

## خدا در آرزوی انسان (رویکرد روانشناختی در اثبات وجود خدا)

دکتر سید محمد علی دیباجی\*

### چکیده

رویکردهای فلاسفه و متکلمان (مسیحی و مسلمان) به خداشناسی در طول زمان و با رشد معارف بشر تغییرات زیادی داشته است. الهیات مسیحی و اسلامی سرشار از برهان‌ها و دلیل‌های اثبات وجود خداست. بحث درباره امکان اقامه برهان بر وجود خدا، سخن از برترین دلیل وجود خدا، پاسخ به نقدهای منتقدان و بازسازی برهان‌ها و دلیل‌های پیشینیان در دوره‌های متأخر، بخش زیادی از آثار و افکار متألهان دو دیانت را به خود اختصاص داده است. دلیل‌هایی که در میراث این دو سنت دینی و فلسفی می‌توان یافت برخی برگرفته از تعالیم دینی و بعضی حاصل اندیشه متفکران دین مدار است.

بدون تردید مرور و بررسی تطبیقی این دلیل‌ها می‌تواند ما را با کمالات، ظرفیت‌ها و نگرش‌های بایسته در الهیات اسلامی بیشتر آشنا کند. از جمله مسایلی که در خلال این مقایسه به دست می‌آید بایستگی نگرش روانشناختی به اثبات وجود خدا در الهیات اسلامی است؛ موضوعی که در این مقاله، با الهام از آیه‌ای از قرآن کریم، در مسأله امید به زندگی دنبال شده است. این مسأله عبارت است از استدلال به وجود خدا از راه کارکرد ذهن و نفس انسان در موضوع امید و امیدواری به زندگی. منظور از امید در این‌جا همه انواع آینده‌نگری‌ها و ویژگی‌های حاکم بر رفتارهای امیدوارانه انسان است.

**واژه‌های کلیدی:** ۱- الهیات اسلامی ۲- الهیات مسیحی ۳- برهان‌های اثبات وجود خدا ۴- رویکرد روانشناختی به خداشناسی ۵- امید

## ۱. مقدمه

خدا مطلوبی است که آدمی وی را از راه‌های متعددی جستجو می‌کند، این راه‌ها، پاره‌ای به حوزه عمل و تعدادی به قلمرو عقل و نظر تعلق دارد. در حوزه نظر انواعی از خداشناسی در دو قالب کلی قابل شناختند: راه‌های دینی و دلیل‌های فلسفی؛ راه‌های دینی ممکن است در متون مقدس دینی یا توسط متألّهان و متفکران دیندار (مثلاً متکلمان) بیان شده باشند. از طرفی، بسیاری از راه‌های فلسفی در خداشناسی مُلهم از اندیشه‌ها و آموزه‌های ادیان الهی هستند و به همین صورت، راه‌هایی که در ادیان از آن‌ها سخن گفته شده دارای مبانی عقلی و فطری‌اند. پس در هر دو دسته راه، منظرهای مشترک یافت می‌شود؛ امروزه این منظرهای مشترک گاهی با مباحث علمی و پیشرفت‌های دانش بشری هم درآمیخته و به شکل‌های جالبی از راه‌های خداشناسی منجر شده است.

در این مقاله، با الهام از آیه‌ای از قرآن کریم، راهی از خداشناسی دینی مورد بحث واقع شده که می‌تواند با نگاه روانشناختی تلقی گردد هرچند رویکرد دینی و فلسفی نیز دارد. بدون تردید آموزه‌های قرآنی با همه اختصار و سادگی خود، دارای ظرفیت‌های وسیع و ناشناخته‌ای در حوزه‌های نظر و عمل هستند که با گذشت زمان و پیشرفت دانش بشری بهتر می‌توان آن ظرفیت‌ها را شناخت. در مسأله خداشناسی، پاره‌ای از این آموزه‌ها در طول تاریخ فلسفه و کلام اسلامی الهام بخش برهان‌ها، دلیل‌ها و راه‌های خداشناسی بود یا خود به طور مستقل راه و دلیلی بر اثبات وجود خدا تلقی شده‌اند. در این میان نگرش‌ها یا رویکردهای علمی به این آموزه‌ها را نباید از نظر دور داشت؛ از بین رویکردهای علمی، رویکرد روانشناختی \_ که فقر آن در الهیات اسلامی معاصر، مشهود است \_ مورد نظر این مقاله است. با مرور کوتاه در الهیات مسیحی می‌توان دید که رویکرد یاد شده بنا به اضطرار تاریخی در این حوزه وارد شده و به عبارت دیگر سیر دلیل‌های خداشناسی و نقد آن‌ها در این سنت به طور قهری خداشناسی را به دانش روانشناسی و فراروانشناسی حواله کرده است، در صورتی که این اضطرار در الهیات اسلامی نیست؛ با وجود این توجه به این رویکرد در الهیات اسلامی می‌تواند به غنای این الهیات بیفزاید. در این مقاله برای بررسی این مطلب و اشاره به راه یاد شده مناسب است پیشینه‌ای از راه‌های خداشناسی را به طور خلاصه مرور کنیم؛ بنابراین مقاله حاضر در دو بخش تنظیم شده است: بخش اول مرور بر عناوین راه‌ها، دلیل‌ها و برهان‌های خداشناسی در الهیات مسیحی و اسلامی است؛ در این مرور کوتاه می‌توان سیر برهان‌ها و دلیل‌های خداشناسی را در این دو سنت مقایسه نمود و رشد و کمال یا تنوع و پراکندگی آن‌ها را دید و جایگاه رویکردهای مختلف را در بین آن‌ها

سنجید. بخش دوم به موضوع ذکر شده، یعنی راه یا دلیلی روانشناختی بر وجود خدا، اختصاص دارد.

## ۲. سرگذشتی از جستجوی خدا

### ۱.۲. الهیات مسیحی

خداشناسی در الهیات مسیحی را چه از نظر تاریخی و چه از نظر روشی می‌توان در سه مرحله دانست: قرون وسطی، عصر جدید و دوران معاصر. هرچند که برهان‌ها یا دلیل‌های خداشناسی از نظر موضوعی معمولاً در پنج دسته هستی‌شناختی، کیهان‌شناختی، غایت‌شناختی، تجربه‌دینی و اخلاقی جای می‌گیرند و مورد بحث واقع می‌شوند.

۱.۲.۱. قرون وسطی: آگوستین قدیس<sup>۱</sup>، نخستین متکلم بزرگ مسیحیت، هرچند در کتاب‌های مهم خود *عترافات* و *شهر خدا*، از خدا بسیار سخن گفت اما به کشف برهان‌های اثبات خدا نپرداخت (۱۷، ص: ۱۱۸). البته با استناد به جهان‌شناسی وی می‌توان دلیل‌هایی را بر اثبات وجود خدا در آثار او یافت (۱۹، ص: ۱۱۶ (باتصرف)). حدود شش قرن بعد از آگوستین، آنسلم قدیس<sup>۲</sup> در الهیات مسیحی ظهور کرد که برهان ماندگاری در اثبات وجود خدا را ارائه نمود. در واقع وی دو برهان بر اثبات وجود خدا آورد، یکی برهانی بود متأثر از فلسفه نوافلاطونی و براساس مراتب کمال بود، دیگری برهانی که به برهان وجودی یا وجودشناختی<sup>۳</sup> شهرت یافت؛ اما خود وی برهان وجودی را اهمیت بیشتری داد و در کتاب مهم خود موسوم به *خطابیه*<sup>۴</sup> با چند روایت، آن را پرداخت. درباره اهمیت برهان وجودی آنسلم گفته‌اند که مباحث خداشناسی متفکران مسیحی بزرگی چون بوناونتوره<sup>۵</sup> - که معاصر توماس آکوئیناس<sup>۶</sup> بود - و دانت اسکوتز<sup>۷</sup>، متأثر از طریقه آنسلم در خداشناسی بود. اتین ژیلسون<sup>۸</sup> می‌گوید: «برهان وجودی از قرون وسطی به بعد به انحای مختلف جلوه نمود و در مذاهب دکارت، مالبرانش، لایبنیتس، اسپینوزا و حتی در فلسفه هگل از نو رخ گشود (ص: ۸۵). جان هیک نیز گفته است که این برهان از جهات بسیاری جالب‌ترین برهان فلسفی در بین ادله خداشناسی است و از جذابیت همیشگی برخوردار بود هنوز هم به همان اندازه قرون و اعصار گذشته جالب و خواندنی است (ص: ۲۹).

برهان آنسلم به طور خلاصه این است که ما می‌توانیم چیزی را که بزرگ‌تر از آن قابل تصور نیست در ذهن خود تصور کنیم، اما این چیز نمی‌تواند صرفاً در ذهن باشد زیرا، اگر فقط در ذهن باشد فاقد حیثیت خارجی است و معنایش این است که در خارج از ذهن، بزرگ‌تر از این شیء متصور ما، امکان وجود دارد، بنابراین، آن تصور ما واقعاً چیزی نیست که نتوان از آن، بزرگ‌ترش را تصور کرد و این خلاف فرض است. در نتیجه چیزی که بزرگ‌تر

از آن قابل تصور نیست، علاوه بر وجود در ذهن، در خارج ذهن هم وجود دارد و او خداست (۴۲، صص: ۱۵۰-۱۴۰).

از آلبرت کبیر<sup>۹</sup>، که او را ارسطوی قرون وسطی نامیده‌اند، دلیل ابتکاری و برهان خاصی بر اثبات وجود خدا ذکر نشده است، اما شاگرد مهم او توماس آکوئیناس، که اهمیتی قابل مقایسه با آگوستین دارد، در کتاب معروف خود به نام *مجموعه الهیات*<sup>۱۰</sup> پنج برهان بر اثبات وجود خدا ذکر نموده است؛ این برهان‌ها که از فلسفه ارسطو و سنت نو افلاطونی، مسیحی و اسلامی ارث می‌برد عبارتند از برهان حرکت یا تغییر<sup>۱۱</sup>، برهان علیت<sup>۱۲</sup>، برهان امکان<sup>۱۳</sup>، برهان درجات کمال<sup>۱۴</sup>، و برهان نظم<sup>۱۵</sup>. ابتکار او در این راه‌ها یا برهان‌ها نه در اصل آن‌ها بلکه در تقریر و تبیین آن‌هاست، و گو این‌که این تبیین در همه آن‌ها به یک اندازه نیست و گاهی به جای نوآوری گرفتار التقاط است؛ بدین ترتیب راه اول وی در اثبات وجود خدا همان برهان محرک بی حرکت ارسطوست. راه دوم او ترکیبی از مفهوم علت فاعلی و غائی و برهان وسط و طرف ابن سیناست. راه سوم برهان وجوب و امکان به روایت خود اوست اما آمیخته با مفهومی از حدوث زمانی است زیرا در خلال استدلال خود برای وجود واجب الوجود می‌گوید: ... می‌توان گفت در زمان مشخصی هیچ چیز وجود نداشته... و اگر در یک زمان هیچ چیز وجود نداشت غیرممکن بود که از هیچ، چیزی به وجود آید، و در این صورت حتی اکنون هم چیزی وجود نداشت، و حال آن‌که این مطلبی است باطل؛ پس نمی‌توان گفت که همه موجودات ممکن الوجودند بلکه باید چیزی وجود داشته باشد که واجب و ضروری الوجود است... (۳۵، ص: ۴). چنان‌که مشخص است او برای نیاز ممکنات به واجب، به حدوث زمانی آن‌ها متوسل می‌شود. راه چهارم او برگرفته از برهان درجات کمال آنسلم در کتاب *منولوگیون*<sup>۱۶</sup> است؛ در این برهان از درجات کمالی که برای اشیا قایل می‌شویم (و می‌گوییم مثلاً این شیء خوب است یا فایده دارد یا اصیل است) می‌توانیم دریابیم که آن‌ها در مقایسه با موجودی که بالاترین درجه این اوصاف را دارد (و خوبترین، پرفایده‌ترین، اصیل‌ترین و... است) برای ما معنا یافته‌اند؛ بنابراین باید موجودی که آن کمالات را به نحو اعلی دارد وجود داشته باشد و آن خداست. راه پنجم ابتکار خود اوست اما براساس اصل غایت‌شناسی فلوطینی اقامه شده است؛ خلاصه این برهان آن است که از کارکرد اشیا می‌توانیم به هدفی که برای آن ساخته شده‌اند برسیم، این اشیا فاقد دانش و معرفتند پس خودشان، از روی شانس، به سمت مقاصد خود نمی‌روند بلکه یک موجود خردمند آن‌ها را به غایتشان رهنمون می‌شود و او خداست (همان، ص: ۵) (با تصرف).

۲.۱.۲. عصر جدید: در این دوره دو جریان مختلف دربارهٔ خداگرایی و خداشناسی عرض اندام کردند، جریان اول متشکل از عقل‌گرایان جدید مثل دکارت<sup>۱۷</sup>، لایبنیتس<sup>۱۸</sup>، و پاسکال<sup>۱۹</sup> بود. دکارت وجود خدا را از درک روشن تصور یا مفهوم خدا نتیجه می‌گرفت. لایبنیتس از خود تبیینی<sup>۲۰</sup> وجود خدا (بر مبنای اصل جهت کافی) سخن می‌گفت. و پاسکال \_ که منتقد برهان‌های اثبات وجود خدا بود و بر ایمان تکیه می‌کرد \_ با نظریهٔ معروف خود، «شرط بندی» به تعبیر کاپلستون<sup>۲۱</sup>، دلیلی بر اثبات وجود خدا ارائه نمود! (۳۸، ص: ۱۷۶). وی به طور خلاصه می‌گفت وجود خداوند در بردارندهٔ احتمال بیشترین نفع و کمترین ضرر است (۱۴، ص: ۱۱). بدین ترتیب این دسته از فیلسوفان و متکلمان برهان‌ها و دلیل‌های جدیدی را برای خداشناسی طرح کردند و به نوعی الهیات جدید (کلام جدید) را بنیان گذاردند.

دستهٔ دوم، فیاسوفان، ادیبان و دانشمندانی هستند که دیدگاهشان دربارهٔ خدا تحت عنوان الهیات طبیعی<sup>۲۲</sup> نام برده می‌شود. این افراد از رنسانس، و حتی پیش از آن، تا اواخر قرن هجدهم و اوایل قرن نوزدهم در عرصه‌های مختلف حضور داشتند. ولتر<sup>۲۳</sup>، منتسکیو<sup>۲۴</sup>، گالیله<sup>۲۵</sup>، نیوتن<sup>۲۶</sup>، رابرت بویل<sup>۲۷</sup>، جان ری<sup>۲۸</sup>، و ویلیام پالی<sup>۲۹</sup> از جملهٔ این افرادند. سخن اصلی این طبیعت‌گرایان (دئیست‌ها) در الهیات این بود که خدا و صفت حکمت او را می‌توان با مطالعهٔ دقیق طبیعت شناخت و نیازی به الهیات وحیانی نیست. البته آن‌ها یک جمعیت یکسان با عقاید کاملاً مشابهی را تشکیل نمی‌دادند، بلکه در بین آن‌ها کسانی چون نیوتن یافت می‌شد که اعتقادش به خدا و مسیح‌انجیل هنوز برپا بود اما برای تحکیم علمی پایه‌های مسیحیت تلاش می‌کرد، در صورتی که برخی از آنان اساساً منتقد الهیات وحیانی و منکر کارآیی آن بودند. دئیست‌ها، جملگی، بر برهان نظم و اتقان صنع عطف توجه کرده بودند؛ نیوتن در کتاب *نور شناخت*<sup>۳۰</sup> به دفاع علمی از صفت نظم در عالم و دلالت آن بر حکمت خدا پرداخت و جان ری (گیاه‌شناس) در کتاب *حکمت خدا که در آثار او تجلی یافته*<sup>۳۱</sup> نگاهی علمی به اتقان صنع ارائه کرد، ویلیام پالی در کتاب *الهیات طبیعی*<sup>۳۲</sup> خود مواردی از پدیده‌های طبیعی را هم‌چون دلیلی برای اثبات وجود خدا برشمرد (۴۴، ص: ۲۰) و رابرت بویل می‌گفت علم یک رسالت دینی است که عبارت است از باز نمودن اسرار صنع بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است (۵، ص: ۴۵). به طور کلی، هدفمندی، نظم در موارد خاص و هماهنگی در جهان به عنوان یک کل، که اشکال مختلف برهان نظمند، و از آن‌ها تحت عنوان برهان‌های غایت‌شناختی<sup>۳۳</sup> نام می‌برند (۳۴، صص: ۸۸ - ۸۴) مورد توجه این فیلسوفان و دانشمندان بود.

۲.۱.۳. قرن بیستم: در قرن‌های ۱۸ و ۱۹ منتقدانی چون دیوید هیوم<sup>۳۴</sup>، چارلز داروین<sup>۳۵</sup> و ایمانوئل کانت<sup>۳۶</sup> تقریباً تمامی برهان‌های اثبات وجود خدا (متعلق به قرون وسطی یا عصر جدید) را مورد انتقاد قرار داده یا روشی پدید آوردند که مبنای نقد برهان‌های خداشناسی برای دیگران بود. در اثر اندیشه‌ها و آثار فکری افراد یاد شده خداشناسی قرن بیستم هم از عقل متافیزیکی فاصله گرفت و هم از ماشینیسم دکارتی و نیوتنی رها شد و هم از دئیسم (الهیات طبیعی) دور گشت. در عوض افق دیگری در خداشناسی مسیحی گشوده شد که از آن می‌توان به رویکرد درونی<sup>۳۷</sup> (انفسی) یاد کرد هر چند که برخی از دیدگاه‌ها به طور محض درونی نبود و از هر دو جنبه درونی - بیرونی (انفسی - آفاقی) بهره داشت، به علاوه تأثیر روح تجربه‌گرایی نیز در برخی از آن دلیل‌ها مشهود بود. بدین ترتیب شلایر ماخر<sup>۳۸</sup> با نظریه تجربه دینی، رودلف بولتمان<sup>۳۹</sup> با خودشناسی وجودی، کارل هایم<sup>۴۰</sup> با تأکید بر ساحت نفس، تیلیخ<sup>۴۱</sup> با الهیات سیستماتیک، کی یرکگارد<sup>۴۲</sup> با خداشناسی انفسی، وایتهد<sup>۴۳</sup> با الهیات مبتنی بر فلسفه پویش<sup>۴۴</sup>، برخی با الهیات اعتدالی<sup>۴۵</sup> و گروهی از فیلسوفان با رویکردهایی به اخلاق انسانی سعی کردند خداشناسی را به زبانی جدید احیا کنند یا از ایمان دینی در مقابل موج الحاد و بی دینی و انتقادهای علمی و فلسفی دفاع نمایند، و البته تعدادی نیز نه به انگیزه‌های یاد شده بلکه با فکر پیدا کردن جایگزینی برای الهیات سنتی به این اندیشه‌های جدید پرداختند.

این رویکرد طیف وسیعی از نگره‌های خداشناسی را در بر دارد؛ دایره‌ای که هم معتقدان متعصبی چون جان بیلی<sup>۴۶</sup> را در خود جای می‌دهد و هم فیلسوفان بزرگی چون وایتهد و کی یرکگارد. آنچه در این جا مهم است جنبه‌های درون شناختی و روان‌شناختی است که در این نگره‌ها وجود دارد؛ این رویکرد به نوعی با رجوع مجددی به الهیات وحیانی<sup>۴۷</sup> همراه است، چنان‌که این رجوع را در آثار نویسندگان انجیلی<sup>۴۸</sup> می‌بینیم. به عنوان نمونه جان بیلی، که نماینده این تفکر است در کتاب *معرفت ما / از خدا*، ضمن آن‌که کتاب‌های عهد قدیم و عهد جدید را فاقد برهان بر وجود خدا دانسته، می‌گوید: خداوند، در عهد جدید و عهد قدیم، وجود یکتایی است که باید با رویکرد روح و روان انسان به خویشتن شناخته شود (۳۶، ص: ۱۲۰).

بیشتر دیدگاه‌های یاد شده به عنوان راه و دلیلی برای شناخت خدا یا دفاعی از ایمان مسیحی بود نه برهانی برای اثبات وجود خدا؛ اما دیری نپایید که منتقدان جدید همانند برتراند راسل<sup>۴۹</sup>، جان هاسپرز<sup>۵۰</sup>، جی. ال. مکی<sup>۵۱</sup> و... برخی از پوزیتیویست‌های منطقی مانند رودلف کارناپ<sup>۵۲</sup> و آلفرد جولز آیر<sup>۵۳</sup> این رویکردهای جدید را هم مورد نقد قرار دادند. برخی از دین پژوهان هم مانند هپ بُرن<sup>۵۴</sup>، آنتونی فلو<sup>۵۵</sup>، راشدال<sup>۵۶</sup>، فایندلی<sup>۵۷</sup> و... نگره‌های

اخلاقی و تجربه دینی به وجود خدا، از زمان کانت تا زمان معاصر را مخدوش دانستند. معناداری، تحقیق پذیری، مسأله شر و معنای پیچیده التزام اخلاقی محورهای نقد منتقدان بود، بدین معنا که برخی از پوزیتیویست‌ها گزاره‌های دینی و از جمله قضایایی را که دلالت بر وجود خدا یا باور به وجود خدا داشت، فاقد معنا تلقی کردند، برخی دیگر از آن‌ها، گزاره‌های یاد شده را تحقیق ناپذیر یا آزمون ناپذیر معرفی نمودند، برخی همانند راسل و مکی به احیای مجدد مسأله شر روی آورده (و به زعم خود) تعارض آن با وجود خداوند قادر و خیرخواه را مدعی شدند. و بالاخره عده‌ای با تمایز بین التزام اخلاقی و رسیدن به کمال و نیز تمایز بین قبول فرض وجود خدا برای اخلاق با واقعیت داشتن او، استدلال‌های اخلاقی کانت و دیگران را برای دلالت بر وجود خدا نارسا و غیر کافی دانستند. مثلاً اچ. پی. اوئن<sup>۵۸</sup> در کتاب *برهان اخلاقی برای خداشناسی مسیحی* برهان‌های اخلاقی را نقد کرده و معتقد شد که این برهان‌ها هیچ‌کدام شرط لازم و کافی برای باور به خدا را ندارند. او به دنبال مبنایی عقلانی برای اثبات عقلانیت اخلاق بود تا از آن راه بتواند به وجود خدا استدلال کند (۴۱، ص: ۸۸).

بدین صورت دور جدیدی از خداشناسی با دفاع از معقولیت باور به خدا و پاسخ به اشکال‌ها و انتقادهای فیلسوفان پیش گفته آغاز شد؛ برخی از انتقادهای جزئیات دلیل‌ها برمی‌گشت و برخی به مسأله برهان ناپذیری<sup>۵۹</sup> وجود خدا. و جواب مدافعان، علاوه بر بازسازی برهان‌های خداشناسی، بدین دفاعیه ختم می‌شد که «تلاش فکری انسان در اثبات وجود خدا معقول است و برای اثبات معقول بودن وجود خدا می‌توان گفت که مفهوم خدا ممتنع بالذات نبوده و امتناع منطقی ندارد» (۲۰، ص: ۱۶۲). در این باره دلیل هم افزود<sup>۶۰</sup> که توسط عده‌ای از مدافعان ارائه شد، با محتوای همین دفاع از معقولیت باور بود. این برهان، با این فرض شروع می‌شود که هرچند هیچ یک از استدلال‌های خداشناسی به تنهایی قانع کننده نباشد، اما ممکن است آن‌ها در کنار یکدیگر بتوانند معقولیت اعتقاد به وجود خدا را نشان دهند. به تعبیر پیلین: «برهان هم افزود می‌گوید خدا باوری شیوه‌ای را فراهم می‌آورد تا اشارهای مختلف این استدلال‌ها را در طرز تلقی واحد تلفیق کنیم. این برهان هم چنین مدعی است که این کار تلفیق را به شیوه‌ای به مراتب رضایت بخش‌تر از هر شیوه دیگر از فهم ماهیت نهایی واقعیت انجام می‌دهد» (۹، ص: ۳۲۷)، در تلاش برای این هدف بود که کاپلستون به بسیاری از انتقادهای راسل پاسخ گفت<sup>۶۱</sup>، پلانتینگا<sup>۶۲</sup> با شیوه فلسفه تحلیلی و نگرش‌های معرفت‌شناختی به نقدهای آیر و مکی جواب داد و ژیلسون به نقدهای نوکاتیان و... در کنار این دفاعیه‌ها فیلسوفان و متکلمان سعی کردند با بازخوانی و بازفهمی دلیل‌های اثبات وجود خدا نزد متکلمان بزرگ، دلیل‌های جدیدی از اثبات خدا را

مطرح کنند. از این دسته می‌توان اتین ژیلسون را مثال زد که دلیل‌های خداشناسی توماس آکوئیناس را بازخوانی کرد و از آن‌ها تقریر جدیدی ارائه داد، هم‌چنین هارتشورن<sup>۶۳</sup> و مالکولم<sup>۶۴</sup> از برهان وجودی آنسلم روایت نوینی عرضه نمودند (۲۹، ص: ۲۶۴). در دهه‌های اخیر قرن بیستم فیلسوفان و دانشمندانی چون جان هیک<sup>۶۵</sup> و بارو و تیپلر<sup>۶۶</sup> راه‌ها و دلیل‌های دیگری برای اثبات وجود خدا پیش کشیدند، که محصول تلاش علمی و فلسفی آن‌ها را می‌توان در گرایش‌ها و رویکردهای پلورالیستی<sup>۶۷</sup> و انتروپیک<sup>۶۸</sup> دید. در این میان، رویکرد فراروانشناختی<sup>۶۹</sup> به وجود خدا و باور به او که شاید نخستین بار ویلیام جیمز<sup>۷۰</sup> آن را در قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم به شکلی علمی مطرح نمود، و به همین دلیل مورد طعن بسیاری از روان‌شناسان معاصر خود قرار گرفت، از گرایش‌های مهم در الهیات غربی به شمار می‌رود.

به عنوان نمونه جان هیک که با رویکرد جدید به تجربه دینی و نگره پلورالیستی به دین و خداشناسی به دنبال اثبات حقانیت خدا باوری است، از جنبه‌های فراروانشناختی در اثبات مدعای خود بسیار بهره می‌برد. وی در مقاله خود تحت عنوان «پرداختن به فلسفه دین» ضمن برشمردن چند نمونه عینی از ادراکات فراحسی (E. S. P)، آن‌ها را دلیل‌هایی برای اثبات معاد و شواهدی بر ضد فیزیکالیسم می‌شمارد (۴۰، ص: ۳). وی هم‌چنین در اثبات تأثیر خدا در انسان می‌گوید: «این کار به وسیله راز و رمزهای عرفانی انجام می‌پذیرد یعنی جنبه‌ای از ماهیت ما ذاتاً پاسخ‌گو به حق متعال است یا با او قرابت دارد و یا حتی بر اساس یک دیدگاه به او متصل است» (همان، ص: ۵). این سخن جان هیک به خوبی رویکرد درون‌شناختی دیدگاه او را نشان می‌دهد. این گرایش را در فضای تفکرات اگزیستانسیالیستی درباره خدا نیز می‌بینیم آن‌جا که آگدن<sup>۷۱</sup> در کتاب واقعیت خدا می‌گوید: «انسان‌ها در مقابل خطر بی‌معنایی دنبال اعتماد و اطمینان می‌گردند... و چون خدا بر موجودی دلالت دارد که اعتماد به قلب و جان انسان بودن را توجیه می‌کند، ادعا می‌شود که اعتقاد به خدا اجتناب‌ناپذیر است (۹، صص: ۲۰ - ۳۱۹)». البته این الهیات به دلیل دوری از مبانی اصلی اعتقاد مسیحی دیگر چندان شایسته وصف مسیحی نیست؛ چنان‌که به دلیل نگرش‌های فراطبیعی در آن، نمی‌توان نام الهیات طبیعی را هم بر آن گذاشت.

## ۲.۲. الهیات اسلامی

خداشناسی در الهیات اسلامی را می‌توان از چهار منظر قرآن، کلام، فلسفه و عرفان (و اخلاق) مورد بحث و بررسی قرار داد. در این‌جا به صورت خلاصه به آن‌ها اشاره می‌کنیم؛ با



این توضیح که چون بخش دوم مقاله به راهی از قرآن کریم می‌پردازد، برای تناسب و ارتباط دو بخش، منظر قرآن کریم را در آخر این بخش می‌آوریم:

۲.۲.۱. کلام: کتاب‌های کلامی سرشار از سخن دربارهٔ خدا و صفات اوست. معتزله \_ متکلمان نخستین \_ با مباحث فلسفی یونان آشنایی داشتند، اما چون پرداختن به فلسفهٔ یونانی در نظر بیشتر آن‌ها ناپسند بود (۷، ص: ۵۵) توحید و خدانشناسی را از دو منبع عقل و قرآن تبیین می‌کردند. آن‌ها توجه شایسته و وسیعی به توحید داشتند، تا بدان‌جا که خود را اهل توحید و عدل می‌خواندند (۲۲، ص: ۲۸)، اما از برهان‌ها اثبات وجود خدا کمتر سخن گفتند. اشاعره که حدود دو قرن بعد از معتزله ظاهر شدند هم در مسألهٔ اثبات وجود خدا همین گونه‌اند، در عوض در بحث‌های هر دو گروه دو مسألهٔ مهم، یعنی «آفرینش» و «حدوث و قِدَم»، وجود دارد که به طور غیرمستقیم دلایلی بر وجود خدا در آن قابل استخراج است. در هر دو بحث سخن از قدیم بودن خدا و حادث بودن مخلوقات اوست؛ این حدوث معنایی دارد که جهان را حداقل در پیدایش خود محتاج به خدا نشان می‌دهد. بدین ترتیب خداوند با صفت محدث و عالم با ویژگی حدوث تعریف می‌گردد. برهان به دست آمده از این دو مسأله را به طور کلی برهان حدوث می‌نامند.

ولفسون<sup>۷۲</sup> در کتاب *فلسفه کلام*، هشت برهان آفرینش را از آثار متکلمان معتزلی و اشعری نقل کرده است که عبارتند از: ۱- برهان نهاییات، ۲- برهان شباهت، ۳- برهان اجتماع، ۴- برهان اعراض ۵- برهان استحالهٔ تسلسل، ۶- برهان تخصیص، ۷- برهان ترجیح هستی و ۸- برهان جاودانگی (۳۱، صص: ۴۰۰-۴۰۱). این برهان‌ها، چنان‌که اشاره شد، در اصل برای اثبات حدوث عالم و وابستگی آن به موجود قدیم، یعنی خدا، اقامه شده است اما به نوعی به صورت یک قیاس مرکب در اثبات وجود خدا هم به کار گرفته می‌شد. نام برهان‌ها از مقدمهٔ صغرا یا مقدم یک قضیهٔ شرطیه گرفته شده است، نتیجهٔ این قیاس آن است که عالم یا موجودات آن حادثند آن‌گاه از ترکیب این نتیجه با این قضیه که هر حادثی نیازمند محدث است این قضیه به دست می‌آید که عالم نیازمند محدث است و او خداست.

متکلمان بزرگی چون غزالی<sup>۷۳</sup> و فخر رازی<sup>۷۴</sup> در سنت اشعری، از راه‌های دیگری نیز به تبیین وجود خدا پرداخته‌اند. چنان‌که غزالی رساله‌ای به نام *الحکمه فی مخلوقات الله عز و جلّ* تألیف نمود و با پرداختن به توصیف زندگی بعضی حیوانات، به شکل قایلان به نظم و اتقان صنع، به وجود خدا استدلال نمود و از علم و قدرت و حکمت او سخن گفت (۲۶، ص: ۵۴ - ۳) و فخر رازی در کتاب *المطالب العالیه من العلم الا للهی* و کتاب *المباحث المشرقیه* از برهان امکان و وجوب برای اثبات وجود خدا کمک گرفت.

در سنت کلامی شیعه، هم بر شیوه امامان معصوم(ع) و هم بر روش حکمای بزرگ تکیه شده در عین حالی که برهان عمومی حدوث که مورد نظر متکلمان اهل سنت بود نیز با تقریرهای جدید به کار رفته است؛ از نمونه این تقریرهای جدید می‌توان به تقریر میثم بحرانی<sup>۷۵</sup> و متکلم معاصر او ابن داوود حلّی<sup>۷۶</sup> مثال زد<sup>۷۷</sup>.

متکلمان متقدم شیعی چون مفضل، شیخ صدوق، شیخ مفید و سید مرتضی با تکیه بر گفتار امام علی(ع) و بیان امام صادق(ع) و امام رضا(ع) از چگونگی خلقت و نظم و عظمت آن به وجود خداوند حکیم استدلال نمودند و متکلمان دوره بعد چون خواجه نصیر، علامه حلّی، میثم بحرانی و لاهیجی علاوه بر آن روش، از برهان‌ها حکما چون برهان امکان و وجوب (نه لزوماً به تقریر ابن سینا) در این مسأله بهره بردند.

**۲.۲.۲. فلسفه:** کندی<sup>۷۸</sup>، نخستین متفکری که در جهان اسلام به نام فیلسوف نامیده شد، برهان مستقلى بر اثبات وجود خدا بیان نکرد مگر شکلی از مسأله حدوث عالم و روایتی از دلیل نظم را (۱۱، صص: ۴۹-۴۸ (با تصرف)). پس از وی فارابی<sup>۷۹</sup>، مؤسس فلسفه اسلامی، برهان معروف وجوب و امکان را در کتاب‌های مختلف خود مثل *عیون المسائل*، *آرای اهل مدینه فاضله* و شرح *رساله زینون* در اثبات خداوند عرضه نمود. این برهان بعدها برای متفکران بزرگی چون ابن سینا و ملاصدرا یک پایه مهم فلسفی قرار گرفت. ابن سینا<sup>۸۰</sup> بزرگ‌ترین فیلسوف مشایی مسلمان، اگرچه در مباحث طبیعیات با دلیل‌هایی از قبیل علیت و حرکت، که اصل آن‌ها از ارسطوست، از خداوند به عنوان *علّة العلیل* و محرک نخستین سخن گفت، اما همت بیشتر خود را مصروف برهان وجوب و امکان نمود و آن را در کتاب‌هایی چون *نجات* و *اشارات* دقیق‌تر از فارابی تقریر کرد. وی دقت خود را در این برهان تا بدان‌جا ازدیاد بخشید که با روایت خاصی از آن، برهان معروف صدیقین را عرضه نمود. در برهان صدیقین - که بعدها نزد ملاصدرا و فیلسوفان صدرایی نیز روایت‌های دیگری یافت - استدلال بر وجود خدا از طریق خود وجود صورت می‌گیرد، به عبارت دیگر در اثبات وجود واجب به چیزی غیر از وجود خود خدا، همانند فعل یا خلق او، احتیاج نیست (۳، ص: ۲۴۰).

برهان صدیقین - طریقه‌ایی که ابن سینا مبتکر آن بود - توسط شیخ اشراق<sup>۸۱</sup> نیز مورد توجه واقع شد و او با مبانی خویش تقریر جدیدی از آن در کتاب‌های خود مثل *حکمه الاشراق* ارائه نمود. این برهان در نزد ملاصدرا<sup>۸۲</sup>، فیلسوف بزرگ شیعه، ارزش و ارج بسیاری یافت و توسط او تقریر نوینی پیدا کرد. ملاصدرا برهان صدیقین خویش را مبتنی بر چهار اصل فلسفه خود، اصالت، تشکیک و بساطت وجود و فقر مرتبه وجود امکانی، تبیین کرد. وی البته این برهان را گاهی به نام طریق و سبیل و دلیل به سوی خدا هم خوانده و اضافه

بر تعریف ابن سینا، آن را برهانی می‌داند که در آن، راه به سوی مقصود عین خود مقصود است (۲۳، ج: ۶، صص: ۱۴-۱۳). بعد از ملاصدرا متفکران دیگری چون ملاهادی سبزواری<sup>۸۲</sup> و علامه طباطبائی<sup>۸۳</sup> نیز از آن برهان تقریرهای دیگری ارایه کردند؛ در مجموع نزدیک به بیست تقریر از برهان صدیقین وجود دارد که بیشتر آن‌ها به وسیله فیلسوفان صدرایی ارایه شده است.<sup>۸۴</sup>

در میان فیلسوفان مسلمان باید از طریقه خاص ابن رشد<sup>۸۵</sup> در خداشناسی هم یاد کرد. وی که منتقد طریقه فیلسوفان شرق اسلامی و نیز متکلمان در اثبات وجود خدا بود، در کتاب *الکشف عن مناهج الادله* خود دو دلیل بر خداشناسی ارائه کرد و نام آن‌ها را اختراع و عنایت گذاشت. هر دو دلیل *مُلهم* از قرآن کریم است: در دلیل اختراع، سخن از منشأ ایجاد حیات در موجودات یا مواد بی جان است و در دلیل عنایت، این‌که انسان محور تمام آفرینش است و همه چیز برای استفاده او خلق شده است و به او از میان همه اشیا عنایت ویژه‌ای است مورد نظر است؛ بدین صورت علت آن اختراع و فاعل این عنایت همان خداست (۲۷، صص: ۶۸۸ - ۶۸۷). البته ابن رشد بر دلیل محرک اول ارسطو هم اعتماد دارد و آن را شرح کرده است. در مورد فیلسوفان طبیعی مسلمان، همانند محمد ابن زکریای رازی<sup>۸۶</sup>، ابوریحان بیرونی<sup>۸۷</sup> و... نیز باید به این نکته توجه نمود که به سبب توجه تجربی خود به عالم، و به این دلیل که «عقیده داشتند شناسایی ماهیت اشیا دست نمی‌دهد مگر به شناسایی آثاری که از آن‌ها ظاهر و صادر می‌گردد (۱۶، صص: ۱۱۳-۱۱۲)»، خدا را علت نخستین و صانع حکیم نامیده و از طریق روایت تجربی برهان علیت و دلیلی شبیه نظم به ذات پروردگار استدلال می‌کردند.

این نکته را باید در نظر داشت که برهان‌ها و دلیل‌ها اثبات وجود خدا در الهیات اسلامی دور از نقدِ ناقدان نبوده است؛ منتقدان یا متکلم بوده و فیلسوفان را نقد کرده یا فیلسوف بوده و متکلمان را مورد انتقاد قرار می‌دادند و یا متکلم و فیلسوف بوده و متقدمان خود را نقد می‌کردند و گاهی هم از هیچ‌کدام این‌ها نبوده و هر دو گروه را مورد سؤال و نقد قرار می‌دادند. بدین صورت، غزالی، ابن تیمیه<sup>۸۸</sup>، فخر رازی، ابن کمونه<sup>۸۹</sup>، (که فیلسوفی یهودی در سنت اسلامی است)، ابن رشد، شهاب الدین سهروردی<sup>۹۰</sup>، (که غیر از شیخ اشراق است)، شیخ اشراق، شیخ احمد احسائی<sup>۹۱</sup> و... همین طور برخی از عارفان که دلیل‌های کلامی و فلسفی اثبات وجود خدا را به شیوه خود مورد نقد قرار می‌دادند از زمره منتقدان مهم محسوب می‌شوند. این نقدها غالباً به تکامل دلیل‌های خداشناسی و گاهی تغییر جهت آن منجر می‌شد.

**۲.۲.۳. عرفان و اخلاق:** در عرفان و اخلاق اسلامی سراسر سخن دربارهٔ خداست اما بحث از اثبات وجود او نیست، زیرا برای عارف حق چیزی غیر از خدا در آفاق و انفس وجود ندارد و برای متخلق به اخلاق الهی شرط اول در اخلاق معرفت باطنی و درونی به خداست نه جستجوی عقلی او. به تعبیر دیگر عارف معتقد است «هستی خدای تعالی پیداتر از همهٔ هستی‌هاست، زیرا که او به خود پیداست، و پیدایی سایر هستی‌ها بدوست و... اما کنه ذات حق و غیب هویت مطلق او... معلوم هیچ کس نتواند بود (۱۲، صص: ۲۶-۲۵). و انسان متخلق می‌گوید: «هر کسی در خود و افعال خود نگرند خویشتن را به غیر خودش محتاج داند... و چون از خود خبردار شود در باطن او شوقی که باعث او باشد بر طلب کمال پدید آید، پس به حرکتی محتاج شود در طلب کمال و اهل طریقت این حرکت را سلوک خوانند (۲۵، ص: ۵)، و ابتدا و انتهای این سلوک شناخت و معرفت تدریجی خداوند است که در هر مقطع کامل‌تر از قبل می‌شود.

آن‌چه از جامی و خواجه نصیر، به عنوان دو متفکر عارف و متخلق، نقل شد نمادی از دیدگاه همهٔ عارفان و عالمان اخلاق در اندیشهٔ اسلامی است؛ بدین صورت این‌جا سخن از برهان و دلیل و حتی راه خداشناسی نیست بلکه سخن از تجلی خدا و سلوک انسان برای شناخت تجلی و ظهور خدا در عالم درون و بیرون است. البته بین شیوه‌ها و مبانی عرفان اسلامی و اخلاق اسلامی برای معرفت خدا تفاوت وجود دارد اما قرابت این دو حوزهٔ معرفتی بسیار زیاده‌تر از تفاوت آن‌هاست.

برخی از نویسندگان، معرفت عرفانی به خدا را با نظریهٔ تجربهٔ دینی شلاپر مایر مقایسه کرده و بین مکاشفات عارفان و تجربه‌های دینی مورد نظر در این نظریه قرابتی یافته‌اند. چنان‌که بعضی نیز گرایش آدمی به کمال مطلق را- که عارفان نشانه‌ای از خدایابی بشر می‌دانند- با تحلیلی عقلی دلیل بر نوعی خداشناسی استدلالی گرفته و گفته‌اند «از این حکم عقل که ما طالب کمال مطلق هستیم نتیجه می‌شود که متعلق چنین کمال مطلق [یعنی خدا] باید در خارج تحقق داشته باشد (۲۹، ص: ۳۰۲)».

**۲.۲.۴. قرآن کریم:** با یک نگاه کلی می‌توان سه دسته از برهان‌ها، دلیل‌ها و راه‌های خداشناسی را در قرآن شناسایی نمود<sup>۹۲</sup>؛ بدین صورت برخی از آیات قرآن مفادی دارند که با برهان‌های عقلی و فلسفی تناسب دارد، برخی هم‌چون دلیل تجربی یا استدلالی عمومی مورد استناد واقع می‌گردند و تعدادی بر پایهٔ شهود و فطرت، آدمی را به خدا رهنمون می‌شوند. از دستهٔ اول می‌توان به آیاتی که مفسران و متکلمان مسلمان آن‌ها را در برهان تمنع مورد استفاده قرار می‌دهند مثال زد<sup>۹۳</sup>، البته برهان تمنع برای اثبات یگانگی خداست نه اثبات وجود او. از دستهٔ دوم نمونه‌های فراوانی وجود دارد که با دلیل نظم و اتقان صنع

تناسب زیادی دارند<sup>۹۴</sup> و از دسته سوم نیز آیات متعددی می‌توان یافت که به انحای مختلف رابطه قلبی، عاطفی و روان‌شناختی آدمی با خدا را گوشزد می‌کند و حالت‌هایی را که این رابطه در آن احساس می‌شود گواهی بر وجود و حضور خدا معرفی می‌نماید<sup>۹۵</sup>. خصوصیت این دسته سوم آن است که از آیات مختلفی برخوردار است، بدین معنا که برخی از آنها با وضوح و روشنی خاصی راه خداشناسی را نشان داده‌اند اما آیات دیگر این دسته به تدریج و با منظرهای مختلفی قابل استناد بر خداشناسی‌اند و به عبارت ساده‌تر بخشی از آیات این دسته ناشناخته‌اند و به مرور زمان و با پیشرفت معرفت بشری راه خداشناسی در آنها کشف می‌شود. آیه‌ای که در بخش دوم این مقاله بدان خواهیم پرداخت از این نوع می‌تواند محسوب شود.

بین سه منظر یاد شده خط فاصلی نیست و آنها می‌توانند نسبت به یکدیگر نقاط مشترک فراوانی داشته باشند، هم‌چنین هر کدام از این سه دیدگاه، می‌توانند اشکال مختلفی به خود بگیرند؛ مثلاً راهی از خداشناسی ممکن است یک بار به شکل علمی و تجربی و بار دیگر به صورت روان‌شناختی و همین‌طور از نگاه دیگر به صورت عرفانی مطرح شود.

دسته آیات مورد اشاره غالباً در بیان معصومان(ع) مورد استناد واقع شده و تبیین گشته است؛ بدین دلیل در کتاب‌هایی چون *نهج البلاغه*، *توحید صدوق* و *توحید مفضل* می‌توان تبیین راه‌های خداشناسی قرآن را یافت یا افزون بر آنها راه‌های دیگری را از روایات مربوط به دست آورد.

### ۳. خدا در میان آرزوها و امیدها

چنان‌که در مقدمه اشاره شد در این بخش از مقاله به دنبال آنیم که با کمک از یکی از آیات قرآن کریم راهی در خداشناسی را جستجو کنیم، این آیه، خدا را در میان آرزوها و امیدها به ما معرفی می‌کند و مراد از امیدها و آرزوها همه برنامه‌هایی است که ما انسان‌ها برای زندگی و آینده آن داریم. این راه در آیه ۱۸ سوره یوسف(ع) به عنوان راهی در خداشناسی روان‌شناختی قابل استخراج است؛ برای آن‌که از این راه تبیین روشنی ارایه شود به چهار نکته زیر می‌پردازیم: سخنی درباره سرگذشت یوسف(ع)، معنای ادبی واژه المستعان، یک اصل روش شناختی و یک اصل روان‌شناختی.

#### ۳.۱. تعریف یعقوب(ع) از خدا

در آخر آیه ۱۸ آمده است: *والله المستعان علی ماتصفون*. این سخن بیان یعقوب(ع) خطاب به فرزندان خود است. آنان، چنان‌که می‌دانیم، وقتی یوسف(ع) را به چاه انداختند،

داستانی دروغین را برای ناپدید شدن او بر ساختند. حضرت یعقوب(ع) که از طریق علم نبوت از مسأله آگاه بود (۲۴، ص: ۲۸۲) در جواب عذر و بهانه و توجیه آنان فرمود: شما فریب نفس خود را خورده‌اید، (در برابر این حادثه) باید صبری جمیل داشت و خداوند در این باره و در برابر آن چه می‌گوید یاور من است (یوسف/۱۸). بنابراین یعقوب پیامبر آنان را به فریب‌کاری خودشان آگاه کرد، صبر جمیل را از خدا خواست و با این درخواست نشان داد که این حادثه برای او یک آزمایش الهی است، و بیان نمود که خداوند سرانجام او و یوسف(ع) را از این مشکل رها می‌سازد. اما آیا در قسمت اخیر آیه (و الله المستعان علی ماتصفون) می‌توان راه جدیدی در شناخت خدا یافت؟ بحث و بررسی در مورد واژه المستعان و کاربرد آن در این‌جا این معنا را روشن می‌سازد.

کلمه مستعان، اسم مفعول از مصدر استعانت است و به معنای کسی است که از او استعانت طلبیده می‌شود. ال در این کلمه می‌تواند ال تعریف باشد و به اصطلاح واژه المستعان را معرفی کند، جمله و الله المستعان یک جمله اسمیه است و شامل همهٔ زمان‌ها می‌شود یعنی خداوند در همهٔ زمان‌ها ملجأ کمک است و دقیق‌تر آن است که بگوییم خداوند همان ملجأ کمک در همه زمان‌هاست که برای همه شناخته شده است؛ اما ادامه آیه یعنی «علی ما تصفون» معنای کامل‌تری به این اضافه می‌کند؛ علی ما تصفون، از نظر ادبی به یکی از این دو صورت می‌تواند معنا شود: الف) در مورد آن چه شما می‌گویید. ب) علی‌رغم آن چه شما می‌گویید و توصیف می‌کنید. با این توضیحات ترجمه زیر می‌تواند ملاحظه شود:

«در مورد آن چه شما می‌گویید خداوند همیشه یاور من است [و مرا از این گرفتاری هم می‌رهاند].»

ترجمه بالا با اتصال معنایی داستان یوسف(ع) می‌سازد اما اگر بخواهیم این آیه را به طور مستقل بنگریم یا با صرف نظر از آن که صرفاً سخنی خطاب به فرزندان یعقوب است آن را مورد ملاحظه قرار دهیم، آیه‌ای است که تعریف جدیدی از خدا و راهی بدیع در خداشناسی ارائه می‌دهد زیرا با توضیحات گذشته می‌توانیم این معنا را از آیه برداشت کنیم: «خدا همان ملجأ کمک همیشگی است هر چند که شما [فرزندان یعقوب یا هر انسان دیگر] خلاف آن را بگویید (یا تصور کنید).»

اگر واژه المستعان را تحلیل معنایی کنیم بدین‌جا می‌رسیم که مستعان همان فردی است که از او امید کمک می‌رود و همه دلبسته استعانت اویند. و دلبستگی و امید از کارکردهای روان آدمی است که بدون آن زندگی مختل می‌شود. پس دقیق‌تر آن است که بگوییم «خدا کسی است که تمام انسان‌ها، علی‌رغم سخن و تصور خود، در همه زمان‌ها از

او مدد می‌جویند». این یعنی یک تعریف جدید از خدا و یک راه نو در شناخت او. اما چرا می‌توان این گونه گفت و به چه دلیل این سخن را می‌گوییم؟

### ۲.۳. روش‌شناسی و روان‌شناسی امیدها

در این جا برای آن که معنای روشن‌تری از مطلب پیش گفته به دست آوریم، به دو اصل روان‌شناختی و روش‌شناختی و کاربرد آن در شناخت ماهیت امیدها و آرزوهای انسانی اشاره می‌کنیم:

۲.۳.۱. اصل روش‌شناختی (عدم قطعیت): فیلسوفان علم، معرفت‌شناسان و فیزیکدانان معاصر از اصلی به نام اصل عدم قطعیت<sup>۹۶</sup> سخن می‌گویند. این اصل که توسط هایزنبرگ<sup>۹۷</sup> فیزیکدان آلمانی، مطرح شد، در ابتدا در مورد رفتار و سرعت الکترون، در جهان بی‌نهایت کوچک‌ها، قاعده‌ای را مطرح ساخت که بر طبق آن این دو مؤلفه، یعنی سرعت و رفتار الکترون، قابل پیش‌بینی نیستند، اما بعدها پیامدهای زیادی از خود داشت؛ یکی از آن پیامدها، که توسط ادینگتون<sup>۹۸</sup> عنوان شد مربوط به رفتار انسان‌ها بود و می‌گفت رفتار انسان‌ها تقریباً غیر متعین است (۲۸، صص: ۳۴۷-۳۴۴). روان‌شناسان نیمه اول قرن بیستم نیز این سخن را به گونه دیگری تأیید کردند؛ روان‌شناسان کارکردگرا مثل جان دیوئی<sup>۹۹</sup> روان‌شناسان دیگر در حوزه روان‌شناسی کاربردی<sup>۱۰۰</sup> روان‌شناسی رفتارگرایی<sup>۱۰۱</sup> این دیدگاه را در حوزه انسان‌شناسی علمی تا اندازه‌ای مورد تأیید قرار دادند و به جای شناخت ذهن و رفتار انسان از طریق ساختار آن، به کارکردها و کاربردهای ذهن و رفتار توجه کردند (۲۱، صص: ۱۶۴، ۲۱۶، ۸ - ۲۸۶، (با تصرف)) که اموری از پیش تعیین شده نیستند. به همین صورت جامعه‌شناسان کارکردگرا نیز در حوزه انسان‌شناسی اجتماعی دست از ساختار‌شناسی برداشته به کارکردها توجه نمودند. این گرایش‌های روان‌شناختی هر چند امروزه به اهمیت زمان‌های پیدایش خود نیستند اما بهره‌های قابل توجهی از آن‌ها هنوز در گرایش‌های روان‌شناسی معاصر وجود دارد.

بر پایه این اصل، معرفت‌های ما از امور عالم و رفتار خود انسان معرفت‌هایی بیانگر ضرورت این امور و رفتارها نیست و به بیان ساده، این امور و رفتارها اگر چه قبلاً چنین بوده‌اند، معلوم نیست همواره چنین باشند. نتیجه منطقی این قاعده آن است که نمی‌توان اعتماد داشت که امور آینده بسان گذشته باشند؛ این مسأله را با کمی دقت علمی در کارها و تجارب روزمره خود هم قبول داریم و محاسبات زندگی را تقریباً بر اساس آن انجام می‌دهیم؛ یعنی احتمال تغییر شرایط را هم در امور طبیعی و هم در رفتارهای انسانی از نظر دور نمی‌داریم، احتمالی که به طور نامعین همواره در صدی از واقعیت را تشکیل می‌دهد.

**۳. ۲. ۲. اصل روان‌شناختی (مشابهت ساختار فهم در انسان‌ها):** آیا فهم همه انسان‌ها از یک مسأله اخلاقی یا یک قاعده ریاضی یکسان است؟ یک دانشمند علوم ریاضی یا یک فیلسوف اجتماعی به چه دلیل توقع دارد که سخن او همان گونه که خودش درک کرده است توسط دیگران فهمیده شود؟ پاسخ این گونه سؤالات این است که ساختار فهم همه انسان‌ها کم و بیش به طور واحد تلقی می‌شود. غیر از فهم و درک عقلی، احساس و عواطف نیز دارای ساختار مشابهی فرض می‌شوند. معنای این سخن آن است که از منظر روان‌شناختی همه انسان‌ها مثلاً قانون و قاعده علیت را می‌فهمند، و اگر پرسیده شود که به چه دلیل همه انسان‌ها علت داشتن را به یک معنا می‌فهمند پاسخ این است که چون در سخن و عمل کم و بیش به یک گونه رفتار نشان می‌دهند. همچنین، همه انسان‌ها مزه شیرینی را درک می‌کنند و همه آن‌ها به یک صورت شیرینی را متضاد با شوری حس می‌کنند و... .

البته این اصل یک اصل روان‌شناختی است نه یک اصل فلسفی و بنابراین نقد فلسفی را بر نمی‌تابد، هم‌چنین در علوم چون فیزیولوژی و انسان‌شناسی روان‌شناختی همواره بر تفاوت‌های فردی انسان‌ها در ساختمان دقیق اعصاب، فهم و رفتار و غیر آن تأکید شده است؛ اما نه آن امکان نقد فلسفی و نه این تفاوت‌ها، اصالت این اصل را مخدوش نکرده آن قدر مشترک مورد قبول همگان را نقض نمی‌کند. سخن، عمل و رفتار همه انسان‌ها در شرایط متعارف بر مبنای همین اصل استوار است.

### ۳. ۳. وجود خدا توجیه عقلانیت امیدها

اکنون پس از توضیح مختصر این دو اصل به مسأله مورد نظر باز می‌گردیم: بر اساس اصل روان‌شناختی می‌توانیم بگوییم که مفهوم آرزو برای همه روشن است و هم‌چنین آرزوها و امیدهای انسانی در یک سطح متعارف کم و بیش ماهیتی یکسان دارند، مثلاً همه افراد در آرزوی سعادتند و همه آن‌ها سعادت را در رهایی از رنج‌ها می‌بینند. این آرزوها محدودیتی ندارند اما دارای یک قدر مشترکند و آن سعادت است. هم‌چنین همه انسان‌ها برای آینده خود طرح‌ها و برنامه‌هایی در ذهن دارند؛ این طرح‌ها و برنامه‌ها به نوعی همان آرزوها یا وابسته به آن آرزوهاست. اما بر مبنای اصل روش شناختی هم دانستیم که ضرورت و تعینی در کارهای عالم نمی‌توان یافت، ضرورتی که در خود پدیده یا فعل طبیعی یا عالم جسمانی نهفته باشد. با توجه به این دو التفات، این سؤال را مطرح می‌کنیم که: مرجع توقع آرزوهای انسانی کجاست؟ انسان‌ها که آرزو می‌کنند و آرزوهای خود را کم و بیش معقول و دست یافتنی می‌دانند از چه مرجعی انتظار پاسخ آن را دارند؟ آنان که به روند طبیعی امور عالم امیدوارند، آنان که آینده را بسان گذشته می‌طلبند و طرح و



برنامه‌های خود را مبتنی بر تجارب و دانش‌هایی کرده‌اند که از گذشته دارند (گذشته به معنی آن‌چه رخ داده و به چنگ تجربه انسانی در آمده) و... به کدام ملجأ اعتماد دارند که چنین آرزومند، امیدوار و دارای طرح و برنامه برای آینده‌اند و با توسل به تجربه‌های قبل، امور خود را دنبال می‌کنند و به انجام می‌رسانند؟

سؤالات متعددی که در مورد ماهیت آرزو و امید (به معنایی که گفته شد و نه صرفاً معانی خیالی و رمانتیک آن، هر چند آن‌ها نیز در این دایره جایی دارند) و منشأ آن وجود دارد جز با فرض وجود خدا پاسخ قانع کننده‌ای نمی‌یابند زیرا، بر اساس اصل عدم قطعیت در جهان انسانی، حتی توقعات روزمره ما - مثل آن‌که وقتی صبح سر از خواب برمی‌داریم توقع داریم که خورشید بدمد و هوای کافی برای تنفس موجود باشد و کارها مثل دیروز به جریان افتد و... - توقعات بی‌جایی است تا چه رسد به آرزوها و امیدها، طرح‌ها و برنامه‌ها!! اکنون می‌پرسیم: اگر هیچ مرجع شناخته شده‌ای برای تضمین انجام طرح‌ها و برنامه‌ها و تحقق آرزوها و امیدها نیست اما چرا این‌ها کم و بیش در آدمی پدید می‌آیند و در خارج از وجود او دنبال می‌شوند و نتیجه می‌دهند؟

می‌توان به گونه‌ای دیگر به این سؤال پرداخت: اساساً چرا ما در کارهای خود با چنین فرایندی مأنوسیم: طرحی می‌ریزیم و برنامه‌ای می‌اندیشیم و امید به انجام آن داریم و در زمانی که حدس زده‌ایم (با اندکی تغییر و تفاوت یا درست در همان زمان) آن را محقق می‌کنیم. ذهن و سازمان اندیشه ما طرحی می‌افکند و امید به نتیجه بخشی آن دارد: این امید یک امید خیالی و کودکانه نیست بلکه جزو ساختار ذهن است. این گونه فرایند - که هیچ انسانی آن را انکار نمی‌کند و همه با آن زندگی می‌کنند - ماهیتاً با جریان شناخته شده عالم از راه تحلیل فلسفی و علمی، نمی‌سازد اگر چه عادتاً همراه و همگام آن است. به عبارت دیگر عالم و مجموعه قوانین شناخته شده آن هیچ ضرورتی برای ادامه خود بسان گذشته ندارد اما انسان‌ها چنان عمل می‌کنند و می‌اندیشند که ادامه عالم بسان گذشته است؛ حال اگر هر دو (هم آدم و هم عالم) واقعی‌اند و هیچ‌کدام پنداری نیستند پس تکیه ساختار ذهن و اندیشه انسان بر مدار عالم نیست بلکه بر چیزی ورای این عالم است که از عدم تعین و عدم ضرورت رهاست. او مرجعی است که ثبات‌ها و دوام‌ها به او ختم می‌شوند، ذهن و اندیشه ما در پرتو او جرأت آرزو دارد و طرح و برنامه می‌ریزد، دیوار زمان و مکان غیرقابل اعتماد را کنار زده با رؤیت بی‌کرانی او آینده را بسان گذشته طلب می‌کند بلکه برای آینده تصویرهای بهتری می‌کشد، و او همان خداست، هر چند که انسان او را نشناسد یا در امیدها و آرزوهای خود ظاهراً به او توجه نکند و چیز دیگری را کانون توجه خویش قرار دهد.

پس ما انسان‌ها کم و بیش هر چند می‌دانیم که ضرورتی بر دوام وضع فعلی خودمان و محیط اطرافمان نیست اما چنان آرزو می‌کنیم و عمل می‌نماییم که وضع فعلی ادامه می‌یابد، بلکه بهتر خواهد شد؛ مبنای عقلانیت این آرزو و عمل فقط با فرض وجود خداوند، به معنای منشأ امید و طلب و خواهش و تمنای فطری انسان، تحقق دارد نه فقط به این معنا که او به آرزوهای ما پاسخ می‌دهد، بلکه بدین معنا که آرزو و امید داشتن ما عین توجه ذاتی و فطری ما به اوست، زیرا هیچ ملجأ مطمئنی نمی‌شناسیم اما چون می‌بینیم که آرزوها و طلب‌ها محقق می‌شوند، به او رهنمون می‌شویم.

### ۴.۳. پاسخ به چند اشکال

ممکن است در این باره اشکالی مطرح شود بدین صورت که: امید داشتن جزو عادت بشر است و نمی‌توان آن را دلیلی بر وجود ملجأ و تکیه‌گاهی فراتر از خود ذهن (یعنی خدا) دانست؛ در پاسخ باید گفت عادت که اصطلاحی عرفی است و به کاربردن آن دقت علمی و فلسفی ندارد، نمی‌تواند معقولیت امید داشتن را توجیه کند، به عبارت دیگر ما با فرایندی روان‌شناختی در ذهن و درون خود مواجهیم که آن را معقول می‌یابیم، این معقولیت با دانسته‌های علمی و نگرش‌های فلسفی چندان تناسب ندارد، زیرا آن فرایند امید را معقول نشان می‌دهد و این دانسته‌ها و نگرش‌ها تضمین و تعینی برای این امید نمی‌شناسد؛ اکنون اگر بخواهیم مبنای امید داشتن را صرفاً عادت بدانیم خود را به بیراهه برده‌ایم زیرا عادت اولاً نمی‌تواند مبنای یک رفتار باشد بلکه صرفاً بیانگر ساز و کار (مکانیسم) یک رفتار است؛ ثانیاً در جایی که نگاه فلسفی و علمی نتوانند یک رفتار را توجیه کنند عادت کجا می‌تواند توجیه‌گر آن محسوب شود؟!

در اشکال دیگری ممکن است گفته شود آدمی امید داشتن را از والدین و مربیان خود یاد می‌گیرد، پس مبنای معقولیت امیدها، یادگیری است نه چیز دیگر! پاسخ این اشکال هم شبیه پاسخ قبلی است: یادگیری تعاریف متعددی دارد که نقطه اشتراک آن‌ها فرایند شناخت استعداد و شکوفاسازی آن است نه ایجاد آن، یعنی با یادگیری کارکردی از ذهن کشف شده و به کمال می‌رسد نه آن‌که استعدادی در ذهن ایجاد شود. پس یادگیری هم مثل عادت بیانگر ساز و کار یک رفتار است و البته این امتیاز را بر عادت دارد که مبتنی بر روش خاص و فرایند ویژه‌ای از شناخت است، اما با وجود این نمی‌تواند تکیه‌گاه یک رفتار پیوسته آدمی هم‌چون امید داشتن، باشد. به عبارت ساده‌تر امید داشتن را آدمی یاد نمی‌گیرد، بلکه یاد می‌گیرد که کجا و چگونه امید داشته باشد؛ اصل امید داشتن جزو ساختار درونی (ذهن یا نفس) آدمی است.

به عنوان اشکال سوم، شاید کسی بگوید اگر چنین است چرا همه انسان‌ها به این مسأله اذعان ندارند و یا بدان بی توجهند، به علاوه اگر امید داشتن راهی بر خداشناسی بود، چون همه انسان‌ها موجودات امیدوارند پس همه باید خداشناس هم باشند. در پاسخ به این مسأله می‌توان گفت اذعان و توجه به یک امر غیر از واقعیت داشتن آن است. ممکن است امری واقعیت داشته باشد ولی مغفول آدمی قرار گیرد، مثل ده‌ها موردی که آدمی در زندگی شخصی و جمعی خود در این باره سراغ دارد. در پاسخ بخش دوم اشکال هم باید گفت در همه امور شناختی انسان، اراده و شرایط پذیرفتن نفسانی یک امر، شرط حصول و تحقق آن برای آدمی است؛ در این‌جا نیز شناخت خدا و استمرار بر این شناخت و سلوک بر اساس این شناخت وابسته به اراده و تأملات نفس انسان است، اگر این شرایط حاصل نشوند، آن شناخت ممکن است در لحظه‌ای برای این موجود امیدوار به وجود آید اما ادامه و استکمال نخواهد یافت، و اگر انسان‌ها کارهای امیدوارانه خود را به گونه دیگری، غیر از اتکا به خداوند، توصیف می‌کنند بدان دلیل است که شرایط شناخت خدا و افزایش آن شناخت را به وسیله اراده خود به وجود نیاورده و به تکیه‌گاه دیگری که به نادرست بدیل ملجأ اصلی است دلبسته‌اند. آن‌ها بسان جویندگان طلا هستند که طلای اصلی را می‌شناسند اما به دلیل سختی راه دست‌یابی به آن، به طلای مبدل دل خوش می‌کنند.

#### ۴. نتیجه‌گیری

برهان‌ها و راه‌های خداشناسی در الهیات اسلامی مسیر متفاوتی از راه‌ها و دلیل‌های خداشناسی در الهیات غربی داشته است. یکی از دلیل‌ها تفاوت این دو، و به عبارت دیگر مصون ماندن راه‌های خداشناسی اسلامی از تشتت و تنوع غیر لازم، اتکای به رویکردهای قرآنی است؛ با وجود این، رویکردهای جدید در الهیات مسیحی، که از ویژگی مسیحی بودن فاصله گرفته به ویژگی‌های علمی و روان‌شناختی و... تبدیل شده است، می‌تواند راهبردی به نگرش‌های جدید خداشناسی در حوزه اندیشه اسلامی به دست دهد، در این راهبرد باید هم نقاط ضعف و سستی و هم نقاط قوت و تازگی آن راه‌ها مورد نظر باشد. قرآن کریم، به عنوان اصلی‌ترین متن اعتقادی در میان مسلمانان، همواره مهم‌ترین منبع برای معرفت نظری و عملی خداست؛ به همین دلیل با استفاده از راهبردهای یاد شده و با رویکردهای علمی و فلسفی جدید می‌توان به جستجوی راه‌های نوین خداشناسی در این کتاب الهی پرداخت. از جمله این راه‌ها رویکرد روان‌شناختی است:

امید داشتن در زندگی، به معنایی که در متن توضیح داده شد، جزو ساختار درونی هویت انسان است؛ ساختار درونی چه ذهن محسوب شود (به ویژه نزد کسانی که نفس یا

روح را قبول ندارند) و چه نفس یا روح، منشأ القای امید در زندگی است، اما نگاه علمی معاصر چه در جهان بی نهایت کوچکها و چه در جهان بی نهایت بزرگها تضمینی برای این امید معرفی نمی‌کند و آینده را بسان گذشته و حال، در ثبات و دوام و یکسانی نمی‌بیند. با وجود این انسان آن‌گونه عمل می‌کند، برنامه زندگی می‌چیند، تفکر می‌نماید و طرح و نقشه می‌ریزد که آینده هم‌چون گذشته، با قوانینی شناخته شده، ادامه خواهد داشت، بلکه بهتر خواهد شد. این نگرش عمومی انسان به زندگی و این شوق و امید جز با فرض وجود ملجایی که پاسخ تکوینی به آن بدهد، یعنی وجود خداوند، معقولیت ندارد. قبول شوق و امید در زندگی و باور به معقولیت آن‌ها همان باور به خداست اگرچه آدمی از این تلازم دو معقول و تساوی دو باور غافل باشد، و آن‌ها را به گونه‌ای دیگر توصیف کند.

### یادداشت‌ها

- 1- Saint Augustin (354 - 430)
- 2- Saint Anselm (1033–430)
- 3- ontological
- 4- Proslogium, (Proslogion )
- 5- Saint Bonaventure (1221–1274)
- 6- Saint Thomas Aquinas (1225–1274)
- 7- John Duns Scotus (1265–1308)
- 8- Etienne Henri Gilson (1884–1978)
- 9- Albert the Great (1200–1280)
- 10- Summa Theologica
- 11- the argument from change
- 12- the argument from causation
- 13- the argument from contingency
- 14- the argument from degrees of excellence
- 15- the argument from harmony
- 16- monologion
- 17- Rene Descartes (1596–1650)
- 18- Baron Cottfried Wilhelm Leibniz (1644–1716)
- 19- Blaise Pascal (1623–1662)
- 20- self – explanation
- 21- Frederick Charles Copleston (1907–1994)
- 22- deism
- 23- Francois. M. A. De Voltaire (1694–1778)
- 24- Baron De Montesqueu (1689–1775)
- 25- Galileo Galilei (1564–1642)
- 26- Isac Newton (1642–1727)
- 27- Robert Boyle (1627–1691)

- 28- John Ray (1627–1705)
  - 29- William Paley (1743–1805)
  - 30- optics
  - 31- the wisdom of God manifested in the works of creation
  - 32- natural theology
  - 33- teleological
  - 34- David Hume (1711–1766)
  - 35- Charles R. Darwin (1809–1882)
  - 36- Immanuel Kant (1724–1804)
  - 37- subjective approach
  - 38- F.E.Schleiermacher(1768–1834)
  - 39- Rudolf Bultmann (1884–1976)
  - 40- Karl Heim (1874–1958)
  - 41- Paul Tillich (1886–1956)
  - 42- S. A. Kierkegaard (1813–1855)
  - 43- A. N. Whitehead (1861–1974)
  - 44- process philosophy
  - 45- theology in liberal perspective
  - 46- John Baillie (1889–1960)
  - 47- theism
  - 48- biblical writers
  - 49- Bertrand A.W. Russell (1872–1970)
  - 50- John Hospers
  - 51- J. L. Mackie
  - 52- Rudolf Carnap (1891–1970)
  - 53- Alfred Jules Ayer (1910-1989)
  - 54- Ronald.W. Hepburn
  - 55- Antony Flew
  - 56- Hastings Rashdall
  - 57- J. N. Findlay
  - 58- H. P. Owen
  - 59- Unarguability
  - 60- cumulative argument
- ۶۱- در سال ۱۹۴۸ مناظره ای رادیویی (در B.B. C) بین راسل و کاپلستون در مورد اثبات وجود خدا و برهان امکان صورت گرفت. این مناظره رادیویی یک بار در منچستر به طور مستقل به صورت کتاب و بار دیگر ضمیمه کتابی از راسل (به نام چرا من یک مسیحی نیستم) در ۱۹۵۷ منتشر شد (پویمن، فلسفه دین، ص: ۵).
- 62- Alvin Plantinga
  - 63- Chales Hartshorne
  - 64- Norman Malcolm
  - 65- John Hick

۶۶- جان بارو (J. Barrow) و فرانک جی. تیپلر (F. G. Tipler) دو دانشمند کیهان شناس معاصر در دانشگاه آکسفورد، کتابی مشترک به نام *اصل کیهان شناختی آنتروپیک* (The *Anthropic Cosmological Principle*) نوشته‌اند که در همان دانشگاه (سال ۱۹۸۶) چاپ و منتشر شده است. آن‌ها در این کتاب به بررسی برهان نظم در جهان بی‌نهایت بزرگ‌ها پرداخته و بر پایهٔ اصول آنتروپی، به جای رهیافتی از نظم به وجود خدا از آنتروپی (میل به بی‌نظمی) به وجود خدا استدلال کرده‌اند. کتاب آن‌ها در *مجلهٔ فلسفه علم* (شمارهٔ ۳۸ سال ۱۹۸۸) مورد بررسی و نقد قرار گرفته است؛ جان هیک نیز از جمله منتقدان دیدگاه آن‌ها به شمار می‌رود.

67- pluralistic approach

68- Anthropic approach

69- parapsychological approach

70- William James (1842–1910)

71- Ogden

72- Harry Austryn Wolfson (1887–1974)

۷۳- ابوحامد محمد بن محمد غزالی (۵۵۵ - ۴۵۰ ق)

۷۴- ابوعبدالله محمد، ملقب به فخرالدین رازی (۶۰۶ - ۵۴۴ ق)

۷۵- میثم بن علی بن میثم بحرانی (۶۹۹ - ۶۳۶)

۷۶- حسن ابن علی ابن داوود حلی (۷۴۱-۶۴۷)

۷۷- به عنوان مثال به تقریر ابن داوود حلی اشاره می‌کنیم: وی در منظومهٔ کلام خود که به ارجوزهٔ کلام موسوم است برهان حدوث را این گونه تقریر می‌کند: حادث آن است که به سکون و حرکت متصف می‌شود، آن‌گاه استدلال می‌کند که هر حادثی ممکن است و هر ممکنی نیاز ضروری به مؤثر دارد که مؤثر آن نباید خود ممکن باشد و او خداست (۱۱، صص: ۵۳-۵۱). شبیه همین برهان را میثم بحرانی هم آورده هرچند اعتماد اصلی او به برهان امکان است! (ر. ک: ۷، صص: ۶۸-۶۳). صرف نظر از چگونگی استدلال و قوت و استحکام آن، این روایتی از برهان حدوث است که در برهان‌های هشتگانه ولفسون نیست.

۷۸- ابویوسف یعقوب ابن اسحاق کندی (۲۶۱-۱۸۵ ق.)

۷۹- ابونصر محمد بن طرخان فارابی (۳۳۹-۲۵۹ ق.)

۸۰- ابوعلی حسین بن عبدالله بن علی بن سینا (۴۲۸-۳۷۰ ق.)

۸۱- شیخ شهاب الدین سهروردی (۵۸۷-۵۴۹ ق)

۸۲- صدرالدین محمد ابن ابراهیم شیرازی (۱۰۵۰-۹۷۹ ق)

۸۳- هادی ابن مهدی سبزواری (۱۲۸۸-۱۲۱۲ ق)

۸۴- علامه سید محمد حسین طباطبایی (۱۳۶۰-۱۲۸۱)

۸۵- باید دقت داشت که برهان وجوب و امکان، و محصول دقیق آن برهان صدیقین، همان برهان وجودی آنسلم نیست و تفاوت‌های مهمی بین آن‌ها وجود دارد، از جمله این‌که محور سخن در برهان وجودی، مفهوم وجود و در برهان صدیقین حقیقت وجود است (۳۰، ص: ۲۶۶-۷).

- ۸۶- ابوالولید محمد بن رشد اندلسی (۵۹۵-۵۲۰ ق)  
۸۷- ابوبکر محمد بن زکریای رازی (۳۱۳-۲۵۱ ق)  
۸۸- ابوریحان محمد بن احمد بیرونی (۴۲۱-۳۶۲ ق)  
۸۹- تقی الدین محمد بن تیمیه (۷۲۸-۶۶۱ ق)  
۹۰- سعد الدین ابن کمونه (۶۸۳ - ؟ ق)  
۹۱- شهاب الدین عمر بن محمد سهروردی (۶۳۲-؟ ق)  
۹۲- شیخ احمد احسانی (۱۲۴۱-۱۱۶۶ ق)  
۹۳- تعبیرهای سه گانه برهان، دلیل و راه برای آن است که وقتی آیات مربوط را مورد نظر قرار دهیم برخی از آن‌ها با ذائقه و گرایش فیلسوفان تناسب دارد، برخی با نگاه عموم مردم و بعضی با دیدگاه عارفان، از اولی به برهان یاد می‌کنیم از دومی به دلیل و از سومی به راه هرچند که این تقسیم بندی نمی‌تواند مفاد آیات یاد شده را در خود منحصر نماید.  
۹۴- این آیات عبارتند از: ۹۱ مؤمنون، ۴۲ اسراء، ۲۲ انبیاء.  
۹۵- برای مثال ر. ک به: آل عمران ۱۹۰، بقره ۱۶۴، روم ۲۰ - ۲۲، انعام ۹۵ و ۹۹، نحل ۷۹.  
۹۶- همانند آیه ۶۵ سوره عنکبوت.

- 97- principle of uncertainty  
98- W. K. Heisenberg (1901-1976)  
99- Sir Arthur Eddington  
100- John Dewey (1859-1925)  
101- applied psychology  
102- behaviorism

## منابع

۱. قرآن کریم
۲. آلن پی. اف. سل، (۱۳۸۲)، تاریخ فلسفه دین، ترجمه دکتر حمید رضا آیت اللهی، تهران: پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۳. ابن سینا، ابوعلی، (۱۴۱۳ ق)، *الاشارات و التنبيهات*، جلد ۳، تحقیق سلیمان دنیا، بیروت: مؤسسه النعمان.
۴. ادواردز، پل، (۱۳۷۱)، *برهان‌های اثبات وجود خدا در فلسفه غرب*، علیرضا جمالی نسب، محمد محمد رضایی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
۵. باربور، ایان، (۱۳۷۴)، *علم و دین*، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی، چاپ دوم.
۶. بحرانی، میثم، (۱۴۰۶ ق)، *قواعد المرام*، تصحیح سید احمد حسینی، قم: کتابخانه آیت الله مرعشی، چاپ دوم.

۲۶ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۷. بو عمران، شیخ، (۱۳۸۲)، *مسأله اختیار در تفکر اسلامی و پاسخ معتزله به آن*، تهران: هرمس.
۸. پلانینگا، الوین، (۱۳۷۶)، *خدا، اختیار و شر*، محمد سعیدی مهر، تهران، طه.
۹. پیلین، دیوید، ای. (۱۳۸۳)، *میانی فلسفه دین*، گروه مترجمان ویراسته سید محمود موسوی، قم: بوستان کتاب.
۱۰. حلی، ابن داوود، (۱۳۶۷)، *سه ارجوزه در کلام، امامت و فقه*، تحقیق حسین درگاهی و حسن طارمی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
۱۱. حلبی، علی اصغر، (۱۳۷۳)، *تاریخ فلسفه در ایران و جهان اسلام*، تهران: اساطیر.
۱۲. جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، *نقد النصوص*، تصحیح ویلیام چیتیک، تهران: پژوهشگاه، چاپ دوم.
۱۳. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۸)، *پوزیتیویسم منطقی*، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۱۴. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۶۵)، *جهان غیب و غیب جهان*، تهران: کیهان.
۱۵. خرمشاهی، بهاء الدین، (۱۳۷۰)، *خدا در فلسفه (ترجمه)*، تهران: پژوهشگاه، چاپ دوم.
۱۶. دبور، ت.ج.، (۱۳۶۲)، *تاریخ فلسفه در اسلام*، ترجمه عباس شوقی، تهران: مؤسسه مطبوعاتی عطائی، چاپ سوم.
۱۷. دیل، هالینگ، (۱۳۶۴)، *میانی و تاریخ فلسفه غرب*، عبدالحسین آذرنگ، تهران: کیهان.
۱۸. رازی، امام فخرالدین، (۱۴۱۱ق)، *المباحث المشرقیه*، جزء اول، قم: مکتبه بیدار، چاپ دوم.
۱۹. ژیلسون، اتین، (۱۳۷۰)، *روح فلسفه قرون وسطی*، ترجمه ع. داوودی، تهران: پژوهشگاه و انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
۲۰. سلیمانی امیری، عسکری، (۱۳۸۰)، *نقد برهان ناپذیری وجود خدا*، قم: بوستان کتاب.
۲۱. شولتز، دوان پی، و سیدنی آلن، (۱۳۸۲)، *تاریخ روانشناسی نوین*، ترجمه علی اکبر سیف و همکاران، تهران: نشر دوران، چاپ دوم (ویرایش ششم).
۲۲. شیخ، سعید، (۱۳۶۹)، *مطالعات تطبیقی در فلسفه اسلامی*، ترجمه مصطفی محقق داماد، تهران: خوارزمی.
۲۳. شیرازی، صدرالدین محمد (ملاصدرا)، (۱۴۱۰ق)، *الحکمه المتعالیه فی الاسفار العقلیه الاربعه*، جلد ۶، بیروت: دار احیاء التراث، چاپ چهارم.



۲۴. طبرسی، ابوعلی، (۱۴۱۲ق)، مجمع البیان، جزء ۵، تصحیح سید هاشم رسولی محلاتی، بیروت: داراحیاء التراث.

۲۵. طوسی، خواجه نصیرالدین، (۱۳۶۹)، اوصاف الاشراف، به اهتمام سید مهدی شمس الدین، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

۲۶. غزالی، ابوحامد، (۱۴۱۴ق)، مجموعه رسائل، ج: ۱ (الحکمه فی مخلوقات الله عزوجل)، بیروت: دارالکتب العلمیه.

۲۷. فاخوری، حنا (و خلیل الجر)، (۱۳۷۳)، تاریخ فلسفه در جهان اسلام، عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ چهارم.

۲۸. کاپالدی، نیکلاس، (۱۳۷۷)، فلسفه علم، ترجمه علی حقی، تهران: سروش.

۲۹. محمد رضایی، محمد، (۱۳۸۳)، الهیات فلسفی، قم: مؤلف با همکاری مؤسسه بوستان کتاب.

۳۰. مولر، فرناند. ل، (۱۳۶۸)، تاریخ روانشناسی، ج: ۲، علیمحمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

۳۱. ولفسون، هری اوسترین، (۱۳۶۸)، فلسفه علم کلام، ترجمه احمد آرام، تهران: الهدی.

۳۲. هاسپرس، جان، (۱۳۷۰)، درآمدی به تحلیل فلسفی، سهراب علوی نیا، تهران: مرکز ترجمه و نشر کتاب.

۳۳. هیک، جان، (۱۳۸۲)، اثبات وجود خداوند، دکتر عبدالرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

34. Alston P. William, (1972), "Theological Argument for the Existence of God" in the *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 8, New York: Macmillan.

35. Aquinas, Saint, (1911), "Summa Theological", Laurence/ shahpcote, London: O. P. Benziger Brothers, Printed in *Philosophy of Religion*, Pojman.

36. Baillie, John, (1939), *Our Knowledge of God*, Oxford: Charles Scribner's sons, New York.

37. Barrow and Tipler, (1989), *The Anthropic Cosmological Principle*, Oxford.

38. Copleston, Frederick, (1963), *A History of Philosophy*, Vol. IV. New York: ImageBook.

- 
39. Hepburn, K. W., (1972), "Religious Experience Argument for the Existence of God", *The Encyclopedia of Philosophy*, New York: Maillan, Vol. 7. Pp: 163–168.
40. Hick, John, (2001), *On Doing Philosophy of Religion*, [http:// www. Johnhick. org. UK/ article 3](http://www.Johnhick.org.UK/article3).
41. Owen. H. P., (1965), *The Moral Argument for Christian Theism*, London: Allen and Unwin.
42. Peterson, Michal, (1996), *The Philosophy of Religion*, New York: Oxford University.
43. Pojman, Louis, (1987), *The Philosophy of Religion*, Wands Worth Publishing.
44. Sprague Elmar, "William Paley", in the *Encyclopedia of Philosophy*, Vol. 6, New York: Macmillan.