبیعی" نشان داد که دیگر جایی برای فرضیه خداباوری باقی نیست.

شایان ذکر است که هرچند نظریه تکامل داروین با پیشرفت‌های علوم دچار مشکلات جدی شده است، اما باید توجه داشت که اهمیت این فرضیه به گونه‌ای است که امروزه بسیاری از علوم طبیعی بدون نظریه تکامل نمی‌توانند به بقای خویش ادامه دهند. بنابراین، بجاست که با نگرشی نوین به تعارض‌های نظریه تکامل و خدا-باوری پرداخته، تعارض‌هایی را که به نظر می‌رسد به طوری جدی برطرف نشده، حل نماییم. در این راستا، در صدد هستیم تا از دیدگاه "کیث وارد"^۱ فیلسوف معاصر به بررسی این تعارض‌ها بپردازیم. او که از اساتید برجسته دانشکده الهیات دانشگاه اکسفورد است، مطالعات وسیعی را در زمینه دین پژوهشی انجام داده و کتاب‌های مختلفی را در این زمینه چاپ کرده است. شیوه کیث وارد در برطرف نمودن تعارض‌های نظریه تکامل و اصول دینی سبب امتیاز وی از سایر دین پژوهان شده است؛ زیرا به عنوان یک فرد متدین به جای آن که تنها از نظریه تکامل انتقاد کند، دو جانبه به بررسی مشکل می‌پردازد؛ بدین معنا که وی معتقد است بسیاری از برداشت‌های نادرست موحدان از اصول

موضوع پیدایش حیات و چگونگی توسعه آن در سطح زمین از مسائلی است که در تاریخ تفکر بشری سابقه‌ای طولانی دارد؛ به طوری که در دوران‌های مختلف، نظریات گوناگونی پیرامون پیدایش حیات و نحوه گسترش آن شکل گرفته است. در این میان، یکی از مهمترین نظریات، نظریه تحول انواع است که در قرن نوزدهم توسط چارلز داروین مطرح گردید. بر اساس باور موحدان، نظریه تکامل چهار تعارض اصلی را برای عقاید دینی به وجود آورده است که عبارتند از: ۱- تعارض با شرح و تفسیر نحوه خلقت در ادیان ابراهیمی؛ ۲- به وجود آمدن اخلاق تکاملی؛ ۳- خدشه دار شدن برهان نظم؛ ۴- زیر سوال رفتن هدفداری آفرینش.

از آنجا که بحث مبسوط پیرامون تمامی تعارض‌ها خارج از توان یک مقاله است، در این پژوهش تنها به تعارض نظریه تکامل با نظم دستگاه آفرینش خواهیم پرداخت. در طول قرن‌های هفدهم تا نوزدهم، برهان نظم پل اصلی میان علم و الهیات به شمار می‌آمد و منبعی برای ترویج علم تلقی می‌شد. همچنین برهان نظم به متکلمان این اجازه را می‌داد تا در برابر نوعی الحاد، از دین و الهیات دفاع کنند. ارائه نمونه‌های فراوان عینی از نظم و تدبیر در عالم طبیعت توسط ویلیام پیللی و تلاش‌های برخی دانشمندان نظیر رساله‌های بریج واتر در آغاز سده نوزدهم، نوید شروع یک نهضت و تدوین کتاب‌های علمی مبتنی بر اثبات نظام مندی عالم طبیعت را می‌داد که نظریه داروین،

1 Keith Ward

چارلز داروین^۱، قدرتمندترین نظریه پرداز ایده تکامل است که این ایده را با نگاهی مخصوص به تحول حیات ارگانیک بیان نموده و گزارش ارزشمندی در مورد چگونگی تکامل انواع موجودات زنده از اجداد نخستین ارائه کرده است. داروین در سفر دریایی خود، متوجه تغییر پذیری جانداران مناطق مختلف شد و به دنبال کشف علل تغییرات جانداران در حالت طبیعی برآمد. او توانست از مطالعه کتاب مالتوس به نام "رساله‌ای در باب جمعیت"^۲، راز تغییر جانداران را در حالت طبیعی به دست آورد. خلاصه نظر مالتوس این است که هرچند افزایش تعداد افراد انسانی، در یک نسبت ثابت هندسی صورت می‌گیرد، اما منابع غذایی مطابق قاعده تصاعد عددی، زیاد می‌شود. برای مثال، اگر فرض کنیم که جمعیت در چهار نسل متوالی به نسبت ۱:۸:۶۴:۵۱۲ افزایش یابد، احتمال دارد در طول همین مدت، منابع غذایی به نسبت ۱:۴:۱۶:۶۴ زیاد شود که بدین ترتیب با کمبود مواد غذایی روبه رو خواهیم شد (Lewens, 2007: 42). مالتوس پیش بینی کرد که اگر قرار است حیات بر روی زمین باقی بماند، تمایل ناگزیر موجودات زنده به جمعیت زیاد، فقط می‌تواند به وسیله جنگ و بلایای پی در پی، جبران شود. بدین ترتیب، دیدگاه تیره و تاریک دائمی برای بقا بین ارگانیسم‌ها، توسط خواندن کتاب مالتوس به ذهن داروین خطور کرد (Ward, 1998: 62).

داروین توانست از طریق مطالعه کتاب مالتوس، راز تغییر جانداران در حالت طبیعی را به دست آورد؛ به

نظریه تکامل و نیز تحمیل انتظارات علمی بر اصول تکاملی از طرف زیست‌شناسان، سبب بروز چنین تعارضی شده است. از این جهت، با ریشه یابی دقیق تعارض موجود بین نظریه تکامل و خداباوری، از یک سو نشان می‌دهد که اهمیت نظریه تکامل بیش از چیزی است که موحدان می‌پندارند و از سوی دیگر، اثبات می‌نماید که تعبیر موحدانه از علوم طبیعی و تکامل می‌تواند بهترین توضیح را برای این که چرا جهان این گونه خلق شده است، فراهم نماید.

به منظور بررسی تعارض نظریه تکامل و برهان نظم از دیدگاه کیث وارد، ابتدا اشاره‌ای کوتاه به نظریه تکامل و عناصر سازنده آن خواهیم داشت. پس از آن، به طرح اجمالی تعارض‌های میان نظریه تکامل و خداباوری و پاسخ به آن‌ها خواهیم پرداخت. در بخش بعد از میان تعارض‌ها، معارضه نظریه تکامل و برهان نظم را انتخاب کرده، پس از بررسی برهان نظم و تبیین دقیق نسبت برهان نظم و خداباوری از یک سو و تعارض نظریه تکامل و برهان نظم از سوی دیگر، دیدگاه کیث وارد را پیرامون این مسائل بیان کرده، نشان خواهیم داد که نه تنها میان نظریه تکامل و خداباوری هیچ گونه تعارضی وجود ندارد، بلکه فرضیه وجود خداوند موید وقوع تکامل در جهان طبیعت است.

۱- بررسی نظریه تکامل داروین

به منظور درک بهتر تعارض‌های نظریه تکامل و خداباوری، لازم است اشاره‌ای به نظریه تکامل داشته، مهمترین عناصر سازنده این نظریه را بررسی کنیم.

۱-۱. نظریه تکامل داروین

1 Charles Darwin

2 Essay on the Principle of Population

روش، انواع تازه‌تری را به عرصه رسانند و این سیر تکاملی همچنان ادامه می‌یابد (Ward, 2006: 50). به بیان داروین: "به دلیل نزاع دائمی برای حیات، هر تغییری هر چند اندک ... اگر به حدی باشد که برای نوع مفید است ... سبب حفظ آن نوع می‌شود و به وسیله زاد و ولد موروثی می‌گردد" (Ward, 1998: 63).

۱-۲. عناصر سازنده نظریه تکامل داروین

الف- تغییرات تصادفی: داروین شواهد فراوانی بر وقوع وراثت پذیری تغییرات کوچک و ظاهرا خود به خودی در میان افراد یک نوع به دست آورده بود (باربور، ۱۳۷۲: ۱۱). تغییرات تصادفی، تغییرات شانس در فراوانی ژن‌ها در جمعیت‌های کوچک است که از نسلی به نسلی دیگر قابل انتقال است. احتمال این که تکامل به وسیله تغییرات اتفاقی انجام شود، وجود دارد (عسکری، ۱۳۷۲: ۳۳).

ب- تنازع بقا: به طور کلی، تعداد موجودات زنده از میزان آن‌هایی که می‌توانند به حد تولید برسند، بیشتر است. بنابراین، موجودات در دست‌یابی به حیات، در رقابت دایمی با سایر افراد به سر می‌برند (Lewens, 2007: 42).

ج- بقای اصلح: اصطلاح اصلح در واقع برای سازگاری بهتر با محیط که نتیجه آن داشتن فرزندان بیشتر است، تعریف شده است؛ بدین معنی افرادی که از صفات ممتازی برای بقا برخوردار باشند و سازگاری بیشتری با شرایط طبیعی زندگی و محیط داشته باشند، از حد میانگین بیشتر عمر می‌کنند و زاد و ولد بیشتری دارند و لذا کما بیش سریعتر افزایش می‌یابند. در دراز

گونه‌ای که پس از گذشت مدتی، عاملی را کشف کرد که موجب سازش جانداران با شرایط محیطی می‌شود. او نام این عامل را "اصل انتخاب طبیعی" نهاد که می‌توان گفت اساس نظریه داروین را تشکیل می‌دهد. به نظر داروین، افزایش نامحدود جانوران و گیاهان باعث می‌گردد که به اندازه کافی، غذا و مسکن برای همه افراد فراهم نشود. از این رو، هر موجود زنده، برای کسب غذا، مقابله با رقا و عوامل ناسازگار محیط باید همواره در تلاش باشد و با مرگ و نابود شدن خود مقابله کند. داروین، این کوشش دایم را "تنازع بقا" نامید (Eugenie, 2004: 23).

به گفته داروین: "یک قانون کلی وجود دارد که منجر به پیشرفت تمامی موجودات ارگانیک می‌شود و آن، این است که قویترین موجود زنده می‌ماند و ضعیف‌ترین موجود می‌میرد" (Ward, 1998: 62). بدیهی است افرادی که دارای صفت مفید برای تنازع باشند، می‌توانند در تنازع بقا کامیاب گردند و آن عده که نیرو و وسیله لازم برای مبارزه ندارند، به فنا و زوال محکوم می‌شوند. بنابراین، نتیجه تنازع بقا، "بقای اصلح" است؛ یعنی طبیعت آن‌هایی را که واجد صفات ممتاز برای بقا و تکثیر هستند و بهتر سازگاری یافته‌اند، برای بقا انتخاب می‌کند (Lewens, 2007: 42-43).

به نظر داروین، هنگامی که صفت مفیدی باعث بقای فرد می‌شود، آن فرد این صفت را از طریق وراثت به اولاد خود منتقل می‌کند. این صفت ممتاز، نسل به نسل تشدید می‌شود و به صورت صفت بارز جدیدی ظهور می‌کند و مقدمات امتیاز آن گروه از اجدادش را فراهم می‌سازد. انواع جدید هم به نوبه خود می‌توانند به همین

ب- تشکیک در برهان نظم: داروین معتقد بود نظمی که در جهان موجودات زنده می بینیم، یک نظم از قبل طرح ریزی شده نیست، بلکه در نتیجه تحولات دراز مدت مبتنی بر تصادف به وجود آمده است. در نظر برخی از موحدان این نظر بدان معناست که کارهای طبیعت اتفاقی و غیر عقلانی است و نظریه تکامل، فرایندی فاقد هدف و پدیده‌ای تصادفی است که با حکیمانه بودن صنع و مدبرانه بودن آفرینش در تعارض است.

ج- اخلاق تکاملی: بعضی از تفاسیر انتخاب طبیعی، تکامل را به عنوان نبردی ظالمانه برای بقا می‌دانند؛ نزاعی که در آن، موجود قوی زمین را به ارث می‌برد و موجود ضعیف به کلی از بین می‌رود. بر این اساس کوشش می‌شود تا اصول اخلاقی به حسب سهمی که در بقا دارند، ارزشیابی شوند؛ یعنی هر رفتاری که احتمال بقا را افزایش دهد، خوب تلقی می‌شود و هر چیزی که در خلاف این جهت عمل کند، بد است. در نتیجه چنین برداشتی، موحدان تصور می‌کنند که اگر ایده تکامل، شرح کاملی پیرامون جریان خلقت باشد، قطعاً از تبیین مفاهیم دینی نظیر عشق، تواضع، فروتنی و ایثار ... ناتوان است.

د- بی‌هدفی جهان آفرینش: زیست‌شناسان بر این باورند که علت وقوع تکامل، عامل انتخاب طبیعی است که عملکرد آن انتخاب ارگانیسم‌های سازگارتر برای بقاست. بر این اساس، موحدان معتقدند که انتخاب طبیعی نشانه جهانی است که نسبت به حیات و انسانیت بی‌تفاوت است و کل طبیعت که شامل انسان نیز می‌شود، محصول تصادف و پدیده‌ای فاقد هدف و معنا

مدت این سیر به انتخاب طبیعی این تغییرات می‌انجامد و در موازات آن تغییرات نامطلوب تر کاهش می‌یابند و سرانجام محو می‌شوند تا به آنجا که تبدیل تدریجی نوع رخ دهد (Darwin, 1985: 170-69).

د- انتخاب طبیعی: مکانیسم اصلی نظریه تکامل انتخاب طبیعی^۱ است که مشتمل بر تغییرات نامنظم، تنازع بقا و انتخاب اصلح است. انتخاب طبیعی عامل اصلی تعیین کننده جهت تغییرات تکاملی است (Eugenie, 2004: 23).

۲- تعارض نظریه تکامل با ادیان ابراهیمی

مسأله تکامل انواع یا داروینیسم که در قرن نوزدهم توسط چارلز داروین مطرح گردید، در طول زمان موجی از اشکالات را نسبت به عقاید دینی برانگیخت. در این بخش، تعارض‌هایی را که نظریه تکامل و برداشت‌های بعدی از آن برای دین و دینداران به وجود آورده، از دیدگاه فیلسوف معاصر کیت وارد بررسی می‌کنیم.

۱-۲. مهمترین عوامل تعارض نظریه داروین با عقاید دینی

الف- مسأله خلقت: تکامل داروینی، خلقت بر اساس ثبات انواع را که اعتقاد رایج در همه ادیان ابراهیمی از قدیم الایام بوده است، به چالش کشید. به قول دانیل دنت: "ایده داروین کتاب تکوین را به بوته اساطیر جالب رانده است" (گلشنی، ۱۳۸۳: ۱۳).

الف- وارد در پاسخ به این مسأله که نظریه تکامل و انتخاب طبیعی با حکمت صنع و مدبرانه بودن آفرینش در تعارض قرار دارد، می‌گوید: پذیرش چنین برداشتی از فرایند تکامل، ضرورتی ندارد؛ زیرا می‌توان تصور کرد که خداوند انتخاب طبیعی را وسیله‌ای برای تحقق اهداف مشخصی قرار داده است؛ به طوری که این اهداف به شیوه دیگری غیر از انتخاب طبیعی حاصل نمی‌شوند. بنابراین، منشأ اشتباه موحدان، خلط یک تفسیر خاص از انتخاب طبیعی با تفسیر خاصی از دین است، در صورتی که اگر واقعا تکامل، فرایندی بی هدف و تصادفی بود، تضاد بین انتخاب طبیعی و دین صورت می‌گرفت (Ward,1998: 63-64).

ب- وارد در جواب این اشکال که نزاع دائمی موجودات برای بقا، نشانه ظلم بنیادین جهان به خصوص نسبت به ضعفاست، می‌گوید: "باید پذیرفت که انتخاب طبیعی بدین معنی نیست که انسان به چنین تفسیر ظالمانه‌ای تن در دهد، بلکه می‌توان انتخاب طبیعی را به عنوان وسیله‌ای برای همکاری و نوع دوستی به شمار آورد" (Ward,1998: 63-64).
کیث وارد بر اساس تصور داروین از جهان طبیعت به عنوان مجموعه نامتناهی موجودات ارگانیک دارای روابط متقابل با یکدیگر، معتقد است که می‌توان با تصویری کاملاً متفاوت به جهان نگریست. در این نگرش جهان به عنوان شبکه ارتباطی در نظر گرفته می‌شود که اجزای آن با زیبایی و ظرافت خاصی با یکدیگر سازگار شده‌اند و در جهت پیشرفت و هماهنگی پیچیده و پیوسته قرار دارند (Ward,2006: 56-57).

تلقی می‌شود؛ زیرا مبتنی بر طرح از پیش تعیین شده‌ای نیست که از آغاز خلقت دنبال شود (Ward,1998: 63-64).

۲-۲. کیث وارد و بررسی تعارض‌های نظریه تکامل با خداباوری

از میان تعارض‌هایی که میان نظریه تکامل و عقاید دینی برشمردیم، به جز مورد اول که مسأله خلقت است، سه عنصر اتفافی بودن، تنازع بقا و انتخاب طبیعی بی‌هدف، همگی حاکی از جهانی هستند که با فرضیه وجود خداوند در تعارض قرار دارند؛ زیرا در صورت بروز تعارض میان کتب مقدس و نظریه تکامل، انکار کتب مقدس مستلزم انکار خداوند نیست. انسان می‌تواند مؤمن به خداوند باقی بماند، در حالی که ممکن است به هیچ یک از کتب آسمانی اعتقاد نداشته باشد. دانشمندانی نظیر استیون وینبرگ، تی.اچ. هاکسلی، ارنست هائیکل، کارل مارکس، فریدریش نیچه و زیگموند فروید، همگی فکر داروین را موافق الحاد خود یافته و ادعا می‌کنند که نظریه تکامل، عقیده به یک خدای ذوالعنايه را بسی قاطعتر از فیزیک رد می‌کند (هات، ۱۳۸۲: ۹۱-۸۹).

۲-۳. سه تعارض و سه پاسخ کوتاه از کیث وارد

همان‌طور که بیان شد، برداشت‌های برخی موحدان از نظریه تکامل و اصل انتخاب طبیعی سبب شده قایل به تضاد میان نظریه تکامل و خداباوری شوند. کیث وارد پیش از بحث مفصل پیرامون این تعارض‌ها، سه پاسخ مختصر به آن‌ها داده است:

طبیعت باشند. این در حالی است که الهیات طبیعی به معنی خاص، تنها شامل برهان‌های خداشناسی می‌شود که منشأ طبیعی دارند (باربور، ۱۳۷۲: ۶۴).

دو برهان در دایره شمول الهیات طبیعی به معنی خاص قرار دارد:

الف- احتجاج بر وجود خداوند به وسیله رخنه‌های خاص در توصیف علمی: هنگامی که علم تجربی در توصیف رخدادهای طبیعی، به علت‌های مادی دست نمی‌یابد، با توسل به دخالت خداوند، آن پدیده‌ها را توضیح می‌دهد و بدین وسیله وجود او را اثبات می‌نماید که در این روش به خداوند رخنه‌پوش موسوم است (باربور، ۱۳۷۲: ۲۴-۲۲).

ب- احتجاج بر وجود خداوند با توسل به سامانمندی طبیعت: این اطلاق همانی است که از آن تعبیر به برهان نظم می‌شود و با طرح نظریه تکامل زیستی موجودات زنده در قرن نوزدهم میلادی به طور جدی به چالش گرفته شد (باربور، ۱۳۷۲: ۶۵-۶۴). در این برهان، گاهی به طرح و ترکیب خصوصیات هر ارگانیسم استناد می‌شود و گاهی سامانمندی کل نظام هستی مورد توجه قرار می‌گیرد که هر دو از مصادیق برهان نظم به حساب می‌آیند.

تقریر برهان نظم توسط دیوید هیوم در کتاب **محاورات درباره دین طبیعی از زبان کلنانتس** (شخصی که از برهان نظم دفاع می‌کند) از نوع اول است و تقریر برهان نظم توسط ویلیام پیلی در کتاب **الهیات طبیعی**، استدلال به شکل دوم است. نمونه بارز این روایت، تمثیل چشم است که به عنوان گواه بر

ج- بر اساس دیدگاه موحدان، انتخاب طبیعی توسط عمل غیر عقلانی خود، ارگانیسم‌های سازگارتر را برای بقا بر می‌گزیند و این بدین معناست که نظریه تکامل و انتخاب طبیعی نسبت به حیات انسانی بی‌اهمیت است. بدیهی است که اگر این برداشت از انتخاب طبیعی لحاظ شود، با هر دیدگاه دینی در تضاد قرار می‌گیرد، اما حقیقت آن است که نظریه تکامل، وجود موجودات عقلانی و هشیار (انسان) را از طریق انتخاب طبیعی، هدف فرایند تکاملی می‌داند و این نظریه با دیدگاه دینی در تضاد نیست؛ زیرا دین نیز وجود موجودات هوشیار را هدف فرایند خلقت می‌داند؛ خواه از طریق انتخاب طبیعی به عرصه وجود رسند و یا از طریق دیگر (Ward, 1998: 64).

۳- برهان نظم

در بحث پیش تعارض نظریه تکامل با خدا باوری ذکر شد. در این قسمت از میان آن عوامل، به تعارض میان نظریه تکامل با مدبرانه بودن جهان آفرینش می‌پردازیم. درک صحیح تعارض نظریه تکامل و برهان نظم، مستلزم چند نکته است از جمله: تبیین جایگاه برهان نظم در الهیات طبیعی و الهیات به معنی خاص و بیان برهان نظم مبتنی بر تقریر علت غایی.

۳-۱. جایگاه برهان نظم در الهیات طبیعی

در عرف متکلمان، الهیات طبیعی دو کاربرد عمده دارد: ۱- الهیات به معنی عام؛ ۲- الهیات به معنی خاص. الهیات طبیعی به معنی عام، ناظر به کلیه برهان‌های خداشناسی است که متخذ از عقل، نقل و

وجود مدبری حکیم و هوشمند بر آن استناد می‌شود (باربور، ۱۳۷۲: ۴۷).

۳-۳. تقریر برهان نظم مبتنی بر علیت

تقریرهای گوناگونی از برهان نظم رایج است که عبارتند از: تقریر کانت، تقریر مبتنی بر زیبایی، تقریر مبتنی بر احتمالات و تقریر مبتنی بر علیت. به دلیل گسترده بودن بحث در این جا از ذکر و توضیح همه تقریرها پرهیز کرده و تنها تقریر مبتنی بر علیت را که با نظریه تکامل داروین خدشه دار شد، بررسی می‌کنیم. در این بخش، ضمن توضیح علت انتخاب تقریر علیت، انواع علیت را ذکر کرده، مشخص خواهیم کرد که بین انواع چهارگانه علل، مراد از علت در برهان نظم چیست.

از میان انواع نظمی که می‌تواند میان اعضای یک مجموعه از موجودات برقرار باشد؛ یعنی نظم صناعی، اعتباری و تکوینی، نظم مورد بحث در برهان نظم، نظم تکوینی است که مرهون پیوند علی و معلولی اجزای یک مجموعه است؛ زیرا نظم صناعی و اعتباری که اجزا در آنها با یکدیگر پیوند علی و معلولی ندارند و نظم حقیقی در آنها به چشم نمی‌خورد، از بحث برهان نظم خارج هستند.

نظم علی و معلولی نیز به نوبه خود سه گونه نظم حقیقی را شامل می‌شود که عبارتند از: نظم بین علت فاعلی و معلول، نظم بین علل داخلی یعنی ماده و صورت و نظم بین علت غایی و معلول. از بین اقسامی که ذکر شد، نظم بین علت غایی و معلول محل بحث در برهان نظم است. رایجترین تقریر از برهان نظم در

فلسفه اسلامی و غرب همین تقریر است که از آن با عنوان‌هایی، نظیر برهان نظم، برهان طرح و تدبیر^۱، برهان اتقان صنع یا برهان غایت شناختی^۲ یاد می‌شود (خرمشاهی، ۱۳۸۴: ۷۹).

به منظور ارائه تصور بهتری از نظم مورد بحث در برهان نظم، به این توضیح توجه کنید: برای پدیده‌های مصنوعی و طبیعی موجود در جهان هستی چهار علت تصویر می‌شود: علت مادی، علت صوری، علت فاعلی و علت غایی. هنگام اثبات وجود ناظم برای جهان با استناد به نظم و نظام هستی، مراد اثبات علت مادی یا علت صوری و یا علت فاعلی برای هستی نیست؛ زیرا اثبات علل مذکور، به طور منطقی اثبات سازنده عالم و حکیم برای هستی را در پی ندارد؛ ضمن آن که وجود علل مادی، صوری و فاعلی برای عالم، مورد قبول و اعتراف همه اندیشمندان اعم از الهی و مادی است. مورد استناد در الهیات که ما را به وجود سازنده صاحب علم و شعور رهنمون می‌شود، نظم ناشی از علت غایی است؛ به این معنی که فاعل دارای قوه شعور، از خلقت منظوری داشته و برای آن منظور انتخاب کرده است (گلشنی، ۱۳۸۳: ۵۳-۴۹). بنابراین، آنچه در تقریر دقیق برهان نظم مورد توجه قرار می‌گیرد، استدلال از نظام‌های موجود در جهان بر وجود قصد و غایت در کار خلقت، و از این طریق استدلال بر وجود سازنده‌ای صاحب علم و شعور و تدبیر برای جهان است که تفسیر هستی بدون در نظر گرفتن این موجود به هیچ وجه ممکن نیست.

1 design for argument

2 teleological argument

طبق چنین دیدگاهی هر موجود صرف نظر از نقشی که در رسیدن جهان به هدفش - که همان وجود انسان‌هاست - دارد، برای وجود خودش نیز هدف و غایتی مستقل دارد.

به منظور درک صحیح تعارض نظریه تکامل و برهان نظم توجه به این نکات حایز اهمیت است: برهان نظم مبتنی بر تقریر علیت در تعارض نظریه تکامل و برهان نظم مورد استناد است.

از میان علت‌های چهار گانه، تنها علت غایی است که با طرح نظریه تکامل به چالش کشیده شده است.

علت غایی بدین معنی است که ساختار هر پدیده متناسب با هدفی است که موجود به سمت آن در حرکت است.

تناسب هر پدیده با هدفی که به سمت آن در حرکت است، به معنای نظم دقیق جهان است.

از وجود نظم به وجود ناظم پی برده می‌شود. خداوند که آفریدگار جهان است، از پیش برنامه‌ای برای جهان خلقت داشته است و طبق آن طرح از قبل مشخص شده، موجودات را خلق کرده است.

هر موجودی با توجه به وجود شخصی‌اش و نیز با توجه به کل جهان هستی، به سمت غایت مشخصی در حرکت است.

۴- تقابل نظری تکامل و برهان نظم

در این بحث در صدد هستیم تا تقابل نظریه تکامل و برهان نظم را بررسی کنیم. بدین منظور ابتدا نکاتی را پیرامون اهمیت غایت از زمان سقراط تا ظهور نظریه

از این تقریر گاهی با عنوان غایت‌شناسی مبتنی بر تمثیل نیز یاد می‌شود؛ زیرا این برهان به تصریح یا به تلویح بر تمثیل با ساخته‌های دست انسان استوار است؛ چنانکه پیلی چشم را با ساعت قیاس کرد و چنین استدلال کرد که اگر کسی در جزیره برهوتی یک ساعت پیدا کند، حق دارد چنین بیندیشد که موجودی هوشمند آن را ساخته است. به همین ترتیب، انسان حق دارد که با بررسی ساختمان ساز و کار چشم انسان، نتیجه بگیرد که ساخته موجودی هوشمند است (Dawkins, 1986:3-6). همچنین پیلی عالم طبیعت را به یک ساعت تشبیه کرده، این گونه استدلال می‌کرد که عالم طبیعت نظمی بسیار پیچیده‌تر از هر گونه ساعتی را نشان می‌دهد؛ بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که باید یک طراح هوشمند، مسؤول نظم ظریف طبیعت بوده باشد.

خلاصه آن که برهان نظم بیان می‌کند که ما از مشاهده جهان طبیعت پی به وجود آفریدگار می‌بریم. بر اساس برهان نظم مبتنی بر تقریر علیت، وجود یک نوع رابطه منطقی میان پدیده‌های عالم طبیعت و کل نظام طبیعت و غایت‌هایی که به سمت آن‌ها در حرکت هستند، سبب ایجاد نسبت میان طبیعت و آفریدگار آن می‌شود. در این صورت عقل به روشنی حکم می‌کند که یک نوع نظم منطقی میان هماهنگی و آگاهی یا هدفداری و شعور وجود دارد. بر این اساس، موحدان بر این باورند که خلقت جهان و رویدادهای آن و ارتباط آن‌ها با اهدافشان همگی مبتنی بر طرحی است که پیش از خلقت جهان نزد خداوند وجود داشته و خداوند بر اساس آن جهان آفرینش را خلق کرده است.

ماهیت اشیا بود، بلکه به علل فاعلی معطوف بود. آن‌ها بخش محدودی از نحوه عمل پدیدارهای طبیعی را می‌گرفتند و جدا از هرگونه نظام جامع و شامل متافیزیکی توصیف می‌کردند. در این میان، اسپینوزا پا را فراتر از دیگران نهاده و از مفهوم سنتی خدا دست شست و کل هستی را بدون غرض و غایت دانست؛ زیرا او بر این باور بود که هر چیز بر اساس قوانین عینی و انعطاف ناپذیر علی و معلولی رخ می‌دهد. با این وصف، مایل بود که بنیاد یا نظام تغییر ناپذیر غیر مشخص کیهانی را خداوند بنامد. سرانجام با انقلاب علمی نیوتن، فلسفه ارسطویی طرد شد و روش‌های تجربی جایگزین روش قیاسی گردید و پایه‌های فلسفی غیر لازم از ساختار علوم طبیعی برداشته، نوعی فلسفه طبیعی بنیان نهاده شد (گلشنی، ۱۳۸۵: ۲۵-۱۹).

۴-۲. تحلیل نظریه تکامل و برهان نظم

با ظهور نظریه تکامل بسیاری از کارکردهای جهان طبیعت که قبلاً با توجه با علت غایی و هدفداری مشخص می‌شد، تفاوت کرد. با طرح نظریه تکامل، برخی بر آن شدند که انتخاب طبیعی مورد تاکید داروین می‌تواند به نظم بینجامد؛ بدون آن که ناظمی در کار باشد. نظریه انتخاب طبیعی داروین که متشکل از مفاهیمی نظیر تغییرات تصادفی، تنازع بقا و بقای اصلح بود، برهان نظم را آسیب پذیر کرد؛ چرا که تکیه گاه این برهان سازگاری ساختمان بدن موجودات زنده با وظایف مفیدشان بود و این سازگاری با عنصر انتخاب طبیعی و بدون نیاز به وجود طرح یا تدبیر پیش اندیشیده، قابل تعلیل می‌نمود. در واقع، بر اساس فرضیه

تکامل داروین بیان کرده، پس از آن به تحلیل برهان نظم و نظریه تکامل می‌پردازیم تا محل نزاع روشن گردد.

۴-۱. جایگاه علت غایی پیش از نظریه تکامل

پیش از ظهور نظریه تکامل داروین، دغدغه اصلی در تبیین اشیا معطوف به غرض غایی بود. سقراط، افلاطون و ارسطو نگاهی غایت انگارانه به جهان طبیعت داشتند. این ویژگی غایت جویی تا حدی نتیجه این تصور بود که در سلسله مراتب هستی هر چیزی از جایگاه ویژه خود برخوردار است؛ زیرا مخلوق خداوندی است که دارای قصد و غایت است. در دوره‌های بعد، اعتقاد به مبدأ لایزال الهی و راه یابی به حکمت او از مشاهده ساختار شگفت انگیز طبیعت در اعترافات آگوستین و تنقیح برهان نظم و اعتقاد به جایگاه رفیع الهیات طبیعی پس از الهیات وحیانی از سوی آکویناس، حاکی از ترقی و تعالی جایگاه این برهان در قرون وسطی و فلسفه مدرسی است.

در عصر رنسانس، علم جدید با کنار نهادن جست و جوی غایات، صرفاً به تبیین و توصیف پدیده‌ها اکتفا کرد. در این دوران بسیاری از تعالیم قرون وسطی از نظر روش‌شناختی و محتوا دچار چالش شد. در دوره رنسانس کپرنیک، کپلر و گالیله استدلال ریاضی و مشاهدات تجربی را مطرح و روابط کمی ریاضی را جایگزین روابط کیفی ارسطویی کردند. همچنین تبیین غایت‌شناختی جای خود را به تبیین توصیفی داد؛ به طوری که توجه و علاقه دانشمندان نه به علل غایی، که ناظر به آینده بود و نه به علل صوری، که ناظر به

انتخاب موجودات اصلح در عرصه تنازع بقا به شمار می‌رود. بدین گونه نظریه تکامل، با حذف طرح از پیش تعیین شده برای خلقت توسط عنصر تغییرات تصادفی (جهش) و جایگزینی علت مابشری برای نظم طبیعت به نام انتخاب طبیعی، جایی برای توسل به فرضیه وجود خداوند باقی نمی‌گذارد (هات، ۱۳۸۲: ۹۲-۹۱).

طبق این نظریه، ظهور تدریجی گونه‌ها از طریق تحول گونه‌های بسیار ساده‌تر، بستگی به زمینه‌های قبلی گونه‌های پیشین و شرایط موجود دارد. در این صورت، نه تنها قبول پیدایش تصادفی گونه‌ها غیرمحمول نیست بلکه ظهور انسان بدون دخالت عامل هوشمند نیز محتمل‌تر می‌شود. بنابراین، فرضیه تکامل نشان می‌دهد که دلالت نظم بر ناظم وقتی است که نسبت به شرایط ظهور تصادفی آن پدیده علم نداریم، اما هنگام اطلاع از احتمالات ظهور یک پدیده می‌توان مکانیزم‌های مادی را جایگزین تفسیر غایی کرد (قراملکی، ۱۳۷۳: ۲۶-۲۵).

تفسیر علی‌ای که فرضیه تحول انواع از عالم ارگانسیم‌ها ارائه می‌کند، به گونه‌ای است که دانشمند را از دست‌یابی به تفسیر غایی بی‌نیاز می‌کند و راه را برای تفسیر تصادفی در عالم حیات باز می‌نماید. بر اساس نظریه تکامل نظم کنونی محصول تدریجی و تصادفی قوانین کور و کری است که بدون هیچ تدبیر و برنامه‌ریزی حکیمانه‌ای عمل می‌کنند. بدین ترتیب، اتفاق به صورت نقیض طرح و تدبیر جلوه‌گر می‌شود.

"ریچارد داوکینز" از جمله زیست‌شناسان معاصر است که در زمینه تکامل پژوهش‌های فراوانی انجام داده است. داوکینز بر این باور است که نظریه تکامل و خدا باوری هیچ گاه نمی‌توانند مؤید یکدیگر باشند. او

تکامل، تغییرات تصادفی در تکامل انواع حیاتی، نقش عمده‌ای را ایفا می‌کنند. داروین بر این باور بود که تنها دلیل وجود انواعی که اکنون توانسته‌اند در تنازع بقا جان سالم به در ببرند، این است که آن‌ها واجد صفات و خصوصیتی بوده‌اند که سایر انواع، فاقد آن ویژگی‌ها بوده و به همین دلیل، در فرایند تنازع بقا از بین رفته‌اند. داروین می‌پنداشت که با گذشت زمان و تغییر شرایط محیطی، صفات انواع برتر تا آنجا تغییر می‌یابند که با اجداد خود تفاوت بسیاری حاصل می‌کنند. باور علمی داروین بر این بود که روند پیدایش چنین تغییراتی، طبق طرح از قبل مشخص شده نبوده و طبیعت به صورت تصادفی به سمت و سوی کنونی سوق پیدا کرده است. بنابراین، بین وجود یک پدیده و هدفی که در پیش دارد، نسبتی وجود ندارد و این بدین معنی است که نه تنها پدیده‌های طبیعت به دنبال هدف خاصی نیستند، بلکه حرکت مجموعه جهان هستی نیز دارای جهت خاصی نیست.

مقصود از علتی که نظریه تکامل آن را خدشه دار کرده، علت غایی است، اما این نکته ضروری را نیز نباید از خاطر دور داشت که با خدشه‌دار شدن علت غایی، علت فاعلی نیز مورد تردید واقع می‌شود. در رابطه با علت فاعلی (صرف نظر از اعتقادات شخصی داروین که در دوران زندگی او دستخوش تغییرات متضادی شده است و صرف نظر از مبدأ پیدایش هستی) باید توجه داشت که بر اساس نظریه تکامل آنچه موجب تحول و تکامل موجودات می‌شود، علت فاعلی به معنی خداوند نیست، بلکه این "اصل انتخاب طبیعی" است که جایگزین خداوند شده است و عامل

بی هدف بوده که ظرف بیلیون‌ها سال آزمایش و خطا بخش‌های طبیعت را چنین جالب کرده است (Dawkins, 1986: 3-6).

۵- تعارض نظریه تکامل و برهان نظم از دیدگاه کیث وارد

کیث وارد فیلسوف معاصر، با دقت نظر در مسائل دینی و زیست‌شناسی تکاملی با نگرشی نوین به حل تعارض نظریه تکامل با برهان نظم پرداخته است. او بر این باور است که بروز چنین تعارضی، از یک سو ریشه در برداشت موحدان از اصول نظریه تکامل دارد و از سوی دیگر، به تحمیل انتظارات غیر علمی بر عناصر این نظریه از جانب زیست‌شناسان مربوط می‌شود. او معتقد است که برای برطرف نمودن تعارض مفروض، پیش از هر چیز لازم است بدانیم که مقصود زیست‌شناسان از نبود هدف در مجموعه جهان هستی و تک تک پدیده‌های آن چیست. به نظر وارد، مفهوم تغییرات تصادفی یا به اصطلاح جهش، ناظر به بی‌هدفی اجزای جهان هستی است و عملکرد انتخاب طبیعی، به نبودن هدف در مجموعه جهان هستی مربوط می‌شود. بنابراین، باید ابتدا به بررسی مقصود از بی‌هدفی تغییرات تصادفی و انتخاب طبیعی در منطق زیست‌شناسی تکاملی پرداخته شود و سپس با بررسی اشتباه موحدان در برداشت از تغییرات تصادفی و بی‌هدفی جهان هستی بر اساس نظریه تکامل، موارد بروز تعارض برطرف گردد. در این مسیر، با بررسی علمی اصل انتخاب طبیعی، مشخص خواهد شد که میان انتخاب

معتقد است که هرچند استدلال قدیمی ویلیام پیلی برای اثبات طرحمندی و نظم طبیعت پیش از ظهور نظریه داروین، بسیار متقاعد کننده بوده، اما با کشف اصل انتخاب طبیعی شکست خورده است. دلیل داوکنز بر این امر آن است که داروین توضیح دیگری برای وجود طرح و هدف در جهان زیست‌شناسی ارائه کرده است که مبتنی بر عملکرد انتخاب طبیعی بر اساس جهش‌های تصادفی است که به سمت خاصی در حال پیشرفت نیستند (Dawkins, 1986: 6) و (Dawkins, 1986: 312) در این صورت، تمام طرح‌های طبیعت به جای نمایش یک ساعت ساز با بصیرت که در برهان نظم ارائه می‌شود، ساعت ساز کور را به نمایش می‌گذارد که همان نیروهای بی‌هدف فیزیک است که به نحو بسیار خاص به کار گرفته شده است. علت این که او عنوان ساعت ساز کور را بر می‌گزیند، این است که داوکنز بر این باور است که یک ساعت ساز حقیقی بصیرت دارد و دندان‌ها و فنرها را به گونه‌ای خاص طراحی کرده است؛ به طوری که می‌توان گفت در ذهن خویش برای آینده هدف دارد اما اصل انتخاب طبیعی که داروین آن را تبیینی برای تمام انواع حیات و شکل ظاهری هدفدار آن قرار داده است، بی‌هدف، بی‌شعور و خودکار است که هدفی در ذهن ندارد. از نظر او انتخاب طبیعی چشم بصیرت ندارد و نمی‌تواند برای آینده برنامه‌ریزی کند (Dawkins, 1986: 21-42). بنابراین، می‌توان گفت که این نظریه هرگونه توسل بجا به فرضیه وجود خدا را رد می‌کند، زیرا اگر اساساً ساعت سازی در کار بوده باشد، آن ساعت ساز یک خدای هوشمند نبوده است، بلکه فرایند انتخاب طبیعی

موجودی به عرصه تولید مثل وارد نشده است، بی هدف به شمار می‌رود و به عنوان زائیده‌ای در نظام آفرینش محسوب می‌شود. بر اساس عملکرد اصل انتخاب طبیعی، از بین فرزندان یک موجود آن‌هایی انتخاب می‌شوند که به نحو بهتری با محیط سازگار شده باشند؛ در این صورت می‌توانند در عرصه تنازع بقا پیروز میدان شوند. موجوداتی که مورد انتخاب طبیعت قرار گرفته‌اند، به زاد و ولد خود ادامه داده، با انتقال بهترین صفات به نسل‌های خود، نوع آن‌ها بهترین نوع در میان انواع خواهد شد. بنابراین، از دیدگاه زیست‌شناسی هدف یعنی پیروزی در میدان تنازع بقا و تولید مثل به منظور حفظ انواع (Ward, 2002: 117-115).

برای مثال، تا زمانی که موجودی نظیر انسان تولید مثل نداشته باشد، به لحاظ انتخاب طبیعی، موجودی است که یک محصول فرعی و بی معنا در نظام آفرینش محسوب می‌شود؛ زیرا نتوانسته است افراد خود را در میان سایر موجودات حفظ کند و بقای آن‌ها را تضمین نماید. چنین موجودی در عرصه حیات و تنازع بقا مغلوب شده است و نمی‌تواند به عنوان بهترین موجود مورد انتخاب طبیعت قرار بگیرد. مثال دیگر، موجوداتی هستند که نسل آن‌ها منقرض شده است. زیست‌شناسان تکاملی معتقدند نمی‌توان برای حیات موجوداتی که دستخوش انقراض شده‌اند، هدفی در نظر گرفت؛ زیرا آن‌ها مورد انتخاب طبیعی قرار نگرفته‌اند و به همین دلیل از بین رفته‌اند: دایناسورها جاندارانی هستند که چون نسل آن‌ها ادامه نیافته است، موجودات بی هدفی به شمار می‌روند.

طبیعی و فرضیه وجود خداوند، کدام یک صلاحیت بیشتری برای توضیح هدفداری جهان هستی دارند.

۱-۵. مقصود از هدفمندی در نظریه تکامل

بر اساس تقریر برهان نظم مبتنی بر علت غایی، مجموعه جهان طبیعت و تک تک اجزای آن، هرکدام به سوی هدف و مقصدی مشخص که بر اساس طرحی که نزد پروردگار است، در حرکت هستند. در مقابل، داروین و بسیاری از زیست‌شناسان بر این باورند که تکامل جهان طبیعت و موجودات آن بر اساس تغییرات تصادفی و "جهش" صورت می‌گیرد. از آن جا که جهش‌ها سمت و سوی مشخصی ندارند، بنابراین می‌توان نتیجه گرفت که جهان طبیعت بر اساس طرح از پیش تعیین شده‌ای حرکت نمی‌کند. در این صورت، با جایگزینی تغییرات تصادفی و اصل انتخاب طبیعی با طرح و هدفمندی، دیگر جایی برای اعتقاد به فرضیه وجود خداوند باقی نمی‌ماند (ward, 2002: 122-111).

۲-۵. آیا وقوع تغییرات تصادفی ناظر به بی هدفی

اجزای جهان هستی است؟

کیث وارد معتقد است که هدفداری طبیعت را می‌توان به دو گونه توضیح داد:

۱- هدفمندی تک تک پدیده‌های جهان هستی؛ ۲-

هدفداری مجموع دستگاه آفرینش.

کیث وارد بر این باور است که ابتدا باید بفهمیم چرا زیست‌شناسان نظریه تکامل را بی هدف می‌دانند. بسیاری از زیست‌شناسان بر اساس آنچه داروین درباره اصل انتخاب طبیعی بیان کرده و امروزه زیست‌شناسی تکاملی به آن پی برده است، معتقدند تا زمانی که

ارزش اشکال متنوع حیاتی را درک کند. بنابراین، هنگامی که هدف در اشکال متنوع و پیچیده حیاتی نهفته باشد، در این صورت وجود آن‌ها بی هدف نیست و هدف فرایند تکامل محسوب می‌شود. مطابق این نگرش، دایناسورها نه تنها شکست نخورده‌اند، بلکه در عرصه حیات پیروز میدان بوده‌اند (ward,2002: 114).

۳-۵. هدف مجموع دستگاه آفرینش

زیست‌شناسان تکاملی بر این باورند که بر اساس تغییرات تصادفی نمی‌توان وجود پدیده‌های جهان هستی را هدفمند دانست و از آن جا که وجود مجموعه چیزی جدای از وجود اجزایش نیست، هنگامی که وجود اجزا هدفمند نباشد، مجموع دستگاه آفرینش نیز نمی‌تواند هدفی را دنبال کند. بنابراین، اصل انتخاب طبیعی که بر اساس مکانیسم تغییرات تصادفی عمل می‌کند، نمی‌تواند از انتخاب موجودات سازگاری یافته هدفی را دنبال کند. ریچارد داوکینز بر این باور است که چون اصل انتخاب طبیعی، عامل کور و بی هدف است، بدون طرح و نقشه از پیش تعیین شده به انتخاب می‌پردازد (Dawkins,1996:15). در این صورت نمی‌توان انتظار داشت که مجموعه جهان به سمت مشخصی در حرکت باشد. در این راستا، داروین و حتی بسیاری از زیست‌شناسان تکاملی مانند استفان گولد، معتقدند که اگر جهان هستی بار دیگر به وجود می‌آمد، می‌توانست مسیری را متفاوت با آنچه که اکنون می‌پیماید، طی کند. در مقابل، پیروان ادیان ابراهیمی معتقدند که نه تنها وجود هر پدیده‌ای در جهان هستی،

بدین ترتیب، می‌توان گفت مقصود زیست‌شناسان از نبود هدف در اجزای جهان هستی و به تبع مجموعه عالم، این است که در روند تکامل حیات، موجوداتی پا به عرصه وجود می‌گذارند که بود و نبود آن‌ها تاثیری در سمت و سوی حرکت تکاملی جهان آفرینش ندارد و هستی نمی‌تواند از وجود آن‌ها در جهت هدف مشخصی استفاده کند (ward,2002: 113). اما کیث وارد نظریه زیست‌شناسان در مورد معنی هدف را نقد می‌کند و معتقد است هرچند طبق اصل انتخاب طبیعی می‌توان چنین ادعایی را پذیرفت، اما زندگی انسانی که تولید مثل ندارد بی هدف نیست؛ زیرا این انسان نمی‌پندارد که تنها دلیل وجود او تولید مثل است. اگر کارکرد اصل انتخاب طبیعی را مبنای هدفمندی آفرینش قرار دهیم، آن گاه باید تصدیق کنیم که تمام موجوداتی که تولید مثل ندارند و یا موجوداتی که منقرض شده‌اند، بی‌هدف هستند و نظام آفرینش بدون وجود چنین موجوداتی نیز می‌توانسته است نظام خود را حفظ کند؛ درحالی که چنین ادعایی پذیرفته شده نیست. ما می‌توانیم بپذیریم که موجوداتی که تولیدمثل ندارند یا منقرض شده‌اند، مورد انتخاب طبیعت قرار نگرفته‌اند، اما نمی‌توانیم تصدیق کنیم که وجود چنین موجوداتی بی هدف است؛ زیرا هر موجودی که در نظام طبیعت خلق شده است، دو نحوه وجود دارد: از یک سو وجودش برای خودش ارزشمند است و از سوی دیگر، نقش مؤثری در مجموعه جهان هستی به عهده دارد.

کیث وارد معتقد است وجود تمام پدیده‌های جهان هستی، صرف نظر از ارزش بقا و تولید مثل، برای خداوند ارزش دارند و تنها خداوند است که می‌تواند

است. گروهی از موحدان بر اساس ادعای زیست-شناسان مبنی بر وقوع تصادف در ظهور پدیده‌ها و نبود هدف در مجموعه جهان هستی، نتیجه می‌گیرند که نظریه تکامل نمی‌تواند با وجود خداوند سازگاری داشته باشد. کیث وارد معتقد است که غفلت موحدان از چند نکته سبب باور به چنین تعارضی شده است: ۱- فرایند تکامل یکی از مهمترین اصول علم مدرن است که بسیاری از علوم بدون توجه به چنین اصلی نمی‌توانند به حیات خود ادامه دهند؛ ۲- عدم توجه به کارکرد علمی اصل انتخاب طبیعی؛ ۳- برداشت موحدان از اصل انتخاب طبیعی. بنابراین، وارد بر آن است تا نشان دهد بر خلاف آنچه موحدان می‌پندارند، فرایند تکامل نه تنها هدفمند است، بلکه می‌توان آن را دلیلی برای اثبات وجود خداوند به حساب آورد.

۴-۵. ظهور موجودات خودآگاه دلیل هدفمندی مجموعه جهان آفرینش

این مبحث را با طرح سؤالی که مقدمه ای برای هدفمند بودن جهان آفرینش و اثبات وجود خداوند می‌باشد، آغاز می‌کنیم. آیا ظهور موجودات مدرک، عقلانی و اخلاقی (انسان) را از یک سلول ناخودآگاه، می‌توان جریانی هدفمند دانست؟

اگر به مشهورترین نظریه پیدایش حیات؛ یعنی مهبانگ یا بیگ بنگ نظری بیفکنیم، متوجه خواهیم شد که مقصود از مرحله‌ای که ارزش و آگاهی و ... وجود ندارد، چیست. بر اساس نظریه مهبانگ، جهان آفرینش از ذراتی که به تدریج به یکدیگر پیوسته‌اند، به وجود آمده است. در این مرحله ارزش و آگاهی معنا ندارد، اما

هدفدار است، بلکه مجموعه جهان هستی هم به دنبال تحقق هدف معینی است و معتقدند که وجود انسان، هدف خلق دستگاه آفرینش است.

کیث وارد اگر چه در صدد بررسی وجود انسان به عنوان هدف خلقت از دیدگاه ادیان ابراهیمی نیست، اما با نگرشی نوین، ظهور انسان به واسطه فرایند تکامل را مورد توجه قرار می‌دهد و از آن برای اثبات هدفمندی فرایند تکامل بر اساس مکانیسم انتخاب طبیعی بهره می‌برد. کیث وارد معتقد است اگرچه وقوع تصادف در ترکیب ژن‌ها از نظر زیست‌شناسان غیر قابل انکار است، اما نمی‌توان عملکرد انتخاب طبیعی را تصادفی دانست؛ زیرا انتخاب طبیعی طی فرایندی که در طول زمان طولانی تکرار می‌شود، به تدریج به ظهور ارگانیسم‌هایی منجر می‌شود که طرحمندی را به نمایش می‌گذارند. بنابراین، سؤال این جاست که چرا طبیعت باید مسیری را برای پیشرفت و تکامل خود انتخاب کند که سرانجام به وجود آگاهی منجر شود. این استدلال که به "برهان خودآگاهی" معروف است، بیانگر این مطلب است که حتی اگر ما نخواهیم ظهور موجودات آگاه را دال بر وجود خداوند بدانیم، باید بپذیریم که تکامل حیات ارگانیسم در عرصه طبیعت که به ظهور آگاهی منجر می‌شود، احتیاج به موزون بودن مجموعه جهش‌هایی که رخ می‌دهند و مجموعه عوامل محیطی دارد تا بتواند حیات عقلانی را به عرصه ظهور برساند (ward,2002: 113).

شایان ذکر است که توجه به برهان خودآگاهی، در تصحیح برداشت موحدان از اصول نظریه تکامل -که منجر به تعارض با خداباوری گردیده- حایز اهمیت

نمودن تعارض میان نظریه تکامل و برهان نظم، بر خلاف پندار برخی موحدان، نیازی به رد نظریه تکامل و انتخاب طبیعی نیست و از سوی دیگر، لازم نیست که ادعای زیست‌شناسان مبنی بر انتخاب طبیعی بی‌هدف را بپذیریم و آن را اصل مسلم تصور کنیم. حال اگر بپذیریم که نظریه تکامل، فرایندی هدفمند است، هنوز با یک مسأله اساسی دیگر مواجهیم که چه چیز و یا چه کسی می‌تواند تبیین‌کننده چنین هدفی در فرایند تکامل باشد: اصل انتخاب طبیعی و یا فرضیه وجود خداوند؟

خداباوران معتقدند که وجود خداوند است که هدف را در حرکات تکاملی به وجود آورده است و در مقابل، خداناباوران عامل تبیین‌کننده هدفمندی فرایند تکامل را به انتخاب طبیعی نسبت می‌دهند و معتقدند که بر فرض هدفمند بودن فرایند تکامل، تنها اصل انتخاب طبیعی است که می‌تواند هدف و پیچیدگی‌های نظام آفرینش را توجیه کند. این گروه که از طرفداران سرسخت داروینیسیم هستند، براین باورند که اصل بسیار ساده و علمی‌تر انتخاب طبیعی بیش از فرضیه وجود خداوند می‌تواند هدفمندی فرایند تکامل را توضیح دهد (ward,1998: 70-77). در حقیقت تصور آن‌ها بر این است که تنها اصل انتخاب طبیعی است که می‌تواند تمام حقایق زیست‌شناسی را توجیه کند. بنابراین، برای توضیح جهان آفرینش نیازی به فرضیه وجود خداوند نیست. ریچارد داوکینز در کتاب **ساعت ساز کور** می‌گوید که تصادف و انتخاب طبیعی به همراه زمانی بسیار طولانی برای تفسیر تمام تنوع حیات و از جمله

با توجه به مرحله کنونی آفرینش، موجوداتی را می‌یابیم که نمونه کامل خودآگاهی و شعور هستند. بنابراین، انسان در نتیجه مراحل که در آن‌ها شعور و آگاهی وجود نداشته، وارد عرصه حیات شده است. در این جا وارد به پرسش ابتدای بحث پاسخ می‌دهد. او معتقد است هر فرایندی که در آن موجود عقلانی از یک سلول غیرعقلانی به عرصه ظهور رسد، به نظر می‌رسد فرایندی هدفمند باشد. وی با توجه به این معیار، فرایند تکامل را نیز جریانی هدفمند به شمار می‌آورد؛ زیرا فرایند تکامل نیز از حالتی شروع می‌شود که هیچ‌گونه ارزش و آگاهی در آن وجود ندارد، آن‌گاه توسط عملکرد قوانین فیزیکی بسیار دقیق وارد مرحله‌ای می‌شود که در آن ارگانیسم‌هایی تولید می‌شوند که به آگاهی دست می‌یابند، دارای احساس می‌شوند و این توانایی را کسب می‌کنند تا ارزش ذاتی^۱ را ایجاد کنند و از آن بهره‌مند شوند. بنابراین، فرایند تکامل جریانی هدفمند است که از شروع آفرینش از یک سلول اولیه تا ظهور موجودات عقلانی، هدف تکامل را به نمایش می‌گذارد (ward,1998: 69-65).

۵-۵. تبیین هدفمندی با اصل انتخاب طبیعی است یا فرضیه وجود خداوند؟

پیش از این گفتیم زیست‌شناسان معتقدند که نظریه تکامل و انتخاب طبیعی فاقد هدف است و در مقابل برهان خودآگاهی به روشنی دلالت بر هدفمندی دستگاه آفرینش بر اساس نظریه تکامل دارد. بنابراین، از یک سو برای اثبات هدفمندی جهان آفرینش و برطرف

تنها برهان نظم و نظریه تکامل با یکدیگر منافات ندارند، بلکه هر دو در جهت تایید یکدیگر گام بر می‌دارند.

نتیجه

بر اساس دیدگاه کیت وارد، تعارض میان نظریه تکامل و برهان نظم که منجر به ماده‌گرایی و رد وجود خداوند می‌شود، معلول عوامل زیر است:

- ۱- تفسیر اشتباه موحدان از عناصر تغییرات تصادفی و انتخاب طبیعی در نظریه تکامل؛
- ۲- عدم توجه خداپاوران به اهمیت نظریه تکامل و اصل انتخاب طبیعی در علم مدرن؛
- ۳- خلط معنای هدفمندی در منطق زیست‌شناسی تکاملی و الهیات طبیعی؛

۴- ادعاهای غیرعلمی زیست‌شناسان تکاملی مبنی بر توانایی اصل انتخاب طبیعی در توضیح تمام پدیده‌های جهان هستی و پیش‌بینی پیشرفت و حرکت به سمت پیچیدگی هر چه بیشتر تا آن جا که منجر به وجود موجودات آگاه می‌شود؛

۵- بی‌توجهی به قلمرو نظریه تکامل و برهان نظم؛ چرا که نظریه تکامل ناظر به اثبات علل طبیعی و مباشر برای جهان هستی است، و لی برهان نظم تنها در صدد این است که وجود عامل ماوراطبیعی با شعور و آگاه را برای جهان طبیعت اثبات نماید.

بدین ترتیب، با دقت در محتوای برهان نظم و تامل در مفاد نظریه تکامل می‌توان نتیجه گرفت که هیچ‌گونه تعارضی حقیقی میان نظریه تکامل و برهان نظم نیست. با این نگرش موحدان نه تنها می‌توانند اعتقاد

حیات خود ما کفایت می‌کند. بنابراین، نیازی نیست که ایده وجود خدا در نظر گرفته شود (هات، ۱۳۸۲: ۹۳).

کیت وارد معتقد است برای اثبات نقص اصل انتخاب طبیعی و برتری فرضیه وجود خداوند در توضیح هدفمندی فرایند تکامل، باید دو مسأله را مد نظر قرار دهیم:

۱- هر ادعایی که می‌گوید فرضیه انتخاب طبیعی می‌تواند به عنوان توضیحی برای تمام حقایق لحاظ شود، ادعایی گستاخانه و جسورانه است؛ زیرا بر اساس مبانی زیست‌شناسی تکاملی، بسیاری از پدیده‌ها وجود دارند که تاکنون در این علم لحاظ نشده‌اند و هنوز این علم نتوانسته است توضیحی برای وجود آن‌ها ارائه نماید. بنابراین سخنان این افراد ادعایی است که هنوز اثبات نشده و به استدلال شباهتی ندارد (ward,1998: 65).

۲- بر اساس باور علمی زیست‌شناسان، اگرچه می‌توان تحقق موجودات آگاه را در زمره فعالیت‌های اصل انتخاب طبیعی به حساب آورد، اما این عامل نمی‌تواند ظهور چنین موجوداتی را پیش‌بینی کند. به عبارت دیگر، حتی اگر فرضیه انتخاب طبیعی می‌توانست به شیوه‌ای کاملاً مناسب، برای حقایق شناخته شده توضیحی ارائه کند، اما تبیین و پیش‌بینی حرکت موجودات به سمت پیشرفت و پیچیدگی بیشتر تا ظهور موجودات خودآگاه از عهده این اصل خارج است (ward,202: 83).

با این توضیحات می‌توان نتیجه گرفت که فرضیه خداوند در توضیح هدفمندی جهان آفرینش بیش از اصل انتخاب طبیعی شایستگی دارد. بدین ترتیب، نه

۷- هات، جان. (۱۳۸۲). *علم و دین از تعارض تا گفتگو*، ترجمه بتول نجفی، چاپ اول، تهران: انتشارات طه.

- 8- Darwin. Charls, "The origin of Species by Means of Natural Selection" Penguin: Harmondsworth 1985.
- 9- Dawkins. Richard "The bilind watch maker": England: Oxford 1996.
- 10- Eugenie. Carol.Scott, "Evolution versus creationism" United States of America: Greenwood Press 2004.
- 11- Lewens. Tim, "Darwin.Routledge" England: 2007
- 12- Ward. Keith, "Pascal's Fire" England: Oneworld Publications 2006.
- 13- Ward. Kith, "God'Chance and Necessity" England: Oneworld Publications1998.
- 14- Ward, Keith, "God, Faith &The new millennium" England: Oneworld Publications2002.

خود را به فرضیه تکامل حفظ نمایند، بلکه با اثبات فرضیه وجود خداوند به عنوان عامل توضیح هدفمندی جهان طبیعت مبتنی بر اصول تکامل، می‌توانند اعتقاد خود به وجود منبعی ماورا طبیعی را که هر لحظه به جهان آفرینش افاضه فیض می‌کند قویتر گردانند.

منابع

- ۱- ادواذ، پل. (۱۳۸۴). *خدا در فلسفه*، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۲- بار بور، ایان. (۱۳۷۲). *علم و دین*، ترجمه بهالالدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- ۳- عسگری خانقاه، اصغر و کمالی، محمد شریف. (۱۳۷۲). *مقدمه‌ای بر انسان شناسی زیستی*، تهران: انتشارات توس، چاپ دوم.
- ۴- قراملکی، احد فرامرز. (۱۳۷۳). *موضع علم و دین در خلقت انسان*، تهران: انتشارات آرایه، چاپ اول.
- ۵- گلشنی، مهدی. (۱۳۸۵). *علم و دین و معنویت*، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۶- مورفی، ننسی. (۱۳۸۳). *روش شناسی علم و الهیات*، ترجمه منصور نصیری. قم: مرکز انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

خداباوری، خودیابی یا ازخودبیگانگی

مجید صادقی حسن آبادی* مهدی گنجور**

چکیده

به عقیده برخی متفکران غربی، نشان دادن انسان زمینی و مقهور در کنار خدایی آسمانی و قاهر جز به قیمت از خود بیگانگی انسان و حلول شخصیتی بیگانه در ذهن و روان او تمام نمی‌شود. اساساً تلقی آدمی از الیناسیون (از خود بیگانگی) و چگونگی آن، رابطه مستقیم با نحوه تلقی وی از انسان و ماهیت او دارد؛ البته، نوع نگاهی که انسان به خداوند دارد و خدایی که یک آیین معرفی می‌کند، متغیر دیگری است که در آن سوی معادله انسان و خدا، نقش تعیین کننده‌ای در اعتقاد به «ازخودبیگانگی» دارد. در تعالیم اسلامی، فطرت و دین دو حقیقت متناظر برهم تعریف شده‌اند و به عبارت دیگر، حقیقت واحدی در دو جلوه تکوین و تشریح به صورت فطرت و دین، ظهور نموده‌اند. در فلسفه اسلامی، خصوصاً حکمت متعالیه، رابطه انسان با خدا و بلکه جهان با خدا عین ربط و تعلق است. در آموزه‌های وحیانی، حقیقت انسان نفعه‌ای الهی است. لذا با ذات الهی سنخیت تام داشته، همچنانکه خودفراموشی نتیجه مستقیم خدافراموشی است، خداباوری و خودیابی نیز پیوندی وثیق با یکدیگر دارند. در تعالیم عرفانی عارفان مسلمان هم، خداوند حقیقتی است که از من آدمی «من تر» است و لذا هرچه قرب و کشش و انجذاب به او بیشتر باشد، نه تنها آدمی از خود تهی و بیگانه نمی‌شود، بلکه خود را بیشتر می‌یابد و به سر منزل مقصود و اصل خود نائل می‌گردد.

واژه‌های کلیدی

خداباوری، ازخودبیگانگی، انسان، مادیت، خودیابی.

مقدمه

پس از فرو پاشی کلیسا و ظهور عصر جدید، انسان محوری و دنیاگرایی در زوایای مختلف زندگی بشر غربی سیطره افکند؛ به گونه‌ای که می‌توان سکولاریزم و اومانیزم را بارزترین ویژگی قرون جدید و تفکر و جهان بینی انسان جدید دانست. در پرتو فضای موجود پس از رنسانس و مخصوصاً عصر روشنگری، یکی از سؤال‌های اساسی که ذهن انسان معاصر را به خود مشغول کرد و او را به تکاپو واداشت، یافتن رابطه صحیح میان خود و خالق بود. انسان غربی پس از شکست مسیحیت قرون وسطایی، راه‌های مختلفی را در پیش گرفت. سیطره اومانیزم در ذهن وزبان و زمانه متفکران غربی باعث شد که با آن معیار همه چیز را به ترازو کشند؛ حتی دین را به آن میزان بردند. هگل، فیلسوف آلمانی انسانی بودن دین را مطرح نمود و از جمله ایراداتی که به ادیان موجود در غرب وارد کرد، انسانی نبودن آنها بود. وی معتقد بود رابطه‌ای که این ادیان درباره انسان و خدا مطرح می‌کنند، رابطه‌ای نیست که انسانیت انسان را دستخوش زوال نکند و او را به خالی شدن از خود و خود فراموشی و از خود بیگانگی سوق ندهد.

نشان دادن انسان زمینی و مقهور در کنار خدایی آسمانی و قهار با رابطه‌ای عبد و مولا، جز به قیمت الینه شدن انسان و حلول شخصیتی بیگانه در ذهن و روان او تمام نمی‌شود. تابعان ماده گرای او، همچون لودویگ فوئرباخ با تأکید خاصی بر این وصف، دین زدایی و نفی خدامحوری را وجهه اصلی همّت

خویش ساختند و انسان‌های جستجوگر خدای آسمانی را موجودات خودباخته‌ای دانستند که آنچه خود داشته‌اند، ز بیگانه تمنّا می‌کنند. این نحوه تلقی، قطعاً رابطه‌ای تنگاتنگ با تفسیر آدمی از خدا و انسان دارد و برای حلّ مشکل، چاره‌ای جز این ندارد که نوعی سنخیت و همجنسی بین آن دو ایجاد نماید یا هر دو را آسمانی کند یا هر دو را زمینی؛ چنانکه ماده گرایان چون فوئر باخ، هر دو را زمینی دانستند و انسان را نه تنها مخلوق خدا، بلکه خالق او دانستند.

در تفکر و تعالیم اسلامی با رویکردهای و حیانی، فلسفی و عرفانی‌اش به خوبی و زیبایی، این بحث قابل طرح است که اصولاً انسان خدایاب، خود را چه می‌کند؟ چه رابطه‌ای بین «خود راستین» و خدای دین و فلسفه می‌توان تعریف نمود؟ و آیا خدا باوری منجر به «از خود بیگانگی» می‌شود؟ یا اتفاقاً آنچه موجب خودفراموشی، پوچی و از خود بیگانگی انسان می‌شود، لزوماً غفلت و بی‌اعتقادی نسبت به خدا و نفی معنویت و خدا باوری از صحنه هستی و حیات بشر است؟ و لذا تلازم و رابطه‌ای لزومی بین «خود فراموشی» و «خدا فراموشی» و به عبارتی، بین «نسیان خود و خدا» برقرار است. مظاهر و نمودهای از خود بیگانگی کدام است؟ چه آثار، لوازم و نتایج عینی و معرفتی بر آن مترتب است؟

و در نهایت، دیدگاه قرآن و روایات در خصوص مسأله «از خود بیگانگی» چیست؟ و از منظر وحی، چه عواملی موجب از خود بیگانگی می‌گردد؟ آیا ریشه و

عامل واحدی در میان است، یا عوامل گوناگون در این مسأله، دخیل است؟

۱- انسان و از خودبیگانگی

بدون شک، یکی از مبانی قائلان به تلازم «خدا‌باوری و ازخودبیگانگی» تعریف و تلقی آنها از ماهیت انسان است. بدون شناخت ماهیت و چیستی انسان، بحث از «الیناسیون و ازخودبیگانگی» امری ناکارآمد و بلکه اساساً نشدنی است.

در طول تاریخ بشر، دیدگاه‌های مختلفی در باب ماهیت انسان، مطرح شده است. برخی انسان را فراتر از دیگر موجودات، برخی او را موجودی بهتر از دیگر حیوانات و عده‌ای، موجودی فروتر از حیوان معرفی کرده‌اند. به لحاظ ارزش شناختی نیز برخی او را «اشرف مخلوقات»، عده‌ای او را موجودی خستی (نه خوب و نه بد) و جمعی، انسان را شرور، پست و بی‌ارزش قلمداد کرده‌اند. از منظری دیگر، در باب هویت واقعی انسان و استعدادها و توانمندی‌های وی، دو دیدگاه کاملاً متفاوت و بلکه متضاد مطرح شده است. در یک دیدگاه انسان موجودی کاملاً آزاد و مستقل در نظر گرفته می‌شود که در شناخت سعادت واقعی خویش و راه رسیدن به آن، خودکفاست. سرنوشت خود را خود رقم می‌زند و موجودی خود مختار، دارای قدرت مطلق و وانهاده به خویش و از هرگونه تکلیف و الزام بیرونی مطلقاً آزاد است. در دیدگاه دوم، انسان موجودی دو ساحتی (مادی و غیرمادی) قلمداد شده که از قدرت شناخت لازم، نه کافی، برای رسیدن به سعادت راستین برخوردار و نیازمند راهنمایی الهی است.

با توجه به پیشینه تاریخی و نیز تنوع رویه انسان شناختی، می‌توان طیف گسترده‌ای را در تعریف ماهیت انسان تصور نمود که از غایت افراط تا نهایت تفریط امتداد می‌یابد. انسان تصویر شده در این طیف، گاه بدان حد است که درباره‌اش گفته‌اند: «انسان معیار همه اشیا است» [توماس هنری، ۱۳۴۸، ص ۱۲۹] یا به گفته: «ماکس استیرنر» فیلسوف آلمانی سده نوزدهم، «من به هیچ چیز جز خودم متکی نیستم» [همان، ص ۲۵۰] و یا چون اسپینوزا، آدمی را تا مقام خدایی بالا برده، می‌گوید: «انسان برای انسان، خداست» [حلبی، ۱۳۷۱، ص ۱۰۵] و گاه نیز تا آن حد، سقوط می‌کند که برخی چون هابز، فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم، حقیقت او را «گرگین» می‌خواند: «انسان برای انسان، گرگ است». [همو، ص ۱۰۵] برخی چون نیچه، او را «حیوان ناتمام» می‌دانند و بالاخره در انسان شناسی مسیحی، موجودی ذاتاً پست و خطاپیشه و گنهکار تصویر می‌کنند، به گونه‌ای که تنها با قربانی شدن پسر خدا، سامان می‌یابد و به حقیقت ملکوتی واصل می‌شود [همو، ص ۱۳۱].

به هر حال، یادآوری این نکته ضروری است که طرح مسأله «از خودبیگانگی» بستگی تام به تصویری دارد که در مکتب‌های مختلف نسبت به انسان و حقیقت و هویت او ارائه می‌شود که بررسی این تصویر در مکاتب مختلف از حوصله این مقاله بیرون است. از این رو فقط به این اشاره اکتفا می‌گردد که در بینش قائلان به ملازمه «خدا‌باوری و ازخودبیگانگی» حقیقت انسان را جسم و ساحت مادی انسان تشکیل می‌دهد؛ چه آنان زندگی آدمی را حیات دنیوی و نیازهای مادی و احیاناً نیازهای

معنوی او را در چارچوب زندگی دنیا خلاصه نموده و به همه ابعاد مسأله از این منظر نگریسته‌اند. افزون بر این، برخی از آنها با پذیرش مبانی فلسفی ماده‌گرایانه، به تناقضی آشکار دچار شده و با وجود اینکه هرگونه امر غیرمادی را منکرند، بر هویت انسانی و ارزش‌های معنوی و ایده‌آل‌های انسانی تأکید دارند و البته ابعاد روحی و معنوی انسان را تا حد اموری مادی تقلیل داده و صورت مسأله را به کلی نادرست و وارونه مطرح نموده‌اند. پرواضح است که در چنین فضایی، آنچه مورد غفلت واقع شده، هویت واقعی انسان و «خود» راستین و حقیقی اوست [اتین ژیلسون، ۱۳۸۵، ص ۲۲۱].

از طرفی، در چنین جهان‌بینی ماده‌انگارانه‌ای، هیچ جایگاه طبیعی برای خداوند وجود ندارد، چرا که خدا و سایر امور الوهی و اقعیتی ماوراء طبیعی داشته و با تبیین‌های طبیعی قابل توصیف نیستند [گریفین، ۱۳۸۱، ص ۱۲۷].

آنچه در این مجال می‌توان به اجمال به آن پرداخت، این تفکر هگلی‌های جوان است که انسان، حیوانی است سیاسی که تحقق «خودحقیقی» و شخصیت فردی‌اش خارج از ذات او؛ یعنی در جامعه و نه از طریق الوهیت و ایدئولوژی، بلکه از طریق اتحاد با جهان مادی و ملموس صورت می‌گیرد. [رجبی، ۱۳۸۰، ص ۸۳]

از این روست که هگلی‌های جوان - بویژه مارکس و فوئرباخ - بر این باورند که خدا و دین، مانع و پرتگاهی در مسیر شکوفایی کامل انسان و عاملی برای از خودبیگانگی آنهاست. در بینش انسان شناختی فوئرباخ، نوع انسان به اقتضای ذات و ماهیت

خویش، طالب حق و معرفت و محبت است و چون نمی‌تواند آنها را تحقق بخشد، به موجودی برتر؛ یعنی نوع انسان - که آن را الله می‌نامند - نسبت می‌دهد و در وجود خدایی با این صفات مجسم می‌سازد و به این طریق از خودبیگانگی می‌شود [مصباح یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۷۸]. از این رو، دین مانعی در راه فعلیت و تحقق «خود راستین» آدمی و پیشرفت مادی و معنوی و اجتماعی او تلقی می‌شود [استپلویچ، ۱۳۷۳، ص ۱۲۷].

به نظر فوئرباخ، انسان در خودش دو شخصیت دارد: یکی شخصیتی که همان صفات عالی انسانی است، از قبیل درستی، امانت، علم، کمال، قدرت و نظایر آنها، و شخصیت دیگر او صفاتی است که از تمایلات حیوانی، سرچشمه می‌گیرد. انسان پس از غلبه بر جنبه‌های حیوانی خود، تنها همین جنبه‌های حیوانی را درک کرد و از خودش تنفر پیدا نمود و آنچه صفات عالی داشت، در یک وجود مافوق خود فرض کرده، اسم آن را «خدا» گذاشت. بدین ترتیب، بشر با نفی خود، دین را و خدا را بوجود آورد. به همین دلیل دین و خدا، مظهر از خودبیگانگی بشر است [مطهری، ۱۳۶۷، ص ۶۲-۵۹]. فوئرباخ با استفاده از این نظریه، موضوع بازگشت انسان به خودش را مطرح نمود و اعلام داشت که آن موجودی که صفات عالی در او جمع می‌شود، خود انسان است و باید انسان به جای «خدا» به «خودش» مراجعه کند تا از بیماری «از خودبیگانگی» نجات یابد. بدین ترتیب، فوئرباخ توانست از فلسفه ایده‌آلیستی به نوعی از فلسفه مادی‌گرایی درامان باشد. این همان فلسفه

خدا باوری و از خود بیگانگی - دین و مذهب است. لودویگ فوئرباخ به عنوان نماینده این تفکر، از مقوله «بیگانگی» به عنوان وسیله‌ای جهت انتقاد از مسیحیت، دین و مکتب اصالت تصور بهره می‌جوید. او معتقد است که «دین انسان را بیگانه می‌کند. الهیات انسان را از خود بیگانه می‌کند تا این موجود بیگانه شده به خدا برگردد.» [رضایبی تا، ص ۴۴]. فوئرباخ در این باره می‌نویسد: «از این رهگذر نیروی انسان در نظر خود او به صورت نیروی قاهر ماوراء طبیعی و الهی درمی‌آید و بر او حاکم می‌گردد [همو، ص ۵۴].

کارل مارکس نیز دین و مذهب را یکی از عوامل از خود بیگانگی انسان دانسته، می‌گوید: «انسان تا زمانی که تحت تأثیر شدید دین است، ذات خویش را تنها می‌تواند با یک هستی از خود بیگانه و موهوم، عینیت بخشد» [لیوئیس کوزرو، ۱۳۵۸، ص ۸۵] از دیدگاه مارکس، هر چه انسان در فعالیت‌های مذهبی خویش دستخوش پندار گردد و هر چه مغز و قلب انسان از فردیت او فاصله بگیرد، به همان نسبت تلاش‌هایش به خود او تعلق یافته، با خود بیگانه می‌گردد. وی فعالیت‌های کارگران را به کوشش‌های پیروان مذاهب تشبیه می‌کند که به خود آنان تعلق نداشته، در نتیجه موجب الیناسیون می‌شود تا جایی که خویشتن خود را از دست می‌دهند و از خود بی‌خود می‌گردند.

شایان ذکر است مراد فوئرباخ و مارکس از دین و مذهب، به عنوان مهمترین عامل از خود بیگانگی انسان، همان آموزه‌های تحریف شده دین مسیح است که در تعارض آشکار با یافته‌های علمی و بدیهیات عقل بشر است که انسان را به سوی اقتضاها و

مادی انسان‌گرا بود [برایان مگی، ۱۳۷۲، ص ۳۴۰-۳۰۰].

در اندیشه مارکس، انسان دیگر آن موجودی نیست که نیمی از وجودش متعالی و نیمی منحنط است، بلکه یک «حیوان اقتصادی» است. در درجه اول منافع اقتصادی برایش مطرح است. همه چیز انعکاسی از این است و به همین جهت، مارکس دیگر چیزی برای انسان باقی نگذاشت. «انسان نوعی» از نظر مارکس. اصالت ندارد (برخلاف نظریه فوئرباخ) انسان در طبقه اقتصادی، تعیین پیدا می‌کند و انسانیتش شکل می‌گیرد. بنابراین، فوئرباخ بر مبنای انسان‌شناسی خود می‌تواند تعبیر «از خود بیگانگی» را به کار برد، اما مارکس - با تصویری که از انسان ارائه می‌دهد - اصلاً برای انسان «خودی» قائل نیست تا از خود بیگانگی برای او مفهوم داشته باشد [کاپلستون، ۱۳۶۲، ج ۷، ص ۲۴۰-۶۳].

بدیهی است که وقتی مبنای معرفت شناختی انسان، مادیت و مبتنی بر تجربه حسی باشد، نتیجه‌ای جز مسدود شدن راه برای تبیین حقایق فراطبیعی نخواهد داشت. در این صورت، نهایت تعریف ماهوی انسان، همان «حیوان برتر» «حیوان برین»، «حیوان سیاسی» و یا «حیوان متفکر» خواهد بود و پرواضح است که این تعریف به چه میزان از حقیقت انسان فاصله دارد.

۲- عوامل «از خود بیگانگی» در نگاه ماده باوران

۲-۱- دین و ایدئولوژی

یکی از مهمترین عوامل از خود بیگانگی انسان، از نگاه برخی متفکران غربی - بویژه قائلان به تلازم

۲-۳- کار و نیروهای جامعه

در تفکر مارکس، الیناسیون به صورت بیگانگی انسان از جامعه تجلی یافته است. بنا به عقیده وی، جامعه یکی از عوامل از خودبیگانگی انسان است. انسانی که خلاف نیروهای ستمگر جامعه درآمده، قربانی نیروهای مذکور شده است. مارکس همچنین، مفهوم بیگانگی انسان را به صورت بیگانگی از کار ارائه کرد. وی در سال ۱۸۸۴ در «دست نویس اقتصادی-فلسفی» خود چنین نوشت: «در شرایط و روابط اجتماعی متباین و متضاد، طبقه کارگر، امر تولید را کاری اجباری می شمارد و بدین روال، روح خود را به تباهی می کشاند» [لیوئیس کوزرو، ۱۳۵۸، ص ۸۴]. از دیدگاه مارکس، عوامل از خودبیگانگی انسان - خاصه قشر کارگر - به دو گونه تقسیم می گردد: ۱- بیگانگی از ثمر و حاصل کار خویش؛ ۲- بیگانگی از نفس کار و تولید.

مارکس با ساده جلوه دادن مسائل، چنین می پندارد که کارگران از حاصل دسترنج خویش بهره نمی گیرند و کار نیز با طبایع آدمیان تخالف و تضاد حاصل می کند و او را به سوی اقتضائاتی می راند که هیچ سنخیت وجودی با وی ندارد. مارکس، خود در این زمینه نوشته است: «کارگر هرچه بیشتر کار کند، به همان نسبت، جهان و اشیا در نظرش بیگانه تر می شود و این همان جهانی است که کارگر بر ضدخودش بنا می کند. با بنای این جهان، کارگر، خود فقیرتر می شود و جهان درونی او کمتر به وی تعلق پیدا می کند. در مورد مذهب نیز وضع براین گونه است: هرچه انسان خود را در خداوند غرق کند، برای او مقدار کمتری به جا می ماند.» [همو، ص ۸۵]

زمینه ها و عقایدی سوق می دهد که با ساختار روحی و تمایلات حقیقی (فطرت) او هیچ گونه سنخیت وجودی ندارد و اتفاقاً در این صورت است که انسان از خودبیگانه می شود والا اگر دین یا هر عامل دیگری انسان را به سمت اموری که موافق و مسانخ با اقتضاهای فطری و وجودی اوست، براند، قطعاً این مطلب، منتفی خواهد بود و نه تنها منجر به «از خودبیگانگی» نمی شود، بلکه موجب خودیافتگی بیشتر او می گردد.

در اثر همین تلقی ناقص و تحریف شده از دین مسیح بود که مارکس در دام مغالطه و تعمیم ناروا گرفتار شده، از آن پس هرگونه دین و ایدئولوژی را با «شعور یا وجدان کاذب» برابر دانست که علاوه بر وارونه نمایی واقعیت «شبه معرفتی است غفلت آمیز، الیناسیون آور، ابطال ناپذیر و غیرقابل استدلال که خود، مایه از خودبیگانگی و غریبگی انسان از خویشتن و از واقعیت می شود.» [سروش، ۱۳۷۲، ص ۷۹].

۲-۲- اخلاق

فردریک نیچه، فیلسوف آلمانی، بیگانگی انسان را حاصل اخلاق، بویژه اخلاق مسیحیت می شمارد. او معتقد است که در اخلاق مسیحیت، غرایز، زندگی را انکار می کنند و از «اراده به معیشت، تغییر حالت می دهند.» [رضا، بی تا، ص ۴۵]

از دیدگاه نیچه، نفی بیگانگی، همپایه نفی اخلاق است. او می گوید: «باید اخلاق را از میان برد تا زندگی، آزاد گردد» [همو، ص ۴۶]

۳- نموده‌های از خودبیگانگی در آینه وحی

از خودبیگانگی در بینش خداآواران، حالتی روانی و فکری و دارای لوازم، نموده‌ها و آثاری است. انسان از خودبیگانه که دیگری را خود می‌پندارد، به طور طبیعی هویت دیگری را هویت خود می‌انگارد. این هویت و تصویر دیگر، در اغلب موارد، هویت و تصویری است که براساس جهان‌بینی انسان از خودبیگانه شکل گرفته است. در اینجا به برخی از نموده‌ها و مظاهر از خودبیگانگی اشاره می‌گردد:

۳-۱- اصالت دادن به غیر

انسان از خود بیگانه در تمام یا برخی از شؤون خود، اصالت را به دیگری می‌دهد و در ارزیابی‌ها، احساس دردها، تشخیص درمان‌ها، مشکلات و راه‌حل‌ها، نیازها و ایده‌آل‌ها، دیگری را اصل قرار می‌دهد و امور خود را براساس او می‌سنجد و در مورد او قضاوت و انتخاب و طبق آن عمل می‌کند. توضیح آنکه گاهی انسان به کلی از خودبیگانه می‌شود و گاه در بعدی از ابعاد و شأنی از شؤون خود، دچار از خودبیگانگی می‌شود و براین اساس، اصالت را گاه به طور کلی و گاه در بعدی از ابعاد وجودی خود به دیگری می‌دهد. انسانی که در ابعاد گوناگون زندگی، اصالت افراطی به غیر دهد، قطعاً این دگرنگی و دگراندیشی به قیمت خودفراموشی و رها نمودن توانایی‌ها و اقتضائات درونی خود است.

۳-۲- برهم خوردن تعادل روحی

انسان از خود بیگانه که عنان اختیار خویش را در دست دیگری می‌نهد، یکی از نتایج اجتناب ناپذیر آن،

در اندیشه مارکس، دولت نیز یکی از عوامل از خودبیگانگی انسان محسوب می‌شود. به عقیده او، دولت واسطه میان انسان‌ها و آزادی بشر است؛ به نحوی که انسان همه پیوندهای غیرالوهی و همه آزادی انسانی‌اش را در گرو او می‌گذارد. «پس انسان در همه نهادهایی که رفتارشان شده است، با «از خودبیگانگی» روبه‌رو است [همو، ص ۸۶]. مارتین هایدگر، فیلسوف اگزیستانسیالیست آلمانی نیز شرایط اجتماعی و زندگی روزمره را عامل از خودبیگانگی انسان، معرفی می‌کند. او معتقد است که بیگانگی، وسیله‌ای برای زیستن در شرایط اجتماعی و زندگی روزمره است و در این شرایط انسان، تغییر شخصیت می‌دهد و به وسیله انجام وظیفه در جامعه، بدل می‌شود و رفته رفته به حالت استحالته و از خود بیگانگی دچار می‌آید [رضا، بی تا، ص ۵۰].

دکتر شریعتی، کار فکری را نیز از جمله عواملی می‌داند که می‌تواند به الیناسیون منجر شود. «کار فکری به همان اندازه که انسان را می‌تواند در شناخت درست و نگاه دقیق به واقعیات یاری کند، در شکل انحرافی‌اش ممکن است وی را حتی از یک عامی که خود طبیعی و فطری سالم دارد، دورتر کند تا آنچه هست نبیند و آنچه را ببیند که نیست و کلیات و ذهنیات و فرضیات و نظریات، چنان او را در خود غرق می‌کنند و به او حساسیت‌ها و جهت‌گیری‌های ذهنی خاص می‌بخشند که برای وی عینکی رنگین می‌شوند و آن‌گاه وی همه چیز را از ورای آن می‌نگرد و بدان رنگ می‌زند» [شریعتی، ۱۳۶۱، ص ۱۵۸].

خدا جدا و پراکنده سازد.» درآیه دیگر خداوند مشرکان را چون مرغانی می انگارد که از مکان و مکانت خود ساقط و گرفتار لاشخورهای متعدد شود: «وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَكَأَنَّمَا خَرَّ مِنَ السَّمَاءِ فَتَخَطَّفَهُ الطَّيْرُ...» [حج: ۳۱] انسانی که از خدای واحد بریده و به خدایان دروغی ببیوندد، یکی از آثار آن پاره شدن و تکه تکه شدن روح اوست.

۳-۳- زیستن با «خود مجازی» به جای «خود حقیقی»

«خود مجازی» به این معناست که انسان، استعدادها و ابعاد وجودی و شخصی خود را نادیده بگیرد و یک پدیده تصنعی - غیر- را «خود» قرار دهد. «خود مجازی» معمولاً در دو بستر شکل می گیرد: یکی ایجاد ساختاری از تمایلات، آرزوها، امیدها و هدف‌گیری‌هایی است که با واقعیت‌ها تطبیق نمی‌کند؛ بدین صورت وجود انسان انسانی از گرایش‌ها و خواسته‌های غیر اصیل و دور از واقعیت می شود و او هام متراکمی وجود او را اشغال کرده و زمام او را در دست می گیرد. این «خود» امری غیر حقیقی، غیر واقعی و غیر اصیل است. زندگی با این، «خود مجازی» شکست جبران ناپذیری است که قرآن به آن اشاره می‌کند:

«الَّذِينَ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ فَهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ» [انعام: ۱۲ و ۲۰]
آنان کسانی هستند که خود را ورشکسته کرده‌اند (دچار خسران شده‌اند). آنها ایمان نخواهند آورد.

دوم؛ بستری است که با تقلید کور از دیگران کلید می خورد. در این فرایند به جای اینکه خود بیندیشد و یا خود بخوهد، اندیشه دیگران را در خود منعکس

به هم خوردن تعادل شخصی اوست، چرا که فرد مبتلابه از خود بیگانگی، در واقع شخصیت دیگری را بر روی شخصیت اصیل خویش نشانده است که قطعاً آن دومی، افعال، حرکات، عقاید، گرایش‌ها و بینش‌های خاصی دارد که با شخصیت اولیه و اصیل او سازگار نیست. در الیناسیون، شخصیت زیرین کاملاً از بین نمی رود، بلکه گه گاه اقتضای خود را در افعال و سکنتاتی بروز می دهد. آن مهمان ناخوانده هم که در روح و روان و شخصیت وی حلول کرده است، اقتضانات خاص خود را دارد. این مسأله، شخصیت فرد از خود بیگانه را بسان کشوری می‌کند که چندین حاکم دارد و هر کدام او را به سویی می‌کشند و تزلزل در ارکان شخصیتی او ایجاد می نمایند. یک انسان دو شخصیتی یا چند شخصیتی، هر لایه از روح و روان او شکار صیادی است.

خداوند در سوره زمر، مثلی زده است که بیانگر برهم خوردن تعادل روحی انسان از خود بیگانه‌ای است که موجودات متعدد و ناسازگاری به عنوان «غیر» در وجود او رخنه کرده، او را به سوی اقتضانات متکثر و متضادی که هیچ سنخیت وجودی با ساختار روحی وی ندارد، سوق می‌دهند. قرآن می‌فرماید: «ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا رَجُلًا فِيهِ شُرَكَاءُ مُتَشَاكِسُونَ وَ رَجُلًا سَلَمًا لِرَجُلٍ هَلْ يَسْتَوِيَانِ مَثَلًا...» [زمر: ۲۹] «خداوند مثلی زده است: مردی را که چند بدخو و ناسازگار در او شریک باشند و مردی که تنها تسلیم یک نفر است، آیا این دو یکسانند؟» و در جای دیگر می‌فرماید: «لَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَن سَبِيلِهِ» [انعام: ۱۵۳] «به دنبال راه‌های دیگر (به جز راه توحید که راه مستقیم است) نروید که شما را از راه

خود می‌نشینند. شهید مطهری در ترسیم انسان‌های از خود بیگانه می‌نویسد: «مساله مسخ شدن خیلی مهم است... اگر انسان از نظر جسمی مسخ نشود، تبدیل به یک حیوان نشود، به طور یقین از نظر روحی و معنوی ممکن است مسخ شود، تبدیل به یک حیوان شود... چون شخصیت انسان، خصایص اخلاقی و روانی اوست. اگر این خصوصیات و ویژگی‌ها، خصایص یک درنده و یک حیوان باشد، واقعاً مسخ شده؛ یعنی روحش حقیقتاً مسخ و تبدیل به یک حیوان شده است [مطهری، ۱۳۷۱، ص ۳۰]. استاد مطهری، در نگاهی کلی به ماهیت از خود بیگانگی، یکی از نشانه‌ها و نمودهای آن را مسخ ماهیت انسان عنوان می‌کند. به عقیده وی، وابستگی به یک ذات بیگانه از خود، موجب مسخ ماهیت انسان است و علت اینکه همه در ادیان، وابستگی به دنیا و مادیات نفی شده، در همین نکته نهفته است، چرا که مادیات بیگانه است و «واقعاً موجب سقوط ارزش انسانی است» [مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۱۱۷].

۳-۵- خودی نیازی و استغنا

یکی از بارزترین نمودهای از خود بیگانگی، کبر و خودبزرگ بینی و احساس استقلال و استغنا در برابر خداوند است. حقیقت انسان و بلکه همه موجودات، عین ربط و فقر و تعلق به خداست [ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۱۳۵] و اساساً وجود فقیر بدون اتکا به موجود غنی نمی‌تواند تحقق یافته باشد [فرقانی، ۱۳۸۵، ص ۵۱۷]. از این رو، احساس استقلال و مالکیت که در قرآن کریم از آن به حالت «استغنا» یاد شده، آدمی را از سرشت و فطرت (خود واقعی و

می‌سازد و خواسته‌های دیگران را به خود می‌بندد و بالاخره مجموعه متشکلی از عناصر «خود» دیگران را در درون خویشتن به جای «خود حقیقی» به فعالیت وادار می‌کند و از داشتن خود حقیقی محروم می‌گردد. بدترین شکل زندگی با خود مجازی و از خود بیگانگی، تلقینی است که انسان به خود می‌کند و علی‌رغم زندانی شدن در خود مجازی، آن را خود حقیقی تلقی می‌کند. اینان به تعبیر قرآن در آیات ۱۸۷ سوره بقره، ۲۴ سوره انعام و ۹ سوره بقره به خویشتن خیانت می‌ورزند، دروغ می‌گویند و حيله‌گری در خویشتن راه انداختند [محمدتقی جعفری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۱۸]. «عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ عَلِيَّ أَنْفُسَكُمْ» [بقره: ۱۸۷] خداوند می‌داند که شما به خود خیانت می‌وزید. «انظُرْ كَيْفَ كَذَبُوا عَلِيَّ أَنْفُسِهِمْ» [انعام: ۲۴] به آنان بنگر چطور به خودشان دروغ می‌گویند. «وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ» [بقره: ۹] آنان فریب نمی‌دهند مگر خودشان را.

۳-۴- مسخ ماهیت انسان

در حالت از خود بیگانگی، انسان به جای خود اصیل و راستین همان گوهر ارزشمند و ماهیت حقیقی و خلیفه الهی [بقره: ۳۰] و صاحب کرامت ذاتی [اسراء: ۷۰] و نفس مطمئنه [فجر: ۲۴]، «خود خیالی» یعنی خود سربار و انگلی و حیوانی، شیطان درون و هواهای نفسانی، را جایگزین ساخته، بیگانه (غیر) را بر حریم جان و خود واقعی می‌نشانند و در نتیجه از خود بیگانه می‌گردد. در این حالت، شخصیت اصیل انسانی با مسخ شدن، از بین می‌رود و ناخود به جای

قلب و گوش و ابزارهای شناخت خویش را به عنوان نمودی برای از خود بیگانگی مطرح نموده، می‌فرماید: «ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَ سَمِعِهِمْ وَ أَبْصَارِهِمْ وَ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» [نحل: ۱۰۷-۱۰۸] «زیرا آنان، زندگی دنیا را بر آخرت برگزیدند و خدا گروه کافران را هدایت نمی‌کند. آنان کسانی هستند که خدا بردل‌ها و گوش و چشمهایشان مهر نهاده و آنان خود، غافلاند».

این مهر بر قلب و گوش و چشمان نهادن، با انتخاب زندگی حیوانی و حرکت در آن مسیر حاصل می‌شود. این‌ها همه نتیجه انتخاب زندگی حیوانی است. به همین دلیل، چنین انسانی از حیوان، پست‌تر است. «أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ» [اعراف: ۱۷۹] زیرا حیوانات، حیوانیت را انتخاب نکرده، حیوان خلق شده‌اند و حرکت آنها در مسیر حیوانیت، از خود بیگانگی نیست، ولی انسان که «انسان» خلق شده، اگر حیوانیت را برگزید، از خود بیگانه شده است [رجبی، ۱۳۸۰، ص ۷۴].

۳-۷- اصالت دادن افراطی به ماده و مادیات

در بینش الهی خدا باوران، هویت و واقعی انسان را بُعد روحانی و فراحیوانی او تشکیل می‌دهد، ولی اگر انسان خود را در دیگری پنداشت، طبیعی است که هویت آن دیگری (غیر) را هویت خود می‌پندارد. به بیان قرآن، انسان‌های از خود بیگانه، همواره، حیوانیت را به جای خود واقعی خویش می‌نشانند و چون حیوانیت به جای انسانیت نشسته است، دیگر چنین پنداشته می‌شود که هر چه هست همین جسم و

اصیل) جدا می‌کند و به همان نسبت او را از خود بیگانه می‌سازد.

«كَلَّا إِنَّ الْإِنْسَانَ لِرَبِّهِ أَكْفَرًا» [علق: ۷-۶] آدمی هرگاه خویشتن را بی‌نیاز بیند، نافرمانی می‌کند. بی‌نیازی و حالت استغنا به وسیله مال و ثروت و مقام و فرزند و وابستگی و دلبستگی بر جلوه‌های مادی و دنیوی، انسان را از اصل خود دور ساخته، گرفتار «من خیالی» می‌کند.

شهید مطهری با توجه به این نکته می‌نویسد: «انسان وقتی خود را مستغنی و دارای همه چیز می‌بیند، این امر در درونش اثر می‌گذارد و آن را نیز خراب می‌کند.» چرا این همه بر دستورات دینی تاکید شده است که سعادت‌مندان‌ترین زندگی‌ها، توجه به این دستورات است. برای اینکه همین قدر که مال و ثروت جنبه سودجویی به خود گرفت و به شکل وسیله‌ای درآمد که انسان به کمک آن «خود» را بزرگ و با اهمیت جلوه می‌دهد، دیگر روابط درونی نمی‌توانند از تاثیر عامل بیرونی برکنار بمانند و تحت فشار آن نیز به فساد کشیده می‌شوند [مطهری، ۱۳۶۲، ص ۱۷۱].

۳-۶- عدم بهره‌گیری از ابزارهای شناخت انسانی (عقل و دل)

کسی که دچار از خود بیگانگی می‌شود، شیطان، حیوان و یا موجود دیگری را خود، می‌پندارد و تسلیم او می‌شود و خود را در همین دنیا و لذات آن خلاصه می‌کند، در نتیجه، ابزارهای شناخت عقلانی و قلبی خود را به عقل و دل مهر کرده، راه‌های حقیقت را بر خود می‌بندد. قرآن کریم، عدم بهره‌گیری کافران از

قراری گیرد. از سوی دیگر، بر مبنای انسان شناسی الهی، حیات واقعی انسان در سرای آخرت است که با تلاش مخلصانه و همراه با ایمان خود در این دنیا، آن را بنا می‌نهد [مطهری، ۱۳۴۵، ص ۲۹۱]. در برخی منابع عرفانی وجه تسمیه «انسان» این گونه تبیین شده که انسان به سبب آنکه نشئه وی مشتمل بر همه مراتب و حقایق عالم است، انسان نامیده شده [مرکز فرهنگ و معارف قرآن، ۱۳۸۲، ج ۴، ص ۴۸۱] یا تسمیه وی به انسان، برگرفته از «انسان العین» (مردمک چشم) است؛ بدین معنا که به حکم قرب فرایض، انسان برای خدا به منزله مردمک چشم برای چشم است؛ یعنی خداوند به وسیله انسان به عالم نظر می‌کند؛ چنانکه چشم به وسیله مردمک می‌بیند [قیصری، ۱۳۷۵، ص ۳۴۸].

اهمیت انسان و ماهیت او، آنگاه آشکارتر می‌شود که ببینیم آفریدگار هستی در سراسر قرآن کریم تنها یک بار خود را به عنوان زیباترین آفریننده ستایش کرده و آن هم در پی بیان آفرینش انسان است [قشیری، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۵۷۰] «ثُمَّ أَنْشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فِتْبَارِكَ اللَّهِ أَحْسَنَ الْخَالِقِينَ» [مؤمنون: ۱۴] ماهیت انسان در ادبیات عرفانی به عنوان مظهر اتم اسمای الهی و آینه تمام نمای خدا [نوری طبرسی، ۱۴۰۷، ج ۴، ص ۲۱۰] که خود به تنهایی با جامعیت خویش همه اوصاف جمال و جلال خدا و جمیع اسمای حسنا و او را به نمایش گذاشته است مطرح می‌گردد [رحیم پور، ۱۳۸۱، ص ۱۵]. از این رو، لایق مقام خلیفه الهی [بقره: ۳۰] گشته است که به تعبیر صدرالمتهلین، «می‌توان خلافت مزبور را به معنای

تنعمات مادی است. پس انسان چیزی نیست، جز همین جسم مادی و غرایز حیوانی و جهان وی نیز چیزی جز جهان مادی نیست. درچنین شرایطی انسان ازخودبیگانه می‌گوید: «مَا أَظُنُّ السَّاعَةَ قَائِمَةً» [کهف: ۳۶] «گمان نمی‌کنم قیامتی درکار باشد». از دیدگاه او: «مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَ نَحْيَى وَ مَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ» [جاثیه: ۲۴] «زندگی جز همین دنیا نیست که می‌میریم و زنده می‌شویم و چیزی جز روزگار، ما را هلاک نمی‌کند».

در اثر چنین بینشی، نیازهای این انسان نیز نیازهای حیوانی نظیر خوراک و پوشاک و بهره‌مندی از دیگر لذایذ دنیوی می‌شود: «وَ الَّذِينَ كَفَرُوا يَتَمَتَّعُونَ وَ يَأْكُلُونَ كَمَا تَأْكُلُونَ الْأَنْعَامَ» [محمد: ۱۲] آنانکه کافر شدند، همانند چارپایان می‌خورند و از لذایذ دنیایی بهره می‌گیرند. چنانکه کمال او همین بهره‌وری مادی و کمالات دنیایی و با رسیدن به همین لذایذ فرحناک می‌شود: «وَ فَرِحُوا بِالْحَيَاةِ الدُّنْيَا» [رعد: ۲۶] [رجبی، ۱۳۸۰، ص ۷۲].

اشاره به این نکته نیز خالی از ضرورت نیست که در بینش الهی، حقیقت انسان را روح جاودانه و غیرمادی او تشکیل می‌دهد که از خدا نشأت گرفته، به سوی او بازمی‌گردد و اساساً هویت «از اویی» و «به سوی اویی» دارد [بقره: ۱۶۵]. در بینش اسلامی، شناخت دقیق و درست انسان، بدون در نظر گرفتن رابطه او با خدا، میسر نیست. از منظر فلسفی نیز که هستی انسان عین ربط به خداست [ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۳۰]. بریدن و جداکردن او از خدا، هویت واقعی‌اش را در پرده ابهام فرومی‌برد و این حقیقتی است که در مکتب‌های غیرالهی، مورد غفلت یا انکار

جانشینینی خدا دانست» [ملاصدرا، ۱۳۶۲، ج ۲، ص ۳۱۳]

۴-۱- رویکرد فلسفی

از دیدگاه فلسفه اسلامی، رابطه یک وجود ناقص با غایت و کمال طبیعی خود، رابطه یک شیء با شیء بیگانه نیست، بلکه رابطه خود با «خود» است. رابطه خود ضعیف است با خود واقعی. آنجا که شیء به سوی کمال واقعی خود در حرکت است، از خود به سوی خود حرکت می‌کند و به تعبیری می‌توان گفت از «ناخود» به «خود» حرکت می‌کند. این است که حرکت و عشق به کمال واقعی (خدا)، عشق به خود برتر و یافتن خود حقیقی است. شیخ اشراق، رباعی لطیفی دارد که می‌گوید:

خود را ز برای نیک و بد گم نکنی

هشدار که راه خود به خود گم نکنی
[مطهری، ۱۳۴۵، ص ۲۹۲]

انسان به خدا تعلق به یک شیء مباین و مغایر با ذات نیست که انسان با تعلق به خدا و یاد او، خودش را فراموش کند و از خود بیگانه گردد. این مطلب که علت فاعلی و علت موجد و مبدع هر شیء، مقوم ذات آن شیء است و از خود آن شیء به او نزدیکتر است، مطلبی است که در فلسفه اسلامی ثابت شده

۴- خدا باوری و خودیافتگی

علیرغم تلقی که در تفکر برخی متفکران مغرب زمین در مورد ناسازگاری خدامحوری و خویشتن یابی وجود دارد و ذکر آن گذشت، در تفکر فلسفی اسلامی و در نگاه عرفانی، نه تنها تعارض و تزااحمی بین این دو مقوله نیست، بلکه آدمی، خود واقعی خویش را وقتی می‌یابد که بند تعلق خود را به مبدأ عالم پیوند زند. آزادی انسان از اسارت‌های عارضی و انسان کش وقتی میسر است که آدمی در بند محبوب محشمی درآید که همه عالم، پرتوی از روی اویند. حافظ از جور تو حاشا که بگرداند رو من از آن روی که در بند توام آزادم در اثبات تلازم جدی که بین خودیابی و خدا باوری وجود دارد، با دو رویکرد می‌توان وارد بحث شد که ذیلاً خواهد آمد.

هان تا سررشته خرد گم نکنی

رهرو، تویی و راه تویی، منزل تو

از این رو، در بینش فلسفی-اسلامی، خدا باوری نه تنها موجب خود فراموشی و از خود بیگانگی انسان نمی‌شود، بلکه اتفاقاً آنچه منجر به «خودیابی» و توجه انسان به ذات و حقیقت او می‌گردد، اعتقاد و تعلق خاطر به خداست. چرا که در این بینش، خدا و انسان به هیچ وجه از هم بیگانه نیستند، زیرا اولاً: تعلق

ثانیاً در بینش فلسفی-اسلامی، خدا کمال و نهایت سیر انسان محسوب می‌شود و اساساً مسیر و مقصد تکامل و شکوفایی انسان به سوی خدا تعریف می‌گردد [ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۲، ص ۲۷۳/ج ۷، ص ۱۵۲/ج ۹، ص ۵۳]. پس توجه انسان به خدا، به تعبیر شهید مطهری، مثل توجه آن ذره است به نهایت کمال خودش، مثل توجه آن دانه است، به نهایت کمال خودش. و لذا رفتن انسان به سوی خدا، رفتن انسان به سوی «خود» است، رفتن انسان از «خود ناقصتر» به «خود کاملتر» است. «پس اشتباه کرده است آن کسی که خدا را با اشیای دیگر مقایسه نموده و خیال کرده است که خدا هم مثل یک شیء بیگانه است که وقتی انسان به آن توجه پیدا کرد، آگاهی‌اش از خودش سلب می‌شود و وقتی در آن شیء بیگانه غرق شد، ارزش‌های خودش را فراموش می‌کند و وقتی به آن شیء بیگانه توجه کرد، از حرکت می‌ایستد» [مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۳۱۳] ابونصر فارابی در «التعلیقات» با استناد به آیات «وَ أَنْ إِلٰی رَبِّكَ الْمُنْتَهٰی» و «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» واجب تعالی را غایت همه موجودات و نهایت سیر و کمال حقیقی انسان دانسته است [فارابی، ۱۳۷۱، ص ۴۶]. ابن سینا نیز در «التعلیقات» بارها بر این مسأله تأکید نموده و ذات خدا را غایت خلق و کمال مطلق انسان معرفی نموده است [ابن سینا، بی تا، ص ۶۲].

مرحوم صدرالمتألهین نیز در اسفار بر این مسأله تأکید می‌کند که معشوق همه معشوق‌ها و غایت همه لذت‌ها و رغبت‌ها و منتهای همه حرکت‌ها، ذات اقدس حق تعالی است [ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۷، ص ۱۵۲/ج ۹، ص ۵۳].

است. صدرالمتألهین در مواضع بسیاری از اسفار و دیگر آثار خود بر این دیدگاه اصرار ورزیده و با عباراتی دلنشین به تبیین آن پرداخته است [فراقانی، ۱۳۸۵، ص ۵۲۰-۵۲۸]؛ از جمله در «المبدأ و المعاد»، آن را با استناد به دو آیه کریمه «كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ» [قصص: ۸۸] و «لَمَنْ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ» [غافر: ۱۶] توضیح داده است [ملاصدرا، ۱۳۹۷، ص ۳۰]. وی در جلد ششم اسفار نیز، این مسأله را با تأکید بر اصالت وجود، چنین تبیین می‌کند: «این که حکیمان گفته‌اند وجود موجودات ممکن، زائد بر ذاتشان است، اما وجود واجب الوجود عین ذات اوست. معنایش این است که ذات ممکن و هویتش به گونه‌ای نیست که اگر از ایجاد کننده و قوام دهنده‌اش صرف نظر شود، موجود باشد و در خارج واقع شود، زیرا هویت‌های معلول در ذات خود به جاعل و موجدشان نیازمندند» [ملاصدرا، ۱۴۱۰، ج ۶، ص ۵۴].

به جز ملاصدرا، این مسأله در مواردی از حکمت مشاء و اشراق- لکن به نحو اجمال- مورد توجه قرار گرفته و بارقه‌هایی از آن در آثار ابن سینا و شیخ اشراق به چشم می‌خورد، لکن پرداختن به آن و بهره‌بردن از لوازم و آثاری که بر آن مترتب است، از ابتکارات مرحوم ملاصدرا و از مختصات حکمت متعالیه است. [جوادی آملی، ۱۳۷۵، ج ۲، ص ۲۰۳].

برای مثال، شیخ در «التعلیقات» می‌نویسد: «وجودی که از غیر افاده می‌شود، متعلق بودنش به غیر، مقوم آن است، چنانکه بی‌نیازی از غیر، مقوم واجب الوجود بالذات است و مقوم یک چیز، نمی‌شود که از آن جدا شود، زیرا ذاتی آن چیز است.» [ابن سینا، بی تا، ص ۱۷۸]

۴-۲- رویکرد قرآنی - عرفانی

از دیدگاه عرفا - که قائل به وحدت وجود هستند - حق و خلق، (خدا و انسان) حقیقتی واحدند که جز در وجوب وجود - که اختصاص به حق تعالی دارد، تمایزی میانشان نیست.

انسان در عرفان، مقامی عالی دارد و به تعبیر خود عرفا، مظهر تامّ و تمام خداست، آینه تمام نمای حق است و حتّی آنها انسان را عالم کبیر و عالم را عالم صغیر یا انسان صغیر می نامند [ایزوتسو، ۱۳۷۸، ص ۲۳۲]. کاشانی در شرح فصوص الحکم ابن عربی در این باره می گوید: «به همین دلیل پیامبر (ص) فرمود که خدا آدم را بر صورت خود آفرید و صورت او نیست، مگر حضرت الهی. لذا آدم برنامه‌ای است جامع از همه نعوت حضرت الهی که عبارتند از ذات، صفات و افعال. لذا خداوند در این «مختصر شریف» که انسان کامل باشد، همه اسماء الهی و حقایق آنچه را که از او (حق) در عالم کبیر - که منفصل از انسان است - ظهور یافته، قرارداد» [کاشانی، ۱۳۸۴، ص ۲۵۲]. ابن عربی در خصوص رابطه خاص انسان با خدا در مقوله عبادت و پرستش نیز قائل به وحدت ذاتی میان عابد و معبود بوده، با تکیه بر رأی خود در وحدت وجود گوید: «هیچ وصفی درباره خداوند نمی‌آوریم، مگر اینکه خود ما همان وصفیم، جز وجوب ذاتی که خاص خداست... پس ماییم صفات خدا؛ چرا که ما مظهر اویم و علممان به خدا، علممان به خودمان و از خودمان است.» [ابن عربی، ۱۳۷۰، فص آدمی، ص ۱۴]. عقیفی در توضیح این مطلب می گوید: «یعنی به ذوق دریایی که تو،

اویی و او توست. تو، اویی از حیث صورتت و از این رو، در افتقاری و امکان، بل در عدم ذاتی. و او به لحاظ عین و جوهر، توست، زیرا اوست که پاره‌ای از وجود خویش را بر تو افاضه می‌کند.» [عقیفی، ۱۳۸۶، ص ۴۱] این همان ارتباطی است که خداوند از آن خبر داده که مردم، فقرای مطلقند نسبت به خدا، و فقر از آنان پدید می‌آید: «يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَنْتُمْ الْفُقَرَاءُ إِلَى اللَّهِ» [فاطر: ۱۵] پس می‌توان نتیجه گرفت که «حق در صورت هر آن چیز که مورد نیاز است، ظاهر می‌شود.» [ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۱۶].

چرا که در بینش عرفانی، خدا - معبود - آن جوهر ازلی و قدیم است که مقوم همه صورت‌های هستی است و انسان - عابد - آن صورت فقیر و نیازمندی است که تقومش به این جوهر است.

از طرفی، در قرآن کریم به این حقیقت فلسفی اشاره شده که قوام هر شیء به علت مبدع و ایجادکننده آن است و از خود آن شیء به او نزدیکتر است، آنجا که می‌فرماید: «نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ» [واقع: ۸۵] «ما از خود شما به شما نزدیکتریم» نه فقط آگاهی ما به شما از آگاهی شما به خودتان بیشتر است، بلکه ذات ما از شما به شما نزدیکتر است. هرچیزی خودش به خودش از هرچیز دیگری نزدیکتر است، ولی قرآن می‌گوید خدا به هرچیزی از خود آن چیز نزدیکتر است، چون خدا نسبت به هر چیزی از خودش «خودتر» است [مطهری، ۱۳۸۳، ص ۳۱۲]. علاوه براین، یکی از مطالبی که نهج البلاغه بر آن تکیه می‌کند، این است که خدا از اشیا بیرون و جدا نیست، ولی درعین حال داخل در اشیا هم نیست: «لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بِوَالِحٍ وَلَا عِنْهَا

دارند و دائماً آن را تقدیس می‌کنند و آن درد «خداجویی» است. ایشان معتقدند این درد از مختصات انسان است و حتی انسان به این دلیل بر فرشته ترجیح دارد که فرشته بی‌درد است و انسان درد دارد. توضیح آنکه در بینش قرآنی - عرفانی، انسان حقیقتی است که نفخه الهی در او دمیده شده و از دنیای دیگری آمده است و با اشیایی که در طبیعت وجود دارد، تجانس کامل ندارد. انسان در این دنیا یک نوع احساس غربت و احساس بیگانگی و عدم تجانس با همه موجودات عالم می‌کند. چون همه فانی و متغیر و غیرقابل دلبستگی هستند، لکن در انسان دغدغه جاودانگی وجود دارد. «این دردی است که انسان را به عبادت و پرستش خدا و رازونیز با خدا و به اصل خود نزدیک شدن می‌کشاند» [مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۳۵].

ملاحظه می‌شود که با رویکرد عرفانی، انسان اصل و اساس وجود و نفس مجرد خویش را نه از عالم طبیعت و ناسوت، بلکه از خدا و عالم ملکوت می‌داند، پرواضح است که در این میان، آنچه موجب ازخودبیگانگی انسان و غفلت از «خود راستین» او می‌شود، دلبستگی و تعلق به طبیعت و امور مادی دنیوی است که هیچ‌گونه سنخیتی با روح غیرمادی و اقتضانات و گرایش‌های عالیّه او ندارد و بالعکس آنچه موجب خودیافتگی و توجه به خویشتن واقعی انسان می‌گردد و او را به سوی اقتضانات و تمایلات فطری و حقیقی‌اش سوق می‌دهد، خدا‌باوری و توجه درونی به اصل وجود خود - یعنی ذات ملکوتی حق تعالی - است.

بخارج» [علی بن ابی طالب، ۱۳۸۳، خطبه ۱۸۴]. در قرآن، آیات بسیاری است که بر حرکت جوهری و تبدل ذاتی انسان به سوی غایت و کمال طبیعی خویش، دلالت می‌کند، نظیر آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ إِنَّكَ كَادِحٌ إِلَىٰ رَبِّكَ كَدْحًا فَمُلَاقِيهِ» [انشقاق: ۶] «ای انسان تو در راه خداوند می‌کوشی و او را ملاقات خواهی کرد» و همچنین آیه شریفه «إِنَّا إِلَىٰ رَبِّنَا مُنْقَلِبُونَ» [اعراف: ۱۲۵] و آیه شریفه «إِرْجِعِي إِلَىٰ رَبِّكَ» [فجر: ۲۸] «بازگرد به سوی پروردگارت».

قرآن کریم با تصویر و تعریف جامعی که از انسان ارائه می‌دهد، نسیان و فراموش کردن خدا را به عنوان عامل اصلی «خودفراموشی» و ازخودبیگانگی انسان مطرح می‌نماید: «وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ» [حشر: ۱۹] «همچون کسانی نباشید که خدا را فراموش کردند و خدا نیز آنها را به خودفراموشی گرفتار کرد.» نکته قابل توجه در تلازم این دو مقوله - خدافراموشی و خودفراموشی - اینکه از یک سو انساء خدا، موجب غرق شدن انسان در لذات مادی و اقتضانات حیوانی و بالتبع موجب بیگانگی با خود و هدف آفرینش شده و از سوی دیگر «با فراموش کردن خدا، از درک صفات پاک او که هستی مطلق و علم نامحدود و غنای بی‌انتهاست، عاجز مانده و نفس خویش را که در حقیقت وجودی وابسته و نیازمند و عین فقر و تعلق به ذات الهی است، موجودی مستقل و غنی و بی‌نیاز می‌شمارد و به این ترتیب، با واقعیت و هویت انسانی خویش بیگانه می‌گردد.» [طباطبایی، ۱۳۷۰، ج ۹، ص ۲۵۳]

ذکر این مطلب نیز خالی از ضرورت نیست که گروهی از عرفای اسلامی، دردی در انسان سراغ

که مقرر اصلی اوست، بازگردد (مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ص ۱۰۱-۸۴) و گاهی انسان را به مرغی که از آشیانه خود دورافتاده است، تشبیه می‌کند:

دوسه روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم
[مولوی، ۱۳۷۸، ص ۵۷۸]

بریده‌اند و حال دائماً ناله و فریاد می‌کند و همه ناله و فریادش برای این فراق است:

از جدایی‌ها شکایت می‌کند
در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
تا بگویم شرح درد اشتیاق
[مولوی، ۱۳۸۴، دفتر اول، ص ۴-۳]

انسان عاشق ذات حق است؛ حتی منکر خدا در عمق فطرت خود - عاشق کمال مطلق - خدا - است و به تعبیر محیی الدین عربی: «مَا أَحَبَّ أَحَدٌ غَيْرَ خَالِقِهِ» هیچ انسانی غیر از خدای خودش را دوست نداشته است. البته، از منظر ابن عربی، دامنه این ارتباط چنان گسترده است که عشق و محبت الهی که از جانب حضرت حق صادر می‌شود، عالم وجود را با همه عظمت و ابعادش در برمی‌گیرد [ابن عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۳۱۶]. وی جهان هستی و نظام آفرینش را زائیده حب الهی می‌داند و رابطه خداوند با عالم را رابطه‌ای عاشقانه و زوال‌ناپذیر تفسیر می‌کند؛ تا جایی

گاه قصه درد جدایی انسان از خدا و آرزو و اشتیاق تقرب به ذات او (اصل خویش) در قالب تمثیل‌های عرفانی بیان شده است. گاهی مثال می‌زند به طوطی‌ای که او را از جنگل‌های هندوستان آورده و در قفسی زندانی کرده‌اند و او همیشه ناراحت و در فکر این است که این قفس شکسته شود و به جایی مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک

یکی از عالیترین تشبیهات در این زمینه، تشبیه مولوی در اول مثنوی است. او انسان را به یک نسی تشبیه کرده که آن را از نیستان (اصل و وطن خود)

بشنو از نی چون حکایت می‌کند
کز نیستان تا مرا ببریده‌اند
سینه خواهم شرحه شرحه از فراق

بنابراین، در نگرش عرفانی، انسان، حقیقتی است که از اصل خود جدا شده و دورمانده و از دنیای دیگر آمده است. درد انسان طبق این مکتب، فقط درد خداست، درد دوری از حق است و میل او میل بازگشت به قرب حق و جوار رب العالمین است. «انسان به هر مقام و کمالی که نایل شود، باز احساس می‌کند که به معشوق خود نرسیده است» [مطهری، ۱۳۸۳، ج ۲۳، ص ۱۴۷]. چرا که انسان ذاتاً طالب کمال مطلق است و همواره طالب آن چیزی است که ندارد. بدین ترتیب، رابطه انسان با خدا در این دیدگاه، رابطه عاشقی و معشوقی است، زیرا

ص ۵۸]. پس خلقت انسان و عالم و بلکه هدایت و استكمال همه موجودات به سوی خالق هستی، مدیون عشق و محبت است [خمینی، ۱۳۷۲، ص ۲۰].

ارادتی بنما تا سعادت بیبری
[حافظ، ۱۳۸۵، غزل ۴۵۲]

گر نبودی عشق بفسردی جهان
[مولوی، ۱۳۸۴، بیت ۵۴۶۰]

فقری، ربط محض است. در این بینش، خدا از چند جهت با انسان بیگانه نیست؛ اولاً تعلق انسان به خدا تعلق به یک شیء مباین و مغایر با ذات نیست که انسان با تعلق به خدا و یاد او، خودش را فراموش کند و از خود بیگانه گردد. ثانیاً در این تعلق، خدا کمال و نهایت سیر انسان محسوب شده، اساساً مسیر و مقصد تکامل و شکوفایی انسان، به سوی خدا تعریف می‌گردد.

۴- در وحی و آموزه‌های نبوی، انسان و حقیقت او نفخه ای الهی است، لذا حقیقت آدمی و ذات الهی سنخیت تام دارند. شناخت خود راستین انسان، بی مقدمه به شناخت حضرت حق منتهی می‌شود و حدیث معروف « مَنْ عَرَفَ نَفْسَهُ فَقَدْ عَرَفَ رَبَّهُ » مشعر بر این حقیقت است. عکس نقیض این سخن گهربار در تعالیم آسمانی و آیات قرآنی به نحوی منعکس است که خدا فراموشی مساوی با

که می‌گوید: «خداوند بندگانی دارد که محبتش به آنها بر محبت آنان به خدا پیشی گرفته است.» «فَسَبَقَتْ مُحِبَّتُهُ لَهُمْ قَبْلَ مُحِبَّتِهِمْ لَهُ» و خود نیز فرموده است: «فَسَوْفَ يَأْتِي اللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُ» [مائده: ۵۴] [ابن عربی، بی تا، ج ۲، ص ۳۴۳] و به راستی که اگر چنین عشق و محبتی نبود، هرگز انسان و جهان هستی اینچنین ظهور نمی‌یافت [طباطبایی، ۱۳۸۰، طفیل هستی عشقند آدمی و پری

و به قول مولانا:

دور گردون‌ها ز موج عشق دان

نتیجه

۱- تلقی خود بیگانگی و چگونگی آن رابطه مستقیم با نحوه تلقی از انسان و ماهیت او دارد. چنانکه اشاره شد، از دیدگاه قائلین به تلازم خدا باوری و از خود بیگانگی، خدا و دین، یکی از مهمترین عوامل از خود بیگانگی انسان تلقی می‌شود که خود معلول تصویر و تعریفی است که مکاتب مذکور از انسان و خدا یا انسان و دین دارند.

۲- نوع خدایی که مسیحیت قرون وسطی معرفی می‌کرد و تبلیغ و تعریفی که از دنیا ارائه می‌داد، فضیلت کشی‌ها و عقل و فطرت ستیزی‌ها که در تعالیم کلیسا وجود داشت و از همه مهمتر، سیطره اومانیزم و سکولاریزم، قطعاً زمینه و عامل مهمی در رویش آن نظریه بود.

۳- در فلسفه اسلامی مخصوصاً حکمت متعالیه، رابطه جهان و خدا و انسان و خدا بر اساس امکان

- ۶- ایشنوان، مساروش. (۱۳۸۰). **نظریه بیگانگی مارکس**، ترجمه حسن شمس آوری، تهران: نشر مرکز.
- ۷- برایان، مگی. (۱۳۷۲). **فلاسفه بزرگ** (آشنایی با فلسفه غرب). ترجمه عزت الله فولادوند، تهران: خوارزمی.
- ۸- بیرو، آلن. (۱۳۶۶). **فرهنگ علوم اجتماعی**، ترجمه بافر ساروخانی، تهران: کیهان.
- ۹- توماس، هنری. (۱۳۴۸). **بزرگان فلسفه**، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- ۱۰- جعفری، محمدتقی. (۱۳۷۵). ترجمه و تفسیر نهج البلاغه، تهران: نشر فرهنگ اسلامی.
- ۱۱- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۵). **رحیق مختوم**، قم: مرکز نشر اسراء.
- ۱۲- حافظ، شمس‌الدین محمد. (۱۳۸۵). **دیوان غزلیات**، به کوشش خلیل خطیب رهبر، تهران: صفی‌علیشاه.
- ۱۳- حلبی، علی اصغر. (۱۳۷۱). **انسان در اسلام و مکاتب غربی**، تهران: اساطیر.
- ۱۴- خمینی، روح‌الله. (۱۳۷۲). **مصباح الهدایه الی الخلافه و الولایه**، با مقدمه جلال‌الدین آشتیانی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۵- _____ (۱۳۷۳). **دیوان امام**، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۱۶- دریا بندری، نجف. (۱۳۶۸). **درد بی خویشتی**، تهران: کتاب پرواز.
- ۱۷- راسل، برتراند. (۱۳۶۵). **تاریخ فلسفه غرب**، ترجمه نجف دریا بندری، تهران: پرواز.

خودفراموشی است. نسیان الهی چهره ای از خودفراموشی است.

۵- در تعالیم عرفانی عارفان مسلمان، این حقیقت به طرز زیبا و جذاب و دلکشی پرداخت شده است. پیوستن قطره به دریا، نه تنها او را از آب بودن نمی‌اندازد، بلکه به فریبهی او می‌افزاید. خداوند حقیقتی است که از من آدمی «من تر» است و لذا هرچه کشش و انجذاب انسان به او بیشتر باشد و به تعبیر آیات و روایات، قرب آدمی بیشتر شود، نه تنها آدمی از خود تهی نمی‌شود، بلکه به سر منزل مقصود و اصل خود نائل می‌شود و نی بریده از نیستان معنا به عالم و موطن اصلی خود می‌پیوندد «وَأَنْ إِلَى رَبِّكَ الْمُنْتَهَى».

منابع

- ۱- ابن سینا، حسین بن عبدالله. (بی تا). **التعلیقات، تحقیق و تقدیم: عبدالرحمان بدوی**، قم: مکتب الاعلام الاسلامی.
- ۲- ابن عربی، محمد بن علی. (۱۳۷۰). **فصوص الحکم**، تهران: الزهرا.
- ۳- همو. (بی تا). **الفتوحات المکیه**، بیروت: دار صادر.
- ۴- ایزوتسو، توشیهیکو. (۱۳۷۸). **صوفیسم و تائویسم**، ترجمه محمد جواد گوهری، تهران: روزنه.
- ۵- استپلوویچ، لارنس. (۱۳۷۳). **هگلی‌های جوان**، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.

- ۱۸- رجبی، محمود. (۱۳۸۰). انسان شناسی، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی.
- ۱۹- رحیم پور، فروغ السادات. (۱۳۸۱). امامت و انسان کامل از دیدگاه امام خمینی، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
- ۲۰- رضا، عنایت الله. (بی تا). مارکسیسم و ماجرای بیگانگی انسان، تهران.
- ۲۱- ژیلسون، اتین. (۱۳۸۵). نقد تفکر فلسفی غرب، ترجمه احمد احمدی، تهران: سمت.
- ۲۲- سروش، عبدالکریم. (۱۳۷۲). فربه تر از ایدئولوژی، تهران: صراط.
- ۲۳- شبستری، شیخ محمود. (۱۳۶۱). گلشن راز، به کوشش صابر کرمانی، تهران: کتابخانه طهوری.
- ۲۴- شریعتی، علی. (۱۳۶۱). بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی، تهران: الهام.
- ۲۵- شیرازی، صدرالدین محمدبن ابراهیم. (ملاصدرا). (۱۴۱۰). الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه [اسفار]، بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- ۲۶- _____ (۱۳۶۲). تفسیر قرآن کریم، ترجمه و تعلیق محمد خواجهوی، تهران: مولی.
- ۲۷- _____ (۱۳۸۲). الشواهد الربوبیه، ترجمه جواد مصلح، تهران: سروش.
- ۲۸- _____ (۱۳۹۷). المبدأ و المعاد، مقدمه و تصحیح: سید جلال الدین آشتیانی، تهران: انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران.
- ۲۹- طباطبایی، فاطمه. (۱۳۸۰). سخن عشق، دیدگاههای امام خمینی و ابن عربی، تهران: پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی.
- ۳۰- طباطبایی، سید محمد حسین. (۱۳۷۰). میزان، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: بنیاد علمی و فکری علامه طباطبایی.
- ۳۱- علی بن ابی طالب. (۱۳۸۳). نهج البلاغه، ترجمه علی شیروانی، قم: نسیم حیات.
- ۳۲- عقیقی، ابوالعلا. (۱۳۸۶). شرح فصوص الحکم، ترجمه دکتر نصرالله حکمت، تهران: الهام.
- ۳۳- فارابی، ابونصر. (۱۳۷۱). کتاب التنبیه علی سبیل السعاده، التعليقات رسالتان فلسفیتان، تحقیق و تقدیم: جعفر آل یاسین، تهران: انتشارات حکمت.
- ۳۴- فرقانی، محمد کاظم. (۱۳۸۵). مسائل فلسفه اسلامی و نوآوری های ملاصدرا، تهران: انتشارات دانشگاه امام صادق (ع).
- ۳۵- قشیری، ابوالقاسم عبدالکریم بن هوزن. (۱۹۶۸). لطایف الاشارات، قاهره: دارالکاتب العربی.
- ۳۶- قیصری، داوود. (۱۳۷۵). شرح فصوص الحکم، به کوشش سید جلال الدین آشتیانی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۷- کاپلستون، فردریک چارلز. (۱۳۶۲). تاریخ فلسفه، ترجمه جلال الدین مجتبوی، تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۳۸- کاشانی، عبدالرزاق بن جلال الدین. (۱۳۸۴). شرح فصوص الحکم، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
- ۳۹- کاشفی، ملاحسین. (۱۳۶۲). لب لباب مثنوی، تهران: مطبوعاتی افشاری.

- ۴۰- کافی، حسن. (۱۳۷۹). **مجموعه کافی در شناخت جسم و روح انسان**، تهران: پیام آزادی.
- ۴۱- کلینی، ابی جعفر محمد. (۱۴۰۵). **الکافی**، بیروت: دار الأضواء.
- ۴۲- گریفین، دیویدری. (۱۳۸۱). **خدا و دین در جهان پسامدرن**، تهران: آفتاب توسعه.
- ۴۳- لویس، کوزرو. (۱۳۵۸). **زندگی و اندیشه بزرگان جامعه شناسی**، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: انتشارات علمی.
- ۴۴- مصباح یزدی، محمد تقی. (۱۳۸۰). **نظریه حقوقی اسلام**، قم: مؤسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی
- ۴۵- مرکز فرهنگ و معارف قرآن. (۱۳۸۲). **دایره المعارف قرآن کریم**، قم: بوستان کتاب قم.
- ۴۶- مطهری، مرتضی. (۱۳۴۵). **سیری در نهج البلاغه**، قم: دارالتبلیغ اسلامی.
- ۴۷- _____ (۱۳۶۷). **نقدی بر مارکسیسم**، تهران: صدرا.
- ۴۸- _____ (۱۳۷۱). **انسان کامل**، تهران: صدرا.
- ۴۹- _____ (۱۳۶۹). **فلسفه تاریخ**، تهران: صدرا.
- ۵۰- _____ (۱۳۶۲). **پیرامون انقلاب اسلامی**، تهران: صدرا.
- ۵۱- _____ (۱۳۸۳). **مجموعه آثار جلد ۲۳**، تهران: صدرا.
- ۵۲- مولوی، جلال الدین محمد. (۱۳۷۸). **گزیده غزلیات شمس تبریزی**، به کوشش محمدرضا شفیعی کدکنی، تهران: امیر کبیر.
- ۵۳- _____ (۱۳۸۴). **مثنوی معنوی**، بر اساس نسخه نیکلسون، به کوشش کاظم دزفولیان، تهران: طلایه.
- ۵۴- نوری طبرسی، حسین. (۱۴۰۷). **مستدرک الوسایل**، قم: مؤسسه آل البيت(ع).

الهیات تطبیقی (علمی - پژوهشی)
سال اول، شماره اول، بهار ۱۳۸۹
ص ۹۷-۱۰۸

معنای زندگی از دیدگاه جان کاتینگهام^۱

امیرعباس علیزمانی* مریم دریانی اصل**

چکیده

پرسش از "معنای زندگی" یکی از مهمترین مسائلی است که در طول تاریخ همواره مطرح شده است، اما طرح آن و نحوه پاسخ‌گویی به آن در دوران جدید به صورت خیلی جدی‌تر مورد توجه قرار گرفته است. در پاسخ به چستی معنای زندگی نظرات مختلفی بیان شده است. در این مقاله، ما به بیان دیدگاه جان کاتینگهام در این خصوص می‌پردازیم. او در ابتدا اظهار می‌کند که زندگی فارغ از اراده انسان دارای معنای ذاتی است و آدمی باید آن را کشف کند. سپس استدلال می‌کند که تنها راه معنادار یافتن زندگی، ایمان به خدا و داشتن نگاه دینی به کیهان است و این که ما علی‌رغم تمامی شرور و ناکامی‌هایی که در زندگی با آنها مواجه می‌شویم، تنها با متدین و مؤمن بودن می‌توانیم همچنان احساس کنیم که زندگی ما عبث و بی‌معنا نیست. همچنین موانع معناداری و دلایل احساس پوچی را بیان کرده و گفته می‌شود که تنها راه حل تحوّل درونی و داشتن نگاه دینی به عالم است.

واژه‌های کلیدی

معنا، زندگی، ارزش اصیل، موفقیت، ایمان.

تحلیل پرسش

قدم نخست در پرداختن به پرسش از معنای زندگی تحلیل خود پرسش است؛ به این معنی که آیا اساساً پرسش از معنای زندگی پرسش درستی است، یا نه شبه پرسش بوده، پرداختن به آن اتلاف وقت است؟ گفته می‌شود که شبه پرسش، پرسش‌هایی هستند که یا منطقاً ساختار پرسشی نادرستی دارند؛ مانند این‌که بپرسیم «پاسخ به این پرسش چیست؟»، یا پرسش‌هایی که مبتنی بر پیش‌فرض‌های غلطی هستند؛ مانند این پرسش که «چرا این کیف را دزدیده‌ای؟»، درحالی‌که او اصلاً چنین کاری را نکرده است (Thamson, On the Meaning of Life, p5). حال با توجه به این موارد کاتینگهام نتیجه می‌گیرد که پرسش از معنای زندگی در زمره هیچ‌یک از اینها نیست و پرسش درستی است. همچنین به نظر می‌رسد که وی نظر پوزیتیویست‌های منطقی را مبنی بر این‌که تنها قضایا، جملات و کلمات هستند که می‌توان از معناداری یا بی‌معنایی آنها سخن گفت و نه زندگی، و در حقیقت ملاک معناداری «تحقیق‌پذیری تجربی» است، در وهله نخست با استفاده از شعار خود پوزیتیویست‌ها در مورد ملاک معناداری، بدون اتخاذ دیدگاهی دینی، به این صورت نقد می‌کند که زندگی امری است که می‌توان آن را تجربه کرد و بنابراین، می‌توان از معناداری یا بی‌معنایی آن سخن به میان آورد.

حال که دریافتیم پرسش به لحاظ ساختاری پرسش درستی است، قدم بعدی، بیان این مطلب است که آیا در یافتن معنای زندگی ما به دنبال یک پاسخ خاص و

منحصربه‌فرد هستیم، یا نه؛ زندگی می‌تواند معانی متفاوت و گوناگونی داشته باشد؟ قبل از پاسخ به این پرسش باید خاطر نشان کنم که همه دیدگاه‌هایی که در جستجوی چیستی معنای زندگی هستند، در واقع اصل معناداری زندگی را مسلم فرض می‌گیرند. اگر ما معتقد باشیم که زندگی معانی متفاوت و مختلف می‌تواند داشته باشد، در این صورت باید معنا را امری شخصی و مبتنی بر میل و اراده هر فرد بدانیم که این امر اشکالات متعددی را مطرح می‌کند، اما کاتینگهام برای اینکه از ابتدا هرگونه دیدگاهی را که مغایر یا متفاوت با دیدگاه خداباوری است رد نکند، بحث را با دیدگاه‌های دیگر شروع می‌کند. بدین ترتیب، در ابتدا او می‌پذیرد که زندگی معنادار است و بدین ترتیب، پوچ‌گرایی و معنای جعلی و سوژکتیو برای زندگی را رد می‌کند. برای این منظور او به نظر کسانی چون پروتاگوراس و نیچه اشاره می‌کند. پروتاگوراس می‌گفت: «انسان مقیاس همه چیز است، مقیاس هستی چیزهایی که هست و مقیاس نیستی چیزهایی که نیست» (کاپلستون، تاریخ فلسفه، ص ۱۲۶).

نیچه و قبل از او شوپنهاور و فروید معتقد بودند که زندگی فی‌نفسه هیچ معنایی ندارد و ما باید با توسل به اراده آهین خود و از طریق گزینش‌ها و پاسخ مثبت به لحظه لحظه زندگی و رنج‌های آن، زندگی خود را معنادار سازیم. فروید از جمله نوابع قرن بیستم، پرسش از چیستی معنای زندگی را نشانه بیماری فرد می‌داند. او می‌گوید:

بیشتر از غم‌هایش احساس می‌کرده‌است که خودکشی را به نوعی محرومیت از لذات زندگی می‌داند. کاتینگهام در نقد ایشان که زندگی را ذاتاً بی‌معنا دانسته، معنا را منوط به اراده و میل شخصی می‌کند، می‌گوید:

انسان هر عقیده‌ای هم داشته باشد، دست‌کم این تواضع را خواهد داشت که بپذیرد به عنوان موجودی ممکن وجود دارد... و اینکه عملکردها و تصمیمات انسان نمی‌توانند بدون اتصال به حقیقتی غیرانسانی و مستقل که خود آن را خلق نکرده است، معنابخش زندگی باشند (2003, p16).

از دیدگاه کاتینگهام، فلسفه‌ای که رستگاری و نجات، و به عبارتی معناداری را منوط به قدرت می‌کند، هیچ ارزشی برای ادعاهای انسان‌های ضعیف و محتاط قائل نیست، درحالی‌که در واقع چنین نمی‌تواند باشد، زیرا حتی انسان‌های ضعیف هم خواهان زندگی معنادار بوده و می‌توانند از آن بهره‌مند شوند و بنابراین، اگر قرار است زندگی اساساً معنایی داشته باشد، نمی‌تواند صرفاً امری جعلی و مطابق سلیقه شخصی ما باشد. بدین ترتیب، او سوژکتیو بودن معنا را رد می‌کند. سپس با بحثی در خصوص رابطه علم و معنا، علل احساس بی‌معنایی را در دوران جدید مطرح و رد می‌کند و از این رو، به بیان دیدگاه اصلی خود نزدیکتر می‌شود.

علم و معنا

یکی از عمده‌ترین مسائل در دوران جدید، پیشرفت‌های چشمگیری است که در حوزه علم صورت گرفته است؛ به طوری که این تصور پدید آمده است که اگر علم اندکی هم پیشرفت کند، حتی می‌تواند چرایی

لحظه‌ای که فرد از معنای زندگی سؤال می‌کند، بیمار است... او با این پرسش به یکسری شهوات ارضا نشده‌ای اذعان می‌کند که به جای آنها چیزهای دیگری اتفاق افتاده‌است، در واقع نوعی تسلاً به احساس ناراحتی و اضطراب است (فروید، نامه به ماریو بناپارت، ۱۹۷۳).

یا آرتور شوپنهاور (۱۸۶۰-۱۷۸۸)، معتقد است که زندگی بی‌معناست، زیرا حقیقت جهان خواست و اراده است منتهی این اراده هم بدون علت است و هم بدون هدف. از نظر او زندگی سراسر رنج است و راه‌هایی از این رنج هم کاستن از شدت اراده است. او می‌گوید: اراده همواره تقللاً می‌کند، زیرا تلاش یگانه ماهیت آن است، و هیچ مقصود محصولی نمی‌تواند نقطه پایانی بر آن بگذارد. از این رو، چنین کوششی نمی‌تواند به رضایتی نهایی دست یابد... اما در خود تا ابد ادامه دارد... درد به‌خودی‌خود گریزناپذیر و ذاتی زندگی است، کوشش‌های توقف‌ناپذیر برای دور ساختن رنج کاری بیش از تغییر در صورت آن انجام نمی‌دهند... هرچه اراده شدیدتر، رنج هم بیشتر. بنابراین، راه‌هایی از این رنج کاستن از شدت اراده است و نه خودکشی... خودکشی نه تنها انکار اراده نیست، بلکه تأیید نیرومند آن نیز هست، زیرا ماهیت ذاتی انکار در این واقعیت مضمحل است که از لذت زندگی اجتناب شود، نه از غم‌های آن (شوپنهاور، جهان همچون اراده و تصور، صص ۸۹-۳۰۶).

در اینجا به نظر می‌رسد که شوپنهاور علی‌رغم اعتقاد به سراسر رنج بودن زندگی، در واقع لذات آن را

وجود ما و جهان را نیز تبیین کند. برای مثال، یکی از برجسته‌ترین دانشمندان معاصر، استیفن هاوکینگ، چنین اظهار می‌کند:

تاکنون، بسیاری از دانشمندان در پی بسط و گسترش نظریه‌های نوینی بوده‌اند که چیهستی جهان را توصیف کنند تا پرسش از چرایی آن را مطرح کنند... به‌هرحال، اگر ما یک نظریه کامل داشته باشیم [که فیزیک کوانتوم را با نظریه نسبیت عمومی ترکیب کند]... همه ما... خواهیم توانست در بحث از پرسش درباره این که چرا ما و جهان وجود داریم، شرکت کنیم. اگر پاسخ این پرسش را بیابیم، این نهایت موفقیت عقل بشری خواهد بود... (Hawking, A Brief History of Life, p193)

کاتینگهام نه تنها معتقد است که علم با تمام پیشرفت‌های چشمگیری که داشته است و حتی با رسیدن به یک نظریه یکپارچه که مورد نظر هاوکینگ است، از پاسخ‌گویی به چرایی وجود ما و جهان عاجز است و در واقع، نهایت کاری که علم می‌تواند در این زمینه انجام دهد همچنان توصیف جهانی است که وجود دارد و نه تبیین این‌که چرا اصلاً باید جهانی وجود داشته باشد که مورد توصیف قرار گیرد، بلکه حتی پیشرفت‌های علمی را یکی از دلایل عمده احساس بی‌معنایی در دوران مدرن معرفی می‌کند. از جمله نظریه‌های علمی که به عنوان مانعی بر سر راه معناداری زندگی معرفی شده‌اند، می‌توان از کیهان‌شناسی مدرن و انقلاب کوپرنیکی، حذف علت غایی از علم در قرن هفدهم توسط رنه دکارت و نظریه تکامل داروین در قرن نوزدهم نام برد.

کاتینگهام اظهار می‌کند که عمده تفکر دینی پیش از کوپرنیک درباره نسبت ما با نظمی برتر بود که بسیار بزرگتر از ما بود، ولی دست‌کم از لحاظ معنوی برای ما قابل دسترس بود. به عبارت دیگر، تا قبل از انقلاب کوپرنیک تفکر غالب مطابق داستان کهن آفرینش در کتاب مقدس این بود که انسان‌ها نقش محوری خاصی در جهان دارند- آنها به صورت خدا خلق شده‌اند و در جهانی جای گرفته‌اند که به معنای خاصی به خاطر آنها به وجود آمده است، «خورشید و ماه بر فراز آسمان برای نورافشانی به زمین تنظیم شده‌اند (سفر پیدایش ۱: ۱۷)». البته، مشابه این تفکر در فرهنگ اسلامی خود ما نیز مطرح است، این‌که «خلق الله کل شیء علی صورته»، یا این‌که از انسان به عنوان اشرف مخلوقات و هدف آفرینش نام برده می‌شود. مولانا می‌فرماید:

جوهرست انسان و چرخ او را عرض
جمله فرع و پایه‌اند و او عرض

لیکن مطابق کیهان‌شناسی مدرن، جهان بسیار بزرگ، وحشت‌انگیز، هیبت‌آفرین و مرموز است. انسان مانند ذره‌ای در این دنیای بزرگ احاطه شده و وجود و عدمش هیچ اهمیتی برای این کل عظیم ندارد. در نتیجه، به نظر می‌رسد که او به‌طور همزمان گرفتار دو احساس می‌شود: اول احساس حقارت در برابر این بیکرانگی حیرت‌انگیز و دوم احساس بیگانگی و عدم ارتباط با این نامتناهی. نتیجه این دو احساس این است که انسان احساس می‌کند که زندگی او در این پهنه بیکران اهمیت، ارزش و معنایی ندارد. از این‌رو، دیگر از آن نقش محوری انسان که در کتاب مقدس ذکر شده بود،

بدین ترتیب، تمامی این عوامل رفته‌رفته باعث شد که دین و باورهای دینی رو به زوال نهاده، فلسفه‌های نیهیلیستی زمینه‌رشد پیدا کنند، تا جایی که یکی از علل مهم در طرح پرسش از معنای زندگی و در واقع مواجهه با بحران معنا در دوران جدید را تزلزل در ایمان و تضعیف پایه‌های دین توسط علم دانسته‌اند.

از این رو کاتینگهام در پاسخ به این موانع و چگونگی برداشتن آنها از سر راه معناداری زندگی معتقد است که اولاً؛ اگرچه، در واقع زندگی ما در مقایسه با وسعت جهان و ابدیت حقیر و فانی است، چه بسا نیازی نیست که این فانی بودن به خودی خود منجر به بی‌معنایی شود (2003, p36). به عبارتی، می‌توان گفت که انسان می‌تواند بدون توجه به چنین مسائل کیهان‌شناختی معنا را یکسره برحسب برنامه‌ها و گزینش‌های خود معنادار بیابد؛ درست همان‌طور که طبیعت‌باوران عین‌گرا چنین می‌کنند، مهمترین و رایجترین قرائت نظریه‌ی عین‌گرا این است که زندگی معنادار عبارت است از همراه شدن قوای ذهنی خاص با ارزش‌های مستقل از ذهن (Metz, 2007). سوزان ولف این دیدگاه را به‌طور خیلی مختصر به این صورت بیان می‌کند: «معنا وقتی حاصل می‌شود که کشش ذهنی با جاذبه‌ای عینی هماهنگ شود» (نقد و نظر، ۱۳۸۲، ص ۳۴).

طبق این نظریه برای این که زندگی فرد معنادار باشد باید این فرد: ۱- به طور فعال و جدی درگیر و مشغول به امری باشد؛ ۲- این درگیری جدی متعلق به طرح‌های باارزش و دارای اهمیت باشد. بنابراین، اگر فردی در زندگی خود به‌طور جدی به امری دل‌مشغول نباشد یا آن چیزی که متعلق دل‌مشغولی جدی اوست،

در این دوران خبری نیست. در نتیجه، این احساس خلأ و بیگانگی از جهان است که انسان را وامی‌دارد تا از خود بپرسد: «واقعاً من برای چه این‌جا هستم، و معنای زندگی من چیست؟»

از طرف دیگر، در قرن هفدهم و با پیشرفت علم جدید، علت غایی که در دوران باستان، به ویژه نزد ارسطو، و در قرون وسطی جایگاهی منحصر به فرد در تبیین علمی داشت، توسط دکارت کاملاً از علم کنار گذاشته شد. تمامی امور و پدیده‌ها در این دوران برحسب اصول کلی ریاضی و فیزیک تبیین می‌شد و بنابراین خدایی که تا پیش از این غایت همه‌ی امور بود و تمامی پرسش‌های انسان درباره‌ی منشأ و معنای جهان هستی و زندگی آدمی را می‌توانستند از طریق ایمان به آنها پاسخ دهند، کنار گذاشته شد. بدین ترتیب، علم همچنان پیش رفت تا اینکه در قرن نوزدهم تحولاتی که در زیست‌شناسی مدرن با نظریه‌ی تکامل داروین رخ داد، زمینه را بیش از پیش برای طرح پرسش از معنای زندگی در وهله نخست، و به دنبال آن احساس بی‌معنایی فراهم کرد. طبق این نظریه، خدا ما را براساس طرح و تدبیری پیشین خلق نکرده است، بلکه ما محصول فعالیت نیروهای کر و کور طبیعی هستیم که از طریق تنازع برای بقا و در یک فرآیند تدریجی قهری به صورت کنونی درآمده‌ایم. انسان محصول تصادف است، نه طرحی الهی در جهت هدفی مقدس. از این رو، وقتی انسانی که همواره تشنه‌ی ارج و اهمیت است، با این نظریه مواجه می‌شود، بیشتر در ورطه‌ی احساس بی‌معنایی فرو رفته و در طلب معنا، پرسش از معنای زندگی را مطرح می‌کند.

از عشق به عنوان معنابخش به زندگی نه عشق الهی، بلکه عشق زمینی، و به‌طور خاص عشق دو جنس مخالف به هم است. این نوع از عشق با ضرورت دادن به زندگی معشوق به این صورت که او احساس می‌کند وجودش برای فرد دیگری مهم است، می‌تواند معنابخش به زندگی او شود. تولستوی می‌گوید: «نباید در صدد اطفاء کامل نفس حیوانی بود، باید مهربانی کرد؛ زندگی بدون عشق و مهربانی بی‌معناست» (فلسفه زندگی، ص ۸).

یکی دیگر از نظریه‌های عین‌گرا، نظریهٔ **خلاقیات** است که توسط ریچارد تیلور بیان می‌شود. او معتقد است که زندگی فقط تا اندازه‌ای معنا دارد که خلاق باشد. تیلور با بازگشت به آزمون فکری سیزیفوس بیان می‌کند که بهترین تبیین برای فقدان معنا در زندگی او این است که حیات وی پر از تکرار و خالی از نوآوری است. زندگی او بی‌معناست، چون هیچ چیز اصیل و زیبایی انجام نمی‌دهد. بنابراین، می‌توان دریافت که هنر شامل: نقاشی، موسیقی، شعر و... حتی احتمالاً کشف علمی را می‌توان از عواملی دانست که به زندگی ارزش می‌دهند. البته، این نظریه نیز مانند هر نظریهٔ دیگری خالی از اشکال نیست و کسانی که نقد آن پرداخته‌اند که ما در این جا تنها به بیان مهمترین آنها که تقریباً به همهٔ صورت‌های عین‌گرایی وارد شده است، می‌پردازیم.

در نقد تمامی نظریه‌های عین‌گرا روشی بسیار جامع به کار گرفته می‌شود. همهٔ صورت‌های نظریه‌های عین‌گرا زندگی را به «ظرفی» فرو می‌کاهند که صرفاً حامل چیزهای معنادار است، بدون این که خود این ظرف هیچ ارزش و اهمیتی داشته باشد (Metz, 2007).

مهم و اساسی نباشد، در این صورت زندگی او بی‌معنا خواهد بود. حال در این خصوص که مقصود از طرح‌های با ارزش کدام است، اختلاف نظر وجود دارد و تقریرهای بسیاری در باب طبیعت‌گرایی عین‌گرا مطرح شده است که در این جا ما به برخی از آنها به طور خلاصه اشاره می‌کنیم.

برخی از عین‌گراها نظیر لورانس توماس **اخلاق** را معنابخش زندگی می‌دانند. به نظر ایشان، اخلاق مستقلاً و بدون ایمان به خدا می‌تواند معنابخش زندگی باشد. صورت سادهٔ این دیدگاه به این ترتیب است که اخلاقی عمل کردن در درجهٔ نخست نشان دهندهٔ سلامت عملکرد قوای ذهنی و روحی است که برخوردار از چنین سلامتی خود می‌تواند به زندگی معنا دهد. از سوی دیگر، وقتی شما اخلاقی عمل می‌کنید؛ مثلاً به فردی کمک می‌کنید و باعث آرامش و خشنودی او می‌شوید، از یک سو این آرامش باعث آرامش و رضایت خاطر خود شما هم می‌شود و از سویی مورد تمجید و تحسین واقع می‌شوید که خود این تأیید و تصدیق توسط دیگران باعث می‌شود که ما زندگی مان را معنادار بیابیم.

یکی از دلایلی که عین‌گراها اخلاق را امری عینی می‌دانند، این است که آنها اخلاق را به فطرت ارجاع می‌دهند و معتقدند که انسان‌ها فطرتاً اخلاقی هستند و ما اگر به فطرت خود بازگردیم، می‌توانیم معنا را کشف کنیم.

امر دیگری که از دیدگاه عین‌گراها دارای جاذبهٔ عینی است و در واقع می‌تواند به زندگی معنا دهد، **عشق** است. به نظر می‌رسد از منظر طبیعت‌گراها منظور

می‌تواند با تحولی بنیادی در نوع نگاه به جهان، جهانی زیبا، هماهنگ و توأم با آرامش را نیز به تصویر کشد؛ زیبایی‌هایی که در طبیعت وجود دارند، آرامشی که در آسمان آبی موج می‌زند و نظایر آن غیرقابل انکار است. بنابراین، از نظر کاتینگهام پیشرفتهای علمی به خودی خود منجر به بی‌معنایی نمی‌شوند و در واقع، بیشتر مواقع احساس بی‌معنایی ناشی از نوع نگاه ما به عالم و رویدادهای آن است؛ حتی درخصوص رنج و دردهایی که انسان‌ها - حتی مؤمنان - دچار آن می‌شوند و بالاتر از همه آنها حقیقتی به نام مرگ و فناپذیری، با تفسیری دینی و این‌که همه این رنج‌ها در جهت تعالی بشر بوده، ظاهر آنها شر است، در حالی‌که خیر کثیری در آنها از جانب خداوند خیرخواه و دوستدار مخلوقاتش وجود دارد، می‌توان آنها را نه دلیلی بر بی‌معنایی، بلکه دلیلی بر هدفمند بودن و نظم جهان تفسیر کرد.

ویژگی‌های معناداری

اکنون می‌پردازیم به ویژگی‌های معناداری و این‌که با تمام این اوصاف، چگونه می‌توان زندگی خود را در دنیای مدرن و با وجود همه پیشرفتهای علمی معنادار یافت. در ابتدا باید خاطر نشان کنیم که روش کاتینگهام در بیان موضع خود - همان‌طور که قبلاً هم اشاره شد - از طریق نقد نظریه‌های دیگر است؛ به این صورت که او مطابق نظریه طبیعت‌باوری بیان می‌کند که انسان در وهله نخست می‌تواند با گزینش یکسری اهداف و برنامه‌ها زندگی خود را معنادار سازد. بنابراین، اولین ویژگی عمل معنادار انتخابی بودن آن است. اما نکته

در واقع، از دیدگاه عین‌گراها خود زندگی به مثابه یک کل است که دارای امور معنادار مانند هنر، اخلاق، موسیقی، عشق و... است که این اجزای معنادار معنا بخش به زندگی هستند. به سبیل قیاس مانند یک اثر هنری بزرگ که شخصی فقط به خاطر نوع رنگ به کار رفته در آن، بدون توجه به کلیت آن، اثر را ارزشمند بداند.

ثانیاً؛ کاتینگهام بیان می‌کند که این‌طور نیست که اندیشه تکامل تدریجی جهان یکباره در نیمه‌دوم قرن نوزدهم ناگهان فوران کرده‌باشد، بلکه بسط و گسترش تدریجی عالم از یک حالت ابتدایی احتمالی بود که قرن‌ها پیش توسط اندیشمندانی، نظیر دکارت هم مورد مذاقه قرار گرفته بود، بدون این‌که خدشه‌ای به ایمان مسیحی خالصانه او وارد کند (2003, p41). مقصود کاتینگهام این است که تفسیر تکاملی جهان، تفسیری علمی است که از اصطلاحات و گزاره‌های علمی برای توصیف جهان بهره برده است که در عین حال، ما می‌توانیم تفسیری دینی و غیرعلمی از آن داشته باشیم. این دو نوع تفسیر از جهان (علمی و دینی) معارض هم نیستند، بلکه در حقیقت دو تفسیر با زبان و اصطلاحات متفاوت از یک واقعیت واحد هستند. از این رو، می‌توان دریافت که تفسیر تکاملی به‌خودی‌خود نمی‌تواند منجر به بی‌معنایی شود. از سوی دیگر، باید گفت که مکانیسم تکامل تهوع‌آور است؛ به این معنی که نگاهی کاملاً وحشیانه و بدبینانه به جهان داشته، آن را همواره با «چنگ و دندان خونین»، به تعبیر تنی‌سان، به تصویر می‌کشد که در آن فقط کشمکش، رنج، ویرانی و ... وجود دارد. بنابراین، کاتینگهام معتقد است که انسان

مهم در مورد انتخابی بودن عمل این است که این انتخاب کاملاً آگاهانه باشد؛ به این معنی که فاعلی عاقل با آگاهی از آنچه می‌خواهد انجام دهد و به آنچه می‌خواهد برسد، دست به انتخاب زده‌باشد. از این رو، فعالیت‌هایی را که فرد به خاطر روان‌پریشی انجام می‌دهد، یا گزینش‌هایی که برخی افراد براساس یکسری عقده‌های روانی یا لطمه‌های روحی که در دوران کودکی متحمل شده‌اند، داشته‌اند- مثلاً زن فاحشه‌ای که این عمل را به خاطر این که در کودکی دستخوش فساد و فحشا بوده، انتخاب می‌کند، یا شکنجه‌دهنده‌ای که از این کار خود لذت می‌برد، صرفاً به این دلیل که تحت عقده‌های روانی ناشی از پرورش در دامن پدری ظالم است- را نمی‌توان انتخابی آگاهانه و در نتیجه عملی معنادار دانست. حال این انتخاب آگاهانه در مرحله بعد باید دارای شأن و منزلت اخلاقی هم باشد؛ به عبارتی، دارای ارزش اصیل باشد که بتوان ارزش آن را از طریق ویژگی‌هایی که در جهان به‌طور عینی وجود دارند، ارزیابی نمود و نیز موجب رشد و تعالی استعدادهای انسانی شود. انتخاب‌هایی که صرفاً براساس میل و رضایت شخصی و بدون توجه به منزلت اخلاقی عمل صورت می‌گیرند را نمی‌توان انتخاب‌هایی معنادار توصیف کرد. برای مثال، شکنجه‌دهنده‌ای را که در خدمت رژیم فاسد است و ادعا می‌کند که این شغل را آگاهانه انتخاب کرده، از آن لذت می‌برد، نمی‌توان معنادار دانست، زیرا این عمل دارای منزلت اخلاقی و ارزش اصیل نیست. انتخاب ما باید به گونه‌ای باشد که در عین این که خود از آن احساس رضایت می‌کنیم، ما را از تعامل عاطفی و گفتگوی عقلانی با دیگر

هموعانمان محروم نسازد، موجب نشود که ما از دیگر انسان‌ها به عنوان ابزاری صرف در جهت اهداف خودخواهانه خود بهره ببریم. بنابراین یکی دیگر از ویژگی‌های مهم معناداری اخلاقی بودن آن است. کاتینگهام معتقد است تمامی ویژگی‌هایی که تا این جا ذکر شد، چه بسا برای معناداری ضروری باشند، اما کافی نیستند، بلکه عامل دیگری نیاز است. برای این که برنامه یا فعالیتی به زندگی ما معنا ببخشد، باید احساس کنیم که این فعالیت نه تنها بازتاب انتخاب‌های اصیل ما بوده و ارزشمند است، بلکه باید همچنین دورنمای حداقلی از موفقیت را نیز داشته باشد (2003,p66). البته، این موفقیت‌مدار بودن صرفاً به این دلیل نیست که فرد بتواند فعالیت و هدف خود را با روحیه‌ای مناسب دنبال کند، بلکه فرد در پایان هم می‌خواهد به چیزی دست یابد؛ مثلاً پرتاب دارت بدون تلاش برای کسب امتیاز یا رسیدن به آرامش روحی-روانی و صرفاً برای گذران وقت عملی معنادار محسوب نمی‌شود. بنابراین، ویژگی چهارم عمل معنادار موفقیت‌مداری آن است. بدین ترتیب ویژگی‌های معناداری عبارتند از:

- ۱- انتخابی بودن؛
- ۲- آگاهانه بودن این انتخاب؛
- ۳- برخورداری از منزلت اخلاقی؛
- ۴- موفقیت‌مداری.

به عبارت دیگر:

«عمل معنادار، عملی است که فاعلی عاقل آن را آگاهانه و با توجه به منزلت اخلاقی عمل انتخاب کرده و می‌خواهد در نهایت به موفقیت برسد و عملاً به چیزی دست یابد».

را معنادار بیابد. سخنی که اغلب در این مورد به ویتگنشتاین نسبت داده می‌شود، این است که: «چیزی در واقعیت زمان بیشتر وجود ندارد که زندگی را با معنا سازد اگر عمر محدود بی‌معنا باشد، عمر نامحدود نیز بی‌معنا خواهد بود».

اما نوع جزئی بیهودگی منع تهدید همیشه حاضر شکست در زندگی هر یک از ما انسان‌هاست. تلاش برای دنبال کردن آنچه خیر است، اغلب می‌تواند در مواجهه با اموری، نظیر جنگ، قحطی، بیماری، حکومت‌های استبدادی و... ناکام بماند. بنابراین، در این صورت انسان چگونه می‌تواند واقعاً معنایی در انجام امر خیر و به طور کلی معنایی در زندگی خود بیابد درحالی‌که هر لحظه ممکن است مقصود و هدف او در مواجهه با یکی از این امور با شکست مواجه شود. البته، او خاطر نشان می‌کند که چه بسا در بسیاری موارد برنامه‌ها با موفقیت انجام می‌شوند و شاید نتیجه‌ای که حاصل شود، این است که همه کارهای بشری در معرض عنصر شانس قرار دارد. انسان‌های خوش‌شانس که بخت به آنها لبخند می‌زند، خواهند توانست در پایان زندگی به عقب برگشته و به گذشته نگریسته و زندگی خود را معنادار بخوانند، در حالی‌که انسان‌هایی که از زمان تولد یا بر اثر بیماری یا کمبود منابع و به‌طور خلاصه بدشانسی قادر نبودند اهداف باارزشی را دنبال کنند، یا از رسیدن به آن منع شده‌اند، فقط ناگزیر خواهند بود که زندگی را تحمل کنند.

کاتینگهام اظهار می‌کند تصویری که عنصر شانس ایجاد می‌کند، هم به‌لحاظ روانشناسانه غیرقابل هضم است و هم به‌لحاظ اخلاقی نفرت‌انگیز و تهوع‌آور. به لحاظ اخلاقی نفرت‌انگیز است، زیرا برخلاف سنت

حال در این قسمت از بحث می‌رسیم به بیان موضع و دیدگاه اصلی کاتینگهام. او برای اثبات موضع خود به خطری اشاره می‌کند که همواره عمل معنادار ما را تهدید می‌کند، و آن عبارت است از احساس ناکامی و بیهودگی احتمالی که در جستجوی معنا همواره به سراغ انسان آمده، موجب آزار او می‌شود. این ناکامی بر دو نوع است: کلی و جزئی (2003, p67). به‌لحاظ کلی، ما می‌دانیم که هیچ امری در جهان طبیعی برای مدت طولانی دوام ندارد و هر موفقیتی، در بهترین حالت، موقتی است. بنابراین، این تصور پیش می‌آید که اگر کل فعالیت بشری بخشی از فرایند بسیار دشواری است که در نهایت نابود می‌شود، پس چرا انسان برای انجام آنچه خیر و باارزش است، تلاش کند، درحالی‌که می‌داند سیاره زمین پس از یک میلیارد چرخش دور خورشید در سراسیمی آنتروپیک اجتناب‌ناپذیر جهان به سوی انقراض و نابودی پیش می‌رود و نه راستی و کژی و نه هیچ چیز دیگری باقی نخواهد ماند؟!!

نظر کاتینگهام درخصوص این مسأله، این است که اگرچه این نوع کلی بیهودگی و احساس ناکامی مسأله مشکل‌سازی برای برخی متفکران است، اما می‌توان به طور معقول و موجهی اثبات کرد که یک مدت متناهی از زمان هم می‌تواند مجال کاملاً مناسبی برای دنبال کردن فعالیت‌های معنادار باشد. برای مثال، ما امروز با غرور و افتخار از امپراتوری روم یاد می‌کنیم، درحالی‌که کاملاً از بین‌رفته است. بنابراین، از متناهی بودن نمی‌توان بی‌معنایی را نتیجه گرفت. کسی که در طول عمر محدود خود، مثلاً هفتاد سالگی، نتواند زندگی خود را معنادار بیابد، چگونه می‌تواند زندگی نامحدود

محسوس، ارتباط سازگارانه ذاتی میان جهان ما و واقعیت متعالی وجود دارد، می‌توانیم به آرامش برسیم. و همچنین با اعتقاد به این‌که نظام عالم، نظامی اخلاقی بوده، در نهایت خیر بر شرّ غلبه خواهد کرد، تحمل درد و رنج برای ما آسانتر خواهد شد. اینکه ما در مبارزه با بدی‌ها تنها نیستیم، بلکه خدا در این نبردگاه جانب ما را گرفته است و در پایان، عدالتی کیهانی و خیری فراگیر در انتظار همه است که موجب نوعی خوش‌بینی کیهانی و در نتیجه امید به زندگی می‌شود. این در حالی است که غیرمتدینان محاسبه کنند که نیروهای شرّ در برابر خیر آن‌قدر زیادند که جنگ با آنها بیهوده است و بنابراین، چاره‌ای جز تسلیم، ناامیدی و پوچی ندارند.

۳- در این صورت پشتوانه‌ای برای اخلاق داریم. ما پاسخی داریم برای این سؤال که چرا باید اخلاقی باشیم؟ پذیرش وعده عقاب و پاداش الهی باعث می‌شود که ما برای انجام کارهای نیک اخلاقی و احتراز از زشتی‌ها و ضد‌اخلاق‌ها انگیزه قوی داشته باشیم. ما معتقدیم که خدا ما را دوست دارد و دل‌نگران ماست. درحالی‌که اندیشه سکولار فاقد این احساس عشق جهانی است و بنابراین، بی‌دلیل نیست که نتوانسته قلیسانی چون عیسی، گاندی، مارتین لوتر و... را در دامن خود پیوراند.

۴- با فرض وجود خدا نوعی عدالت عالم‌گیر بر جهان حاکم می‌شود. خوش‌شانسی اخلاقی وجود ندارد، بلکه به هر کس چیزی داده می‌شود که مطابق شایستگی اخلاقی‌اش استحقاق آن را دارد (هاپ واکر، نقد و نظر، صص ۳۸-۱۲۵).

در این نحوه نگاه، زندگی موقت و گذرا نبوده، زندگی پس از مرگ و جاودان وجود دارد. اگر به حیات

دیرینه مساوات‌گرایی است که ریشه در برترین اندیشه‌های مسیحی و اسلامی دارد. از سوی دیگر، به‌لحاظ روانشناسانه جز برای نیرومندترین ابرمردان غیرقابل هضم است، زیرا به‌طور کاملاً واهی از ما انتظار دارد که بدون این‌که دلیل خاصی برای امید به موفقیت داشته باشیم، قدم در راه بگذاریم (2003, p69). بنابراین، آیا در این شرایط بهتر نیست که انسان اصلاً هیچ تلاشی برای رسیدن به مقصود انجام ندهد؟ آیا نمی‌توان گفت که انسان در احساس بی‌معنایی و بیهودگی زندگی محق است؟!

در این‌جاست که دین به عنوان تنها راه امیدبخشی و معنادهی به اعمال و زندگی ما نقش ضروری خود را ایفا می‌کند. اگر ما انسان متدینی باشیم و بپذیریم که خدا موجودی همه‌دان، همه‌توان و سراسر خیر است که بنیانگذار و خالق جهان فیزیکی است و از این خلقت خود هدفی دارد، هرگز دچار احساس بی‌معنایی نمی‌شویم (Metz, 2007). به‌طور خلاصه، با پذیرش دین و خداواری ادعاهای زیر صادق خواهند بود:

۱- در این صورت ما می‌توانیم به تبیین قانع‌کننده‌ای از منشأ جهان دست یابیم. منشأ جهان یکی از مواردی است که باعث حیرت انسان شده، او را در مواجهه با پرسش از معنای زندگی قرار می‌دهد. طبق دیدگاه ادیان ما محصول تصادف و شانس یا نتیجه یک انفجار فاقد هویت انسان‌وار نیستیم، بلکه نتیجه طرّاحی و انتخاب هوشمندانه موجودی آسمانی هستیم که مراقب ماست.

۲- ما با آگاهی از این امر که جهان محسوس بخشی از یک جهان بزرگتر و روحانی است که معنای خود را از آن می‌گیرد و علی‌رغم وجود شرّ در این عالم

است؛ یعنی آرامشی ناشی از آگاهی، و در واقع همین آرامش است که به زندگی معنا می‌دهد.

البته، شاید برخی از آموزه‌های دینی مثل تجسد و رستاخیز برای افراد تحصیل کرده معقولانه نباشد، اما به نظر کاتینگهام خود باور به این آموزه‌ها و عمل مطابق آنها به نفع انسان است و گزینش این سود و منفعت کاملاً معقول خواهد بود. البته، او به پیروی از ارسطو و پاسکال معتقد است که خود عمل به این آموزه‌ها و انجام آیین‌های عبادی رفته‌رفته احساسات را تربیت کرده، در نهایت پذیرش خالصانه نگرش دینی را تضمین خواهد کرد. در این خصوص پاسکال در *اندیشه‌ها* می‌گوید:

مقصد مورد اشتیاق شما ایمان است، ولی شما راه را نمی‌شناسید. شما می‌خواهید بی‌اعتقادی خود را درمان کنید، و خواهان علاج هستید: از کسانی که مانند شما منع شده بودند و کسانی که اکنون همه آنچه را دارند، شرط بسته‌اند یاد بگیرید. این‌ها مردمانی هستند که راهی را که شما دوست دارید، دنبال کنید می‌شناسند؛ آنها از دردی که شما درصدد علاج آن هستید، بهبود یافته‌اند. بنابراین از آنها پیروی کنید و شروع کنید همان‌طور که آنها شروع کردند - از طریق رفتار کردن به گونه‌ای که آنها باور داشتند[با حضور در کلیسا، و نظایر آن]. خود این امر در بستر طبیعی حوادث شما را معتقد خواهد ساخت، شما را تربیت خواهد کرد.

اما تفاوت مهمی که میان شرط‌بندی و منفعت‌گرایی پاسکال و کاتینگهام وجود دارد، این است که منفعتی که پاسکال از آن یاد می‌کند، کاملاً اخروی است، درحالی‌که سود کاتینگهام در درجه اول دنیوی است؛ به این معنی که همان‌طور که قبلاً هم گفته شد، پذیرش

اخروی ایمان داشته باشیم، می‌فهمیم که مرگ پایان همه چیز نیست، بلکه ما به زندگی ادامه خواهیم داد و در جهانی بهتر یکدیگر را باز خواهیم یافت. مطلب مهم در این رابطه این است که اگر حیات اخروی را صرفاً تداوم کمی نامتناهی زندگی دنیوی بدانیم، این امر به خودی‌خود نمی‌تواند معنابخش به زندگی ما قلمداد شود. در این جا باید خاطر نشان کنیم که حیات اخروی امتداد کمی این حیات دنیوی نیست، بلکه به لحاظ کیفی با آن متفاوت بوده، از این رو می‌تواند معنابخش به زندگی باشد. در حیات اخروی دو ویژگی هست که آن دو می‌توانند معنابخش باشند؛ یکی اجرای عدالت کامل و فراگیر است؛ به این معنی که در حیات اخروی عدالت به طور کامل در مورد همه اجرا خواهد شد، و ویژگی دوم مسئله نجات و رستگاری است. تمامی ادیان معتقدند که حیات دنیوی می‌تواند بستری باشد، برای فراهم کردن مقدمات رستگاری که انسان به شکل‌های گوناگون (لقاء الله، فناء فی الله و رؤیت سعیده) در حیات اخروی بدان نائل می‌شود.

بنابراین، از نظر کاتینگهام تنها راه‌حل، تحول درونی و تغییر در نوع نگاه به عالم و انسان و در نتیجه سیر در مسیر معنویت است که می‌تواند زندگی ما را سرشار از معنا سازد. به عبارت دیگر، داشتن اعتقاد دینی و خداباوری باعث ایجاد آرامش توأم با آگاهی در ما می‌شود و ما با آگاهی از باورهای دینی و پذیرش آنها به آسانی می‌توانیم تمامی رنج‌هایی را که با آنها مواجه می‌شویم و غالباً مانعی بر سر راه معناداری قلمداد می‌شوند، توجیه کنیم و به آرامشی دست یابیم که به کل متفاوت از آرامش حاصل از تزریق دارویی آرام‌بخش

دین و زندگی متدینانه در شما آرامشی آگاهانه ایجاد می‌کند که شما در پرتو این آرامش و امید می‌توانید زندگی خود را معنادار بیابید.

نتیجه

بدین ترتیب می‌توان نتیجه گرفت که از دیدگاه کاتینگهام ما نمی‌توانیم ارزش‌های خود را خلق کنیم، و نمی‌توانیم فقط با جعل اهداف خویش به معنا برسیم؛ تکامل سرشت ما به پرورش استعدادهای بشریمان برای احساس حیرت و لذت بردن از زیبایی جهان و گسترش حساسیت‌های اخلاقی ما برای همدلی، همدردی و گفتگوی عقلانی با دیگران بستگی دارد. با این حال، به خاطر شکنندگی شرایط بشری‌مان، به چیزی بیش از یقین عقلانی برای قرار دادن خویش در جهت خیر نیاز داریم. ما نیاز داریم از طریق ایمان به انعطاف‌پذیر بودن نهایی خیر حمایت شویم؛ نیاز داریم در پرتو امید زندگی کنیم. چنین ایمان و امیدی، در حوزه دانش به لحاظ علمی متعین محقق نمی‌شود، بلکه از طریق اعمال معنوی برای ما قابل دسترس است. هیچ چیز در زندگی تضمینی نیست - ولی اگر مسیری که دنبال می‌کنیم، به درستی با عمل صالح و خودآگاهی و احترام به دیگران پیوند داشته باشد، همان‌طور که مسیرهای معنوی این‌گونه هستند، در نتیجه ما چیزی برای از دست دادن نداریم؛ و اگر ادعاهای دین حقیقی باشند، پس ما همه چیز برای دست یافتن داریم، زیرا با عمل کردن به‌گونه‌ای که گویی زندگی معنا دارد، درخواهیم یافت که زندگی معنا دارد.

پی‌نوشت‌ها:

۱- جان کاتینگهام متولد ۱۹۵۸ در کاتینگهام انگلیس، از اندیشمندان معاصر فلسفه است که در حال حاضر استاد بازنشسته دانشگاه ری‌دینگ انگلیس و عضو افتخاری کالج سنت جان، در آکسفورد است. زمینه اصلی و تخصصی مطالعاتی‌اش فلسفه جدید، به ویژه فلسفه دکارت بوده همچنین در حوزه فلسفه دین، فلسفه اخلاق و معنای زندگی نیز صاحب‌نظر است.

منابع

- ۱- تولستوی، لئون. (۱۳۵۱). *فلسفه زندگی*، ترجمه جلال‌الدین دادگری. تهران: سازمان انتشاراتی اشرفی.
- ۲- شوپنهاور، آرتور. (۱۳۸۸). *جهان همچون اراده و تصور*، ترجمه رضا ولی‌یاری. تهران: نشر مرکز.
- ۳- کاپلستن، فردریک. (۱۳۶۲). *تاریخ فلسفه*، ترجمه سیدجلال‌الدین مجتبیوی. تهران: مرکز انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۴- متز، تدئوس. (۱۳۸۲). «آثار جدید درباره معنای زندگی»، *نقد و نظر*، شماره اول و دوم، بهار و تابستان. (۲۶۶-۳۰۵).
- ۵- ولف، سوزان. (۱۳۸۲). «معنای زندگی». *نقد و نظر*، شماره اول و دوم، بهار و تابستان، (۳۷-۲۷).
- ۶- هاپ واکر، لوئیس. (۱۳۸۷). «دین به زندگی معنا می‌بخشد»، ترجمه اعظم پویا. *معنای زندگی*، نشر دین، (۱۳۸-۱۲۵).
- 7- Cottingham, John. **On the Meaning of Life**. by Routledge, 2003.
- 8- Metz, Thoddeus. " **Meaning of Life**". ©Metaphysics Research Lab, CSLI, Stanford university. From <http://StanfordEncyclopediaofPhilosophy>. 2007.
- 9- Thomson, Garret. **On the Meaning of Life**. Wadsworth, 2003.

بررسی و مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و آلون پلتنینگا در مورد تنوع ادیان

عباس یزدانی * پریسا فیضی **

چکیده

یکی از مهمترین مباحث فلسفه دین، مسأله تنوع دینی است. دیدگاه‌های مختلفی در بحث تنوع دینی از سوی دین‌پژوهان مطرح شده است. پژوهش حاضر به بررسی و مقایسه نظریه آلون پلتنینگا، فیلسوف دین مسیحی به عنوان مدافع نظریه انحصارگرایی دینی و علامه طباطبایی، فیلسوف و دین‌پژوه اسلامی پیرامون تنوع ادیان می‌پردازد. از بررسی آثار مختلف علامه طباطبایی می‌توان استنباط نمود که وی با ارائه دیدگاهی شمول‌گرایانه، بر این باور است که همه ادیان به‌نحوی بهره‌ای از حقیقت داشته، پیروان سایر ادیان هم می‌توانند اهل نجات و رستگاری باشند، اما دین اسلام به عنوان خاتم ادیان، کاملترین دین محسوب شده، از حقانیت کاملتری برخوردار است و نیز به بهترین وجه می‌تواند پیروان خود را به فلاح و رستگاری نائل نماید. مهمترین دلیل ایشان برای شمول‌گرایی این است که هدایت الهی ایجاب می‌کند تمام انسان‌ها به سعادت در خور خویش برسند. بی‌شک، لازمه وسیع دانستن رحمت خداوند آن است که بیشتر انسان‌ها را اهل نجات بدانیم، اما آلون پلتنینگا برخلاف نظر علامه طباطبایی، با نگرشی انحصارگرایانه در مورد تنوع دینی، بر این باور است که فقط آموزه‌های یک دین دارای حقانیت بوده، صرفاً یک دین می‌تواند دین صحیح باشد و بقیه ادیان باطل خواهند بود. او حقانیت و نجات را منحصر در دین مسیح و آموزه‌ها و تعالیم آن می‌داند و مسیحیت را دینی موجه تلقی می‌کند.

واژه‌های کلیدی

تنوع دینی، انحصارگرایی، شمول‌گرایی، حقانیت، نجات، طباطبایی، پلتنینگا.

مقدمه

بحث تنوع ادیان یکی از مسائل مهم فلسفه دین در عصر کنونی است. جهان گسترده و پیچیده ما متشکل از مردمانی با نژادها، زبان‌ها، افکار، ادیان، فرهنگ‌ها و تمدن‌های متفاوت است. با نگاه به تاریخ عظیم فرهنگ و تمدن بشری، با شماری از ادیان گوناگون مواجه می‌شویم که با نام‌هایی چون اسلام، مسیحیت، یهودیت، هندویسم، بودیسم و ... خوانده می‌شوند. از مطالعه ادیان و مذاهب مختلف به دست می‌آید که هر یک از ادیان، مجموعه‌ای از آموزه‌های اعتقادی، قوانین، احکام عبادی، حقوقی و دستورالعمل‌های اخلاقی تشکیل می‌شود؛ اگرچه اهتمام به عناصر یاد شده در ادیان مختلف به‌طور یکسان نیست. برای هر انسان دیندار در ادیان مختلف در رابطه با مسأله تنوع ادیان دو نوع پرسش مطرح است: پرسش اول این‌که حقانیت در نزد کدام یک از ادیان یا مذاهب وجود دارد؟ و پرسش دوم این‌که پیروان کدام یک از ادیان یا مذاهب اهل نجات و رستگاری خواهند بود؟ رویکردهای مختلفی نسبت به مسأله تنوع ادیان وجود دارد که از مهمترین آنها می‌توان به دیدگاه‌های ذیل اشاره کرد:

۱- پلورالیسم دینی (pluralism) که بیان می‌کند، همه ادیان چهره‌های گوناگون یک حقیقت واحد و راه‌های مختلف به سوی یک حقیقت واحد هستند. از این رو، پیروان همه ادیان می‌توانند بهره‌ای از حقیقت داشته باشند و نیز می‌توانند اهل سعادت و نجات باشند. جان هیک در تعریف پلورالیسم می‌گوید:

پلورالیسم دینی عبارت است از قبول و پذیرش این دیدگاه که تحویل و تبدیل وجود انسانی از حالت خود محوری به حالت خدا (حقیقت) محوری، به طرق گوناگون در درون همه سنت‌های دینی بزرگ عالم صورت می‌گیرد. به عبارت دیگر، تنها یک راه و شیوه نجات و رستگاری وجود ندارد، بلکه راه‌های متعددی در این زمینه وجود دارند (هیک، ۱۳۷۸، ص ۶۶).

۲- شمول‌گرایی (inclusivism) دیدگاهی است که بر حقانیت یک دین تاکید دارد و از سوی دیگر، معتقد است که خداوند لطف و عنایت خود را برای همه انسان‌ها متجلی کرده است و به همین دلیل، پیروان سایر ادیان نیز می‌توانند رستگار شوند. در دیدگاه شمول‌گرایی، یک دین، حقیقت غایی را داراست و دیگر ادیان فقط مدخل‌هایی برای ورود بدان بوده، یا قرابت‌هایی با آن دارند. دین ممتاز، عملی‌ترین راه رستگاری را عرضه می‌کند، اما افراد بیرون از آن هم، می‌توانند به طریقی، نجات یا رهایی یابند (هیک، ۱۳۸۴، ص ۸۶).

۳- انحصارگرایی (exclusivism) که پیروان این نظریه، تنها دین و مذهب خود را بر حق دانسته، دیگر ادیان و مذاهب را باطل می‌دانند. آن‌ها معتقدند که نجات، رستگاری، کمال یا هر چیز دیگری که غایت دین است، تنها از طریق یک دین خاص به دست می‌آید (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۴۰۲).

در مقاله حاضر بحث تنوع ادیان از دیدگاه علامه طباطبایی به‌عنوان مدافع نظریه شمول‌گرایی دینی و پلتنینگا به‌عنوان مدافع نظریه انحصارگرایی دینی

نمودن از همان دین یکتا، که هم از حیث حقیقت و هم از حیث هدف واحد است، تلقی می‌نماید که تحت نام اسلام ظهور پیدا می‌کند و هدف از آن تسلیم‌شدن در برابر خداوند متعال به‌عنوان حقیقت مطلق است. وی در تفسیر آیه ۱۳۰ سوره مبارکه بقره، به‌معنای «اسلام عام در بین ادیان» اشاره می‌کند و می‌فرماید:

اصولاً کلمه اسلام که باب افعال است و کلمه تسلیم که باب تفعیل است و کلمه استسلام که باب استفعال است، هر سه، یک معنا را می‌دهند و آن این است که کسی و یا چیزی در برابر کس دیگر، حالتی داشته باشد که هرگز او را نافرمانی نکند و او را از خود دور نسازد... پس اسلام انسان برای خدای متعال، وصف رام بودن و پذیرش انسان است، نسبت به هر سرنوشتی که، از ناحیه خداوند سبحان برایش تنظیم می‌شود، چه سرنوشت تکوینی از قضا و قدر و چه تشریحی از اوامر و نواهی و غیر آن (همان، ج ۱، ص ۴۵۴).

وی همچنین در تفسیر آیه ۱۹ سوره مبارکه آل-عمران " إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ " (همانا دین نزد خدا تنها اسلام است)، به‌معنای اسلام عام در بین ادیان اشاره می‌کند و اسلام را عبارت از تسلیم حق شدن و به عقیده‌های حق معتقد گشتن و اعمال حق انجام دادن و تسلیم شدن در برابر بیانی که از مقام ربوبی در مورد عقاید و اعمال و یا در مورد معارف و احکام است، می‌داند (همان، ج ۳، ص ۱۸۸).

بنابراین، عبارات مزبور بیانگر این مطلب هستند که از دیدگاه علامه طباطبایی، پیروان ادیان باید به

بررسی و مقایسه خواهد شد. هر چند علامه در آثار خود بحث مستقلی را در مورد تنوع ادیان مطرح نکرده است، اما به‌صورت پراکنده و به تناسب پرسش‌هایی که پیرامون برخی از آیات قرآن در باره ادیان دیگر مطرح بوده؛ دیدگاه خاصی را در مورد نوع نگرش به ادیان دیگر طرح نموده است که می‌توان نظریه شمول‌گرایی را از آنها استنباط نمود.

۲.۱ دیدگاه علامه طباطبایی پیرامون تنوع ادیان

یکی از مباحثی که در آثار علامه طباطبایی دلالت بر رویکرد شمول‌گرایی وی در بحث تنوع ادیان می‌کند، بحث وحدت ذاتی ادیان است. علامه طباطبایی حقیقت همه ادیان را یکی می‌داند و هیچ اختلاف ذاتی در آنها نمی‌بیند. وی اصل و ریشه ادیان را بدون هیچ‌گونه اختلافی، یکسان می‌داند و به‌نوعی وحدت در میان ادیان اعتقاد دارد که این وحدت در معنای عام اسلام، ظهور پیدا می‌کند؛ چنانکه در تفسیر آیه ۳۷ سوره مبارکه یونس می‌فرماید:

منظور از تفصیل در این آیه، ایجاد فاصله بین اجزای در هم آن است و منظور از در هم بودن اجزا، این است که معارف آن در یکدیگر پیچیده و به یکدیگر مرتبط است و خدای تعالی با ایضاح شرح، این اجزا را از یکدیگر جدا ساخته است. این جمله دلالت دارد بر اینکه دین الهی، که بر انبیا نازل شده است، همه یک دین است و اختلافی در ادیان الهی، در اصل و ریشه آنها وجود ندارد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۱۰، ص ۹۱).

وی علت نزول کتاب آسمانی بر پیامبران الهی و ارسال معجزه و آیات و نشانه‌ها بر انسان‌ها را، پیروی

در هر دوره‌ای با دوره دیگر تفاوت داشته و همین امر سبب اختلاف ادیان با یکدیگر شده است که نسبت به حقیقت واحد از لحاظ اجمال و تفصیل، شدت و ضعف و میزان بهره‌مندی تفاوت داشته باشند.

(ب) چگونگی نزول وحی بر پیامبران: از دیدگاه علامه طباطبایی، هر یک از پیامبران دارای کشف و شهود خاصی بوده‌اند و به هر یک از آنان به شیوه‌ای خاص وحی شده است؛ به یکی از طریق درخت، دیگری در خواب، به پیامبری در بیداری و ... مطمئناً این امر جزئی از علت تامه در پیدایش نبوت و حصول مقام نبوت برای پیامبران بوده است.

(ج) هوی و هوس‌های بشر: از نظر علامه، اختلاف‌ها و انشعاب‌هایی که در بشر پیدا شده است، اینها همه، ساخته‌های هوی و هوس خود بشر است و همچنین به دلیل بازیگری‌هایی است که خود انسان‌ها در دین ابراهیم - علیه السلام - کرده‌اند. اینان دشمنی‌هایی که با هم داشتند را به حساب خدا و دین خدا گذاشته‌اند و در نتیجه طایفه‌های مختلف و احزاب دینی گوناگون و متفرق گشتند (طباطبایی ۱۳۷۴، ج ۱، ص ۴۶۷).

(د) تغییر و تحول در زندگی دنیوی: از نظر علامه، یکی از آثار زندگی دنیوی این است که در عین این‌که یکسره است و استمرار دارد، دگرگونی و تحول هم دارد. ایشان در ادامه بیان می‌کنند که لازمه تحول در دنیا این است که رسوم و آداب و شعایر قومی که میان طوایف ملل و شعبات آن است هم، دگرگون شود؛ هر چند وجود چنین دگرگونی در حوزه آداب و رسوم، باعث می‌شود که مراسم دینی نیز از این

حقیقتی که در پس تمام ادیان نهفته است و آن تسلیم شدن در برابر خداوند متعال است، ارج نهند و از آن پیروی نموده، آن را سرلوحه اعمال خویش قرار دهند. در نتیجه، هر پیروی در سایه تسلیم و اطاعت از دستورات الهی به رستگاری می‌رسد.

۲. ۲. علت اختلاف ادیان از نظر علامه طباطبایی

علامه طباطبایی اختلاف موجود بین ادیان را، اختلافی ذاتی و عمقی که باعث شود رشته اتصال ادیان با یکدیگر قطع شود و هر یک تعالیم و عقاید کاملاً متضاد و منافی با یکدیگر داشته باشند؛ نمی‌داند، بلکه اختلاف را ظاهری می‌داند. از نظر ایشان، تعدد در حوزه ادیان، در اجمال و تفصیل بودن ادیان است، نه در اصل و ریشه آنها. ایشان در تعلیل تنوع موجود، این موضوع را بیان می‌کند که یکی از علل پیدایش تنوع، میزان بهره‌مندی ادیان از حقیقت واحد است. همه ادیان از حقیقتی یکتا نشأت گرفته‌اند و در هر دینی، این حقیقت تا اندازه‌ای ظهور و بروز دارد.

علامه طباطبایی ضمن پذیرش این امر که معنای عام تسلیم در همه ادیان، از ابتدای ظهور بشر تا امروز، یکی است، وجود اختلافات در حوزه ادیان را معلول چند عامل دیگر نیز می‌داند:

(الف) مقدار و کیفیت بهره‌مندی از حقیقت واحد: وی بر این باور است که در هر دوره‌ای با توجه به میزان ظرفیت، استعدادها، علم، شرایط اجتماعی و فرهنگی و عوامل دیگر، پیامبرانی برای بشر فرستاده می‌شدند و تعالیم آنها برحسب شرایط مزبور بوده است. در نتیجه، میزان بهره‌مندی از آن حقیقت واحد،

تعالیم، اصل و جوهره دین را تشکیل می‌دهند و با تغییر آنها لازم است اصل و جوهره دین نیز تغییر کند که این تغییر، امری قابل پذیرش نیست، چون باعث می‌شود دین الهی که از نظر علامه، در اصل و ریشه واحد است، تغییر کند. بنابراین، از نظر ایشان، نسخ در حوزه حقیقت دین، با توجه به وحدت حقه ادیان محال است و دین که عبارت از «سنت و طریقه الهیه» است، نسخ‌پذیر نیست. پس، اگر بخواهیم وقوع مقوله نسخ را در جایی ثابت کنیم، آن شریعت است. در شریعت‌ها قابلیت نسخ وجود دارد، آن هم اگر وقوع نسخ، لازم باشد (همان، ص ۵۷۶). بنابراین، دین از حیث حقیقتش که اسلام است و به معنای تسلیم بودن انسان در برابر حقیقت مطلق است، هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند، چون منتسب به ذات باری تعالی است.

۳. ۲. کمال تدریجی ادیان و خاتمیت دین اسلام

یکی دیگر از مباحثی که در آثار علامه طباطبایی حاکی از رویکرد شمول‌گرایانه وی است، بحث کمال تدریجی ادیان و خاتمیت اسلام است. علامه طباطبایی، بر این باور است که هر دینی مکمل دین قبل از خودش است. وی بیان می‌کند که معنای اکمال دین، صعود آن به بالاترین درجه ترقی است؛ به گونه‌ای که پس از این اکمال و ازدیاد پذیرای نقص نباشد (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۲۰۵). همچنین، تکمیل شدن تدریجی ادیان در طول زمان، نیازمند آن است که ادیان از حیث حقیقت یکی باشند و یک حقیقت وجود داشته باشد که در طول زمان کامل و کاملتر شود (همان، ص ۵۱۳).

دگرگونی تأثیر پذیرد و تغییرات و اختلافاتی در حوزه دین بروز کند و باعث شود که چیزهایی در دین داخل شود که جزو دین نبوده و یا چیزهایی از دین بیرون شود که جزء دین بوده است (همان، ج ۱، ص ۴۶۹).

ذ) نسخ در حوزه شرایع: یکی از عواملی که باعث می‌شود تفاوت در ادیان موجود در جهان وجود داشته باشد، تفاوت در شرایع است. اصولاً دین با شریعت، تفاوت دارد. شریعت از نظر علامه عبارت است از: «طریقه‌ای خاص»؛ یعنی طریقه‌ای که برای امتی از امت‌ها، و یا پیامبری از پیامبران مبعوث به شریعت، تعیین و آماده شده باشد، مانند شریعت نوح و شریعت ابراهیم و شریعت موسی و شریعت عیسی و شریعت محمد صلی الله علیه. ظاهراً در عرف و اصطلاح قرآن کریم کلمه شریعت در معنایی استعمال می‌شود که خصوصی‌تر از معنای دین است. پس می‌توان گفت شریعت عبارت است از طریقه‌ای که خدا مهیا و آماده کرده و یا طریقه‌ای که برای فلان پیغمبر و یا فلان امت معین شده است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۵، ص ۵۷۴). بنابراین، مسأله «نسخ» موجب می‌شود که شریعتی با شریعت دیگر تفاوت‌هایی داشته باشد و در نتیجه ادیان با یکدیگر تفاوت‌هایی پیدا کنند.

زمانی که عقاید یک دین را بررسی می‌کنیم، می‌بینیم که همه عقاید آن دین به دو بخش اصلی تقسیم می‌شود: «آموزه‌ها و تعالیم اساسی و بنیادی» و «دستورات ظاهری و فقهی و شرعی». وقوع نسخ در حوزه اول ممنوع است، زیرا این‌گونه آموزه‌ها و

ب) جامعیت دین اسلام: از دیدگاه علامه، یکی از علل اکملیت اسلام، جامعیت آن در مسائل مختلف است. تعلیم اسلام در برگیرنده همه مسائل دنیوی و اخروی است که در کسب سعادت حقیقی انسان‌ها ضروری هستند:

در تعلیمات اسلام تمام افکاری که در آفرینش جهان و انسان ممکن است در مغز بشر جلوه کند و همه اخلاقی که می‌تواند در نفوس مردم جایگزین شود و همچنین همه اعمال و فعالیت‌هایی که می‌شود از یک انسان در محیط زندگی بروز نماید، بررسی شده است (طباطبایی، ۱۳۵۴، ص ۱۶-۱۷).

علامه طباطبایی بر این باور است که یکی از لوازم اکملیت یک دین، این است که دین مزبور به‌عنوان خاتم ادیان دیگر معرفی شود، چون وقتی می‌گوییم دینی به‌عنوان آخرین دین برای بشر فرستاده می‌شود، باید در آن، تمام اصولی که در ادیان پیشین است، وجود داشته باشد. البته مقصود از کمال در این جا، کمال مطلق است که مبرای از تمام نقایص است؛ نه کمال نسبی که به دلیل همراه بودن با برخی نقایص، دلیل بر خاتمیت و ملازم با آن نیست. خاتمیت دین اسلام نیز در قرآن کریم، مورد توجه قرار گرفته است.^۲ علامه طباطبایی، در مبحث خاتمیت دین اسلام، در این زمینه می‌فرماید:

وی بر این باور است که در هر عصری، متناسب با استعدادهای روحی و علم و آگاهی و شرایط اجتماعی و فرهنگی آن عصر، دینی متناسب با آن شرایط ظهور می‌کند و با رشد بیشتر معنویات و آگاهی‌ها و ظرفیت پذیرش انسان‌ها، دین مزبور نیز در حوزه تعلیم و شرایع پیشرفت می‌کند و کاملتر می‌شود.

اما آنچه از نظر علامه سبب می‌شود که دین اسلام را به‌عنوان کاملترین ادیان در نظر بگیریم، عبارت است از:

الف) اجتماعی بودن تعلیم اسلام: علامه با اشاره به مضامین و محتوای شرایع و نیز امت‌های پیشین، نتیجه می‌گیرد که اسلام در میان همه ادیان دیگر تنها دینی است که کاملاً نسبت به اجتماع، رابطه افراد با اجتماع اهمیت قابل است. از این رو، قرآن در آیات مختلف^۱ برای جامعه نیز، جدا از افراد، وجود، عمر و حتی فهم و علم و انقیاد و معصیتی قابل است. علامه طباطبایی فراتر از این، معتقد است که قوا و خواص اجتماعی بر قوا و خواص فردی غلبه دارد و به هنگام تعارض اراده‌ها، اراده جمع بر اراده فرد مقدم می‌گردد و این نکته ملاک اهتمام اسلام به امر اجتماع است. همچنین، اسلام مهمترین احکام و قوانین خود از قبیل حج، جهاد، نماز، انفاق و خلاصه تقوای دینی را بر پایه اجتماع بنیان نهاده و علاوه بر آن حکومت اسلامی را حافظ همه شعایر دین قرار داده است (طباطبایی، ۱۴۱۷، ج ۴، صص ۹۴-۹۷).

۲- ما کان محمدًا أباً أحدٍ من رجالکم ولكن رسول الله وخاتم النبیین (محمد صلی الله علیه وآله وسلم) پدر هیچ یک از مردان شما نیست ولیکن او رسول خدا و خاتم پیامبران است (احزاب، آیه ۴۰)

۱- آیاتی چون "و لکل أمة أجل فإذا جاء أجلها لا یستأخرون" (اعراف/۳۴) و "زینا لکل أمة عملهم" (انعام/۱۰۸)

این نوع هدایت از دیدگاه علامه طباطبایی، هدایتی است که در تمام موجودات جهان وجود دارد و خداوند به دلیل رحمت تامه خود، همه موجودات را از این نوع هدایت، بهره‌مند ساخته است.

۲- هدایت تشریحی: این هدایت از دیدگاه ایشان، به امور تشریحی، از قبیل اعتقادات حقی و اعمال صالح، امر و نهی، بعث و زجر و ثواب و عقاب خداوند، مربوط است. این هدایت، از نظر علامه دو گونه است:

الف - ارائه طریق: یعنی صرف نشان دادن راه، که هدایت به معنای مذکور، در آیه « انا هدیناه السبیل، اما شاکراً و اما کفوراً: ما راه را به او نموده‌ایم، یا سپاسگزار و یا کفران پیشه است» (قرآن، سوره دهر، آیه ۳).

ب- ایصال به مطلوب: یعنی دست طرف را گرفتن و به مقصدش رساندن، که در آیه « و لو شئنا لرفعناه بها و لکنه اخلد الی الارض و اتبع هواه: اگر می‌خواستیم، وی را به وسیله آن آیه‌ها، بلند می‌کردیم، ولی او خود، به پستی گرایید و هوس خویش را پیروی کرد (قرآن، سوره اعراف، آیه ۱۷۶).

علامه برای تبیین بیشتر هدایت به معنای ایصال به مطلوب، بیان می‌کند که این نوع هدایت، زمانی به وجود می‌آید که قلب به نحو مخصوصی، انبساط پیدا کرده باشد و در نتیجه، بدون هیچ گرفتگی، قول حق را پذیرفته باشد و به عمل صالح بگراید و از تسلیم بودن در برابر امر خدا و اطاعت و پیروی از حکم او، امتناع نداشته باشد (همان، ص ۴۷۸).

بنابراین، آنچه که به نظر معقولتر می‌رسد، این است که امر هدایت را مختص یک دین یا یک گروه

دین اسلام که خاتم ادیان است، برای آخرین مرحله کمال انسان تشریح شده است؛ دینی که خاتم ادیان است، برای استکمال انسان، حدی قائل است، چون پیامبر را آخرین پیامبر می‌داند و این مستلزم آن است که بگوییم، استکمال فردی و اجتماعی بشر به حدی می‌رسد که معارف و شرایع قرآنی، او را کافی است و به بیش از آن نیازمند نمی‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۴، ص ۹۸).

اما پرسشی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که آیا اکمیت هم از لوازم خاتمیت می‌تواند باشد؟ چه دلیلی وجود دارد که آخرین دین باید کاملترین دین باشد؟ که پاسخ به این پرسش‌ها تأمل بیشتری را می‌طلبد.

۴. ۲. هدایت و نجات از دیدگاه علامه طباطبایی

آیا نجات و رستگاری در انحصار دین و مذهب خاصی است؟ یا پیروان سایر ادیان و مذاهب هم می‌توانند اهل نجات و رستگاری باشند؟ از دیدگاه علامه طباطبایی، هدایت بر دو قسم است:

۱- هدایت تکوینی: این نوع هدایت از نظر ایشان، هدایتی است که به امور تکوینی تعلق می‌گیرد، مانند این‌که خداوند، هر یک از انواع مصنوعات را که آفریده و او را به سوی کمال و هدفی که برایش تعیین کرده و اعمالی که در سرشتش گذاشته، راهنمایی فرموده و شخصی از اشخاص آفریده را، به سوی آنچه که برایش مقرر شده و نهایت آنچه که برای وجودش قرار داده، به راه انداخته است (طباطبایی، ۱۳۷۴، ج ۷، ص ۴۷۷).

و فرقه خاص ندانیم و ملاک برای دستیابی به هدایت که تسلیم و اطاعت و انقیاد در برابر خداوند است، مخصوص یک دین نباشد.

از نظر علامه، سعادت و نجات و آرزوی رسیدن به زندگی عاری از ناراحتی و رنج، برای هر انسانی، امری بالفطره است. حال خداوندی که میل رسیدن به سعادت را در درون انسان قرار داده است، مصداق خارجی و راه رسیدن به آن را نیز برای تمامی انسان‌ها در ادیان گوناگون قرار داده و این به دلیل رحمت واسعه و فیاضیت علی الاطلاق اوست که راه نجات را برای همه قرار داده است.

همچنین علامه در تفسیر آیه ۶۲ سوره بقره "إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ مَنْ آمَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَعَمِلَ صَالِحًا فَلَهُمْ أَجْرُهُمْ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ" (به- درستی کسانی که مؤمنند و کسانی که یهودی و نصرانی و صابئی هستند، هر کدام به خدا و دنیای دیگر معتقد باشند و کارهای شایسته کنند، پاداش آنها نزد پروردگارشان است نه بیمی دارند و نه غمگین شوند). بیان می‌کند که قرآن در این آیه در صدد ایجاد وحدت میان ادیان است و برای رستگاری و نجات تنها ملاک، ایمان به خدا، روز جزاء و عمل صالح را شرط می‌داند.

بنابراین، با توجه به این‌که علامه طباطبایی حقیقت همه ادیان را واحد می‌داند، و ذات و جوهره همه ادیان را یکی می‌داند و از طرف دیگر، قائل به اکملیت دین اسلام در مقایسه با سایر ادیان است، و همچنین نظر به این‌که وی قائل به رحمت واسعه الهی است که اقتضای هدایت و رستگاری همه انسان‌ها را دارد؛ می‌توان نتیجه گرفت که او یک

شمول‌گرای دینی محسوب می‌شود. بر اساس دیدگاه شمول‌گرا، هرچند یک دین از حقانیت بیشتری برخوردار است، اما ادیان دیگر هم به نحوی بهره‌ای از حقیقت دارند. و لذا پیروان سایر ادیان هم می‌توانند با تأمین شرایط خاص، اهل نجات و رستگاری باشند و رحمت واسعه الهی شامل آنها نیز باشد.

۱.۳. دیدگاه آل‌وین پلنتینگا پیرامون تنوع ادیان

پلنتینگا برخلاف علامه طباطبایی، در مواجهه با مسأله تنوع ادیان، دیدگاهی انحصارگرایانه دارد. او فقط دین مسیحیت را بر حق دانسته، نجات و رستگاری را منحصر به دین مسیحیت می‌داند. پلنتینگا معتقد است که عقاید یا بعضی از عقاید یک دین خاص، (مثلاً مسیحیت) فی الواقع صادق است و مطمئناً بر این مدعا می‌افزاید که تمام قضایا، از جمله سایر اعتقادات دینی که با آن اعتقادات ناسازگارند، کاذبند (پلنتینگا، ۱۳۸۶، ص ۲۳۸).

از نظر وی، در جهان علاوه بر ادیان توحیدی، ادیان غیر توحیدی مختلفی هم وجود دارد. علاوه بر آن، در میان ادیان توحیدی، علاوه بر اسلام، یهودیت و مسیحیت، شاخه‌هایی از هندوئیسم، بودیسم و دین هندی و آمریکایی نیز وجود دارد. بر خلاف نظر علامه طباطبایی که حقیقت ادیان را واحد می‌دانست، پلنتینگا بر این باور است که تمام این ادیان تفاوت‌های بارزی با یکدیگر دارند که آنها را از یکدیگر متمایز می‌کند.

از نظر او ادیان مختلف با یکدیگر مشابهت کامل ندارند؛ به گونه‌ای که بتوان آنها را با یکدیگر جمع کرد و به صورت حقیقت یگانه و واحدی از آنها یاد کرد (Plantinga, 2000, p.13). همچنین نمی‌توان

الهی خود، فراهم آورده است (پلنتینگا، ۱۳۸۶، ص ۲۳۵).

اما پرسش این است که آیا احتمالاً این امر صحیح نیست که آنهایی که (۱) و (۲) را انکار می‌کنند، دلیل‌های گزاره‌ای برای باورشان داشته باشند؟ آیا احتمال ندارد که آنها هم همان یا مشابه آن پدیده به همراه باورشان را داشته باشند؟

پلنتینگا پاسخ می‌دهد که " فکر نمی‌کنم آنها چنین دلیل‌هایی داشته باشند. من معتقدم که واقعاً دلیل‌هایی برای (۱) وجود دارد که حداقل برای رقبا وجود ندارد و آسان نیست که بگوییم پدیدارشناسی مشابه برای دین وجود ندارد. آسان نیست بفهمیم در سینه دیگران چه می‌گذرد، اما این نکته روشن نیست که پلنتینگا چگونه می‌داند آنهایی که (۲) را انکار می‌کنند، دلیل کافی برای باورشان ندارند؟ به نظر نمی‌رسد او همه دلایل را در ادیان دیگر ملاحظه کرده باشد.

او هرگز دلیلی را ارائه نکرده است تا نشان دهد که این ادعایش درست است. اگر پلنتینگا اعتراف دارد که " دانستن اینکه در سینه دیگران چه می‌گذرد؛ آسان نیست، پس چگونه حکم می‌کند که باورهای آنان باطل است؟

انحصارگراها معتقدند که ضرورتی ندارد فرد انحصارگرا دلیل و برهان کافی در اثبات حقانیت باورهای دینی خودش داشته باشد. بنابراین، حتی اگر چنین دلیل و برهانی در دست نباشد، باز هم فرد انحصارگرا در باورهای انحصارگرایانه خود موجه خواهد بود.

زمانی که یک انحصارگرا، نمی‌تواند اثبات کند که عقیده‌اش از عقاید دیگران برتر است و هیچ دلیل و

همه آنها را تأیید و تصدیق نمود و نمی‌توان آموزه‌های دینی موجود در ادیان را به طور کامل بهره‌مند از حقیقت دانست، زیرا اگر قرار باشد که به حقانیت تمام ادیان به شکل یکسان قائل شویم و همه آنها را تأیید کنیم، دچار نوعی تناقض خواهیم شد. دلیل تناقض این است که یک فرد مسیحی به گزاره-هایی اعتقاد دارد که پیروان ادیان دیگر، یا اصلاً به آنها اعتقاد ندارند و یا اینکه اگر اعتقاد داشته باشند، به برخی از آنها اعتقاد دارند. در نتیجه، اگر این شخص بخواهد هم آموزه‌های دینی خود و هم آموزه‌های دینی دیگر ادیان را، به‌طور یکسان دارای حقانیت بداند، باید به آموزه‌هایی که اعتقاد ندارد، معتقد شود و این امر منجر به تناقض می‌شود:

دیدگاه اصلی این است که اعتقادات عمده‌ای پیرامون حقیقت وجود دارد که این اعتقادات درباره حقیقت، یا درست هستند یا غلط، اما نمی‌توانند هم درست و هم غلط باشند (Plantinga, 2000, p.8).

پلنتینگا، اعتقادات مسیحی مورد پذیرش خود را، به‌عنوان نمونه‌ای از عقایدی که یک انحصارگرای مسیحی ممکن است به آن سر بسپارد و آن را قبول کند، بیان می‌کند و برای تبیین بحث خود، از این دو گزاره استفاده می‌کند:

من به عبارات (۱) و (۲) معتقدم. (۱) جهان مخلوق خداوند است و خداوند، موجودی مشخص، خیرمحض، عالم‌مطلق و قادر مطلق است (موجودی است که اعتقاداتی دارد، غایب و طرح‌ها و نیاتی دارد و می‌تواند برای تحقق این غایب افعالی انجام دهد) (۲) انسان، محتاج رستگاری است و خداوند راه منحصر به فرد رستگاری را از طریق تجسد و حیات و مرگ ایثارگونه و رستخیز پسر

۲.۳. مدل آکوئیناس - کالوین

الگو یا مدلی که او برای اثبات گزاره‌های دینی مسیحی ارائه می‌دهد، بر اساس دیدگاه مشترک توماس آکوئیناس و جان کالوین است. از نظر پلنتینگا مدل، حالت یا وضعی است که بر طبق آن چگونگی واقعیت یا صدق قضیه‌ای مانند x معلوم می‌شود (W.tien, 2004, p.34).

از نظر پلنتینگا، جان کالوین و توماس آکوئیناس به یک نوع «معرفت طبیعی» نسبت به خدا اعتقاد داشتند. این نوع معرفت و نحوه شکل‌گیری آن می‌تواند مبنای ضمانت دار بودن باورهای ناظر به خدا باشد. کالوین بعد از آکوئیناس، این مسأله را گسترش می‌دهد و مدعی می‌شود که در انسان، نوعی گرایش طبیعی وجود دارد که در برخی شرایط و موقعیت‌ها، باورهایی درباره خدا را در ما ایجاد می‌کند که می‌تواند در شرایط مختلف به‌درستی کار کند و مخصوص به یک زمان نمی‌شود. از نظر کالوین برخی از تجارب دینی به هنگام تجربه و مشاهده حسّی برای شخص به وقوع می‌پیوندد. هنگامی که چنین تجربه‌هایی (یعنی تجربه‌ای روحی و مقدّس و اسرار آمیز) برای فرد به وقوع می‌پیوندد، شخص توسط عقیده‌اش برانگیخته می‌شود (Silver, 2002, p.8).

پلنتینگا نیز در آرای خود به نظرات کالوین اشاره می‌کند:

کالوین معتقد است که خداوند خودش را هر روز در شاهکارهای جهان آفرینش متجلی و آشکار می‌سازد ... خداوند به گونه‌ای ما را آفریده است که اشتیاق و میل به رویت او را در جهان داشته باشیم (پلنتینگا، ۱۳۸۶، ص ۲۳۱).

برهانی برای اثبات حقانیت دین خود، برای متقاعد کردن کسانی که با او مخالفند، ندارد، ممکن است که اختلافات دینی را نادیده بگیرد و در نتیجه بر عقیده خودش پافشاری می‌کند و به‌صورت معقولی به عقیده دینی‌اش معتقد می‌ماند (Basinger, 2002, p.3).

پلنتینگا بر این باور است که باورهای انحصارگرایانه مسیحی دارای تضمین معرفتی است. از نظر وی برای اینکه یک اعتقاد ضمانت داشته باشد، باید دارای چهار شرط اساسی باشد:

۱- توسط قوای معرفتی‌ای حاصل شود که البته این قوا بدون هیچ عیبی کار کنند. نمونه‌ای از قوای معرفتی شخص، حافظه، ادراک و ... است.

۲- محیط معرفتی که در آن، اعتقاد به‌وجود آمده است، با آن قوا متناسب باشد.

۳- هدف قوای معرفتی این باشد که اعتقاداتی را که برای شخص ایجاد می‌کنند، صحیح و بدون نقص و صادق باشد؛ به طوری که وقتی این اعتقادات در شخص ایجاد شود، به‌راحتی آن را بپذیرد و اعتقادی مقبول بداند.

۴- این ضمانت وجود داشته باشد که اگر اعتقاد مزبور تحت این شرایط به‌وجود آید، صادق باشد و هیچ مورد نقضی در آن دیده نشود که باعث نادرستی آن شود (Plantinga, 1993, p.46-47).

سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود، این است که با توجه به دفاع انحصارگرایانه پلنتینگا از عقاید دینی مسیحی و ادعای برتری و ضمانت آنها نسبت به سایر عقاید دینی، چگونه آنها می‌توانند دارای ضمانت باشند؟

شهادت باطنی اوست که ما از راه آن در می‌یابیم که آنچه در کتاب مقدس گفته شده است، درست است. پلتنینگا بیان می‌کند که چون خداشناسی مسیحی بر طبق مدل آکوئیناس-کالوین درست است، بنابراین، عقاید مسیحی به احتمال زیاد، تضمین شده است (Anderson, James.N, 2002, p.4).

از نظر پلتنینگا، هر چند حسّ الوهی به طور طبیعی و فطری در وجود انسان قرار داده شده است، اما از آنجا که این حس به دلیل زیستن در گناه، در وضعیّت پایینی از عملکرد خود قرار دارد، هر چند که بخشی از آن هنوز هم عمل می‌کند و می‌تواند در وضعیّت‌های مناسب، باور ناظر به خدا را تولید کند، ولی امکان دارد به دلیل گناه کم‌رنگ شود. بنابراین، باید فرآیند دیگری برای تولید باور در انسان ایجاد شود که حسّ الوهی تقویت شود. در نتیجه، به دلیل وضع گناه آلود بشر، خداوند روح القدس را برای تولید باورهای خاصی در وجود ما، به کمک ما فرستاد تا حسّ خداشناسی در ما تقویت شود؛ چنانکه فرد ممکن است با تحریک درونی روح القدس، متحوّل شود یا ایمانی که نسبت به خداوند متعال داشت، بیشتر و عمیق‌تر شود. در نتیجه، عقاید مسیحی می‌توانند موجّه باشند، زمانی که قوای معرفتی ما هنگام دریافت حسّ الوهی، بدون عیب و نقص کار کنند که این به‌واسطه تحریک درونی یا شهادت باطنی روح القدس انجام می‌گیرد (Groothuis, 2005, p.10). همچنین پلتنینگا اعتقادات حاصله از تحریک درونی روح القدس را نوعی تجربه دینی قلمداد می‌کند (Plantinga, 2000, p:179).

۳.۳. دفاع پلتنینگا از انحصارگرایی

کالوین بیان می‌کند که «شرایط مختلفی» باعث به وجود آمدن احساس حضور خدا برای فرد می‌شود؛ چنانکه انسان با خواندن انجیل ممکن است، این احساس عمیق در او ایجاد شود که خداوند در حال سخن گفتن با اوست و همچنین با ارتکاب کارهای سخیف، نادرست و زشت، ممکن است در محضر خدا احساس گناه کند و این باور در او ایجاد شود که خداوند از کاری که وی مرتکب شده است، ناخشنود است و اگر او اعتراف و توبه کند، احساس بخشودگی خواهد کرد و اعتقاد پیدا خواهد کرد که خداوند به خاطر اعتراف و توبه‌اش، او را خواهد بخشید.

بنابراین، قوه یا مکانیزم معرفتی یا فرآیند تولید اعتقادی ویژه‌ای در ما وجود دارد که در وضعیّت‌های بسیار زیادی، سبب شکل‌گیری باورهای دینی در ما می‌شود. کالوین این قوه را حسّ الوهی یا حسّ خداشناسی (Sense of divinity) می‌نامد (Colwell, 2003, p.155). نکته‌ای که نباید آن را از نظر دور داشت، این است که درست است که باور دینی «خدا وجود دارد» در بین ادیان مختلف مشترک است و حسّ خداشناسی به‌عنوان حسّی که فطری است و در وجود تمام انسان‌ها گنجانده شده است، مخصوص دین مسیح نیست، اما پلتنینگا گزینه «خدا وجود دارد» را بر اساس آموزه‌ها و تعالیم مسیحیّت راجع به خدا؛ یعنی «پدر آسمانی عیسی مسیح که تجسّد او یگانه و آخرین مظهر کامل الهی بود» تضمین شده می‌داند و تصوّر او در مورد خداوند با آنچه که در سایر ادیان است، فرق می‌کند. از نظر او، این استعدادی که در ما برای شناخت خدا وجود دارد، یگانه راه شناخت خدا نیست؛ راه دیگر، تحریک درونی روح القدس یا

تأملات و افکار و آموزش‌های او را در مورد عقیده‌اش داشت، او نیز ممکن بود که یک انحصارگرا باشد.

پلنتینگا در پاسخ به انتقاداتی که انحصارگرایی را ناموجه می‌دانند، بیان می‌کند که اگر انحصارگرا پس از بررسی‌های دقیق و صادقانه، به نظرش برسد که اعتقادش صادق بوده و لذا وی همچنان به آن اعتقاد بورزد، او به هیچ‌عنوان ناموجه نیست، اما اگر بگویند که انحصارگرا از لحاظ عقلی ناموجه است، دلیل آن از نظر پلنتینگا این است که شاید یک تکلیف یا الزام عقلی وجود داشته باشد که بر موارد و مصادیق مشابه، به نحو یکسان صدق می‌کند و وقتی که انحصارگرا در بین اعتقادات گوناگونی که در ادیان جهان وجود دارد، یک گزینه را مورد پذیرش قرار می‌دهد، آن الزام عقلی را نقض می‌کند. اما پاسخ پلنتینگا این است که اگر انسان در مقام انحصارگرایی دینی، به صورت مسئولانه‌ای فکر کند و به این نتیجه برسد که اعتقادات مورد بحث، همسنگ (از لحاظ معرفت‌درونی) نیستند، در آن صورت الزام عقلی را نقض نکرده است.

از دیگر انتقاداتی که پلورالیست‌ها، مخصوصاً جان هیک به انحصارگرایی وارد می‌کند، این است که آنها معتقدند که صدها هزار انسان در ادیان و فرهنگ‌های مختلف زندگی می‌کنند و می‌میرند، بدون اینکه حتی چیزی از این راه رستگاری که دین انحصارگرا تعلیم می‌دهد، شنیده باشند. اگر یک مسیحی معتقد باشد که مسیحی بودن او و عقایدی که پیرامون خداوند و نجات انسان‌ها در دین مسیح وجود دارد، باعث رستگاری او می‌شود، بدین‌طریق معتقد است که صدها هزار انسان، فقط به‌دلیل مکان یا زمان تولد

پلنتینگا در دفاع از نظریه انحصارگرایی به اشکالات مختلف پاسخ می‌دهد. یکی از اشکالاتی که بر دیدگاه انحصارگرایی پلنتینگا وارد شده، این است که انحصارگرایی دینی غیرعقلانی و غیرموجه است، چون انحصارگرا وظیفه معرفتی خود را زیر پا می‌گذارد و به‌طور تحکم‌آمیز باورهای خود را بر باورهای پیروان ادیان دیگر ترجیح می‌دهد. اگر مسیحیان برای مثال برای اعتقادات مسیحی خود دلیل و برهان دارند، مسلمانان و یهودیان هم برای درستی باورهای خود دلیل و برهان دارند. علاوه بر آن، حکم به بطلان باورهای همه ادیان غیر از دین خود، حکمی امپریالیستی و تحکم‌آمیز است، چون هیچ دلیل و برهان فلسفی وجود ندارد که فقط آموزه‌های یک دین درست و آموزه‌های بقیه ادیان باطل است. قطعاً انحصارگرا احاطه بر دلایل و براهین دیگران ندارد. بنابراین، ترجیح یک دین بر ادیان دیگر امری تحکم‌آمیز است.

پلنتینگا ابتدا از کسانی که انحصارگرا را متکبر، سلطه‌جو، خویشان‌مدار، خودسر و فاقد صداقت در نظر می‌گیرند؛ می‌خواهد که قبل از انتقادات خود، چند مسأله را مورد توجه قرار دهند: اول اینکه دچار شدن به این آفات تنها مختص به فرد انحصارگرا نیست، بلکه افراد گوناگونی به آن دچار می‌شوند. دومین نکته‌ای که منتقدان باید مد نظر داشته باشند، این است که در عقاید انحصارگرا باید پایه‌های شناختی و معرفتی وجود داشته باشد؛ سومین مطلبی که نباید آن را از نظر دور داشت، این است که در نگرش یک انحصارگرا، اگر او به عقیده‌ای پایبند است که در نظرش، صادق و سایر عقاید متضاد با آن، کاذب و باطل است، اگر هر شخص دیگری نیز

خود که به نظر می‌رسد، یک اتفاق باشد، از رستگاری محروم هستند:

ما به‌عنوان یک مسیحی قائل هستیم که خدا، خدای محبت است و او خالق و پدر همه بشر است. او خیر نهایی و رستگاری همه انسان‌ها را می‌خواهد، اما به لحاظ سنتی نیز قایل هستیم که یگانه راه، مسیحیت است. با وجود این، وقتی که در مورد آن فکر می‌کنیم، در می‌یابیم که اکثریت قریب به اتفاق انسان‌ها که تاکنون به دنیا آمده و از دنیا رفته‌اند یا قبل از مسیح می‌زیسته‌اند و یا خارج از مرزهای جهان مسیحیت زندگی می‌کنند، با این وصف آیا می‌توانیم این نتیجه را بپذیریم که خدای محبت که درصدد نجات همه بشر است، مقرر کرده باشد که انسان‌ها باید به گونه‌ای نجات یابند که فقط اقلیت کوچکی واقعاً بتوانند از این رستگاری برخوردار شوند؟ (Hick, 1995, p. 122)

پلنتینگا در پاسخ به این انتقاد، چند نکته را یادآور می‌شود:

اول اینکه، او این واقعیت را نادیده نمی‌گیرد که در اغلب موارد، متدین شدن به دین خاص، بستگی به حادثه تولد آدمی دارد. آنکه در یک خانواده مسلمان پاکستانی به دنیا می‌آید، به احتمال قوی مسلمان می‌شود و آنکه در خانواده‌ای هندو، در هند متولد شده، هندو می‌شود و آنکه در خانواده‌ای مسیحی در اسپانیا یا مکزیک است، مسیحی کاتولیک می‌شود و... (سروش، ۱۳۸۶، ص ۲۹۴).

در ثانی، پلنتینگا بیان می‌کند که این اشکال به خود پلورالیست‌ها نیز وارد است، به این دلیل که اگر پلورالیست‌ها از جمله جان هیک، در جای دیگری به دنیا می‌آمدند، مثلاً در ماداگاسکار، آن‌گاه عقایدی

غیر از عقایدی که با تولد در میشیگان پیدا کرده است، خواهد داشت؟ (Satcher, 2004, p.10).

بنابراین، اگر هیک و دیگر پلورالیست‌ها در مکان و زمان دیگری، مثلاً در ماداگاسکار یا فرانسه قرون وسطی، به دنیا آمده بودند، احتمالاً کثرت‌گرا نمی‌شدند؟ پس آنها باید در مورد کثرت‌گرایی بیشتر تأمل کنند، حتی اگر مقصود هیک، اعتقاداتی باشد که شخص با آنها بزرگ شده باشد، زیرا از نظر پلنتینگا، حتی در این صورت نیز، حتی در مورد عقایدی، نظیر نادرستی نژاد پرستی، اگر شخص در مکان دیگری به دنیا آمده بود، باز هم دیدگاه متفاوتی داشت. بنابراین، پلنتینگا، نقدهای وارده از سوی پلورالیست‌ها را پاسخ می‌گوید و پاره‌ای از این انتقادات را متوجه پلورالیست‌ها می‌کند.

یکی دیگر از انتقادهایی که بر دیدگاه پلنتینگا وارد شده، این است که پلنتینگا به‌عنوان یک انحصارگرای دینی می‌گوید باورهای من درست است و هر باوری که با باورهای دینی من ناسازگار باشد؛ باطل است. سؤال این است که انحصارگرا چگونه در می‌یابد که باورهای دینی دیگران با باورهای دینی او ناسازگار است؟ اگر کسی نتوانست باورهای دیگران را به نحوی تفسیر کند که سازگاری بین باورهای او و باورهای دیگران ایجاد بشود، نمی‌تواند حکم به بطان باورهای دیگران نماید. اما علامه طباطبایی براین باور است که ادیان دارای وحدت ذاتی هستند، لذا بسیاری از تفاوت‌های بین ادیان تفاوت ظاهری است، نه تفاوت‌های جوهری و حقیقی و روش‌های متعددی وجود دارد که این تفاوت‌ها را به گونه‌ای تفسیر می‌کند که ناسازگاری‌ها رفع می‌شود. برای مثال، جان هیک در مورد تنوع دینی معتقد است که

بودن حس خداشناسی می‌تواند ادعای عام و فراگیر بودن هدایت الهی را که علامه ادعا نموده بود، اثبات کند.

نتیجه

از مقایسه دیدگاه علامه طباطبایی و دیدگاه پلنتینگا پیرامون تنوع دینی، این نتیجه به دست می‌آید که این دو فیلسوف، دو دیدگاه کاملاً متفاوت اتخاذ کرده‌اند، زیرا علامه طباطبایی قایل به وحدت ذاتی همه ادیان بوده و همه ادیان را به نحوی و تاحدی بهره‌مند از حقیقت می‌داند و اختلاف بین ادیان را اختلافی ذاتی در نظر نمی‌گیرد. وی همچنین در بحث نجات بر این باور است که پیروان همه ادیان می‌توانند اهل نجات و رستگاری باشند؛ هرچند ایشان معتقد است که اسلام کاملترین دین است و از حقانیت بیشتری برخوردار است. از نظر علامه، چون خداوند میل رسیدن به سعادت را در درون انسان قرار داده است، مصداق خارجی رسیدن به آن را نیز برای تمامی انسان‌ها در ادیان گوناگون، قرار داده است. مهمترین زمینه نجات در هر دینی، هدایت است که از نظر علامه فقط مخصوص یک دین یا پیروان یک دین خاص نیست. چنانکه در این مقاله بررسی شد، علامه طباطبایی با استناد به آیات قرآن نتیجه می‌گیرد که قرآن درصدد ایجاد وحدت میان ادیان است و ملاک رستگاری و نجات را در ایمان به خدا، روز جزا و عمل صالح می‌داند؛ در حالی که در نقطه مقابل، آل‌وین پلنتینگا اعتقادی به وحدت ادیان ندارد و ادیان را کاملاً مختلف و دارای مدعیات و باورهای متضاد می‌داند. وی همچنین نجات و حقانیت را منحصر به دین مسیح می‌کند و اعتقاد به مشابهت ادیان با یکدیگر را

در واقع تفاوت‌های واقعی و (حداقل ظاهراً) ناسازگاری‌هایی در میان مدعیات جوامع دینی متفاوت وجود دارد. وی این تفاوت‌ها را به سه دسته تقسیم می‌کند:

۱- امور تاریخی؛ ۲- امور نیمه تاریخی یا امور ترجمه‌شده از طریق تاریخ؛ ۳- راه‌های فهمیدن و تجربه نمودن باورهای دینی. هیک بر این باور است که این ناسازگاری‌هایی که ادیان مختلف ادعا می‌کنند، از نظر دینی مهم نیستند و تفاوت مهمی را برای آنچه که دین در مورد آنهاست، ایجاد نمی‌کند که همانا "تغییر و تحول تجربه انسانی از خود محوری به حقیقت محوری باشد." (Hick, *The second Christianity*, p.95)

همان‌طوری که در بیان دیدگاه علامه طباطبایی گذشت، وی معتقد به هدایت عام و فراگیر الهی بود. بر این اساس، می‌توان گفت که انحصارگرایی پلنتینگا با هادی بودن خداوند سازگاری ندارد. این که فقط ما بر حق باشیم و بقیه بر باطل و فقط ما اهل نجات و رستگاری باشیم و بقیه همه محروم از این فیض؛ توجیهی ندارد. پلنتینگا از حسّ الوهی یا حسّ خداشناسی استفاده نمود و استدلال نمود که این حس در همه انسان‌ها از طرف خداوند قرار داده شده است و این موجب تضمین باورهای مسیحی می‌شود و نیز یادآور شد که بر اثر گناه این حس تضعیف شده و نخواهد توانست به درستی عمل کند، اما باید توجه داشت که این استدلال نمی‌تواند دیدگاه انحصارگرایانه پلنتینگا را حمایت نماید و برعکس، علامه طباطبایی می‌تواند از همین استدلال برای معقول بودن دیدگاه شمول‌گرایی استفاده کند. فطری

- مقالات اسلامی، ج ۱، قم: انتشارات مؤسسه اطلاع رسانی مرجع.
- ۴- _____ (۱۴۱۷ق). **المیزان فی تفسیر القرآن**، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه.
- ۵- _____ (۱۳۷۴). **ترجمه تفسیر المیزان**، ترجمه سید محمد باقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات جامعه مدرسین قم.
- ۶- _____ (۱۳۶۰). **قرآن در اسلام**، قم: انتشارات هجرت.
- ۷- _____ (۱۳۵۴). **اسلام و اجتماع**، قم: انتشارات جهان آرا.
- ۸- عظیمی دخت شورکی، سید حسین. (۱۳۸۵). **معرفت‌شناسی باور دینی از دیدگاه آلون پلانتینگا**، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- ۹- گنابادی، سلطان محمد. (۱۳۷۲). **بیان السعاده فی مقامات العباده**، ترجمه رضا خانی و حشمت الله ریاضی، ج ۳، تهران: مرکز چاپ و انتشارات دانشگاه پیام نور.

۱۰- هیک. (۱۳۷۲). **فلسفه دین**، ترجمه بهرام راد، تهران: انتشارات بین المللی هدی.

- 11- Anderson, James. (2002) N, *A Review of Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga, New College, University of Edinburgh*, April 2002.
- 12- Basinger, David. (2002) *Diversity: A Philosophical Assessment*, Ashgate Philosophy of Religion Series, Hdershot, ASHgate.
- 13- Colwell, Jason (2003) *The Historical Argument For The Christian Faith: A Response To Alvin Plantinga*, Department Of Mathematics,

مستلزم تناقض می‌داند و آن را رد می‌کند و باورها و آموزه‌های مسیحی را دارای تضمین می‌داند. پلنتینگا معتقد است فقط یک دین، دین صحیح و برحق است و بقیه ادیان باطل هستند و بهره‌ای از حقانیت ندارند.

به نظر می‌رسد که نظر علامه در مقایسه با نظر پلنتینگا از استحکام بیشتری برخوردار است، زیرا دیدگاه انحصارگرایی معقول به نظر نمی‌رسد. با توجه به اینکه خداوند دارای رحمت واسعه است و مشیت و خواست الهی بر هدایت و رستگاری همه انسان‌ها قرار گرفته است و به همین منظور، خداوند متعال همواره پیامبرانی را برای هدایت و نجات بشر فرستاد و ارسال رسل را مختص به یک قوم یا یک نژاد یا یک گروه نکرد؛ می‌توان نتیجه گرفت که نظریه شمول‌گرایی معقول‌تر و منطقی‌تر از نظریه انحصارگرایی است؛ هرچند نظریه شمول‌گرایی در مقایسه با نظریه کثرت‌گرایی قابل بررسی خواهد بود که البته خارج از هدف این مقاله است.

منابع

- ۱- پترسون، مایکل و دیگران. (۱۳۷۵). **عقل و اعتقاد دینی**، ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات نو.
- ۲- پلنتینگا. (۱۳۸۶). **دفاع از انحصارگرایی دینی در صراط‌های مستقیم**، ترجمه احمد نراقی، عبدالکریم سروش، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط.
- ۳- طباطبایی، محمدحسین. (۱۳۸۲). «آیا اسلام به احتیاجات واقعی هر عصر پاسخ می‌دهد»،

- International Journal For Philosophy Of Religion*, Printed In the Netherlands.
- 14- Groothuis, Douglas, (2000) *Review of Alvin Plantinga Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
 - 15- Hick, John. (1995) *A Christian Theology Of religious*, Louisville: Westminster John Knox press.
 - 16- Plantinga, Alvin. (1998) *Reason and Belief in God*, Notre Dame: University Of Notre Dame Press.
 - 17- Plantinga, Alvin. (1993) *Warrant and Proper Function*, New York: Oxford University Press.
 - 18- Plantinga, Alvin (2000) *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press.
 - 19- Satcher, Matthew. (2004) *Proper Function Theory, Religious Exclusivism and the Challenge of Religious Diversity*, University Of Alabama.
 - 20- Tein, David W. (2004) *Warranted Neo-Confucian Belief Religious Pluralism And The Affection In The Epistemologies Of Wang Yang Ming And Alvin Plantinga*, University Of Michigan, Ann Arbor, Mi, USA, *International Journal For Philosophy Religion*.

The Study and Comparison of Tabatabaei and Plantinga's Viewpoint on Religious Diversity

Yazdani, A*
Feizi, P**

Abstract:

One of the most important issues in philosophy of religion is religious diversity. Different view points have been offered in the encounter of the religious diversity from philosophers of religion. The purpose of this research is to examine and compare Alvin Plantinga's theory as an exclusivist view and Allameh Tabatabaei's theory concerning religious diversity. Allameh Tabatabaei by presenting the inclusivist view believes that all religions benefit from truth and savior, but Islam considered well-known to seal of religions, is more perfect than others. His most significant argument to support the inclusivist view is that the divine widen salvation requires all human beings in different culture and religions save. While Alvin Plantinga, by exclusivist attitude maintains that only one religion can be true and only its followers can be saved. He believes that truth and salvation is based on Christian's doctrines and teachings and considered Christianity as justified religion.

Keywords:

Religious diversity, Exclusivism, Inclusivism, Truth, Salvation, Tabatabaei, Plantinga.

* Assistant Professor, Department of Philosophy, the University of Zanjan.

** M. A. Educated Student in Philosophy, the University of Zanjan.

The Meaning of Life in Cottingham Viewpoint

Alizamani, A*
Daryaniasl, M**

Abstract:

Questioning the ‘Meaning of Life’ is one of the most important issues that has been asked during the history. But how to question and answer to it is more curiously concerned in the modern time. In answering to the question ‘what is the meaning of life?’ there have been proposed various ideas. In this article, we explain the John Cottingham’s idea on this issue.

He has a religious perspective to the problem. First, he explained that life has objective meaning irrespective of human will and so we must find it. So he argues that the only way of finding life meaningful is to believe in God and to have a religious view to universe. And that the only way to make us feel life is not absurd and meaningless is to be religious and faithful, despite all evils and failures which we face in life. He also explained the barriers of meaningfulness and the reasons of feeling meaningless. Finally, he argues that the only solution is inner change and changing our views to universe.

Keywords:

Meaning, Life, Genuine value, Success, Faith.

*Assistant Professor, Department of Philosophy & Theology, the University of Tehran.

** M. A. Student, Department of Philosophy & Theology, the University of Allameh Tabatabaeei.

God-Belief, Self- Detection, Alienation

Sadeghi Hasan Abadi, M*
Ganjvar, M**

Abstract:

According to some Western thinkers, considering earthy and compelled human alongside with the heavenly and compelling God can result in nothing but human's alienation and transduction of alien personality in his mind and spirit. Basically, man's realization of alienation and its type has a close relationship with the way of consideration of human and his nature. Of course type of human regard to God and kind of God that a religion defines, is another altered factor that into the side transaction, human and God has a decisive role. In Islamic teaching human nature and religion are defined as two truth corresponding together and in other words unique truth manifest into the sight of genesis and legislation as human nature and religion. In Islamic philosophy especially Hekmah Al-Motaaliyeh (transcendental wisdom) human's relationship with God and also universe with God, is the same as relation and dependency. In heavenly instructions, human nature is divine whiff. Therefore, it should have total congruity with divine nature. Since self- forgetfulness is the direct result of God- forgetfulness, God-belief and self- detection have strong relation with each other, too. Moreover, in the mystical instructions of the Muslims mystics, God is a truth that is closer to man than himself. And therefore, the more he is such proximity , attraction and rapture to God, not only the man becomes self- alien , but also he will recognize himself better than before and will approach to his own origin.

Keywords:

God-Belief, Alienation, Human, Materiality, Self- Detection.

* Assistant professor, Department of Theology, the University of Isfahan.

** M. A. Student Islamic Philosophy & Theology, Isafhan University of Medical Sciences.

Analytic Study of Conflict between the Theory of Evolution and the Creation System from Keith Ward's Perspective

Rahimpoor, F*

Zareeyan, F**

Abstract:

About the seventeenth century till nineteenth century, the world was witnessed the emersion of modern science, that challenged the principles of theism and prepare context of conflict between science and religion. In nineteenth century one of these scientific theories that inquietude the problem of belief in God, was Darwin's theory of evolution.

In this research we are trying to mention on philosophic issue of the theory of evolution and among this consequence, we worked conflict between the theory of evolution and belief in God according to Argument from design and then from the perspective of contemporary of philosopher "Keith Ward", we investigate the cause and the salvation this conflict.

In this subject Keith Ward as religious man who accepted theory of evolution tried to rectified perceive of religious people about the theory of evolution, specially the principle of Natural Selection and on the other hand, he wanted to show the mistake of biologist who imposed value of principle of evolution and with rectified of these mater, he try to solved the conflict between the theory of evolution and belief in God, more than any other theory, can prove the creation system based on theory of evolution.

Keywords:

Theism, Argument from design, Ultimate cause, Chance, Keith Ward.

* Assistant Professor, Department of Theology, the University of Isfahan.

** M. A. Student of Philosophy, the University of Isfahan.

The Criticism of Atheistic Evolution

Ramin, F*

Abstract:

With regard to close relation between evolution theory and religious knowledge, and its prodigious influence on arising new schools in philosophy; this paper firstly considers the outcome of Darwin's theologian theory in brief; secondly it talks about recent controversies such as: ambiguity of Fitness concept, tautology and the usage of probability calculation in this theory, opposition of the second law of thermodynamics (Entropy), biological information in DNA, irreducible complexity, Fine-tuning of decisive nature constant and Anthropic Principle.

Keywords:

Irreducible complexity, Fine-tuning of physical constant, Anthropic Principle, Entropy Law, Fitness, Propensity Probability.

* Assistant Professor, Department of Philosophy, the University of Qom.

Discourse Study and Analysis on Koran and Bible

Parcham, A*

Abstract:

Nowadays, all Cultivated thinkers and believers in divine religions see the dialogue among religious as necessary task in order to attain the religious and human co-existence and mutual understanding. They believe that such dialogues will bring about a sense of sympathy and a true knowledge of religion. It is clear that core of such dialogues are the revealed Scriptures. Among these Scriptures, the Holy Koran and the Bible, Possessing the greatest number of believers in the world, are the main focus of the inter- religious dialogues.

This paper attempts to make a research on the concept of miracle its titles, objectivist, and instances in Koran and Bible, focusing on common beliefs among Moslems, christianst, and jews.

Keywords:

Koran, Old Testaments, Bible, Miracle, Chastity, Prophethood, Jesus, Moses, Rescue, Ancient, Resurrection.

* Assistant Professor, Department of Theology, the University of Isfahan.

The Criticism of Abdoljabbar Moatazeli's Viewpoint on Islam and Faith

Khademi, E *
Alizadeh, A **

Abstract:

Qazi Abdoljabbar has regarded faith as performing religious duties, obligations, additional religiously recommended actions and facing evil and unlawful deeds. He, therefore, knows faith included in such religious commendable names that cause Divine reward. For him, faith is founded upon saying, knowledge and deed, the last being inseparable from it and including performing religious duties, religiously advisable deeds and becoming far from evil and unlawful deeds. He has also viewed Islam to be the same as faith. For Abdoljabbar, therefore, has considered faith and Islam as two things of resemblance.

Keywords:

Qazi Abdoljabbar Moatazeli, faith, Islam, Religious Names, Admirable and Blamable Names, Obligations, Religiously Advisable Deeds, Forbidden Deeds.

* Associate Professor, Shahid Rajae University.

** M. A. Student of Islamic Philosophy in Shahid Rajae University.

Contents

The Criticism of Abdoljabbar Moatazeli's Viewpoint on Islam and Faith.	1
<i>Khademi, E- Alizadeh, A.</i>	
Discourse Study and Analysis on Koran and Bible.....	2
<i>Parcham, A.</i>	
The Criticism of Atheistic Evolution.....	3
<i>Ramin, F.</i>	
Analytic Study of Conflict between the Theory of Evolution and the.....	4
Creation System from Keith Ward's Perspective	
<i>Rahimpoor, F- Zareeyan, F.</i>	
God-Belief, Self- Detection, Alienation.....	5
<i>Sadeghi Hasan Abadi, M- Ganjvar, M.</i>	
The Meaning of Life in Cottingham Viewpoint	6
<i>Alizamani, A- Daryaniasl, M.</i>	
The Study and Comparison of Tabatabaei and Plantinga's Viewpoint on.	7
Riligious Diversity	
<i>Yazdani, A- Feizi, P.</i>	

Comparative Theology

(Scientific–Research Journal - University of Isfahan)

Editor- Chief: Dr. Mahdi Dehbashi

Managing Editor: Dr. Jafar Shanazari

Editorial Board:

Hamid Reza Ayatollahi (Prof.)

Mohammad Ilkhani (Asso. Prof.)

Ahmad Beheshti (Prof.)

S. Ahmad Toyserkani (Asso. Prof.)

Mohsen Jahangiri (Prof.)

Nasrollah Hekmat (Asso. Prof.)

Beman Ali Dehghan Mongabadi (Asso. Prof.)

Mohammad Zabihi (Asso. Prof.)

Abbas Zeraat (Asso. Prof.)

Rohollah Alami (Prof.)

Mohammad Kazem Emadzadeh (Assi. Prof.)

Hossin Fallahi Asl (Assi. Prof.)

Ghasem Kakaei (Prof.)

S. Hashem Golestani (Prof.)

Literary Editor (Persian): Naser Karimpour

Literary Editor (English): Mohammad Dorri Azadeh

Office Manager: Zahra Beheshtinezhad

Publisher: University of Isfahan

IN THE NAME OF GOD

Comparative Theology

Scientific Research Journal

Comparative Theology

University of Isfahan

Years 1.no 1

Spring 2010