

کلام جدید

فهرست

- ۶ مقدمه
- ۷ دین و تاریخ علم
- ۹ علت تضاد علم با کلیسا
- ۱۱ ماشین جهانی نیوتن ()
- ۱۲ خدا معمار بازنشسته
- ۱۵ انسان حیوان می شود
- ۱۷ علوم تجربی به جای خدا
- ۱۸ واکنش رمانتیک
- ۱۹ نتایج فلسفی نگاه علمی
- ۲۰ religious agnosticism هیوم و اصالت تجربی و لا ادریگری دینی
- ۲۳ علم و دین دو حوزه جداگانه ()
- ۲۵ خدا در نظر کانت
- ۲۶ زیست شناسی و الهیات در قرن نوزدهم
- ۲۸ پیامدهای کلامی نظریه تکامل و نقد آن
- ۲۸ نظم و مسئله‌ی تکامل
- ۳۰ علیت و تکامل
- ۳۳ دین یک تجربه شخصی؟
- ۳۵ خلط بین علم و فلسفه
- ۳۶ آیا نظریه تکامل نقش خدا را نفی می کند؟

۳	کلام جدید.....
۳۷	علم و دین در قرن بیستم.....
۳۷	الف: تعارض‌های الهیات و علم.....
۳۸	«مَن - آن»، یا «مَن - تو».....
۳۹	ب: توازی‌های الهیات و علم.....
۴۰	پ - اخذ و اقتباس الهیات از علم.....
۴۱	بخش دوم.....
۴۱	روشهای علم.....
۴۱	الف: تجربه و تعبیر در علم.....
۴۳	تشکل نظریه‌ها.....
۴۴	معیارهای ارزیابی نظریه‌ها.....
۴۵	هدف علم شناخت طبیعت.....
۴۶	عرف اهل علم و زبان آن.....
۴۸	خصلت کنایی زبان علمی.....
۴۹	استفاده از تمثیل و مدل‌سازی در علم.....
۵۰	ربط مفاهیم علمی با واقعیت.....
۵۵	از علوم تجربی تا علوم انسانی.....
۶۰	روش‌های دین.....
۶۴	نقش مدل‌ها در دین.....
۶۴	ب: درگیر شدن شخصی و ایمان دینی.....
۶۷	الهیات دینی، الهیات طبیعی.....
۶۸	ایمان و واقعیت.....
۶۹	نقش عقل در دین.....
۷۰	پ - وحی و بی‌همتایی.....

کلام جدید	
زبان‌های علم و دین	۷۲
الف- تحقیق پذیری و زبان دینی	۷۲
اشکال‌های پوزیتیویست‌ها	۷۴
دین و پرستش حقیقت	۷۷
ب: ارزیابی عقاید دینی	۷۸
اشکال نظر فروید	۸۱
سرمشق‌های علم و دین و تجربه پذیری آنها	۸۳
همگونی در عالم هستی	۸۴
خصوصیات جهان‌نگری دینی	۸۵
انتخابی بودن خصلت علم و دین	۸۶
گزینش‌های دینی	۸۸
خطایی بزرگ	۸۹
بخش سوم	۹۰
دین و نظریه‌های علم فیزیک و عدم تعین	۹۰
تعبیر و تفسیرهای عدم تعین	۹۲
زندگی و ذهن	۹۴
سطوح مختلف یک موجود زنده	۹۶
موقع و مقام ذهن و کامپیوتر	۹۸
آفات استفاده از علم در جهان‌نگری	۱۰۴
خداوند و طبیعت	۱۰۶
فلسفه‌ی پویش	۱۰۹
ماحصل و مرور: در راه الهیات طبیعت	۱۱۲
در معنای پلورالیسم در کلام جدید	۱۱۶

کلام جدید.....	۵
فلسفه‌ی دین.....	۱۲۱
فصل اول.....	۱۲۱
فلسفه دین چیست؟.....	۱۲۱
فصل دوم.....	۱۲۵
دلایل اعتقاد به وجود خدا.....	۱۲۵
علت نخستین و برهان جهان شناختی.....	۱۲۶
برهان نظم ().....	۱۲۶
فصل سوم.....	۱۳۰
دلایل عدم اعتقاد به وجود خدا.....	۱۳۰
فصل چهارم.....	۱۳۱
مسئله شرّ.....	۱۳۱
فصل پنجم.....	۱۳۴
وحی و ایمان.....	۱۳۴
فصل ششم.....	۱۳۷
اصالت شواهد، بنیادگرایی و اعتقاد عقلی.....	۱۳۷
فصل هفتم.....	۱۳۸
مسائل زبان دینی.....	۱۳۸
منابع.....	۱۴۱

بسم الله الرحمن الرحيم

همواره پس از ظهور دین خداوند برای هدایت بشر دو مسئله پیش می‌آید که ادیان باید از آنها بگذرند تا به راحتی با روح انسانهای طالب دین ارتباط برقرار کنند و در هدایت آنها بکوشند.

۱- جوابگویی به سؤالاتی که انسان‌ها در رابطه با ادعاهای دین دارند، دین بر مبنای وجود خدا و قیامت و نبوت پیامبر سخن خود را قرار داده، لذا باید برای اثبات این مبانی با عقل انسانها گفتگو داشته باشد و این گفتگو را علم کلام به عهده دارد و در این راستا علم کلام بوجود می‌آید تا اندیشه‌هایی که اهل چون و چرا هستند را قانع یا ساکت کند و گرنه دینداران شوریده را با این چون و چراها چکار، آنها با قلب و جان خود متوجه حقانیت دین شده‌اند و با تمام وجود بدون هیچ چون و چرایی آن را پذیرفته‌اند.

۲- پس از مدتی که از ظهور دین گذشت شرایط جدید، سؤالهای جدیدی را بوجود می آورد و این دین است که باید در شرایط جدید حقانیت خود را به اثبات برساند تا ذهن های ساده تصور نکنند همچنانکه شرایط جدید شد و حادثه های جدید پا به صحنه زندگی بشر گذاشت، نکند حقایق هم باید تغییر کند، در حالیکه حقایق همواره پای برجاست. حال اثبات این مسئله دوم نیز به عهده علم کلام است و چون در این درس بیشتر به مسائل نوع دوم پرداخته می شود می توان نام این درس را کلام جدید نامید.

رابطه ی علم و دین رابطه ی انسان با طبیعت و رابطه ی خداوند با طبیعت در دنیای جدید موضوعات علم کلام را تشکیل می دهد. در قرون وسطی بیشتر نظرها به غایات بود تا به چگونگی ها، مثلاً بیشتر سؤالات این گونه بود که چرا دانه ی بلوط رشد می کند؟ و جواب داده شد برای این که درخت بلوط بشود.

چرا که هر چیزی برای خود در سلسله مراتب هستی جایی دارد و خالق آن با حکمت بالغه ای که دارد آن را خلق کرده. فرض کنید کسی پرسد: چرا آب در فلان درجه به جوش می آید و نه در بهمان درجه؟ دانشمند امروزی احتمالاً این درجه معین و معلوم را به ساختمان ملکولی آب ربط می دهد. ولی سرانجام به نقطه ای می رسد که می گوید: این دیگر یک واقعیت است، و پرسش از اینکه چرا چنین است بی معنی است ولی

در فلسفه توحیدی بر این نکته نظر دارد که اگر جهان نامعقول نیست، همان هم که آب در صد درجه به جوش می‌آید باید دلیلی داشته باشد چون که خالق آن حکیم است و از حکیم کاری لغو صادر نمی‌شود، هر چند ممکن است آن علت برای ما آشکار نباشد یعنی در نگرش توحیدی در گذشته در درجه اول معنایی مطرح بود که هر جزء در رابطه با کل، بخصوص با خداوند رابطه پیدا می‌کرد و سپس به شخصیت جزئی و بررسی استقرایی آن شیء پرداخته می‌شد.

با ظهور گاليله علم جدید قرن هفدهم که ترکیبی جدید از استدلال ریاضی و مشاهده تجربی بود به صحنه آمد، مثلا گاليله نمی‌پرسید چرا اشیاء سقوط می‌کنند، بلکه می‌پرسید چگونه سقوط می‌کنند؟ و به راحتی در سؤال دوم مسائل مربوط به غایت و غرض آن‌ها نادیده گرفته می‌شود و بهمین دلیل است که سؤال از چگونگی، انسان را بیشتر مشغول طبیعت می‌کند و برای جواب دادن به آن به تجربه نیاز دارد تا به تفکر عمیق، در حوزه تفکر گاليله هر آنچه در محاسبه ریاضی ننگجد را نمی‌توان مد نظر داشت و چون کیفیت‌ها محاسبه‌پذیر نیستند نمی‌توان در تحقیق علمی از آنها سخن گفت. در اندیشه گاليله طبیعت به یک واقعیت محاسبه‌پذیر در آمد که هیچ بعد دیگری را نمی‌توان در آن جستجو کرد، به طوری که دکارت که معاصر گاليله بود در همین راستا ادعا کرد همه حیوانات ماشینهای خودکار، پیچیده و بدون عقل و احساسات‌اند و همین نگرش مهندسانه به طبیعت بود که تأثیر عمیقی بر چندین نسل از دانشمندان بعدی

باقی گذارد، البته دکارت ذهن انسان را از این امر که فقط یک ماشین پیچیده است استثنا کرده بود.

از آنجایی که کلیسا خود را به تفکر ارسطویی گره زده بود اندیشه‌های علمی تجربی اوایل قرن هفدهم که بعضاً موافق تفکر ارسطویی نبود به اعتبار کلیسا و به تبع آن به کتاب مقدس لطمه وارد کرد به خصوص که بسیاری از مسیحیان کتاب مقدس را مصون از خطا می‌پنداشتند و متوجه نبودند که آن کتاب بر فرض عدم تحریف مجموعه روایت راویان است و نه اینکه لفظ به لفظ از سوی خدا نازل شده باشد. گالیله معتقد بود که کتاب مقدس نه از حقایق علمی، بلکه از معارف معنوی که به کار رستگاری انسان می‌آید، سخن می‌راند.

با کوشش‌های گالیله این برداشت پرورده شد که خداوند صرفاً آفریننده اصلی اتم‌هاست و بعد از آن طبیعت به طور مستقل از خداوند به کار خود ادامه می‌دهد، البته حضور مطلق خداوند در عالم انکار نشد ولی نادیده گرفته شد، و خداوند تا حد علت اولی تنزل یافت که فقط جهان را ساخته و دیگر رهایش کرده و لذا نگرانی بعضی از اندیشمندان در آن زمان نباید بی‌جا باشد که معتقد بودند بشر با این طرز تفکر جدید از عالم قدس یکسره فاصله می‌گیرد و با طبیعت جدا از خدا همه حیات خود را مشغول می‌کند، چرا که می‌دیدند دکارت با پرورش افکار گالیله مدعی شد، جهان ماده ماشین‌وار با انفصال قطعی‌اش از ساحت ربوبی و جدا از ذهن

انسانی به راه خود می‌رود. اسپینوزا پا را برسی فراتر نهاد و مفهوم خدا را کنار گذاشت و سعی داشت خود بنیاد نظم یا نظام لایتغیر غیر مشخص کیهانی را خدا بنامد، گفت خداوند «جوهر نامتناهی» است که امتداد یکی از صفت‌های اوست ولی هیچگونه خاصه اخلاقی ندارد، چه خیر و چه شر.

اخترشناسی جدید نشان داد ماه یک شیء طبیعی است و نه یک فلک آسمانی و زمین هم مرکز همه حرکات نیست، ولی در دنیای مسیحیت هر کس که اخترشناسی جدید را می‌پذیرفت ناگزیر بود از بسیاری جهات، در افکار و باورهای خود که کلیسا تحت تأثیر اندیشه‌های کیهان‌شناسی ارسطو آن‌ها را تبلیغ کرده بود، تجدید نظر کند، کلیسا چنین مطرح کرده بود که آسمان وجودی است متعالی در مقابل زمین، و آسمان ابدی است و زمین در معرض تباهی و تغییر و درجات سلسله مراتب وجود، هر چه به عالم بالا و لاهوت نزدیک‌تر می‌شود کامل‌تر می‌گردد و مصداق عالم بالا را همین آسمان بالای سر گرفته بودند، و یا در اذهان بعضی چنین پذیرفته شده بود و کشفیات جدید خارج از ارزش علمی آن با روحیه مقابله با کلیسا توأم شد. یعنی جنگی را با کلیسا پیاورد و بیشتر فضای دین‌زدایی علوم تجربی بود که دین‌داران را نگران می‌کرد. و لذا محاکمه گالیله را باید از جوانب مختلف نظاره کرد، چرا که نتایج این اکتشافات نمی‌بایست مقابله با دین باشد بلکه باید برداشتی که کلیسا از نظام کیهانی دارد تغییر کند، این است که ما معتقدیم نه کلیسا باید بر کیهان‌شناسی خود تأکید می‌کرد، همچنانکه در همان زمان اسقف‌های معروفی چون قدیس

بلازمین بر آن تأکید نمی کردند، و نه گاليله و طرفدارانش باید نگاه ریاضی پنداری خود را به کل هستی تعمیم دهند و دیگر هیچ آیتی را در عالم نشناسند، و نه از طریق اکتشافات خود بخواهند جامعه را بیشتر بر زمین مشغول کنند و از معنویات منصرف نمایند، اینجاست که باید متوجه بود محاکمه گاليله و جوه گوناگونی داشت که دست بهم داد و به سخن طرفداران گاليله به تنهایی نباید توجه داشت که کلیسا چون با علم مخالف بود گاليله را محاکمه کرد، هر چند که ضعف‌های طرف مقابل هم نباید نادیده گرفته شود.

(۱۶۴۲-۱۷۲۷)

تصویر مکانیکی و ماشین وار طبیعت که گاليله خطوط اصلی آن را ترسیم کرده بود در نیمه دوم قرن هفدهم توسط نیوتون و پیروانش توسعه بیشتر یافت و چون جهان را محاسبه پذیر یافتند به این باور رسیدند که جهان در مجموع یک ماشین پیچیده است و نه یک موجود زنده که در جای خود حیات دارد و عکس العمل از خود نشان می دهد و همین نگرش مبنای اندیشه ماتریالیسم در نسل بعد از نیوتن شد. نیوتن بر آن بود که جهان ماشین وار اثر صنع یک پروردگار حکیم است و نمایاننده قصد و عنایت اوست، اما عده‌ای از همین حرف ماشین وار بودن جهان چنین برداشت کردند که جهان با نیروهای خود و به خودی خود موجود است و معنا و مقصودی برای آن مطرح نیست، چرا که می توان با جهان معامله یک موجود کمی محاسبه پذیر را نمود و مسلم وقتی جنبه محاسبه پذیری

جهان فقط مطرح باشد دیگر جنبه‌های زیبایی و حیات و هدف داری و نشاطِ جهان که صفاتی محاسبه پذیر نیستند قابل طرح نیست و در یک کلمه در آن اندیشه، هر چه محاسبه پذیر نیست باید انکار شود و وائتهد در همین راستا نگرش نیوتن را قابل انتقاد می‌داند که بعداً به آن پرداخته می‌شود.

در اندیشه علمی که گاليله بر آن اصرار می‌ورزید و نیوتون هم بر آن تأکید می‌کرد، خداوند صرفاً سازنده جهان بود، هر چند که کوشش‌های گوناگونی ورزیدند که محل و محملی برای «فعالیت مستمر» خداوند، در یک نظام طبیعی ماشین‌وار، پیدا کنند و بدین سان نقش کنونی خداوند را در عالم تا حد حفظ نظم عالم هستی می‌دانستند که فعلاً در عین خلقت جهان، در حال حفظ کردن آن هم هست و برای تفسیر نظام جهان ساعت را مثال می‌آوردند که جهان هم چون یک ماشین کامل، خودگردان و خود بسنده است و علل طبیعی‌اش مستقل از خداوند عمل می‌کند و حتی بحث «حفظ الهی» که در ابتدا امداد و عنایت فعال او شمرده می‌شد، رفته‌رفته به سکوت برگزار شد و سپس فراموش گردید. البته کراراً به تسلط و تدبیر خداوند اشاره می‌شد، ولی تفسیری که از این دو کلمه می‌کردند آنرا فقط به عمل اولیه آفرینش منطبق می‌ساخت و عملاً نگرش بر عالم، نگرش بر مخلوقی که با یک «هویت تعلقی» عین ربط به خالق خود است از اذهان پاک شد و در واقع جهان بی‌خدا نگریسته شد، نیوتن

برای توجیه حضور مستمر خدا می‌گفت اگر خداوند گاه گاه برای جهت دادن به مدارهای هم‌صفحه‌ی سیارات دخالت نکند، سیارات بر روی هم انباشته می‌شد و خداوند نمی‌گذارد ستارگان بر اثر جاذبه گرانشی بر هم بخورند، یعنی طبق حرف نیوتن خداوند صناعی بود که بیرون از مصنوع خود در مصنوع خود می‌تواند دخالت کند و البته بعداً «لاپلاس» گفت: ما برای توجیه حرکت سیارات نیازی به دخالت خداوند نداریم، خداوند کامل، نبایستی دستگاهی ناقص آفریده باشد که نیاز به تصحیح گاه به گاه داشته باشد و در مسائل علمی نیازی به خدای رخنه پوش و تعمیرکار نیست که به وسیله‌ی آن جهل علمی خود را بپوشانیم و بالاخره در نگاه و نگرش جدید علمی، خدا به عنوان معمار بازنشسته مطرح شد، البته هر چند در این دوران نقش خداند عمیقاً کاهش یافت ولی هنوز مفهوم مشیت الهی و چیرگی روح بر ماده معنی داشت و این در عینی است که عقل بشری بیشتر از قبل مورد اعتماد قرار گرفت و آرام آرام، در حد وحی مورد توجه واقع شد و از طرف دیگر در همین دوران پرداختن به علوم تجربی و به طبیعت حتی مقدس‌تر از پرداختن به علوم دینی قلمداد می‌شد «کالون» مانند «لوتر» این تصور را که پیشه‌های «دینی» برتر از مشاغل دنیوی است را رد کرد، چنان‌که با روش علمی سعی کردند کتاب مقدس را پیرایشگری کنند و هر آنچه از کتاب مقدس با علم جدید هماهنگ نبود و یا از ارزش علوم جدید می‌کاست را از کتاب مقدس بپیرایند، یعنی از نتایج «اصلاح دینی» این بود که می‌گفت؛ انسان به دستگیری عنایت الهی آمرزیده می‌شود و نه با اتکاء به عمل و عبادات خود و فعالیت‌های

این جهانی بیشتر تشویق شد تا فعالیت‌های معنوی و لذا اخلاق پروتستانی که لوتر تبلیغ می‌کرد را نباید در تقویت روحیه سودا گرانه و سرمایه‌داری بی‌تأثیر دانست و روحیه‌ای که برای پیدایی علم جدید نیاز بود را باید از پروتستانیسیم جدا دانست و مسلم نقش پروتستانیسیم در تقویت روحیه دنیایی کردن دین پررنگ بود.

پیرایشگران بر این باور بودند که انسان می‌تواند با شناختن طبیعت به معرفت خداوند نایل شود زیرا خداوند خود را در آثار و آیات طبیعت عیان ساخته است. بنابراین علم مخالف دین نیست، بلکه شالوده‌ی محکمی برای ایمان است. استنباطشان این بود که چون توفیق کارهای نیک دلیل بر استحقاق رستگاری است، و چون انسان می‌تواند با کارهای عام‌المنفعه در اطاعت امر خدا بکوشد، در این صورت علم تجربی خوب است، چرا که وسیله‌ای برای بهسازی اجتماعی است و برای مردم مفید خواهد بود.

البته نسل‌های بعد چنین استنباط کردند که تبیین مکانیکی طبیعت که توسط گالیله و نیوتن مطرح شد بواقع جایی برای معنا و تفسیر الهی عالم باقی نمی‌گذارد، آری اگر خارج از جنبه‌ی تبلیغاتی قضیه، مسئله را تحلیل کنیم، نگرش علمی ناب هرگز نفی نگرش الهی نخواهد کرد، چرا که علم و الهیات پرسش‌های اساساً متفاوتی را طرح می‌کنند، مشکل دین با خود علم نبود بلکه با آن بینشی بود که یک دسته از دانشمندان مفاهیم علمی را با کل حقیقت همسان می‌گرفتند و از پنجره ریاضی کردن عالم می‌خواستند همه چیز را ببینند به طوری که گالیله می‌گفت:

و در همین نگاه محدود کمیت شناسی ریاضی است که بسیاری از حقایق دینی نادیده انگاشته می‌شود و همه چیز باید بر وفق مقولات فیزیکی تبیین گردد، در این نگاه است که شیاطین به میکروب‌ها تفسیر می‌شوند و می‌گویند منظور دین از شیاطین، همین میکروب‌هایی است که علم کشف کرده و بهشت یعنی پیشرفت اجتماعی همراه با رفاه، و روح و عالم غیب به انرژی تفسیر می‌شود چرا که در روش علم جدید همه چیز باید یک‌نوع مادیت پیدا کند و حاصل همین افکار، روحیه ماتریالیستی قرن بعد بود که بنابر آن اندیشه، تفسیر عالم همه بر اساس ماده باید باشد.

آنهايي هم که در راستای تفسیر علمی عالم ادعای دینداری می‌کردند. فقط خدا را به عنوان خالق عالم پذیرفته بودند که به آن‌ها «دئیس» می‌گویند ولی هیچ مذهبی نداشتند، یعنی خدا باورانی لامذهب بودند، چرا که به نظر آنها خداوند دستگاه ماشین‌وار آفرینش را به کار انداخته و آن را به امان خود رها کرده و از اینکه دینی زنده و فعال در صحنه باشد که خداوند از طریق دستورات خود در هر لحظه با زندگی بشر ارتباط داشته باشد، دیگر خبری نبود، و چنین خدایی که بینش علمی معرفی می‌کرد مهجورتر از آن بود که تعهد دینی ایجاد کند و دارای آن بینش الهی حامل بصیرتهایی باشد که انسان بتواند حقایق و سنن عالم را بفهمد.

انسان به عنوان اشرف مخلوقات و خلیفه‌الله دیگر معنای خود را از دست داد و در حد یک انسان فیزیولوژیک به ابعاد حیوانی او بیشتر نظاره

می‌شود و ما یحتاج مادی او مدّ نظر قرار گرفت و غایات عالی انسانی مَعْقُولٌ عَنْهُ واقع شد و مسلم انتظار از چنین انسانی بشدت کاهش یافت، حتی انتظار این که هوس خود را باید کنترل کند، از بین رفت، چه رسد که خلیفه الهی باشد.

در قرن هجدهم بیش از همه به عقل انسانی -
 و علم تکیه می‌شد، البته در همین قرن عده‌ای متوجه شدند که چه چیزی را از دست دادند و به اصطلاح نهضت رمانتیک مطرح شد که بر آزادی انسان، درون بینی شهودی وی، مصاحب بودن طبیعت به عنوان موجودی جان‌دار با انسان که آکنده از زیبایی و سرزندگی است و دارای حقیقت روحانی است، تأکید می‌کرد. اما قدرت آن نهضت آنچنان نبود که در آن فضای علم‌گرایی این سخنان جوّ گرایش‌ها را تغییر دهد و آن‌که در آن شرایط تا حد پرستش ستایش می‌شد نیوتن بود که نگاه علمی خود بر طبیعت را به بشریت آموزش داد.

صفتی که در خداپرستی علمی و طبیعی امثال گالیله و نیوتن پدیدار شد، به طوری که خداوند به عنوان فرضیه‌ای قابل بحث در آمد را باید در درجه اول مربوط به صفت ذاتی خود نگرش علمی نسبت به خدا دانست که او را به عنوان خدای رخنه‌پوش و بعد معمار بازنشسته معرفی کرد، چرا که این خدا، خدایی نبود که عملاً ارتباط و اتصالی با انسان داشته باشد، یا موجودی باشد که هر دم انسان را هدایت می‌کند و شنونده دعا و قبله نیایش او باشد، خداپرستی علمی و طبیعی با کلیسا در افتاد و سعی می‌کرد همواره کلیسا را مخالف علم و عقل جلوه دهد و معجزات را که از نظر

علمی نمی توانست توجیه کند به عنوان خرافات تخطئه می کرد. اصول و عقاید و شعائر دینی به این بهانه که با روحیه جدید نمی خواند، مشکوک و بی اعتبار شمرده می شد، وُلتر فیلسوف و نویسنده فرانسوی که یکی از شخصیت های روشنگری همه هوش و هنرش را معطوف به دست انداختن مسیحیت کرده بود، هر چند که تا پایان عمرش خداپرست طبیعی باقی ماند.

روشنگران یا منورالفکران نسل اول، هم دین طبیعی را قبول داشتند و هم دین الهی را. یعنی هم خدای استدلالی را پذیرفته بودند و هم دین را. منورالفکران نسل بعد از دین طبیعی جانبداری، و وحی را تخطئه می کردند، با ظهور نسل سوم زمزمه ی شکاکانه نفی و تخطئه انواع صور دین برخواسته بود، هولباخ منکر خدا، اختیار و بقای روح بود، و می گفت: فقط طبیعت سزاوار پرستش است. می گفت:

! !

البته گفتار هیوم در تقویت شکاکیت نیز بی تأثیر نبود که بعداً به آن اشاره خواهد شد.

متفکران در این عصر به عقل آنچنان امید داشتند که می تواند در زمینه علوم اجتماعی تحولی اساسی ایجاد کند، می گفتند که ما باید محیط را با جامعه ای عقلانی به کلی دگرگون کنیم، زیرا معتقد بودند آنچه مایه

ناکامی انسان میشود جهل است و نه گناه. تصور حاکم، از این قرار بود که علم و پیشرفت مادی، به خودی خود خوشبختی و فضیلت بیار می‌آورد، انسان می‌تواند بهشت را روی زمین برای خود بسازد و به کمال لازم دست بیابد و تکنولوژی منشاء این رستگاری خواهد شد و علم همان رهایی بخش بزرگ است و ریشه شر را از جهان خواهد کند. این عصر دیگر عصر ایمان به خدا نیست، ولی عصر ایمان به انسان و توانایی‌های اوست اینک روشنگری بر آزادی بیان تأکید دارد و هر عقیده‌ای چون عقیده انسان است، و انسان محترم است، پس آن عقیده نیز محترم است و باید با هر گونه جزمیتی مخالفت نمود مبنی بر این که کسی یا گروهی بگویند عقاید ما درست است و عقاید بقیه نادرست.

نهیضت رمانتیک با اینکه بسیاری از میراث روشنگری را بدون چون و چرا پذیرفت، بعضی از مفاهیم آن را تخطئه کرد (آن نهیضت می‌گفت شهود و درون‌بینی در اندیشه عقل‌گرایی منور الفکران مَغْفُولٌ عَنَّهُ است در حالی که شهود و درون‌بینی قدرت دریافت حقایقی، بس عالی‌تر را دارد، مثلاً شاعر در برابر زیبایی و حیاتِ درونی طبیعت حساس است در حالی که تن به تحلیل علمی نداده است و از عقل تکنیکی به این حقایق پی نبرده، رمانتیست‌ها در مخالفت با انتظارات پیشین که خیال می‌کردند تکنولوژی و راسیونالیسم (خوشبختی انسان را تأمین می‌کند، به این نتیجه رسیدند که فلاکت

بشری‌ای که در پی انقلاب صنعتی به میان آمده، گواه محدودیتهای علم و مهندسی اجتماعی است، که قرار بود آن نگرش علمی منشاء رستگاری انسان باشد، می‌گفتند: با آن چشمی که علم و راسیونالیسم می‌نگرد خیلی چیزها گم می‌شود از نظر آنها ایمان مربوط به احتجاجات عقل علمی نیست، بلکه منبعث از حق‌شناسی، تعهد و اراده است و انسان همانقدر که دارای چنین عقلی است، دارای دل و جان و عواطف می‌باشد و این ژرف بینی از چشم عقل علمی ریاضی امثال گالیله و نیوتن دورمانده است. به قول ویلیام ورد زورث:

به قول هم او:

کورسازد چشم را تا وسمه بر ابرو کشد
رومانتیسست‌ها می‌گویند آن حقیقت روحانی که همه‌ی موجودات را
به هم می‌پیوندد و در آفاق وانفس منتشر است در تحلیل علمی از عالم
فراموش می‌شود.

هیوم جنبه تجربی علم را مهم می‌شمارد و مدعی است که هر گونه معرفتی ریشه در حسیات دارد و نتیجه گرفت دلایل تأیید کننده عقاید دینی بر اساس مبانی تجربی غیر قانع کننده می‌نماید و سعی کرد بر اساس فلسفه حسی خود دلایل اثبات خداوند و حکیم‌بودن او را تخطئه کند. از

سوی دیگر کانت در برداشتی که از علم داشت، برای ذهن انسان در تفسیر معلومات نقش برجسته‌ای قائل بود و پایه دین را در زندگی عملی انسان و احوال قلبی و وجدانی می‌دانست و نه در عقل نظری او، یعنی هر دو عقل نظری انسان را بی اعتبار می‌دانستند.

religious

agnosticism

هیوم پذیرفته بود همه تصورات مربوط به حواس اند و هیچ چیزی بنام دریافت‌ها و مبانی فطری وجود ندارد، همچنانکه معتقد بود نفس انسان هم چیزی نیست جز همان تأثرات پی در پی حس، در ضمن او اصل علیت را به آن صورت که بین علت و معلول ضرورت حاکم است نفی می‌کند و فقط معتقد است یک تقارن و معیت بین علت و معلول هست و ما علیت را حس و تجربه نمی‌کنیم پس نباید بپذیریم، می‌گوید: چون ما به دفعات «ب» را مثلاً بعد از «الف» دیده‌ایم عادتاً هر وقت «ب» واقع شد انتظار داریم «الف» هم واقع شود و این یک انتظار روانی و نفسانی است و در اثر عادت به وجود آمده و لذا کل قوانین طبیعی صرفاً یک سری انتظارات احتمالی هستند مبتنی بر تجارب پیشین و علم و تجربه وجود هیچ ضرورت مطلق را در ربط بین رویدادها ایجاد نمی‌کند تا بگوییم یکی علت است و دیگری معلول.

بر این مبنا حرف هیوم این است که اگر «علیت» صرفاً عادت انتظار باشد و نه یک واقعیت، در این صورت بحث و برهان اثبات وجود خداوند، بی پایه می‌شود. می‌گوید: ما باید چندین و چند بار رابطه یک

پدیده را با پدیده دیگر تجربه کنیم تا رابطه‌ی آن‌ها را بپذیریم، مثل این که ما هر ساعتی را که می‌بینیم، در مد نظر داریم و قبلاً تجربه کرده‌ایم که به دست ساعت‌سازی ساخته شده است. ولی هرگز ندیده‌ایم که یک آفریدگاری جهان‌های دیگری آفریده باشد، تا حالا بپذیریم این جهان را هم آفریدگاری بوجود آورده و علم تجربی با سر آغاز و انجام یا مبدا و منشاء نظم و نظام طبیعت و ماهیت حوادث سرو کار ندارد پس در این موارد نمی‌توان نظر علمی داد، و از طرفی هر قول و قضیه‌ای هم که فراتر از حد علم باشد، نظرپردازی است و لذا می‌گوید: این معقول‌تر است که حوادث نامتناهی را مکتفی به نفس بدانیم، نه مربوط به یک علتی که خود معلول نیست. یعنی می‌گوید: چون ماعلتی برای کل عالم تجربه نکرده‌ایم نباید بپذیریم جهان علت دارد.

هیوم همچنین به بحث برهان اتقان صنع یا نظم جهان حمله می‌کند، و می‌پرسد: فرض کنیم برهان وجود «علت اولی» را قبول کردیم، حال آن علتی که قبولش داریم چگونه علتی است؟ اگر در جهان نظم هست چه بسا نیروی نظم دهنده در درون طبیعت باشد نه در بیرون آن، می‌گوید: جهان به ساعت کم‌تر شباهت دارد تا به یک گیاه یا حیوان، که مبداء حیاتشان درونی است. می‌گوید: چرا نپذیریم که یک قوه زندگی بخش ناآگاه در درون جهان مبدا نظم جهان است؟ می‌گوید: از یک جهان متناهی حداکثر می‌توان به وجود خدای متناهی استدلال کرد و نیز او معتقد است که از مشاهدات جزئی، هیچ قانون کلی نمی‌توان بر آورد.

اما خود هیوم می گوید: وقتی که از این گونه فکر منصرف می شود که حاصل آن شک به همه چیز است و به خود می آید ناچار است که تردیدهایش را کنار بگذارد تردیدهایش راجع به وجود اشیاء که آنها را صرفاً تصور می داند و نه واقعیت، و راجع به نفس که منکر آن است و راجع به علیت که آن را نیز منکر است و به عقل و فهم همگانی و مقبولات و معتقدات طبیعی بر گردد. می گوید: زندگی بر پایه شکاکیت بی امان ناممکن است. وی خود متوجه است نمی تواند از این اعتقاد طفره برود که حوادث معلول اند و این یک احساس طبیعی است که ریشه در احساسات و غرایز انسانی دارد حتی اگر عقل علمی ریاضی آن را اثبات نکند.

بعضی بخش ها در لابلای آثار هیوم هست که از آنها چنین برمی آید که معتقدات طبیعی مشابهی را هم در دین جایز می داند یا یک نوع ایمان ضمنی را که برای خود اعتباری جدا از استدلالهای مشکوک الهیات طبیعی دارد، می پذیرد. در جایی به وجود یک حس عمیق تر دینی که در ذهن انسان نقش بسته است اذعان دارد. و می گوید که تدبیر و اتفافی که در عالم مشهود است با نیرویی مقاومت ناپذیر، خاطر او را به خود می کشد، هر چند که بحث و برهان مبتنی بر آن، منطقاً قانع کننده نیست. و قائل به وجود یک هوش و حکمت لاهوتی می شود که شباهت دورادوری با ذهن انسان دارد ولی همچنان در مورد مبداء و فاعل خیر بودن خداوند تردید دارد، ولی تصدیق و حکمی که بیشتر اظهار می کند -

- نه خداشناسانه است، نه خدا نشناسانه،

بلکه لاادری گویانه است ، معتقد است در دستگاه تجربی که از نظر او تنها دستگاه قابل اعتماد است ، وجود خدا را منطقیانه اثبات می شود کرد، نه انکار، و با فقدان شواهد و دلایل قابل اتکاء، بهترین کار، خودداری از قضاوت در باب اینگونه مسائل ابدی است. که البته آراء هیوم در بحث‌های فلسفه غرب مفصلاً مورد نقادی واقع شده است و به او اشکال کرده‌اند که اولاً چرا فقط باید از دریچه‌ی حس همه‌ی هستی را نگریست ؟ ثانیاً: مگر برهان نظم ادعایی جز اثبات خدای خالق هستی دارد و آنچه در رابطه با اتقان صنع مطرح است از طریق دیگر براهین قابل اثبات می‌باشد . برای تحقیق بیشتر به تاریخ فلسفه غرب قسمت هیوم رجوع شود.

(کانت)

ایمانوئل کانت () راه جدیدی را در سازگار کردن علم و دین پیش گرفت، او عمیقاً تحت تأثیر علم نیوتونی بود ولی معتقد بود محدودیت‌هایی در روشهای علمی هست که جایی را برای عقاید دینی باز می‌گذارد. کانت در این نکته با هیوم موافق است که هیچ معرفتی جدا از تجربه وجود ندارد، ولی در عین حال معتقد است که ذهن صرفاً گیرنده‌ای بدون دخل و تصرف در محسوسات یاداده‌های حسی نیست ، بلکه آنها را در پیش خود فعالانه تفسیر می‌کند و تنظیم می‌کند و به هم ربط می‌دهد ، پس معرفت محصول مشترک حسیات و قالب ذهن انسان است و نیز همچون هیوم معتقد است هیچ چیز فطری ماقبل تجربه هم وجود ندارد، علیت هم در جای خود، مقوله‌ای از مقولات فاهمه است که به کار تعبیر

محسوسات می‌آید، نه این که از آنها یعنی از محسوسات، علیت برآید و علیت در خارج واقع باشد، بلکه علیت از پیش فرض‌های اندیشه آدمی است تا داده‌های جدا جدا را وحدت بخشد. می‌گوید: ذهن انسان عامترین مقولات مثل بدیهیات را برای روابط بین تأثرات داراست و مفاهیمی چون کل و جزء، جوهر و عرض و علت و معلول را می‌سازد.

کانت می‌گوید: جهان چنان که فی حد ذاته و در نفس الامر هست، همواره برای ما قابل دسترسی نیست و ما در قلمرو پدیدارها فقط می‌توانیم بدانیم در ذهن ما چه می‌گذرد ولی نمی‌توانیم بدانیم در واقعیت چه هست. از طرفی مفهوم علیت فقط برای اقلامی که در سلسله زمانی واقع‌اند، معنی دارد، نه بر کل جهان، به همین جهت با تکیه بر روندهای عادی معرفت بشری نه اثبات و نه انکار وجود خداوند، امکان پذیر نیست.

از نظر کانت سرآغاز دین در حوزه احساس الزام اخلاقی انسان قرار دارد و نه مسائل نظری و استدلالی، چرا که انسان همان‌طور که با امور واقع سروکار دارد و آنها را درمی‌یابد، با ارزش نیز سروکار دارد. یعنی نه فقط «از آنچه هست» می‌پرسد، بلکه آنچه «باید باشد» هم برایش مطرح است و فراتر از این دو «چه باید کرد» نیز مورد نظر انسان است. اخلاق از نظر کانت عبارت است از وظیفه پیروی از قانون عام، یعنی آن عملی که ما می‌دانیم باید به آن گردن بگذاریم، اعم از این که دیگران هم گردن بگذارند یا نه. مثل این قاعده اخلاقی که می‌گوید: کردارهایی را پیشه کن که بخواهی دیگران همان را پیشه کنند این یک امر جازم است و مستقل از تمایلات اشخاص است، یعنی «تکلیف عام» است.

می گوید: وجود خداوند یک اصل مسلم نظام اخلاقی است، چرا که وقتی عمل ما ناشی از میل به انجام وظیفه باشد، تأیید ضمنی این اعتقاد است که در جهان یک نظام اخلاقی هست. وجود یا حضور قوانین اخلاقی، مستلزم وجود مقننی است که همانا مبدأ و ضامن آن قوانین است، پس باید خدایی در هستی باشد که مقنن و ضامن آن قوانین اخلاقی باشد. بعد می گوید: تلاش اخلاقی مستلزم وجود یک نوع همبستگی بین فضیلت و نیکفرجامی است. و ما طبعاً به مسلم گرفتن وجود موجودی رهنمون می شویم که با تضمین ثواب عادلانه فضیلت و اخلاق، در زندگی و حیاتی دیگر یعنی قیامت، عدالت را برقرار سازد، پس این عقل عملی است که وجود خدا و اختیار انسان را تصدیق می کند و نه عقل علمی و نظری، لذا یقینی که ما به وجود خداوند داریم از نظر کانت یقین عملی است تا نظری، یعنی خدا را قبول داریم هر چند نتوانیم با عقل نظری و متافیزیک آن را اثبات کنیم. برای تأکید بر عقل عملی و مبانی اخلاقی درونی انسان می گوید: دو چیز دل آدمی را از حس اعجاب و هیبت فزاینده و نو به نو مالا مال می سازد، هر قدر که بیشتر و طولانی تر در آن‌ها تأمل کنیم؛ یکی آسمان پرستاره‌ی بیرون، و دیگری قانون اخلاقی درون. از نظر کانت نظام طبیعت و نظام اخلاق هر دو عقلانی بودند، ولی حوزه‌های جداگانه داشتند. و لذا هر کدام با دیگری در رقابت و معارضه نخواهند بود، در حوزه پدیده‌ها، علم باید آخرین حرف را بزند، و نقش عقاید دینی هم آن است که حیات اخلاقی انسان را با ربط دادنش به سرنوشت نهایی روشن تر

و ریشه‌دارتر گرداند، و کانت در واقع اصالت را در زندگی به علم نیوتنی داد و وحی به عنوان پیامی که از طرف خدا برای انسان نازل شده است را آنچنان کم‌بها نمود که به مرور به عنوان برنامه زندگی روی زمین به فراموشی کشانده شد و قرن نوزدهم بدین شکل تحت تأثیر کانت و هیوم قرار گرفت.

می‌توان گفت؛ مقامی که داروین در زیست‌شناسی دارد، بی‌شبهت به مقام نیوتون در فیزیک نیست، چرا که کار هر دوی آنها در آغاز یک جهان‌نگری مشخص بود، در ارزیابی برداشتهای داروین، درست مثل نیوتن، مشکل می‌توان خط روشنی بین استنباط‌های علمی و تعبیر فلسفی یا کلامی کشید. (

).

عقیده به ثبات صور حیوانات روزگاری دراز بر تفکر غرب حاکم بود، و معتقد بودند که هر نوعی از موجودات به همین صورت کنونی‌اش، به دست خداوند آفریده شده است، آنچنان که در «سفر تکوین» مذکور است. و تا اندازه‌ای این عقیده ناشی از آموزه ارسطویی است و داروین با بحث تکامل انواع مطرح کرد که یک موجود تک‌سلولی در دوره‌های اول زمین شناسی تکامل پیدا کرده و در طول قرن‌ها موجب انواع گوناگون حیوانات گردیده، و بدین سان می‌توان گفت که داروین کاری‌ترین ضربه را به زیست‌شناسی ارسطویی وارد کرد، ولی چون کلیسا افکار ارسطو را وارد متون دینی خود کرده بود عملاً گفتار داروین اعتقادات دینی

راته‌دید می‌کرد و این تصور بوجود آمد که نکنند علم و دین در مقابل هم هستند و یا دین پایگاهی از حقیقت ندارد که البته بعداً به بررسی این مقابله‌ها خواهیم پرداخت.

داروین معتقد بود در سیر تکامل جانداران قاعده‌ای بنام تنازع بقاء حاکم است، یعنی در طی دوران‌های شرایط متفاوت آن موجودی که مفید است باقی می‌ماند و آنکه نامطلوب است از بین می‌رود و در واقع در سیر تکامل یک انتخاب طبیعی جریان دارد و بقاءً مربوط به نوع آنسب است (البته واضح است که جمع هیچ مقدار اطلاعات تشکیل یک نظریه علمی نمیدهد، مگر اینکه با ابداع یک فرضیه تخیل آمیز آن اطلاعات وحدت یابند و بعد آن نظریه مکرراً آزمون شود و در اینجا هم نظریه داروین با ابداعات و تخیلات فکری همراه است.

داروین تلاش کرد ریشه همه حیوانات را در حیوانات قبلی پیدا کند و حتی پارا از این هم فراتر نهاد و در کتاب «تبار انسان» کوشید نشان دهد که انسان هم در اثر تکامل نیاکان آدم نما به این صورت فعلی در آمده . البته بعداً دانشمندان فسیل‌شناسی بر اساس همان قواعد علم تکامل روشن کردند که داروین در این ادعا مستندات علمی نداشته و به طور کلی نظریه «انسان از نسل میمون است» نظریه‌ای است که علم مربوطه آنرا مردود می‌داند ولی نباید تأثیر فلسفی و کلامی آن نظریه را در اذهان مردم نادیده گرفت به خصوص که بارها این مسئله تجربه شده است که در بعضی زمان‌ها گوش‌ها به بعضی از سخنان باز باز است -

- و

قرن هجدهم غرب چنین شرایطی را داشت که هر سخنی که به اسم علم مطرح میشد و به نحوی وسیله بی‌رنگ کردن دین بود پذیرفتنی گشته بود و برعکس هر سخنی هرچند صحیح اگر به نحوی وسیله تقویت و تأیید دین می‌گشت حد اقل برخورداردی که با آن می‌شد آن را نشنیده می‌گرفتند و در جو تبلیغاتی علم‌گرایی آن زمان بُرد و تأثیر آن سخن را از بین می‌بردند.

نظریه‌ی تکامل یک نظریه زیست‌شناختی بود ولی آن نظریه با مسئله‌ی «اصالت تکامل در طبیعت» که یک نظریه فلسفی است خلط شد، در نظریه «اصالت تکامل در طبیعت» ادعا بر سر این است که طبیعت و بشر و تاریخ رو به تکامل است و در نظریه داروین ادعا بر سر این است که حیوانات در اثر تکامل تک‌سلولی‌های دوره‌های قبل بوجود آمده، البته صرف نظر از صحت و سقم هر کدام از دو نظر، آنچه موجب اشکالات خلط بین این دو بود، یعنی یک نظریه علمی و تجربی که بالذات جزیی نگر است، مبنای یک نظریه فلسفی و کلامی گشت که در مورد کل هستی می‌خواهد نظر بدهد.

داروین می‌گفت: این سیر تکامل موجودات زنده با اتفاق همراه بوده، یعنی تصادفاً بعضی از انواع حیوانات پدید آمده‌اند و سپس رو به تکامل گذارده‌اند، صرف نظر از درستی یا نادرستی این نظریه، عده‌ای از این

حرفِ داروین چنین استفاده کردند که پس دیگر تدبیری از طرف خدای حکیم در عالم معنی ندارد و از نظر به تکامل جهت نفی خدا استفاده نموده، عده‌ای هم در عین این که نظریه تکامل داروین را پذیرفته بودند به این نکته اشاره داشتند که سیر تکامل از ابتدا با یک انتخاب و گزینش و تدبیر همراه بوده است، یعنی مثلاً اینطور نبوده که چشم در ابتدا در زیر گلوی موجودات پر سلولی اتفاقاً ظاهر شده باشد و بعد همچنان در طول تاریخ بر روی بدن محلش جابجا گردیده تا در نهایت بر روی صورت یعنی در محل کنونی‌اش قرار گیرد، بلکه برعکس، چشم درست از ابتدا در همانجایی که باید باشد خلق شده و سپس در اثر تکامل، همان چشم مرتبه‌های عالی خود را بدست آورده، این مثل این است که در کنار زمینی مقداری آجر و شن و سیمان و غیره بینیم و پس از مدتی که از آنجا رد شدیم متوجه شویم آن مصالح ساختمانی، اکنون یک ساختمان منظم شده و بعد بگوئیم تصادفاً پس از مدت زمانی آن مصالح ساختمان شد، آری اگر هم بگوئیم تصادفاً چنین شده، نباید آن را به تصادف و اتفاقی کور نسبت بدهیم، چرا که از اول تا آخر جهت سیر آن مصالح، تکاملی بوده و لذا یک تدبیر عالی باید در کار باشد که راهنمایی این سیر را باعث گشته است. «پروفسور لکننت دونوئی» در کتاب مشهور خود به نام «سرنوشت بشر» در این باره می‌گفت: اگر بخواهیم به صرف اتفاق و بر اساس قانون احتمالات مثلاً حلقه پروتئین را به عنوان یکی از ارکان موجودات زنده بوجود بیاوریم زمانی ده‌ها برابر عمر زمین نیاز است، چه رسد که بخواهیم کل ارکان موجودات زنده را به تصادف نسبت دهیم، مگر اینکه بپذیریم

از ابتدا یک گزینشی در کار بوده و در اثر آن گزینش و هدایت تکوینی، امروز ما با سیکل پروتئین انسانی روبرو هستیم و یا با چنین موجودات پیچیده‌ای سرو کار داریم.

در تفکر کلامی غرب این‌طور فرض شده بود که تنها با دفعی‌الوجود بودن و یک‌مرتبه به‌وجود آمدن جهان است که جهان نیازمند به علت است و اگر جهان یا نوعی از انواع جانداران به صورت تدریجی بوجود آیند علل و عوامل تدریجی طبیعت برای توجیه پدید آمدن آن‌ها کافی است.

در حالی که باید متوجه بود خداوند خلقت تدریجی زمین را به عنوان شش روز به خود نسبت می‌دهد و هرگز الهیون نگفته‌اند اگر پای تدریج بمیان آمد دیگر به اراده و مشیت ازلی نیاز نیست که گفته شود: تکامل تدریجی ادعای الهیون را نفی می‌کند.

آری هیچ چیز در مقابل اراده او مانعی نخواهد بود، پس آنچه او اراده کند بدون هیچ مانعی و همان‌طور که او اراده کرده واقع می‌شود و معنی اینکه گفته می‌شود اراده‌ی الهی مطلق است همین است، پس اگر اراده او تعلق گرفته است که جانداران در طول میلیاردها سال بوجود آیند، طبعاً همان‌طور ایجاد می‌شوند و نه اینکه اگر دفعتاً ایجاد نشده‌اند دیگر از اراده الهی خارج‌اند و خودشان در اثر تکامل بوجود آمده‌اند، مگر در عالم ماده، که عالم حرکت است ممکن است که اگر مرتبه اول یک شیء واقع

نشد مرتبه دیگرش واقع شود؟ در عالم حرکت خداوند اگر مرحله پنجم یک چیزی را اراده کرد، با همه لوازمش اراده می‌کند، یعنی مراحل اول تا پنجم را اراده می‌کند چرا که نظام جهان ذاتی آن جهان است و نه قراردادی و لذا ابتدا مرحله اول پدید می‌آید و بعد مراحل بعدی. مثل شب و روز که اگر ما بخواهیم روز چهارشنبه داشته باشیم، باید ابتدا روزهای شنبه تا سه شنبه را پشت سر بگذاریم، یعنی در جهان حرکت تدریج لازمه آن است و خدا هم که اراده می‌کند همان تدریج را اراده می‌کند.

«ایساگری» گیاه‌شناس هاروارد در عینی که طرفدار تکامل بود می‌گفت: علی‌رغم تنازع در طبیعت، تاریخ جامع طبیعت را با قبول قصد و غرض یعنی هدفداری، بهتر می‌توان فهمید و با قول به حرکت اتفاقی سیر طبیعت تبیین پذیر نیست، می‌گفت: آفریدگار از طریق تکامل عمل می‌کند و طرحی تدبیر می‌کند که بتدریج گشایش و گسترش می‌یابد، و خداوند تغییرات تازه را در جهت مطلوب مقرر داشته است و در همان جهت مطلوب هدایت می‌کند.

نگرش داروین به انسان نیز سخت حیوانی بود و سعی داشت تمام مراحل انسان را آثاری از حیات فیزیولوژیک او بداند و تفسیر کند و در این نگاه بود که انسان دیگر نه تنها اشرف مخلوقات نبود، بلکه از سایر حیوانات هم برتر نمی‌بود، حتی او حس اخلاقی انسان را می‌خواست به انتخاب طبیعی نسبت دهد و در اتصال همه ابعاد انسان به حیوان کوشش داشت و چیزی به عنوان نفس انسانی که همه شعور و فهم و آینده‌نگری انسان مربوط به آن است، در نگاه داروین اصلاً مطرح نیست و اگر هم

مطرح است برای آن موجود اولی دوران اول زمین‌شناسی مطرح است، یعنی فقط شروع این کار با خدا بوده، بعدها دیگر خود به خود ماده قادر است که «حیات» را به نسل‌های بعد منتقل کند، در صورتی که در کلام و فلسفه دینی حیات همیشه، چه در آغاز و چه در ضمن تکامل، نفخه‌ای الهی است و قرآن می‌فرماید: «و نفخت فیہ من روحی» همواره هر موجودی زنده به جهت نفخه الهی زنده است و به زندگی ادامه می‌دهد.

در راستای خلط بین مسئله تکامل به عنوان یک نظریه علمی و نگرش فلسفی تکامل نظام عالم، از اصل انتخاب طبیعی، اصل ترقی را درآوردند و گفتند که ترقی آینده با ملاحظه کاربهای عاطفی و احساساتی که از افراد ضعیف یا آسیب دیده حمایت می‌کند به عقب می‌افتد و نیز از ترکیب و التقاط آراء زیست‌شناختی و سیاسی چیزی به نام «داروینیسیم اجتماعی» به بار آمد، بقای آنسب داروین دست‌آویز «تکامل جامعه» قرار گرفت و بقاء نژاد برتر پُروس در آلمان از همین فکر ریشه گرفته بود، و مطرح می‌کردند همان‌طور که در سیر تکامل حیوانات آن که مناسب‌تر بوده است مانده است در عالم امروزی هم آن نژادی که برتر است حق ماندن دارد و نازیسم مدعی بود نژاد برتر نژاد آلمان است.

ادعای بین یک نظریه علمی و حمله بی‌محابا به دین از طریق ماتریالیست‌ها و شکاکان انجام گرفت و مطرح کردند چون مسیحیت با نظریه تکامل داروین هماهنگ نیست، دین از پایه باطل است. خود داروین در انتقادش از دین محتاط بود، ولی بعضی از طرفدارانش حمله به مسیحیت را به نام آزادی علم گسترش دادند، البته محتویات کتاب

مقدس هم طوری بود که بهانه‌های خوبی بدست مخالفان می‌داد، به طوری که بعضی از معتقدان به کتاب مقدس اذعان کردند باید بین آن قسمت از کتاب که الهام بوده، با آن قسمت که اعتقاد نویسندگان بوده فرق گذارد، و گفتند

یعنی با افکار گذشتگان مخلوط شده و بحث بازنگری در متون دین مطرح شد و چون و چرا در اسناد اناجیل پیش آمد و معلوم شد که پنج قسمت اول کتاب مقدس () که سنتاً منسوب به خود حضرت موسی علیه السلام است در عصر تبعید یعنی ۸۰۰ سال پس از موسی علیه السلام نوشته شده، تحلیل مشابهی از انجیل یوحنا و تفاوت‌هایی که با سایر اناجیل هم از نظر سبک و سیاق، و هم از نظر محتوا دارد. محققان را به آن جا رسانده است که آن را صرفاً سیره‌ی مسیح که بیش از نیم قرن بعد از تصلیب (

) او نوشته شده بدانند.

در نگرش نوین به کتاب مقدس توجه به نظر گاهها و علائق فردی نویسندگان باستان، و هدف‌هایی که در نگارش این گونه متون داشته‌اند، و نیز محیط و مقتضیات تاریخی عصر زندگی آن‌ها، معطوف شده است. و آنچه در این میان به تحقق پیوسته این است که نویسندگان کتاب مقدس انسان‌های عادی‌ای هستند که از مقبولات و مسلمات زمانه خویش

برخوردارند و مطالب را همراه با مقداری افسانه و موضوعات افسانه‌وار ترکیب می‌کنند و در آن زمان به تحریر در می‌آورند)

.)

در مورد کتاب مقدس حرف تا آنجا در غرب جلو رفت که «کتاب مقدس، وحی مستقیم نیست، بلکه گواهی انسانی بر بازتاب وحی در آیینه‌ی احوال تجارب بشری است»، یعنی خلاصه‌ی کتاب مقدس یک مسئله شخصی است که شخصی به نام مسیح از عالم غیب دریافت کرده.

شلایرماخر () سخن را تا آنجا آورد که؛ «ارزش کتاب مقدس فقط در این است که سابقه احوال و «تجربه دینی» حضرت یعقوب و حضرت مسیح و سرگذشت مؤمنان صدر اول را بازگو می‌کند

التعلیل

«. آنچه قابل دقت است این که سعی شد با پذیرش

تکامل داروینی، طوری با دین برخورد شود که دین به کلی از صحنه خارج شود، به خصوص که اینان دین را بیشتر قلبی و اخلاقی قلمداد کردند، و نه عقلی و نقلی تا با عقل داروینی یا نقل تاریخی در تعارض در آید، و لذا کم‌تر به متون کتاب مقدس تأکید می‌کردند تا نکند با نتایج تکامل داروینی در تضاد قرار گیرد ملاحظه می‌شود که در تفکر امثال شلایرماخر که دین را یک «تجربه‌ی شخصی» معرفی می‌کند. حضرت

عیسی در حد یک عارف عادی مطرح می‌شود و نه یک پیامبر مرسل، و در این نگاه فرمایشات آن حضرت هم در حد یک تجربه معنوی و دینی مطرح است و نه وحی الهی که برای هدایت انسانها در زمان خودش نازل شده. با این نگرش بود که در فرهنگ غربی «دین» به تمام معنی تقلیل یافت و از درجه اصلی خودش که یک برنامه زندگی است از طرف خداوند برای بندگان، فرود آمد. و این قضاوت را به سایر ادیان الهی از جمله اسلام سرایت دادند، بدون آنکه متوجه باشند ریشه این قضاوت در مورد دین مسیح در خود کتاب مقدس با خصوصیات که بعد از حضرت مسیح پیدا کرد وجود دارد، در حالی که نه قرآن کتابی است که بدست راویان بعد از زمان خودش نوشته شده است، و نه دست تحریف و افسانه‌سازی به ساحت آن رسیده است، و در واقع با این نگرش به دین، خودشان را از استفاده صحیح از دین محروم نمودند و به کل نظرشان را نسبت به هر دینی نفی کردند.

عده‌ای خواستند قانون تکامل را در همه مسائل اقتصادی و اجتماعی و اخلاقی سرایت دهند لذا چانسی‌رایت یکی از اساتید دانشگاه هاروارد در مقابل این طرز فکر گفت؛ از نظریه تکامل نمی‌توان نتایجی گرفت که در مورد کیهان‌شناسی، متافیزیک یا دین نافذ باشد، تکامل یک برداشت زیست‌شناختی است، نه یک اصل تبیینی کلی.

نگرش صرفاً فیزیولوژیک به انسان، در نگاه داروین منجر به تقویت نظریه‌ای شد که مدعی است «حیات» محصول تصادفی یا اتفاقی ماده و نیروست، که از جنبشی و گردشی که در لای لجن اولیه رخ داده، پدیدار شده است و انسان هم محصول حرکت همین ماده بی‌هدف است، البته و صد البته گویندگان چنین سخنان اصلاً به شما گوش نخواهند داد که بررسی مگر می‌شود، حیات به عنوان وجود برتر از ماده به عنوان وجودی نازل تر حاصل شود، در حالیکه همیشه باید علت در مرتبه وجودی عالی‌تری نسبت بر معلول قرار گیرد. چرا که در آن زمان توجه به علم تجربی و تکامل، آنچنان گوشها را پر کرده بود که جایی برای چنین سخنان نمی‌ماند. مشکل این بود که می‌خواستند کل حقیقت را بر وفق نظریه تکامل بسنجند.

فکر می‌کردند که خداوند در ابتدای خلقت، جهان را خلق کرده و بعداً دیگر نقشی ندارد و حالا که داروین آمده است و می‌گوید این حیوانات در طول تاریخ زمین به مرور به وجود آمده‌اند، گمان کردند دیگر پس نقشی برای خدا نخواهد بود و با این طرز فکر غلط فلسفی نظریه‌ی تکامل را نفی‌کننده‌ی وجود خدا پنداشتند در حالی که صرف نظر از درست بودن و یا درست نبودن نظریه‌ی تکامل، اصلاً آن طرز فکر اولیه باطل است چرا که به فرمایش قرآن «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِى شَأْنٍ» همواره خداوند در ایجاد و خلق عالم است، و عالم تجلی خدا است و هویت

عالم، هویت تعلقی است و لذا عدم ارتباط عالم با خالق عالم، مساوی نیستی عالم است، این یک فکر یهودی است که خدا را از عالم جدا می‌داند و در قرآن آن فکر را مردود می‌شمارد، عمده آن است که متوجه باشیم یک برداشت غلط اولیه از خلقت الهی منجر شد که تصور کنند که اگر بوجود آمدن حیوانات در طول تاریخ و در اثر تکامل بوجود آید دیگر حضور و تدبیر خدا در عالم معنی ندارد.

:

طرفداران این نظریه معتقدند روشهای علم و دین از بیخ و بن با یکدیگر فرق دارد و باید این دو کاملاً جدا و مستقل از یکدیگر باشند. می‌گویند: نه فقط موضوع و محتوای این دو هیچگونه وجه مشترکی ندارند، بلکه شیوه‌های کسب معرفتشان چندان ناهمانند است که هیچ قیاس و مقایسه مفیدی بین آنها نمی‌توان برقرار ساخت، اصلاً زبان دین با زبان علم با هم متمایز است، وحی کجا و علم تجربی کجا، انسان کجا و اشیاء فاقد آگاهی کجا، چرا که علم فقط از نظم پیش‌بینی پذیر موجود در طبیعت، دانشی فنی بما می‌دهد، و نباید انتظار داشت که مبنایی برای فلسفه حیات باشد و یا مسائل اخلاقی جامعه را تأمین کند و اصلاً تلاش‌های خداشناسان و خدا نشناسان در استفاده از علم کاری است مردود.

می‌گفتند: علم با کشف و کوشش بشری پیش می‌رود و هیچ مددی به ایمان دینی که سراپا منوط به کشش ربّانی است نمی‌رساند. طرفداران

نظریه تعارض بین الهیات و علم، دانشمندانی را که معامله شیء عوار با انسان داشتند انتقاد می کردند، و می گفتند: انسان یک موجود آگاه و بی همتا و مبتکر است که نباید بگذارد همچون اشیاء و پیچ و مهره های ناآگاه در یک مرام و برداشت انسانی از زندگی یا در چم و خم یک جامعه توده وار گرفتار آید، و اساسا مسائلی که مربوط به هویت و حیات درونی انسان است، فراتر از دسترس و دامنه علم است.

« » « »

«مارتین بوبر» تفاوت برخورد علمی را با برخورد دینی چنین شرح می دهد که رابطه یک شخص با یک شیء رابطه ی «من - آن» است و عبارت است از تحلیل بر کنارانه و تصرف در اشیاء بیجان و نا آگاه مثل رابطه ی «من - آن» است. ولی رابطه ی «من - تو» برعکس، حاکی از درگیر شدن همه جانبه و از جان و دل مایه گذاشتن است و ادراکی است مستقیم و نه پرداختن به صورت یک شیء یا یک وسیله و چنین مواجهه ای با همدلی و همسخی رخ می دهد و در هشیاری و حساسیت و حضور مهر و محبت اصیل. مواجهه ی انسان با خداوند، همواره همان بیواسطگی و اشتغال خاطر معهود در رابطه «من - تو» را داراست که این نظر در واقع نظر اگزیستانسیالیست های دینی است.

در جدایی بین حوزه دین و علم علاوه بر اگزیستانسیالیستهای دینی، تحلیل زبانی ها نیز بر این نکته تکیه دارند که علم فقط منتهی به دانش فنی است، و فلسفه نیز محدود به تحلیل زبان است -

- و ایمان دینی از دسترس حمله احتمالی علم یا فلسفه خارج است و سرآغاز آن وحی است و فکر و ذکرش هستی انسانی است و از زبان و شیوه‌ای مخصوص به خود که بیشتر نیایشگرانه است استفاده می‌کند.

:

اینان معتقدند در عینی که علم و دین استقلال زیادی از نظر موضوع دارند، ولی از نظر ساخت، شباهتهای مهمی نیز دارند. نویسندگان این گروه در صدد آن نیستند که از کشفیات علمی مستقیماً نتایج کلامی بیرون بکشند. بلکه سعی دارند موارد مقایسه بین روشهای پژوهش این دو زمینه را پیدا کنند، اینان می‌کوشند هم علم و هم دین را در درون یک برداشت وحدانی از جهان، لحاظ کنند و مدعی‌اند که معتقدات دینی انسان باید تعبیر و تفسیر معقولی از همه حوزه‌های تجربه بشر باشد.

اینان مدعی‌اند؛ روند اصلی تحقیق همواره یکی است، حال فرقی نمی‌کند که در ساختمان یک اتم پژوهش کنیم، یا مسئله‌ای از تکامل جانداران، یا دوره‌ای از تاریخ، یا در احوال و عوالم دینی یک قدیس.

می‌گویند: علم مسلمات و مقبولات و تعهدات اخلاقی‌ای را در بر دارد که بی‌شباهت به مسلمات و تعهدات در دیانت نیست. «کولسون» فیزیکدان اکسفورد دلیل می‌آورد که علم هم پیش‌فرض‌هایی یا مسلماتی برای خود دارد و فی‌المثل علم قائل است که جهان قانونمند و معقول است. آری دانشمندان ایمانی ثابت نشده و اثبات ناپذیر به سامانمندی جهان

دارند، یعنی در عینی که ایمان دارند جهان قانونمند است ولی این اعتقاد خود را از طریق علم تجربی بدست نیاورده‌اند. پس نباید بگوییم همه‌ی فرض‌های علم تجربی براساس علم تجربه به‌دست آمده است.

«وایتهد» معتقد به یک نظام جامع فیزیک است که هم علم و هم دین را در بر گیرد. می‌گوید: همانطور که اصول عقاید کوشش‌هایی است در جهت تنظیم دقیق حقایق منکشفه در تجربه دینی نوع بشر، درست به همان شیوه جزئیات علوم طبیعی مثل همان که معتقدیم جهان قانونمند است، کوشش‌هایی در جهت تنظیم علوم تجربی است، لذا باید شیوه‌هایی را پیشنهاد کرد که به مدد آنها بتوان هم حقیقت و مسائل معنوی و هم علم جدید را در بر گیرد. خلاصه این گروه یعنی طرفداران الهیات اعتدالی راه‌هایی مشابه برای پژوهش علمی و دینی پیشنهاد می‌کنند.

اینان مدعی‌اند که وجود خداوند را چه از اِتِّقَانِ صُنْعِ موجود در طبیعت یعنی برهان نظم و چه از تکامل و یا فیزیک جدید می‌توان استنتاج کرد. می‌گویند در جهانی که تکامل می‌تواند واقع شود، همچنین آثاری از طرح و تدبیر در کل نظام که موجب شده تاحیات و هوش در آن به هم برسند و در یک هماهنگی با هم ظاهر شوند، طوری است که قبول وجود خداوند محتمل‌الصدق‌ترین فرض قابل قبول است که متناسب با آن شواهد است و عقل براحتی می‌پذیرد این جهان صناعی حکیم داشته است و این مسئله را از خود تحقیقات علوم تجربی می‌توان به‌دست آورد.

:

باید متوجه بود که هیچ روش علمی ثابت و منحصری وجود ندارد ، بلکه روشهای متعددی هستند که در مراحل مختلف پژوهش و بر حسب مقتضیات گوناگون بکار می‌رود ولی دست کم می‌توان به بعضی از خصائص کلی تفکر علمی اشاره کرد چنانچه در کارهای علمی گاليله و نیوتن و داروین ترکیب مشخصی از عناصر «تجربی» یعنی آنچه مستقیماً حس می‌شود و «تعبیری» یعنی آنچه دانشمند با تفکر خود به تجربه‌اش می‌افزاید نمایان است . بهره‌ی «تجربی» شامل مشاهدات و اطلاعات است که حاصل جنبه تجربی علم است، و بهره‌ی «تعبیری» شامل مفاهیم ، قوانین و نظریه‌ها است ، که جنبه نظری علم را تشکیل می‌دهد لیکن در عمل بهره «تجربی» و «نظری» را نمی‌توان بوضوح از هم جدا کرد. بلکه هر نظر علمی ترکیبی است از تجربیات دانشمند به اضافه تعبیرهای شخص او.

تصور غالب مردم این است که علم عبارت است از مشاهده دقیق و فکرمی‌کنند یک دانشمند با «واقعیت‌های خالص» و غیر مبهم سرو کار دارد و در نتیجه فکر می‌کنند با علم تجربی به معرفت یقینی دست می‌یابند . در حالی که بسیاری از فیلسوفان معاصر علم ، نقش قاطع و مهم مفاهیم نظری را در پیشرفت علمی یادآور شده‌اند. می‌گویند: ما تجربه خود را در

پرتو علائق خاص، نظم می‌دهیم و به خصائص زبده آن‌ها التفات می‌کنیم، و لذا فعالیت علمی صرفاً عبارت از گردآوری همه امور واقع نیست. بلکه انتخاب‌های ما تحت تأثیر نظریه‌های قبلی ماست.

داده‌های علم هر چند هرگز امور واقع یا «واقعیت محض» نیستند، ولی همیشه مبتنی بر داده‌های جهان مشترک بین همگان است و قابلیت تحقیق دارند و نمایانگر تجربه مشترک جامعه اهل علم تجربی است، ولی از سوی دیگر همواره بهره‌ای از «تعبیر» در نظریه‌های علمی در کار هست، و نیز همه یک حادثه را یک‌طور نمی‌بینند تا بگوییم در روش علمی عین واقعیت خارج در اختیار ما قرار می‌گیرد.

چیزهایی مثل «جرم»، «سرعت» و «فشار» مستقیماً مشاهده پذیر نیستند و ما آنها را به همین صورت از طبیعت نگرفته‌ایم، اینها ابداعات ذهن است که برای تعبیر و تفسیر مشاهدات بکار می‌روند و در نظم دادن به تجربیاتمان به ما کمک می‌کنند. پل و پیوندهای بین مفاهیم نظری و مشاهدات تجربی را «همبستگی‌های معرفتی» نام داده‌اند. ولی باید به خاطر داشت «قوانین تجربی» همواره از حدّ داده‌های تجربی فراتر می‌رود و مستقیماً بر وفق و مطابق داده‌های تجربی بیان نمی‌شود. هر چند مبتنی بر مشاهده است. «ناگُل» می‌گوید:

یعنی بنا بر نظر «ناگل» آنچه تجربه می‌شود با نظر و برداشت دانشمند ترکیب می‌شود.

عده‌ای گفته‌اند با جمع‌آوری موارد تجربه شده جزئی، یک نظریه کلی به دست می‌آید. در حالی که چنانچه دقت کنیم مسئله فراتر از این حرف است و واقعاً نظریه‌های جدید علمی مستقیماً از طبیعت بما نمی‌رسد، بلکه افزایش مفاهیم تازه و فرض‌های جدیدی است که راه‌های جدیدی برای تفسیر پدیده‌ها بر روی ما می‌گشاید، لذا باید گفت سنت اصالت تجربه، هرگز نقش مفاهیم و نظریه‌ها را در علم چنانکه باید کلام جدید باز ننموده است و جهش تخیل دانشمندان علوم تجربی را در ارائه نظریاتشان از قلم انداخته‌اند. بسیاری از اندیشه‌ها به نحوی غیر منتظره به ذهن دانشمندان خطور کرده که نمونه معروف آن کشف ارشمیدس است که در گرمابه فریاد زد؛ «یافتم». و یا داروین می‌گوید:

البته بسیاری از این برق‌هایی که به ذهن می‌زند غلط از آب در می‌آید، ولی ظهور اندیشه‌های بکر که در این نمونه‌ها هست غیر منتظره بوده است و از این گفته‌ها برمی‌آید که این اندیشه‌ها محصول ذهن ناخودآگاه باشد، که دانشمند از ترکیب مبتکرانه تصورات قبلی، این نظریه‌ها را می‌پروراند، و آن‌ها در واقع تنظیم مجدد عناصر کهن در یک هیأت جدید است. مثلاً

نیوتن افتادن سیب و گردش ماه را به هم ربط داد و این بیشتر به شخص نیوتن مربوط بود تا به پدیده‌های مشاهده شده، یعنی «تعبیر» و تخیل نیوتن در نظریه‌اش سهیم بوده است.

سه معیار برای ارزیابی یک نظریه می‌توان بر شمرد:

۱- توافق آن با مشاهدات

۲- روابط درونی میان مفاهیم آن

۳- جامعیت آن

معیار اول همان رابطه داده‌هاست که بینیم می‌توان آن نظریه را در بیرون تجربه کرد و رابطه بین مشهودات را طبق آن نظریه استنتاج کرد. معیار دوم یعنی تناقضی در میان مفاهیم موجود در ساخت درونی یک نظریه و بین سایر نظریه‌های معتبر نباشد. یعنی طوری نباشد که با نظریه‌های پذیرفته‌شده علمی در تناقض باشد. معیار سوم: از قدرت ارائه وحدت در پدیده‌های ظاهراً مختلف سخن می‌گوید و باید نظریه تمام مشاهدات انجام گرفته را در خود جای دهد و با یک نظریه همه آنها را تفسیر کند. البته چه بسا در طول تاریخ علم نظریه‌های جاافتاده، منتفی شده‌اند و لذا صحت هیچ نظریه را نمی‌توان بواقع برای همیشه اثبات کرد.

حداکثر چیزی که در باره یک نظریه می‌توان گفت این است که بگوییم این نظریه فعلاً توافق بیشتری با معلومات موجود دارد و در حال حاضر از بقیه نظریه‌ها جامع‌تر است، ولی این مسلّم است که در علوم

تجربی یقین حاصل نمی‌شود. مثلاً آرنوس شیمیدان به خاطر نظریه تجزیه الکترولیتی خود جایزه نوبل دریافت کرد، چندی بعد همان جایزه به شیمیدان دیگری به نام دبای که نارسایی‌های نظریه آرنوس را نشان داده بود تعلق گرفت. یا اگر از لحاظ منطقی از یک گروه فرضیه بتوان نتایجی استخراج کرد که با آزمایش موافق در نیاید، می‌توان گفت لااقل یک فرضیه از آن گروه کاذب است، ولی اگر نتایج استنباط شده با آزمایش موافق در آید، نمی‌توان گفت همه آن‌ها صادق‌اند، چرا که ممکن است گروه دیگری از فرضیه‌ها به همان نتایج بینجامند. مثلاً با فرضیه خورشید مرکزی همان‌قدر خسوف و کسوف درست پیش‌بینی می‌شود که با نظریه‌ای که معتقد بود زمین مرکز عالم است. در حالی که آن نظریه با واقع مطابق نبود، پس صرف موافق بودن یک نظریه با آزمایش، دلیل بر صحت آن نظریه نیست.

اگر هدف علم شناخت طبیعت باشد، پس در واقع تجربه، یکی از عناصر آزمودن نظریه‌هایی است که آن نظریه‌ها به دنبال شناخت عالم‌اند و مسئله دیگری پیش می‌آید کلام جدید که آیا جهان را می‌شناسیم تا بتوانیم پیش‌بینی کنیم؟ البته عده‌ای مخالف چنین ادعایی هستند به عنوان مثال می‌گویند: نظریه انتخاب طبیعی در عینی که یک تبیین علمی است ولی نمی‌توان از طریق آن سیر تکامل را پیش‌بینی کرد، آری می‌توان از تجربه گذشته یک پیش‌بینی قابل اعتماد به عمل آورد ولی این پیش‌بینی‌ها

معادل شناخت جهان نیست. اگر واقعاً صدها بار تجربه کنیم که؛ «شفقِ بامدادی نشانه بارش شامگاهی است»، باز هیچ تبیینی درباره باران به دست ما نمی‌دهد که بتوان باران را شناخت. نظریه‌ها یک نوع تبیین یا شناخت دربر دارند که البته محصول مشترک بهره‌های علم و عقل است. بابلی‌ها از روی جدول‌های زمان بندی شده ریاضی که بر اثر آزمون و خطا و بی‌هیچ مبنای نظری به دست آورده بودند، می‌توانستند پیش‌بینی‌های نجومی دقیقی به عمل آورند، بدون آن‌که شناختی از مسئله داشته باشند. چرا که توان تبیین یک نظریه در مفاهیمی است که در خلاقیت فکری و عقلی آن نهفته است. و همین نظریه‌هاست که بیش از آن‌که سیر طبیعت را «پیش‌بینی پذیر» سازد، «فهم پذیر» می‌گرداند، و به همین جهت باید گفت: هدف اولیه و بالذات علم همانا شناخت عقلی است که مابتوانیم به کمک علم و عقل جهان را بشناسیم و سلطه بر عالم طبیعت امری ثانوی و بالعرض است.

دل سپردن به منطق علم و شوق به موفق جلوه‌دادن علم باعث می‌شود که نسبت به شیوه رشد آهسته و افتان و خیزان علم و دچار شدن آن به بسیاری مقدمات غلط و فرضیه‌های محتمل الصدق اما بی‌حاصل و بن‌بست‌های یأس‌آور، که همه جزء سیر و سلوک علم بوده است بینش مبهمی پیدا شود. و غافل می‌شویم که همین علم چقدر خطاها را پشت سر گذارده و چه خطاهایی در پیش رو دارد.

جامعه اهل علم شیوه خاص زندگی خود را دارند. و معیارها و خُلقیات و آرمان‌ها و زبان و تصویب و انتشار مخصوص به خود را دنبال می‌کنند. این جامعه بسان سایر جوامع، دستخوش ضعف‌ها، کفایت‌ها و بی‌کفایتی‌های معهود انسانی‌اند و برای خود سیاست، ضرب و زور و گروه‌های فشار دارند... شیلینگ می‌گوید: جامعه اهل علم نظرات مخالف روش خود را یارَد می‌کنند -
یا نادیده می‌گیرند -

- و یا با نظریه مخالف نظرات خود کج‌دار و
مریز رفتار می‌کنند -
- و همین
روش هاست که جامعه اهل علم را برپا و با هم نگه می‌دارد. پولانی
می‌نویسد؛

«ت.س. کوهن» می‌گوید:

این نکته را باید به گفتار کوهن افزود که در یک منظر جدید علمی بسیاری از خصائص سنت سابق پس از جابجا شدن‌های بسیار، محفوظ میماند چرا که اصل بنا بر تداوم است و حاصل فعالیت‌های گذشته است که پس از رفع خطاها در منظری جدید مورد توجه قرار می‌گیرد.

هر زبانی وسیله تفهیم و تفاهم و عملکرد جمعی از انسان‌ها است و به‌همین جهت زبان‌های تخصصی حاصل کار جامعه‌های اهل تخصص است و به وسیله آن زبان تجربه‌های خود را تبیین می‌کنند. ولی هر طرح علمی به قول «بنجامین» آینه تمام‌نمای مرجع بیرونی آن چیزی که تجربه شده است نیست. زیرا ذهن انسان قادر به ضبط و ربط همه زیر و بم‌های هیچ رویداد خارجی نیست، و طبعاً دانشمند بعضی از روابط را کما بیش دلخواهانه فرو می‌گذارد، پس بدینسان زبان هر جامعه پژوهشی انتزاعی و انتخابی است. از قرن هفدهم تا قرن نوزدهم تصور عموم این بود که «علم» توصیف حقیقی از جهانی عینی به دست می‌دهد و مفاهیم علمی را المثنای دقیق و کامل طبیعت می‌دانستند، ولی پس از شناخت زبان علم، امروزه مفاهیم علمی را همچون نشانه‌ها یا نمادهایی در نظر می‌آورند که فقط به

جنبه‌های معینی از پدیده‌ها می‌پردازد و وسیله نیل به اهداف محدود و معینی است و غالب کسانی که به نحوی با علم سرو کار دارند، سهم ذهن انسان را در ابداع مفاهیم و نقش تخیل و خلاقیت را در تشکیل نظریه‌های جدید، قبول دارند. مثلاً تصویری که علم از آرایش اتم‌ها به ما می‌دهد یک نماد و تصور است و نه یک واقعیت مستقیم که علماء فیزیک آن را مشاهده کرده باشند. به عنوان مثال: در بعضی از آزمایش‌ها می‌توان الکترون‌ها را به صورت «موج» تصور کرد و در بعضی دیگر به صورت «ذره»، ولی هیچ راه سر راستی وجود ندارد که بتوان تخیل کرد که الکترون‌ها واقعاً چگونه چیزهایی هستند. فقط ما با دو نظریه روبه‌رو هستیم که هر دو هم در آزمایش موفقیت‌هایی دارند ولی واقعیت چگونه است، معلوم نیست.

«ککوله» که همچنان مشغول آزمایش ماده «بُنزِن» بود و آرایش ملکولی آن را می‌جست، در همین شرایط که اشتغال خاطرش به چنین موضوعی بود، در خواب دید که ماری دم خویش را به دندان گرفته است. وقتی بیدار شد به فکرش رسید که خواص بنزن را با قبول ساختمان مولکولی حلقوی می‌توان توجیه کرد و آزمایش‌های بیشتر امکان صحت این طرح را بیشتر کرد، یعنی اگر ملاحظه کنید عموم مدل‌های علمی با یک نوع تصور همراه است، حال این مدل‌ها چقدر با واقعیت مُمَثَل تطبیق دارند این چیزی نیست که علم بتواند بر آن تأکید کند.

«لرد کلونین» حکم می‌کرد که شخص مادام که مدل مکانیکی از چیزی نداشته باشد چنان که باید و شاید آن را نمی‌فهمد ولی خطرات استفاده از مدل‌ها وقتی آشکار می‌شود که تصور شود همه خصایص شیء بیرونی باید در مدل موجود باشد، در طرح مدل‌ها از این نکته مهم غفلت شد که مدل‌ها حاکی از وجود بعضی از شباهت‌هاست، و از طرفی مدل‌ها فقط فرضیه‌های ممکن را مطرح می‌کند و اگر مثلاً این‌طور فرض کنیم، این مدل ممکن است مطابق خارج باشد. «دوئم» با قاطعیّت می‌گفت که مدل‌ها را باید با احتیاط بکار برد و هر چه زودتر کلام جدید کنار گذاشت، زیرا مگر خود نظریه‌ها خبر از عین واقعیت می‌دهند که مدل‌های مبتنی بر آنها تجسم واقعیت باشد. بعضی معتقدند باید بدون مدل‌های تصورپذیر بسر برد تا کمتر به خطا بیفتیم. البته آنچه می‌توان گفت این‌که، نباید مدل‌ها را کنار گذاشت، بلکه باید متوجه بود که آن‌ها به معنای ظاهری‌شان را حمل نکنیم زیرا مدل یا تمثیل هرگز اینهمانی کامل با واقعیت خارجی برقرار نمی‌کند، همچنان که نظریه‌های علمی اینهمانی کامل با خارج ندارند.

حال که روشن شد مفاهیم علمی ربط غیر مستقیم با مشاهدات دارند و نقش و تعبیر و دخالت ذهن انسانی را در این امر متوجه شدیم، این سؤال مطرح است که مفاهیم علمی چقدر از واقعیت را مطرح می‌کنند؟ در جواب این سؤال چهار نگرش فلسفی هست که عبارتند از:

۱ - نظر پوزیتیویست‌ها: اینان نظریه‌های علمی را ملخّص داده‌ها و تسهیل روانی برای رده‌بندی مشاهدات می‌دانند، می‌گویند «اتم»، «الکترون» و «مولکول» صرفاً مقولات مناسبی برای تلخیص و ساده‌سازی داده‌های آزمایشگاهی‌اند. این‌ها به اقتصادِ فکر می‌انجامد ولی از آنجا که خود آن نظرات علمی دلالت بر چیزی که قابل اشاره حسیه و مشاهده مستقیم باشد ندارند، نباید آنها را واقعی شمرد. یعنی مثلاً نظریهٔ طرح «اتم» یک مثال است که به مدد آن می‌توانیم قوانین طبیعی را تدوین کرد، و مادامی که معادل ادراکی آن تحقیقاً بر مامعلوم نشده است، نباید وجود طبیعی خارجی به آن نسبت داد.

چنانچه ملاحظه می‌فرمایید از نظر پوزیتیویست‌ها نظریه‌های علمی چون محسوس نیست واقعی نیست و گویا نمی‌خواهند بپذیرند که علم از قوانین موجود در عالم سخن می‌گوید و قوانین نباید محسوس باشد، و در همین نگرش است که پوزیتیویست‌ها منکر اصل علیت‌اند چرا که اصل علیت یک قانون موجود در عالم است و نه یک پدیده محسوس.

۲ - نظریه وسیله‌انگاری یا تحلیل زبانی: این‌ها معتقدند قوانین علمی همانند رشته‌ای است برای جهت‌یابی پژوهشگر. در این نگرش، مفاهیم علمی، ربط کارکردی به مشاهدات دارند، ولی لازم نیست خودشان تحویل‌پذیر به مشاهده باشند و بتوان آنها را مشاهده کرد. این‌ها می‌گویند: قوانین و نظریه‌ها اختراع می‌شوند، نه اکتشاف. «تولمین» بر آن است که این سؤال که «آیا الکترون وجود دارد؟» سؤال مفیدی نیست. در زبان علم هر مدلولی را بر طبق مصداق، یعنی به شرط وجود مرجع خارجی بکار

نمی‌برند، هر چند هم این چنین نیست که گمان کنیم نظریه‌ها سراپا دلخواهانه‌اند، آنطور که ایدآلیست‌ها تصور می‌کنند.

وسیله انگاران کاری به این که این نظریه درست است یا غلط است ندارند، کاری به این که مفید است یا مفید نیست دارند. حال در انتقاد به نظریه وسیله انگاران باید پرسید راستی اگر دو نظریه در عین تناقض با همدیگر، هر دو مفید بودند آیا باید هر دو را پذیرفت؟ مسلم سیره علماء این چنین نیست، بلکه در روش علمی بیش از مفید بودن یک نظریه باید دید آن نظریه چقدر از واقعیت خبر می‌دهد.

۳- نظریه ایدآلیست‌ها: اینها معتقدند نظریه‌ها و قوانین علمی صورت‌های ذهنی دانشمندان است بر ماده بیشکل داده‌های حسی. «ادینگتون» می‌گوید:

می‌گوید: ما در طرح نظریه‌های علمی مَثَلِمان، مَثَل کسی است که دنبال‌کننده جای پاهایی بر شن‌ها است که سرانجام پی می‌برد رد پای خودش بوده است. و نیز می‌گوید: ویژگی‌هایی که ما فکر می‌کنیم در طبیعت یافته‌ایم، ساخته خود ماست که در طی عملیات مشاهده و اندازه‌گیری ساخته و پرداخته شده‌اند. ما به ضرب «انتخاب ذهنی» جهان را به قالبی که می‌توانیم بفهمیم در می‌آوریم.

در انتقاد به «ادینگون» گفته‌اند: همانطور که پوزیتیویست‌ها جنبه نظری علم را نادیده گرفته‌اند، و انتظار دارند همه اجزاء یک نظریه علمی مشاهده پذیر باشد، امثال ادینگون هم تصور کرده‌اند نظریات علمی هیچ جنبه تجربی ندارد و همه‌اش ساخته ذهن دانشمندان است.

۴- نظریه اصالت واقع: این گروه معتقدند نظریه‌ها و قوانین علمی حکایتی دقیق از حوادث متحقق در عالم خارج‌اند، بر خلاف پوزیتیویست‌ها می‌گویند: آنچه واقعی است مشاهده پذیر نباید باشد، و بر خلاف وسیله‌انگاران، طرفدار این رأی هستند که مفاهیم علمی، همانقدر که مفیداند، صادق و حقیقی هم هستند. و بر خلاف ایدآلیست‌ها بر آنند که مفاهیم علمی، ماهیت حوادث واقع در جهان را باز می‌نمایند و ساخته ذهن ما نیستند، بلکه خبر از عین معلوم می‌دهد که در خارج موجود است، یعنی کار علم، کشف و اکتشاف است نه صرفاً جعل و اختراع. اتم‌ها مانند میز و صندلی‌ها واقعیت دارند. می‌گویند: وجود مقدم بر دانستن است، هر چند توصیفات ما از جهان خارج بعضاً آفریده خود ماست.

عده‌ای از اصالت واقعیان می‌گویند: برای تبیین انطباق یافته‌های علمی با واقعیت، مسلم انگاشتن جهانی که هم از داده‌های حسی و هم ساخته‌های ذهنی فراتر باشد، ضرورت دارد. یعنی ما از طریق یافته‌های حسی و تفکرات خود حول آن یافته‌ها متوجه قوانین عالم می‌شویم که آن قوانین حاکم بر جهان حس و تجربه است.

از نظر بسیاری از اصالت و اقیان، مارک اطمینان برای «واقعی بودن یک چیز، بیشتر فهم پذیری آن است تا مشاهده پذیری آن.

از نظر وایتهد، ماده خام تجربه، وحدتی در خود دارد که یکپارچه به مدد توانایی‌های فکری ما درک می‌شوند و این درک شامل نوعی آگاهی از ارتباط متقابل ما با محیط زیستمان نیز هست. همچنان که ما اشیاء رنگین را می‌بینیم، و نه فقط رنگ‌ها را، دانش نیز یعنی فهم و اقیان همان‌طور که هست، یعنی در خارج قوانینی هست که ما به کمک تجربه باید متوجه آن قوانین بشویم، نه این که به صرف تجربه بسنده کنیم.

در جمع بندی باید گفت: دانشمندان در کار علمی خویش معمولاً قائل به رئالیسم‌اند و نظریه‌ها را نمایانگر رویدادهای جهان خارج می‌دانند ولی نباید به نظر فیلسوفان علم که ما را متوجه نقش ذهن در تشکیل نظریه‌ها و قوانین علمی نموده‌اند بی توجه باشیم یعنی باید بدانیم مبالغه در هر یک از معیارهای تجربی یا عقلی، فعالیت علمی را از طبیعت خود دور می‌کند.

پس اقیان آن است که «فهم پذیر» باشد و نه صرفاً «مشاهده پذیر» و قوانین و نظریه‌های علمی تلاش دارند تا آن اقیان فهم پذیر را به دست بدهند و از طریق تجربه، انسجام عقلی، و تکرار آزمایش بر اساس آن نظریه طرح شده، تلاش دارند آن قانون فهم پذیر و واقعی را بفهمند. با این حال نظریه‌هایی که به این ترتیب حاصل می‌شود، هیچ تضمینی ندارد که آخرین کلام و حقیقت نهایی باشند، هر یک از آنها ممکن است در آینده تصحیح یا تعدیل و در موارد نادر منسوخ شوند، با این حال نظریه‌های

علمی نوعی اطمینان بخشی دارند، چرا که بسیاری جنبه‌های آن همواره محفوظ است.^۱

تصور عام مردم این است که علوم تجربی عینی هستند و مستقیماً خبر از عالم خارج می‌دهند و علوم انسانی ذهنی‌اند و اهل فرهنگ و علوم انسانی عموماً متهم‌اند که در دامان ذهنیات در غلتیده‌اند. در حالی که در همه علوم بشری، اعم از علوم تجربی و انسانی هم عین و هم ذهن نقش مهمی ایفا می‌کنند، که در ذیل به موارد نقش ذهن اشاره می‌شود و باید به این مسئله توجه داشت.

الف: نقش شخصی عالم: یعنی نقش دانشمند و قضاوت‌های شخصی وی باید در یک تحقیق علمی مدّ نظر باشد و توجه داشت که تعبیرهای شخصی او در گزارش تجربیاتش بی اثر نیست، ولی با این همه نباید مجموعه مسلمات اهل علم را که همه بر آن متفق‌اند و ربطی به شخص خاص ندارد، مدّ نظر قرار نداد، اما بالاخره باید متوجه بود که ارزیابی دانشمند در بررسیهای علمی شبیه وضع یک قاضی است که شواهد لاحق را در پرتو شواهد مشکوک و دو پهلوی سابق، سبک و سنگین می‌کند، در حالی که نمی‌خواهد از روی هوس شخصی حکم کند، و تلاش دارد هر چه بیشتر به واقعیت دست یابد، در یک نگرش علمی هم، نگاه و عقایدی که انسان به طبیعت و جهان دارد، عمیقاً بر انگیزه‌های علمی تأثیر

۱ - علم و دین، از ایان باربور، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، ص ۱۶۹ به بعد.

می‌گذارد، هر چند که نقش آنها در کار روزمره دانشمندان نامشهودتر از سایر عوامل است. چرا که هر کدام یک نوع سؤال ندارند و در تحقیق خود یک سؤال را پیگیری نمی‌کنند و لذا هر چقدر عقاید یک محقق صحیح تر باشد جهت تحقیق او به حقیقت نزدیک‌تر است و از وهمیات آسوده‌تر.

وقتی متوجه شویم علم یک مشغله انسانی است، نه یک روند مکانیکی، و وقتی متوجه شویم که علم سرانجام این چنین نیست که سر از ذهنیت شخصی درآورد، چرا که کار و کوشش ذهن عالم در بستر جامعه اهل علم سیر می‌کند و نه در بستر هوس شخصی، به این نتیجه می‌رسیم که آری «علم متکی به شخص هست، ولی شخصی و خصوصی نیست» البته و صد البته نقش شخص در پژوهش در علوم انسانی مسلم بیشتر از نقش عالم در علوم تجربی است، همچنان که تأثیر یک عقیده دینی در سرنوشت انسان بسیار بیشتر از تأثیر یک نظریه علمی است، چون با جهت‌گیری کلی انسان سروکار دارد و لذا نقش خود فرد در آن بیشتر و مؤثرتر است.

ب: التزام شخصی در علوم اجتماعی: اغلب مطالب گفته شده در باب نقش ذهن عالم در علوم تجربی، به طریق اولی در باره علوم اجتماعی صادق است، یک دانشمند علوم اجتماعی نمی‌تواند به شیوه یک مشاهده گر بیرونی و برکنار، از پدیده‌های اجتماعی گزارش تهیه کند، یا تاریخ را بنگرد. زیرا هیچ داستانی را نمی‌توان به درستی حکایت کرد، مگر این که شخصیت‌ها از درون دیده شوند و بتوان با آنها انس گرفت و با آنها

اندیشید، هر چند که نقش پدیده‌های تجربه شده را نیز نباید فراموش کرد و فقط به تجربه درونی مشاهده‌گر بسنده کرد.

آری امور واقع شده در متن تاریخ خودشان لب نمی‌گشایند که از معنا و ارزش خود سخن بگویند و لذا در مورد آنها از انتخاب و تفسیر گریزی نیست ولی باید تلاش کنیم با رشد دادن حسّ حقیقت جویی، مواد پژوهش تا آنجا که ممکن است هر چه مستقیم تر با ما سخن بگویند، و بدانیم که لازمه پژوهش در هر زمینه‌ای عبارت است از ۱- سرسپاری به شواهد، ۲- سعه صدر، ۳- گراف نگفتن، ۴- انتقاد از خود، ۵- آمادگی برای آموختن از سایر همکاران .

میردال می‌گوید: هر محقق یا مؤلفی که بر روی یک طرح کار می‌کند، باید بکوشد پیش فرضهای خود را به دو دلیل بیان کند، نخست برای اینکه خودش بیشتر آگاه شود، دیگر اینکه مخاطبان بتوانند آنها را به حساب بیاورند و متوجه توجیحات آن محقق بشوند. و بعد از ارائه پیش فرضهای خود، دست به ارائه تجربه‌هایمان در مورد انسان بزنیم.

پ: قانونمندی و بی‌همتایی در تاریخ: گفته می‌شود که علوم تجربی با رویدادهای قانونمند سروکار دارند و علوم انسانی با رویدادهای «بی‌همتا» یا تکرار ناپذیر. یعنی بر آنند که یک واقعه تاریخی یا یک فرد انسانی، و یا یک اثر هنری منحصر به فرد و تکرار ناپذیرند، پس با روش‌های معمول تجربی در مطالعه پدیده‌های قانونمند و تکرار پذیر نمی‌توان به آنها راه برد، در حالیکه رویدادها صرفاً منحصر به دو رده «بی‌همتا» و «قانونمند» نیست، بلکه هر رویداد را می‌توان با دو لحاظ نگریست، یکی در فردیت و

جزئیتش، دیگری در انگاره‌ای که ظاهر می‌شود، مثلاً اگر در مورد رویدادهای بی‌همتا بخواهیم در مورد تاریخ مثال بنزیم، بعضی چنین پنداشته‌اند که تاریخ به جزئیت جدا جدای رویدادهای جزئی می‌پردازد، و لذا باید روش‌هایی در مطالعه آن بکار برد که از ریشه با روشهای علوم تجربی فرق داشته باشد، در حالی که این نظر با مخالفت شدید عده‌ای از فیلسوفان مواجه است که اصرار دارند «پژوهش تاریخی باید با روشهای علم همساز بشود» چرا که باید رویدادهایی که بناست تبیین شود قابل استنباط از یک «قانون فراگیر» باشد که رویدادهای گذشته را نیز در بر بگیرد و قابلیت پیش بینی کردن را نیز داشته باشد).

واضح است که هر رویدادی به یک اعتبار «بی‌همتا» است، چه در آزمایشگاه فیزیک، و چه در صحنه تاریخ، ولی این نکته مانع از وجود منظم و تکرارپذیر آن نمی‌شود، از طرفی دیگر می‌توان گفت: هیچ رویدادی مطلقاً بی‌همتا و منحصر به فرد نیست، چرا که رویدادها در یک قانون مشترک قابل بررسی هستند. و لذا هر تاریخ نویسی که نمی‌خواهد دست بسته در گردابی از جزئیات درهم و برهم بیفتند، ناچار است عوامل ذی ربط را انتخاب کند و نشان بدهد که چگونه یک وضع لاحق از بطن وضع سابق زائیده می‌شود، و لذا باید برای درک رویدادهای جزئی از قوانین استفاده کند که البته اینکار دشواریهای خود را دارد و می‌تواند بعضی از عوامل دخیل را که تعلق خاطر بیشتری در پژوهش خویش به آنها داشته، برشمرد. و مورخ می‌کوشد یک زمینه‌ی قابل فهم برای یک

رویداد به دست دهد و چنین حکمی درباره سایر رشته‌های پژوهش نیز صادق است.

خلاصه این که رویدادها را اعم از این که تجربی باشند و یا اجتماعی و تاریخی، می‌توان به دو رده «بی‌همتا» و «قانونمند» تقسیم کرد، ولی تاریخ و علم نمایانگر انواع متفاوتی از توجه و تعلق خاطر در محدوده طیف پژوهش انسانی هستند، هر چند از این نکته هم غافل نیستیم که جنبه‌های منحصر بفرد در پدیده‌های اجتماعی و انسانی وجود دارد ولی می‌گوئیم بی‌همتایی و قانونمندی مانعاً الجمع نیستند منتها به دو اعتبار، یکی به اعتبار مشترکاتشان که قانونمندان، و به اعتبار خواص فردی که بی‌همتا هستند.

پس چه علم، چه ادبیات، و چه علوم اجتماعی، همه نظر به واقعیت دارند، هر چند نقش ذهن انسانی در تفسیر واقعه قابل توجه است، حتی یک نمایشنامه نویس می‌خواهد چیزی درباره واقعیت بگوید، نه اینکه فقط احساسات شخصی خود را بیان کند. همچنانکه شاعر نیز واکنش خود را در برابر جهان آغاز می‌کند، و تشبیه و کنایه و استعاره او لااقل تا حدودی مصداق و ما بازاء خارجی دارد، نه اینکه به ادعای پوزیتیویست‌ها تماماً بیان عاطفی است، منتها اشاراتش غالباً باریک و غیر مستقیم است، ولی این طور نیست که به کلی ذهنی باشد، یعنی هم فهم عالم و هم عین معلوم در خارج دو شادوش یکدیگر در هر گونه معرفتی دخیل‌اند حتی حرکت به عنوان یک پدیده خارجی، محسوسی است به کمک عقل، یعنی حس و ذهن به کمک همدیگر متوجه واقعیت آن می‌شوند، و این قاعده را می‌توان برای دست‌یابی به هر معرفتی تعمیم داد که تنها حس و یا تنها

ذهن نقش ندارند و اهل علم می‌توانند قوانین و نظریه‌ها را از موقعیت‌های عینی در جهان انتزاع کنند و انتزاع کردن به آن معنی است که نه عین آن در خارج است و نه ذهنی صرف است و ما به ازاء و مصداق خارجی ندارد.

در این قسمت می‌خواهیم روش‌های معمول در دین را با روش‌های معمول در علم، مقایسه کنیم، که آیا شباهت‌هایی با هم دارند و یا نه:

الف: تجربه و تعبیر در دین. یعنی ما خدا را حس می‌کنیم ولی با حس درونی، و اشیاء را حس می‌کنیم ولی با حس بیرونی. پس هم در علم و هم در دین یک نحوه تجربه مطرح است. جان بیلی می‌گوید:

خصوصیات تجربه دینی عبارتست از «احساس هیبت و حرمت در برابر آنچه مقدس است»، در تجربه دینی «راز»، «جذبه» و «حیرت» جمع می‌شود و انسان نوعی تقصیر از ادای وظیفه در خود احساس می‌کند و در حالت تواضع و احساس تقصیر به طلب آمرزش و احساس مسئولیت کشیده می‌شود و پدید آمدن این احوالات و تجربیات دینی همان هدایت و یا «تغییر جهت از بیگانگی با خدا، و به آشتی و یگانگی با او» است. لذا می‌توان گفت بیگانگی سه مرحله دارد و سپس تغییر جهت از این بیگانگی

و تجربه جدید نسبت به خدا پیدا کردن نیز سه مرحله دارد. اما مراحل بیگانگی.

۱- بیگانگی با دیگران: و دلیل آن نایمنی خاطر و خویشتن‌مداری است، که باعث دوری از دیگران و احساس منزلت برای خود می‌شود، بی‌مهری و تنهایی و تعصب و غرور صنفی و گروهی همه دست به هم می‌دهند تا این بیگانگی را بوجود آورند.

۲- بیگانگی از خود راستین: ما پراکنده خاطریم و در هوای میل‌های متضاد به هر راهی سر می‌زنیم. احساس تقصیر می‌کنیم و نمی‌توانیم خودمان را درست ارزیابی کنیم و محدودیت‌های خود را بپذیریم، و لذا با خود صمیمانه برخورد نمی‌کنیم.

۳- بیگانگی با خدایی که مبنای معناست: عمیق‌ترین نگرانی، خطر بی‌معنابودن زندگی است. انسان جدید غالباً احساس تهی‌مائیگی و بیهدفی و نگرانی و ندانمکاری و گاه یأس و سرخوردگی دارد.

تجربه اصلی هر دین فرو ریختن این سه حصار بیگانگی و تبدیل آنها به آشتی با دیگران و با خویش و با خدای خویش است که عبارتند از:

۱- آشتی با خدا اساس هدایت دینی است، پی بردن به این حقیقت که خداوند ما را همچنان که هستیم می‌پذیرد، و رحمت او بر مهوریت ما غلبه دارد، و گاهی این تجربه بر جان انسان احاطه می‌یابد که مورد لطف خداوند قرار دارد، و بدین سان خطر بی‌معنا بودن زندگی مان برطرف می‌گردد. در این حال اهدافی برای زندگی و انگیزه‌هایی برای عمل پیدا می‌شود.

۲- آشتی با خود راستین: در امنیت و امان آشتی با خداوند، این امکان و آزادی را می‌یابیم که با خود صمیمانه برخورد کنیم و شفیقانه در خود بنگریم، چون خداوند ما را پذیرفته است، می‌توانیم خود را بپذیریم. در حضور خداوند نقش و نقابهای ما فرو می‌افتد و می‌توانیم از بسیاری از تدابیر و تزویرها و تظاهرات دست بداریم. با تجربه انابه و آموزش از یک سو از احساس گناه و عناد با خود رها می‌شویم، و از سوی دیگر از دام غرور و خودخواهی رها می‌گردیم. و لذا آشتی با خدا و خودشناسی و جمعیت خاطر می‌تواند جای میل‌ها و تفرقه خاطر را بگیرد. در چنین جهتی است که انسان عهد و امانت واقعی خود را درست به منزل می‌رساند، و جوانی را پای درخت اطاعت از خداوند به پیری می‌کشاند.

۳- آشتی با دیگران: این ارتباط جدید با خداوند به ما یاری مهرورزیدن به دیگران را می‌بخشد چرا که فقط وقتی انسان از خود خواهی رسته باشد، می‌تواند یک چند خود را نبیند و دیگران را به همان سان که هستند می‌پذیرد، چرا که خداوند او را به همان سان که هست پذیرا شده، و چون امکان صلاح و فلاح در حیات جوامع می‌بیند در راه آشتی انسان‌ها با همدیگر می‌کوشد و سعی می‌کند به سهم خویش روح رفق و ملایمت و شفقت در رابطه با دیگران بدمد. چنانچه حضرت پیامبر ﷺ به مدد الهی به چنین روحیه‌ای دست یافتند که خدا فرمود: «فَبِمَا رَحْمَةٍ مِنَ اللَّهِ لَنْتَ لَهُمْ»؛ ای پیامبر به جهت رحمت خداوندی با مردم این چنین نرم هستی.

آری این توصیف‌ها که از بیگانگی از یک طرف و آشتی از طرف دیگر مطرح کردیم همانا تفسیر و تعبیر تجربه‌های دینی است، یعنی یک توجه قلبی و تجربه حضوری برای ما حاصل می‌شود و سپس ما آن تجربه را در یک قاعده کلی می‌بریم و تعبیر و تفسیر می‌کنیم و زمینه برای تجربه دیگر برای ما آماده می‌شود، و البته که تفسیر و توصیف این تجربه‌های دینی به کمک وحی و یا تجربه‌های مشترک سایر مؤمنین انجام می‌پذیرد و به اصطلاح این تجربیات دینی به سنت پیامبر و حتی سایر پیامبران متصل می‌شود و در واقع مؤمن از متن جامعه مؤمنین جدا نیست تا تجربه‌های دینی‌اش هم به متن جامعه ربطی نداشته باشد، نگرش به جمع مسلمانان صدر اسلام، مثل حادثه جنگ بدر و احد در واقع نگرشی به یک سنت دینی است که هر مسلمانی خود را با آن سنت‌ها یگانه می‌بیند، یعنی انسان حس می‌کند دست خدا نه صرفاً در حیات افراد، بلکه در حیات اقوام در کار است، در زندگی مسلمانان صدر اسلام به عنوان یک جامعه است که انسان احساس می‌کند آشتی، بر قهر و جاهلیت و بیگانگی پیروز شده است عین همین مسئله را در روش اهل علوم تجربی داریم که اولاً یک تجربه را تعمیم می‌دهند به یک قاعده و بکمک نظریه‌ها چیزی ماورای تجربه را کشف می‌کنند که همان قواعد و قوانین تجربی باشد، ثانیاً این تعمیم بکمک جامعه علمی انجام می‌شود و نظرات گذشته است که وسیله اتصال تجربیات این دانشمند به جامعه علمی می‌شود.

تمثیل و مدل در زبان دین: مثلاً اعمال حج یک نماد و مدل دینی است، که مثل هر نماد دینی دیگر معتقدات دینی یک جامعه را بیان و تجدید عهد می‌کند، مثل مدل‌ها در علوم تجربی که نمایش یک مجموعه نظریه هاست، یا تمثیل «نور» در دین که توجه به خدا را برای انسان ملموس تر می‌کند، یا می‌گوئیم «يُدُّاللَّه» این مثال همان مدل در علوم تجربی است، و گر نه خداوند دست دارد، و نه آن مدل عین واقعیت است، و بسیاری از خطراتی که در بکار بردن مدلها در علم وجود دارد، در دین نیز مطرح است، از جمله اینکه ممکن است کسانی برای مدل اصالت قائل شوند و آن را با واقعیت یکسان بگیرند، چنانچه در دین، فرقه‌ها ظهوری در همین ورطه افتادند و برای خدا دست و پا قائل شدند.

:

در این قسمت صحبت در این است که در دین بیشتر بازی گری هست و کمتر تماشاگری، و در علم بر عکس، بیشتر تماشاگری است و کمتر بازی گری ولی نه آنچنان باشد که در یکی اصلاً بازی گری نباشد و در دیگر هم اصلاً تماشاگری نباشد.

می‌گوئیم در دین یک دلبستگی و سرسپردگی هست که زندگی انسان را معنی می‌کند و در نتیجه انسان زندگی را با همان عهد دینی خود بسر می‌برد و این دلبستگی یک ارزش والایی برای مؤمن پدید می‌آورد که سایر ارزش‌ها بر طبق آن سنجیده می‌شود، و سایر توفیق‌ها را در پای

آن قربانی می‌کند، چرا که دین به همه حوزه‌های زندگی و همه هستی انسان مربوط می‌شود.

در گیرشدن شخصی در ایمان دینی گریزناپذیر است، ممکن است زبان‌های تحلیلی فارغ و برکنار، بدون هیچ احساس و تعلق یعنی جدا از درگیری شخصی راجع به دین وجود داشته باشد، مثل پژوهش در روانشناسی دین، یا جامعه‌شناسی دین، ولی زبان دین نمی‌تواند فارغ‌البال و بی‌طرف و بی‌شور باشد، چرا که در دین سرسپردگی و تعهد و تصمیم با تمام وجود و با تمام قلب مطرح است، چون که دین همه چیز مؤمن است. نوع نگرش دین به تاریخ یک نگرش بیرونی، تماشاگرانه نیست، که یک ناظر بی‌طرف به آن می‌نگرد، مؤمنین، تاریخ ایمانی خود را با همدیگر در میان می‌گذارند و در واقع آنها جمعی از افراد «هم تاریخ» هستند که عهد قلبی همدیگر را تجدید می‌کنند و خود را با همه مؤمنان در یک زندگی مشترک می‌یابند، نمونه‌اش نگرش شیعه به تاریخ کربلا است. انسان اگر خواست به حقیقت مکاشفه مؤمنین پی ببرد باید با آنان - - بنگرد، یعنی در تاریخ و خاطره آنان سهیم شود، نه این که به صرف یک نگاه تماشاگرانه انتظار داشته باشد آنچه آنان فهمیده‌اند بفهمد، چون قصه آنها قصه تاریخ حیات درونی و وقایع روحی است.

ضرورت در گیر شدن شخصی در دیانت، توجه به خدای شخصی است، مثل رابطه‌ی «من - تو» که قبلاً مطرح شد، که آن وضعی است مستقیم و بلاواسطه و دارای حساسیت دو جانبه، که مؤمن در خدا به عنوان یک غایت می‌نگرد و نه به عنوان یک وسیله، در دینداری یک نوع هم

سخنی همدلانه موجود است که در آن هم صراحت هست و هم آگاهی و هم مسئولیت، و در آن یک مواجهه بلاواسطه و اکنونی مشاهده می‌شود، در رابطه‌ی «من - تو» که در دین مطرح است فرد دیندار همین حالا در حال ارتباط با خداست و آن را در رویاروی خود احساس می‌کند. از کلمه‌ی ایمان باید متوجه یک معرفتی فوق معرفتی برهانی بود، مسئله، مسئله باور کردن است نه اثبات کردن، حالتی همراه با اعتماد کردن و ثبات قدم در آن نهفته است، همراه با حرمت نهادنی قلبی.

ایمان به خداوند ریشه در تجربه‌ای انسانی دارد که به هیچ‌وجه نمی‌شود کورکورانه باشد، بلکه همراه با یک شعور قلبی است و موجب اعتمادی راستین در روح فرد مؤمن می‌شود در حد راسخ بودن در برابر همه خطرات، و بیشتر شبیه «اعتقاد بستن در» یک شخص است تا «متقاعدشدن به» صدق و صحت یک قضیه. اعتماد یا وثوق موجود در ایمان ریشه در قابل تکیه گاه بودن خداوند دارد، چون در اعتماد به خداوند است که انسان از حول و قوه خویش دست می‌شوید. روی آوردن به خداوند مستلزم روی برتافتن از هر آن چیزی است که پیش از آن محل وثوق و اعتماد بوده است. ایمان مستلزم «ایمان ورزی» توکل، بیعت و اطاعت است.

درست همان‌طور که تفاهم عمیق و قلبی داشتن با شخص دیگر مستلزم از خود مایه گذاشتن است -

در دیانت هم اگر کسی صرفاً ناظر حسابگر یا تحلیل گر باشد خود را از احوالات و تجاربی که درست اصل مطلب دینداری است، محروم

می‌سازد، در اینجا یکی از شرط‌های پی‌بردن و سردرآوردن همانا اشتیاق به عمل بر مبنای تعهدات خویش است. هنگامی که کسی عاشق می‌شود موضوع و متعلق وفاداری یا شیفتگی و سرسپاری و علاقه و اعتنای او عوض می‌شود و علائق و ارزشها و هدفهایش در زندگی کانون و جهت جدید می‌یابد، ایمان به خداوند هم مستلزم شرایط جدید در قبال خویش و دیگران است، و از این شرایط جدید به عنوان هدایت یافتگی سخن گفتیم که عبارت باشد از غلبه آشتی بر قلب. چون رابطه جدیدی با خداوند برقرار شد، جهت دید انسان تازه می‌شود. این یک فکر جدید یا یک آرزوی جدید نیست، بلکه یک حال یا تجربه جدید است، تحولی است بنیادی تر از کسب علم و اطلاعات جدید و این دیانت، شخصیت و منش انسان را در برمی‌گیرد، و این است معنی اینکه می‌گوئیم یکی از شاخصه‌های دین «درگیر شدن شخصی» است و در علم این حالت به این شدت مشهود نیست.

الهیات طبیعی یا خداشناسی استدلالی همواره راههای عقلانی تری را که همراه با یک فارغالی تحلیلی گرانه است تشویق می‌کرده و می‌کند از نظر ارسطو وجود خداوند، نتیجه‌ای بود که از وجود جهان استنتاج می‌کرد و او را علت اولی، و محرک نامتحرک، و مدبر کائنات می‌نامید. در این احتجاجات درگیر شدن شخصی به حداقل می‌رسد یعنی کمتر بازیگری و بیشتر تماشاگری است و هدفش اقناع عقل است در باب قضیه «خدا هست»

و بیشتر زبان ناظر به کار می‌رود و نه زبان «عامل». ولی در روش ائمه‌ی دین بیشتر پروای عبادت و اطاعت خداوند مطرح است تا پیشبرد دلایل وجود خدا، ایمان مؤمنین به ادیان و به کتب آسمانی، هرگز برابر با نتیجه یک احتجاج فلسفی نبوده، کسانی که طراح و یا طرفدار این احتجاجات طبیعی و فلسفی بوده‌اند غالباً خود نظرگاه توحیدی داشته‌اند، و آن سرسپردگی و دل‌بستگی که در ایمان هست صرفاً با عقل استدلالی حاصل نمی‌شود البته قبول است که برای معرفت به خداوند هم شرایط اخلاقی لازم است، هم فعالیت عقلی - فکری، اما هدایت نفس مستلزم چیزی فراتر از دلایل فلسفی است.

از آنچه گفته شد این نکته روشن می‌شود که دیانت مؤمنین نوعی درگیر شدن شخصی را نشان می‌دهد که چنین حالتی در علم تجربی نیست و حتی در الهیات فلسفی و طبیعی نیز آن درگیری شخصی وجود ندارد، البته نباید فراموش کرد که این درگیر شدن شخصی به شکلی ضعیف شده در سایر حوزه‌های پژوهش نیز هست و این‌طور نیست که مطلقاً نتوان سراغ آن را در علوم تجربی و الهیات فلسفی گرفت.

آری ایمان درونی است و باید قلباً دریافت شود ولی نباید غفلت کرد که حقیقت صرفاً با انتخاب ما تعیین نمی‌شود بلکه نمادهای دینی و نظرات دینی ما بازاء و منشاء اعتباری خارج از خود را دارند، یعنی عقاید دینی، صحیح و صادق دانسته می‌شوند و نه صرفاً مفید، و لذا چه در حوزه علم و

چه در حوزه‌ی دین نظر به واقعیات هست و تا کسی دلایلی برای عقاید خود ذکر نکرد می‌توان گفت ممکن است آن عقاید تابع ذوق و سلیقه شخصی خود باشد ولی وقتی ایمان او با دلیل همراه شد به این معنی است که باور او در رابطه با واقعیتی خارجی است، منتها واقعیتی که موجب ایمان می‌شود و از سنخ واقعیات محسوس نیست همچنان که واقعیات حسی موجب علم می‌شود و از سنخ واقعیات معنوی نیست.

آلن ریچارد سون می‌گوید: ایمان داشتن به هر شکل و نوع، شرط فهمیدن و شناخت است، چرا که ایمان چیزی را فراهم می‌کند که توسط آن، دسترسی به سررشته تبدیل کثرت به وحدت ممکن گردد. و می‌توان از کثرات به واقعیتی واحد که ریشه‌ی همه کثرات هاست سیر کرد.

بعضی از وظایف عقل در دین عبارت است از:

۱- تفسیر تجربه‌های دینی و وقایع و حیانی در تاریخ ۲- آزمون این تفسیر و تعبیرات که آیا واقعا مثلا با چنین دستور سلوکی ما هم می‌توانیم به شهود برسیم؟ ۳- کند و کاو در ملازمه‌های عقاید دینی. و ارائه دین به عنوان یک راه و روش منطقی در زندگی.

آری هم تجربه دینی () و هم وحی هر دو به صورت موهبت الهی است، یعنی آمدنی است و نه آموختنی، ولی ما آنچه را که بر فرد یا جامعه‌مان از نظر ایمان گذشته را باید بشناسیم و این بوسیله عقل تفسیر و شناخته می‌شود، یعنی می‌گوییم درست است که

عقل در جستجوی ایمان نیست ولی فراموش نکنیم «ایمان در طلب فهم است» یعنی باید بتوانیم آن ایمان قلبی را با عقل، درست تفسیر کنیم تا بتوان آن را کلی و همگانی کرد، چرا که اگر از نظر عقلی نتوان از آن دفاع کرد فقط به عنوان یک سلیقه شخصی خواهد ماند. و دین از این نظر که قابلیت طرح عقلی را دارد شبیه علم است که می‌تواند از روش تجربی خود را اثبات کند منتها علم تجربی، با تجربه صحت خود را اثبات می‌کند و دین با استدلال باید صحت خود را اثبات نماید.

مسلم خداوند در شرایط خاصی برای پیامبر خود وحی فرستاده و از این جهت وحی بی‌همتا است، و مثل علم تجربی نیست که در هر زمان امکان تکرار آن باشد ولی این نکته هم قابل توجه است که همیشه انسان با آن خدا روبروست و وحی عمل خداوند است در انکشاف حقیقت برای انسان و لذا خداوند در وقایعی وحی فرستاده و حضور خود را نمایانده است ولی مسئله در حد یک واقعه مربوط به گذشته نیست بلکه خداوند از طریق آن واقعه با ما سخن می‌گوید، چرا که اگر وحی به معنای انکشاف خداوند است، او را به عنوان خداوند وحی، اکنون یعنی در زمان حال می‌توان شناخت و وحی در فعل کنونی خداوند و تجربه کنونی ما تحقق می‌یابد و به هدایت و آشتی ما با او می‌انجامد و در مواجهه با وحی انسان یک مشت اطلاعات بدست نمی‌آورد بلکه مهر و آمرزش و داوری و دادگری او را می‌پذیرد، و لذا تا ما از دل و جان مایه نگذاریم هیچ

معرفتی از خداوند متصور نیست بلکه باید از ایمان ناظر به مواجهه قلبی گذر کرد و به یک تجربه قلبی دست زد و این همیشگی است و نه «بی همتا».

وحی همچنین به انسان کمک می کند که زندگی امروزش را بشناسد و لذا نیاز است وقایع امروزی خود را بر اساس وقایع کلیدی که در گذشته خویش دارد تفسیر کند، برای جامعه اسلامی، پیامبر ﷺ و سیره او یک واقعه کلیدی است که راز سایر تجربه های قلبی را می گشاید و ما را در شناخت خویش و آنچه بر ما گذشته است، یاری می دهد. ریچارد نیور می گوید .

« »

یعنی می خواهد بگوید وحی یک پدیده بی همتایی نیست که برای پیامبر اتفاق افتاده و دیگران نمی توانند از آن استفاده کنند.

البته هر کس به اندازه ی فهم خودش از وحی می فهمد و درست است که وقایع و حیاتی در گذشته رخ داده ولی هر زمان هر کس می تواند بهره لازمه خود را از آن ببرد، یعنی وحی در تجربه فعلی بشر نیز فعال است، مثل نوری است که هر کس به اندازه ی توان و نیازش می تواند از آن

استفاده کند. مثل مورخ که مرکز توجهش به واقعه جزئی است ولی در نهان هوای کلیات را دارد و می‌خواهد قاعده تاریخی را در این واقعه نظاره کند، متکلم هم معرفت خداوند را از تجربه دینی پیامبر اخذ و بعد به عنوان جزئی از یک هیأت کلی لحاظ می‌کند و در صدد است که از دل این تجربه‌ها قانونی را کشف کند - که با همه موقعیتهای زندگی انسانی تطبیق داشته باشد در اینجا را بطنه بین جزئی به کلی، شبیه همان چیزی است که در علم مطرح بود که یک دانشمند از مشاهده تجربه‌های جزئی یک قانون کلی را کشف می‌کرد. هر چند متکلم در جستجوی قوانینی از نوع قوانین علمی نیست، و مطمئناً مدعی نیست که وقایع و حیاتی می‌توانسته‌اند پیش بینی شوند، چیزی که در علم امکان آن هست.

در بحث پیش روشن شد دین هم مانند علم دارای روش‌هایی است مخصوص خود در این قسمت این سؤال مطرح است که آیا در دین مانند علم معیارهایی هست که تعییرات دینی را بسنجد و یا زبان دین قابل تحقیق نیست؟

زبان دینی، یک شیوه زندگی را توصیه می‌کند، یا پرستش و تعهد قلبی را بر می‌انگیزد، یعنی وظایف و نقشهایی دارد که با وظایف زبان علم خیلی فرق دارد، ولی در عین حال زبان دین معنی دار است و عقاید دینی و احکام معرفت بخش را در بردارد و قابل تحقیق بوده و تحقیق پذیر است،

در نوشته‌های فیلسوفان «حلقه وین» زبان دینی نه صادق و نه کاذب بلکه از نظر معرفت بخشی «فاقد معنی» قلمداد شده است، چرا که فیلسوفان حلقه وین را پوزیتیویست‌های تجربی مسلک افراطی تشکیل می‌دهند که معتقدند تنها گزاره‌هایی «معنی دارند» که اولاً قضایای تجربی باشند که به مدد داده‌های حسی تحقیق‌پذیر بوده باشند، مثل قضیه اکنون در بیرون این اطاق باران می‌آید ثانياً دارای تعاریف منطقی در زبان باشند مثل قضیه «یک مثلث سه ضلع دارد» در حالیکه طبق نظر این گروه نه تنها قضایای دینی، حتی بسیاری از قضایای علمی گزاره‌های معنی دار نخواهند بود و اینها بعداً برای رهایی از این مشکل گفتند: گزاره‌هایی پذیرفتنی و معنی دارند. که کما بیش بر اثر تکیه‌داشتن به بعضی داده‌های حسی ممکن و محتمل الصدق به نظر آید. یعنی متکی بر مشاهداتی باشند که آن مشاهدات با تعیین صدق یا کذب آن قضایا مربوط باشند و خواستند با این جمله، غیر قضایای دینی بقیه قضایا را معنی دار قلمداد کنند.

پوزیتیویست‌ها می‌گویند: قضایایی که حساً تحقیق‌پذیر نیستند فاقد معنی می‌باشند. و در نتیجه بسیاری از قضایای فلسفی سنتی و همه قضایای اخلاقی و الهیات را نه صادق می‌دانند و نه کاذب بلکه «شبه قضیه» تهی که از هر دلالت معرفت بخشی خالی است معرفی می‌کنند. یعنی از نظر آنها قضایایی که به صورت تجربی قابل تحقیق نیستند هیچ حکمی ندارند. و فاقد محتوای واقعی‌اند و صرفاً بیان دوق شخصی‌اند، مثل «خنده» که نقش بیانی دارد و ما را به جایی ارجاع نمی‌دهد و فاقد ما به ازاء خارجی است یا مثل اینکه می‌گوییم قتل بد است. این جمله اظهار یک سلیقه است، مثل

من از اسفناج بدم می‌آید است و یا وقتی می‌گوییم لبخند بزن یا از قتل پرهیز یک جمله‌ی خطابی است برای واداشتن یا بازداشتن کسی به کاری یا چیزی، پس نقش کلمات اخلاقی عاطفی است و برای بیان احساسات است ولی حکمی راجع به آن کلمات نیست که صادق است یا کاذب، علاوه بر این هر اظهاری از نظر اینان راجع به ذات خداوند، لایعنی است. لذا خداشناسی همان قدر بی‌معنی است که خداشناسی.

پوزیتیویسم منطقی روی بکار بردن زبان متمرکز است، ولی اشکالاتی که به آن وارد است عبارت است از:

۱ - مبهم بودن «اصل تحقیق پذیری» که پوزیتیویست‌ها بر آن تأکید دارند. خود این قضیه که «فقط قضایا و تعریفات تحقیق پذیر معنی دارند» جزء چه قضایایی است؟ چرا که به مدد داده‌های حسی تحقیق پذیر نیست، و آیا دلخواهانه نیست؟ از طرفی مگر همیشه «معنی دار» مترادف «تجربتاً تحقیق پذیر» باید باشد؟ پس اصل اساسی پوزیتیویسم منطقی، منزلت منطقی خود را از دست می‌دهد، منتقدان گفته‌اند این کار پوزیتیویست‌ها ایجاد یک تنگنایی است تا بگویند فقط زبان علم تجربی محترم است و هر گونه حکمت و سخنانی که از قواعد فوق تجربه خبر می‌دهد را نفی و طرد کنند.

۲ - آیا این‌ها متوجه نیستند که تجربیات حسی با نظریات عقلی ترکیب می‌شود، و هیچ نظریه علمی صرفاً جمع چند تجربه نیست بلکه

ترکیبی از داده‌های تجربی است که با عقل و تفکر به دست آمده. اینان میدان تجربه‌ی مهم و پرمعناى انسانی را تا حد تجربه‌ی حسى تنگ می‌گردانند و شدت حمله‌ی آنها به الهیات، آنها را از بی‌طرفی علمی خارج می‌کند. این‌ها از ترس اینکه سخنی نگویند که تجربه‌پذیر نباشد دم از بسیاری از بحث و فحص‌ها فرو بستند و در واقع حکمت بشری را نفی کردند و تمام حرف در حد محسوسات متوقف گشت.

فلسفه‌ی تحلیل زبانی یا پوزیتیویسم شعار دیگری را مطرح کرد که از معنای یک گزاره نپرس، کاربرد آن را دریاب و حرفشان این بود که ارزش یک بیان بستگی دارد به این که با آن چه می‌خواهیم بکنیم.

اول پوزیتیویسم در صدد بود که گزاره‌های دینی را بی‌معنی معرفی می‌کند ولی بعداً هم گزاره علمی و هم گزاره دینی را معقول شمرد ولی در سیر خود به این نتیجه رسید که زبان علم و زبان دین ارتباطی با یکدیگر ندارند، و روش آن این بود که گزاره‌های علمی و دینی را بر اساس مفید بودن ارزیابی می‌کرد و نه بر اساس حقیقت و یا صدقشان و بیشتر قضایای علمی را از آن جهت که توان پیش‌بینی در طبیعت را به ما می‌دهند و قدرت تسلط بر طبیعت را از نظر فنی در اختیارمان می‌گذارند مفید می‌دانستند و کاری به این که علم تجربی قدرت شناخت طبیعت را هم به ما می‌دهد نداشتند.

می‌گفتند: گزاره‌های دینی نه صادق‌اند نه کاذب، بلکه توصیه‌هایی برای شیوه زندگی‌اند، یعنی نقش دین اخلاقی است و قصد گوینده را بیان می‌کند و بحث از واقعیت آنها نباید کرد، بلکه دین از نظر اینان یک نقش

ارزشمند ایفا می کند و آن دادن یک روش برای زندگی است، بی آنکه احکامی راجع به واقعیت صادر کرده باشد)

.(

سایر پژوهندگان برعکس پوزیتیویست ها به نقش بارزتری برای زبان دین قائل اند و می گویند زبان دین پرستش را بیان کند و یا برمی انگیزاند، وظیفه زبان دین «تحمید خداوند است نه توصیف او» و وحی تجربه دینی شخصی را گسترش می دهد و شنونده و گوینده را به سرچشمه های تجربی ای که خود از آن ریشه گرفته، باز می گرداند، و دریک کلمه نقش زبان دینی تذکر تعهد است، وظیفه اش گفتن حکایاتی است که «بصیرت» و «تمییز» انسان را برمی انگیزد، لذا زبان دین اعلام کننده یک تعهد است در فضای یک شور عاطفی، و نه یک زبان بی تفاوت، بلکه متقاعد کننده و اطمینان بخش است. هلمر می گوید: «همان طور که زبان عاشق احتیاج به تبیین علمی و تجربی ندارد، و هیچ شاهد و گواهی دهنده ای جز همان شور بی واسطه، برای آن نیست، زبان ایمان هم راه خود را می یابد و معنی و کاربرد خود را دارد».

پوزیتیویست ها سعی دارند که علم تجربی را در هر مقال و حوزه ای که مورد بررسی قرار می گیرد، معیار قرار دهند و به طور کنایه و صریح برای هر اندیشه غیر تجربی ارزش واقع نمایی قائل نباشند، می گویند: زبان علم و زبان دین با هم متفاوت است و در نتیجه هیچ تعارضی با هم ندارند، ولی وقتی معرفت و معرفت بخشی را به زبان علم تجربی منحصر می کنند در

واقع با این نتیجه روبرو می شویم که از نظر آنها زبان دین معرفت بخش نیست و از هیچ واقعیتی خبر نمی دهد.

اگر زبان دین کاری به واقعیت ندارد، پس انسان در آن واحد می تواند به چندین دین تعلق داشته باشد، در حالیکه دین و اصول اخلاقی همواره پیوند نزدیکی با حقیقت دارند، و توصیه یک شیوه زندگی بوسیله دین این معنی را دربر دارد که وجود جهان به نحوی است که این شیوه زندگی با آن موافق و مناسب است () .

از طرف دیگر درست است که زبان دین، زبان پرستش است، ولی نه پرستش خیالی و ذهنی، بلکه پرستش حقایق مقدس موجود، و تعهد هم خود مستلزم مقدار معرفتی است از آنچه انسان خود را بدان متعهد می سازد به عنوان یک واقعیت خارجی، هر چند محسوس به حس مادی نباشد، یعنی زبان دینی با همخوانی ای که دارد صاحب مرجع و دارای ما بازاء خارجی است، و اگر ما بازاء خارجی در کار نباشد تعهد همانا یک هوی و هوس دلخواهانه خواهد بود.

علم و دین علی رغم تفاوت هایی که در زبان دارند در بدهکاری به حقیقت و اشتیاق به شناخت، مشترک اند. آری پرسش هایی که در هر یک از این دو حوزه مطرح می شود، از بن و ریشه متفاوت است، ولی هر دو دعاوی معرفتی دارند و هر دو به واقعیت خارجی معتقدند، دعاوی دین قابل تحقیق از طریق تجربه نیست، ولی قابل بحث و بررسی هست و عقل

در ارزیابی آنها دست بسته نیست تا بگوئیم چون قابل بررسی نیست، پس بی معنی خواهد بود. بلکه چون از طریق عقل قابل اثبات است، پس واقعیت دارد.

جان ویزدم می گوید: گزاره های دینی به صورت تجربه حسی تحقیق ناپذیرند، ولی آنها ما به ازاء خارجی دارند و نه مرجع ذهنی و خیالی و سلیقه‌ای، نقش آنها این است که توجه را به حقایق در عالم خارج و واقع جلب می کنند، و لذا زبان دینی، فقط زبان عاطفی نیست و می توان دلایلی له یا علیه آن اقامه کرد و همین که می توان دلایلی بر علیه یا له آن اقامه کرد، قابل صدق و کذب است.

کرومبی می گوید: «عقاید دینی در اصل تکذیب پذیر» (۲) اند و این نشان می دهد که گزاره های بی معنی و تهی نیستند، هر چند در عمل شواهد مناسب و مربوطی موجود نباشد یعنی قضیه «خدا با بندگانش مهربان است» طوری است که فرض کذبش ممکن است، هر چند نمی توان نمونه نامهربانی خدا را به صورت تجربی پیدا کرد، و به قول جان هیک: :

هر چند اگر آن آزمون عملاً به اجرا درنیاید.

:

در ابتدا باید گفت که عقاید دینی در واقع تعبیرات تجربه دینی و وقایع و حیاتی اند و آنها را می توان با همان معیارهایی که نظریه های علمی سنجیده می شوند، سنجید و ارزیابی کرد، یعنی حقایقی از طریق وحی

پیامبر و یا کشف معصوم به ما رسیده، ما با تدبّر و تفکر در آن حقایق، «اصول دین» را تدوین می‌کنیم، و معنی عدل و توحید و نبوت و امامت و معاد را درمی‌یابیم، حال آنچه فهمیده‌ایم باید با آن وقایع و حقایق وحیانی ارتباط داشته باشد، و از طرفی آن عقاید دینی باید دارای انسجام و جامعیت و مانعیت باشد.

قبلاً گفته شد که نظریه علمی به کمک تجربه، واقعیتی علمی را در عالم جستجو می‌کند. حالا می‌خواهیم بگوئیم: مفاهیم دینی هم از طریق تجربیات دینی نیز ما را متوجه نظمی جاری در عالم واقع می‌کند، و گفتیم نظریات علمی چیزی نیست که عیناً در عالم حسّ و تجربه یافت شده باشد، بلکه تلاش فکری شخص دانشمند هم در آنجا نقش داشته، منتها هرگز فراموش نمی‌کنیم که تلاش فکری شخص دانشمند موجب نشده که چیزی غیر واقعی را به عنوان یک نظریه مطرح کند، بلکه تلاش فکری او، یعنی توجه او به واقعیتی ماوراء آنچه به تجربه آمده است، یعنی کشف قانونی که این مشاهدات و تجربیات پراکنده را در باطن عالم بهم مرتبط ساخته، می‌خواهیم بگوئیم عقاید دینی هم در رابطه با تجربیات دینی همین نقش را دارند و عقاید دینی، مثل قوانین علمی، ما را متوجه حقایقی اصیل نهفته در باطن تجربیات دینی می‌کند. ولی نه در تلاش علمی یک فرضیه را می‌توان به صورتی قاطع مستقیماً آزمایش کرد و به تنهایی ردّ یا قبول نمود، و نه در ارزیابی عقاید دینی می‌توان با یک آزمایش قاطع و سرنوشت ساز اظهار نظر صریح کرد.

نظریه دینی دارای انسجام خاص خودش است، و آنجا که به ظاهر متناقض مینمایاند، دعوتی است به تأمل بیشتر، مثل وقتی در توصیف خداوند می‌فرماید: «هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ» نباید به سرعت قضاوت کرد که سخنی است متناقض و نتیجه گرفت که عقاید دینی انسجام لازمه را ندارند بلکه مثلاً در این آیه باید متوجه حضور همه‌جانبه‌ی خداوند بود که هم اول و ظاهر اوست، و هیچ ظاهری، جز تجلی او نیست، و هم آخر و باطن، اوست، و هیچ غیبی، جز حضور حق نیست. علاوه براین باید متوجه بود که نه تنها عقاید دینی به کار تجربه دینی می‌آیند، بلکه کتاب خدا در واقع نسخه ملخص فراز و نشیب‌های زندگی است، و انسان را در شناخت خدا، و شناخت خودش و جامعه و مهر و کین و غم و شادی و مرگ و زندگی مدد می‌رساند، یعنی یک دید منسجم نسبت به کل و تمامی واقعیات پدید می‌آورد، یعنی فقط محدود به وقایع حیات درونی ما نیست که بگوئیم یک باور شخصی و ذهنی است، بلکه سررشته رازگشای ماهیت حقیقت است، چرا که خداوند خالق و ربّ همه چیز است و این خود یک جهان‌نگری و معرفت مخصوص به خودش است.

عقاید دینی، یعنی تلاشی که انسان می‌کند تا از طریق تفکر خود با اصل و حقیقت دین ارتباط پیدا کند و مسلم این تلاش و تفکر شدت و ضعف دارد و لذا عقائد انسانها نیز شدت و ضعف دارد و مساوی نیست، ولی چون عقیده یک امر وجودی است و دارای تشکیک است، آنچنان نیست که یکی کاملاً درست باشد و بقیه کاملاً غلط، بلکه همانند نور است که در عین داشتن شدت و ضعف، همه مراتب آن، توان روشنائی بخشیدن

دارند و این است که برداشتهای علما از دین را در عین تفاوتی که دارند همه را ارج می‌نهمیم و مقدس می‌شماریم، عمده مشکل، سخنانی است که در مقابل دین مطرح می‌شود و نام آن را نظریه علمی می‌گذارند و می‌خواهند بدون هیچ وابستگی به دین، دین را ارزیابی کنند، به عنوان مثال در قرن نوزدهم «لود ویک فوئر باخ» ادعا کرد که مفهوم «خدا» فرآورده تخیل انسان است، گفت:

«زیگموند فروید» نیز همین نظر را داشت و می‌گفت:

یعنی بنظر او دین یک آرزو اندیشی و ناشی از ایمنی طلبی انسان است،
می‌گوید:

در ارزیابی تعبیرات فوق از دین، ابتدا باید اذعان کنیم این نوع برداشت که دین را ما به ازاء آرزوهای انسانی بینداریم در بین عامه مردم وادیان

غیر اهل کتاب که بیشتر ساخته بشر است، مثل ادیان انسانهای بدوی، وجود دارد، و مردم عادی به واقع خداوند را یاوری می‌شناسند که خرده خواهشهایشان را باید اجابت کند، در حالیکه ادیان صاحب پیامبر، در محکوم سازی چنین گرایشهایی، که خداوند را دستخوش اهداف و اغراض بشری جلوه دهد، پیشقدم بوده‌اند، ادیان اهل کتاب به پیروان خود می‌آموزند آرزوهای دنیایی شان را زیر پا گذارند تا مورد رضایت خدا قرار گیرند. باید دقت داشت که حمله بی‌محابای فروید سطوح مختلف کمال و پختگی دین را منظور نمی‌دارد، اگر خدا پدر خیالی انسان هاست، پس ملامت خاطر پیامبران از اینکه دعوتشان را مردم نمی‌پذیرند به چه معنی خواهد بود، و چگونه می‌توان توجیه کرد که اولیاء خدا در راه این خدایی که برای مردم ساخته‌اند تا مرز شهادت جلو می‌روند؟ و یا وجود قیود دینی واقع در دستورات پیامبران و آرمانهایی که درست برخلاف اشتیاق و آرزوی انسان است به چه حمل می‌گردد؟

دین اهل کتاب غالباً اراده خداوند را نقطه مقابل آرزوها و هوسهای بشر می‌داند و با دلخوشیهای نفس ما در می‌افتد. اگر بخواهیم حرف فروید درست درآید باید چیزهایی را به ادیان اضافه کنیم و چیزهایی را هم نیز از آنها جدا کرد، و در این حال هم باز اگر نظرات او با یک مورد موافق افتد با موارد دیگر مخالف است.

علاوه بر این اعتبار یک عقیده، صرفاً بر مبنای انگیزه های روانی اش، نه اثبات می‌شود نه انکار، مضافاً اینکه این دلیل تراشی برای اعتقاد به خدا می‌تواند خودش را نیز نفی کند، به طوری که کسی بگوید: عقاید ملحدانه

فروید منبعث از آرزوهای او می‌باشد که می‌خواهد خداوندی در کار نباشد که سختگیری اخلاقی کند، یا ناشی از شوریدن او بر پدر و مادر و عقاید آنهاست.

مواردی که فروید برای ادعای خود مطرح می‌کند بیشتر از موارد آسیب‌مندانه ادیان و قسمت‌های تحریف‌شده آن ادیان است، از موارد ادیان بدوی است، و تقریباً هیچ‌ذکری به عنوان نمونه و شاهد برای نظراتش از اولیا و قدیسان ادیان توحیدی به میان نمی‌آورد، آنچه او بدان حمله می‌برد، کاریکاتوری از دین اهل کتاب است، و لذا نمی‌توان این نوع ارزیابیها را علمی شناخت و بعد نتیجه بگیریم بین علم و دین تضاد هست، بلکه این یک گرایش ملحدانه است که سعی می‌کند زیر پوشش نگرش علمی و روانشناسانه خود را نشان دهد.

به ساقه اصلی بحث برمی‌گردیم که چه شباهت‌هایی بین روند ارزیابی عقاید دینی و نظریه‌های علمی در کار است، روشن شد که علم تجربی و تفکر دینی هر دو، تلاش فکری بشر است برای نزدیک شدن به واقعیتی عمیق‌تر از آنچه حس می‌شود، چه در تجربه دینی، و چه در تجربی حسی. حال می‌خواهیم متوجه این نکته باشیم که در علم یک سری سرمشق‌هایی است که قبل از هر تجربه‌ای به صورت بدیهی پذیرفته‌ایم. مثل اینکه پذیرفته‌ایم

و اگر در جایی آبی را آزمایش کردیم نتایج آن را می‌توان به بقیه آبها هم تسری داد، یا اینکه پذیرفته‌ایم «هیچ چیزی بی علت نیست»، و یا «نسبت به علل متفاوت عکس‌العمل متفاوت در بین اشیاء هست».

یعنی باید متوجه بود که سرمشق‌ها با تجربه اثبات نمی‌شوند و در طول سیر و تکامل علم تغییر نمی‌کنند، حال خواهیم بگوئیم «نظام‌های دینی بیشتر شبیه سرمشق‌ها در علم‌اند» یعنی شباهت به اصول متعارف یک نظام هندسی دارند که کسی نمی‌خواهد آنها را ثابت کند و لذا آزمون‌پذیری در آنها خیلی محلی پیدا نخواهد کرد. عقاید دینی نه فقط از حسّ پرستش ناشی می‌شود بلکه به آن نیز ختم می‌گردد. ایمان داشتن به خدا صرفاً پذیرفتن یک فرضیه قابل تفسیر و تعبیر نیست تا به دنبال صدق و کذب آن باشیم، بلکه اذعان به وجودی است که سزاوار پرستش و شیفتگی است. یعنی ایمان ما ایمان به خداوند است و نه ایمان به تجربه دینی مان، و آنچه تفسیر و تعبیر برمی‌دارد و شامل صدق و کذب قرار می‌گیرد قضیه‌های دینی است، و ایمان داشتن ما رازی است که به یاد ما می‌آورد که ما خدا را نمی‌توانیم در شبکه نظام‌های مفهومی مان شکار کنیم. وحی و هدایت چیزی است که به ما عطا می‌شود، و ما باید در برابر این نعمت شاکر باشیم و یک استنباط فکری و عقلی نیست که ما به کوشش خود آن را محرز گردانده باشیم و به چشم یک نظریه بخواهیم به آن بنگریم.

جهان‌نگری دینی که نظر به سرشت بنیادین حقیقت دارد، خصوصیات را شامل است که عبارت‌اند از الف: اصالت واقعی‌اند؛ یعنی به امور واقعی و اصیل می‌پردازند. ب: فراگیرند؛ یعنی با همه حقیقت و واقعیت سروکار دارند، احکامی که درباره طبیعت، انسان و خداوند صادر می‌کند کاملاً فراگیر است و خداوند هم در کتاب خود به همه وقایع نظر می‌کند و معنی اصلی آنها را روشن می‌نماید مثل نگرش تجربی نیست که به یک موجود خاص و از جهتی خاص نظر کند. ج: جهت دارند؛ یعنی در عین فراگیر بودن طوری بر واقعیتها نظر دارند که در چهار چوب هدایت انسان مؤثر باشد مثلاً تاریخ را هم که نقل می‌کند مقصودش عبرت‌گیری است. در نتیجه یک مجموعه عقاید دینی یا جهان‌نگری دینی فراتر از تعبیر و تفسیر تجربه شخصی است ولی از طرف دیگر یک نظام فلسفی یا متافیزیکی می‌کوشد کلی‌ترین نظر را بر وقایع بیندازد، یعنی در مقایسه این سه روش باید گفت: جهان‌نگری دینی وسیع‌تر از یک تجربه شخصی دینی است، و نگرش متافیزیکی یا فلسفی وسیع‌تر از جهان‌نگری دینی است، هر چند نمی‌توان مرز قاطعی بین نگرش متافیزیکی و جهان‌نگری دین کشید، چرا که گاهی در جهان‌نگری دینی مقولات متافیزیکی بکار برده می‌شود، و گاهی نظام‌های متافیزیکی نظر به غایت انسان و هدایت او می‌اندازد.

در استقرار یک نگرش متافیزیکی که بخواهد همه چیز را در خود تفسیر کند، خطراتی نهفته است، هر چند از آن نگرش نباید بکلی فاصله گرفت. چرا که مقولات متافیزیکی خیلی انتزاعی‌اند، چون می‌خواهند قابل

انطباق بر تعداد زیادی از تجربه های دینی باشند، از طرفی نگاه متافیزیکی در تلاش خود برای رسیدن به یک سیستم فراگیر و دارای تعمیمهای وسیع، همواره در معرض این وسوسه هست که بعضی از انواع تجربه را برای آنکه مناسب چهارچوب مفهومی متخذ از سایر انواع تجربه، درآید، دستکاری یا تحریف کند، هرچند بالاخره یک نظام فلسفی احکام مهمی را تجسم می‌بخشد و در مقولات مفهومی خویش بینش و بهره‌ای از حقیقت را بیان می‌کند.

یک نظام متافیزیکی، چون دامنه نامحدودی دارد، هرگز تکذیب پذیر به معنی ساده آن نیست، چرا که تقریباً انواع عمده تجربه را به هنگام تدوین آن نظام ملحوظ داشته، لذا در طول تاریخ فلسفه می‌بینیم که نظام های متافیزیکی نقض نمی‌شوند، بلکه رها می‌شوند، یک نظام فلسفی به یک قلعه میماند که با حمله به دروازه آن فی الفور تسخیر نمی‌شود، بلکه خود به خود یک روز متروک و رها می‌شود.

الف: عالمان تجربی تا آنجا که مقدور باشد مفاهیمی را بکار می‌برند که می‌تواند کمأ ملحوظ شوند.

ب: علم آنچه را که هست برای مطالعه انتخاب می‌کند، نه آنچه را که باید باشد. یعنی علم «اخلاقاً بیطرف» است. به این معنی که یافته هایش می‌تواند در خدمت انواع مقاصد بشری بکار رود.

ج: عرف اهل علم انتزاع گراست، و جنبه های خاصی از تجربه را که بیشتر به آنها اعتنا دارد، باز می گوید. در همین رابطه وایتهد هشدار می دهد که:

یک نظام نمادین که در آن گروه کوچکی از متغیرها انتزاع شده اند، می تواند دقیق باشد، ولی نمی تواند نمایانگر همه همان معانی پیچیده و متنوعی باشد که در تجربه انسانی هست. چرا که موقعیت آزمایشگاه شدیداً مصنوعی است. یعنی تعمداً تأثیرات بیرون و فراتر از آزمایش را که بهر حال در خارج از آزمایشگاه جریان دارد، نادیده می گیرد. و چه بسا مسائلی که خیلی برای انسان اهمیت دارد نتواند مورد تحلیل کمی یا دقیق قرار گیرد.

اگر عرف اهل علم عمداً فقط انواع خاصی از متغیرها را برای درج در نظام نمادین خود انتخاب می کند، در این صورت انسان نمی تواند فقط بر مبنای آن نظام، مطمئن باشد که آیا توصیف فلان چیز بالقوه مستوفی و کامل است یا خیر. یا کار آن شبیه قصه آن جانور شناس است که در رابطه با موجودات زنده در قسمتهای خیلی عمیق دریا تحقیق می کرد و توری داشت که هر شبکه اش دو سانتی متر بود، پس از چندین سفر بالاخره پیش خود به این نتیجه رسیده بود که ماهیهای کوچکتر از دو سانتی متر در دریا وجود ندارد، چرا که محدودیت و ناتوانی تور خود را فراموش کرده بود، یا مثل آن مردی که در دیر وقت شب، مدام در جستجوی دسته کلید گمشده خود در زیر حلقه نور تیر چراغ برق بود، رهگذری از او پرسید

شما مطمئن هستید دسته کلیدتان را همین جا گم کرده اید؟ و مرد در جوابش گفت: نه. ولی اینجا روشن تر است.
لذا «فون وایستاخر» می گوید:

کمبل می نویسد:

و همه این نکات برای علم عیب نیست، بلکه برای کسی که می خواهد علم را ارزیابی کند، اگر از خاصیت انتخابگری و انتزاعی علم غافل شود، عیب است و به اشتباه می افتد.

اما دین هم مانند علم گزینش گر است و با اموری سرو کار دارد که مورد وثوق، و حرمت و شیفتگی و پرستش انسان است، عقاید دینی در درجه اول با مسائل وجودی مربوط به هدایت انسان سرو کار دارد، یعنی چیزهایی که جستجو کند غیر از چیزهایی است که علم در پی آن است، هر چند هر دو چیزهای خاصی را جستجو و گزینش می کنند ولی با هم قابل مقایسه نیستند، اینجاست که باید گفت: هر توصیفی که درگیر شدن شخصی وحی، یا نقشهای ویژه زبان دینی را فراموش کند، از تصویر

کردن دقیق زندگی عرف اهل دین باز خواهد ماند. و فراموش نکنیم که دین علی الاغلب «زبان عامل» را بکار می‌برد حال آنکه علم غالباً به «زبان ناظر» بیان می‌شود و این است معنی گزینش گری دین.

وقتی که برای تکمیل یک تبیین علمی از «خداوند رخته پوش» استمداد می‌جستند، در واقع از یک مفهوم دینی برای پاسخ دادن به یک پرسش علمی استفاده می‌کردند و اعتراض دانشمندان و متکلمین را برمی‌انگیختند. عکس این اشتباه وقتی رخ می‌داد که پای یک نظریه علمی نظیر نظریه تکامل، بدون احتیاط و انتقاد، به قلب معرکه یک جهان‌نگری کشیده می‌شد. لذا یک متکلم هم باید از دست زدن به چاره جوئی‌هایی که کتاب خدا را در حد یک گفتار تأیید کننده. وضع علم موجود پائین می‌آورد خودداری کند، و هم مواظب باشد پلهای ارتباطی بین الهیات و وضع موجود را بیجهت خراب نکند و در نتیجه امکان هدایت دینی را از بین ببرد. یعنی مواظب باشد آنجا که دین و علم جدایی دارند را مخلوط نکند، و نیز مواظب باشد که علم و دین را مطلقاً مقابل یکدیگر قرار ندهد و روش‌های مشترک آن دو را نادیده انگارد.

جهان شگرف اتم: فیزیک قرن نوزدهمی یعنی فیزیک کلاسیک، در معرفت‌شناسی نظرگاه اصالت خاصی داشت. یعنی نظریه‌های علمی را المثنای واقعی و عینی جهان چنانکه هست و مستقل از روند شناختن آن توسط دانشمند، می‌پنداشت ولی نظریه کوانتومی بکلی از نگرش قبلی فاصله گرفت و نفی تصور قبلی در یک کلمه می‌گوید: هیچ چیز در زندگی روزمره نیست که قابل قیاس با حوزه شگرف اتم باشد. «فقدان تصویرپذیری» خصیصه بارز فیزیک نوین است و تمایل به تصور اجزاء تشکیل‌دهنده اتم به هیأتی شبیه با چیزهایی که قابل ادراک حسی هستند، باید ترک شود، سیستم اتم نه فقط برای مشاهده مستقیم غیرقابل حصول و بر وفق کیفیات حسی غیرقابل بیان است، بلکه بر وفق مقولات زمان و مکان و علیت هم نمی‌توانیم آنها را تخیل کنیم. به نظر می‌رسد که حوزه اتمها، از واقعیتی به کلی متفاوت با حوزه تجربه روزمره برخوردار است، و مفاهیم متعارف ما قابل اطلاق به آن نیست.

مدخلیت مشاهده‌گر: از نظر قدما یعنی در فیزیک کلاسیک، امکان رسم خط قاطع بین عین معلوم، و ذهن عالم وجود داشت. انسان ناظری بود که جهان مستقل خارجی را توصیف می‌کرد، ولی در فیزیک اتمی داننده بر دانسته اثر می‌گذارد به طوری که نسبت بین خارج و مشاهده‌گر در نتیجه کار نقش دارد، یعنی تحلیل خود مشاهده‌گر از آنچه مشاهده کرده

است، و بکار بردن نوع ابزار اندازه گیری و ردیابی، همه و همه چیزی نیست که در نتیجه کار بی تأثیر باشد. به طوری که جینز می گوید:

«

یعنی آنچه فیزیک جدید بنام «جهان خارج» معرفی می کند در واقع حاصل نظریه ها و اندیشه هاست و نه یک پدیده مستقیم که در خارج محقق باشد.

جهان نگری ماشین انگارانه از نظر فیزیک اتمی علاوه بر اینکه یک اشتباه علمی بود، یک اشتباه فلسفی بود که به صورتی نسنجیده از فیزیک خواستند به نتایج متافیزیکی دست یابند. عمده کار فیزیک جدید متوجه بودن به محدودیتهای علم است، دانشمند امروزی آگاه است که هر نظریه جزئی نگر، مستعجل و ناکامل است. فیزیک جدید در توصیف طبیعت، بهتر از فیزیک کلاسیک نیست. این کمال عینیت زدگی است که تجربیات هر نظریه را اعم از نو یا کهن کلید مشکل گشای ماهیت واقعیت بدانیم. نه فیزیک کهن، نه فیزیک نوین -

نمی تواند چنانکه باید به همه جوانب تجربه انسان بنگرد، و یا یک جهان نگری جامع ارائه دهد. حدّ اعلای آنچه از فیزیک می باید انتظار داشت، یاری دادن فروتنانه بدون هیچ ادعایی است در نگاه به طبیعت.

وقتی نظریه می دهیم که الکترون گاهی در یک آزمایش، خود را به صورت ذره ای نشان می دهد، و در آزمایش دیگر باید وجود الکترون را به صورت موج در نظر گرفت، در واقع می پذیریم که هنوز به واقعیت دست نیافته ایم، چرا که ما نمی توانیم بگوئیم الکترون هم به صورت موج است و

هم به صورت ذره، بلکه در شرایط مختلف از خود رفتار موج وار یا ذره وار بروز می‌دهد، و این نارسائی کوشش‌هایی را که برای تصور پذیری و تصویر گری واقعیت بر وفق مقولات تجربه روزمره انجام می‌گیرد، مورد تأکید قرار می‌دهد.

در فیزیک کوانتوم اتم باید همچون یک کل، باز نموده شود که هیچ جزء تفکیک پذیر ندارد، الکترونها فردیت خود را از دست داده‌اند مثلاً اتم هلیوم یک سیستم است که اجزاء تشکیل دهنده آن را نمی‌توان تفکیک کرد یعنی اجزاء با هم وحدت دارند و در واقع باید رفتار جمعی سیستم را نظارت کرد و نه اجزاء آن را.

هرچه وضع یک الکترون در یک آرایش آزمایشی دقیق‌تر اندازه‌گیری شود، میزان عدم قطعیت هرگونه پیش‌بینی از سرعت آن، افزایش می‌یابد. این همان اصل عدم قطعیت و یا اصل عدم تعیین‌هایزبرگ است -

-

ادعای لاپلاس که می‌گفت همه حوادث آینده را می‌توان با شناخت وضع کنونی، پیش‌بینی کرد، در نظریه کوانتوم مردود شناخته شده، چرا که ما نه می‌توانیم وضع دقیق را و نه سرعت دقیق را پیش‌بینی کنیم. بلکه می‌توانیم برای آینده فقط احتمالات را محاسبه کنیم. و علت آن را باید در «عدم قطعیت و به عدم تعیین» در خود طبیعت، برگرداند، یعنی در جهان

اتمی بالقوگیهایی هست که انسان محقق نمی تواند به یقین بگوید، چگونه سیر بالفعل شدن را طی می کند.

یک وقت نمی توانیم موضوعی را پیش بینی کنیم چون اطلاعات و معرفت ما ناقص است، یعنی جهل فعلی ما موجب نداشتن نظریه قطعی در مورد مسئله ای است، ولی یک وقت عدم قطعیت در پیش بینی ها به علت محدودیت بنیادین معرفت بشری است، که سیر خاصی را نمی توان در عالم به دست آورد. نفس کار تجربی با محدودیت همراه است، چنانکه در حوزه معین و محدودی می توان تجربه نمود که آن حوزه محدود عین حوزه اصلی نخواهد بود، مثل خارج کردن یک سلول زنده از بافت زنده و مطالعه آن خارج از بافت یا زیر میکروسکوپ، در حالی که در این حالت این سلول آن سلول زنده در دورن بافت نیست، و مسلم نمی تواند همان نقشی را به ما نشان دهد که آن سلول در بافت زنده بازی می کند.

ولی آنچه علاوه بر مطالب فوق بیشتر باید مورد تأکید قرار گیرد این است که «عدم تعین» یک خصیصه عینی از طبیعت است، و نه ناشی از محدودیت دانش بشری، بلکه مثلاً الکترون را باید این طور در نظر بگیریم که نمی توان وضع ثابتی برای او در نظر گرفت، و این نه به جهت نقص اندازه گیری باشد، بلکه منشاء آن در خود طبیعت است، و نقش محقق به تحقق واداشتن یکی از بالقوگیهای متعدد این موجود است و این یعنی که «عدم تعین» یک واقعیت وجودی است، یعنی آینده صرفاً «نامعلوم» نیست، بلکه «نامعین» هم هست. خلاصه اینکه عالم طبیعت یک جنبه ندارد که ما در هر آزمایش و تجربه ای با همان جنبه اش روبرو شویم و بتوانیم ادعا

کنیم همه آن را شناخته‌ایم و می‌توانیم پیش بینی کنیم. بلکه عالم طبیعت جنبه‌های متفاوت و غیرمتعیّن دارد. این است معنی «عدم تعین» که فیزیک جدید متوجه آن است.

امروز یکی از بزرگترین معارضه‌ها نسبت به دین، تفسیر انسان است، به عنوان یک ماشین، و کاهش دادن اوست در حد یک بدن مادی، حال باید این مسئله بررسی شود که ضعف‌ها و اشکالهای روش ماشین‌انگاری انسان در کجاست.

بنیاد فیزیکی حیات: عده‌ای از زیست‌شناسان معتقدند روندهای حیات قابل تطبیق بر قوانین «فیزیکی - شیمیایی» است، بدون اینکه اعتقاد به جوهر زندگی بخش لازم باشد، به خصوص که با تحریک قسمتهایی از مغز انسان می‌توان عکس‌العملهایی از قبیل شادی یا اضطراب برای شخص بوجود آورد، اینها مدعی‌اند حیات یک نوع سازمان است، نه یک موجود «یا جوهر». می‌گویند:

اشکال به نظر فوق: این مسئله و واقعیت که «خواص یک جزء وقتی در یک سلسله مراتب ارگانیک (۳) قرار دارد با وقتی که جدا از آن است، فرق دارد» باید ما را متوجه کند که در واقع این مجموعه شرایطی خواهند بود تا روح یا حیات را بتواند جذب کند، و در این حال هر جزء ارگانیسم دارای حیات هستند و لذا به این جهت است که هر جزء فعالیت جدای

آنوقتی که بیرون ارگانسیم هستند از خود نشان می دهند. مثل قلب که در سیستم ارگانیکی بدن، هم خودش فعال است و هم موجب می شود تا همراه با بقیه اجزاء، کل اجزاء فعال باشند، چرا که این مجموعه با همدیگر زمینه تدبیر روح یا حیات را فراهم می کنند و لذا حیات در همه آنها جریان می یابد، ۱ - سیستم منظمی که دارای حیات است.

ولی وقتی قلب از سیستم جدا شد، دیگر، نه قلب یک عضو فعال خواهد بود و نه سایر اجزاء بدن، چرا که شرایط جریان و جذب حیات یا روح را نخواهند داشت. یعنی حیات یا روح در هر زمینه عکس العمل خاص خود را دارد، و اگر زمینه تغییر کند، عکس العمل آن هم تغییر خواهد کرد، به عنوان مثال در زمینه چشم، قوه بینائی خود را بروز می دهد، و اگر نوری از جسم خارجی به چشم برخورد کند، قوه بینائی با توجهی که به چشم دارد از آن نور متأثر می گردد و لذا نفس صورتی مناسب شیء خارجی در خود ایجاد می کند، حال اگر ما همان تأثیری که نور بر رشته های عصبی چشم می گذارد را خودمان بوسیله یک الکتروود ایجاد کنیم، باز قوه بینائی تحت تأثیر آن قرار گرفته و نفس همان صورت را در خود ایجاد می کند. و اینجاست که بعضی از زیست شناسان گمان کرده اند آن عامل اصلی همان عوامل فیزیکی یا شیمیائی است، در حالیکه آن عوامل فیزیکی و شیمیائی شرایطاند و آخر الامر آن نفس است که عامل اصلی حیات و شعور است، و نمی توان به صرف نقش عوامل شیمیایی و فیزیکی اصل روح یا حیات را منکر شد و از علت اعدادی بودن عوامل بیرونی غفلت نمود و آنها را به عنوان علت حقیقی در نظر گرفت.

آنچه باید توجه داشت، شناختن این واقعیت است که ما با یک پدیده چندین سطحی سرو کار داریم و باید رابطه این سطوح را شناخت و متوجه نقش سطوح بالاتر در سطوح پائین تر باشیم، درست است که وظیفه اصلی زیست شناسی جستجو در سطح پائین سیستم موجود زنده است و سطوح بالاتر خارج از قلمرو علم تجربی است ولی نباید نقش سطوح بالاتر نادیده گرفته شود و یا انکار گردد، و نباید یک موجود زنده را آنچنان پائین بیاوریم که از مطالعه سطوح عالی تر آن باز بمانیم، چرا که در تاریخ علم، شناخت سطوح پائین تر، همواره با به حساب آوردن سطوح عالی تر اصلاح و تعدیل شده و اساساً سطوح عالی تر خود را در یک کل بیشتر ظاهر می سازد، و فعالیتها و خواصی که در یک کل ظاهر شود در اجزاء یافت نمی شود، و دانشمندان باید هم کل ها را در نظر آورند و هم جزء ها را، و هم سطوح فراتر و هم سطوح فروتر را و وظیفه هر محققى است که از نظریه هایی استفاده کند که فقط از سطح فروتر استنتاج نشده است. اگر همه سطوح تحلیل را در نظر آوریم، همه اصول پذیرفتنی فیزیکی و شیمیائی را تجویز می کنیم، بی آنکه شأن و منزلت انسان تحقیر شود، ماشین وار انگاری انسان یک نگرش یک سطحی است و سر از ماتریالیسم درمی آورد، در حالیکه انداموار یا ارگانسیم نگری، در واقع نظر داشتن به همه سطوح انسانی است و واقعیت انسان را منعکس می کند. آری می توان پذیرفت که انسان در واقع متشکل از چیزی جز اتم ها نیست، و رفتار این اتمها از قوانین فیزیک و شیمی تخطی نمی کند. ولی می توانیم این نکته را

هم به دنبال آن بیفزائیم که در انسان انگاره ها و کمالاتی از سازمان هست که با فیزیک و شیمی نمی توان به آنها پرداخت، از این مهمتر اینکه در انسان انواع رویدادهائی رخ می دهد که با رویدادهائی که در اتم واحد رخ می دهد فرق دارد. و حضور ویژگیهای «بیجان» و «جاندار» در سطوح مختلف در یک سازمان مانعاً الجمع نیستند.

غایت در برابر قسریّت: بعضی از زیست شناسان بحث کرده اند که موجودات زنده از خود حالت انتظار و یا فعالیتهایی که در جهت نیل به اهداف آینده است، نشان می دهند، و عده ای دیگر از آنها کوشیده اند از مفهوم هدف پرهیز کنند و آن را از تفسیرهای انسان انگارانه دانسته اند، ولی در بعضی از آثار اخیرشان گفته اند اگر مفهوم غایت گرایی درست تعریف شود یک نقش معتبر علمی دارد و بدین شکل هدفداری در موجودات زنده را مدنظر قرار داده اند.

هدفداری در جایی مورد قبول است که قصد و آگاهی درباره هدف در کار باشد که این بیشتر در مورد انسان مشهود است، ولی در حیوان هم به صورت قدرت ابتکار و سائل تازه و راههای میان بُر ظاهر می شود و حاکی از نوعی جهت یابی و انطباق با آینده است.

آقای اِگِر می گوید: حتی در قسمت اعمال غریزی، پیش بینی نهفته است. زنبوری که لانه می سازد یک سلسله اعمال طولانی را انجام می دهد تا کارش را به پایان برساند و وقتی که کارش به مانع و مشکلی برخورد ابتکارهای زیادی در طرح راههای جدید از خود نشان می دهد. او معتقد است که حتی حیات ذهنی یا روانی ابتدائی را باید به سلولها نیز نسبت داد.

و نمی پذیرد که چیزی غیر ذهنی منشاء روندهای ذهنی باشد، چرا که پدید آمدن ساده ترین آگاهی یا ذهن، از عدم آگاهی و عدم ذهن به کلی حرف نامفهومی است. ما باید بر تصویر ماشین انگارانه جهان جاندار پای فشاری نکنیم تا بتوانیم مفاهیم غایت انگارانه را در ارگانیسم مشاهده نمائیم و در نتیجه جهان اطراف خود را درست تر بشناسیم و با توجه به سطح بالاتر، سطح پائین تر را تفسیر کنیم و نیز این توانائی را هم به دست آوریم که با توجه به سطح پائین تر سطح بالاتر را هم تا حدی تفسیر نمائیم. (

وایتهد معتقد است:

و نه به ذرات جدا جدا. او اذعان دارد که حیات درونی یک موجود برای پژوهش علمی دسترس پذیر نیست، علم هیچ گاه «شادی» و «کامیابی» را در طبیعت نمی تواند بیابد، همچنان که «هدفی» را نمی تواند در طبیعت بشناسد و لذا هیچ «خلاقیتی» را در طبیعت سراغ ندارد.

اول باید مقایسه ای بین ذهن و کامپیوتر داشته باشیم تا تصور نشود که کامپیوتر رقیب ذهن خواهد بود و مستقل از ذهن می تواند معنی داشته باشد، و تا بهتر بتوانیم جایگاه ذهن را بشناسیم. دانشمندان خاطرنشان می کنند که حتی اگر یک کامپیوتر برنامه خود را تعدیل کند و خودش در برنامه هایش تجدید نظر کند، این تعدیل را هم بر طبق برنامه تعیین شده ای

که به آن داده‌اند انجام می‌دهد. تا آنجا که کامپیوتر رفتار انسان را تقلید و تکرار می‌کند، این عملش شاهد بر هوش آن دستگاه نیست، بلکه شهادت به هوشمندی طراحش دارد، طراحی که به عنوان یک انسان ادراک می‌کند، اراده می‌ورزد، مهر می‌ورزد، و آزادانه تصمیم می‌گیرد، و بهمین جهت هم گاهی کار با کامپیوترها به مشکل برمی‌خورد، به عنوان مثال کامپیوترهای مترجم بالاخره در معنی «قلم» در دو جمله «چند قلم دارو» با «چند قلم خودنویس» گیر می‌کنند، چون این یک لغتی است که با جملات قبلی و بعدی‌اش فهمیده می‌شود. فون نویمان بر آن است که مغز انسانی یا کامپیوتر تفاوت بارزی دارد. از جمله: زبان مغز و اندیشه زبان ریاضیات نیست، و عملکردش با کامپیوترها فرق دارد و لذا ما نباید در شباهت دادن کامپیوتر به ذهن انسان مبالغه کنیم و از چند بعدی بودن ذهن انسانی غافل شویم آیا می‌توان گفت رویدادهایی که در کامپیوتر می‌گذرد هم جنبه جسمانی دارد و هم جنبه ذهنی یا اینکه آنچه هم در کامپیوتر به اسم هوش یا حافظه مطرح می‌شود یک جنبه جسمانی است که هیچ شباهتی با ذهن انسان ندارد؟ هر چند که می‌توان بسیاری از اعمالی که ذهن انسان انجام می‌دهد را طی یک برنامه به کامپیوتر داد، به طوری که محاسبات ریاضی را کامپیوتر سریعتر از ذهن انسان انجام می‌دهد ولی وحدت چند سطحی انسان را نمی‌توان در کامپیوتر سراغ گرفت چرا که انسان دارای آگاهی به خود، تأمل انتقادی، تخیل آفرینشگرانه، خاطره از گذشته و انتظار آینده، در کمین امکانات مطلوب بودن و تواناییهایی از این قبیل است. انسان از لحاظ حقیقت‌جوئی، پروای ارزش‌های اخلاقی

داشتن، و به گردن گرفتن تکالیف کلی، و مهمتر از همه در رابطه‌ای که با خدا دارد، بی‌همتاست، یعنی نه شبیه کامپیوتر است و نه حتی سایر حیوانات دارای چنین خصیصه‌هایی هستند. علاوه بر این هر یک از ما انسانها «جهانی است بنشسته در گوشه‌ای» ولی جدا از بقیه، من هر قدر با شخص دیگری همسان باشم هرگز خود را با او اشتباه نمی‌کنم، چرا که هر فردی به تنهایی دارای وجودی است که آن وجود یک عنایت خاص خداوند به خود آن فرد است، نه مثل تولیدات یکسان کارخانه که همه یکسان‌اند.

تکامل و آفرینش: وقتی متوجه این آیه قرآن شویم که می‌فرماید: «كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ» یعنی همواره خداوند در آفرینش و ایجاد است، و دائم فیض است دیگر نمی‌توان برای خلقت یک مرز زمانی گذارد، بلکه باید به خلقت و ایجاد دائم خداوند اندیشید که در ایجاد او علاوه بر خلقت عالم تدبیر هم نهفته است، و همواره از کتم عدم ایجاد می‌کند و در متن همین ایجاد کردن تدبیر و هدایت می‌نماید و انواع تدبیرها در مخلوقات همه به خالق آنها برمی‌گردد و هیچ جدایی برای مخلوق نسبت به خالقش باقی نمی‌ماند و خلقت و هدایت هر دو مربوط به پروردگار عالم است. قرآن از زبان حضرت موسی و هارون می‌فرماید: «رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى» پروردگار ما هم اوست که خلقت هر چیزی را به آن داد و سپس هدایتش کرد تا مراتب بعدی کمالش را طی کند. یعنی تکامل و آفرینش را نمی‌توان از هم جدا دانست، و اشکالهایی که در

تکامل داروینی مطرح است مقداری به همین جدایی بین خلقت و تکامل برمی گردد.

منتقدان به نظریه تکامل می گویند: تصادف یا اتفاق به تنهایی ناتوان از تبیین یک پدیده متکامل و بازگشت ناپذیر است و لذا باید متوجه مکانیسمی بین خلقت و هدایت بشویم، و داروین بدون توجه به خلقت توجه خود را به تکامل موجودات دوخته است.

منتقدان می گویند: وجود یک عدسی چشم بدون وجود شبکه و سایر قسمت های چشم بی فایده است و ارزش آن عدسی بستگی دارد به هماهنگی همه آن قسمت ها و اگر همه آن قسمت ها بطور همزمان حاصل نشود هیچ یک از قسمت ها مفید نخواهند بود، حال با طرح «انتخاب طبیعی» آنطور که داروین می گوید چگونه می توان حضور تعدادی از عناصر را در ساخت یک اورگانیسم به خودی خود توجیه کرد؟ در حالیکه همه باید از ابتدا به صورت یک مجموعه هماهنگ کنار هم باشند. هرچند در ابتدا این مجموعه به صورت ساده باشد و بعد پیچیده شود.

می گویند: انتخاب طبیعی یک روند سَرَنَد کننده است و نه یک وسیله ای برای اصلاح و استقرار نژاد بعدی، یعنی نظریه تکامل تأثیر محدود کننده های منفی را بازگو می کند، ولی نمی تواند توجیه کننده جهت مثبت تکامل باشد، بالاخره این سؤال مینماید که این جهت گیری به سوی تکامل از طریق انتخاب طبیعی را چگونه باید توجیه کنیم، از طرفی افرادی از یک نسل که تکامل می یابند آنهایی نیستند که بهتر با

محیط انطباق یافته‌اند بلکه آنهایی هستند که یک «بی ثباتی خلاقه» دارند، یعنی آنکه کمتر انطباق یافته به تکامل ادامه می‌دهد.

این منتقدان نمی‌خواهند نقش یک تحقیق علمی را نفی کنند بلکه سخنشان این است که یک نظریه در مورد تکامل زیستی جانوران که هنوز نارسائیهای زیادی در خود دارد را چگونه ما مطلق بگیریم و بر مبنای آن جهان نگری خود را پایه ریزی کنیم و بخواهیم بقیه اندیشه‌های دینی را از طریق آن نظریه مورد بررسی قرار دهیم؟

هندرسون می‌پرسد مناسب بودن محیط زیست در نظام عالم را برای اورگانیسرها چگونه باید تبیین کرد؟ او معتقد است که در وجود این همه شرایط مناسب برای حیات، انعکاس هدف و جهت مشهود است مثلاً اگر آب هم مثل سایر مایعات با سرد شدن منقبض می‌شد، دریاچه‌ها منقبض و منجمد می‌شد و دیگر زمینه حیات موجودات آبرزی همه از بین می‌رفت و هزاران شرایط دیگر که همه در ابتدا دست به دست هم داده‌اند تا موجودات زنده پدیدار گشته‌اند و نباید از این همه شرایط یک جا غفلت نمود و متوجه هدف داری خاص جاری در هستی نبود.

«تنت» و «برتوجی» می‌گویند: جهان به نحوی است که منش اخلاقی را پدید می‌آورد و نگه می‌دارد، و در جهان شرایطی برای به تحقق پیوستن ارزشهایی چون عشق، عدالت و رفاقت فراهم است. جهان، نظامی است که در آن رابطه انسانی تواند پدید آید، یک هم‌نوایی بین ذهن انسان و ساختمان منطقی و معقول طبیعت بچشم می‌خورد. وجود هوش یا خرد انسانی و آگاهی اخلاقی، مهمترین سررشته و کلید شناخت سرشت وجود

است. هیچیک از این بحثها سخن آخر نیست ولی وقتی که باهم در نظر گرفته شوند دلالت بر وجود یک صانع مدبّر دارد. رنجی که در حیات پنهان است بخشی از قیمت تکامل است و در واقع چراغ قرمزی است برای عدم ورود به مسیری که انسان مختار باید وارد نشود.

در طرح «دئیستی»، خداوند طرح اولیه جهان را تهیه کرده، که آن همان قوانین ثابت طبیعت است و سپس جهان به خودش واگذار شده. اما آنچه موافق تر با نگرش دینی است، شناخت و ایتهدی از خداوند است که او را منبع ابتکار و نظم می داند، او قائل به رابطه فعالی بین خداوند و جهان در هر لحظه است، که با قول به «آفرینش مدام» موافق است، در این طرح عنصر غائی جدایی ناپذیر همراه با عنصر قسری و تغییر ناپذیر در صحنه است و در هر حادثه و رویدادی علت غائی و علت فاعلی در هم می آمیزد، یعنی هم علت همه چیز خدا است و هم همه چیز به حق برمی گردد.

«تیار» در مورد اشکال به نظریه تکامل می گوید: اگر جهان این همه راه را علی رغم استبعاد عظیم طی کرده، دیگر بی معنی است که اکنون از کار بماند، بلکه ما در مسیر تکامل امروز به هم رسیده ایم تا گرایش پیشین را اینک به صورتی فرهنگی، روحی، اجتماعی ادامه دهیم. و تیار از این طریق به تکامل با نگاه فرهنگی نظر می کند. البته عده ای هم به تیار و همراهانش انتقاد کردند که چرا یک موضوع زیست شناسانه را تا حد یک مسئله انسانی گسترش می دهد و مسائل فرهنگی چیزی نیست که از قوانین

زیست‌شناختی بتوان استخراج کرد و اساساً هیچگونه نتایج اخلاقی نمی‌توان از طبیعت اخذ کرد.

طبیعت نه غیر اخلاقی است، و نه اخلاقی، هیچ اخلاقی جز اخلاق انسانی وجود ندارد، چرا که تنها اوست که انتخاب آگاهانه در بین اهداف و غایات انجام می‌دهد. روند «تکامل» اخلاقی بقدری با تکامل زیستی فرق دارد که حتی به کار بردن لفظ «تکامل» برای هر دو موجب گمراهی ذهن می‌شود، یعنی در نظریه تکامل داروینی از اصطلاحات عاطفی در یک روش علمی استفاده شده، و این خودش خطا ساز است.

«تولمین» در راستای انتقاد به استفاده اصطلاحات علمی در مقاصد غیر

علمی می‌گوید:

« . »

و این مشکل بزرگی برای بشر شده.

اسپنسر از نظریه تکامل توجیهی برای سرمایه داری بی قید و شرط می‌دهد، و نیچه نیز از همان نظریه توجیهی برای مطلق انگاری سیاسی، اظهار می‌دارد به این معنی که کمک کردن به ضعفا کاری است ضد تکامل، مارکس می‌خواست کتاب سرمایه را به خاطر پشتوانه‌ای که کار داروین برای ماتریالیسم دیالکتیک به دست داده بود، به او اهداء کند، اینها همه نشانه‌های اخذ موضوعات غیر علمی از یک پژوهش علمی است که مانند یک گلی که از شاخه جدا شده مدتی شاداب است و سپس پژمرده می‌شود، پژمرده خواهد شد.

مواردی که می‌خواهیم با توجه به بحثهای گذشته جمع بندی کنیم عبارت است از:

۱- الهیات طبیعی از نظر علمی یا کلامی نارساست، یعنی نه دین می‌پذیرد و نه علم که ما بر اساس داده‌های علمی دست به تدوین الهیات بزنیم، و بهتر است از این فکر درآییم که بخواهیم خدا را در مجهولات پیدا کنیم.

۲- وحی منبع اصیل الهیات است. ما می‌گوئیم معنی داری جهان و سامان مندی آن ما را متوجه آفرینش خداوند می‌کند، خداوند با آنسی که با بندگانش می‌گیرد شناخته می‌شود، و از خدای آفریننده و هست دهنده غافل نشویم که همواره در ایجاد کردن است و متوجه باشیم تمثیل خداوند

به عنوان صانع که جهان را ساخته و دیگر نقشی ندارد واقعی نیست، بلکه آفرینش مدام است و بدین شکل متوجه حضور حق در جهان خواهیم بود که او بوسیله قوای طبیعی و اسباب‌های عادی در طبیعت عمل می‌کند و در واقع قانون طبیعت، همان اراده اوست تا عالم به آن مرحله‌ای که باید برسد، دست یابد.

آن دسته محققان که بر اعتقادات دینی تأکید می‌ورزند معتقدند خداوند حکمفرمای قیوم نظام آفرینش است، همه رویدادها در سلطه اوست و قوانین طبیعی در عینی که مخلوق اوست سدی و حدی در برابر قدرت مطلقه او نیست.

کارل بارت می‌گوید:

بارت هم مدافع آزادی انسان و هم مدافع قانونمندی نظام آفرینش است. می‌گوید: خداوند میزانی از استقلال را که به آفریده‌های خود داده است محترم می‌شمارد. هستی آنها را حفظ می‌کند و فعالیت مخلوقات را که هماهنگ با فعالیت الهی است، ضایع نمی‌گرداند. البته که حکمفرمائی

خداوند در ساحت دیگری است که متمایز از همه علل طبیعی است. مخلوق به راه خود می‌رود، ولی همیشه در واقع خود را در راه خداوند می‌یابد.

می‌گوید: یک قانون علمی فقط نظم و نوامیس را توصیف می‌کند، ولی خودش قدرت یا کارآئی ندارد که یک رویداد را بوقوع برساند. نو توماسی‌ها یا طرفداران جدید توماس آکوئیناس به ما اصرار دارند از نقش فعال طبیعت غافل نشویم و گمان کنیم که خداوند مستقیماً و بدون واسطه قرار دادن اسباب عمل می‌کند، می‌گویند قانونمندی در طبیعت از این‌روی ثابت است که هر موجودی گوهر خویش را دارد، یعنی واقعاً خود آتش است که می‌سوزاند و انسان خودش فعلی را انجام می‌دهد، هر چند خداوند اراده را سوق می‌دهد به اینکه انسان آزادی عمل خود را متعین سازد.

توماس آکوئیناس می‌گوید: خداوند به هر موجودی یک تمایل طبیعی بخشیده که اصالتاً متعلق به خود آن موجود است ولی در عین حال اهداف الهی را نیز بیان می‌کند. او به هر آفریده‌ای یک طبیعت ذاتی و یک نحوه عمل عطا کرده و آن را آزاد گذاشته که به دنبال هدفی باشد که درد طلبش را دارد، علیت الهی می‌تواند در سطوح مختلف بروز کند، آفتابی که یک دانه را به جنب و جوش برمی‌انگیزاند، قدرت عشق انسانی، و غیره همه یک نحوه ظهور علیت الهی است، در مورد اراده انسانی خداوند آن را از درون می‌جنباند، و متمایل به نیکی می‌گرداند، به طوری که بتواند قوای خود را جمع کند و در جهتی دلخواه به حرکت درآورد، به نحوی

که اعمال مختارانه او عمل و انتخاب خود او باشد. در اینجا تأثیر یا دخالت الهی همانا علیت غائی تمایل انسان به نیکی است، و عمل خداوند به صورت قدرت عشق جلوه گر می شود و نه به صورت مجبور کردن انسان. از نظر انسان، آینده ممکن است باز باشد، ولی از منظر الهی، که ناظر به حاق و عمق حقیقت است، همه چیز معین و متعین است.

ویلیام پولارد، فیزیکدان و کشیش اسقفی در رابطه با خدا و قوانین طبیعی می گوید:

پولارد در ادامه می گوید:

خلاصه اینکه ما نباید طبیعت را به عنوان یک نظام علی مکانیکی و جبری و تخطی پذیر بدانیم و حضور معنوی خداوند را در طبیعت حذف کنیم، همچنان که نباید نقش نفس انسانی را در بدن او نادیده بگیریم، و همه فعالیت بدن را در سطح عکس العملهای زیست شناسانه بنگریم، گاهی بدن در اثر یک بخاری از بیرون و یا سوخت و ساز داخلی گرم می شود، و گاهی هم غضب موجب گرمی بدن می گردد، و لذا نقشی

مستقیم‌تر از اسباب عادی را می‌توان برای خداوند متوجه بود، هر چند در هر صورت همه چیز به خدا برمی‌گردد، ولی گاهی اسباب‌های بیشتری فاصله ایجاد کرده‌اند، یعنی اراده خداوند با این فاصله‌ها تحقق یافته و ظهور کرده است، همچنان که می‌گوئیم ساقی خدا است ولی آب موجب تحقق این اسم، یعنی اسم ساقی در مرتبه عالم ماده است.

این فیلسوفان از جمله وایتهد معتقدند خداوند بر جریانات جهان مؤثر است ولی یک روند اورگانیک پویا برای طبیعت قائل‌اند که موجب پذیرش عمل الهی می‌شود. وایتهد طالب یک طرح یگانگی است. و به دوگانگی ذهن - ماده . اعتقاد ندارد. بدینسان او حتی یک اتم را یک اورگانسیم از درجه کاملاً نازله می‌داند، نه اینکه مانند دانشمندان قرن هفدهم انسان را به دیده یک ماشین پیچیده بنگرد. همچنین بر آن است که در هر سطحی ابتکار و قانون یافت می‌شود، هر چند در بعضی موارد قانون غلبه دارد و ابتکار ناچیز است. آزادی و اختیار همواره با ساخت نظم همراه است، چه مؤلفه‌های هر رویداد تازه تا حدودی توسط آنچه سابق بر آنان است، شکل و رشد می‌یابند، نه اینکه رویدادها دارای ابتکارهای بریده از گذشته باشند.

می‌گوید: خدا اُسِّ اَساسِ نظم است. او در وجود خویش نظم امکانات را تجسم می‌بخشد و صور بالقوه پیش از تحقق یافتن در عالم خارج ابتدا در علم خدا موجوداند. این جنبه از خداوند پاسخ دهنده این سؤال است

که چرا جهان، این انواع ویژه نظم را که دارد، دارد و نه انواع دیگر نظم را. یعنی نظم محتوم، اعیانی دارد که در ذات الهی تحقق یافته. چنین روایتی در جهان که امروز ما با آن روبرو هستیم مستلزم علم خداوند و واکنش داشتن او در برابر جهان است.

از نظر وایتهد خداً اساسِ ابتکار نیز هست. این نظر وایتهد در اینجا از آن جهت مطرح است که پرسش می‌شود: چرا انواع نوینی از اشیاء در دل طبیعت وجود می‌یابند که قبلاً موجود نبودند، فی المثل در تاریخ تکامل به جای آنکه صرفاً انگاره‌های سابق تکرار شود چرا انواع جدید پیدا می‌شوند؟ وایتهد می‌نویسد:

خداوند امکاناتی پیش می‌آورد و بدین‌سان هم مجال آزادی و هم قاعده و قرار و جهت داری را محفوظ می‌دارد. خداوند با ارج نهادن به بالقوگی‌هایی خاص که آفریدگان در برابر آن واکنش نشان‌دهند، بر جهان تأثیر می‌گذارد بی‌آنکه به آن در سطح انسان تعین محتوم ببخشد، این تأثیر همان تمایل آرزوها به تحقق یافتن است، یعنی رغبت به نیکو و نیکوئی داشتن. خداوند در مددی که به خودآفرینی هر مخلوقی می‌رساند، همان ارتقاء کسب هماهنگ ارزش است. حتی برای اشیاء «غیر جاندار» مجال امکانات جدید هست، چنانکه تحول و تبدیل آنها به چیزهای جاندار نشان می‌دهد.

علم خداوند از امکانات ایده‌ال برای موقعیتهای خاص، جهان را تغییر می‌دهد، و نیز آنچه هست را حفظ می‌کند، و آنچه را قابل نجات باشد

نجات می‌دهد، حتی خداوند شرّ را با تهیه نقطه مقابلش و در نظر آوردن سهمی که آن شرّ در نیل به یک خیر بزرگتر می‌تواند داشته باشد، تأثیر آن شرّ را دگرگون می‌سازد.

پروای خدا به ارزش، توسط جهان احساس می‌شود، و نابجا نیست اگر از آن بعنوان عشق الهی، یعنی همدلی و تشریک مساعی بی پایان، سخن گفته شود. بزرگترین موهبت او به ما در همین است که موضوع تجربه ما قرار می‌گیرد که ما بتوانیم با او ارتباط برقرار کنیم و در عین حال مختار باشیم.

بدینسان فعالیت خداوند بیشتر به انگیزش شبیه است تا اجبار، او خود آفرینی همه چیز را نقض نمی‌کند و آزادی موجودات را قربانی نمی‌کند. قدرت عشق عبارتست از توانائی اش در برانگیختن یک واکنش، در عین محترم شمردن وحدت دیگران.

طرفداران فلسفه پویش معتقدند که خداوند از نظر محتوای تجربه‌اش متحول است و با تغییر رویدادهای تازه تغییر کند، ولی در ذات و اهداف خویش ابدی یا سرمدی است. می‌گویند: او با دانستن همه حقیقت، عالم مطلق است، هر چند آینده را نمی‌داند، چه آینده نامعین و بلا تکلیف و ذاتاً نادانستنی است. می‌گویند: هر رویدادی محصول مشترک علل قانونمند و خودآفرینی و تأثیر خداوند است. خداوند در خود آفرینی سایر موجودات شرکت دارد، ولی آنها خود قدرت فاعلی و مؤثر نیز دارند. خداوند کافی مهمات و برآورنده حاجات نیز هست، از جمله حاجت

مخلوقات به اینکه راه خود را انتخاب کنند. خداوند هم سلطه دارد و هم انعطاف، و به جهان وحدت و در عین حال استقلال معتناهی می‌بخشد.

انتقادهایی که به فلسفه پویش شده یکی اینکه: خدای وایتهد در مقایسه با خدایی که انبیاء معرفی کرده‌اند، قدرت عملش محدود است، او همواره یک عامل در میان عوامل بسیار است و نه قدرت مطلق که قدرت بقیه موجودات در طول قدرت او باشند.

اشکال دیگر اینکه، مطلق بودن علم و قدرت او با اینکه می‌گویند با تغییر رویدادها تجربه‌اش تغییر می‌کند ناسازگار است، مضافاً اینکه وقتی تمام ابعاد مخلوق را خداوند آفرید دیگر معنی ندارد به آینده او علم نداشته باشد، آینده مخلوق از نظر حرکت موجود در ذات مخلوق، آینده محسوب می‌شود، چرا که مرتبه بعدی در نظام حرکت مند وجودش به تحقق مرتبه قبلی است ولی نه اینکه برای خداوند هم مرتبه بعدی، بعداً واقع می‌شود، بلکه به اراده خداوند تمام مخلوق با تمام ابعادش اراده شده، منتها در نظام حرکت به مرور ظاهر می‌شود. به همین جهت خداوند کل جهان را خلق نموده، هر چند مراحلی از آن پس از مراحل ما قبلش ظاهر می‌شود.

:

۱- الهیات نباید عمدتاً بر طبیعت مبتنی باشد. و درگیر شدن شخصی یا التزام قلبی شرط لازم شناخت دینی است. زبان دین عبارتست از پرستش، تعهد قلبی و اهتداء و بینش یابی در زندگی. و این جنبه‌های متمایز وحی

اصیل نباید جایش را به بحثهایی که از علم آغاز می شود بدهد، یا دریک متافیزیک کلی حل و جذب گردد.

در سنت اهل دین، ایمان به خدا به عنوان رهایشگر و هدایت کننده مهمتر از ایمان به او بعنوان آفرینشگر است. باید اذعان کنیم که طی مواجهه با رویدادهای اصیل است که ما تجدید حیات روحی می کنیم. این جاست که رهایی از احساس گناه و ناامنی خاطر و اضطراب و یأس را می آزمائیم و در اینجاست که لاقفل به طریقی ناکامل، قدرت آشتی را که بر قهر و بیگانگی چیره می شود، کشف می کنیم. در اینجاست که معنای انا به و آمرزش و خودشناسی و رهایی از خویش اندیشی را که سرآغاز شرح صدر برای عشق است، درمی یابیم. ما می توانیم آنچه را در زندگیمان رخ داده که همه چیز را ضایع و مهمل گذارده ایم اعتراف کنیم. چرا که می فهمیم با ظهور انبیاء چیزی رخ داده که افقها و امکانات تازه ای در هستی انسانی گشوده شده است. مقصود آفرینش را در وجود انبیاء باز شناخته ایم، بدینسان با خداوند در طی وقایع وحیانی و روابط انسانی مواجه می گردیم.

البته نباید گمان کنیم که وحی اصیل هیچ نگرشی بر طبیعت ندارد و ما را دعوت به فراموشی نظام طبیعت می کند، چرا که خداوند بنا به متون وحی پروردگار همه زندگان است، علاوه براین، این همان جهان است که شخص دانشمند نظم و نوامیس را در آن مطالعه می کند و لذا می دانیم که خداوند در طبیعت عمل می کند، و پیشنهاد نمی کنیم که طبیعت را برای دانشمندان واگذارید و دین را در حوزه درونی انسان محدود کنید، اگر

دینداری از بن و بنیاد درونی بشود، طبیعت فاقد معنی خواهد شد، و همه چیز آیت خدا می شود چرا که خداوند در جهان مؤثر است و در رویدادها دست دارد، پس نباید قائل به دوگانگی قاطع بین حوزه دین و علم شد و لذا گزاره های راجع به طبیعت دارای مقامی مهم اند، هر چند در الهیات در مرتبه ثانوی قرار دارند.

۲- سرشت طبیعت همچون یک روند پویا. طبیعت تاریخی دارد، اینطور نیست که یک بار خلق شده و از آن به بعد متوقف مانده است، بلکه همواره در سیر تکاملی بوده است و حیات درونی اورگانیسماها در سیر تکاملی قرار داشته، و در این راستا آن تصور الهی که وایتهد برای جهان قبل از خلقت مطرح می کند را فراموش نباید کرد و علم به غایت عالم در خدای آفرینش گر و پرورشگر نکته ای در سیر تکامل خواهد بود و لذا شناخت ما از سرشت ویژه طبیعت با عقیده به مشیت الهی به تناسب در می آید. چرا که آنچه در طبیعت می گذرد همان مشیت الهی است.

۳- قیومیت خداوند در طبیعت: آفرینش مداوم. در عینی که خداوند قدرت مطلق است، انسان در رد کردن اهدافی که خداوند برای انسان سعادت مند معرفی کرده است، آزاد است، یعنی انسان تکویناً آزاد است، و تشریحاً برای سعادت اودستوراتی داده شده است، آن آزادی تکوینی و این هدایت تشریحی شرط لازم عشق الهی است، پس قیومیت خداوند قدرت عشق است، و نه قهر. او چنان دخالتی در جهان دارد که گوئی با جهان یگانه است. در آفرینش مدام بر عدم جدایی یک خدای جدا از مخلوق تأکید کردیم به طوری که متوجه می شویم همواره خالقیت خدا اقتضای

وجود مخلوقات را دارد و این مسئله هرگز منجر به خدای بازنشسته نخواهد شد و یک خدای بیرونی هم نخواهیم داشت که فعلاً ساعت جهان را ساخته و در حال استراحت است. چرا که وقتی متوجه‌ایم که جهان بیشتر شبیه به یک اورگانسیم است. مبدأ نظم و رشد آن باید درونی باشد، هر چند متعالی است ولی نه به دوگانگی و این قدرت روح راز بین انسان است که این وجود متعالی را در جای جای عالم می‌نگرد.

۴- نقش متافیزیک: چنانچه منتقدان متافیزیک تصور می‌کنند، متافیزیک صرفاً نظریه پردازی بی ارتباط با تجربه نیست، بلکه کوشش در به دست دادن تعمیم وسیعتری از تجربه است که با پژوهش‌های تخصصی و با انواع خاص تجربه می‌توانند آن نظرات متافیزیکی را ارائه کنند. و چون با استدلال و برهان همراه است نظر به واقعیات خارجی مخصوص به خود را دارد.

۵- عمل خداوند در طبیعت: از نظر وایتهد خداوند در سطوح مختلف عمل می‌کند، بویژه در قطب «ذهنی» رویدادهادر کل اورگانیسرها تأثیر می‌گذارد. هم تجربه و هم تاریخ اشاره به خداوندی دارند که نه با قهر و غلبه بلکه با برانگیختن و کنش آفریدگانش عمل می‌کند. ولی همین منابع، یادآور ما می‌شوند که مدل‌های ما نارسا است. چه هیچ تمثیل رسائی برای خداوند وجود ندارد. فقط در پرستش و پرهیز است که ما به سر روبوی اذعان می‌کنیم، و به ظاهر سازی هر نوع نظام فکری انسانی که ادعا می‌کند ره بدان حریم دارد، پی می‌بریم.

شاید مناسب ترین لفظ معادل پلورالیسم واژه کثرت بینی و کثرت انگاری باشد و اگر آن را در حوزه دیانت بخواهیم معنی کنیم، بمعنی در عرض هم قرار دادن همه دین ها و مساوی دانستن پیروان آنهاست، اصطلاح پلورالیسم حتی در فلسفه سابقه طولانی ندارد و ظاهراً برای اولین بار لوتسه آن را در سال ۱۸۴۱ در کتاب مابعدالطبیعه خود بکار برده است. البته در فلسفه، بحث وحدت و کثرت از آغاز مطرح بوده و عموماً فیلسوفان به وحدت در عین کثرت معتقد بودند، یعنی به کثرتی قائل بودند که به وحدت باز می گردد ولی معنی پلورالیسم یا کثرت انگاری چیز دیگری است.

بشر متجدد در فلسفه جدید به عهده گرفته است که همه چیز را با عقل خود تفسیر کند و آن را با اراده خود تغییر دهد و با همین عقل خود، دستور عمل اخلاقی و اصول و قواعد سیاست را بیان کند، پلورالیسم بر این اساس و در این وضع پدید آمد و در سیاست و دین پژوهی وارد شد، اما در کشور ما وقتی لفظ پلورالیسم به زبان می آید مقصود از آن بیشتر همزیستی ادیان مختلف و تساوی حقوق پیروان آن ادیان است، یعنی اگر سخن این باشد که ادیان مختلف است جای انکار نیست، و این وضع موجب نشد که طرح جدیدی در سیاست و دین شناسی مثل پلورالیسم مورد نظر امروز دنیا پدید آید. بلکه آنچه اکنون پیش آمده اینکه جامعه جدید، جامعه جهانی و واحد است و فرض این است که دین در قوام آن جامعه جدید اثری ندارد. اما چون نمی توان دین و اعتقادات دینی را نادیده

گرفت این مسئله پیش آمده است که با اعتقادات دینی چه باید کرد. چرا که در جامعه جدید بشر موجودی تلقی می‌شود که آزاد و بی‌تعلق به دنیا آمده و حق دارد راه و رسم و نحوه زندگی خود را خود انتخاب کند. این فکر از ابتدای دوره جدید پدید آمد و در اعلامیه حقوق بشر تصریح شد.

تلقی دیگر این است که بشر با عهد آگست، بشر شده است، و مسلم جامعه و نظامی که بر این بنیان عهد آگستی بشر استوار شده باشد نسبت به دین و ادیان بی تفاوت نیست. بی تفاوتی نسبت به دین در جایی مقبول می‌افتد که دین در زندگی عمومی دخالت نداشته باشد و صرفاً یک امر شخصی و وجدانی باشد. پلورالیسم یعنی قول به مساوات ادیان و با یک چشم نگرستن آنها بدون ترجیح یکی بر دیگری. آری این یک امر اخلاقی است که یک دیندار بپذیرد که هر کسی بر اعتقاد خود باشد و مراسم دینی خود را اجراء کند، آنچنان که در طول تاریخ چنین بوده. اما آیا هیچ دینی و هیچ دینداری می‌تواند اعتقادات دینی خود را در عرض دیگر اعتقادات دینی قرار دهد و بگوید دیگران هم به اندازه من بر حق‌اند؟ ظاهر این است که هر کس که وابسته به دینی باشد، دین خود را برتر می‌داند، و پلورالیسم می‌گوید بشر می‌تواند هر دینی را انتخاب کند یا هیچ دینی را نپذیرد، یعنی هر چه دین در طول تاریخ آمده هم اکنون همه در عرض هم حق‌اند و دیگر این سخن را از شما نمی‌پذیرد که حقیقتی که در همه ادیان الهی ظهوری داشته است، در اسلام به نحو تام و تمام ظاهر و متحقق شده است.

یعنی با دقت بیشتر متوجه می‌شویم پلورالیسم رعایت حرمت همه ادیان و اعتقادات نیست بلکه سلب حرمت از همه آنهاست.

سؤال: با توجه به اینکه خداوند هادی است و مسلم هدایتش باید شامل همه انسانها شود، آیا اگر شیعه بگوید فقط این گروه هدایت شده‌اند و بقیه گمراهند، این بدین معنی نیست که در واقع هدایت خداوند در عالم واقع نشده و عملاً هدایتگری خدا را منکر نشده‌ایم؟

جواب: اولاً به راحتی نمی‌توان گفت همه انسانهای غیر شیعه عین ضلالت و گمراهی‌اند و چنین ادعایی از متن روایات شیعه بر نمی‌آید، بلکه مسلم آن کس که توانسته راه اهل البیت پیامبر را طی کند و بواقع ملتمز به آن باشد از هدایت بیشتری برخوردار است.

ثانیاً: اینکه گفته می‌شود، خدا هادی است، یعنی آنچه موجب هدایت انسانهاست فراهم می‌کند، حال گر جمله کاینات هم کافر گردند، بر دامن کبریا نشیند گردد. و پذیرفتن یا نپذیرفتن انسانها هدایت خدا را، در هدایتگری خداوند نقش ندارد، چون انسانها مختارند و در هر لحظه از عمرشان می‌توانند دین را بپذیرند یا رد کنند و یا کمی از آن را بپذیرند و همچنان افزایش و کاهش دهند و خدا هم به پیامبرش می‌فرماید: «إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَةً وَ مَا كَانَ أَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِينَ» در این قرآن و در این حوادث تاریخی انبیاء، آیاتی از پروردگار هست که مردم را هدایت کرد ولی اکثر مردم مؤمن نشدند. یعنی هدایت خدا واقع شده و حجت بر مردم تمام شد، ولی اکثر مردم ایمان نیاوردند، نه اینکه خداوند هدایت نکرد. و موفقیت پیامبران هم به کثرت ایمان آورنده گان نیست. بلکه به اتمام حجتی است

که از طریق دین نسبت به مردم شده است، یعنی موفقیت پیامبران به ابلاغ دین است و نه اجبار مردم به دین پذیری.

می توان نکات زیر را در نفی پلورالیسم در اسلام مطرح کرد:

۱- اینکه پیامبر اسلام ﷺ همه را جهت سعادت به دین خود دعوت می فرمود و به همه دنیای آن زمان و سران ادیان نامه نوشت و با نصارای نجران آماده مباحثه شد که از خدا بخواهند اگر او حق نیست نابود شود، همه دلیل بر آن است که در آن زمان حضرت سایر ادیان را حق نمی دانسته و همه را به دین حق دعوت می فرموده.

۲- آیه می فرماید: «الْإِسْلَامُ يُعْلُو وَ لَا يُعْلَى عَلَيْهِ». اسلام برتر است و دینی بر آن برتری نمی یابد، یعنی اسلام در کنار و در عرض بقیه ادیان نیست.

۳- خاتمیت دین نشانه آن است که دین کمال یافته ای در انتها برای بشر آمد و لذا خدا می فرماید: «الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ» و مسلم آخرین دین که پیروانش به حفظ عین پیام وحی و ثبت جمیع وقایع تاریخی دینی پیامبران اهتمام داشته اند. در مقایسه با ادیان قبل که از تاریخ مکتوب کمتری برخوردارند، در رتبه بالاتری می نشیند و امکان هدایتگری بیشتری در آن هست، و اگر بدنبال هدایتی بیش از حداقل هستیم باید به دنبال بیشترین هدایتی که در اختیار انسان و قابل دسترس است باشیم.

۴- پلورالیسم به معنی اینکه ادیان تفاوت طولی دارند بی اشکال است ولی در این حال نمی توان انتخاب همه ادیان را مساوی گرفت، چرا که در پاسخ به ندای فطرت حق جویی خود باید به دنبال بهترین راه و بالاترین

مرتبه بود و در اکتفا به مراتب پائین تر حجتی نزد خداوند نخواهیم داشت و خداوند می‌فرماید: «هُوَ الَّذِي أَرْسَلَ رَسُولَهُ بِالْهُدَىٰ وَدِينِ الْحَقِّ لِيُظْهِرَهُ عَلَى الدِّينِ كُلِّهِ»؛ خداوند با فرستادن آخرین دین، بقیه ادیان را به رسمیت نمی‌شناسد و می‌فرماید آن دین را بر همه ادیان برتری خواهد داد، و به همین جهت یهود و نصاری در ابتدا تمام تلاش خود را بر این مسئله معطوف داشتند که بگویند «اسلام» اصلاً دین نیست، ولی حال که چشم جهانیان به حقانیت اسلام خیره شده و می‌رود که روز به روز روشنتر شود که آن ادیان از حقیقت افتاده است تلاششان را عوض کرده‌اند و با طرح پلورالیسم توسط جان هیک اسقف آمریکائی می‌گویند: همه ادیان حق‌اند و همه هم بیک اندازه حق‌اند، تا از این طریق هم با اتصال به اسلام به خود آبرو دهند، و هم از حقانیت مطلق اسلام بکاهند، لذا است که در طرح مسئله پلورالیسم علاوه بر توجه به نظرگاه معرفت‌شناسی آن باید به مسئله ظهور سیاسی تاریخی آن توجه داشت.

۵- وقتی ادیان در بسیاری از اصول با هم در تعارض‌اند چگونه می‌شود همه‌ی آن‌ها حق باشند. اسلام «عیسی» را پسر خدا نمی‌داند و معتقد است او به صلیب کشیده نشده، اسلام خود را دین خاتم می‌داند و در مورد مسیحیت می‌گوید: «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ...»^۲ یا «لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ هُوَ الْمَسِيحُ ابْنُ مَرْيَمَ...»^۳

۲ - سوره مائده، آیه ۷۳.

۳ - سوره مائده، آیه ۷۲.

۶- اسلام می‌گوید آخرین دین حق است و بقیه‌ی ادیان در حال حاضر باطل‌اند و مسیحیت و یهودیت نیز فقط خود را حق می‌دانند و سایر ادیان را باطل می‌شمارند، چون سؤال این است کسی که می‌گوید همه‌ی ادیان حق‌اند و حق هم نسبی است در واقع خارج از همه‌ی ادیان نیست؟

وقتی بپذیریم که اثبات وجود خدا از طریق براهین عقلی را، «الهیات طبیعی» یا «الهیات عقلی» بنامیم (Naturaltheology) و دفاع فلسفی از عقاید دینی را «مدافعه دینی» (Apologetics) نام نهیم، فلسفه دین را به معنی تفکر فلسفی در باب دین به کار می‌بریم، نظیر فلسفه علم یا فلسفه هنر و لذا در این حال ضروری نیست که مبحث فلسفه دین را از دیدگاه دینی بنگریم و در این صورت شاخه‌ای از الهیات هم نخواهد بود، بلکه شعبه‌ای از فلسفه است که دین را در همه شاخه‌هایش مورد مطالعه قرار می‌دهد، پس فلسفه دین دانش ثانوی است و از موضوع خود استقلال دارد و کوشد به تحلیل مفاهیمی نظیر خدا، تکلیف اخلاقی، رستگاری، عبادت، قربانی، حیات ابدی و نظایر آن پردازد، و تلاش می‌کند ماهیت زبان دینی را در مقایسه با زبان عادی روزمره، زبان کشفیات علمی، زبان اخلاق و زبان تعبیر خیال‌آمیز هنرها مکشوف سازد.

اما «دین» چیست؟ مسلم دارای یک معنای واحد که مورد قبول همه باشد نیستیم. شاید بتوان گفت یکی از تعاریف مناسب دین این است «آنچه که انسان با تنهائی خویش می‌کند» و یک شباهت خانوادگی بین همه آنها هست، به طوری که همه به رستگاری می‌اندیشند، حیات کنونی را حیات «هبوط زده» و بیگانه از خدا می‌شناسند و اعلام می‌کنند که هستی غائی، حقیقت مطلق است که ما اتصال خود را با او از دست داده‌ایم، که او خیر مطلق و بخشایشگر است.

یکتاپرستی: (monotheism) می‌گوید: تنها یک وجود متعالی مطلق وجود دارد که اخلاقی و مشخص () است و به تمامه با هر کس ارتباط دارد، و اطاعتی مطلق و بی‌قید و شرط از انسان می‌طلبد «هُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ وَ فِي الْأَرْضِ إِلَهُ، لَا إِلَهَ إِلَّا أَيَّاه» از تعالیم پیامبران در باب قدرت و سیطره خداوند بر حیات بشر این نتیجه بدست می‌آید که میان عالم روحانی و دینی و حوزه مادی و غیر دینی فاصله‌ای موجود نیست، بلکه هستی فرد در کلیت خود در ارتباط با وجود خداوند معنی پیدا می‌کند. از این روست که دین جنبه دنیوی می‌یابد یا -

زندگی عادی معنای دینی پیدا کند. و در این نگرش توحیدی؛ «هر روز، روزی است که خدا آفریده، انسان موجود برگزیده‌ای است که به فرمان او قدم به عرصه هستی گذارده و افتخار خلیفگی او را پیدا کرده است. هر موجود زنده‌ای، چه بر روی زمین، و چه در آسمانها، و چه در دریاها، آفریده اوست و به صرف وجود خویش، اشاره به او دارد، آثار شکوه و عظمت او در سراسر کره خاک نمایان است، بیکرانگی عالم، و عالم

بیکرانه همانا معبد اوست، جائی که همه آفریدگان را درمقابل او به سکوت خوانند.»

نامتناهی و قائم بذات بودن خدا: خداوند صرف الوجود است نه موجودی در کنار سایر موجودات، و واقعیت او واقعیتی میان واقعیت های دیگر نیست، بلکه او منشاء هستی است.

می خواهد بگوید آنچه نامتناهی است که هستی تو را هم دربرمی گیرد، و لذا حتی بخواهی ثنای خدا بگویی، یک حالت دوگانگی پیش می آید، یعنی تو باید به خود بنگری که داری ثنای خدای نامتناهی را می کنی، و همین نگرستن به خود، تو را از دریافت خدای نامتناهی باز می دارد. چون تو یک بودن می شوی در مقابل بودن نامتناهی او:

خود ثنا گفتن زمن، ترک ثناست کان دلیل هستی و هستی خطا است

صفات و اسماء او طرق مختلفی هستند که در آنها حقیقت نامتناهی خداوند ظهور پیدا می کند.

خداوند قیوم است، یعنی فقط هست، و قائم به هیچ واقعیتی خارج از وجود خود نیست، وجود او غنا و کمال نامتناهی دارد، وجود مطلق و حقیقت غائی است. در دعای ماه رجب هست که «یا مَنْ لَا يُنْعَتُ بِتَمَثِيلٍ وَ لَا يُمَثَّلُ بِنَظِيرٍ وَ لَا يُغَلَّبُ بِظَهْرٍ» ای که وصف نشود با مثالی، و با نظیری مثال زده نشود، و با قوی پُشتی مغلوب نشود و بعد می فرماید: «یا مَنْ تَوَحَّدَ بِالْمَلِكِ فَلَا نِدْلَهُ فِي مَلَكُوتِ سُلْطَانِهِ، وَ تَفَرَّدَ بِالْإِلَهِ وَ الْكِبْرِيَاءِ فَلَا ضِدَّ لَهُ

فِي جَبْرُوتِ شَانِهِ» ای آنکه یگانه است در ملک و همطرازی برای او نیست در قلمرو حاکمیت مطلقش، و منحصر بفرد گشت در نشانه ها و کبریائی، پس برایش ضدی در جبروتش نیست، اندیشه های دقیق متحیر ماند در هیبت کبریائی اش.

آفرینندهی جهان: در نگرش دینی، خلقت به معنی خلق از عدم است، و همه چیز مخلوق اوست و هیچ هستی از خود ندارد، و لذا انسان تماماً حتی در هستی نیازمند اوست، و در نیایش هایش همین نیازمندی را به نمایش می گذارد و متذکر می شود، این آفرینش حتی شامل زمان هم می شود ولی تمام عالم ذاتاً وابسته به اراده خالق خود هستند، و او برای هر موجودی خالق است، لذا هر موجودی با شعاع وجودی خود با او ارتباط دارد، ارتباطی بی تکلیف، بی قیاس.

حب الهی، خیر مطلق: محبت عام الهی نسبت به موجودات بشری، محبتی که منشاء آن نه فضایل و شایستگیهای آنها بلکه ذات خود خداوند به عنوان مُحِبِّ است، و ادیان توحیدی خداوند را به این نحو نجات بخش نهایی و مآمن حیات فردی می شناسند «أَجِيبُ الدَّعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ» هر کس مرا بخواند به او جواب می دهم، و او خواستار تحقق و به فعلیت آمدن خیر بالقوه در درون آدمیان است. محبت خالق نسبت به موجودات، مستلزم نوعی تکلیف است، خداوند طبیعت بشر را به گونه ای آفریده که عالی ترین درجه کمال اخلاقی را در نسبت داشتن با او می توان یافت.

پس می توان در خلاصه گفت: خدا به عنوان واقعیتی نامتناهی، ازلی، نامخلوق و متشخص (

(که آفریننده عالم است و نزد مخلوقات بشری همچون ذاتی مقدس و منشاء محبت است، خدایی است که ادیان الهی معرفی می کنند.

برهان وجودی: آنسَلِمُ خداوند را وجودی کامل که کامل تر از او تصور نمی توان کرد توصیف می کند و کامل ترین وجود قابل تصور باید هم در ذهن وجود داشته باشد و هم در عالم واقع، چیزی که هیچ چیز از آن بزرگتر نمی توان تصور کرد، چندان واقعی وجود دارد که وجود نداشتن او را نمی توان تصور کرد، در مورد مثلث اساساً نمی توانیم به صرف تعریف آن استنتاج کنیم که وجود دارد، زیرا وجود جزء ذات مثلث نیست، لیکن در مورد موجود کامل متعال می توان وجود را صفت ذاتی او دانست، یعنی وجود او را عقلاً استنتاج کرد. زیرا وجود صفت ذاتی ای است که بدون آن، موجود برخوردار از کمال لایتناهی، وجود نخواهد داشت.

کانت می گوید: معنی این جمله این است که اگر یک موجود مطلقاً کامل وجود داشته باشد، آن موجود باید از هستی برخوردار باشد، مثل اینکه می گوئیم: اگر مثلثی وجود داشته باشد، آن مثلث باید دارای سه زاویه باشد.

آنسلم و دکارت می خواهند بگویند: اگر بگوئیم کامل ترین وجود قابل تصور، فاقد صفت «وجود داشتن» است، به تناقض افتاده ایم. ولی این سوال

در اشکال به این برهان می‌ماند که آیا چیزی در عالم واقع، ما بازاء مفهوم کاملترین وجود قابل تصور، هست؟ وجود بالفعل آن چگونه اثبات می‌شود، به همین جهت عده‌ای برهان آنسلم را توصیف ایمان مومنان می‌دانند و نه برهانی مستقل.

آکوئیناس برخلاف برهان وجودی که تاکید آن بر تصور خدا است، برهانش با توصیف برخی خصوصیات عالم پیرامون ما آغاز می‌شود، با ابطال تسلسل ممکن الوجودها تا بی‌نهایت، پی به وجود واجب الوجود می‌برد که وجود او موجب تبیین نهایی کل این سلسله است، البته باید متوجه بود که اصل این برهان از ابن سینا است و با مقارن گرفتن همه اعضاء سلسله، دیگر اشکالهای وارده منتفی خواهد بود، بدین صورت که اگر پدیده‌ی A که هم اکنون به عنوان یک موجود ممکن واقع است، بخواهد واقع باشد با فرض یک سلسله بی‌نهایت از ممکنات که به واجبی ختم نشود، محقق نخواهد شد، در حالی که فعلاً محقق شده پس باید سلسله شروع شده باشد، و شروع سلسله با واجب الوجود ممکن می‌گردد. اشکالهایی که به این برهان شده همه به جهت عدم توجه تقارن اعضاء سلسله است.

(یا برهان غایت‌شناختی)

فرض کنید در حالی که در بیابانی در حال قدم زدن هستید به تخته سنگی برمی‌خورید که بر زمین افتاده و از خود پرسید که این شیئی چگونه

بوجود آمد. می‌توان به سادگی حضور تخته سنگی را به تصادف نسبت داد، لیکن اگر ساعتی را ببینید که بر روی زمین قرار دارد، نمی‌توانید مثل تخته سنگ با آن برخورد کنید، و شکل‌گیری آن را به تصادف نسبت دهید. ما مجبوریم ذهن هوشمندی را فرض کنیم که مسئول ایجاد این پدیده است. و حتی اگر قبلاً هم ساعتی را ندیده بودیم (

) باز استنتاج ما تضعیف نمی‌گردد، و نیز

اگر ما دریافتیم که این وسیله همواره به طور کامل کار نمی‌کرد، استنتاج ما از ساعت بوجود ساعت‌ساز از اعتبار نمی‌افتاد، و نیز اگر اجزائی از این ساعت وجود می‌داشت که قادر به کشف نقش و کارکرد آن نیستیم، نتیجه‌گیری ما تضعیف نخواهد شد. عالم طبیعت مانند ساعت دارای مکانیسم بسیار پیچیده و به همان اندازه بیانگر نظم و تدبیر است، آیا چنین نظام منظم و اندام وار به خودی خود بوجود آمده؟ در حالی که نظم و دور اندیشی در کل نظام عالم به چشم می‌خورد.

هیوم مسئله اتفاق و تصادف را پیش می‌کشد که در زمانی نامحدود بالاخره جهان به این صورت درآمده است و در واقع از تکامل داروینی کمک می‌گیرد که در مسابقه دائم برای بقاء ()، جهان حیوانات صورت امروزی به خود گرفته، و در این نقد از فقر ذاتی عالم غفلت می‌شود که ذات جهان بودن دارد که نمی‌تواند از خودش باشد و نیز جهت تکامل حیوانات، یک جهت کور و بی‌هدفی نیست تا بشود با تصادف تفسیر کرد و روح‌گزینشی مطرح شده در تکامل موجودات، بحث تصادف را عقیم می‌گذارد.

نظریه‌ی نظم می‌گوید: جهان یک نظام ارگانیکی است که همه اجزایش در خدمت همه اجزایش قرار دارد، یعنی آنها در خدمت گیاهان و گیاهان در خدمت حیوانات و حیوانات باز در یک نظام تعادلی در خدمت گیاهان هستند. یک وقت گوئیم چون انسان ابرویی داشته، چشمی هم مناسب این ابرو تصادفاً بوجود آمده و تصادفاً هم در محل زیرین ابرو جای گرفته، یا مثلاً لایه اُزنی در آغاز وجود داشت و بعد تنها آنگونه از صور حیات که قادر به زیستن در سطح دقیق تشعشع ماوراء بنفش -

- بوده‌اند، بر روی زمین تکامل پیدا کرده‌اند، در حالیکه باید متوجه باشیم جهان یک نظام اندام وار است که همه در خدمت همه هستند، ابرویی به وجود نیامده و بعد چشم تصادفاً در زیر آن قرار گرفته باشد، یا لایه اُزنی ابتدا نبود و بعد جهانی مناسب آن در زیر آن تشکیل شود، بلکه در کل همه یک مجموعه‌واین مجموعه منظم را جهان می‌گوئیم.

هیوم می‌گوید: اگر به جای اینکه جهان را یک ماشین بزرگ بگیریم یک خرچنگ عظیم الجثه یا یک گیاه بزرگ بپنداریم، دیگر برهان نظم کارآیی خود را از دست می‌دهد، در حالیکه ادعای برهان نظم باز تکرار می‌شود که نمی‌توان نظم جهان را که شبیه یک حیوان یا گیاه است، تصادفی دانست و به یک طراح هوشمند نسبت نداد. هیوم تصور کرده که اثبات وجود خدایی که خیر مطلق و یا کمال مطلق است، و یا اثبات خدای واحد، حاصل برهان نظم است. و در انتقادهای خود متذکر می‌شود که نمی‌توان این چنین صفات را از برهان نظم حاصل نمود. در حالی که

البته در این قسمت بحث از براهینی شد که به نحوی مورد مناقشه قرار گرفته، در حالیکه براهینی چون برهان صدیقین، یا حرکت جوهری یا راه فطرت و غیره طوری موضوع را مطرح می‌کند که از مناقشه‌های موجود رها خواهد بود.

نظریه جامعه شناختی دین: این نظریه اظهار می‌کند خدایان، موجودات خیالی هستند تا از آن طریق افکار و رفتار افراد کنترل شود و فشارهای طبیعی، جامعه را به حضور ماوراء طبیعی خدا واداشته، یعنی می‌گوید: این حیوانِ عاقل است که برای حفظ هستی اجتماعی خود، خدا را خلق کرده است. البته این نظریه وجدان دین آگاه جوامع بشری را که عامل یک نوع رابطه اخلاقی بین انسانهاست مسکوت می‌گذارد، و چگونه پدیده پیامبری و دین را با اینهمه شگفتی‌اش می‌توان در چهار چوب نظریه جامعه شناسی گنجانند؟ گفته‌اند: نظریه جامعه شناختی در مورد خدا از توضیح قدرت وجدان - عاجز است، وجود پیامبران که عموماً بر ضد رسومات جامعه کار خود را شروع می‌کنند و با امیدواری به تأیید الهی نیرو و نشاط گرفته‌اند، در این نظریه غیر قابل توجیه است. بنابراین باید پذیرفت کوشش جامعه شناختی برای توجیه وجود خدا در جوامع بشری، غیر قابل توجیه است.

فروید: باورهای دینی را «اوهام، جلوه‌های کهن‌ترین، قوی‌ترین و پایدارترین امیال بشر» می‌دانست و ایمان را صرفاً یک تکیه‌گاه روانی می‌داند، و نه یک کشف قلبی، عقلی به حقایق عالی و مقدس. وعمده آن است که دلیلی بر صحت این نوع گفته‌ها نیست.

تحدی علم جدید: تبیین علمی موضوعاتی که کتاب مقدس مطرح می‌کرد با ظهور علم جدید غیر قابل قبول می‌نمود، در مباحث علم جدید حوادث عالم به گونه‌ای تبیین شد که گوئی خدائی در کار نیست و به جای اینکه اولاً محدودیت‌های نگاه فلسفه دین علمی مورد مذاقه قرار گیرد، و در ثانی متوجه شوند این کتاب مقدس است که تحریف شده، و نه دین، فضای معارضة بین علم و دین پیش آمد، و در این فضاخسارتهایی به سرمایه‌های معنوی بشر وارد گشت، تا اینکه بمرور بشر متوجه محدود نگری علمی و آثار منفی آن گشت و آرام، آرام از قرن نوزدهم دوباره روحیه برگشت به دین در جوامع اروپایی به صحنه آمد.

در ابتدا وجود دردها و رنجها در عالم تصور آفریننده مهربان را ناپذیرفتنی می‌گرداند. در شر اخلاقی یا شرارت انسانها مسئله اختیارانسانی مطرح است، تا انسان بتواند به طریق صواب یا خطا عمل کند، و لذا شر در اعمال انسان قابل توجیه است ولی در مورد خدا چه؟

در پاسخ به مسئله فوق، اگوستین، ماهیت عدمی داشتن شر را پیش می‌کشد، می‌گوید: عالم آفرینش دارای خدائی نیکوکار برای غایتی خیر است، و هر چیز که از هستی برخوردار است بهره‌ای از خیر دارد، مگر آنکه به فساد دچار شده باشد، و شر به انحراف گرائیدن چیزی است که ذاتاً خیر است، مثل نابینائی، که عدم چشم یا عدم صحیح کار کردن چشم است و اینطور نیست که خداوند نابینائی خلق کرده باشد.

وقتی متوجه شویم جهان ماده بالقوگیهایی دارد و مرتبه نازله عالم وجود، آن نقص و بالقوگیها را بدنبال دارد، پس مسئله روشن می‌شود که در این مرتبه نازله نقص‌ها و یا شرور از عالم انفکاک ناپذیرند، یعنی مثلاً سیلان آب که خود منجر به سیل شدن هم هست، چیزی نیست که از آب گرفته شود، و خالق آن، آنرا از آب نگرفته، و اینکه انتقاد می‌شود یک آفرینش بی عیب هرگز به انحراف نخواهد گرائید. «نظر به اختیار برای انسان، و یا به بالقوگی‌ها برای موجودات ندارد، و آنچه در عالم بالاتر، یعنی عالم مجردات موجود است را برای عالم نازله، یعنی عالم ماده می‌طلبند، در حالی که اگر پذیرفتیم هر چیز خوب در عالم ماده، چیزی است که دارای «شرّ قلیل و خیر کثیر است» و این شرّ و نقص غیرقابل انفکاک از این چیز است، یعنی این نقص‌ها ذاتی عالم ماده است، و نبودن این شرور مساوی عدم خلقت آنهاست، و اگر پذیرفتیم که چیز خوب (آفرینش خوب است و عدل است دیگر نه انتظار داریم این

جهان بی شرّ باشد، و نه می‌پرسیم خدا چرا این شرور را خلق کرده.

راستی آنکه می‌گوید: «برای خدا منطقاً امکان داشت آفریدگانی آزاد بیافریند که در واقع هرگز مرتکب گناه نشوند توانسته است آزادی و اختیار را برای انسان درست تجزیه و تحلیل کند؟ اصلاً معنی «هرگز مرتکب گناه نشوند» مگر با آزادی و اختیار همساز است؟ مختاری که نتواند اختیار خود را بیازماید، و اگر گناه کرد نمی‌تواند پشیمان شود، دیگر چه آزادی خواهد داشت، و مگر همین میل به گناه و بعد انجام ندادن گناه نیست که سبب کمال انسان است؟ پس اگر انسان را خداوند طوری بیافریند که هرگز مرتکب گناه نشود، باید میل به گناه در او نباشد، و در این حال، پاکی و پاکدامنی معنایی پیدا نمی‌کند.

وقتی به جهان به عنوان مکانی برای «پرورش روح» نگریسته شود، که در آن انسانهایی آزاد ممکن است با انجام تکالیف و دست و پنجه نرم کردن با تعارضات هستی خود و با طبیعت، به اولیاء الهی تبدیل شوند، بسیاری از اشکالات که در مورد شرور مطرح است، فرو می‌ریزد. و انسان مقصد دار و کمال جو دیگر شرور را شرّ نخواهد دید. اگر تعارضات درونی و مشکلات طبیعی نبود، استقامت، شجاعت، اخلاق خوب و بسیاری از کمالات دیگر بی معنی بود. و تنها در عالمی که همان عالم ما باشد، با همه شرور، چه انسانی و چه طبیعی، می‌تواند در آن حیوان انسان نما به بنده خدا تبدیل شود، و انسان خود را در فراسوی عالم خاک در یک بقاء ابدی به ثمر رسیده بیابد، و در راستای حیات ابدی است که معنی تکالیف و مصائب و ابتلائات روشنی خاص خود را پیدا می‌کند و بهمان اندازه که در نظرگاه ما حیات ابدی مبهم یا مورد غفلت باشد، زندگی و

پیش آمده‌های آن مبهم و غیر منطقی جلوه می‌کند، همچنان که در غفلت از ابدیت اصل خود زندگی بی معنی خواهد ماند.

در نظریه الهیات پویشی، عدل الهی به این معنی است که خداوند مدام بهترین امکان را در اختیار هر موقعیت قرار دهد، لیکن موقعیتهای متوالی آزادند که با تدبیر الهی هماهنگی نشان ندهند و همانگونه که وایتهد می‌گوید:

یعنی شرّ به طور طبیعی با اختیار همراه است و وقتی موجود بهترین موقعیت را انتخاب نکند، شرّ شروع می‌شود.

می‌توان گفت ایمان توجهی قلبی است به وحی، که خداوند حقایقی را از طریق پیامبر به بندگانش رسانده تا آنها را هدایت کند.
تیلیخ می‌گوید

یعنی ایمان غایتِ قصوی است و موجب می‌شود تا هستی محدود انسان با خدای لایتناهی اتصال یابد، خداوند یک «دیگر» نیست که فکر کنیم ممکن است قادر به شناختن او نباشیم، بلکه نفس وجود است که به

واسطه صرف حقیقت وجود داشتن در آن مشارکت داریم و خداوند را غایت قصوی دانستن، همان بیان نسبت واقعی ما با خداوند است. یعنی نسبت واقعی ما با خدا همان است که ما او را غایت و مقصد خود بدانیم.

پیامبران به تدوین نوعی فلسفه تاریخ به معنای فرضیه‌ای که به واقعیات گذشته تحمیل گردد، نمی‌پرداختند بلکه آنان به روایت تجربه واقعی خود از حوادث آن گونه که رخ داده بودند، مبادرت می‌کردند. آنان نسبت به زیستن در قلب تاریخ رستگاری آگاهی داشتند. آنان شاهد نفوذ و تأثیر مستمر خداوند در جهان پیرامون خود بودند. آنان اوضاع زمانه خود را همچون آناتی که خداوند به گونه‌ای فعال در آن حاضر بوده تجربه می‌کردند، در سنت دینی حیات بشری را همچون موقعیتی کامل به تجربه درمی‌آورد که در آن افراد انسان همواره با خدا ارتباط دارند و خدا نیز با آنان. در کتب انبیاء حوادث همچون صحنه نمایش همکشی میان خداوند و نوع بشر تصویر شده، و عامل اصلی در صحنه‌های تاریخ خداوند است، و همه چیز در رابطه با خداوند معنا و تفسیر پیدا می‌کند.

البته بین وحی اصلی که از طرف خداوند و بوسیله پیامبر صلی الله علیه و آله به مردم می‌رسد، با ساخته‌ها و اضافاتی که نویسندگان اناجیل بر وحی اضافه کرده‌اند باید فرق گذاشت (به عنوان مثال در انجیل متی باب ۱۶ آیه ۱۶، پطرس خطاب به عیسی بیان کرده «توئی عیسی پسر خدای زنده» در حالی که روایت‌های کلامی به دست آمده حکایت دارد که نکته فوق از جانب خداوند وحی نگردیده بلکه بیانگر کوشش‌های بشری است و بنابراین خطا پذیر برای شناختن داده

های ایمان است، و عده‌ای از متکلمین مسیحیت در تلاش برآمدند تا این نظریه را با اصل ایمان و حقیقت دین جفت و جور کنند. و وظیفه کسی که می‌خواهد در دین تحقیق کند این است که بتواند بین حقایق و حیانی، و بین نظریه های کلامی بعدی تمییز قائل شود. حقایق ایمانی و وحیانی که یک دین خاص برپایه آن استوار است معرف آن دین است و در اصول عقیدتی آن محفوظ است، و برعکس نظریه های کلامی که نباید در حدّ دین مقدس شمرده شوند، بلکه باید بین اصل حقایق ایمانی و نظریه های کلامی تمییز گذاشت و آنچه مقدس است را غیر مقدس نپنداشت و آن نظریه هایی که حاصل افکار انسانهاست را در حدّ حقایق و حیانی نشمرد، در آن حال سردرگمی که بین تولد عیسی علیه السلام از مادر باکره، و بین این اعتقاد که «خدا در مسیح بود» بوجود می‌آید، مرتفع می‌گردد، و یک محقق متوجه می‌شود کدام قسمت از اعتقادات از متن دین است و کدام یک از آنها اضافاتی است که نویسندگان انجیل ها بر آن افزوده‌اند، و این دو را نباید مساوی انگاشت، و تلاشی که مجتهدان در مکتب تشیع انجام می‌دهند تا نص را از تفسیر جدا کنند، و یا روایت را با نص بسنجند و یا خود روایت را هم با وسواس تمام نسبت با سندش تعقیب کنند، همه وسیله‌ای می‌شود تا خطرات فوق کمتر دامنگیر دین شود و نظر انسان با سخنان وحی قابل تفکیک گردد.

همچنان که اگر من دستم را جلو چشمان خودم نگهدارم، درست، منطقی و معقول است که باور کنم دستم را می بینم، هر چند این باور را بر پایه دلایل بدست نیاورده ام، چرا که مدل () در اینجا قابل اطلاق نیست، باورهای دینی نیز درست و منطقی و معقول است و ما در تجربه دینی از آن آگاهی می یابیم و همچنان که باورهای تجربی بنیادی هستند و به مقدمه ای نیاز ندارند، باورهای دینی نیز چنین اند: «انسان مؤمن می فهمد خداوند عامل تسلی اوست و بر اعمال و رفتار او آگاهی دارد و به او مدد می رساند...» و خلاصه با تجربه دینی خود حضور نیرومند الهی را حس می کند.

)

(.

در تجربه گرایی حسی که بنا دارد هر فهمی را در محدوده حسی قابل اطمینان بگیرد، با مشکلی روبرو می شود و آن دلیل نداشتن برای ایمان به خدا و یا کفر به خدا، چرا که در اندیشه تجربی، عقل و استدلال های عقلی قابل پذیرش نیست تابوسیله آن براهین، خدا پذیرفته شود لذا معتقد می شود که:

ولی با مسئله‌ای روبه‌رو می‌شود که به قول خودش می‌گوید:

مسلم در زبان دین وقتی گفته می‌شود خداوند بزرگ است، نظر به کمال مطلق بودن وی دارد و نه حجیم بودن آن، یا وقتی گفته می‌شود خداوند با پیامبرانش سخن می‌گوید منظور سخن گفتنی همراه با ابزار و اعضاء سخن گفتن نیست، بلکه ایجاد صوت و ایجاد معانی مربوط به خداوند است، ما وقتی علم را برای انسان و برای خدا بکار می‌بریم، درست به همان اندازه که انسان با خدا متفاوت است این علم در خدا و انسان متفاوت است، ولی نه اینکه هیچ شباهتی در میان نباشد، یعنی هم

شباهت در عین اختلاف وجود دارد و هم اختلاف در عین شباهت، یکی مطلق علم است و علم او ذاتی خود اوست، و دیگری علم محدود دارد و آن نیز ذاتی او نیست هنگامی که می‌گوئیم خداوند خیر محض است: منظور ما این است که این صفتی است متعلق به وجود کامل متناهی، که با آنچه ما آن را در سطح انسانی خیر می‌نامیم یک مفهوم دارد ولی در دو درجه متفاوت است، ولی به اعتبار این که انسان مقامش مقام جمع اسماء است، و خداوند در مورد او فرمود: «عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَم» یعنی همه اسمائی که حتی به فرشتگان نیاموخت را به انسان آموخت، رابطه‌ی انسان با خدا یک رابطه بیگانه نیست تا بگوئیم ما نسبت به صفات خدا بیگانه‌ایم، بلکه می‌توان گفت آنچه ما از کمالات می‌شناسیم مثل علم و حیات و قدرت و... اولاً در ما به طور محدود موجود است، ثانیاً همه آنها موهبت الهی است و برعکس کمالات در خداوند اولاً به طور مطلق هست و ثانیاً عین ذات خداوند است.

در هر صورت اگر در دین تمثیل و تشبیهی بکار می‌رود همان دین و همان پیامبر به طریقی دیگر تنزیه را نیز مطرح می‌کند تا روح انسان انگاری در مورد حقایق عالیه حاکم نباشد، به طوری که وقتی می‌فرماید: «لیس کمثله شیء» اندیشه را متوجه جنبه تنزیهی خداوند می‌نماید و لذا جمله‌ی «و هو السميع البصیر» که بعد از آن می‌آورد دیگر بهانه‌ای نمی‌شود تا کسی بگوید پس وقتی می‌شنود باید گوش هم داشته باشد.

سؤال این است که آیا زبان دین دارای خاصیت شناختاری است یا نه؟ وقتی می‌گوئیم: «جمعیت چین یک میلیارد نفر است» اشاره به یک واقعیت

بیرونی داریم که قابل تجربه است و می‌توان صدق و کذب آن را اثبات نمود، ولی وقتی من می‌گوییم؛ «من اسفناج دوست دارم» اشاره به یک واقعیت بیرونی ندارد و لذا قابل تجربه هم نیست، بلکه بیان یک حال و سلیقه است، عده‌ای از پوزیتیویست‌ها می‌گویند زبان دین یک زبان غیر قابل تجربه است، یعنی مثل «من اسفناج دوست دارم» می‌باشد، یعنی بیان یک احساس است که ریشه در واقعیت و نفس‌الامر ندارد و از این نکته غافل شده‌اند که ایمان به امور قدسی و معنوی، ما به ازاء مخصوص خود را دارد، یعنی همانطور که دانش تجربی، ما به ازاء حسی و مادی دارد، ایمان، ما به ازنش امور قدسی و واقعیت متعالی است و همین که قابل استدلال هستند دلیل بر قابل صدق و کذب بودن آنهاست، یعنی اموری که نتوان از طریق برهان به اثبات رساند همان خرافاتی است که می‌توان گفت صرفاً یک سلیقه است و در واقع ما به ازاء در نفس‌الامر ندارد، اما این ربطی به احکام دین ندارد.

(۱) منظور منطق تجربی است.

(۲) پوزیتیویست‌ها معتقدند که یک گزاره معنی دارد که قابل صدق و کذب باشد، یعنی تکذیب پذیر و ابطال پذیر باشد، و بتوان گفت در چه شرایطی قضیه باطل خواهد بود. تا اگر آن شرایط پیش آمد کذب قضیه روشن شود، ولی اگر معلوم نشود چه موقع گزاره کاذب است این گزاره تهی است.

(۳) سیستم منظمی که دارای حیات است.

علم و دین، ایان باربور، ترجمه خرمشاهی
فلسفه دین، جان هیک، ترجمه سالکی
تکامل زیستی و اجتماعی، شهید مطهری
تفسیر المیزان، علامه طباطبایی
اسفار اربعه، ملاصدرا
سیطره کمیّت، رنه گنون
تاریخ قرون وسطی
تاریخ فلسفه غرب، فردریک کاپلستون