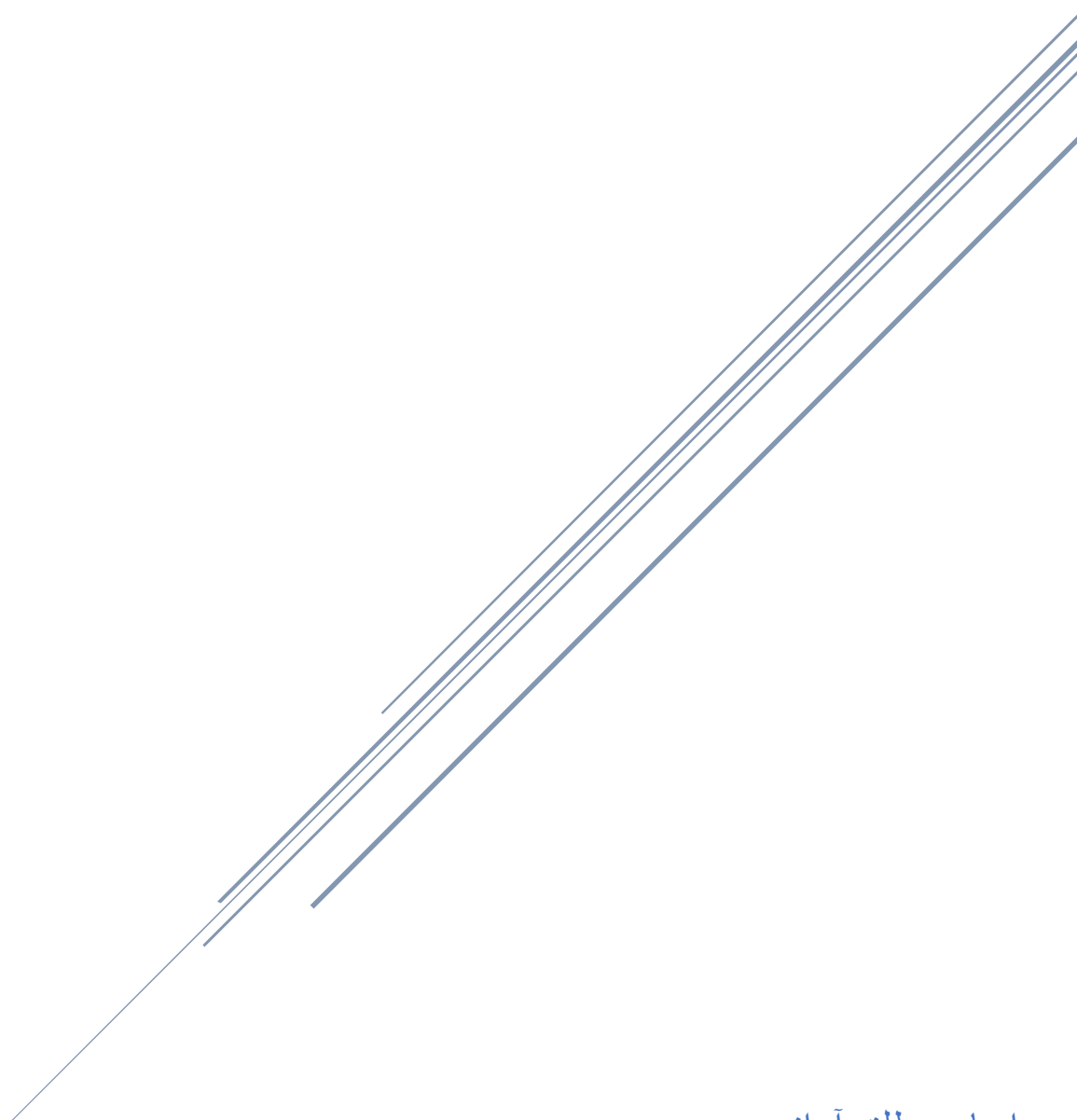


تأملاتی در باب مقولاتی بزرگ

جلد دوم



ایمان مطلق آرانی

مقدمه

اسماء و صفات خداوند

مقام و منزلت انسان (انسان کامل)

مقام و جایگاه مرسلین (کاملترین انسان)

بررسی آرای متاخر اثنیستها و دین ستیزان

بحثی درباره جبر و اختیار

خیر و شر

الهیات رنج

علم خداوند از چه سنخ است

بررسی مسئله علم و دانش

تفکر هرروزینه، حسابگرایانه، تفکر مراقبه ای، تفکر شاعرانه، عقل جزئی و عقل کلی

معنای معنا و زبان چیست؟

مفهوم نقد: ویژگی ها، دیدگاه های فلسفی، اجتماعی

بهائی کیست؟

در باب پلورالیسم و تساهل

چرا نظر خدا تغییر میکند؟ چرا یک کتاب و تعلیم و حکم از ابتدا نیاورد؟

مقدمه

این نوشتار کوششی در راستای جلد اول خود است که گزارشی از مباحث اصلی فلسفی/الهیاتی/عرفانی را که فلاسفه و الهیدانان از قدیم الایام تا به امروز مورد بحث قرار داده اند به دست دهد و مطالعه ای تطبیقی بین این مکاتب با آئین بهائی را به دست بدهد تا شباهتها و تفاوتهای ممکن در این اندیشه ها را خوانندگان به طور مجمل به دست آورند. در مجلد قبلی نگارنده بحث خود را با بحث الوهیت از منظرهای مختلف فلسفی آغازید و بحث خود را در نظریه وحدت وجود ادامه داد و نهایتاً بحث بقای روح را مطرح کرد در این مجلد هم بحث با صفات خداوند آغاز میشود و حول مباحثی که به طور خاص ابن عربی در فصوص مطرح کرده است در خصوص انسان کامل و مقام مظاهر ظهور و نظایرهم ادامه پیدا میکند. بحثی که در خصوص چیستی فلسفه، متافیزیک در مجلد قبل مورد بحث قرار گرفته شده بود در این فلسفه با بحث در باب علم و چیستی علم پیگیری میشود. چنانچه موضوع عقل در حکما اهل بهاء با مسئله انواع تفکر در این کتاب ادامه میابد. مسئله حقیقت و فهم از متن نیز در اینجا مرتبط با بحث درباره چیستی معنا دنبال میشود. بحثی که در مجلد قبلی تحت عنوان آزادی و معنای آن مطرح شده بود در این مجلد با موضوع جبر و اختیار نسبت برقرار میکند و طرح اولیه ای که در خصوص اخلاق بهائی در بررسی آیات اولیه کتاب مستطاب اقدس و بحث در باب فضیلت صداقت و احکام در دیانت بهائی مطرح شد نیز در این مجلد با بحث درباره خیر و شر گره خورده است.

بنابراین موضوعات این کتاب با موضوعات جلد اول در هم تنیده است و اینگونه است که بعضی از مباحث جلد اول مقدمه ای برای جلد دوم به حساب میآید، هرچند که هر یک را بدون دیگری میتوان مطالعه کرد. لازم به ذکر است که این سیاهه به نسبت جلد پیشین یک اثر پسینی نیست که بعد از آن نوشته شده باشد، بلکه بسیاری از مطالب به شکل همزمان با جلد پیشین نوشته شده بود اما علت تفکیک آن به جلد دیگر علیرغم در هم تنیدگی موضوعی، سطح و ثقالت دومی نسبت به اولی است.

نکته دیگری که بیان آن اهمیت دارد این است که بعد از بیان سه مطلب که بیشتر جنبه تئولوژیکی و عرفانی دارد، فصلی تحت عنوان «بررسی آرای متاخر اتمیستها و دین ستیزان» موجود است که نقشی محوری را بازی میکند، زیرا مابقی مطالب مندرج در این کتاب در عین حال که خود بحثی است مستقل و بی نیاز به توجه به این فصل، واکنش و پاسخی غیر مستقیم به مطالب مندرج به این فصل نیز هست. گفتنی است مباحثی در جلد اول نیز موجود است که در اصل هنگامی که نگاشته میشد نویسنده در ذهنش نقدهای مندرج در آثار دنیل دنت، سم هریس و ریچارد داوکینز را بیاد میآورد و به همین جهت در آنجا نیز این دیالوگ و پاسخ به نقدهای ایشان آورده شده است که به طور خاص میتوان به فصلهایی نظیر، متدینین و فلسفه، عقل در حکمت اهل بهاء، نگاهی فلسفی به حقیقت و کشف حقیقت، مقدماتی برای امکان فهم یک متن، مسئله تعلیم و تربیت در آئین بهائی و بحثی در باب معجزه و تفاسیری که ممکن است از معجزات داشت را نام برد که همگی واکنشی به بحثهای این سه نفر هستند.

گفتنی است شاید بعضی به ذهنشان برسد که چرا در این میان نامی از کریستوفر هیچنز به میان نیامده است و مطالب او چرا تقریر نشده است، پاسخ این است که مرحوم هیچنز مطلب تازه و بحث و استدلالی عمیقتر از آنچه این سه آوردند نداشت، حتی اگر به دیده انصاف بنگریم به نسبت بحثهای دنیل دنت هم هریس و داوکینز حرفی ندارند و تمام مطالبشان به شکلی دقیقتر در

مباحث دنت موجود است. اما جهت شهرت ایشان و تنوع خوانش ها مباحث ایشان نیز آورده شد و الا به لحاظ تکنیکی این دو هم محلی از توجه نداشتند.

در این جلد از منابع و مآخذ فلسفی به شکل برجسته تری استفاده شده است، و این خود نیز میتواند سبب دشوار شدن متن شده باشد مخصوصاً که در بسیاری از اوقات نویسندگان این سطور مجبور به ترجمه متن شده است تا ارجاع مستقیم به مطلب باشد که خود ترجمه نیز سبب سخت هضمی برای خواننده میتواند باشد الی الخصوص که نگارنده مترجم خوبی نیست. همچون مقدمه ای که بر جلد پیشین نوشته شد در این جلد نیز ادعای این را ندارد که کار بدیعی و خلق جدیدی کرده باشد، بلکه صرفاً همانطور که بر نام اثر آمده است مطالعه ای توصیفی/تطبیقی است که به بازگویی اندیشه های قبل و به مقایسه هر یک با دیگری میپردازد و قصد آن دارد که سبقه تاریخی هر بحث را به خواننده گوشزد کند و مضاف بر این مباحث متأخر خداناباوران را مورد بررسی قرار دهد. اما بر خلاف جلد قبلی که به نظر نگارنده میآمد که هر کسی، لااقل هر فرد بهائی ای میبایست به آن موضوعات و مباحث که در جلد اول آمده است تاملاتی داشته باشد، متن پیشرو را متنی فنی تر میدانم که بیشتر به کار اهلس میاید بی آنکه چیز جدیدی برای ایشان داشته باشد.

ایمان مطلق آرانی

اسماء و صفات خداوند

ماهیت صفات خداوند، از جمله صفات اصلی مانند علم، قدرت و خیریت، به طور گسترده توسط سنت های فلسفی اسلامی و مسیحی مورد تحلیل قرار گرفته است. پرسش هایی درباره اینکه آیا صفات خداوند ذاتی هستند و یا صفات متمایز خداوند هستند و اینکه آیا آنها ابدی هستند یا موقت، ارتباط نزدیکی با مفاهیمی همچون بسیط بودن، تغییر ناپذیری و دانایی خداوند دارند.

ابن سینا در خصوص این مسئله در کتاب شفاء بحث کرده است و میگوید: «واجب الوجود موجودی است که وجودش به خود لازم است». ابن سینا استنباط می کند که این وجود واجب باید دارای کیفیاتی مانند وحدت، بساطت، غیر مادی بودن و علم کل باشد، زیرا ذات یک موجود بسیط صرفاً وجود آن است. ابن سینا بر آن است که علم، قدرت و سایر صفات خداوند، ذاتی ذات او است و میگوید: «خدا فقط به این دلیل که اساساً علم است، اصلاً نیازی به علم ندارد». او خدا را «جوهر علم» و «ماهیت حیات» توصیف می کند. بنابراین، از نظر ابن سینا، صفات خداوند ذاتی است نه اکتسابی.

علاوه بر این، ابن سینا معتقد است که صفات ذاتی مانند علم خداوند ضروری و ازلی است. همانطور که می نویسد: «این وجود ازلی است... علم او جاودانه و تغییر ناپذیر است». صفات خدا تحت تأثیر جانشینی زمانی قرار نمی گیرد زیرا خدا از محدودیت های مادی فراتر می رود. دیدگاه های ابن سینا نشان دهنده تلاش های او برای ادغام الهیات اسلامی با متافیزیک نوافلاطونی با پایه گذاری صفات الهی در ذات خداوند است.

مانند ابن سینا، آگوستین، متکلم و فیلسوف تأثیرگذار مسیحی، بر ماهیت ذاتی و غیر مرکب صفات خداوند در راستای آموزه بسیط بودن خداوند تأکید کرد. به گفته آگوستین، "هر آنچه ما از اصطلاح "دانش" می فهمیم، به طرز ناامیدکننده ای از علم خدا فاصله دارد" زیرا دانش بشری بر خلاف علم ابدی خدا به مخلوقات متغیر وابسته است. آگوستین در اعترافات می نویسد که خدا «از هیچ ... ماده ای بی شکل، عناصر این جهان را آفرید»، به این معنی که قدرت خلاق خدا ذاتی است نه اکتسابی. او خدا را به عنوان "خیر لایتغیر" توصیف می کند که در آن خوبی و تغییر ناپذیری ویژگی های غیرقابل تعریف ضروری هستند. از نظر آگوستین، خدا «آن چیزی است که هست» به طور ابدی و بی نهایت فراتر از تصور انسان.

علاوه بر این، آگوستین استدلال می کند که خدا در یک وضعیت ابدی فراتر از زمان وجود دارد. همانطور که او می نویسد، «تو تمام زمان را ساختی. او خودت قبل از هر زمان وجود داری.» از این رو ویژگی هایی مانند خیر و علم خدا ابدی و تغییر ناپذیر هستند تا زمانی که اکتسابی باشند. آگوستین معتقد است که صفات خداوند ذاتی، متحد با ذات او و ابدی هستند و به عیوب مادی آلوده نشده اند.

مانند آگوستین، توماس آکویناس آموزه سنتی بسیط بودن خدا را پذیرفت و در عین حال استدلال های فلسفی را در حمایت از ویژگی های دائمی ذاتی خدا گسترش داد. آکویناس در برابر متفکرانی که صفات خدا را جدا از ذات او می دانستند، می گوید: «ممکن است هیچ کمال آفریده ای متعلق به خدا باشد»، زیرا «خداوند خیر و قدرت اوست». آکویناس معتقد است که صفات الهی با ذات خدا متحد است. همانطور که برایان دیویس توضیح می دهد، برای آکویناس، «صحبت درباره چیستی خدا به معنای

صحبت درباره کیست و چیستی خداست». از آنجایی که ذات خدا ابدی و تغییر ناپذیر است، آکویناس چنین استنباط می‌کند که ویژگی‌های مانند دانایی مطلق نیز ابدی هستند: «معرفت خداوند مطلقاً تغییر ناپذیر است». آکویناس در کتاب تأثیرگذار Summa Theologica خود دفاع منظمی از صفات ذاتی و ابدی خداوند ارائه می‌دهد. بعضی از استدلال‌ات او بدین قرار است:

درباره بسیط بودن خدا:

آکویناس به طور گسترده برای سادگی الهی بحث می‌کند، بنابراین آموزه خدا غیر مرکب است و فاقد هر گونه بخش یا تقسیم فیزیکی یا متافیزیکی است. آکویناس در برابر ایراداتی که به نظر می‌رسد خدا از صفات مختلفی تشکیل شده است، می‌گوید: «در خدا، هستی و «چی» یک چیز هستند. به عبارت دیگر، صفات خداوند مانند خیر یا علم، اجزای جداگانه‌ای نیستند که به یک جوهر الهی اضافه شده باشند، بلکه با ذات او یکسان هستند. آکویناس استدلال می‌کند که هر چیز مرکبی به اجزای آن بستگی دارد و بنابراین نمی‌تواند از نظر متافیزیکی ضروری یا منشأ نهایی همه موجودات باشد. بنابراین خدا باید کاملاً بسیط باشد. (آکویناس، ۱۲۶۵/۱۹۷۵، اول، س ۳، ماده ۷)

درباره ازلی و ابدی بودن خدا:

برای آکویناس ضروری بود که برای آنکه بگوید خداوند کمال مطلق است وجود خداوند را ازلی ابدی، فراتر از زمان و زمانمندی، بداند. آکویناس ادعا می‌کند که برای اینکه خدا علت جهانی همه موجودات باشد، وجود خود او را نمی‌توان مشروط یا محدود به زمان کرد. آکویناس می‌نویسد: «آنچه جهانشمول است، همیشه ازلی است»، و از آنجایی که علم خدا جهانی و ثابت است نه ممکن یا متغیر، بنابراین باید ازلی باشد. آکویناس همچنین استدلال می‌کند که از آنجایی که وجود خدا کامل است و بی‌نهایت از همه آفرینش‌ها پیشی می‌گیرد، نمی‌توان آن را با مدت زمانی محدود کرد. بنابراین وجود ازلی/ابدی برای اینکه خدا برترین واقعیت بدون قید و شرط باشد ضروری است. (آکویناس، ۱۲۶۵/۱۹۷۵، اول، س ۱۴، ماده ۵)

درباره جاودانگی علم خداوند:

آکویناس با تکیه بر آموزه ابدیت الهی استدلال می‌کند که دانش خدا نیز باید ابدی باشد. او برای تشریح این ایده، قیاسی با دانش یک صنعتگر ارائه می‌دهد. همانطور که دانش یک صنعتگر، تولید مصنوعات را بر اساس ایده‌هایی که قبل از فرآیند خلقت مادی تصور شده است، هدایت می‌کند، علم خدا نیز آشکار شدن چیزهای آفریده شده را بر اساس ایده‌های طرح اولیه‌ای که همیشه در عقل الهی وجود دارد، هدایت می‌کند. پس علم خدا به عنوان علت متافیزیکی هر چیزی که به وجود می‌آید ازلی است. آکویناس همچنین استدلال می‌کند که خدا برای کسب دانش جدید نیازی به تجربه زمانی ندارد، زیرا خدا به عنوان یک موجود کاملاً کامل، برای همیشه همه حقایق را درک می‌کند. (آکویناس، ۱۲۶۵/۱۹۷۵، اول، س ۱۴، ماده ۸)

درباره وحدت ذات و صفات خداوند:

آکویناس برای دفاع بیشتر از سادگی الهی، معادلی مستقیم بین وجود مطلق خدا و صفات او ترسیم می‌کند. در صورت بندی او، عباراتی مانند «خدا خیر است» یا «خدا دانا است» صرفاً صفاتی را به خدا نسبت نمیدهند. آنها ذات خدا را با خوبی و علم یکی می‌دانند. این منعکس‌کننده آموزه آکویناس است که صفات خدا بر کمالات مجزا افزوده شده به جوهر الهی دلالت نمی‌کند، بلکه با خود ذات الهی یکسان است. هیچ تمایز واقعی بین ذات خدا و ویژگی‌هایی مانند علم مطلق یا قدرت مطلق وجود ندارد، زیرا وجود خدا شامل همه این کمالات به طور ذاتی و غیرقابل تقسیم است. (آکویناس، ۱۲۶۵/۱۹۷۵، اول، س ۱۴، ماده ۸)

در مورد خیر خدا:

آکویناس در چندین مقاله به تبیین صفت خیر مطلق بودن خدا می‌پردازد که او را کمال اخلاقی فراتر از معیارهای مخلوق می‌داند. او استدلال می‌کند که بر خلاف هر موجود دیگری، ذات خدا به خودی خود خیر است، زیرا ذات خدا هیچ چیزی کم ندارد. از نظر آکویناس، این خیر مطلق بر کل اعمال میشود، زیرا خداوند از محدودیت‌های انواع، ژانرها یا حوزه‌های خاص فراتر می‌رود. بنابراین خدا ذاتاً و کاملاً خوب است، نه اینکه صرفاً در رابطه با چیز دیگری خوب باشد. این تعبیر از خیر الهی با آموزه آکویناس درباره بساطت الهی سازگار است و از آن پیروی می‌کند. (آکویناس، ۱۲۶۵/۱۹۷۵، اول، س ۶، ماده ۲)

ابن رشد که به دلیل عقل‌گرایی ارسطویی شهرت دارد، نیز تأیید می‌کند که صفات خداوند ذاتی هستند و نه تجلیاتی مجزا. ابن رشد در برابر متفکران نوافلاطونی که صفات خداوند را فرضیات متمایز می‌دانستند، استدلال می‌کند که خداوند «فراتر از چندگانه بودن - beyond being multiple» است. او استدلال می‌کند که توصیف خدا به عنوان دارای صفات ابدی متمایز، محدودیت‌هایی را برای وحدت مطلق خدا ایجاد می‌کند. به همین دلیل، ابن رشد رویکردی استعاری بیشتر به صفات ازلی الهی دارد تا جزم اندیشی سفت و سخت. همانطور که الیور لیمن توضیح می‌دهد، به گفته ابن رشد، «شاید نمی‌توان توصیف کرد که خدا چیست، زیرا او فراتر از توصیف است»، اما صفات بر چیزی دلالت می‌کنند که خدا نیست. ابن رشد به دنبال راه وسطی است که بسیط بودن خدا را حفظ کند و در عین حال محدودیت‌های زبان بشری در مورد حقایق ابدی را تشخیص دهد. به عبارت دیگر ابن رشد به دنبال حمایت از وحدت و بساطت مطلق خداوند بود و در عین حال تأیید می‌کرد که ما می‌توانیم به طور معناداری در مورد صفات الهی صحبت کنیم. ابن رشد در برابر کسانی که صفات خدا مانند علم، قدرت و اراده را فرضیات جداگانه‌ای می‌دانستند که از جانب خداوند سرچشمه می‌گیرد، استدلال می‌کند که این امر یگانگی الهی را به خطر می‌اندازد: «خداوند یکی است نه به این معنا که نمی‌توان او را توصیف کرد، بلکه به این معناست که نمی‌تواند بیش از یک باشد. هیچ یک از صفات او دلالت بر کثرت ندارد، چنان که این متکلمان فرض می‌کنند. مثلاً وقتی می‌گوییم خداوند توانا است. داشتن قدرت مستلزم تمایز بین او و قدرت او نیست.» (ابن رشد ۱۱۰۶/۱۹۹۴).

از نظر ابن رشد، توصیف خداوند به عنوان موجودی که دارای صفات ابدی متمایزی است، محدودیت‌های نامناسبی را بر خداوند تحمیل می‌کند و او را به طور متافیزیکی به بخش‌هایی تقسیم می‌کند. این با وحدت خداوند منافات دارد. همانطور که الیور لیمن

توضیح می دهد، این رشد معتقد است که زبان بشری نمی تواند به طور کامل ذات خدا را تسخیر کند، اما صفات با نشان دادن آنچه که در مورد خدا صدق نمی کند، مانند کثرت و جسمانیت، توصیف منفی می دهند. بنابراین او با تأیید گزاره های معنادار در مورد صفات الهی، ماهیت مفهومی و استعاری آنها را تشخیص می دهد. این به زبان الهیاتی ایجابی اجازه می دهد که از افراط در ندانم گرایی محض یا لفظ گرایی اجتناب کند. از نظر این رشد، عقل انسان نقش مهمی در درک فلسفی صفات الهی دارد و در عین حال می پذیرد که خداوند در نهایت از تعاریف فراتر می رود.

فیلسوف یهودی، باروخ اسپینوزا، صفات خدا را در قالب اصولی مونیستی درک می کرد و خدا را با طبیعت یکسان می دانست. اسپینوزا در کتاب اخلاق خود، خدا را «کاملاً نامتناهی، یعنی جوهری متشکل از صفات بی نهایت» توصیف می کند. این صفات نامتناهی، از جمله بسیطیت و اندیشه، ذاتی یک جوهر جهانی ابدی هستند نه تجلیات جداگانه. او مینویسد: «خدا و همه صفات او سرمدی است. زیرا خدا جوهری است بالضرورة وجود دارد. یعنی وجود به طبیعت او متعلق است. یا (که همان چیز است) جوهری است که وجودش از تعریفش ناشی میشود. بنابراین تعریف او سرمدی است. به علاوه مقصود از صفات خدا اموری است که تعریف مبین ذات جوهر الهی اند. یعنی که به جوهر تعلق دارند و این همان است که من میگویم خود صفات مستلزم آن است. اما سرمدیت متعلق به طبیعت جوهر است و از این لازم میآید که هر یک از صفات مستلزم سرمدیت باشند. بنابراین همه صفات سرمدی هستند.» اسپینوزا با رد دوگانه انگاری (دوالیسم) نفس و بدن و نسبت دادن همه رویدادهای ذهنی و فیزیکی به جنبه هایی از جوهر یکپارچه الهی، استدلال می کند که هیچ چیز جدا از خدا وجود ندارد. همه موجودات تحت تأثیر صفات ذاتی خداوند قرار دارند. مابعدالطبیعه مونیستی اسپینوزا در حالی که هتروдокسیاست-heterodox، همه صفات نامتناهی خدا را ذاتی، ابدی و متحد می داند، البته در قالب طبیعت گرایانه و نه سنتی الهیات. او در نتیجه دوم از قضیه بیستم در درباره خدا مینویسد: «خدا و همه صفات او تغیر ناپذیرند، که اگر از حیث وجودشان تغیر پذیرند، لازم آید که از حیث ذاتشان نیز متغیر شوند، یعنی که از حق بودن به باطل بودن تغیر یابند که نامعقول است.»

ملاصدرا، فیلسوف اسلامی، خداوند را موجودی ناب و محض توصیف می کند که در آن همه صفات در یک وجود ابدی جمع می شوند. برخلاف سایر متفکران، صدرا بسیط بودن خدا را به یک مونیسم هستی شناسانه شبیه به اسپینوزا تبدیل می کند که در آن جوهر خدا وجود است. صدرا در کتاب المشاعر خود می نویسد: «ماهیت واجب الوجود چیزی نیست جز وجود، در حالی که صفات و اسماء به صفات ظاهری آن اشاره دارند». از نظر صدرا، صفات خداوند ناظر به حقایق متمایز نیست، بلکه تنها دارای تمایزات مفهومی برای درک انسان است. مصباح یزدی خاطرنشان می کند که به گفته صدرا «کثرت اسماء و صفات الهی بیانگر کثرت در ذات الهی نیست». بدین ترتیب، صدرا صفات خداوند را از وجود ازلی او بدون الحاق و کثرت متمایز می داند. نوشته های ابن عربی، حکایت از آن دارد که اسماء و صفات خداوند را برای بازگشایی جهان شناسی چند بعدی استفاده می کند که در آن وجود مطلق کمالات نامحدود الوهیت را از طریق درجات مختلف وجود تجلی می دهد. این سخن بدان معناست که نام های الهی که خداوند در وحی آشکار می کند، اساساً به تجلیات یا ظهور وجود مطلق مربوط می شود (چیتیک، ۱۹۸۹).

چنانکه می نویسد: «جهان در تمامیتش، اسماء را بر ما آشکار می کند» (ابن عربی، ۲۰۰۴/۱۹۸۰، ص ۹۹). جهان آفریده شده به عنوان مرجع نامعلوم نام های الهی نازل شده است که معانی آن اسماء و صفات را فقط از طریق تجلی آنها در موجودات عینی می توان شناخت (آلموند، ۲۰۰۴). با این حال، ذات بی نهایت غنی خداوند فراتر از هر نام واحد یا مجموعه محدودی از صفات است. «ابن عربی تجلی را به دو نوع فیض اقدس و فیض مقدس تقسیم کرد فیض اقدس تجلی ذاتی حق تعالی است و فیض مقدس تجلی اسمائی او؛ و اسماء حق بشمارند. ذات حق در ذات هر موجود متجلی است و صورتهای بیشمار موجودات نیز تجلی اسماء و صفات بی شمار حق است. ... ذات مطلق حق که همان مطلق وجود است، برای ما قابل شناسایی نیست. شناسایی ذات تنها از راه آشنایی با صفات ممکن میگردد، و صفت کلاً اعتبارات و نسبتهایی است که موصوف را از دیگران متمایز و مشخص میگرداند و اسم معرف ذات به اضافه صفت است. اسم رحمان به خداوند بخشنده و اسم رحیم به خداوند مهربان دلالت دارد. اسم های بیشمار حق هر یک دلالت گر جنبه یا اعتبار ویژه یعنی صفتی از صفات اوست. این اسمها و صفتها در عین حال که از هم جدا و متمایزند در دلالت بر ذات یکتای حق همزبانند. ... نام های خدا نامتناهی است زیرا پدیده های عالم وجود نامتناهی است. ... آنچه در عالم وجود است نمایشهای صفات و اسماء الهی است. نقشها نامتناهی است و کلید هر نقشی به دست یکی از اسماء الهی است و ما آن نقشبند را از نقشی که بر عهده دارد می شناسیم ولی تنوع و تکثر بی نهایت نقشها مانع از گروه بندی آنها نمی شود. اسماء الهی هم گروه بندی دارند؛ اگر فی المثل سرو و سپیدار و بید و خرما و توت را میتوان در یک گروه از موجودات به عنوان درخت جای داد اسماء الهی را هم میتوان به گروهها تقسیم کرد، اسماء مادر (أمهات الاسماء) نشانه چنین گروه بندی است که هر اسم مادر شامل اسماء زیر مجموعه خود میباشد گرچه هم اسماء خبر از ذات واحد حق میدهند. خداوند را آفریدگار میخوانیم و هم او را روزی دهنده میخوانیم این دو نام از هم جدایند اما اشاره به یکی بیشتر ندارند روزی دهنده همان آفریدگار است و در عین حال این دو اسم از هم متمایزند و تکراری نیستند. در فراخوانی حضرت الهی هیچ چیز مکرر نمی شود تجلیات حق در هر چیز و در هر لحظه نقشی نو میزند و صورتی دیگر می نماید.» (موحد، ۱۳۸۹)

به گفته ابن عربی، «ذات واقعی نسبت به آنچه واقعاً هست، ناشناخته است... اما ما او را از طریق نام هایی می شناسیم که او را تعیین می کنند» (ابن عربی، ۲۰۰۴/۱۹۸۰، ص ۹۹). او هشدار می دهد که ذات خدا را با نامهایی که برای اشاره به آن واقعیت غیرقابل وصف به کار می روند، یکسان نکنیم. از نظر ابن عربی، نام های الهی اساساً در منشأ هستی شناختی خود واقعی هستند، اما از نظر معرفتی در درک راز غایی خدا محدود هستند (چیتیک، ۱۹۹۴).

تحلیل اسامی خاص، مبانی متافیزیکی ابن عربی را روشن می کند. او در نام جمیل می نویسد: «او زیبایی را در هر چیز زیبا جلوه می دهد در حالی که در ذات خود است نه جزئیات» (ابن عربی، ۲۰۰۴/۱۹۸۰، ص ۱۰۳). زیبایی الهی از اشکال احتمالی فراتر می رود، اما قابلیت زیبایی را به وجود بالفعل می آورد. از این رو چیزهای زیبای خاص رگه هایی از زیبایی کامل و انتزاعی خداوند را منعکس می کنند. ابن عربی این متافیزیک تجلی را در سایر صفات حیات، دانش، قدرت و غیره به کار می برد. و یا به عنوان مثال، علیم را این گونه توصیف می کند: «کیفیتی که ذات آن مستلزم چیزهای معلوم است... چیزهای معلوم منبع علم هستند» (ابن عربی، ۲۰۰۴/۱۹۸۰، ص ۱۰۵). علم خدا تنها از منظر معرفتی به اشیاء شناخته شده بستگی دارد، زیرا از نظر

هستی شناختی، علم خدا آنچه شناختی هست را به عرصه وجود می‌آورد و نه برعکس. وجود مطلق از خود معرفتی اساسی دارد، اما این با رابطه خدا با موجودات ممکن تفاوت اساسی دارد (چیتیک، ۱۹۹۴). از این رو علم الهی دارای مراتب و حالت‌ها و معانی متعددی است.

ابن عربی درباره کلام الهی می‌نویسد: «حقیقت... سخن می‌گوید و گفتار او چیزی جز خود او نیست» (ابن عربی، ۱۹۸۰/۲۰۰۴، ص ۱۰۷). گفتار کامل خداوند، همانطور که در متون وحی بیان شده است، با ذات او یکسان است نه مشتق. با این حال درک انسان محدود است، بنابراین تفسیر معانی متافیزیکی کتاب مقدس مستلزم مبارزه‌ای مداوم است. از نظر ابن عربی، هرمنوتیک اعماق نامتناهی معنا را در گفتمان الهی آشکار می‌کند.

ابن عربی از تلفیق کردن صفات خداوند در یک وحدت غیر متمایز بسیط و استدلال بر ضد این تنزیه یا تعالی مطلق اجتناب می‌کند. چنان که توضیح می‌دهد: «او نه در ذات خود، بلکه در موجودات مربوط به او دارای روابط و معانی است» (ابن عربی، ۱۹۸۰/۱۳۸۳، ص ۱۱۲). صفات خداوند در روابط جهانی خود متمایز است بدون اینکه دلالتی بر ترکیب در ذات داشته باشد. این به ابن عربی اجازه می‌دهد تا کثرت ظاهراً نامتجانس را در بینش متافیزیکی خود از یگانه ادغام کند. همانطور که ساجیکو موراتا اشاره می‌کند، «برای مسلمانان به طور کلی، این یک اصل ایمان است که خداوند دارای تمام صفات کامل است... و همه آنها جنبه‌های ابدی ذات او هستند» (موراتا، 1992, p. 339). ابن عربی خلاقانه این سنت را از طریق تفسیر باطنی منظم و درهم آمیختن تجربه عارفانه با دقت فلسفی گسترش می‌دهد. بینش متافیزیکی ترکیبی او همچنان الهام‌بخش خوانش‌های معاصر الهیات قرآن از صفات الهی است.

در آثار طلعات مقدسه بهائی نیز مباحث مبسوطی درباره اسماء و صفات خداوند وجود دارد. این متون صفات الهی را به صورت فلسفی تجزیه و تحلیل می‌کنند تا رابطه بین ذات و ویژگی‌های خدا را باز کنند و در عین حال اهمیت معنوی و نمادین نام‌های بسیاری را که بشریت برای به تصویر کشیدن اجمالی از خداوند به کار می‌برد، بررسی می‌کند. در اینجا قصد من آن است که به بررسی و تحلیل فرازهای کلیدی کتب مقدس بهائی درباره صفات و نام‌های خداوند، حدود درک بشر از الوهیت، و معانی چندلایه‌ای که از طریق اسماء الهی منتقل می‌شود، بپردازم.

موضوع اصلی در متون متعدد، تأکید بر تعالی مطلق ذات خداوند است که فراتر از هر صفت یا نامی است. همانطور که گفته شد، «اسامی و صفات الوهیت مستلزم وجود مخلوقات است» زیرا مفاهیمی مانند خالق یا رازق تنها در ارتباط با دیگری معنا می‌گیرند. با این حال، واقعیت الوهیت، از هر فهمی پنهان باقی می‌ماند، زیرا هیچ ذهنی نمی‌تواند به طور کامل اعماق ذات خدا را بررسی کند. در حالی که انسان‌ها اسامی و صفاتی را برای خدا به کار می‌برند، اینها به جای واقعیت ناشناخته خدا در آن سوی جهان، تجلیات خدا را در این جهان نشان می‌دهند. مثلاً حضرت به‌الله در لوح سلمان میفرماید: لم یکن بینه و بین خلقه لا من نسبة و لا من ربط و لا من جهة و اشارة و دلالة. بدین مضمون که در میان او و خلق او نه نسبتی است نه، جهتی نه اشاره‌ای نه دلالتی. و یا در کتاب مبین میفرماید: «حق فردا واحداً در مقرر خود که مقدس از زمان و مکان و ذکر و ذلك الا

بیان و اشاره و وصف و تعریف و علو و دنو بوده مستقر و لا یعلم هو و من عنده علم الكتاب لا اله الا هو العزيز الوهاب» و حضرت عبدالبهاء این مطلب را که متعدداً در آثار حضرت بهالله موجود است را اینگونه تبیین کرده اند: «حقیقت الوهیت و کنه ذات احدیت تنزیه صرف و تقدیس بحت یعنی از هر ستایشی منزّه و مبرا است جمیع اوصاف اعلی درجه وجود در آن مقام اوهامست غیب منیع لا یدرک و ذات بحت لا یوصف زیرا ذات الهی محیط است و جمیع کائنات محاط و البتّه محیط اعظم از محاط لهذا محاط پی به محیط نبرد و ادراک حقیقت آن ننماید. عقول هر چه ترقّی کند و بمنتهی درجه ادراک رسد، نهایت ادراک مشاهده آثار و صفات او در عالم خلق است نه در عالم حقّ زیرا ذات و صفات حضرت احدیت در علوّ تقدیس است و عقول و ادراکات را راهی بآن مقام نه "اَلْسَبِيلُ مَسْدُودٌ وَ الطَّلَبُ مَرْدُودٌ".»

بنابراین این آئین بین ذات خدا که مقدس بالاتر از هر فهمی است و صفات و اسمایی که وسیله ارتباط با خداوند را فراهم می‌کنند، تمایز قائل می‌شود. ذات خدا برای همیشه غیرقابل درک، نامحدود و غیرقابل دسترسی باقی می‌ماند. با این حال، شناخت آن ذات احدیت در حد امکانه عالم امکان و حدود فاهمه بشری را به وسیله مظاهر ظهور الهیه میسر میداند. بنابراین کتاب مقدس بهائی از تعالی الهی حمایت می‌کند و در عین حال شناخت از طریق واسطه‌ها را تأیید می‌کند. چنانچه حضرت عبدالبهاء در مفاوضات میفرماید: «آن جوهر الجواهر و حقیقة الحقائق و سرّ الاسرار را تجلیات و اشراقات و ظهور و جلوه ای در عالم وجود است و مطالع آن اشراق و مجالی آن تجلی و مظاهر آن ظهور مطالع مقدّسه و حقایق کلیّه و کینونات رحمانیه‌اند که آنان مرایای حقیقی ذات مقدّس الهیه‌اند و جمیع کمالات و فیوضات و تجلیات از حقّ در حقیقت مظاهر قدسیّه ظاهر و باهر است مانند آفتاب که در مرآت صافیه لطیفه بجمیع کمالات و فیوضات ساطع گردد.» با این حال، حتی این شخصیت های نورانی نیز نمی‌توانند تمام وجود پنهان خدا را آشکار کنند. منظور از توصیف کمالات مظاهر، تحدید امر الهی نیست، بلکه تعالی بخشیدن به افرادی است که صفات خداوند را در هر عصری آشکار می‌کنند. زبان دینی تنها از طریق یادآوری قداست مطلق ذات خداوند در ورای صفات است که می‌تواند به هدف خود یعنی بیدار کردن شناخت عظمت خداوند به جای فرو رفتن در توهّمات بیهوده عمل کند.

در چهارچوب تفکر بهائی، همه اسماء و صفات نه به وجود غیرقابل دسترس خداوند، بلکه به تجلیاتی اشاره دارند که صفات الهی را در قالب های متناسب با محدودیت های انسانی آشکار می‌کنند. در حالی که ما ویژگی هایی مانند علم، قدرت و حیات را به خدا نسبت می‌دهیم، این تعینات نمی‌توانند ذات الهی را در بر گیرند، بلکه نقص آن موجود کامل را نفی می‌کنند. اسماء و صفات به کار رفته بر خداوند به شکوه و درخشش آن اشاره دارد نه واقعیت ناشناخته او. از این رو حتی عالی ترین تصورات ما از خدا فقط به تجلیات نزدیک می‌شود و هرگز از واقعیت آفریده آنها برای رسیدن به ذات خدا فراتر نمی‌رود.

به نظر می‌رسد که الهیات بهائی از جهاتی با شباهت بسیاری با الهیات سلبی برقرار میکند. زیرا در الهیات سلبی بیان میشود که خدا به کلی از جهان خلقت فراتر می‌رود. ذهن و زبان انسان در چارچوب واقعیت ایجاد شده محدود عمل می‌کند. اما از آنجایی که منبع الهی خارج از این احتمالات قرار دارد، نمی‌توان آن را با مفاهیم محدود تعریف کرد. همانطور که ایان رمزی، استدلال می‌کند، ما نمی‌توانیم اصطلاحاتی را که برای توصیف اشیاء در جهان به کار می‌بریم به سادگی در نظر بگیریم و آنها را برای توصیف خدا

به‌طور یکسان به کار ببریم. زبان ما در توصیف چیزی که فراتر از ساختارهای واقعیت است به حدود خود می‌رسد. رویکرد سلبی ریشه در هر دو سنت فلسفی یونان، به ویژه نوافلاطونی که توسط فلوطین توسعه یافته است، و همچنین کتاب مقدس و قرآنی است. تلقی تأثیرگذار این رویکرد در الهیات عرفانی شبه دیونیسوس، نوشته‌های جان اسکاتوس اریوجنا، فلسفه هندو شنکارا و آثار متفکران اسلامی از جمله غزالی و ابن عربی یافت می‌شود. مایستر اکهارت و متأخران عرفای مسیحی نیز الهیات سلبی را پذیرفتند. راهبردهای رایج عبارتند از انکار اصطلاحات محمول به خدا، استفاده از زبان و مفاهیمی که دلالت بر تعالی دارند، تأکید بر تجربه حضور الهی فراتر از انتزاع، و امتیاز دادن به سکوت به عنوان جهت‌گیری مناسب برای راز الهی. الهیات سلبی در حالی که در انکار توصیفات مقوله‌ای سختگیرانه است، انسان‌شکلی‌گری-*anthropomorphism* را نمی‌پذیرد، بلکه به فروتنی فکری در مورد محدودیت‌های زبان و عقل انسانی توصیه می‌کند. حضرت عبدالبهاء مطلبی را در مفاوضات بیان میکنند که مصدق همین رویکرد است، ایشان می‌فرمایند: «ما از برای حقیقت الوهیت اسماء و صفاتی بیان کنیم و ببصر و سمع و قدرت و حیات و علم ستایش نمائیم اثبات این اسماء و صفات نه بجهت اثبات کمالات حقّ است بلکه بجهت نفی نقایص است. چون در عالم امکان نظر کنیم مشاهده نمائیم که جهل، نقص است و علم، کمال لهذا گوئیم که ذات مقدّس الهیّه علیم است و عجز، نقص است و قدرت، کمال» و همچنین بهائیان در نماز کبیر خود هر روزه بیان میکنند که: «اشهد انک کنت مقدساً عن الصفات و منزّهاً عن الاسماء لا اله الا انت العلی الاعلی» به این مضمون که: شهادت می‌دهم به اینکه تو از صفات مقدسی و از اسماء منزهی و جز تو خدائی نیست. دکتر علیمراد داودی در توضیح این مطلب چنین مینویسد: «چرا نمیتوان صفاتی به خدا نسبت داد؟ زیرا که هر صفتی حاکی از معنی مختص و محدود و معینی است اتصاف خدا به هر یک از این صفات مستلزم اینست که حقیقت او محدود به حدود همان معنی مخصوص باشد و از این راه تناهی در ذات او لازم آید و چون این صفات متعدد است و خدا به هریک از آنها از لحاظی و جنبه‌ای اتصاف می‌جوید از اینجا لازم می‌آید که خدا منقسم به لحاظها و نسبتها و جنبه‌های مختلف باشد و بدین ترتیب کثرت بدو راه یابد و دیگر نتوان او را به احدیت شناخت، یا اجزا برای او پدید آید و احتیاج او به اجزا مانع از این شود که او را بتوان غنی مطلق دانست.»

به‌طور خلاصه، آثار طلعات مقدسه بهائی صفات و نام‌های خداوند را با عبارات الهیات تا حد زیادی منفی که بر تعالی متمرکز شده است، تجزیه و تحلیل می‌کند، در حالی که این عرفان آپوفاتیکی-*apophatic* را در چارچوبی متافیزیکی ادغام می‌کند تا توضیح دهد که خلقت چگونه ویژگی‌های الهی را منعکس می‌کند. قداست مطلق و دست نیافتنی ذات خداوند به اذهان و زبان را تأیید می‌کند. صفات و اسماء نه الوهیت ناشناخته، بلکه به مظاهر آن اشاره می‌کنند که فضل صفات خداوند را که با محدودیت‌های فهم بشری سازگار است، آشکار می‌سازد. این بازتاب‌ها از انسان‌شکلی‌گری-اجتناب می‌کنند، در حالی که الوهیت را از طریق آثار آن در موجودات احتمالی ارائه می‌کنند.

نتیجه:

ماهیت و هستی‌شناسی صفات خداوند به‌طور گسترده در سنت‌های فلسفی اسلامی، مسیحی و بهائی تحلیل شده است.

سؤالات اصلی شامل این است که آیا صفات الهی مانند علم، قدرت و خیریت ذاتی یا متمایز از ذات خدا هستند، و آیا ازلی و ابدی هستند یا زمانمند.

فیلسوف اسلامی تأثیرگذار ابن سینا معتقد است که خداوند لزوماً دارای صفات ذاتی مانند وحدت، بساطت و دانایی است که از مقام او به عنوان واجب الوجود ناشی می شود. ابن سینا اصرار دارد که این صفات ذاتی ازلی و ضروری برای خداوند هستند. آثار بهائی موافق است که خداوند از صفاتی که از طریق «وجود مخلوقات» نسبت داده می شود، فراتر می رود. با این حال، برخلاف آموزه بساطت خدا ابن سینا، اوصاف متعدد و متنوع متون بهائی به جنبه هایی از یک ذات ناشناخته اشاره می کند. آگوستین نیز به همین ترتیب بر ذات بسیط خدا تأکید کرد و بیان میکند که دانش بشری «به طرز ناامیدکننده ای از دانش خدا کوتاه می آید». او از این آموزه دفاع کرد که خدا از محدودیت های زمانی فراتر می رود و از ابدیت صفاتی مانند قدرت مطلق دفاع می کند. این با متن بهائی منطبق است که بیان می کند که ذات خدا تا ابد بیش از هر فهمی و محدودیت های زمانی مقدس باقی می ماند.

آکوپیناس با دقت برای وحدت بین ذات خدا و صفاتی مانند خیریت و دانایی مطلق استدلال می کرد. او نتیجه گرفت که علم خدا، ازلی/سرمدی و تغییر ناپذیر است. آثار بهائی نیز به همین ترتیب بین ذات غیرقابل دسترس و صفات مکشوف زمانمند تفاوت قائل شده است. با این حال، متون بهائی کاملاً متعهد به بساطت الهی نیست و تمایزات متافیزیکی بین ذات و صفات را میسر می سازد. با توجه به دیدگاه ابن رشد درباره صفات به عنوان فرآورده ناشی از محدودیت انسان، با آثار طلعات مقدسه بهائی موافق است که هیچ روحی به واقعیت ذات خدا پی نبرده است. با این حال، متن بهائی، در برابر آگنوسیستیس ابن رشد، صفات را به عنوان ویژگی های معتبر تجلیات الهی معرفی می کند. این تواضع آپوفاتیک-apophatic و الهیات فلسفی کاتافاتیک-cataphatic را متعادل می کند. یک ذات پنداری پانتیستی اسپینوزا - این اصطلاح را به این علت جعل کردم که در نزد اسپینوزا تنها یک جوهر، یک ذات وجود دارد که آن خداست - از طبیعت با صفات خدا در تعارض با آموزه بهائی است که آفرینش صرفاً منعکس کننده صفات خداست و از ذات مقدس او متمایز می ماند. با این حال، رویکرد غیر انسان شکلی گری اسپینوزا به صفات، با عنایت متن بهایی در پرهیز از فرافکنی صفات انسانی به خدا مطابقت دارد. مونیسم وجودی رادیکال ملاصدرا با آموزه بهائی که خلقت از خدا سرچشمه می گیرد همخوان است. صدرالمتألهین صفات را صرفاً تمایزات مفهومی در وجود واحد می داند. به همین ترتیب، متن بهائی وحدت در پس کثرت اسماء الهی را تصدیق می کند. با این حال دیدگاه بهائی تمایزات متافیزیکی واقعی بین ذات و صفات خداوند را امکان پذیر می سازد. شباهت های متعددی بین تعالیم ابن عربی و متون بهائی دیده می شود. هر دو بر ذات دست نیافتنی خداوند که فراتر از مفاهیم و زبان محدود انسانی است تأکید می کنند. از نظر ابن عربی و نوشته های بهائی، اسامی الهی اساساً به مظاهر آفریده شده (توفانی ها یا مظاهر) قابل فهم برای بشریت اشاره دارد تا واقعیت خدا. هر دو واقعیت مادی را آینه ای می دانند که ویژگی های معنوی را منعکس می کند. با این حال، یک تمایز کلیدی این است که ابن عربی از تمایز هستی شناختی واضح بین ذات و صفات خداوند اجتناب می کند. آثار بهائی تمایز واضح تری بین ذات غیرقابل تقریبی که فراتر از صفات است و صفات مکاشفه ای که فقط برای مظاهر قابل اعمال است، ایجاد می کند. این امر ناشناخته بودن هستی شناختی اصیل خدا را بدون فروپاشی ذات و صفات به وحدت تمایز ناپذیر حفظ می کند.

به طور خلاصه، تصور بهائی با دفاع کلاسیک اسلامی و مسیحی از تعالی مطلق و سرشت ابدی خداوند، ناشناخته بودن ذات او و ماهیت ناقص زبان الهیات بشری همخوان است. با این حال، آموزه‌های بهائی در تفسیر صفات الهی به‌عنوان ویژگی‌های معتبری که از طریق تجلیات خداوند آشکار می‌شوند، متمایز هستند، نه صرفاً ارجاعات نمادین یا ابزارهای مفهومی. این امر تواضع آپوفاتیک در مورد ذات خداوند را با الهیات اثباتی فلسفی در مورد مظاهر صفات او متعادل می‌کند. تجزیه و تحلیل بیشتر می‌تواند درک مفاهیم این دیدگاه متافیزیکی منحصر به فرد بهائی را غنی کند.

مقام و منزلت انسان (انسان کامل)

ابن عربی اصول فلسفه عرفانی و هرمنوتیکی خود را برای تاویل متن قرآن و احادیث به کار میگیرد تا ترسیم یک انسان شناسی متافیزیکی که در آن انسان، اسماء و صفات گوناگون خداوند و هم مجرای تجلی وجود مطلق و هم مقایسه انسان (عالم صغیر) با کل عالم (عالم کبیر) را نشان می دهد. این جستار با توجه به آموزه های او درباره انسان کامل، نفخه الهی، ادراک معنوی، جانشینی (خلیفه الله)، و سرنوشت نهایی بشریت در تحقق اتحاد با ذات الهی، ابعاد گوناگون جایگاه انسان را در جهان شناسی ابن عربی بررسی خواهد کرد.

نوشته های ابن عربی بر جایگاه منحصر به فرد انسان در آفرینش و نیز تقدس نوع انسان تأکید دارد. همان طور که ویلیام چیتیک اشاره می کند، ابن عربی اعلام می کند: «خداوند به موجودات عالم چیزی ارجمندتر از پیکربندی انسانی که با دو دست خود ساخته است، نداده است». این نشانه افتخار بی نظیری است که برای بشریت اعطا شده است که در بیان ابن عربی منعکس شده است: «جواهر جهان کسی جز انسان نیست». انسان به عنوان محل تجلی صفات و نام های گوناگون خداوند عمل می کند که در توانمندی در ذات اولیه انسانی منعکس می شود.

ابن عربی با بسط این تصور از انسان به عنوان عالم صغیر، می نویسد: «خداوند آدم را به صورت خود آفرید. از این رو همه اسماء الهی در ذات او ظاهر شدند... پس همه از طریق او ظاهر شدند.» انسان کامل، امکانات صورت را به فعلیت می رساند، و صفات لایتنهایی نهفته خدا را به ثمر می رساند. ابن عربی می نویسد: «عبد کامل، آن که همه امکانات خود را به فعلیت رسانده است، جز محل تجلی اسماء و صفات خداوند نیست». در این بینش، تحقق کمال انسانی با تحقق طیف کامل صفات الهی نهفته در فطرت انسان گره خورده است. شیخ در فص اول فصوص مینویسد: «هر چه از اسماء در صور الهیه هست در این نشئه انسانی پدیدار گشت و بدین وجود رتبه احاطه جمع را حائز گردید و به سبب او حجت خدا بر ملائکه قائم شد. پس به یاد دار که خداوند به غیر تو بر تو موعظه کرد و بنگر که هلاک هالکان از کجا بود زیرا که ملائکه پاس نداشتند آنچه را که نشئه این خلیفه (انسان) بدو داده است و قناعت ننمودند به عبادت ذاتی که حضرت حق خواستار آن بود زیرا که هیچ احدی از حق نمیشناسد جز آن مقدار که ذات خود او به او میدهد. جمعیتی (جامعیتی) که آدم راست ملائکه را نیست. ملائکه با اسماء الهیه خاص خود که بدان مشغول تسبیح و تقدیس حق بودند خرسندی ننمودند و ندانستند که خدای را اسماء دیگری نیز هست که از دسترس علم آنها بیرون است و ملائکه را چون آدم تسبیح و تقدیس به آن اسماء حاصل نشده است. پس چیره گشت بر ملائکه آنچه یاد کردیم و این حال بر آنان حکم کرد که از حیث نشئه وجودی خود بگویند: «الْبَحْلُ فِيهَا مَنْ يَفْسُدُ فِيهَا» کسی را خلیفه خود در زمین میگذاری که فساد کند در آن؟ و این ستیزی بیش نبود و عین چیزی بود که از آنان سرزد» موحد در توضیح فص اول مینویسد: «مقصود وی از آدم نه آدم ابوالبشر به عنوان یک فرد بلکه آدم نوعی است که قرآن به آن اشاره دارد، آنجا که می فرماید خداوند شما را از نفس واحد آفرید. این آدم کامل ترین نسخه تجلیات الهی و جامع ترین مرتبه از مراتب هستی است. موجودی رویی به جناب الهی دارد و ر و رویی به عالم اعیان ثابته که عالم علم الهی است و روی دیگر او به عالم طبیعت است که صحنه

نقش بندیه‌ها و فعل و انفعاله‌است و همین جامعیت و کمال است که او را شایسته احراز مرتبۀ خلافت الهی - جانشینی خدا میکند فرشتگان جامعیت آدمی را ندارند و از همین رو بود که چون خدا آدم را آفرید و فرشتگان را بفرمود تا بدو سجده برند فرشتگان به اعتراض برخاستند چه آنان از جامعیت آدمی بی خبر بودند و تنها خود را میدیدند و کمالی برتر از خود از حیطة ادراک آنها خارج بود.»

کاوش ابن عربی در نفخه الهی و اعطای منحصر به فرد آن به انسان ارتباط نزدیک دارد. ابن عربی با تکیه بر روایت قرآنی خلقت انسان، عنصر الهی روح را که انسانیت را متمایز می کند، توضیح می دهد. او به رهروان معنوی خود توصیه می کند که «جنبه الهی درون انسان» را کشف کنند که نمایانگر خویشاوندی انسان با وجود مطلق است و وقتی نفخه الهی در درون خود بیدار شود، انسان را به یاد خالق و مبدأ خود بازمی گرداند.

ابن عربی یک مدل سه جانبه از ساختار انسان را پیشنهاد می کند که شامل بدن، نفس و روح است. در این شاکله، روح نشان دهنده عنصر الهی در هسته طبیعت انسان است که باید شناسایی و بیدار شود. وظیفه انسان به طور یکپارچه با این تحقق معنوی گره خورده است. همانطور که عربی می نویسد: «خداوند انسان را آفرید تا در او شناخته شود... پس انسان محل تجلی خدا و اسماء اوست». هدف از وجود انسان از طریق خدمت به عنوان آینه، مکان تجلی و گیرنده وجود مطلق محقق می شود. ابن عربی در بسط مقصود انسان می نویسد: «وظیفه و کارکرد انسان در زمین این است که تمام کمالات باطنی و ظاهری را که خداوند به او عطا کرده در گفتار و فعل ظاهر کند». تحقق هدف معنوی انسان مستلزم به فعلیت رساندن و تجلی اسماء یا صفات زیبای خداوند است. بنابراین، انسان تمام صفات و اسماء متکثر خداوند را به شکل عالم صغیر با هم در واقعیت یکپارچه انسان کامل جمع می کند.

ابن عربی تصریح می کند که این فرآیند کمال انسانی مستلزم تحقق وحدت اساسی است که زیربنای تنوع ظاهری است. او می نویسد: «انسان کامل آن است که همه اسماء و صفات الهی را متجلی کند... همه اسماء الهی در انسان کامل خلاصه و متحد می شوند». در حالی که خلقت منعکس کننده کثرت اسامی است، هدف انسان این است که به عنوان مکان وحدت برای آثار خود در دنیای پدیداری عمل کند.

سیر به سوی کمال انسانی و تجلی اسماء از نتیجه عشق است. ابن عربی به طور مبسوط در مورد محوریت عشق می نویسد و می گوید: «جهان ظاهر شد تا شناخته شود و شناخته شد تا از عشق پُر شود». او عشق الهی را به عنوان نیروی نهایی محرک تحقق معنوی انسان و اتحاد با خدا به تصویر می کشد.

استعاره های آینه و انعکاس به طور مکرر در سراسر نوشته های ابن عربی ظاهر می شود تا نمادی از رابطه بین انسان و هستی مطلق باشد. در حالی که ذات خداوند برای همیشه ناشناخته و تجلی ناپذیر می ماند، آثاری از صفات الهی در آینه انسان آماده و پاک شده برای دریافت چنین وحی ظاهر می شود. مثلاً در فص دوم مینویسد: «و این مثال آینه را خداوند ظاهر کرده است تا نموداری باشد برای تجلی ذاتی او، تا متجلی له بداند که حق را ندیده است و هیچ مثالی نزدیکتر و مانداتر از این به رؤیت و تجلی نیست. چون صورت خود را در آینه مینگری بکوش تا جرم آینه را ببینی، ولی هرگز آن را نخواهی دید حتی برخی از کسانی

که این نکته را در صورتهای مرایا دریافته اند معتقد شده اند که صورتی که دیده می شود در میان چشم بیننده و آینه حایل میگردد و این نهایت حدی است که در علم به آن رسیده اند.» موحد نیز در توضیحات خود این نکته را برجسته میکند و مینویسد: در «باب ۶۳ از فتوحات مکیه که در آن جا نیز مثال آینه و کسی که خود را در آن تماشا میکند تکرار شده است. آن که در آینه خود را میبیند آینه را نمیبیند خداوند در آینه وجود انسان صورت خویش را میبیند. انسان نیز در آینه وجود خود صورت خویش را میبیند که همان صورت حق است. شیخ در فتوحات از عالم برزخ سخن میگوید و آن را به منزله خط فاصل خیالی میان دنیا و آخرت میدانند که میتوان گفت نه از این دنیاست و نه از آخرت است و نیز میتوان گفت که هم از این دنیاست و هم از آخرت است و مثالی که میآورد خط فاصل میان سایه و آفتاب است که چنین خطی مفروض است ولی وجود خارجی ندارد. وجود آن خیالی است؛ خیال نیز چیزی است میان مثبت و منفی و موجود و معدوم صورت در آینه نیز چنین است میتوان گفت نگرنده در آینه خود را دیده و آینه را ندیده و نیز میتوان گفت که آنجا جز آینه چیزی نبوده و کسی را ندیده است.... انسان با نگرستن در آینه وجود خود حق را میبیند. حق نیز در آینه وجود انسان صورت خود را می نگرد. به معنایی دیگر حق آیینهای است برای انسان و انسان آینه ای است برای حق و در این میان موجودیت آینه محو است. آنچه دیده می شود حق است در صورت، آدمی و آدمی است در صورت حق و این پوشیدگی رازآلود است که گروهی از درک و فهم آن فرومانده و گفته اند عجز و درماندگی در این وادی حیرت نهایت درجه فهم و ادراک ماست.»

ابن عربی مکرراً از استعاره صیقل دادن استفاده می کند تا توصیف کند که چگونه قلب انسان را می توان برای انعکاس امر الهی مانند آینه ای شفاف پالایش کرد. او می نویسد: «کسی که قلبش را باز کرده است، در همه چیز شاهد خدا خواهد بود». بنابراین خود انسان آینه ای را نشان می دهد که آگاهی از وجود مطلق را دریافت می کند. هر چه دل پاکتر و صیقلی تر باشد، ظرفیت انعکاس نور الهی بیشتر می شود. ابن عربی عشق را به عنوان جلای اساسی در فواید انسان ترسیم می کند.

مفهوم فرد انسانی به عنوان جانشین و خلیفه الله نیز در نوشته های ابن عربی برجسته است. او توصیف قرآنی از انسانها را به عنوان جانشینان خدا که مأمور به فعلیت رساندن صفات الهی در جهان هستند، توضیح می دهد. ابن عربی می نویسد: تو را از نیستی به وجود آورد و جانشین خود (خلیفه) قرار داد. بنابراین، تحقق هدف انسان این است که به عنوان نماینده خدا عمل کند و صفات الهی عدالت، زیبایی و رحمت را در وجود زمینی نشان دهد.

ابن عربی تأکید می کند که خلافت مقامی نیست که هر فرد از پیش داشته باشد، بلکه امکانی است که مستلزم تحقق از طریق کمال معنوی و اخلاقی است. او می نویسد: «او فقط به کسی که تمام اسماء و صفات الهی او را کسب کرده است، مقام خلافت می دهد. هر انسانی برای رسیدن به این مقام باید تلاش کند». ایفای نقش خلیفه مستلزم مبارزه با خود فروتر است تا زندگی خود را مظهر معانی عالی معنوی قرار دهد.

در حالی که جهان شناسی ابن عربی به انسان نقشی محوری در عالم می دهد، او به طور همزمان تأکید می کند که افراد بشر در ذات خود به شدت محدود می مانند. آزادی واقعی نه از طریق خود من کهتر بلکه از طریق تسلیم شدن به خدا حاصل می شود. ابن عربی می نویسد: «کسی که خدا را بشناسد، نفسش نزد او نیست، بلکه نزد خداست. او آزاد می شود.» رهایی کامل از

طریق خاموش شدن مفهوم خود مختار و جدا از منبع الهی خود حاصل می شود.

هدف نهایی کمال انسان، اتحاد یا تحقق وحدت درونی با وجود مطلق است. ابن عربی می نویسد: «هدف ما این است که اجازه دهیم آنچه در ما بالقوه است از طریق اتحاد با او به دانش بالفعل تبدیل شود.» این راه از طریق ایمان اولیه و مجاهدت و تکریم معنوی منتهی می شود که در نهایت به شناخت مستقیم وحدت خود با ذات الهی ختم می شود - «به سوی او بازگشت به خانه». این حالت بیانگر بالاترین درجه کمال انسانی و تحقق هدفی است که انسان برای آن خلق شده است.

به عنوان یک جمع بندی باید گفت که ابن عربی انسان شناسی عرفانی پیچیده ای را ارائه می دهد که انسان را به عنوان ظرفی برای فعلیت بخشیدن به صفات و اسماء الهی در هر سطح هستی می بیند. جهان شناسی او به انسان اهمیتی متافیزیکی می دهد در حالی که غایت شناسی معنوی را برای تحقق وحدت درونی با امر مطلق تعریف می کند. ابن عربی از طریق چارچوب های متافیزیکی دقیق و زبان نمادین زنده، چشم اندازی از قامت مقدس انسان، روح دمیده شده از خداوند و سیر جاودانی روح به سوی بیداری و تحقق منشاء و نگهدارنده الهی خود را منتقل می کند. تعالیم بهائی از شرافت ذاتی و ماهیت معنوی هر انسان حمایت می کند.

محور اعتقاد آئین بهائی این مفهوم است که انسان منعکس کننده صفات الهی است و با ظرفیت شناخت و عشق به خدا آفریده شده است. این به بشریت جایگاه و منزلتی بی بدیل می بخشد که او را متمایز از دیگر موجودات عالم میکند. چنانچه در کلمات مکنونه عربی میخوانیم که میفرمایند: «يَا ابْنَ الْإِنْسَانِ، كُنْتُ فِي قَدَمِ ذَاتِي وَأَزَلِيَّةً كَيْتُونِي؛ عَرَفْتُ حُبِّي فِيكَ خَلْقُكَ، وَالْقَبِيْتُ عَلَيْكَ مِثَالِي وَأَظْهَرْتُ لَكَ جَمَالِي.» مفاد بیان مبارک بدین معناست که: ای پسر انسان، من در ذات و سرشت قدیمی و جاودانه خود بودم، محبت خود را در تو یافتم و تو را خلق کردم، تمثیلی از خود را به تو القا کردم و جمال خود را بر تو ظاهر کردم. " و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الْإِنْسَانِ أَحَبَّبْتُ خَلْقَكَ فَخَلَقْتُكَ، فَأَحْبَبَنِي كَيْ أَدْكُرَكَ، وَفِي رُوحِ الْحَيَاةِ أَتَيْتُكَ.» بدین مضمون که: ای پسر انسان، خلقت تو را دوست داشتم پس تو را آفریدم، پس دوست دارم که مرا یاد کنی، و تو را در روح زندگانی ثابت بدارم. و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الْإِنْسَانِ افْرَحْ بِسُرُورِ قَلْبِكَ، لَتَكُونَ قَابِلًا لِلْقَائِي وَمِرَّةً لِحَمَالِي.» که به زبان پارسی چنین میشود که: ای پسر انسان به شادی قلبت شاد باش تا قابل لقاء من و آینه جمال من باشی. و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الْإِنْسَانِ أَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِي لِرَفْعِ رَأْسِي عَنْ جَيْبِكَ مُشْرِقًا مُضِيئًا.» که مفاد آن چنین است که ای پسر انسان دستت را در گریبان من داخل کن تا سر من از گریبان تو اشراق کرده و نورانی شود. و میفرمایند: «فَوَإِنَّكَ مَنزِلِي قَدْسُهُ لِيُزُولِي، وَرُوحُكَ مَنظَرِي طَهْرُهَا لِيُظْهِرِي.» بدین معنا که قلب تو منزل من است آن را برای نزول من پاک بدار، و روح تو نظرگاه من است آن را برای ظهور من پاک و مطهر برگردان. و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الْإِنْسَانِ عَظَمَتِي عَظَمَتِي إِلَيْكَ، وَكِبْرِيَائِي رَحْمَتِي عَلَيْكَ، وَمَا يَنْبَغِي لِنَفْسِي لَا يُدْرِكُهُ أَحَدٌ وَلَنْ تُخْصِيَهُ نَفْسٌ؛ قَدْ أَحْزَنَتْهُ فِي خَزَائِنِ سِرِّي وَكُنَائِرِ أَمْرِي تَلَطُّفًا لِعِبَادِي وَتَرْحَمًا لِحَلْقِي.» بدین معنا که: ای پسر انسان عظمت من هدیه ایست برای تو و کبریا من رحمتی است بر تو، و آنچه سزاوار نفس من است بر کسی قابل درک و قابل شمارش نیست، همانا آنرا در خزانه های سرم و گنجینه های امرم نگهداری کردم و این مرحمتی به بندگانم و لطفی به خلقم است.

با توجه به این کلمات معلوم است که مقام انسان بسیار بلند است و تمثیل و مثال و تجلی است از خداوند که به جهت حب خلق شده است تا آینه ای شود به جهت ظهور و اشراق حق. متون بهائی توضیح می دهند که نوع بشر با پتانسیل ایجاد یک رابطه صمیمی و متقابل با خدا آفریده شده است. بر اساس این مفهوم، خداوند به انسان ها استعداد های معنوی عطا کرده است که به

ما امکان می دهد خالق خود را بشناسیم و دوست بداریم. جوهر روح انسان قابلیت انعکاس صفات و اسماء خداوند را دارد که این ارتباط را میسر می سازد. اما این انسان به مثابه معدنی است که در آن سنگها و گنجینه های ارزشمندی وجود دارد که به واسطه تربیت میتواند آن جواهر را بیرون بکشد چنانچه حضرت به الله میفرماید: «انسان طلسم اعظم است و لکن عدم تربیت او را از آنچه با اوست محروم نموده. انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کرمه است مشاهده نما. به تربیت جواهر آن به عرضه شهود آید و عالم از آن منتفع گردد.» حضرت عبدالبهاء میفرماید انسان در اثر تربیت روحانیه به واسطه مظاهر ظهور الهیه میتواند به این مقام دست یابد چنانچه میفرماید: «تربیت الهیه تربیت ملکوتیست و آن اکتسابات کمالات الهیه است و تربیت حقیقی آنست زیرا در این مقام انسان مرکز سنوحات رحمانیه گردد و مظهر (لَنَعْمَلَنَّ إِنْسَانًا عَلَى صُورَتِنَا وَ مِثَالِنَا) شود و آن نتیجه عالم انسانی است.» و ایضاً میفرماید: «انسان محتاج به مربی است این مربی بی شک و شبهه باید در جمیع مراتب کامل و ممتاز از جمیع بشر باشد چه که اگر مثل سائر بشر باشد مربی نمیشود علی الخصوص که باید هم مربی جسمانی باشد و هم مربی انسانی و هم مربی روحانی. یعنی نظم و تمشیت امور جسمانی دهد و هیأت اجتماعی تشکیل کند تا تعاضد و تعاون در معیشت حاصل گردد و امور جسمانی در جمیع شؤون منظم و مرتب شود. و همچنین تأسیس تربیت انسانی کند یعنی باید عقول و افکار را چنان تربیت نماید که قابل ترقیات کلیه گردد و توسیع علوم و معارف شود و حقایق اشیاء و اسرار کائنات و خاصیات موجودات کشف گردد و روز بروز تعلیمات و اکتشافات و مشروعات ازدیاد یابد و از محسوسات استدلال و انتقال بمعقولات شود. و همچنین تربیت روحانیه نماید تا عقول و ادراک بی بعالم ما وراء الطبیعه برد و استفاضه از نفحات مقدسه روح القدس نماید و بملاً اعلی ارتباط یابد و حقایق انسانیه مظاهر سنوحات رحمانیه گردد تا اینکه جمیع اسماء و صفات الهی در مرآت حقیقت انسان جلوه کند و آیه مبارکه (لَنَعْمَلَنَّ إِنْسَانًا عَلَى صُورَتِنَا وَ مِثَالِنَا) تحقق یابد.»

برخی مفاهیم کلیدی از این تصور از ماهیت معنوی انسان ناشی می شود که اولاً، دلالت بر این دارد که هر انسانی، صرف نظر از تفاوت های بیرونی یا هویت اجتماعی، ذاتاً دارای پتانسیل انعکاس فضایل الهی است، زیرا اینها صفات روح هستند. ثانیاً، رابطه انسان و خدا متقابل است؛ همان گونه که نفس انسان اسماء و صفات خداوند را تجلی می بخشد، خداوند نیز پیوسته بر انسانیت از برکات و فیوضات الهی بهره مند میسازد و نفثات روح القدس را بر ایشان قطع نمیکند. ثالثاً، هویت جاودانه روح به این معناست که جوهر هویت انسان در جهان دیگر پس از مرگ استمرار دارد. هیچ از دست دادن یا انقراض وجود ندارد. چهارم، ظرفیت روح برای پیشرفت بی حد و حصر، او را قادر می سازد تا در سفر ابدی خود به سوی خدا به کمالات معنوی هر چه بیشتر دست یابد. اما نباید فراموش کرد که این پیشرفت و کامل شدن در حد نوع است و از حد نوع تجاوز نمیکند.

استعاره مهمی که به طور گسترده در نوشته های بهائی برای توصیف رابطه بین خدا و انسان به کار می رود، آفرینش نوع بشر به «شکل» و «شبه» خداست. این مفهوم از آیه کتاب مقدس یهودی-مسیحی - سفر پیدایش ۱:۲۶ سرچشمه می گیرد: «خدا گفت: آدم را بصورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می خزند، حکومت نماید.» در تعالیم بهائی، این تجسم ماهیت معنوی انسان و ویژگی هایی را که ما بالقوه داریم و قادر به انعکاس آن هستیم، بیان می کند. چنانچه در لوح جواهر توحید میفرماید: «بعد از خلق ممکنات و ایجاد موجودات به تجلی اسم یا مختار انسان را از بین امم و خلایق برای معرفت و محبت خود که علت غائی و سبب خلقت کائنات بود اختیار نمود چنانچه در

حدیث قدسی مشهود و مذکور است و به خلعت مکرمت لقد خلقنا الانسان في احسن التقويم و به ردا، موهبت فتبارک الله احسن الخالقین مفتخر و سرافراز نمود»

مقام انسان در بعضی از آثار حضرت بھالله چنان بلند است که او را در مقام دوست خود، خورشید آسمان قدس خداوند، و کسی که این قابلیت را دارد که به تمام موجودات دیگر هستی بخشد، خطاب میکند چنانکه میفرمایند: «ای دوست من تو شمس سماء قدس منی خود را بکسوف دنیا میالای حجاب غفلت را خرق کن تا بی پرده و حجاب از خلف سحاب بدرآئی و جمیع موجودات را بخلعت هستی بیارائی» و حضرت عبدالبهاء در خطبه ای میفرمایند: «هر شیء را از این فیض بهره ای اما حقیقت انسانیه که جامع کمالات جمادی و نباتی و حیوانی است و فضلاً عن ذلك جائز کمالات انسانی است اشرف مخلوقات است لهذا محیط بر جمیع ممکنات است ... علی الخصوص فرد کامل» و در جایی دیگر از خطابات خود میفرمایند: «شبهه نیست که انسان نصیبش از فیض الهی بیشتر است زیرا ممتاز از جمیع کائنات است، جماد وجود جمادی دارد لکن کمال نباتی ندارد. و نبات وجود نباتی دارد لکن دارای قوای حساسه نیست، کمال حیوانی ندارد. حیوان قوۀ حساسه دارد، لکن قوۀ عاقله ندارد ولی انسان جامع جمیع کمالات است جامع قوۀ جماد و قوۀ نبات و قوۀ حیوان و فضلاً علی ذلك قوۀ عاقله دارد لهذا انسان ممتاز از جمیع کائنات است، چون ممتاز است از فیض شمس حقیقت بهره و نصیبش بیشتر است.»

تطهیر و پاک کردن قلب که محل استجلال و ظهور خداوند است نیز در آثار حضرت بھالله به آن اشاره شده است چنانچه میفرمایند: «در سبیل قدس چالاک شو و بر افلاک انس قدم گذار قلب را بصیقل روح پاک کن و آهنگ ساحت لولاک نما» و همچنین میفرمایند: «جمیع آنچه در آسمانها و زمین است برای تو مقرر داشتم مگر قلوب را که محل تجلی جمال و اجلال خود معین فرمودم و تو منزل»

به طور خلاصه، خلقت انسان به صورت و تشبیه خداوند بیانگر این است که انسان ذاتاً توانایی انعکاس فضایل الهی را دارد. تجلی این صفات و کمالات را آشکار کرده و خداوند در نهایت فراتر از خلقت است و نمی توان آن را در قالب انسان توصیف کرد. در حالی که انسانیت منعکس کننده صفات خداوند است، خداوند در ذات خود ناشناخته باقی می ماند. انسان و خدا در صفات کمالیه مشترکند، اما خدا فراتر از محدودیت است.

نتیجه:

در اینجا قصد بر این است که شباهت ها و تفاوت های بین دو دیدگاه ابن عربی و آئین بھائی را در مورد کرامت، هدف و توانایی های ذاتی انسان را برجسته کند.

به طور کلی میتوان گفت هم متون بھائی و هم تعالیم ابن عربی، نوع بشر را دارای ماهیت دوگانه می دانند: بخشی زمینی و بخشی آسمانی. انسان ترکیبی از انگیزه های حیوانی ناسوتی و ظرفیت های معنوی لاهوتی است. با این حال، آنها منشأ و پیامدهای این دوگانگی را تا حدودی متفاوت تصور می کنند.

در اندیشه بھائی، وجود روح مقدم بر بدن مادی است و میتوان گفت که انسان را به مثابه روحی که برای مدتی دارای جسم و جسد شده است تلقی میکند و نه جسمی که روح به آن تعلق گرفته است. مرگ روح را از محدودیت های جسمانی رها می کند تا به کمال اوصاف معنوی تا ابد ادامه دهد. با این حال روح هویت منحصر به فرد خود را در سراسر وجود خود حفظ می کند. جنبه معنوی انسان می تواند با شناخت مظاهر ظهور الهیه در هر دور، زیستی مبتنی بر اخلاقیات و خدمت به بشریت بر صفات

حیوانی فروتر غلبه کند. انعکاس فضایل الهی به زندگی و هستی انسان معنا می بخشد. در مقابل، ابن عربی به انسان به مثابه یک عالم صغیر که در عالم کبیر است و تمامی خصوصیات عالم کبیر را در خود دارد می نگریست. از نظر او ماهیت اساسی ما الهی است، زیرا ما توسط خدا به شکل او آفریده شده ایم. از طریق پی بردن به الوهیت درونی خود به سطوح بالاتری از وجود می رسیم. از نظر ابن عربی، وظیفه انسان تکامل روحانی آگاهانه است تا الوهیت نهفته را کاملاً آشکار کند (او با اشاره به حدیث هر که خود را بشناسد خدا را شناخته است به این استدلال میگرد).

شباهت هایی در تصوراتی که آئین بهائی و ابن عربی از انسانیت که به صورت خدا ساخته شده است وجود دارد. هر دو بیان می کنند که این یک شباهت فیزیکی را نشان نمی دهد. کمالات منعکس شده ناظر به صفات و فضایل الهی است نه شکل محدود انسانی. تجلی در دیدگاه بهائی و انسان کامل در فلسفه ابن عربی کاملاً منعکس کننده اسماء و صفات الهی است. با این حال تفاوتی نیز وجود دارد در اندیشه بهائی، خدا برای همیشه ناشناخته می ماند و از خلقت فراتر می رود. اما به نظر میرسد در آموزه های ابن عربی، عرفا می توانند با تمرین معنوی به فطرت الهی باطن خود پی ببرند.

هر دو سیستم اعتقادی، انسان کامل را نشان دهنده بالاترین مرحله رشد معنوی انسان می دانند، اگرچه این مسئله را به گونه ای متفاوت تصور می کنند. در اندیشه بهائی، انسان کامل با پیروی از سرمشق تجلی، به ارادت کامل به خدا و خدمت استوار به بشریت می رسد. از نظر ابن عربی، انسان کامل، آگاهانه الوهیت را تجلی می کند و با اشراق به ذات الهی باطن خود پی میبرد. برای بهائیان، هدف بشریت انعکاس فزاینده صفات خداوند به منظور کمک به تمدنی در حال پیشرفت است. اما از نظر ابن عربی، انسان ها به ذات الهی خود پی می برند و صفات انسانی و الهی را در هماهنگی کامل ادغام می کنند. بهائیان از مظاهر ظهور الهیه که تجلی اظهر خدا در حد امکان عالم امکان است که بشریت را هدایت می کند الهام می گیرند. آموزه های ابن عربی، موجودات تحقق یافته را ترغیب می کند که با حکمت عرفانی خود، دیگران را به سوی اشراق راهنمایی کنند. حضرت بهاءالله کار، به ویژه پیشه و تجارت را اگر با روحیه خدمت انجام دهند، عبادت می دانند. اما ابن عربی کار یدی را محدود کننده توان انسانی می دانست. برای بهائیان، ارزش اساسی ما از انتخاب های اخلاقی و خدمت به بشریت بدون توجه به موقعیت اجتماعی ناشی می شود. اما ابن عربی برای حکیمان عارف محقق که با حکمت الهی خود راه روشنایی را می گشایند ارزش قائل بود.

در نتیجه، در حالی که هر دو نظام اعتقادی، نوع بشر را دارای طبیعت دوگانه آسمانی و زمینی می دانند، دیدگاه های آنها در مورد چگونگی رشد معنوی افراد بر اساس این دوگانگی ذاتی انسانی متفاوت است.

مقام و جایگاه مرسلین (کاملترین انسان)

همانطور که پیشتر آمد یکی از معروفترین آثار ابن عربی فصوص الحکم است که حاوی تأملات متافیزیکی و تفاسیر باطنی با محوریت ۲۷ پیامبری است که در قرآن ذکر شده است. در این متن اصلی، ابن عربی آموزه وحدت وجود را بیان می کند و بینش های عرفانی منحصر به فردی را درباره رسالت های نبوی، جایگاه های معنوی و معرفت باطنی شخصیت هایی چون ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ... ارائه می دهد. این متن به طور خاص دیدگاه ابن عربی را در مورد این چهار پیامبر، که در فصول مختلف کتاب شرح داده شده است، تحلیل خواهد کرد. موضوعات و ایده های کلیدی که مورد بررسی قرار خواهند گرفت عبارتند از: ماهیت و هدف نبوت، زیربنای متافیزیکی معرفت نبوی، اختلاف جایگاه های معنوی بین پیامبران، خاتم نبوت و ویژه بودن حضرت محمد. با بررسی تفسیر متافیزیکی او پیرامون ابراهیم، موسی، عیسی و محمد، می توانیم درک عمیق تری از تأملات عمیق و تخیلات ابن عربی به دست آوریم. سپس دیدگاه دیانت بهائی در خصوص مقام مرسلین و مظاهر ظهور بیان خواهد شد و سعی در مقایسه این دو دیدگاه خواهد شد.

سنت عقلی اسلام بر این باور است که خداوند در طول تاریخ پیامبران و رسولان را برای بشریت فرستاد تا پیام خود را برسانند و مردم را به صراط مستقیم عقیده توحیدی و رفتار صالح راهنمایی کنند. بنا به نظر ابن عربی، هر پیامبری را می توان به عنوان تأکید بر یک صفت الهی یا جنبه خاصی از ذات خداوند دانست و به مردم آن صفت را آموزش داد. ابن عربی در شاهکار خود فصوص الحکم، حکمت معنوی منحصر به فردی را که هر پیامبر افاضه کرده است، بیان می کند. در چارچوب مابعدالطبیعی ابن عربی، انبیا جایگاه والا و واسطه بین خدا و انسان ها را اشغال می کنند. چنان که مینویسد: مقام نبوت، واسطه بین این دو مقام ربوبیت و بندگی است، آنچه را از فرمان الهی به بنده می رساند و آنچه را از بنده به او می رسد به پروردگار می رساند. شهادت، تسبیح و عبادت... (چیتیک، ۱۹۸۹). بنابراین، انبیا به عنوان فرستادگان الهی منصوب شده اند تا وحی و هدایت خداوند را به بشریت برسانند و در عین حال عبادت انسان ها را به خداوند برگردانند. مأموریت آنها برقراری ارتباط معنوی بین خالق و مخلوق است. علاوه بر این، پیامبران دارای بینش باطنی و دانش عرفانی والایی هستند که مردم عادی از آن برخوردار نیستند. چنان که ابن عربی می نویسد: «انبیا مفتاح اسماء الهی هستند... در پیشگاه خداوند و از پشت پرده اسماء با پیامبران گفتگو می کند» (چیتیک، ۱۹۸۹، ص ۱۲۱).

علاوه بر این، ابن عربی معتقد بود که پیامبران دو شکل از وحی را از جانب خداوند دریافت می کنند - وحی آشکار که توسط فرشته جبرئیل آورده شده است، و الهام پنهانی که مستقیماً در قلب آنها نفخته است. وحی آشکار متون مقدسی مانند تورات، انجیل و قرآن را تولید می کند که احکام و تعالیم الهی را بیان می کند. الهام پنهان به پیامبران آگاهی درونی از حقیقت متافیزیکی و اسرار الهی می دهد.

اولین انسان و پیامبر، آدم، صفت خداوند را که خلیفه الله و وارث زمین است، برجسته کرد. آدم به عنوان نایب اولیه منصوب شده از سوی خداوند، صفات الهی را در درون خود به فعلیت رسانده و به انسان ها آموخت که خلیفه اللهی خود را بپذیرند - در حالی که به عنوان حافظ روی زمین عمل می کنند و پروردگار واقعی خود را می پرستند. پیامبر دوم، ادریس، که به زهد و دوری از امور دنیوی شهرت داشت، نمونه ای از درون نگری دقیق و آگاهی از حضور خدا بود. ادریس مردم را به چشم پوشی از اموال

مادی (انقطاع از ماسوی الله) دعوت کرد و برای رسیدن به قرب الهی به پاکی قلب خود توجه کنند. حضرت نوح مظهر بخشش و رحمت بیکران خداوند نسبت به نفوس توبه کننده است. نوح علیرغم اینکه قرن ها با تمسخر و مخالفت روبرو بود، به موعظه یگانگی خدا و هشدار به مردم از مجازات قریب الوقوع ادامه داد و در عین حال امید برای رستگاری آنها را زنده نگه داشت. خداوند نوح و مؤمنان را به خاطر ایمان و استقامت تزلزل ناپذیر نوح در تبلیغ امرالله از طوفان نجات داد. هود عذاب سخت خداوند را نسبت به کسانی که با تکبر و کفر با پیامبران مخالفت و تجاوز کردند، برجسته کرد. قوم عاد که هود را تکذیب کردند با باد سهمگینی هلاک شدند. با این حال، هود آنها را تا انتها به سوی توبه تشویق کرد و نشان داد که رحمت خدا جایگزین خشم او می شود. صالح پیامبر به سوی قوم ثمود مبعوث شد تا پیام خداوند را به عنوان رازق به آنان برساند و ایشان را از سوء استفاده از مواهب الهی برحذر دارد. با این حال، آنها شتر (ناقه) معجزه آسایی را که خداوند به عنوان نشانه فرستاده بود، کشتند و صالح آنها را به هلاکت در صاعقه های آسمانی سپرد.

حضرت ابراهیم را پدر توحید می دانند و با استفاده از حکمت متعالیه و براهین عقلی، یگانگی و تعالی خداوند را به عنوان یگانه خالق و حافظ هستی تثبیت میکند. ابراهیم که لقب خلیل الله یعنی دوست خدا را دارد همچنین از خود تسلیم بودن محض به خدا را متجسم کرد که با تمایل او به قربانی کردن پسر محبوبش اسماعیل در زمانی که خداوند به عنوان آزمایش ایمان به او دستور داد، نشان داد. خلیل به معنای نفوذ عمیق معنوی و تحقق صفات الهی است. از طریق تلاش و تفکر معنوی، ابراهیم به شناخت تجربی مستقیم از اسماء و صفات خدا دست یافت و به واقعیت های الهی نفوذ کرد. ابن عربی به تبیین دوستی ابراهیم با خدا از طریق رابطه متافیزیکی بین خدا و عالم می پردازد. همانطور که صفات و نام های خدا در سراسر آفرینش منعکس شده است، ابراهیم نیز به راز الهی که در همه چیز آشکار شده است پی برد. ابراهیم با آشکار ساختن واقعیت الهی در پس اشکال ظاهری آفرینش، توانست به حجاب هایی که انسان را از خدا جدا می کند نفوذ کند و طرح اولیه ای از انسان کامل را تجسم بخشد. ابن عربی همچنین در مورد اهمیت باطنی حاضر شدن ابراهیم برای قربانی کردن فرزندش اسماعیل به فرمان خداوند بحث می کند. این عمل در ظاهر بیانگر ایمان و تسلیم مطلق به اراده الهی است. اما بر اساس نظر ابن عربی، ابراهیم دریافته است که تمام خلقت فقط سایه ای از اسماء و صفات الهی است. از این رو، او فهمید که خود انسان باید کاملاً تسلیم اراده خدا باشد، حتی تا حدی که عزیزترین روابط و دارایی های خود را قربانی کند. همانطور که چیتیک توضیح می دهد، "خدا به ابراهیم گفت که پسرش را قربانی کند تا به همه مردم یک مثال همیشگی بدهد که چگونه باید همه چیز را برای خدا قربانی کنند." از نظر ابن عربی دوستی ابراهیم با خدا نشان دهنده اوج کمال و تقدس انسانی است. ابراهیم از طریق مبارزه شدید روحانی و روشنایی قلب به وحدت اساسی بین خدا و کیهان پی برد. او صفات او را پذیرفت و در عین حال نفس خود را از بین برد و الگوی عالی را برای خداشناسان و دوستداران خدا ارائه داد.

اسماعیل صفت استواری را برجسته کرد و به آسانی خود را تسلیم کرد تا برای انجام فرمان الهی که به پدرش ابراهیم داده شده، قربانی شود. به جهت این تعهد تزلزل ناپذیر به خدا پاداش مناسبی دریافت کرد و به ابراهیم دستور داده شد که به جای اسماعیل یک قوچ قربانی کند. اسحاق پسر دوم ابراهیم نیز با اطاعت از قربانی شدن، ارادت خود را به خدا ثابت کرد. لوط نبی نزد مردم سدوم و غموره فرستاده شد تا اعمال گناه آلود (به طور خاص لواط) آنها را محکوم کند و در صورت شکست در اصلاح آنها از نابودی قریب الوقوع هشدار دهد. لوط همچنان که مردم او را مورد تمسخر و تهدید قرار می دادند ثابت قدم بود و بر صفات

خداوند در رهایی بندگان صالحش از فسق و فساد تأکید می‌کرد. یعقوب پیامبر با وجود غم و اندوه و آزمایش از دست دادن پسر عزیزش یوسف هرگز ایمان خود را به حکمت و نقشه الهی از دست نداد. او به خاطر صبر و شکیبایی بی دریغ خود و رضایت از حکم الهی، لقب «برگزیده» را به خود اختصاص داد. داستان یوسف بیانگر دانایی، برتری و بینش خداوند به غیب است. حتی زمانی که یوسف دچار خیانت و اتهامات نادرست شد، خداوند آن را به سود او تبدیل کرد و در نهایت او را در مصر به قدرت رساند و او را با خانواده اش متحد کرد. شعیب نبی به دلسوزی نسبت به فقرا و مستضعفان شهرت داشت و در عین حال ثروتمندان را از اعمال فساد برحذر میداشت و عدالت خداوند را نسبت به همه مردم به آنها یادآوری کرد. مردم مدین شعیب را تکذیب کردند و به فریب دیگران ادامه دادند و در اثر زلزله ویران شدند. داستان ایوب درس قدرتمندی برای صبر و قناعت در برابر ناملایمات است. ایوب علیرغم از دست دادن خانواده، مال و سلامتی، در ایمان ثابت قدم ماند و خداوند به او پاداش دو برابر داد. گفته می‌شود که پیامبر ذوالکفل از جانب خداوند برای مراقبت و محافظت از گروهی از مردم مظلوم و با تأکید بر صفت ولایت و عنایت خداوند نسبت به بشریت به او سپرده شده است. پر تکرارترین نام الهی در قرآن الرحمن الرحیم است که یونس پیامبر بر آن تأکید کرده است. یونس خشم قریب الوقوع خدا را بر مردم گناهکار نینوا بشارت داد. گرچه یونس در ابتدا به دلیل خشم و با امتناع قومش، رسالت خود را رها کرد، خداوند خطای او را بخشید و به سبب رحمت و بخشش بی حد خود او را از غرق شدن در دریا نجات داد.

حضرت موسی به عنوان کلیم الله (کسی که با خدا صحبت می‌کرد) مورد احترام است که ویژگی ابلاغ الهی و کلام مقدس را برجسته می‌کند این در حالیست که او لکنت زبان داشت و با وجود این ابلاغ کلمة الله میکند. موسی به صورت تورات وحی مستقیم از خداوند دریافت کرد و مأمور شد آن را به بنی اسرائیل برساند. ابن عربی در فصلی که به حضرت موسی اختصاص داده، بر شیوهی منحصر به فردی که این پیامبر مستقیماً با خدا صحبت می‌کرد و سخنان او را به بشریت می‌رساند، تأکید می‌کند. او می‌نویسد: «ویژگی متمایز موسی این است که او مستقیماً و بدون هیچ واسطه‌ای با خدا صحبت کرد» قرآن ملاقات موسی با خدا را در کوه سینا توصیف می‌کند، جایی که او التماس کرد که خدا را ببیند. خداوند پاسخ داد: تو مرا نخواهی دید. اما به کوه نگاه کن. اگر در جای خود ثابت بماند، مرا خواهی دید (قرآن ۷: ۱۴۳). هنگامی که خداوند نمایی از قدرت بی‌نظیر خود را آشکار کرد، کوه به خاک تبدیل شد و موسی بیهوش افتاد. ابن عربی در توضیح این داستان توضیح می‌دهد که موسی خواستار امر ناممکنی بود - مشاهده مستقیم ذات نامحدود خدا. در عوض، خدا از پشت "۷۰۰۰ حجاب" با موسی صحبت کرد. حتی این گفتگو غیرمستقیم برای موسی بیش از حد تحمل بود، که نشان دهنده تعالی مطلق واقعیت الهی فراتر از همه خلقت است. با این حال، موسی به عنوان یک پیامبر، در شنیدن مستقیم سخنان خدا، بدون واسطه، منحصر به فرد بود. بنابراین او به لب و دهان الهی تبدیل شد که احکام و آیات خدا را به بنی اسرائیل می‌رساند. چنان که ابن عربی می‌نویسد: «سخنان موسی در حقیقت سخن خدا بود که بدون واسطه می‌شنید. آن را شنید و همان گونه که شنید گزارش داد» موسی از نظر متافیزیکی معرف عقل و شریعت الهی است. با پیروی از تورات و احکامی که از طریق موسی ابلاغ شده است، انسان‌ها می‌توانند مطابق خواست خدا زندگی کنند. با این حال، ابن عربی معتقد است که علم تجربی مستقیم به خدا از اهیات عقلی و قوانین حقوقی پیشی می‌گیرد. مقام عارفی که وحدت فراگیر خداوند را فراتر از قوانین کتاب مقدس و دوگانگی درک می‌کند، بالاتر است. ابن عربی برای توضیح این نکته، قسمت معروفی از داستان موسی و خضر (که در قرآن ۱۸: ۶۰-۸۲ نقل شده) برجسته می‌کند.

موسی در سفری با خضر را همراهی می‌کند، اما زمانی که خضر به طرز معمایی یک قایق را سوراخ می‌کند، پسری را می‌کشد و دیواری در حال فرو ریختن را تعمیر می‌کند، بارها با خشم اخلاقی موسی مواجه می‌شود. با این حال، اعمال نامتعارف خضر از الهام مستقیم از منبع الهی سرچشمه می‌گیرد. در پایان سفر، موسی را توبیخ می‌کند: «گفت این [بار دیگر وقت] جدایی میان من و توست به زودی تو را از تاویل آنچه که نتوانستی بر آن صبر کنی آگاه خواهم ساخت» (قرآن ۱۸: ۷۸). به نظر ابن عربی در اینجا می‌بینیم که بینش معنوی فراتر از منابع دانش کتاب مقدس است. همان گونه که ابن عربی توضیح می‌دهد: «عارف از الهام الهی برخوردار است که پیرو کتاب آسمانی آن را نمی‌شناسد و انکار می‌کند، زیرا منحصرأ از کتاب آسمانی پیروی می‌کند» این داستان سطوحی از حکمت فراتر از دستورات بیرونی را برجسته می‌کند و ابعاد عرفانی درونی اسلام را پیش‌بینی می‌کند.

هنگامی که موسی برادرش هارون را در غیاب او مأمور کرد تا بر قومش نظارت کند، هارون در انجام رسالت خود، صفات تواضع و درستکاری را نشان داد. از داوود نبی به خاطر برقراری عبادت و ستایش پرشور خداوند از طریق موسیقی و آواز یاد می‌شود. موهبت الهی موسیقی به داود این امکان را داد که به خداوند متعال نزدیک شود و عبادت را در دل مردم بیاندازد. پسر و جانشین او سلیمان صفات حکمت، عدالت و نبوت خداوند را به فعلیت رساند. سلیمان به عنوان پادشاهی توانا، با دستی عادل بر انس و جن فرمانروایی می‌کرد و آیات الهی را برای تصمیم‌گیری هایش دریافت می‌کرد. الیاس (ایلیا) نبی برای جلال خدا در مقابله با کسانی که خدایان دروغین را می‌پرستیدند غرق شد. او خشکسالی و قحطی را نشانه قدرت خداوند بر همه موجودات و طبیعت خواند. نبی الیشع یا الیسع، ثروت و سلطنت را رها کرد تا شاگرد ایلیا شود و به عشق خدا از ثروت دنیوی چشم پوشی کرد.

حضرت زکریا شهادت داد که خداوند به طور معجزه آسایی دعای او را برای پسری در دوران پیری مستجاب کرد. علیرغم تردید اولیه، این علامت ایمان عمیق زکریا به خدا را به عنوان مستجاب دعوی بودن بندگان صالح تأیید کرد. یحیی (یوحنا) تعمید دهنده نزد بنی اسرائیل فرستاده شد تا عهد خود را با خدا به آنها یادآوری کند و از مادی‌گرایی و عشق به مال و منزلت دنیوی هشدار دهد. او مردم را از راه دوری و سادگی و تقوا به نیکی و درستی باز می‌خواند.

تفسیر ابن عربی درباره حضرت عیسی، بینش‌های عمیقی را نشان می‌دهد که تولد معجزه‌آسا از باکره، جایگاه روحانی و قدرت شفا و رستاخیز او را به هم می‌آمیزد. از نظر ابن عربی، عیسی کلام و روح خدا را به شیوه‌ای منحصر به فرد مجسم کرد که فراتر از مکاشفه ظاهری کتاب مقدس بود. حضرت عیسی صفات روح الله بودن را که در انسان دمیده شد و کلام الهی جسم شد را با خود دارد. عیسی به خواست و اذن خدا معجزه می‌کرد و بیماران را شفا می‌داد و مردگان را زنده می‌کرد و در گلی به شکل پرنده می‌دمید و به او زندگی عطا می‌کرد. تولد عیسی از مریم باکره، که توسط روح القدس تقدیس شده بود، او را قادر ساخت تا معجزات خارق العاده‌ای را انجام دهد که قوانین طبیعت را به چالش می‌کشد. او مینویسد «جسم عیسی از آبی محقق از مریم و از آبی متوهم از جبرئیل خلق گردید که در آن رطوبت دمیدن در جسم ساری شد؛ زیرا دمیدن در جسم حیوانی چون در آن رکن آب است - مرطوب و تر می‌باشد. پس جسم عیسی از آبی متوهم و آبی محقق بر صورت بشر تکوین یافت - چه از جهت مادرش و چه از جهت تمثیل جبرئیل به صورت بشر - تا آنکه تکوین در این نوع انسانی جز بر حکم متعارف واقع نشود.» از آنجایی که عیسی هم از رحم زمینی مریم و هم از تنفس الهی جبرئیل آستن شد، از ماده آسمانی و زمینی بهره‌مند شد. این او را قادر ساخت تا ماده مرده را از طریق نفس روحانی و فرمان خداوند زنده کند. با این حال، ابن عربی مدعی است که این تنها عیسی زمینی و انسانی نبود که معجزه کرد، بلکه روح و فرمان الهی از طریق او آشکار شد. بنابراین عیسی به عنوان تجسم کاملی از

کلام، روح، و فرمان خلاق خدا (کُنْ) برای زنده کردن و تغییر بدن فانی عمل می کند. معجزات او گواهی می دهد که واقعیت الهی می تواند شاهکارهای خارق العاده ای را آشکار کند، زمانی که محدودیت های وجود زمینی مانع از آن نشود. هیچ پیامبر یا قدیس دیگری به این خوبی صفات الهی را با بندگی و صورت فانی ترکیب نکرده است. عیسی را می توان از منظره ای متعدد - به عنوان خدایی، فرشته ای، و انسانی مشاهده کرد. برای ابن عربی، او مظهر بالقوه کمال انسانی از طریق تحقق امر الهی است. از نظر ابن عربی، پیامبر خاتم حضرت محمد مظهر صفت فرستاده جهانی خدا بودن (رسول الله) برای همه بشریت در همه زمانها بود. ابن عربی با استناد به حدیثی برای ایشان مقام ویژه ای را قائل میشود که مقام مشیت اولیه، خلق اول و یا لوگوس است. او مینویسد: «انبیاء از زمان آدم تا آخرین آنان بی هیچ استثنا از مشکلات خاتم النبیین اخذ کرده اند و اگرچه وجود خاکی خاتم النبیین متأخر افتاد، لیکن حقیقت او موجود بود و همان است که فرمود: کُنْتُ نَبِيًّا وَ آدَمُ بَيْنَ الْمَاءِ وَ الطِّينِ» و حال آن که انبیاء دیگر آنگاه به نبوت میرسیدند که مبعوث می شدند. همین طور خاتم اولیاء ولی بود و آدم در میان آب و گل بود و ولایت اولیاء دیگر موقوف بود به تحصیل شرایط ولایت یعنی انصاف به اخلاق الهی، زیرا که ولی حمید نام خداوند است.» چنانچه موحد در توضیح این مطلب مینویسد: «از قول پیغمبر اکرم آورده اند: من پیغمبر بودم و آدم هنوز در میان آب و گل بود. شیخ خاتم اولیاء را نیز قرینه خاتم انبیاء میدانند و میگویند این قول درباره خاتم اولیاء هم راست می آید. خاتم اولیاء هم ولی بود و آدم هنوز در میان آب و گل بود. شیخ قبول دارد که وجود خاکی خاتم انبیاء از همه پیامبران دیگر متأخر بود ولی میگوید «حقیقت او موجود بود» سپس میگوید انبیاء دیگر آنگاه به نبوت میرسیدند که مبعوث میشدند... مراد ابن عربی از این که میگوید حقیقت خاتم انبیاء پیش از وجود خاکی او موجود بود چیست؟ اگر مراد موجود بودن او در علم خداوند است که این اختصاص به خاتم انبیاء ندارد. حقیقت همه پیامبران دیگر نیز از ازل در علم خدا موجود بود و خداوند میدانست که آنان به نبوت خواهند رسید اما توضیح بعدی ابن عربی که میگوید انبیاء دیگر آنگاه به نبوت می رسیدند که مبعوث میشدند معلوم نیست چگونه می توان آن را مضامین قرآن درباره انبیائی مانند یوسف و یحیی و عیسی وفق داد. درباره یحیی قرآن تصریح میکند که وی از کودکی صاحب کتاب و حکم بوده است: «يَا يَحْيَىٰ خُذِ الْكِتَابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبِيًّا». عیسی نیز همان زمان که طفلی نوزاد در آغوش مادر بود گفت: «إِنِّي عَبْدُ اللَّهِ آتَانِيَ الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبِيًّا». او سپس حدیث جالبی را تحلیل می کند که در آن حضرت محمد میفرماید: «سه چیز در این دنیای شما برای من محبوب شده است: زنان، عطر و نماز» برای ابن عربی، این جمله به طرز درخشانی جایگاه معنوی منحصر به فرد محمد را به تصویر می کشد. از نظر او زنان نماینده روح جهانی یا معشوق کیهانی هستند. زنان به عنوان عالم صغیر آفرینش، عارفان را قادر می سازند تا در امر الهی به شکلی آشکار تأمل کنند. عطر نمایانگر نفخه و رحمت الهی است که در تمام سطوح هستی نفوذ کرده است. و نماز بیانگر بندگی کامل و یاد خداست. از این رو، در این حدیث، محمد به وحدت سه گانه عشق، عاشق و معشوق اشاره می کند که واقعیت کیهانی را برای ابن عربی تعریف می کند.

ابن عربی همچنین شب معراج (لیله معراج) را بررسی میکند که در آن محمد از طریق آسمان ها به عرش الهی منتقل شد. او بینش وصف ناپذیر محمد را نسبت به خدا در این سفر با بینشی که پس از مرگ به عارفان و اولیای الهی اعطا شده است، یکی می داند. این نشان دهنده مرتبه عالی روحانی محمد است. محمد از طریق تجربیات وحیانی مانند شب قدر، آخرین کتاب آسمانی - قرآن - را برای هدایت بشر تا روز قیامت آورد. همانطور که چیتیک توضیح می دهد، برای ابن عربی، «محمد دارای دانش جهانی و کاملی از خدا بود که در پیامبران پیشین وجود نداشت. هر پیامبری قبل از او فقط بخشی از حق را می دانست، اما با محمد این

دایره کامل شد». هیچ پیامبری قبل یا بعد از آن کتاب مقدس یا قوانین جدیدی را آشکار نکرد، همانطور که محمد چرخه نبوت را کامل کرد و مهر و موم کرد.

این مختصر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به هر پیامبری از طریق آموزه‌ها، شخصیت و رسالت‌هایشان، بر نام‌ها و صفات مختلف خداوند تأکید کرد. انسان با تأمل در تجارب و حکمت انبیا می‌تواند به درک عمیق‌تری از تصور اسلامی از الوهیت و ماهیت چندگانه ربوبیت، رحمت، قدرت، عدالت و علم خداوند دست یابد. در فصوص الحکم، عقل نافذ و تخیل عرفانی ابن عربی، ژرفای متافیزیکی جدیدی به داستان‌های ابراهیم، موسی، عیسی و محمد و دیگر مرسلین می‌بخشد. او معانی و اسرار درونی را با اشاره به آموزه یگانگی که زیربنای تنوع مذهبی است، بیرون می‌کشد. در حالی که تفسیر باطنی او شاذ و غیر متعارف است، بینش عمیقی را در مورد جایگاه‌های معنوی این پیامبران به دست می‌دهد.

از نظر ابن عربی، هر پیامبری یک «سرنخ» (آیه) منحصر به فرد ارائه می‌کند که بخشی از راز الهی را آشکار می‌کند و به عنوان یک ستون راهنما در طول مسیر معنوی عمل می‌کند. با تأمل در تفاوت‌ها، اشتراکات و دانش آسمانی آنها، به روش‌های گوناگون ارتباط خداوند با بشریت پی می‌بریم. پیامبران هم متون مقدس و هم حکمت باطنی را که توسط اسلام خاتمه یافته و مهر شده است، منتقل می‌کنند.

در آئین بهائی مسئله تمایز و تفاوت انواع وجود دارد و به شکل ارسطویی جماد، نبات، حیوان و انسان از هم متمایز میشوند و از این بیشتر اینکه در بحث اقسام ارواح به پنج دسته تقسیم میشوند که این پنج دسته عبارت میشوند از روح نباتی، حیوانی، انسانی، روح ایمانی، روح القدس. همانگونه که ارسطو توضیح می‌دهد که هر نوعی حاصل جمع جنس و فصل است، بدین معنا که نوع مافوق دارای قوایی است که نوع مادون خود از آن بهره مند نیست، در آئین بهائی هم روح تحت عنوان صورت نوعیه هر یک از انواع مطرح میشود و بدین شکل فرضاً انسان که در جنس حیوان است و در فصل دارای قوه ایست که حیوان ندارد یعنی نفس ناطقه یا عاقله، نوع جدیدی را به وجود می‌آورد که متمایز نوع قبل و یا بعد خود است و صعود و یا تغییر هر چه که باشد در حد نوع است و از حد نوع فراتر نمی‌رود. به همین دلیل فرضاً در عالم جماد، یک زغال هر چه پیشرفت کند نهایتش این است که الماس شود ولی راهی به عالم نبات ندارد. به همین وجه انسانها نیز راهی به جایگاهی که مظاهر ظهور الهیه دارند ندارند زیرا در بهترین وجه انسان‌ها میتوانند دارای روح ایمانی بشوند، بدین معنا که مظهر ظهور زمان خود را که ظهور مشیت اولیه در حد عالم امکان است را بشناسند و تنها از این طریق است که میتوانند حق را بشناسند و به جز این راهی برای ایشان وجود ندارد. «ولی آن جوهر الجواهر و حقیقه الحقائق و سرّ الاسرار را تجلیات و اشراقات و ظهور و جلوه ای در عالم وجود است و مطالع آن اشراق و مجالی آن تجلی و مظاهر آن ظهور مطالع مقدسه و حقایق کلیه و کینونات رحمانیه‌اند که آنان مرایای حقیقی ذات مقدس الهیه‌اند و جمیع کمالات و فیوضات از حق در حقیقت مظاهر قدسیه ظاهر و باهر است مانند آفتاب که در مرآت صافیه لطیفه بجمیع کمالات و فیوضات ساطع گردد.» این مظاهر ظهور الهیه هستند که تجلی کاملی از اسماء و صفات الهی هستند. متون بهائی به تجلیات خدا از جمله عیسی مسیح، بودا، محمد و بهاءالله به عنوان «آینه‌های کامل» اشاره می‌کنند که نام‌ها و صفات خدا را منعکس می‌کنند. اگرچه بشریت منعکس کننده فضایل الهی است، اما فقط تجلیات این تصویر و تشبیه را به طور کامل آشکار می‌کنند: «مظاهر ظهور سه مقام دارند یکی مقام بشریه است و مقام نفس ناطقه و مقام ظهور ربّانی و جلوه رحمانی مقام جسدی البتّه متلاشی شود اما مقام نفس ناطقه هر چند اول دارد اما آخر ندارد بلکه مؤید بحیات ابدیه است. اما حقیقت مقدسه که

مسیح میفرماید *آلأب فی الابن* نه بدایت دارد نه نهایت بدایت» و یا در جایی دیگر میفرمایند «در مظاهر ظهور سه مقام است اول حقیقت جسمانیّه که تعلّق باین جسد دارد، ثانی حقیقت شاخصه یعنی نفس ناطقه، ثالث ظهور ربّانی و آن کمالات الهیّه است و سبب حیات وجود و تربیت نفوس و هدایت خلق و نورانیت امکان. این مقام جسد مقام بشریست و متلاشی میشود زیرا ترکیب عنصریست و آنچه از عناصر ترکیب میشود لابدّ تحلیل و تفریق میگردد. اما آن حقیقت شاخصه مظاهر رحمانیّه یک حقیقت مقدّسه است و از این جهت مقدّس است که من حیث الذّات و من حیث الصّفات ممتاز از جمیع اشیاست مثل اینکه شمس من حیث الاستعداد مقتضی انوار است و قیاس باقمار نمیشود مثلاً اجزاء مرکّبه کره شمس قیاس بااجزاء مرکّبه کره قمر نمیگردد آن اجزاء و آن ترتیب مقتضی ظهور شعاع است اما اجزاء مرکّبه قمر مقتضی شعاع نیست مقتضی اقتباس است پس سائر حقائق انسانی نفوسی هستند مثل ماه که اقتباس انوار از شمس میکنند اما آن حقیقت مقدّسه بنفسه مضیّ است. و مقام ثالث نفس فیض الهی و جلوه جمال قدیم است و اشراق انوار حیّ قدیر و حقیقت شاخصه مظاهر مقدّسه انفکاک از فیض الهی و جلوه ربّانی ندارد لهذا مظاهر مقدّسه صعودشان عبارت ازین است که قالب عنصری را ترک کنند مثل اینکه سراجی که تجلّی درین مشکاة دارد شعاعش از مشکاة منقطع میشود یعنی این مشکاة خراب گردد اما فیض سراج منقطع نمیشود. باری در مظاهر مقدّسه فیض قدیم مانند سراج است و حقیقت شاخصه بمثابه زجاج و هیکل بشری مانند مشکاة اگر مشکاة منهدم گردد مصباح مشتعل است. و مظاهر الهیّه مرایای متعدّده هستند زیرا شخصیت مخصوصه دارند اما مجلّی در این مرایای یک شمس است معلوم است که حقیقت مسیحیّه غیر از حقیقت موسویّه است و البتّه حقیقت مقدّسه از بدایت واقف بر سرّ وجود است و از سنّ طفولیت آثار بزرگواری از آن ظاهر و واضح است پس چگونه میشود که با وجود این فیوضات و کمالات استشعار نباشد. در مظاهر مقدّسه ذکر سه مقام کردیم مقام جسد است و مقام حقیقت شاخصه و مظهریت کامله مثلاً شمس و حرارت و ضیائش و سائر نفوس نیز مقام جسد و مقام نفس ناطقه یعنی روح و عقل دارند.» و البتّه از میان این مظاهر ظهور الهیه در دو سطح تفاوت و تمایز است اول اینکه بعضی از آنها بر بعضی دیگر برتری دارند زیرا بعضی صاحب کتاب و شریعت هستند و بعضی دیگر تابع کتاب و شریعت و مبلغ آن هستند چنانچه حضرت عبدالبهاء توضیح میدهد که «کلّیه انبیا بر دو قسمند قسمی نبیّ بالاستقلالند و متبوع و قسمی دیگر غیر مستقلّ و تابع. انبیای مستقلّه اصحاب شریعتند و مؤسّس دور جدید که از ظهور آنان عالم خلعت جدید پوشد و تأسیس دین جدید شود و کتاب جدید نازل گردد و بدون واسطه اقتباس فیض از حقیقت الوهیت نمایند نورانیّتشان نورانیت ذاتیه است مانند آفتاب که بذاته لذاته روشن است و روشنائی از لوازم ذاتیه آن مقتبس از کوکبی دیگر نیست. این مطالع صبح احدیت منبع فیضند و آینه ذات حقیقت. و قسمی دیگر از انبیا تابعند و مروجّ زیرا فرزند نه مستقلّ اقتباس فیض از انبیای مستقلّه نمایند و استفاده نور هدایت از نبوّت کلّیه کنند مانند ماه که بذاته لذاته روشن و ساطع نه ولی اقتباس انوار از آفتاب نماید. آن مظاهر نبوّت کلّیه که بالاستقلال اشراق نموده اند مانند حضرت ابراهیم حضرت موسی حضرت مسیح و حضرت محمّد و حضرت اعلی و جمال مبارک و اما قسم ثانی که تابع و مروجّند مانند سلیمان و داود و اشعیا و ارمیا و حزقیال.» در سطح دیگری هم این مظاهر ظهور با هم متفاوت هستند اگرچه در مقام ذات واحد هستند و آن بدین معناست که هر ظهور پسینی از ظهور پیشین خود اظهر تر است چنانچه حضرت باب در این باره در کتاب بیان الباب الثّالث و العشر من الواحد الثّالث میفرماید: «بعینه نقطه بیان همان آدم بدیع فطرت اول بوده و بعینه خاتمی که در ید او است همان خاتم بوده که از آنروز تا امروز خداوند حفظ فرموده و بعینه آیه که مکتوب بر او است همان آیه بوده که مکتوب بر او بوده این ذکر نظر بضعف مردم است و الاّ آن آدم در

مقام نقطه این آدم میگردد مثلاً جوانی که دوازده سال تمام از عمر او گذشته نمیگوید که من آن نطفه هستم که از فلان سماء نازل و در فلان ارض مستقر شده که بگوید تنزل نموده و نزد اولوالعلم حکم بتمامیت عقل او نمیشود اینست که نقطه بیان نمیگوید امروز منم مظاهر مشیت از آدم تا امروز که مثل این قول همین میشود» و در مقامی دیگر در الباب الرابع من الواحد الثالث میفرمایند: «در هر ظهور مشیتی بارتفاع نفس ظهور کلمات آنها مرتفع تر از کلمات قبل او بل اول نشاء اولی و ثانی نشاء اخری عند الله و عند اولی الافئده محقق است بلکه نیست اول از برای ثانی و نه ثانی الا از برای ثالث و نه ثالث الا از برای رابع الی ما لا نهایه بما لانهایه لما بها منها الیها همانقدر که فضل رسول الله (ص) است بر عیسی (ع) همانقدر فضل قرآن است بر کتاب قبل و همین قسم در ظهور بعد و در ظهور بعد بعد و لبس لامر الله من حد و لا لما يتجلى الله من تعطيل طوبی از برای نفسی که در نزد هر ظهور متمم قمیص حدیث عسکری صلوات الله علیه گردد که روح القدس فی جنان الصّاقوره ذاق من حدائقنا الباکوره و مراد کلمات بدیعه از شجره حقیقت است در نزد هر ظهوری و اگر شبهه در اعظم بودن قرآن نزد اولوالافئده هست بر کتاب الف در ظهورات بعد هم شبهه خواهد ماند و نیست ظهور بعد الا بعینه ظهور اول بنحو اشرف و نه کتاب او الا همان کتاب اول بنحو اشرف اینست که کلّ در حجاب هستند که درک نمی نمایند و الا امر الله اظهر از هر شیئی هست و انّ الی الله المنتهی و الرجعی فی الآخره و الاولی و ظهور مشیت در هر ظهور ظهور مهیمنه بر کلّ است ظهورات جزئیّه در ظلّ او ذکر میشود» و در مقامی دیگر میفرمایند: «و شبهه نیست که این انوار مقدسه برضای خداوند قبل کلّشیئی مسترضی شده و همین است علوّ اعلی فوق هر علوی و سموّ ابهی فوق هر سموّی و شبهه نیست که رجع ایشان در ظهور آخرت اعظم تر است نزد خداوند از ظهور بدء ایشان در قبل و بآنچه قبل نبوت ثابت شده امروز ولایت ثابت میشود اگر چه ظهور نقطه بیان همان بعینه ظهور محمد است در رجع آن و لکن چون ظاهر شده بظهور الله کلّ اسماء در ظلّ او مستدلّ علی الله هستند زیرا که او است اول و آخر و ظاهر و باطن»

بنابر آنچه آمد تجلی جمیع اسماء و صفات الهی در آئین بهائی مظاهر ظهور الهیه هستند و نه هر انسانی و رسیدن به این مقام برای دیگر آدمیان غیر ممکن است. زیرا که پیشرفت آدمیان نهایت شناخت این مظاهر ظهور است که به واسطه ایشان فهمی از آن ذات احدیت پیدا کنند، هر چند که در مقام ذات، شناخت آن ذات حتی برای خود این مظاهر الهیه نیز میسر نیست.

نتیجه:

از نظر ابن عربی، انبیا اسماء و صفات مختلف الهی را تجلی می دهند و بدین ترتیب به طور اجمالی وجهی از ذات واحد خداوند را آشکار می سازند. پیامبران بر اساس نزدیکی عرفانی خود به وجود مطلق، سلسله مراتب متافیزیکی را تشکیل میدهند. برعکس، بهائیان همه تجلیات پیامبر را نشانه های هستی شناختی یکسانی از خداوند می دانند و فرقی میان آنها نمی گذارند و معتقدند چون هر یک از ایشان ظهورات و تجلی واحدی هستند اگر هر یک از آنها در مقطع زمانی و بافت اجتماعی متفاوتی به جای یکدیگر قرار می گرفتند همان حکم و عمل می کردند که آن دیگری میکرد. علاوه بر این، ابن عربی بر بعد باطنی پیامبران تأکید می کند و داستان حیات آنها را نماد حقیقت معنوی میداند. اما بهائیان بر رسالت تحت اللفظی پیامبران در شکل دادن به تاریخ دینی و اصلاحات اجتماعی تأکید دارند. مضافاً، ابن عربی، محمد را بزرگترین پیامبر برای آشکار ساختن منحصر به فرد ماهیت فراگیر خداوند می دانست. بهائیان پیامبرانی مانند کریشنا یا زرتشت را در انعکاس اسامی الهی برابر با محمد می دانند و تنها در سبک زبانی و بافت اجتماعی با هم متفاوت میدانند. در حالی که هر دو سنت، پیامبران را واسطه های مقدس بین خدا و بشریت می

دانند، ابن عربی بیشتر بر سلسله مراتب متافیزیکی و معنای پنهان تمرکز دارد، در حالی که بهائیان نسب تاریخی و تأثیر اجتماعی را در چارچوب وحی مرفقی برجسته می کنند.

بررسی آرای متاخر اثنیستها و دین ستیزان

دنیل دنت، سم هریس و ریچارد داوکینز از مشهورترین اثنیستها و دین ستیزان زمانه ما هستند که کتب، مقالات، سخنرانی ها و مناظرات متعددی در رد خدا باوری و اعتقاد به ادیان، مخصوصاً خدای ادیان ابراهیمی را ارائه داده اند و در اینجا سعی میشود که به ترتیب امهات بحثها و استدلالات ایشان را تقریر کرده و مورد بحث و نقد قرار دهیم. انتخاب و ترتیب این سه نیز به جهت درجه اهمیت افکار و اندیشه های ایشان است، چه از جهت شهرت و تأثیرگذاری و چه از جهت درجه اهمیت مباحث. در اینجا دیدگاه هایی که از دنیل دنت مورد معرفی و بحث قرار میگیرد اکثراً مبتنی بر کتاب شکستن طلسم است که عبارت اند از: باور به خدا به مثابه "قلاب آسمانی"، منشاء تکاملی اعتقاد دینی، نظریه میمیتیک (یاده شناسی) دین، مسئله "باور به باور"، نقد اخلاقی و اخلاق سکولار، دین به عنوان یک پدیده فرهنگی، تلقینات دینی، ناسازگاری با یافته های علمی، مشکل شر و نفوذ اجتماعی دین. سم هریس دومین متفکری است که در اینجا مورد بحث ما قرار خواهد گرفت و بیانی کلی از دیدگاه های او ارائه داده خواهد شد. عمده نقدهای که از هریس در اینجا ارائه داده میشود مندرج در کتاب پایان ایمان او است. موضوعاتی که در اینجا به آن میپردازیم: نقد خشونت دینی، نقد جزم گرایی و عدم تحمل، نقد علمی، نقد اخلاقی، ایمان و عقل، غیبت الهی، نقد کتاب مقدس، نقد ایمان، نقد تلقین و نفوذ سیاسی مذهبی است. در قسمت سوم و نهمی نوشته نقدهای ریچارد داوکینز که عمده تاً در کتاب توهم خدا آمده است را تقریر میکند: نقد ایمان دینی به مثابه توهم، ناسازگاری دین و علم، نقد تلقین دینی، استدلال از طراحی و اخلاق سکولار است. همانطور که ملاحظه میشود بعضی از موضوعات این سه با هم مشترک است، اما تفاوت نحوه بیان و استدلال سبب شد که هر یک را به طور مجزا بیاورم.

باور به خدا به مثابه "قلاب آسمانی"

یکی از انتقادات اصلی دنت شامل توصیف اعتقاد به خدا به عنوان یک "قلاب آسمانی" نامناسب است - یک مقدمه توضیحی بدون پشتوانه که برای توضیح پیچیدگی به کار می رود. همانطور که دنت در شکستن طلسم (۲۰۰۶) توضیح می دهد، قلابهای آسمانی تبیین های «اول ذهن» را نشان می دهند که پدیده ها را مستقیماً به طراحی قصدمند یا علل متافیزیکی نسبت می دهند. او قلابهای آسمانی را با "جرثقیل" که در فرآیندهای فیزیکی پایه گذاری میشوند و گام به گام از طریق تکامل تدریجی ناشی میشوند، مقایسه می کند. دنت استدلال می کند که اعتقاد به خدا زمانی که به عنوان یک راه حل برای پیشینی مسائل پیچیده بدون شواهد پشتیبان ارائه می شود، به عنوان یک قلاب آسمانی توضیحی عمل می کند. او این گرایش را در استدلال های طراحی هوشمندانه و استدلال خدای حفره ها می بیند. دنت معتقد است که توسل به خدا از انجام کار تحقیقی جدی در شکستن زنجیره های پیچیده علیت مادی از طریق تحقیق علمی جلوگیری می کند. قرار دادن طراحی که دارای اراده است، درک تجربی واقعی را محدود می کند. اعتراض دنت این است که قلابهای آسمانی وسوسه انگیز هستند اما از نظر روش شناختی مشکوک هستند. آنها توهم توضیح چیزها را ارائه می دهند، اما در واقع فقط پدیده ها را تحت مفاهیم انتزاعی برجسب گذاری می کنند تا مکانیسم های علی را واسازی کنند. دنت نگران است که توسل بیش از حد به اختیار الهی با ناامید کردن تحقیقات طبیعی جامع، مانع پیشرفت علمی

شود. از نظر او توسل به خدا باید آخرین راه حل باشد نه یک فرض خودکار. با این حال، دنت تصدیق می‌کند که همه ارجاعات به خدا به عنوان قلابهای آسمانی نادرست عمل نمی‌کنند. توسل های محدود به خدا که به قدرت توضیحی موقت علم اذعان دارند، می‌توانند فایده فلسفی داشته باشند. اما او معتقد است که توضیحات خدا باورانه اغلب قبل از انجام کارهای علمی پیش از موعد به کار می‌روند و مانع از تحقیق در مورد فرآیندهای فیزیکی با اطمینان نابجا درباره علل بالاتر می‌شوند. قلابهای آسمانی درک را مبهم می‌کند به جای آنکه آن را عمیق تر کند. نظریه قلاب آسمانی دنت به بحث های گسترده تری در فلسفه علم درباره مشروعیت استدلال های غایت شناختی و متافیزیکی پیوند می‌خورد. این نظریه مدعی است که اعتقاد به خدا اغلب با نسبت دادن علیت به نیروهایی فراتر از تأیید تجربی، نقش ضد تبیینی ایفا می‌کند. دنت خواهان جایگزینی قلابهای آسمانی الهیاتی با جرثقیل های روش شناختی ساده تر تا جایی که ممکن برای پیشرفت دانش است.

منشا تکاملی اعتقاد دینی

دنت با تکیه بر جهان بینی طبیعت گرایانه خود به عنوان یک دانشمند شناختی، نظریه های تکاملی را با هدف تبیین منشأ و تداوم باورهای دینی در جوامع بشری بدون استناد به مفروضات متافیزیکی ارائه کرده است. دنت در آثاری مانند ایده خطرناک داروین (۱۹۹۵) پیشنهاد می‌کند که جنبه های باور و رفتار مذهبی منعکس کننده سازگاری های تکاملی است که انسجام گروهی، اجرای اخلاقی و گسترش سیستم های اجتماعی انسانی را ارتقا می‌دهد. او استدلال می‌کند که دین وفاداری جمعی، اسطوره های مشترک، احترام به اقتدار، و نشانه های گران قیمت (قربانی کردن نشان دهنده تعهد صادقانه) را پرورش می‌دهد که همبستگی اجتماعی و همکاری را در گروه های اجدادی انسان افزایش میداده است. او فرض می‌کند که ادیان از تمایلات تشخیص الگوی انسانی بهره می‌برند و در عین حال احساسات عمیقی مانند هیبت و عظمت را فعال می‌کنند تا روایت های مبدأ قانع کننده ای ایجاد کنند و هویت های قبیله ای را ارزشمند جلوه دهند. ادیان باروری، سخاوت و شجاعت را ترویج کردند تا موفقیت جمعیتی خود را افزایش دهند. دنت این مسئله را مطرح می‌کند که رقابت بین گروهی به نفع ایدئولوژی های مذهبی قبیله ای است که قادر به برانگیختن نمایش های پرهزینه وفاداری و وظیفه هستند و به گروه های غیورتر اجازه می‌دهد بر رقبای کمتر منسجم تسلط پیدا کنند. در طول بازه های زمانی تکاملی، جنبه های افزایش تناسب اندام از اعمال مذهبی از طریق این فرآیند انتخاب فرهنگی افزایش یافت. در حالی که محتوای روایات و آداب و رسوم دینی دلخواهی است، ظرفیت آنها برای تقویت پیوندهای جمعی و فداکاری مشترک برای یک هدف مشترک، کارآمد و متناسب با روزگار خویش بوده است.

دنت استدلال می‌کند که روان شناسی اعتقادات و عمل دینی، مهندسی تکاملی پیچیده را به جای ادعاهای حقیقت متافیزیکی بهتر توضیح میدهد. دین لزوماً به این دلیل دوام نیاورد که واقعیت متعالی را به درستی نشان می‌دهد، بلکه به این دلیل که ویژگی های تکرارشونده آن به نگرانی ها و دغدغه های بی‌زمان بشر درباره هویت، فناپذیری و ثبات اجتماعی اشاره می‌کند است که سبب بقای آن شده است. هدف دنت تبیین طنین و استحکام ادیان به عنوان پدیده های طبیعی در معرض فشار انتخاب

مانند سایر سیستم‌های پیچیده زیست‌شناختی و فرهنگی ناشی از طبیعت انسان است. با هر حال، نظریه تکاملی دنت در مورد دین حدس و گمانی بیش نیست و انتقادات زیادی را برانگیخته است. منتقدان خاطرنشان می‌کنند که دنت بیش از حد بر توضیح جنبه‌های منسجم اجتماعی دین تمرکز می‌کند و در عین حال تمایلات مشکل‌سازتر آن به خشونت، استبداد و بی‌ثباتی را کم اهمیت جلوه می‌دهد. آنها استدلال می‌کنند که او بیش از حد بر گزینش گرایی گروهی ساده انگارانه تکیه می‌کند تا بینش‌های در حال ظهور در مورد تکامل همزمان ژن-فرهنگ. رویکرد دنت همچنین خطر ایجاد خطاهای جبرگرایی ژنتیکی را در نسبت دادن باورهای پیچیده صرفاً به منشاء تکاملی دارد. اما کاربرد او از تفکر تکاملی برای مسائل دینی به برانگیختن بحث‌های علمی در بین رشته‌ها کمک کرده است.

نظریه میمیتیک (یاده شناسی) دین

دنت به طور مشخص مفهوم میم‌های ریچارد داوکینز - واحدهای اطلاعات و تقلید که به صورت فرهنگی گسترش می‌یابد - را برای نظریه پردازی در مورد چگونگی تبلیغ و تکامل ادیان در طول زمان بسط داده است. در آثاری مانند شکستن طلسم او مشاهده ادیان را از دریچه ممیتیک پیشنهاد می‌کند، که انتقال فرهنگی را به عنوان یک فرآیند تکاملی مدل‌سازی می‌کند که شامل بازتولید متفاوت، تنوع، و فشار انتخاب بر ایده‌ها و اعمال است. دنت استدلال می‌کند که ادیان را می‌توان به‌عنوان مپلکس‌ها - مجموعه‌های به هم پیوسته میم‌هایی که متقابل‌گرایی را نشان می‌دهند، تجزیه کرد. میم‌های مذهبی با بهره برداری از سوگیری‌های شناختی انسان و تمایلات اجتماعی، گسترش یکدیگر را ترویج می‌کنند. مفاهیمی مانند خدایان، روح‌ها، آیین‌ها، قوانین اخلاقی الهی و زندگی پس از مرگ به انتشار یکدیگر به‌عنوان یک سیستم میم تقویت‌کننده متقابل که برای بقا انتخاب شده‌اند، کمک می‌کنند. برای مثال، اعتقاد به زندگی پس از مرگ، فداکاری برای ایمان را امکان‌پذیرتر می‌کند. اسطوره‌های معجزه و قدرت معنوی الگوهای اعتقادی را تقویت می‌کنند. دنت معتقد است که دیدگاه میمیتیک توضیح می‌دهد که چرا نظام‌های اعتقادی دینی وابستگی متقابل و مقاومت در برابر تجدیدنظرهای مقطعی را از خود نشان می‌دهند. الگوهای رفتاری به گونه‌ای تکامل یافته‌اند که «می‌خواهم» با هم حفظ شوند. دنت همچنین استدلال می‌کند همانطور که میم‌ها بین جوامع پراکنده می‌شوند، جهش می‌یابند و با میم‌های بومی ترکیب میشوند و تغییرات جدیدی ایجاد می‌کنند که از طریق جذابیت به تمایلات شناختی ذاتی و شرایط محلی برای طرفداران رقابت می‌کنند، میمیتیک تنوع مشاهده شده ادیان در فرهنگ‌ها را روشن می‌کند. خلافت، پیکربندی مجدد، و تخصص در جایگاه‌های محیطی، تنوع ممیتیک را به همراه دارد.

به‌علاوه، دنت معتقد است که مشاهده مذاهب به‌طور متواضعانه، بر شدت بار بودن آن‌ها روشن می‌شود. میم‌های مذهبی خشونت‌آمیز راهبردهای تولید مثلی تهاجمی مانند تهدید به جهنم برای غیر مؤمنان و وعده‌های پاداش برای انتشار ایمان را نشان می‌دهند. خشونت از رقابت بین سیستم‌های میم در تلاش برای استعمار ذهنی مغز انسان پدیدار می‌شود. با این حال، منتقدان استدلال می‌کنند که چارچوب میم‌محور دنت، عاملیت فردی، تجربه معنوی و جوهر الهیات را کاهش می‌دهد و در عین حال فرآیندهای علی را که ادیان را شکل می‌دهند، بیش از حد ساده می‌کند. آنها نگران هستند که نظریه میم پدیده

های فرهنگی غنی را به خوشه های اطلاعاتی تبلیغاتی تقلیل دهد. رویکرد دنت همچنین بر نظریه های مخالف در مورد قدرت تبیینی میمیتیک ها در فرهنگ بزرگ متکی است. اما طرفداران بر این باورند که میمیتیکها یک لنز قوی برای مدل سازی تکامل مذهبی به دنت ارائه می کند.

مسئله "باور به باور"

دنت در شکستن طلسم (۲۰۰۶) مفهوم «باور به باور» را برای توصیف پدیده ای بیان می کند که در آن افراد اعتقاد مذهبی را نه به این دلیل که اصول را قانع کننده می دانند، بلکه به این دلیل که ذاتاً برای خود دین داری ارزش قائل هستند، ابراز می کنند. دنت معتقد است که اعتقاد به باور اغلب بیشتر از بررسی دقیق ادعاهای الهیات انگیزه عمل مذهبی را فراهم می کند.

دنت استدلال می کند که برای بسیاری از مومنین، عمل مذهبی بیش از ارزش حقیقت متافیزیکی اهمیت دارد. شرکت در آیین ها و سنت ها آنها را به خانواده، اجتماع، میراث قومی و هویت پیوند میدهد. ارزش خود را از طریق خودپنداری-self-conception معنوی تأیید می کند. مؤمنان برای آسایش در طی نقاط عطف و بحران های زندگی، صرف نظر از استحکام اعتقادی، به مکانهای مذهبی تکیه می کنند.

دنت نگران است که این امر جهان بینی دینی را از ارزیابی انتقادی جدا کند و اجازه دهد ایده های غیرقابل قبول یا منسوخ باقی بمانند. او فکر می کند که اعتقاد به سوگیری اعتقادی، استدلال هزینه-فایده در مورد تأثیرات دین بر جامعه را تحریف می کند. مردم ایمان را به خاطر فضیلت ذاتی مفروض آن ستایش می کنند در حالی که خطرات، اغلاط و آسیب ها را نادیده می گیرند. دنت استدلال می کند که باور به باور اغلب به جای انگیزه بررسی مجدد انتقادی مفروضات، تردیدهای اعتقادی را عقلانی جلوه میدهد. مردم به جای رویارویی با تضادها، اهمیت ایمان را دوچندان می کنند، زیرا هویت اجتماعی و روانشناختی آنها بیشتر بر باور است تا موضوعات عینی اعتقاد. دنت بین اعتقاد به خدا بر اساس اعتقاد منطقی و اعتقاد به خدا بر اساس اعتقاد به خدا مبتنی بر احساس تمایز قائل می شود. دومی به کارگیری قواعد استاندارد شواهد ناشی از تقوای نابجا را بی انگیزه می کند. مومنین در نهایت هویت گروهی مذهبی را بیشتر از حقایق متعالی پرستش می کنند.

دنت به دلایل منطقی جوامع برای ترویج ارزش هایی مانند ایمان، امید و سنت جدا از اعتبار تجربی اذعان می کند. او پیشنهاد می کند که باور به باور، خطر سقوط به سمت خودفریبی را دارد، اما الگوهای باور همیشه نیاز به ارزیابی دقیق دارند. جوامع ممکن است دلایل قابل دفاعی برای انتقال برخی باورها مستقل از توجیه معرفتی محض داشته باشند.

با این وجود، دنت استدلال می کند که اعتقاد به باور به تحریف گفتمان درباره ادعاهای حقیقت دینی تمایل دارد. کسانی که بر محافظت از خود باور به عنوان فضیلت متمرکز هستند، به جای بحث و جدل، شکاکان را رد و تکفیر می کنند. مضرات بالقوه باور زمانی کم اهمیت می شود که خود باور غیرقابل انکار و ابطال ناپذیر باشد. دنت هنگام ارزیابی عقلانیت و تأثیرات دین بر جامعه، تمایز اعتقاد به خدا را از محافظت از خود باور تأکید می کند.

نقد اخلاقی و اخلاق سکولار

دنت در نوشته‌های مختلف، نقدهایی را از اخلاق دینی ارائه می‌کند و موارد مثبتی را برای چارچوب‌های اخلاقی سکولار بیان می‌کند که بسیاری از کارکردهای آن معمولاً به دین نسبت داده می‌شود. او استدلال می‌کند که اخلاق انسان‌گرایانه و مبتنی بر عقل می‌تواند در برانگیختن رفتار اخلاقی بدون نیاز به مقدمات الهیاتی با مذاهب مطابقت داشته باشد یا از آن فراتر رود. در آثاری مانند شکستن طلسم، دنت پارادوکس‌هایی را در اخلاق دینی برجسته می‌کند، مانند تمایل ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق به دلیل فرمان خدا. او پیشنهاد می‌کند که اخلاق سکولار معمولاً با شهودهای رایج انصاف همسو می‌شود و از مشکل تئوری فرمان الهی مبنی بر تیرئه ظلم‌های اخلاقی اجتناب می‌کند.

دنت برای استخراج اخلاق سکولار به یک آزمایش فکری رالزی "پرده جهل" متوسل می‌شود. اگر تصور کنیم که اصول اخلاقی را تدوین کنیم بدون اینکه بدانیم در چه موقعیتی قرار خواهیم گرفت، این باید به انتخاب قوانینی منجر شود که رفاه را برای همه به حداکثر برساند. اخلاق فایده‌گرا که از طریق گفتمان جامع و عقلانی رشد یافته است و می‌تواند حقایق اخلاقی را بدون توسل به وحی تعیین کند.

در همین راستا، دنت معتقد است نهادهای سکولار مانند دادگاه‌ها، مدارس، و قوانین اساسی می‌توانند رفتار اخلاقی را از طریق یادگیری اجتماعی پرورش دهند. قوانینی که حقوق و وظایف را در یک نظم سیاسی مشترک تدوین می‌کنند، ارزش‌های مثبت را آموزش می‌دهند. دنت استدلال می‌کند که آموزش اخلاقی غیرمذهبی منابع کافی برای القای همکاری، عدالت و توجه به کرامت انسانی در بین شهروندان را ارائه می‌دهد. در حالی که دنت نقش دین را در زندگی اخلاقی بسیاری از مردم به رسمیت می‌شناسد، او معتقد است که اخلاق مبتنی بر فرمان الهی تنها گزینه قابل اجرا نیست. عقل و وجدان سکولار نیز راه‌هایی را برای رسیدن به حقیقت اخلاقی و انگیزه فراهم می‌کند. بدون نیاز به یکنواختی اخلاقی، جوامع می‌توانند استانداردهای مشترک نجات انسانی را از طریق رویه‌های باز و دموکراتیک با احترام به تنوع مورد بررسی قرار دهند.

با این حال، منتقدان مخالفت می‌کنند که دنت ساده‌انگاری فلسفی را در برابر دانستن اخلاق دینی صرفاً با دستورات استبدادی و نادیده گرفتن اخلاق پیچیده الهیاتی نشان می‌دهد. آنها استدلال می‌کنند که دنت کمبودهای سکولاریسم را در پاسخ به عمیق‌ترین سؤالات معنا و متناهی‌ت که دین با آنها درگیر است را دست‌کم می‌گیرد. پیش‌فرض او مبنی بر اینکه نهادهای سکولار به آسانی جایگزین نقش اجتماعی ادیان می‌شوند نیز مورد بحث است. اما دنت معتقد است که ایمان برای پیشرفت اخلاقی لازم نیست و گاهی اوقات می‌تواند آن را حتی تضعیف کند.

دین به عنوان یک پدیده فرهنگی

به عنوان یک دانشمند و فیلسوف شناختی، دنت معتقد است که دین باید به عنوان یک پدیده طبیعی برآمده از روانشناسی و فرهنگ بشری و نه یک پدیده خاص بر اساس وحی الهی مورد مطالعه قرار گیرد. دنت در شکستن طلسم از تحلیل علمی باورها و رفتارهای مذهبی مانند سایر فعالیت‌های فرهنگی بشری دفاع می‌کند. دنت دین را به یک مصنوع طبیعی تشبیه می‌کند که برای

مطالعه تجربی موضوعی گشوده است. او از تحقیق در مورد دین با الگوبرداری از علوم زیستی، کاوش در توسعه تکاملی و کارکردهای پیچیده آن در جامعه حمایت می‌کند. دنت معتقد است که دین را می‌توان با ردیابی منشأ آن در سوگیری‌های شناختی ذاتی و تحلیل شرایط اجتماعی که امکان گسترش آن را به عنوان یک رفتار فرهنگی فراهم می‌کند، توضیح داد. در این دیدگاه، جنبه‌های دین مانند اسطوره‌ها، آیین‌ها و نقش‌های اجتماعی ناشی از گرایش‌های روان‌شناختی همراه با خلاقیت زبانی و انتقال فرهنگی است. مفاهیم دینی سیستم‌های تشخیص الگوی انسانی و تشخیص عاملیت را به طور فعالانه مهار می‌کنند و روایت‌های غامض را می‌چرخانند. آموزه‌ها و اعمال و شعائر دینی از طریق آموزش، تقلید و حافظه در سنت‌های در حال تکامل تبلیغ می‌شوند.

دنت استدلال می‌کند که تحقیقات تجربی در انسان‌شناسی، روان‌شناسی، نظریه بازی‌ها، و زیست‌شناسی تکاملی می‌توانند با کشف انگیزه‌های اساسی، کارکردهای فردی و گروهی و فرآیندهای انتخابی که باعث گسترش آن‌ها می‌شوند، بر پدیده‌های دینی روشن شود. هیچ چیز در مورد دین ذاتاً فراتر از تحقیق علمی نیست. منتقدان او معتقدند که رویکرد بیش از حد تقلیل‌گرایانه دنت، ابعاد اصلی تجربی و متافیزیکی ایمان را از دست می‌دهد. اما دنت معتقد است تقلیل‌گرایی تبیینی به جای حذف معنا، منطق پیچیده فرهنگی دین را آشکار می‌کند. او معتقد است که ادیان را می‌توان مانند سایر نظام‌های اجتماعی-فرهنگی که از صفات دنیوی انسانی ناشی می‌شوند و اهداف جمعی را دنبال می‌کنند، به دقت مورد مطالعه قرار داد.

تلقینات دینی

دنت استدلال می‌کند که بسیاری از پیروان مذهبی در سنت‌های ایمانی رشد می‌کنند که به‌طور غیرانتقادی مطرح می‌شوند و نه اینکه آزادانه بررسی و مورد قبول قرار گیرند. دنت در آثاری مانند شکستن طلسم نشان می‌دهد که چگونه کودکان اغلب هویت مذهبی را از طریق اقتدار، عادت و فشار خانواده به ارث می‌برند و آنها را مستعد تلقین به جای انتخاب آگاهانه می‌کند. دنت این مسئله را مشکل آفرین می‌داند که دین بر انتقال سنت‌های گزینشی به نسل‌های جدید که فاقد جایگزین‌های ایدئولوژیک یا مهارت‌هایی برای ارزیابی انتقادی هستند، تکیه می‌کند. او تعلیمات دینی دوران کودکی را به آموزش محلی تشبیه می‌کند که در آن تعصبات به طور ضمنی ادراک را شکل می‌دهند. ذهن‌های جوان دیدگاه‌های شرطی را به عنوان حقایق بدیهی و نه تفسیرهای احتمالی می‌پذیرند.

دنت معتقد است که تلقین به کودکان در یک جهان بینی واحد، توانایی‌های استدلال انتقادی آنها را فلج می‌کند و تحقیق باز را خفه می‌کند. از نظر او اتکا به تلقین نشانه کمبود شواهد است. مردم از طریق سکون و هزینه‌های اجتماعی به جای استنباط صحیح به باورهای دوران کودکی پایبند هستند.

از نظر دنت، یک ایمان بالغ و خودآگاه، پرسش در مورد اطاعت را تشویق می‌کند و به پیروان می‌آموزد که چگونه دکترین را به‌جای القای دفاع انعکاسی در برابر انتقاد، بررسی کنند. اما او معتقد است که مذاهب تلقین‌گر با برنامه ریزی، پیروان را قبل از

استقلال فکری و دور زدن چالش های حیاتی رشد می دهند.

با این حال، دنت اذعان می کند که درجاتی از فرهنگ سازی ضمنی انتخاب نشده، اجتماعی شدن و هویت گروهی را ممکن می سازد. بی طرفی کامل *Tabula rasa* غیرممکن است. او دعوت به بحث معقول در مورد انتقال حکمت اخلاقی ضروری بین نسل ها بدون تقویت ایدئولوژیکی توتالیستی را مطرح می کند. اما دنت استدلال می کند که بسیاری از آموزش های دینی کنونی به کنترل ایدئولوژیک بیش از حد از طریق اقتدار والدین و عادت غیر تأملی دست می یابند.

در حالی که ادعای تلقین دنت نوری را بر مسائلی چون رضایت و خودمختاری می اندازد، منتقدان استدلال می کنند که او پتانسیل افراد را برای خودآزمایی نهایی دست کم می گیرد. آنها همچنین خاطرنشان می کنند که خود مدرسه سکولار به طور اجتناب ناپذیری مستلزم نوعی شرطی شدن فرهنگی است. دنت ضرورت متناقض تلقین را می پذیرد، با این حال به تقویت تأمل انتقادی برای جبران آسیب های آن اصرار دارد.

ناسازگاری با یافته های علمی

دنت استدلال می کند که ادعاهای مختلف حقیقت دینی مستقیماً با شواهد تجربی اثبات شده توسط علم مدرن در تضاد است. او معتقد است که برخی از احکام کتاب مقدس و آموزه های مرسوم با توجه به حقایق علمی اثبات شده در حوزه هایی مانند کیهان شناسی، زیست شناسی، باستان شناسی و مردم شناسی نمی توانند به طور قابل اعتمادی حفظ شوند. تلاش برای آشتی دادن آنها مستلزم تحریف یا کنار گذاشتن بینش های اصلی علمی است.

برای مثال، دنت خاطرنشان می کند که یک جدول زمانی تحت اللفظی کتاب مقدس که منشأ انسان را در چند هزار سال پیش نشان می دهد، در برابر شواهد زمین شناسی، ژنتیکی و تکاملی عظیمی از پیشرفت حیات طی میلیارد ها سال است. تکنیک های تعیین شده تاریخ گذاری، توالی های فسیلی و تجزیه و تحلیل DNA به طور قطعی خلاف این را نشان می دهند. پذیرش تحت اللفظی کتاب مقدس مستلزم اجماع علمی غالب است. به همین ترتیب، دنت استدلال می کند که شواهد علمی به طور محکم تکامل داروینی را به عنوان داستان منشأ بیولوژیکی ثابت می کند. تلاش برای وارد کردن نیروهای ماوراء طبیعی به تبار انسان در متون مقدس استانداردهای اساسی تأیید علمی را با شکست مواجه می کند. شواهد تجربی هیچ جایگزین مناسبی را برای انتخاب طبیعی که زندگی پیچیده را به صورت تدریجی مجسم می کند، بر نمی تابد.

در این موارد که حقایق تجربی به دست آمده با تفاسیر کتاب مقدس در تضاد است، دنت معتقد است که دین باید به گزارشی که از نظر علمی پشتیبانی می شود تسلیم شود. او استدلال می کند که چیرگی یافته های علمی خاص را در حالی که آنهایی را که در تقابل با الهیات هستند رد می کند، به جای تجربه گرایی صادقانه، استدلال انگیزشی را نشان می دهد. تعهد دقیق به تفکر مبتنی بر شواهد مستلزم پذیرش مفاهیم کامل آن است. با این حال، دنت میگوید که برخی از ادعاهای الهیاتی به حوزه های ذاتاً غیرعلمی مربوط می شود که علم نمی تواند به طور قطعی داوری کند. تفاسیر مستلزم پذیرش حقایق تجربی اثبات شده ممکن است راه حل معقولی ارائه دهد. اما او با به تصویر کشیدن هر دیدگاه دینی که خواهان رد کلی دانش علمی استوار به نفع لفظ گرایی

انتخابی کتاب مقدس است، به عنوان یک دیدگاه عقلانی ماندنی را رد می کند.

اصرار دنت مبنی بر اینکه بینش های علمی اثبات شده باید جایگزین تفاسیر منتخب یا قدیمی کتاب مقدس شود، بحث برانگیز است. اما او قاطعانه استدلال می کند که قوام فکری دینی پذیرش برخی یافته های علمی را ممنوع می کند و در عین حال ادعاهای دینی را از همان معیارهای اثباتی مستثنی می کند. این چالش هایی را ایجاد می کند، اما نیاز به تعامل الهیات پیچیده با علم را روشن می کند.

مشکل شر

یک چالش کلاسیک برای خداباوری، مسئله شر است، که دنت فکر می کند یک معضل حل نشدنی ایجاد می کند. اگر خدا واقعاً قادر، دانا و کاملاً خوب است، به نظر می رسد که با دنیایی که این همه رنج فاحش و غیرضروری دارد ناسازگار است. دنت استدلال می کند که مقیاس شر اخلاقی و طبیعی از هر قدرت توضیحی تئودیه قابل قبولی فراتر می رود.

دنت در آثاری مانند شکستن طلسم (۲۰۰۶)، مشکل شر را به عنوان پدیده ای مورد بحث قرار می دهد که به راحتی توسط خداباوران نادیده گرفته می شود. او می پرسد چرا یک خدای خیرخواه، دانای مطلق و قادر مطلق به بی گناهان اجازه می دهد تا رنجی وسیع و به ظاهر ناموجه را تحمل کنند. به نظر می رسد رنج بی ارزش اساساً با ویژگی های سنتی منتسب به خدا ناسازگار است.

دنت دفاع از اراده آزاد را قانع کننده نمی داند، زیرا بسیاری از شرارت ها از تصمیمات انسانی نشات نمی گیرند. اشتباهات اخلاقی نیز نمی تواند در جهان هایی با خالقان کاملاً عاقل و قدرتمند وجود داشته باشد. او می پرسد چرا خدا به بی گناهان اجازه می دهد تا رنج گناهان دیگران یا چالش های روح آفرین soul-making را فراتر از محدودیت هایشان تحمل کنند. حتی ظاهراً "خیرهای بزرگتر" نیز نمی توانند شدت و توزیع رنج را توجیه کنند. علاوه بر این، دنت استدلال می کند که شرهای تکاملی مانند انگل ها و بیماری ها منعکس کننده طراحی ضعیف هستند، نه ایجاد هدفمند. یک طراح باهوش بی عیب و نقص، موجوداتی با پتانسیل رنج پیچیده و بقا که به زنجیره های غذایی ناخالص نیاز دارد را مجسم نمی کند. بسیاری از "شر طبیعی" هیچ الگوی قابل فهمی را نشان نمی دهند، فقط هرج و مرج دارویی را نشان می دهند.

دنت نتیجه می گیرد که خدای کامل خیرخواه حدس زده شده توسط خداباوران به طور تجربی با فراگیر شدن رنج منتفی می شود. او استدلال می کند که خداباوران از راهبردهای بلاغی مانند رمز و راز و غیرقابل وصف بودن برای کنار گذاشتن به جای حل قانع کننده مشکل استفاده می کنند. در حالی که تئودیه های مبتکرانه در طول تاریخ مورد آزمایش قرار گرفته اند، دنت فکر می کند که این مسئله در برابر همه راه حل های که مومنان گمانه زنی میکنند مقاومت می کند. این غیرقابل قبول بودن تجربی ادعاهای خداباوری سنتی را برجسته می کند.

منتقدان خاطرنشان می کنند که مشکل شر فاقد نیروی قیاسی قطعی است که وجود خدا را رد کند. آنها استدلال می کنند که دنت کار فلسفی و الهیاتی ظریف را نادیده می گیرد که پیچیدگی های اخلاقی پنهان از دیدگاه های محدود انسانی را درگیر می

کند. و برخی معتقدند جهان ما با توجه به مبادلات اجتناب ناپذیر ممکن است بهترین خوبی ممکن را از خود نشان دهد. اما به طور کلی، دنت معتقد است که این مشکل یک چالش توضیحی بسیار بزرگ برای خداباوری است.

نفوذ اجتماعی دین

دنت در حالی که جنبه‌های مفیدی مانند اجتماع اخلاقی را می‌پذیرد، همچنین استدلال می‌کند که باورها و نهادهای مذهبی می‌توانند اثرات اجتماعی مضری مانند فرقه‌گرایی، از خود متشکری، و ممانعت از پیشرفت را گسترش دهد. او فکر می‌کند که نفوذ مذهبی مستحق نقد اخلاقی دقیق است.

دنت در شکستن طلسم توجه خود را به راه‌هایی جلب می‌کند که اقتدار دینی، مخالفان، پیشرفت‌های علمی و حقوق بشر را سرکوب کرده است. او به توجیهات تاریخی برای برده داری، نژادپرستی، تبعیض جنسی، و طردگرایی بر اساس گرایش جنسی یا قومیت اشاره می‌کند. از نظر او ادیان ظلم را در طول تاریخ امری عادی جلوه داده اند، در حالی که «تفکر درون گروهی» مخرب را پرورش می‌دهند.

دنت همچنین استدلال می‌کند که یقین مبتنی بر ایمان باعث ایجاد خودپسندی می‌شود و پیگیری شدید نوآوری، خلاقیت و راه‌حل‌های مشکلات اجتماعی را تضعیف می‌کند. او معتقد است که تابوهای مقدس مانند "کفر" بحث منطقی درباره ادعاهای حقیقت دینی را خفه می‌کند و صداقت فکری و آزادی اندیشه را لغو می‌کند. به همین ترتیب، دنت نگران است که ارتدکس‌های دینی می‌توانند تحقیقات علمی را در زمانی که یافته‌ها با الهیات در تضاد هستند محدود کنند. افسانه‌های بی سابقه خلقت نباید سیاست آموزش عمومی را دیکته کند. او استدلال می‌کند که دموکراسی سکولار مستلزم عقل عمومی مبتنی بر حقایق است که برای همه شهروندان بدون توجه به اعتقادات قابل دسترس باشد. این در حالیست که ادیان گاهی این اصل را زیر پا می‌گذارند. با این حال، دنت اذعان می‌کند که تأثیر خالص اجتماعی دین دارای تفاوت‌های ظریف زیادی است. دستاوردهای مثبت خیریه و اعمال اخلاقی در کنار آسیب‌هایی که اغلب نشان دهنده تحریف آموزه‌های سازنده است، شایسته قدردانی هستند. دنت به بحثی مستدل در مورد آشتی دادن پیشینه‌های مختلط دین و چالش‌های کثرت‌گرایی دعوت می‌کند. اما او استدلال می‌کند که امتیازات آن مستلزم شک و تردید متناسب است.

منتقدان مخالف این هستند که نهادهای سکولار مانند کمونیسم و فاشیسم به اندازه ادیان سرکوب کرده اند. آنها ادعا می‌کنند که دنت بیش از حد بر تاریخ غرب تمرکز می‌کند، در حالی که نقش‌هایی بخش ادیان را نادیده می‌گیرد. اما او خاطرنشان می‌کند که باورهای مشکوک صرف نظر از منبع، نیاز به بررسی دقیق دارند، زیرا هیچ نهادی انحصار اخلاق را ندارد. دنت بر تحلیل اخلاقی مورد به مورد همه تأثیرات اجتماعی تأکید دارد.

به عنوان یک جمع بندی می‌توان گفت که دنت نقدهای گسترده‌ای از دین و خداباوری از دیدگاه عقل‌گرایانه روشنگری ارائه می‌کند که سزاوار تعامل نزدیک فلسفی است. کاربرد تحریک آمیز او از ابزارهایی مانند نظریه تکاملی، میمیتیک، و تأمل اخلاقی در مسائل دینی، تحلیل بین رشته‌ای جدی‌ای از زیربناها، کارکردها و ارزش‌های باورهای دینی در جوامع انسانی را می‌طلبد.

هدف دنت تبیین و ارزیابی دین با همان معیارهای تجربی است که در مورد سایر پدیده های طبیعی و فرهنگی اعمال می کنیم. منتقدان او معتقدند که این رویکرد از ابعاد متافیزیکی و تجربی جدایی ناپذیر از دین غفلت می کند. اما نقد طبیعت گرایانه دنت موضوعات چالش برانگیز فلسفی در مورد ایمان، عقل و شرایط انسانی را برجسته می کند که بسیار مهم باقی مانده است.

نقد خشونت دینی

خط اصلی انتقاد هریس بر ظرفیت باورهای مذهبی برای تسریع خشونت متمرکز است. در پایان ایمان (۲۰۰۴)، او جنایاتی را که به نام دین در طول تاریخ انجام شده است، از قربانی کردن انسان تا جنگ های صلیبی، به عنوان شاهدهی بر این نکته برجسته می کند که برخی اعتقادات ادیان می توانند خشونت علیه دشمنان و بدعت گذاران را موجه کنند.

هریس استدلال می کند که ویژگی های بسیاری از ادیان مانند تئوری فرمان الهی، متن گرایی انتخابی کتاب مقدس، اعتقاد به حقیقت معنوی انحصاری، و وعده های پاداش ابدی برای شهادت و زمانی که پیروان احساس می کنند از نظر الهی مجاز یا موظف هستند می توانند به توجیه یا وادار کردن اعمال وحشتناک کمک کنند. ایمان اغلب انگیزه ها و وسایلی برای خونریزی فراهم می کند.

به طور خاص، هریس پیشنهاد می کند که اعتقاد به رستگاری از یک سو و جهنمی شدن و لعنت ابدی از سوی دیگر سطح ستیز را بسیار بالا می برد و به مومنین ادیان این امکان را می دهد تا ظلم شدید را به عنوان نجات جان یا انتقام کفر توجیه کنند. تئوری فرمان الهی همچنین در صورتی که تصور شود خداوند اجازه آسیب رساندن به دیگران/ناخودی ها/کفار/مشرکین را صادر کرده است، بازدارنده های اخلاقی متداول را نادیده می گیرد. سنت های شهادت طلبی رنج را برای ایمان ارزش می بخشد و تعصب دینی را گسترش می دهند.

علاوه بر این، هریس فکر می کند انزوآگرایی مذهبی، دگرگونی های برگزیدگی، و اصرار برای تحمیل اعتقادات به مخالفان باعث ایجاد تضاد و غیرانسانی سازی افراد خارجی می شود. یقین جزمی به داشتن حقیقت منحصر به فرد خدا می تواند روش های افراطی را علیه کافران و مرتدان تحریم کند. کتاب مقدس اگر به صورت تحت اللفظی و انتخابی خوانده شود، حاوی احکام فراوانی برای جنگ طلبی است.

بنابراین، هریس استدلال می کند که گرایش های ایمانی به قبیله گرایی، تعصب، و تحریم و طرد برای اهداف معنوی، ادیان را به طور منحصربه فردی مستعد توجیه خشونت می کند. در حالی که اذعان می کند که ایدئولوژی های سکولار نیز به خشونت دامن می زنند، معتقد است که ادعاهای متافیزیکی ایمان با به تصویر کشیدن ظلم، خطر را به افراط های خطرناک می رساند. حذف چنین آموزه هایی برای مهار ظرفیت دین برای تطهیر اعمال ضد انسانی لازم است.

منتقدان استدلال می کنند که هریس بیش از حد بر افراط گرایی مذهبی تمرکز می کند و در عین حال سنت های ضد خشونت را در اکثر مذاهب نادیده می گیرد. آنها معتقدند که پیشبرد صلح مستلزم درک بین ادیان است، نه انتقاد صریح. اما هریس خواستار بررسی اخلاقی باورهایی است که تعصب را ممکن می سازد.

نقد جزم گرایی و عدم تحمل

هریس به شدت از دگماتیسم مذهبی انتقاد می کند، و به عنوان ادعای حقیقت متافیزیکی غیرقابل تردید پذیرفته شده تنها بر اساس ایمان تعریف می کند. او جزم اندیشی را خفه کننده اندیشه آزاد، ایجاد نقاط کور و پرورش نابرداری می داند. هریس در پایان ایمان استدلال می کند که ایمان جزمی ذاتاً بررسی انتقادی را رد می کند و به طور متناقضی عدم تمایل به اصلاح باورها بر اساس شواهد را به عنوان یک فضیلت تحلیل می کند. این نوع ایمان کتاب مقدس و آموزه های باستانی را خطاناپذیر و مانع پیشرفت اخلاقی و فکری می داند.

هریس بر این باور است که این رد گفتمان باز و مبتنی بر شواهد، از اصلاح عقاید مضر، نادرست یا قدیمی توسط دین جلوگیری می کند. دگما با جدا کردن کل حوزه های تحقیق و اخلاق، خطاهای خطرناک را از اصلاح مصون می دارد. این امر باعث می شود که افراد شایسته به نام اقتدار بی چون و چرای کتاب مقدس از جنایات دفاع کنند.

او همچنین استدلال می کند که جزم گرایی باعث ایجاد اطمینان غیرقابل توجیه در مورد مسائل متافیزیکی بحث برانگیز می شود و خصومت بین گروهی را ایجاد می کند. کسانی که اجتماعی را ترتیب داده اند تا آموزه های مورد مناقشه را به عنوان حقیقت مطلق انکارناپذیر تلقی کنند، مخالفان را شیطانی میسازند و تفاوت را به عنوان انحراف روحانی خطرناک به جای کثرت گرایی معقول و منطقی معرفی می کنند.

هریس پیشنهاد می کند که ادیان جزمی، تفکر قبیله ای و انسان زدایی کافران را با به تصویر کشیدن جهان بینی های آنها نه تنها به عنوان نادرست، بلکه اساساً گناه آلود، پرورش می دهند. این امر باعث می شود که مؤمنان احساس کنند که از نظر اخلاقی توجیه شده اند که به کسانی که در فرضیات بررسی نشده و اصولی با هم شریک نیستند سرکوب می کنند. این اجازه می دهد تا تفاوت را به جای انسان سازی، شیطان سازی کنیم.

علاوه بر این، هریس فکر می کند که آموزه های مقدسی که ادعای مالکیت انحصاری حقیقت متعالی را دارند، با دیوارکشی بین حوزه هایی که تابو تحقیقی به حساب می آیند، اندیشه آزاد را خفه می کنند. اقتدار آنها نباید در داخل ارزیابی شود، بلکه باید از بیرون تحلیل شود. این امر اختلافات اصولی را خنثی می کند، و یا باور بی چون و چرا یا رد کل چارچوب را کنار میزند. منتقدان استدلال می کنند که هریس فلسفه پیچیده توسعه یافته در سنت های الهیات را نادیده می گیرد. آنها یادآور می شوند که دین نیازی به بنیادگرایی ندارد و در ایمان خدا باورانه به سمت شک، بحث و اصلاحات حرکت میکنند. اما به طور کلی هریس مسئله ای را برجسته و مطرح می کند مبنی بر اینکه که جزم گرایی اعتقادی با تضعیف شکاکیت سازنده و ایجاد تفرقه مضر، اخلاق و پیشرفت انسانی را تهدید می کند.

نقد علمی

مانند دیگر آنتیست های مدرن، هریس استدلال می کند که ادعاهای اصلی در سنت های اصلی مذهبی مستقیماً با یافته های تجربی در سراسر علوم در تضاد است. در پایان ایمان و سایر آثار خود، او ادعا می کند که چنین ادعاهایی باید بر اساس شواهد

متناقض بسیار از زمینه هایی مانند کیهان شناسی، باستان شناسی، و به ویژه زیست شناسی تکاملی رد شوند. برای هریس، شواهد علمی به طور قطع قرائت تحت اللفظی متون مقدس را رد می کند. آفرینش شش روزه کتاب مقدس و گزارش سفر پیدایش نمی تواند با ۴/۵ میلیارد سال تکامل کیهانی و فسیل های انسان نما که به میلیون ها سال قبل از اولین کشاورزان برمی گردد، سازگار شود. اینها به طور قطع داستان های خلقت ماوراء طبیعی را که به عنوان فرضیه های تجربی شکست می خورند، رد می کنند. اما هریس تکامل را به عنوان رشته علمی در تضاد اساسی با الهیات سنتی متمایز می کند. او استدلال می کند که نظریه داروینی، کل ساختار اسطوره های خلقت انسان محور را با ردیابی منشأهای مادی احتمالی و کور بشریت، که در یکتاپرستی اصلی قرار دارد، آشکار می کند.

در حالی که طرفداران طراحی هوشمند سعی در آشتی می کنند، هریس ادعا می کند که آنها روش شناسی علمی را با استناد به مداخلات معجزه آسای الهی صرفاً برای محافظت از پیش فرض های کتاب مقدس تضعیف می کنند. هیچ مدرک مثبتی مبنی بر طراحی هوشمند از بالا به پایین وجود ندارد. شواهد تکاملی هیچ جایگزین مناسبی را برای تغییرات تصادفی و انتخاب طبیعی غیرتولوژیکی اجازه نمی دهد. هریس استدلال می کند که از آنجایی که دانش علمی باید جایگزین جهل عوامانه شود، ادعاهای تجربی اثبات شده مانند تکامل و زمین شناسی زمین باید به روایت های خلقت باستانی مشکوک شود. هر جا که علم به طور قطع حقایق فیزیکی را نشان می دهد، او معتقد است که الهیات باید ادعای توصیف دقیق واقعیت را تسلیم یا کنار بگذارد. هریس از پذیرش حقایق علمی ضد شهودی counter-intuitive به جای اشتباهات آramش بخش حمایت می کند. منتقدان استدلال می کنند که هریس نگرش های علم گرایی را اتخاذ می کند و تفسیر، ارزش ها و معنا را کاهش می دهد. آنها او را به تقلیل گرایی متهم می کنند و متذکر می شوند که بسیاری از متفکران دینی تکامل را به صورت استعاری می پذیرند. اما هریس معتقد است که متون مقدس زمانی که به عنوان غیر تحت اللفظی تلقی می شوند، پس از اینکه علم ادعاهای تحت اللفظی آنها را تایید نمی کند، اعتبار خود را از دست می دهند. او معتقد است که دین باید با علم سازگار شود، نه برعکس.

نقد اخلاقی

هریس با این استدلال که بسیاری از آموزه های سنتی بر اساس معیارهای مدرن غیراخلاقی هستند، نقدی اخلاقی از متون مقدس مذهبی و جزمیات دینی ارائه می کند. او استفاده از ایمان برای توجیه آسیب را رد می کند. در پایان ایمان هریس بخش هایی از کتاب مقدس را برجسته می کند که نسل کشی، برده داری، تبعیض جنسی و عدم تساهل را تأیید می کند. او استدلال می کند که ما باید پیشرفت اخلاقی را که این متون را به عنوان راهنمای اخلاقی بی اعتبار می کند، بپذیریم. وجدان ما اکنون به درستی بسیاری از آموزه هایی را که زمانی پذیرفته شده بودند رد می کند.

به عنوان مثال، هریس تایید کتاب مقدس در مورد مجازات اعدام برای همجنسگرایی، زنا و توهین به مقدسات و سب نبی را محکوم می کند. او اشاره می کند که قرآن آزار خانگی، نابرابری جنسیتی و تنبیه های بدنی سخت را تایید می کند. متون مقدس هندوها شامل سیستم طبقاتی ظالمانه است. هریس معتقد است که ما باید چنین جنبه هایی را به عنوان اشتباه اخلاقی بپذیریم.

او همچنین مخالفت مبتنی بر ایمان با اصلاحات اجتماعی مانند برابری جنسیتی، آزادی جنسی و حقوق بشر برای اقلیت ها را محکوم می کند. مذاهب با تداوم کدهای منسوخ مانع پیشرفت های اخلاقی شده اند.

هریس اصلاح طلبان دینی مدرن را ستایش می کند که قابل دفاع ترین آموزه ها را انتخاب می کنند و در عین حال خطاپذیری عمیق اخلاقی در کتاب مقدس و سنت را تصدیق می کنند. اما او استدلال می کند که مرتجعانی که برای دفاع از ظلم به ایمان روی می آورند، نباید از بررسی اخلاقی مستثنی شوند. آموزه های مثبت ادیان را باید از بی اخلاقی به اشتباه مجزا کرد.

منتقدان خاطرنشان می کنند که هریس از پیچیدگی تفسیری در اخلاق کتاب مقدس قدردانی نمی کند و کمک های مذهبی متریقی به جنبش های عدالت خواه را از نظر تاریخی نادیده می گیرد. آنها استدلال می کنند که ایمان الهام بخش به وجود آمدن و عاملیت قهرمانی اخلاقی است و حاوی حکمتی است که فراتر از مدرنیته عمل کرده و میکند. لفظ گرایی گزینشی هریس نیز درک اصلاح طلبان را نادیده می گیرد. اما او کسانی را متهم می کند که به طور انتخابی ایمان را برای مقاومت در برابر پیشرفت اجتماعی به کار می گیرند و در عین حال نقص های اخلاقی عمیقی را که در ارتدوکس تنیده شده است را نادیده می گیرند.

ایمان و عقل

هریس در این استدلال که ایمان وسیله ای نامعتبر برای تعیین حقیقت است، سخنان متفکران سکولار دیگر را تکرار می کند. ایمان، حقیقت را بر شهودها (تجربه دینی، الهام، مکاشفه، وحی) و سنت هایی استوار می کند که هیچ مبنایی برای تأیید بی طرفانه ندارند. هریس معتقد است که واقعیت و اخلاق باید از عقل، شواهد و منطق ناشی شود نه ایمان.

هریس در پایان ایمان استدلال می کند که ایمان مستلزم اعتقاد بدون شواهد پشتیبان و حتی با وجود شواهد متضاد است. جزمیات را به طور غیرانتقادی می پذیرد و از طریق مدافعه استدلالی ملال آور تحلیل رونده به جای تجدیدنظر در پرتو واقعیات، از آنها دفاع می کند. هریس ایمان را به عنوان دلیلی مشروع برای باور هر چیز اساسی رد می کند.

او استدلال می کند که مشکلات زمانی به وجود می آیند که ایمان از آزمایش واقعیت رها می شود. عقایدی که صرفاً توسط سنت به خاطر سنت تداوم یافته اند، خطاهای مضر را جذب می کنند و در برابر اصلاح مقاومت می کنند. ایمان با ارج نهادن به وفاداری بی چون و چرا به هویت بیش از حقیقت اهمیت داده و تعصب را حفظ می کند.

هریس این را با گشودگی عقل به شواهد و سازگاری منطقی مقایسه می کند. در حالی که ایمان وفاداری کورکورانه را ارج می نهد، عقل به هر کجا که منجر شود از استدلال بیطرفانه پیروی می کند. عقل می تواند باورها را با جذب حقایق و دیدگاه های جدید دگرگون کند و این در حالیکه ایمان، دگرگونی را خیانت می داند. برای هریس، عقلانیت امکان کشف مشارکتی حقیقت را از طریق استانداردهای مشترک منطق و ابطال پذیری می دهد. اما ذهنیت ایمان، توافق را تصادفی می کند. او استدلال می کند که عقل می تواند از طریق روش های منطقی مانند حجاب جهل، راهنمایی اخلاقی و اجماع ارائه دهد. اما ایمان روشی جز به اقتدار و زور متوسل شدن ندارد.

منتقدان خاطرنشان می کنند که ایمان دارای ابعاد فلسفی و تجربی فراتر از عقلانیت است. و عقل محض برای پرداختن به مسائل

هدف، معنا و اخلاق محدودیت هایی دارد. چارچوب بندی هریس چالش های تفسیری را در عقل عملی نادیده می گیرد. اما او استدلالی قوی برای پایه گذاری ادعاهای حقیقت و اخلاق در عقلانیت بی طرف به جای ایمان مقید به سنت ارائه می کند.

غیبت الهی

هریس استدلال می کند که مشکل پنهان بودن الهی یک چالش شواهد جدی برای خدا باوری است. خدای قادر مطلق، دانای مطلق و کاملاً خوب، وجود خود را پنهان نمی کند یا اجازه نمی دهد که رنج بیهوده را تحمل کند. اما واقعیت تجربی ما را با سکوت الهی در میان تراژدی و وحشت روبرو می کند.

هریس در نامه ای به ملت مسیحی (۲۰۰۸) تمام بدبختی ها و ویرانی های بیهوده در طول تاریخ بشر - از بیماری ها گرفته تا بلایای طبیعی - را برجسته می کند که اساساً با خدای سنتی ابراهیمی ناسازگار به نظر می رسد. او استدلال می کند که یک خدای خیرخواه پنهان نمی شود در حالی که خلقت آن چنین شرارت عظیمی را تحمل می کند.

هریس پنهان بودن خدا را هم در فقدان هرگونه ارتباط یا مکاشفه صریح برای بشریت و هم عدم دخالت قابل تشخیص در تراژدی های بی وقفه جهان می بیند. تجربه ما از رویارویی با آسمان های خاموش دلیلی برای فرضیه خالق دوست داشتنی و درگیر به ما نمی دهد.

پنهان بودن الهی همچنین به مشکل مشهود شر برای هریس مربوط می شود، اگرچه او یادآور می شود که رنج بیهوده به تنهایی برای نامحتمل ساختن وجود خدا کافی است. اما فقدان ارتباط اضافی و مداخله توسط یک خدای ظاهراً دلسوز، قضیه علیه خدا باوری را تشدید می کند. به نظر می رسد واقعیت خالی از یک خالق دل نگران است.

هریس استدلال می کند که توسل به اسرار راه های خدا، توجیه های رضایت بخشی برای غیبت الهی فراهم می کند. یک خدای نیکوکار، واقعیت و عنایت خود را بی تردید آشکار می سازد. او معتقد است که فقدان شواهد حکایت از مطابقت بیشتر با خدا ناباوری دارد تا خدا باوری.

نقد کتاب مقدس

هریس نقدی اخلاقی از متون مقدس دینی ارائه می کند و بخش های زیادی از کتاب مقدس، قرآن و متون دیگر را برجسته می کند که خشونت، زن ستیزی، برده داری و دیگر موضع گیری هایی را که امروزه بیشتر آنها را غیر اخلاقی می دانند، تأیید می کند. او استدلال می کند که ما باید نارسایی های اخلاقی را که در مبانی اعتقادی تنیده شده اند، بپذیریم.

هریس در پایان ایمان توجه را به احکام غیر اخلاقی در متون مقدس جلب می کند که وجدان مدرن به درستی آنها را رد می کند. از تأیید انجیل از نسل کشی علیه عمالقه تا مجوز آزار خانگی و بردگی جنسی اسپران توسط قرآن، کتاب های مقدس بربریت را در کنار حکمت تدوین می کنند.

هریس پیشنهاد می کند که تلاش ها برای زمینه سازی یا تفسیر مجدد دستورات غیر اخلاقی کتاب مقدس، اغلب مانند توجیه های مشمئز کننده غیر قابل دفاع به نظر می رسد. ما باید به سادگی بپذیریم که قوانین باستانی به جای روشنگری خاص، اخلاق بدوی را

منعکس می کنند. پیشرفت اخلاقی دوران متأخر ارزش های آنها را آشکار نمی کند. او همچنین تأکید می کند که وحشتناک ترین جنایات و ستم های تاریخی اغلب ناشی از کاربرد مستقیم کتاب مقدس است. تنها تفسیر گزینشی یا بی توجهی به متون مقدس دردسر آفرین بود که فضایی را برای پیشرفت اخلاقی باز کرد و این امر مرجعیت کتاب مقدس را سلب می کند.

هریس ضمن تحلیل از اصلاح طلبانی که بر بهترین ها در ایمان خود تأکید می کنند و بی اخلاقی ها را کنار می گذارند، فکر می کند که خوانشی از کتاب مقدس که عبارات غیر اخلاقی را نادیده می گیرد یا عقلانی می کند، از نظر فکری غیر قابل دفاع و از نظر اخلاقی غیر مسئولانه باقی می ماند. متون مقدس باید الهام بخش تفکر اخلاقی باشند، نه اطاعت بی چون و چرا.

منتقدان استدلال می کنند که هریس سنت های هرمنوتیکی پیچیده و تفسیرهای مجدد پیشرونده را نادیده می گیرد که روح اخلاقی را ارتقا می بخشد و در عین حال احکام تاریخ انقضاء دار را به متن می بخشد. اما به طور کلی هریس با برجسته کردن تداوم فحاشی در شریعت، نقطه مقابل اغراق های پرهیزگاران در مورد حکمت کتاب مقدس را ارائه می کند. حتی متون مقدس نیز مستلزم تشخیص اخلاقی هستند.

نقد ایمان

هریس دیدگاه عقل گرای روشنگری را تکرار می کند که ایمان وسیله ای نامعتبر برای تعیین حقیقت و اخلاق است. او استدلال می کند که شواهد، عقل و منطق باید باورها را داوری کنند، نه ایمان به سنت یا ذهنیت گرایی.

در پایان ایمان، هریس ایمان را به عنوان باور بدون شواهد پشتیبان یا با وجود شواهد متضاد تعریف می کند. او استدلال می کند که این مستلزم تظاهر به دانستن چیزهایی است که با توجه به حقایق موجود نمی توان آنها را شناخت. هریس معتقد است که حقیقت جویی واقعی مستلزم دنبال کردن شواهد است بدون توجه به نتایج و یا اینکه به چه باوری منجر شود، حتی اگر ناخوشایند باشد.

هریس پیشنهاد می کند که ایمان دقیقاً به این دلیل جذاب است که فرار از این مسئولیت مطلوب به نظر می رسد. با تظاهر به اعتقادات ناشی از حقایق بالاتر به جای دیدگاه های محدود، مهلت اظهار وجود کذب از عدم اطمینان فراهم می کند. اما این کناره گیری از آزمایش واقعیت، نادانی و تعارض را تقویت می کند.

او همچنین استدلال می کند که ایمان روش های علمی را که دانش را گسترش می دهد بی ارزش می کند. متون مقدس را غیر قابل تردید و مانع پیشرفت اخلاقی و فکری می داند. ایمان حتی خطاهای خطرناک را از تصحیح عقلی به نام اعتقاد عرفانی مصون می دارد.

هریس دستاوردهای بسیاری از سنت های دینی را می ستاید و در عین حال خود ایمان را به عنوان خودفریبی محکوم می کند. او استدلال می کند که معنویت و اخلاق باید بر اساس عقل، منطق و شفقت باشد تا ایمان به جزمیات غیر قابل آزمون. خرد اخلاقی مستلزم رویارویی با واقعیت از طریق دیدگاهی بی طرفانه است.

منتقدان استدلال می‌کنند که ایمان معقول می‌تواند نشان‌دهنده روشی موجه برای عمل بر روی دانش ناقص و ابطال‌پذیر باشد و نیازی به اعتقاد کورکورانه ندارد. و آنها خاطرنشان می‌کنند که ایمان در حوزه‌هایی مانند روابطی که یقین در آنها دست نیافتنی است، مفید است.

نقد تلقین

هریس استدلال می‌کند که تلقین شدید مذهبی در دوران کودکی اصول رضایت آگاهانه را نقض می‌کند، استعدادهای انتقادی را از بین می‌برد و از طریق تاکتیک‌های شرطی سازی اجباری دروغ را تداوم می‌بخشد. او تربیت کودکان را در درون عقاید منزوی محکوم می‌کند.

هریس در نامه‌ای به یک ملت مسیحی نشان می‌دهد که چگونه کودکان در خانواده‌های مذهبی، قبل از رشد فکری، از طریق اقتدار و عادت، باورهای دارند. آنها به جای تفاسیر فرهنگی که نیاز به ارزیابی شکاکانه دارند، از جهان بینی‌های دستی که به عنوان حقیقت بدیهی چارچوب بندی شده اند، استفاده می‌کنند. هریس استدلال می‌کند که تلقین به جوان به این شیوه به منزله نقض اعتماد و سوء استفاده از انعطاف پذیری ذهن کودک است. این امر به سنت به طور خودکار تکرار فرهنگی می‌دهد، زیرا شک و تردیدها به جای نقد منطقی ادعاها، خیانت به هویت به نظر می‌رسد.

او همچنین ادعا می‌کند که قرار دادن کودکان در سنت‌های پدرسالارانه و همگن، توانایی آنها را برای تفکر مستقل و ارزیابی عینی دلایلی که گروه‌های رقیب باورهای متفاوتی دارند، فلج می‌کند. انعکاس انتقادی زمانی که شواهد و تحلیل‌های مخالف به طور پیشگیرانه اهریمنی می‌شوند، آتروپی می‌شوند.

هریس ادعا می‌کند که این مسائل باعث می‌شود هر دینی در درجه اول بر شرطی کردن دوران کودکی مشکوک باشد. قدرت فرهنگی عظیم از طریق تکنیک‌های تلقین دوران کودکی از گهواره تا گور به دست می‌آید که به طور تداعی کننده عقاید جزئی را به خانواده و هویت می‌آمیزد. شکستن این چرخه نیازمند آزادی مذهبی بیشتر جوانان است.

منتقدان خاطرنشان می‌کنند که برخی شکل‌گیری‌های دوران کودکی اجتناب‌ناپذیر است و مدرسه سکولار خود مستلزم نوعی تلقین فرهنگی است. اما به طور کلی هریس استدلال می‌کند که انزوآگرایی مذهبی شدید در طول پنجره‌های رشد آسیب‌پذیر به‌طور برگشت‌ناپذیر دیدگاه‌ها را می‌بندد و مانع انتخاب خودمختار می‌شود. او ادعا می‌کند که در عین اینکه آشکارا قرار گرفتن در معرض مذهبی در دوران کودکی را ممنوع نمی‌کند، اما ادعا می‌کند که اجبار و دستکاری در شیوه‌های تلقین‌آمیز رایجی است که اصلاحات را می‌طلبد.

نفوذ سیاسی مذهبی

هریس به شدت از نفوذ سیاسی دین در دموکراسی‌ها انتقاد می‌کند. او استدلال می‌کند که دلیل آوری مبتنی بر ایمان منجر به سیاست‌هایی می‌شود که منافع فرقه‌ای را بر حقایق، انصاف و رفاه کلی جامعه ترجیح می‌دهند. استدلال‌های دینی، حکمرانی مبتنی بر عقل عمومی را که برای همه شهروندان بدون توجه به عقاید جزئی قابل دسترسی است، تضعیف می‌کند.

در نامه ای به یک ملت مسیحی و جاهای دیگر، هریس مواردی را برجسته می کند که در آن برنامه های مذهبی مانع پیشرفت علمی، مانع از آزادی های مدنی، ترویج نظامی گری مبتنی بر دین خویی و تحمیل محدودیت های خدمات عمومی بر اساس الهیات می شود. او معتقد است که ایمان زمانی که تابوها و اولویت های خود را از طریق سیاست بر عموم مردم اعمال می کند، مستبد می شود.

هریس همچنین میگوید که اقتدار مذهبی سیاستمداران را تحت فشار قرار می دهد تا اظهار ایمان کنند و برای جلوگیری از انگ، نمایش عمومی تقوا را به طور غیرصادقانه انجام دهند. این امر یکپارچگی در حکمرانی را کاهش می دهد و خداناباوران و اومانیت ها را فاقد اخلاق می داند. سیاست ها باید مبتنی بر حقایق بی طرفانه و استدلال اخلاقی باشند. علاوه بر این، هریس قبیله گرایی ائتلاف های مذهبی را که به تحمیل عقاید دینی رای می دهند، محکوم می کند. او استدلال می کند که قوانین اخلاقی باید متکی بر متقاعد کردن همه شهروندان از طریق دلایل قابل دسترس باشد، نه پویایی قدرت گروهی محض. امتیاز مذهبی در سیاست اجازه می دهد تا از این بار توجه معنادار واقعی فرار کنیم.

هریس همچنین خطر انتخاب متعصبانی را که وعده رهایی آخرالزمانی را می دهند برجسته می کند. او استدلال می کند که حکمرانی عادلانه به کاندیداهایی بستگی دارد که سیاست های مبتنی بر واقعیت را بپذیرند، نه پیش گویی های عرفانی. در غیر این صورت، دین امکان سیاست های غیرمنطقی و خطرناک را فراهم می کند. منتقدان میگویند که رژیم های سکولار مانند استالینسم هم سرکوبگر بودند. آنها استدلال می کنند که بسیاری از اصلاحات مترقی به کنشگری با انگیزه مذهبی بستگی دارد. اگرچه گفتمان دموکراتیک ناقص است، اما هم صداهای مذهبی و هم سکولار را در خود جای می دهد. اما در مجموع، هریس ادعا می کند که پیشرفت مستلزم کاهش اتکا به درخواست های اعتقادی در سیاست گذاری است.

نقد ایمان دینی به مثابه توهم

داوکینز در توهم خدا (۲۰۰۶)، ایمان را به عنوان «باور بدون مدرک» تعریف می کند و استدلال می کند که ایمان دینی یک باور نادرست یا توهم مداوم است، زیرا فاقد شواهد عینی است و با یافته های علمی در تضاد است. او ایمان را یک «ویروس ذهن» پایدار می داند.

داوکینز ادعا می کند که در حالی که توهمات منشأ روانی دارند به عنوان نقص در استدلال ذهنی، ایمان به طور منحصر به فردی توسط سنت های فرهنگی تقویت می شود که باور بدون مدرک را به عنوان یک فضیلت ارزشمند می دانند. او استدلال می کند که ایمان از معیارهای اثباتی که اکثر ادعاهای مذهبی را باطل می کند، اجتناب می کند.

در حالی که توهمات منعکس کننده نقص های شناختی هستند، داوکینز ادعا می کند که ایمان نشان دهنده تعهد عمدی به باور بدون توجه به ارزش حقیقت است. ایمان فعالانه از جست و جوی شواهد بالقوه نادرست اجتناب می کند و در برابر اغماض عقل مقاومت می کند. داوکینز به توماس آکویناس اشاره می کند که ایمان را به عنوان دفاع از عقل در برابر شواهد برای نشان دادن

ماهیت هدایانی آن تعریف می‌کند.

داوکینز همچنین استدلال می‌کند که تلقین مذهبی دوران کودکی، اعتقاد را به عنوان یک موضوع هویتی و نه واقعیت شرط می‌کند. ادیان قبل از اینکه ظرفیت تفکر انتقادی مومنین توسعه یابد، پیروان را برنامه ریزی می‌کنند. داوکینز این را به یک ویروس ذهنی تشبیه می‌کند که نرم افزار شناختی آسیب پذیر را آلوده می‌کند. جلوگیری از چنین دستکاری مستلزم آموزش تفکر انتقادی است. منتقدان خاطرنشان می‌کنند که داوکینز ایمان را با افراط و تفریط آن تعریف می‌کند نه اینکه مواضع ظریف را به تصویر بکشد. و برخی معتقدند که ایمان معقول به معنای پیروی از یک مسیر با توجه به شواهد معقول است نه اعتقادی بر خلاف شواهد. اما به طور کلی داوکینز استدلال می‌کند که مصونیت دادن به باورهای اصلی ادیان از اینکه بدون شاهدی و یا دلیلی متقن پذیرفته شوند به معنای تفکر متوهمانه است که با حقیقت جویی ناسازگار است.

ناسازگاری دین و علم

داوکینز تأکید می‌کند که علم و دین از روش های اساساً ناسازگار برای تعیین حقیقت استفاده می‌کنند. علم بر شواهد تکیه می‌کند، فرضیه ها را در برابر واقعیت آزمایش می‌کند، نظریه های ناکافی را بازنگری می‌کند و باورها را با اثبات مطابقت می‌دهد. دین به ایمان به کتاب مقدس، اقتدار و اعتقادات معنوی ذهنی در برابر یافته های تجربی امتیاز می‌دهد. داوکینز در توهم خدا استدلال می‌کند که پایبندی به باورها بدون توجه به شواهد واقعی، در تضاد با اخلاق علمی است، که به دنبال شواهد به هر کجا می‌رود و متحری است. ایمان دینی در مقابل استدلال اثباتی علم، رویکردهای کاملاً متفاوتی را برای تعیین حقیقت ایجاد می‌کند.

از نظر داوکینز، روش های مربوط به علم و دین به ادعاهای حقیقت ناسازگار درباره جهان منتهی می‌شوند. برخی از ادعاهای کتاب مقدس در مورد منشأ انسان و جهان با زیست شناسی تکاملی و فیزیک سازگار است. در چنین مواردی، علم باید همیشه جای کتاب مقدس را بگیرد.

به طور خاص، او استدلال می‌کند که تکامل به طور قطعی روایت های آفرینش کتاب مقدس از منشأ انسانی را رد می‌کند. و یافته های ستاره شناسی، زیست شناسی و زمین شناسی به طور قاطع میلیاردها سال تاریخ طبیعی زمین را به جای افسانه های آفرینش گرایانه نشان می‌دهد. در این موارد، شواهد تجربی ادعاهای تحت اللفظی کتاب مقدس را باطل می‌کند.

داوکینز رهبران مذهبی را می‌ستاید که به متون مقدس به صورت استعاری برخورد می‌کنند و آیات علمی را می‌پذیرند. اما او استدلال می‌کند که بیشتر علم مورد حمله قرار می‌گیرد تا از لفظ گرایی کتاب مقدس محافظت کند. این نشان دهنده اختلاف روش شناختی عمیق بین فرضیه های آزمایشی در مقابل پذیرش جزمی اعتقاد است. این دو رویکرد را نمی‌توان به طور کامل با هم هماهنگ کرد.

منتقدان استدلال می‌کنند که داوکینز تعارض را بیش از حد بیان می‌کند، آشتی های پیچیده فلسفی را نادیده می‌گیرد، و قلمرو

دین را فراتر از ادعاهای تجربی نادیده می‌گیرد. اما به طور کلی داوکنز قاطعانه استدلال می‌کند که شواهد علمی با معرفت‌شناسی مبتنی بر ایمان دین در تناقض است، و باعث تنش‌های فکری مداوم بین اصول می‌شود.

نقد تلقین دینی

داوکنز برخی از تندترین انتقادات خود را برای تلقین مذهبی به کودکان محفوظ می‌دارد، که به عقیده او از اعتماد سوء استفاده می‌کند، تفکر انتقادی را ضعیف می‌کند، و ذهن‌های جوان را قبل از اینکه بتوانند جایگزین‌ها را به طور منطقی ارزیابی کنند، در دگم‌های موروثی به دام می‌اندازد. او ادعا می‌کند که این امر آزادی اندیشه را نفی می‌کند.

داوکنز در نوشته‌هایی مانند توهم خدا، به برجسب زدن کودکان به مذهب والدین و محروم کردن آنها از فرصت‌هایی برای بررسی آزادانه جهان‌بینی‌های رقیب حمله می‌کند. او این را با یک رویه فرضی برجسب زدن به کودکان با ایدئولوژی‌های سیاسی مقایسه می‌کند، که ما آن را به عنوان نقض ظالمانه انتخاب می‌دانیم.

داوکنز برجسب‌گذاری مذهبی را نقض بدتر می‌داند زیرا ادعاهای متعالی را نمی‌توان صرفاً به عنوان یک عقیده قرنطینه کرد. ارائه دیدگاه‌های الهیاتی به عنوان واقعیت، رشد شناختی اولیه کودک و ادراک او از جهان طبیعی را بر اساس فرهنگ عامه به جای شواهد مدرن، منحرف می‌کند. او استدلال می‌کند که کودکان فاقد دفاع در برابر درونی کردن آنچه والدینشان اظهار می‌کنند، نیستند. تکامل کودکان را آماده نکرده است تا جهان‌بینی‌های والدین را به طور غیرانتقادی به عنوان ویژگی‌های ضروری واقعیت در طی بلوغ شناختی جذب کنند. مذاهب از این تمایل برای تکرار خود از طریق تلقین دوران کودکی سوء استفاده می‌کنند. داوکنز از دادن یک جهان‌بینی علمی بی‌طرفانه دینی به کودکان تا زمانی که به اندازه کافی برای تجزیه و تحلیل پرسش‌های معنوی مستقل بشوند، حمایت می‌کند. او استدلال می‌کند که تلقین به کودکان به ایمان آوری به عنوان نوعی سوء استفاده ذهنی که عقل در حال رشد را تغییر شکل می‌دهد یاد می‌کند. ایمان باید به عنوان یک انتخاب ارائه شود، نه تلقین. منتقدان استدلال می‌کنند که برخی از شکل‌گیری دوران کودکی ضروری است و داوکنز فرصت‌های بعدی را برای تأمل دست‌کم می‌گیرد. بی‌طرفی کامل او ممکن است غیرممکن باشد. با این حال، داوکنز می‌گوید که شرطی‌سازی مذهبی شدید والدین ذهن‌های در حال رشد تأثیرپذیر را برای فهم آزادی و فرصت برای تفکر مستقل آینده سلب می‌کند.

استدلال از طراحی

داوکنز به شدت از استدلال غایت‌شناختی برای وجود خدا بر اساس ظاهر طراحی شده در جهان طبیعی انتقاد می‌کند. در توهم خدا و نوشته‌های دیگر، او استدلال می‌کند که استدلال طراحی بر یک قیاس معیوب با مصنوعات انسانی تکیه دارد، در حالی که قدرت توضیح دهنده تکامل داروینی برای توضیح جهان طبیعت را نادیده می‌گیرد. استدلال غایت‌شناختی ادعا می‌کند که همانطور که اشیای طراحی شده مانند ساعت‌ها بر خالقانی دلالت می‌کنند، طراحی آشکار موجودات و قوانین کیهانی نیز دلالت بر یک طراح الهی دارد. داوکنز استدلال می‌کند که قیاس بین سیستم‌های بیولوژیکی و

اشیاء ساخته شده گمراه کننده است. در حالی که ماشین ها از مونتاژ آگاهانه از بالا به پایین ناشی می شوند، ساختارهای زنده لایه های افزایشی پیچیدگی از پایین به بالا را نشان می دهند.

داوکنز تأکید می کند که انتخاب طبیعی مکانیسمی را برای تولید اشکال بیولوژیکی کاربردی در طول دوره ها با اصلاح تطبیقی فراهم می کند. پیچیدگی به تدریج افزایش می یابد زیرا تغییرات ژنتیکی به طور تصادفی ایجاد می شود و فشارهای محیطی به طور انتخابی جهش های مضر را فیلتر می کند. برای توضیح ارگانیسم هایی که به طور طبیعی طراحی شده اند، هیچ درخواستی برای طراحی عمدی لازم نیست. تکامل توسط انتخاب طبیعی نشان می دهد که طراحی به طور منطقی نیازی به طراح ندارد. علاوه بر این، داوکنز به طرح های معیوب متعددی در طبیعت اشاره می کند که به جای مهندسی هدفمند کامل، اقتضای تکاملی را منعکس می کنند. استدلال طراحی، بهینه بودن طبیعت را اغراق آمیز می کند، در حالی که نواقص آن را نادیده می گیرد. به طور کلی، او استدلال می کند که نظریه داروینی با توضیح طبیعی طراحی، استدلال غایت شناختی را ناکارآمد میکند. منتقدان استدلال می کنند که تکامل نمی تواند به طور کامل نظم عقلانی بنیادی را در ریاضیات، قوانین طبیعت، یا ظرافت غیرمحمتمل جهان برای زندگی را توضیح دهد. داوکنز پاسخ می دهد که این مسائل به جای شواهدی برای خدا، سؤالاتی است که علم هنوز به آنها پاسخ نداده است. اما او قاطعانه استدلال می کند که نظریه تکاملی نیاز به خدای ساعت ساز را جایگزین می کند.

اخلاق سکولار

داوکنز این استدلال را رد می کند که ایمان دینی برای رفتار اخلاقی و ارزش های اجتماعی ضروری است. او ادعا می کند که عقل سکولار و اومانیسم می توانند یک چارچوب اخلاقی قوی را بدون نیاز به استناد به خدا یا کتاب مقدس ارائه دهند. داوکنز نمونه هایی از آتئیست های اخلاقی راستگو و جوامع با اکثریت ملحد با رفاه اجتماعی بالا را برجسته می کند. او استدلال می کند که مردم اخلاقی رفتار می کنند زیرا انسان ها غرایز همکاری، تعامل و همدلی ذاتی را تکامل داده اند. قطب نمای اخلاقی از طبیعت اجتماعی ما ناشی می شود. در همین راستا، داوکنز استدلال می کند که فیلسوفان اخلاقی مانند پیتر سینگر، سیستم های اخلاقی قابل دفاع عقلانی را از طریق ابزارهایی مانند نظریه قرارداد اجتماعی، فایده گرایی، و حجاب جهل رالز بیان کرده اند - که هیچ کدام به مقدمات دینی نیاز ندارند. او معتقد است که استدلال فلسفی حقایق اخلاقی را ایجاد می کند که برای مؤمنان و غیر مؤمنان به طور یکسان قابل دسترسی است.

علاوه بر این، داوکنز تأکید می کند که Zeitgeist یا روح زمان، اخلاق در طول زمان با تکامل فرهنگ پیشرفت می کند، نه اینکه مذاهب معرف خرد اخلاقی بی زمان باشند. او به اعمالی که زمانی به طور گسترده پذیرفته شده بود، مانند برده داری، زن ستیزی و همجنس گرا هراسی اشاره می کند که مکاشفه های متری با وجود سازگاری با کتاب مقدس، اکنون آن را محکوم می کنند. هوش اخلاقی عمیق تر ما باید بر متون قلبی غلبه کند.

سرانجام، داوکنز استدلال می کند که الگوهای اخلاقی تحسین برانگیز حتی در غیاب انگیزه مذهبی به وجود می آیند. اخلاق بیش

از هر عقیده خاصی از انسانیت مشترک ما سرچشمه می گیرد.
منتقدان استدلال می کنند که داوکینز هزاران سال از اخلاق الهیاتی را بیش از حد ساده می کند. و برخی توجه دارند که رژیم های
سکولار مانند نازیسم نشان می دهند که بی دینی هیچ برتری اخلاقی را تضمین نمی کند.

بحث درباره جبر و اختیار

این پرسش که آیا انسان‌ها دارای اراده آزاد هستند یا در معرض جبر و سرنوشت قرار دارند، یکی از قدیمی‌ترین مسائل فلسفی است. یک چهره کلیدی در این بحث، فیلسوف یونانی ارسطو است که ایده‌های ظریفی را در مورد اراده انسان، ضرورت علی، مسئولیت اخلاقی و خیر مطلق الهی را مطرح کرد. تفاسیر همچنان مورد مناقشه هستند، اما اکثر محققان موافق هستند که ارسطو آموزه واجد شرایط اراده آزاد را تأیید می‌کند، در حالی که جبر مطلق را انکار می‌کند.

تئودور گمپرتس مینویسد: «...ارسطو نود درصد طرفدار اصل موجبیت است و ده درصد قائل به آزادی اراده. از بحثهای درباره مفهوم بحث و اتفاق، به خطا نتیجه گرفته اند که او منکر اعتبار عام قانون علیت بوده است؛ و از آن سخنان او هم که فقط به اعمال عمدی حیوانی ناظر است، به خطا چنین استنباط کرده اند که او آزادی اراده را از نظر اخلاقی چیزی بسیار گرانبها دانسته و از آن دفاع کرده است. نکته اصلی نظریه ارسطو درباره اراده این است که خلق و خوی و جهات اراده یا خصایص اخلاقی به انسان بالغ «داده شده است»، و اینها نحوه‌های عملند که از طریق عادت به صورت سنجیه استواری درآمدند. این سخن بدین معنی نیست که آنها تغییر ناپذیر باشند؛ ولی به هر حال ما نمیتوانیم آنها را به تصمیم و دلخواه خودمان به یکسو نهم یا از بن دگرگون سازیم.» با التفات به این مطلب گمپرتس که نگارنده با آن همدلی کمتری دارد به تشریح نظر ارسطو میپردازم.

در اخلاق نیکوماخوس، ارسطو به شناسایی شرایط سعادت انسان و ماهیت منش و عمل اخلاقی می‌پردازد. سوال کلیدی که او به آن می‌پردازد، تمایز بین رفتار ارادی و غیرارادی و پیامدهای تحسین، سرزنش، پاداش و تنبیه است. این امر مستلزم روشن شدن مباحثی نظیر انتخاب و قصدمندی در مقابل جبر طبیعی ناشی از اتفاقاتی که توسط نیروهای خارجی است میباشد. ارسطو بیان می‌کند که «عملی اضطراری تلقی میشود که منشاء آن اجبار بیرونی از عامل است و کسی که عمل را بجا می‌آورد یا از آن منفعل میشود هیچ سهمی در آن ندارد، مانند طوفان دریا یا اشخاصی که کسی را در اسارت خود دارند او را به جایی ببرند.» (۱۱۱۰a) فقط اعمال داوطلبانه و اختیاری واقعاً متعلق به یک عامل اخلاقی است و منعکس کننده تمایلات پایدار آنهاست. برای داوطلبانه بودن یک عمل مستلزم امکان انتخاب است - "کسی که قدرت انتخاب دارد و تصمیم گرفته و انتخاب کرده است، داوطلبانه عمل می‌کند" (۱۱۱۳b). امکان انتخاب برای ارسطو محوری است. اجبار با تهدید به آسیب باعث غیرارادی اعمال می‌شود، زیرا هیچ گزینه واقعی وجود نداشت. او مینویسد: «در مورد اعمالی که کسی به سبب ترس از شری بزرگ یا برای هدفی شریف انجام میدهد این سوال روی مینماید که آیا آن کس آن عمل را آزادانه و به اراده و اختیار خود انجام میدهد یا از روی اضطرار؟... اصطلاح آزادی و اجبار را باید با در نظر گرفتن لحظه عمل بکار برد. در این گونه موارد آدمی به اختیار خود عمل میکند چون مبدائی که در این اعمال اعضای بدن را به حرکت می‌آورد در خود آدمی است، و آنجا که مبداء محرک در خود عمل کننده است عامل اختیار دارد که عمل را بجا بیاورد یا نیاورد.» (۱۱۱۰a).

از این مبانی، ارسطو استدلال می‌کند که فقط اعمال ارادی می‌توانند واقعاً فضیلت‌گرایانه و در معرض ستایش و سرزنش باشند. همانطور که او بیان می‌کند، «فضیلت و رذیلت به ترتیب، اصل اول [عمل اختیاری] را حفظ و نابود می‌کنند، و در اعمال،

هدف انتخاب غایت یا هدف عمل است» (۱۱۴a). صفات فضیلت‌مندانه از طریق انتخاب مکرر اهداف خیر ایجاد می‌شوند، در حالی که رذیلت‌ها از میل و رغبت افراطی از روی عقل ناشی می‌شوند. از آنجایی که انتخاب‌های باطل ناشی از تمایلات نادرست در کنترل عامل است، شخص شرور به درستی به عنوان علت سرزنش می‌شود (۱۱۳b). اما اجبار بیرونی، اقدام نادرست را توجیه می‌کند.

ارسطو معتقد است که انسان‌ها باید مسئولیت و ابتکار عمل بر انتخاب داشته باشند تا شایسته قضاوت اخلاقی باشند: اگر انسانی به تنهایی [به طور داوطلبانه] عمل الف را انجام ندهد، نباید مورد سرزنش یا ستایش قرار گیرد، زیرا به یک اصل عمل تبدیل شده است نه خودش. اما اگر علت باشد، قدرت اختیاری دارد (۱۱۲b). این ارتباط بین اختیار اخلاقی و انتخاب اختیاری در نوشته‌های اخلاقی ارسطو مشخص است. انسان‌ها باید شخصیت خود را با انتخاب اهداف خوب یا بد برای پرورش فضیلت یا رذیلت به ترتیب شکل دهند.

نقش عقل و تدبیر برای ایجاد عادات اخلاقی کلیدی است. ارسطو استدلال می‌کند که انتخاب داوطلبانه واقعی ناشی از مشورت عقلانی در مورد مسیرهای عمل جایگزین بر اساس پیامدهای درک شده است (۱۱۲a). انتخاب در جهل یا از روی هوای نفس، عاملیت و مجرمیت معنی دار را از بین می‌برد. اما قضاوت عقلانی در مورد بهترین هدف، حتی اگر شیوه ثابت باشد بر خطا می‌رود، ارائه دادن حق انتخاب داوطلبانه حکایت از شخصیت عامل می‌کند. از آنجایی که انسان‌ها قدرت تفکر منطقی برای درک نتایج بالقوه را دارند، مسئولیت رفتار و منش حاصله را بر عهده می‌بایست بگیرند.

در مجموع، ارسطو معتقد است که کنش انتخابی داوطلبانه، که ریشه در مشورت عقلانی بین گزینه‌های واقعی دارد، حوزه اختیار اخلاقی است که شایسته تحسین یا سرزنش است. اجبار بیرونی یا جهل درونی، اعمال را غیر ارادی و خارج از دایره فضیلت و رذیلت می‌کند. تأکید او بر مشورت مستدل و انتخابی که مستلزم امکان عمل در غیر این صورت است، قاطعانه با موجبیت مخالف است. گمپرتس با اشاره به متنی از ارسطو مینویسد: «اگر قبول کنیم که همه چیز از روی ضرورت روی می‌دهد پس دیگر جایی برای عمل انسانی، و تأمل و سنجش که مقدمه آن عمل است، باقی نمی‌ماند.»

در طبیعیات، ارسطو دکترین اساسی خود را در مورد چهار نوع علت در طبیعت توضیح می‌دهد - مادی، صوری، فاعلی و غایی (تلوس). برخورد او با شانس (tyche)، ضرورت (ananke) و علت غایت‌شناختی هدف‌دار (telos) از اهمیت محوری برخوردار است. ارسطو استدلال می‌کند که همه رویدادهای طبیعی ناشی از تأثیر متقابل ضرورت تصادفی و اصول غایت‌شناختی هستند. این امر فضایی را برای احتمال وقوع تصادفی در طبیعت فراهم می‌کند، بدون اینکه به عدم جبرگرایی محض وارد شود. ارسطو شانس را علت حوادثی می‌داند که بدون هدف یا نظم قبلی رخ می‌دهند (۱۹۶b۱۰). رویدادهای شانسی آلهایی هستند که "منشأ آنها در تصادف و خودانگیختگی نهفته است" (۱۹۷a۵). ارسطو در حالی که تصادفی بودن محض را انکار می‌کند، شانس و خودانگیختگی را به عنوان اصولی می‌پذیرد که تا حدی مسئول پدیده‌های طبیعی هستند.

ضرورت نظم و یکسانی را تحمیل می کند، زیرا برخی از رویدادها همیشه یا معمولاً به دنبال برخی دیگر می آیند. همانطور که ارسطو آن را تعریف می کند، ضرورت «آن چیزی را گویند که بی آن به عنوان شرط زندگی برای یک موجود ناممکن است... همچنین شرایطی را ضروری نامند که بی آنها، (خیر) ممکن نیست موجود باشد یا موجود شود... بعلاوه اجبار نیز ضرورت است یعنی آنچه ما را مانع میشود از اینکه مطابق گرایش و قصدمان عمل کنیم... زیرا ضرورت امری است بر خلاف حرکت از روی قصد و تعقل.... ضروری چیزی است که به سبب آن، یک امر نمیتواند به طور دیگر باشد.» (a-b1015). بنابراین ضرورت آنچه را که ممکن است رخ دهد محدود می کند.

ارسطو بر غایت شناسی هدفمند در موجودات زنده تأکید دارد. هدف توسعه ارگانیسم به طور ذاتی به سمت بلوغ عملکردی است. «چیزها با توجه به غایت به وجود می آیند... خانه ای وجود ندارد مگر اینکه برای زندگی باشد... سلامتی دلیل راه رفتن است» (199a). این مستلزم پتانسیل های نهفته ای است که در صورت عدم مانع به اهداف مورد نظر پی می برند. ارسطو استدلال می کند که شانس، ضرورت و غایت مشترکاً رویدادهای طبیعی را از طریق زنجیره های به هم پیوسته علل مادی، صوری و غائی به وجود می آورند. او معتقد است که حیوانات نشان می دهند که چگونه «طبیعت از طریق این علل عمل می کند» (198b). قسمتهای فیزیکی برای فعالیت های ضروری زندگی وجود دارند که توسط اهداف درونی هدایت می شوند. از این رو رویدادهای فیزیکی ناشی از ترکیبی از شانس، ضرورت و تمایلات هدفمند هستند که امکان عدم تعین در محدوده های منظم را فراهم می کنند. چیزها نباید دقیقاً مثل همیشه اتفاق بیفتند. ارسطو مفهوم شاکله را برای کنش انسان به کار می برد و مشاهده می کند که چگونه شانس می تواند بر انتخاب و مشورت تأثیر بگذارد (197a). اهداف اختیاری ما غالباً مقاصد متعارفی را با ابزارهای مرسوم هدف قرار می دهند. اما احتمال و خودانگیختگی جایگزین هایی ایجاد می کند که واکنشهای انعطاف پذیر را امکان پذیر می کند.

ارسطو در مابعدالطبیعه، منطق و معناشناسی انتزاعی را در مورد احتمالات آینده و پیش آگاهی خداوند بررسی می کند. ارسطو ابتدا ثابت می کند که اقتضای آینده یک ویژگی وجهی تقلیل ناپذیر است که قابل تقلیل به واقعیت های حال یا گذشته نیست. برخی از گزاره های آینده مانند «فردا نبرد دریایی خواهد بود» نه از قبل درست است و نه نادرست، اما به طور نامعین ممکن است. ارسطو استدلال می کند که همه حقایق آینده را به عنوان ضرورت بر اساس علل گذشته از پیش تعریف می کنند. او با این امکان اصیل باطل مخالفت می کند. از نظر ارسطو، اقتضائات آینده به صورت خاص هستند، نه از قبل تعیین شده و نه غیرممکن. ارسطو در مورد علم پیشین الهی نیز به همین ترتیب با این دیدگاه که دانای مطلق خداوند در مورد حوادث آینده دلالت بر ضرورت آنها دارد، مقاومت می کند. ارسطو استدلال می کند که معرفت بی زمان خدا شامل موارد احتمالی است بدون اینکه آنها را باطل کند (کرگ، 1988). زیرا اگر علم پیشین خداوند نتایج را ضروری می کرد، مشورت و مسئولیت انسان بی معنی می شد، که ارسطو پیوسته آن را انکار می کند.

همانطور که ارسطو می نویسد: «آنچه هست، لزوماً هست، وقتی هست. اما این بدان معنا نیست که هر چه هست، لزوماً وجود دارد.» حقایق کنونی حاصل گذشته هستند، اما آینده، علی رغم علم کامل خداوند، مشروط است. این با تأییدهای منظم ارسطو

در مورد انتخاب مشورتی بین احتمالات واقعی و رد جبر علی در فیزیک مطابقت دارد. علاوه بر این، ارسطو استدلال می‌کند که حقایق خاص احتمالی را نمی‌توان حتی از کامل‌ترین دانش جهانی استنباط کرد. همانطور که او اشاره می‌کند، در حالی که علم روابط ضروریه منبعث از حقایق اشیاء را بیان می‌کند که لزوماً بین انواع چیزها برقرار است اما جزئیات خاص محتمل است. از این رو ارسطو می‌نویسد: «اگرچه موضوع اندیشه خدا وجود ضروری دارد، اما تفکر او در مورد آن ضروری نیست». وجوب بستگی به چگونگی قضایا دارد نه عالم. بنابراین ارسطو انتخاب آزادانه را در برابر این فرض حفظ می‌کند که علم پیشین خدا مستلزم تقدیرگرایی جبرگرایانه رویدادها است.

در نتیجه، در حالی که تفاسیر متفاوت است، به نظر می‌رسد ارسطو یک مفهوم قوی از آزادی اخلاقی و مسئولیت همراه با عدم تعین‌گرایی معتدل در مورد رویدادهای طبیعت به طور گسترده را تأیید می‌کند. ارسطو با تمایز افعال ارادی از غیرارادی و تأکید بر مشورت مستدل، انتخاب و امکان انجام غیر آن، قضاوت‌های درستی از فضیلت و رذیلت را در رفتار داوطلبانه افراد، مطابق با انکار جبر اخلاقی، استوار می‌کند. در طبیعیات او امکان خودانگیختگی تصادفی را در قاعده‌مندی‌های طبیعی فراهم می‌کند، و برخی عدم ضرورت را در توالی‌های مادی و تصمیم‌های انسانی می‌پذیرد. ارسطو نمی‌پذیرد که رویدادها به تنهایی از قوانین تغییرناپذیر یا علل قبلی پیروی می‌کنند. در نهایت، تحلیل منطقی ارسطو از روش و علم پیشین خداوند به طور مشابه از تقدیرگرایی الهیاتی اجتناب می‌کند، و استدلال می‌کند که دانایی کامل خداوند در مورد انتخاب‌های آزاد آینده، احتمال آن‌ها را باطل نمی‌کند. از این رو، ارسطو در سراسر آثار اصلی خود، یک مدل ظریف و منسجم را تأیید می‌کند که آزادی اخلاقی معنادار و مسئولیت را همراه با احتمال کلی در آفرینش، در حالی که از دانایی الهی و قوانین طبیعت حمایت می‌کند، در نظر می‌گیرد. نظریه او که به دقت واجد شرایط است، بین افراط در اختیار محض و جبر مطلق حرکت می‌کند.

فیلسوف و متکلم مسیحی، آگوستین (۳۵۴-۴۳۰ پس از میلاد) به طور گسترده به بررسی مسائل مربوط به آزادی انسان در مقابل جبر، و فیض الهی در برابر مسئولیت انسانی در نوشته‌های خود پرداخته است. آگوستین در طول زندگی حرفه‌ای خود دیدگاه‌های مختلفی را بیان کرد، و در مواقعی بر انتخاب آزاد انسان و در برخی دیگر بر حاکمیت الهی تأکید کرد. مشهورترین آموزه‌های او یک دکترین از جبر و گناه اصلی را تأیید می‌کند که استقلال فردی اگرچه محدود می‌کند، اما نظر خود را با تأیید اخلاقی پایدار متعادل می‌کند. تنش بین فیض و اختیار در اندیشه آگوستین باعث ایجاد اختلافاتی تا کنون شده است.

آگوستین در گفتگوهای اولیه‌اش درباره انتخاب آزاد اراده و درباره فیض و انتخاب آزاد، فهمی از اراده آزاد انسان و مسئولیت‌پذیری اخلاقی را تأیید می‌کند. او اراده آزاد را «نیروی عقل و اراده برای انتخاب خیر با کمک فیض» تعریف می‌کند (درباره فیض و انتخاب آزاد، I.۵). او در برابر دیدگاه مانوی که شر از ضرورت متافیزیکی سرچشمه می‌گیرد نه تمایل به اراده، استدلال می‌کند که افراد مسئولیت انتخاب‌های گناه‌آلود را بر عهده دارند. در برابر جبرگرایی، آگوستین از تدبیر، کنش ارادی ناشی از عقل، بدون مانع ضروری بیرونی حمایت می‌کند: «ما با اراده آزاد گناه می‌کنیم، نه به ضرورت» (درباره انتخاب آزادانه اراده، III.۱۸). او معتقد است که گناه ناشی از افراط عمدی امیال با وجود عقل سلیم است و به همین جهت هم ما را سزاوار

سرزنش می‌کند. آگوستین منشأ انتخاب‌های شیطانی را در درون خود، در نقص اراده، به جای اجبار علی‌ظاهری، قرار می‌دهد. بعلاوه، او معتقد است که آزادی واقعی از عشق منظمی نشأت می‌گیرد که به سمت خیرهای روحانی ابدی است نه امیال جسمانی. اعمال صحیح عقل حاکم بر هوس آزادی را امکان‌پذیر می‌کند - «اراده آزاد اراده‌ای است که اقتدار بالاتری ندارد که او را وادار به انجام یا عدم انجام عملی کند» (درباره فیض و انتخاب آزاد، VII.۲۱). اصلاح عشق به چیزهای غلط، انتخاب انسان را با اراده الهی همسو می‌کند. بنابراین در این نوشته‌های اولیه، آگوستین بر مسئولیت انسان در قبال گناه و نیاز به اصلاح اخلاقی از طریق استفاده صحیح از اراده تأکید می‌کند. او انتخاب آزاد را قدرتی برای عدالت همراه با فیض تعریف می‌کند. استدلال‌های او با مفاهیم سرنوشت مخالف است و دامنه معنادار اختیار فردی را تأیید می‌کند.

با این حال، آگوستین بعداً آموزه‌های الهیاتی را بیان می‌کند که به نظر می‌رسد آزادی و استقلال انسان را به شدت محدود می‌کند. آگوستین در آثار ضد پلاژوسی (موجود دریایی)، از جمله درباره جبر قدیسان و درباره فیض و انتخاب آزاد، از گناه ارثی ناشی از گناه اصلی و تقدیر انتخابی سخن می‌گوید که به نظر می‌رسد انتخاب اختیاری را تهدید می‌کند. آگوستین اصرار دارد که سقوط آدم باعث گسترش فساد و اسارت اراده در همه انسانها شد و ما را از استحقاق نجات بدون فیض خاص الهی ناتوان کرد. بر این اساس، او جبر را بیان می‌کند - این آموزه که خدا به طور یک‌جانبه برخی از افراد را برای فیض و زندگی ابدی انتخاب می‌کند در حالی که فعالانه دیگران را به عنوان ظرف‌های دائمی خشم مورد سرزنش قرار می‌دهد (درباره تقدیر مقدسین، ۸۷ و ۱۰۸-۱). از نظر آگوستین، افراد هبوط کرده در انتخاب بین گزینه‌ها آزاد خواهند ماند، اما در اصلاح گناهکاری ذاتی خود بدون فیض دگرگون‌کننده خدا ناتوان هستند. «اراده انسان برای گناه کردن آزاد است اما برای زندگی عادلانه آزاد نیست» جدای از تجدیدی که فقط به برخی اعطا شده است (درباره فیض و انتخاب آزاد، XIV.۲۸). در نتیجه، جبر کاملاً به معیارهای غیرقابل درک خداوند متکی است نه هر ویژگی یا تلاش انسانی که آلوده باقی می‌ماند. آگوستین معتقد است که از منظر زمانی بشریت، جبر و قدر متعاقب انتخاب‌ها به نظر می‌رسد، اما از ابدیت الهی آنها با هم اتفاق می‌افتند (درباره هدیه پایداری، VIII.۲۱). از این رو جبر، انتخاب‌ها را حتی اگر محدود کند، مستقیماً تعیین نمی‌کند. بنابراین، آگوستین در حالی که به وضوح توانایی و حوزه اختیار انسانی را محدود می‌کند، انسجام سطحی بین لطف، جبر و مسئولیت اخلاقی را حفظ می‌کند، و استدلال می‌کند که نتایج انتخاب منعکس‌کننده بر عهده و دوش خود انسانهاست.

در نتیجه، در حالی که به نظر می‌رسد جبر آزادی انتخاب را تهدید می‌کند، آگوستین تلاش می‌کند حداقل به طور رسمی آنها را از طریق تمایزات مبتکرانه بین انواع علل آشتی دهد. نگرانی اصلی در سراسر متون او این است که مسئولیت‌پذیری انسان و نیاز به فیض خدا را تأیید کند. برخوردهای پیچیده آگوستین به این مسائل، الهیات پس از خود را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. علیرغم تناقضات، نوشته‌های او تأملات عمیقی در مورد مشکلات فلسفی سرنوشت، علم پیشین خداوند و آزادی را ارائه می‌دهند که همچنان بحث‌ها بر سر آن ادامه دارد.

متفکر بعدی که در این نوشتار به او پرداخته میشود فیلسوف و متکلم قرون وسطی توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) در شاهکار خود مدخلی بر الهیات Summa Theologica به طور سیستماتیک مسائل انتخاب آزاد در مقابل جبرگرایی را تحلیل کرد. آکویناس دیدگاه‌های آگوستین در مورد جبر و فیض را به ارث می‌برد، اما تغییر می‌دهد تا موضعی ظریف را ترکیب کند که آزادی معنادار انسانی و مسئولیت اخلاقی را تأیید می‌کند و در عین حال از دانایی و مشیت خدا حمایت کند. آکویناس در چندین پرسش اصلی، مفاهیم ارسطویی و تمایزات منطقی را به کار می‌گیرد تا توضیح دهد که چگونه علم پیشین خداوند نیازی به تعیین اعمال ندارد و چگونه جبر می‌تواند با انتخاب اختیاری مطابقت داشته باشد.

آکویناس مستقیماً به تضاد آشکار بین اراده آزاد و علیت الهی در سؤال ۸۳ از بخش اول کتاب مدخل الهیات، می‌پردازد. او در ماده ۱ موضع اصلی خود را چنین بیان می‌کند: «ما هم ادعا میکنیم که اراده آزاد در انسان وجود دارد و هم اینکه خدا از اعمال آینده انسان آگاه است. زیرا چنین معرفتی در خدا وجود دارد، اما نه آن گونه که از مخلوقات ناشی شده باشد... علم خدا به عنوان علتی برای اشیا است، زیرا او چیزها را از طریق علم خود می‌آفریند.» از نظر آکویناس، علم پیشین کامل خداوند از همه وقایع آفرینش، ضرورتی برای حذف آزادی انسان را به وجود نمی‌آورد. او استدلال می‌کند که علیت الهی و انسانی به طور همزمان و بدون طرد متقابل عمل می‌کنند. آکویناس چندین مدل متافیزیکی برای آشتی دادن علم کلی الهی با اراده آزاد ارائه می‌دهد. اولاً، او استدلال می‌کند که علم خدا از محدودیت‌های زمانی و مکانی فراتر می‌رود، به گونه‌ای که عقل بشری نمی‌تواند به طور کامل درک کند، ابدی و نامحدود است (سؤال ۸۳، ماده ۱). از این رو با جریان و رویدادهای زمانی منافاتی ندارد. علاوه بر این، آکویناس استدلال می‌کند که علیت الهی و انسانی به گونه‌ای متفاوت عمل می‌کنند - علیت خدا از فعلیت محض و افاضه خود سرچشمه می‌گیرد، در حالی که اعمال انسانی از قضاوت در مورد اهداف و ابزارهای احتمالی ناشی می‌شود (سؤال ۸۳، ماده ۱). بنابراین، شناخت پیشاپیش انتخاب‌های انسان از سوی خداوند، مساوی با ایجاد مستقیم یا انحصاری آنها نیست. در نهایت، آکویناس به منطق ارسطو استناد می‌کند تا معرفت الهی را در بر میگیرد بدون اینکه آنها را باطل کند. اینکه شما از چیزی آگاهی داشته باشید حقیقت یک رویداد را مشخص نمیکند. (سؤال ۱۴، ماده ۱۳). برای آکویناس، علم کامل خداوند با امکانات جایگزینی که انسان می‌تواند داوطلبانه به فعلیت برساند، سازگار است.

فراتر از آشتی دادن اختیار انسان با علم الهی، آکویناس مستقیماً اراده آزاد انسان را در سؤال ۸۳، ماده ۱ مورد بحث قرار میدهد. او انتخاب آزاد را به عنوان «قدرت انتخاب، عقل در عمل را به کار میبرد» تعریف می‌کند که رفتار ارادی را ممکن می‌سازد. آکویناس استدلال می‌کند که چندین عامل آزادی معنادار را نشان می‌دهد.

انسان‌ها هنگام مواجهه با علل کنش، تأمل و شور را تجربه می‌کنند، که بدون جایگزین‌های واقعی بی‌معنی خواهد بود (سؤال ۸۳، ماده ۳). علاوه بر این، ما در درون، خود را مسئول انتخاب‌هایی می‌دانیم که دلایل خارجی نمی‌توانند توجیه کنند. آکویناس همچنین خاطرنشان می‌کند که چگونه قوانین حقوقی به طور جهانی مسئولیت اخلاقی را برای اعمال اختیاری اما نه اجباری تعیین می‌کنند که منعکس کننده عقل طبیعی است (سؤال ۸۳، ماده ۲). پاداش و مجازات با هدف اصلاح تنها زمانی معنا پیدا می‌کند که افراد شخصیت خود را از طریق اعمال آزادانه شکل دهند. مهم‌تر از همه، آکویناس استدلال می‌کند که اختیار ذاتاً به طبیعت

عقلانی انسان تعلق دارد. انسانها به عنوان موجودات عاقل، «تسلط بر اعمال خود» و قدرت فطری تعیین سرنوشت فراتر از علل فیزیکی دارند (سوال ۸۳، ماده ۱). آکویناس معتقد است که ظرفیت ما برای تفکر مستدل مستلزم عاملیت برای ایجاد عمل است. در حالی که آکویناس می پذیرد که گهگاه شهوت ها بر عقل غلبه می کنند و کنترل را به خطر می اندازند، او معتقد است که اراده عقلانی علت طبیعی و مناسب انتخاب ها باقی می ماند (سوال ۷۷، ماده ۷). اراده ای که در عقل مستقر است، مهمترین قدرت انسان را تشکیل می دهد و آزادی را ممکن می سازد.

آکویناس علاوه بر این، انواع مختلف علیت را در سوال ۸۳، ماده ۱ برای حفظ احتمال روشن می کند. او علاوه بر عاملیت متعالی خداوند، علیت طبیعی را به پیروی از ارسطو و ضرورت مادی بیان می کند. با این حال، او استدلال می کند که انتخاب های انسانی اختیاری هستند و از نظر فیزیکی ضروری نیستند، زیرا قوای عقلانی از بدن های مادی که توانایی های غیرمادی دارند، فراتر می رود (سوال ۸۳، ماده ۱). علاوه بر این، آکویناس یادآور می شود که چگونه نتایج به دنباله های متغیر علل به هم پیوسته بستگی دارد. تغییرات در این زنجیره های باز به انتخاب ها اجازه می دهد تا احتمالات را به یک روش دیگر تغییر دهند. علاوه بر این، آکویناس استدلال می کند که علت غائی برای فاعل های عقلانی در مقابل پدیده های طبیعی متفاوت است (سوال ۸۲، ماده ۴؛ سوال ۸۳، ماده ۱). انسانها میتوانند به طور اختیاری اعمالی را هدف قرار دهند که عاقبتش غیر ضروری نیست. در حالی که ماده به سمت پتانسیل های ذاتی گرایش دارد، موجودات عاقل میتوانند برای مقاصد اندیشیده شده جدا از انگیزه درونی عمل کنند. این هدفمندی عدم تعینی را به وجود می آورد که در رویدادهای صرفاً فیزیکی وجود ندارد. آکویناس با تمایز بین انواع علل، فضایی را برای انتخاب آزاد خود انگیزه در نظم سیستماتیک حفظ می کند. او از آزادی و کرامت معنادار انسانی در برابر جبر الهی یا مادی دفاع می کند.

با این حال، آکویناس یک دکترین قوی از جبر را در کنار اراده آزاد تأیید می کند. در سؤال ۲۳، او استدلال می کند که خدا برای ابد برخی را برای نجات از طریق فیض انتخاب می کند، در حالی که بر اساس عدالت غیرقابل درک از دیگران می گذرد. فراگیر بودن گناه پس از هبوط به این معنی است که انسان ها نمی توانند تنها از طریق اعمال بدون کمک های خاص الهی، سزاوار نجات باشند. آکویناس تأیید می کند که خداوند برگزیدگان را نه بر اساس فضایل پیش بینی شده، بلکه صرفاً بر اساس اراده متعالی غیرقابل درک تعیین می کند (سوال ۲۳، ماده ۵). فیض اراده آزاد را کامل می کند اما به طور کامل از قدرت طبیعی انسان فراتر می رود. نجات (رستگاری) قبل از هر اقدامی بر رحمت من دون استحقاق تکیه دارد. با این حال آکویناس استدلال می کند که جبر هنوز می تواند با انتخاب آزاد منطبق باشد زیرا علل الهی و انسانی در سطوح مختلف بدون طرد یا رقابت متقابل عمل می کنند (سوال ۲۳، ماده ۵). او مجدداً تمایزات وجهی ارسطو را مورد استناد قرار می دهد و خاطرنشان می کند که برنامه کلی خدا لزوماً شامل کسانی است که نجات خواهند یافت، در حالی که افراد آزادانه فیض تأثیر گذار را به میل خود می پذیرند یا رد می کنند. علاوه بر این، آکویناس استدلال می کند که جبر از طریق چشم انداز ابدی خدا فراتر از توالی زمانی رخ می دهد و احتمال آینده را تقویت میکند (سوال ۲۳، ماده ۵). انسانها سرنوشت را بعد از انتخاب یا همزمان با آن میفهمند، در حالی که خدا کاملاً از قبل آگاه است. پس علم پیشین الهی برای مخلوقات در زمان، ضرورتی را بر وقایع زمانی تحمیل نمی کند. در روایت آکویناس، فیض

الهی اراده را در باطن بدون استیلائی عقل جامع عمل می‌پوشاند.

به طور خلاصه، آکویناس در سراسر بخش‌های مرکزی مدخلی بر الهیات، آموزه‌ای از اختیار انسان را در برابر الهیات فیض و جبر آگوستین تأیید می‌کند. اگرچه خداوند به طور خطاناپذیر از همه رویدادها آگاه است، اما آکویناس استدلال می‌کند که علیت الهی و انسانی بدون تضاد متقابل با یکدیگر سازگار هستند. او جبر را می‌پذیرد اما آن را با انتخاب اختیاری و مسئولیت اخلاقی آشتی می‌دهد. آکویناس از آزادی معنادار انسانی و مسئولیت اخلاقی در کنار مشیت فراگیر در تعادلی پیچیده حمایت می‌کند.

باروخ اسپینوزا در اخلاق، نظامی فلسفی را مطرح می‌کند که وجود اراده آزاد را انکار می‌کند و به یک نوع از جبرگرایی سخت رأی می‌دهد. از نظر اسپینوزا، هر چیزی که اتفاق می‌افتد لزوماً از ذات خدا یا خود طبیعت ناشی می‌شود. جایی برای رویدادهای احتمالی وجود ندارد که می‌توانست غیر از این باشد. او معتقد است که مفاهیم رایج انتخاب آزاد و مسئولیت اخلاقی، توهماتی هستند که ناشی از ناآگاهی انسان از زنجیره علّی ضروری است که همه چیز را تعیین می‌کند. او در قضیه ۳۲ خود مینویسد: «اراده، مانند عقل، فقط یک حالت معینی از فکر است و بنابراین ممکن نیست اراده‌ای موجود شود، یا به فعلی تعلق یابد، مگر آن را علتی باشد که به واسطه آن موجب شده باشد و این علت هم با علتی دیگر و همینطور تا بینهایت. حال اگر اراده نامتناهی فرض شود، باید هم وجودش و هم فعلش به واسطه خدا موجب شده باشد. اما نه از این حیث که او جوهر مطلقاً نامتناهی است، بلکه از این حیث که صفتی دارد که مبین ذات سرمدی و نامتناهی فکر است. بنابراین اراده، به هر طریقی که تصور شود، چه متناهی و چه نامتناهی به علتی نیازمند است تا به واسطه آن، ر وجودش و در فعلش موجب گردد و لذا ممکن نیست آن را علت آزاد نامید، بلکه فقط میتوان آن را علت موجب نامید.» با توجه به این توضیحی که می‌دهد دو نتیجه را اسپینوزا می‌گیرد که «اولاً بر اساس آن خدا از طریق اراده آزاد عمل نمیکند و در ثانی اراده و عقل به طبیعت خدا همان نسبتی را دارد که حرکت و سکون و مطلقاً مانند همه اشیاء طبیعی هستند که باید به واسطه خدا به یک وجه معینی به وجود و فعل موجب شده باشند، زیرا اراده هم مانند همه اشیاء دیگر محتاج علتی است که به واسطه آن به وجه معینی به وجود و فعل هر دو موجب شده باشد و اگر چه من است از همان اراده یا عقل، اشیاء نامتناهی ناشی شوند.»

اسپینوزا دیدگاه جهانی را که توسط هدف، قابل فهم بودن یا ارزش اداره می‌شود رد می‌کند. خداوند برای هیچ هدف یا ارزشی عمل نمی‌کند. خداوند صرفاً از روی ضرورت ذات خود عمل می‌کند. نظم طبیعت، طرح مشیت آفریننده‌ای خردمند نیست که با عقل و اراده خود بر جهان حکومت می‌کند. نظم طبیعت با ضرورتی خدشه ناپذیر از ذات خداوند تبعیت می‌کند. همه چیز فقط به این دلیل اتفاق می‌افتد که نمی‌توانستند به شکل دیگری اتفاق بیفتند. از نظر اسپینوزا، ضرورت بر جهان هستی حاکم است. اشیاء نمی‌توانستند توسط خدا به روش یا نظم دیگری غیر از آنچه که در واقع تولید شده اند ایجاد شوند. چنانچه در قضیه ۳۳ مینویسد: «ممکن نبود اشیاء به صورتی و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند. همه اشیاء از همان ضرورت طبیعت الهی ناشی شده اند و از ضرورت طبیعت او به وجه معینی به وجود و به فعل موجب شده اند. بنابراین اگر امکان داشت که اشیاء طبیعت دیگری داشته باشند یا به صورتی دیگر به فعل موجب شده باشند، به طوری که طبیعت دارای نظام دیگری

باشد، در این صورت ممکن میشد که خدا را طبیعت دیگری باشد مخالف با طبیعتی که اکنون دارد و آن طبیعت بالضروره موجود باشد و در نتیجه امکان می یافت دو یا چند خدا باشد و این نامعقول است. پس امکان نداشت که اشیاء به صورت و نظامی دیگر که غیر از صورت و نظام موجود است، وجود یابد.» بنابراین اسپینوزا با توجه به جبرگرایی خود، داشتن اراده آزاد را انکار می کند. تمام اراده ها و اعمال انسان لزوماً از علل پیشین خارج از کنترل فرد ناشی می شود. آنچه ما آن را "اراده" می نامیم صرفاً آخرین میلی ای است که بلافاصله قبل از یک عمل پیش می آید، نه یک قوه آزاد که قادر به انتخاب باشد. اعتقاد ما به آزاد بودن تنها ناشی از ناآگاهی ما از زنجیره های پیچیده علیت است که امیال و خواسته های ما را شکل می دهد. اسپینوزا به همان اندازه آنچه را که «علم مشروط» یا شناخت چیزهایی که با اراده آزاد تعیین می شود، انکار می کند. از نظر اسپینوزا، همه چیز لزوماً از ذات الهی پیروی می کند و عقل نامتناهی خداوند همه چیز را به گونه ای درک می کند که لزوماً از ذات او پیروی می کند. بنابراین، جهان در کلیت خود مطلقاً حتمی، معین و ضروری است.

با این حال، اسپینوزا استدلال می کند که ضرورت، با درک درست، آزادی انسان را به معنای خاصی از بین نمی برد. در حالی که ما اختیار نداریم، می توانیم با درک ضرورت کار در طبیعت خود و در کل طبیعت، به آزادی واقعی دست یابیم. اسارت ما ناشی از کنترل عوامل بیرونی است که نمی فهمیم و این ناآگاهی به نفسانیات می انجامد. اما با کسب شناخت از خود و جهان، می فهمیم که چگونه خواسته ها و اراده های ما لزوماً از طبیعت ناشی می شود. این دانش فکری به ما امکان می دهد که احساسات را تعدیل و کنترل کنیم. آزادی واقعی از طریق فضیلت و درک به دست می آید، نه اراده آزاد. همانطور که اسپینوزا می گوید: «یک انسان آزاد به چیزی کمتر از مرگ فکر نمی کند؛ و خرد او تأملی نه در مرگ، بلکه به زندگی است».

انکار اختیار و اراده آزاد سبب نقد شدید معاصرانش شد مثلاً لایبنیتس از اسپینوزا انتقاد کرد که جهان را به یک «ضرورت سرنوشت ساز» تقلیل داده است. اما اسپینوزا استدلال کرد که دقیقاً همین شناخت ضرورت بود که فیلسوف را از اسارت امیال و توهمات رایج رها کرد. او فلسفه خود را از نظر اخلاقی رهایی بخش معرفی کرد که به خودشناسی، فضیلت و برکت منجر می شود. با این حال، جبر شدید او متفکران روشنگری را که به دنبال مکانی برای آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی بودند، آزار می داد و آنها را به مفهوم سازی برای آزادی و نفی ضرورت به شیوه های جدید سوق داد. با این حال اسپینوزا قویاً برای جهانی کاملاً جبرگرا و عاری از احتمال یا انتخاب آزاد استدلال می کند و جبرگرایی سخت گیرانه جهان بینی علمی مدرن را بشارت می دهد.

دیوید هیوم دیدگاه پیچیده ای را در مورد مسئله جبر و اختیار ارائه می دهد. او آموزه های متافیزیکی ضرورت و اراده آزادانه را به طور انتقادی بررسی می کند و هر دو را رضایتبخش نمی داند. اگرچه او عمیقاً در مورد متافیزیک شک دارد، اما در نهایت سازگارگرایی compatibilism- را ترجیح می دهد که در میان جبرگرایی سخت و اختیار قرار می گیرد.

از نظر هیوم، موضوع اختیار در برابر جبرگرایی بر بحث بین ضرورت و آزادی استوار است. آموزه ضرورت ادعا می کند که همه چیز در جهان به طور علّی و ناگزیر از علل قبلی تعیین می شود. این جبر سخت، هرگونه امکان اختیار یا علیت عاملی را از بین می برد. در مقابل، دکترین آزادی مدعی است که بسیاری از اعمال انسان با علل قبلی تعیین نمی شوند، بلکه به طور خودانگیخته

در خود اراده منشأ می گیرند. ما دارای آزادی از برای انتخاب میان گزینه های ممکن هستیم. هیوم هر دو گزینه را جزمی می داند. گزینه آزادی مطلق، قدرت های رازآلود را به اراده بدون هیچ مدرکی نسبت می دهد. دیدگاه جبرگرا بستگی به حدس و گمان متافیزیکی در مورد علل غایی حاکم بر جهان دارد - مسائلی فراتر از درک محدود بشری ما. هیوم نتیجه می گیرد که مسئله جبر جهانی اصولاً برای عقل بشری «غیرقابل فهم» است. ما به زنجیره نامتناهی عللی که جبرگرایی سختگیرانه را اثبات یا رد می کنند، دسترسی نداریم. با این حال، هیوم استدلال می کند که با توجه به اعمال انسان، ما هیچ تجربه ای از هیچ رویدادی که مبتنی بر علیت نباشد و از خود اراده سرچشمه گرفته است نداریم. روانشناسی خود ما تنها تعیین علی اعمال ما را بر اساس ادراک، انگیزه ها و تمایلات ما آشکار می کند. تجربه نشان می دهد که رفتار انسان کاملاً ناشی از شخصیت و شرایط است، نه انتخاب های آزاد بی دلیل. هیوم نتیجه گیری می کند: «به وضوح اعمال ذهن بر اساس اصول ضرورت استوار است... تخیل دارای قدرت خلاقیت است، اما باید در عملیات خود با قوانین کلی خاصی تنظیم شود.»

در عین حال، هیوم معتقد است که جبر مطلق قابل اثبات نیست، بنابراین ما باید از پافشاری جزمی بر ضرورت جهانی خودداری کنیم. و تجربه هیچ مدرکی ارائه نمی دهد که آزادی مؤثر محدودی را که انسان ها در مورد رفتارشان دارند، تهدید کند. ما توانایی نسبی اما اساسی برای شکل دادن عمدی اعمال خود بر اساس نیت و دلایل را حفظ می کنیم، حتی اگر فاقد اراده یا استقلال مطلق باشیم.

بنابراین هیوم به دنبال راهی میانه بین آزادی مطلق غیرقابل تعریف و یک ضرورت شدید غیرقابل نمایش است. او استدلال می کند که آزادی و ضرورت، با توجه به اعمال انسان، «هر دو در عمل با هم آشتی کرده اند، اگرچه ممکن است در آشتی نظری ناتوان به نظر برسند». به این معنا که او سازگارگرایی را انتخاب می کند که آزادی عملی انسان را در جبرگرایی روانشناختی تجربی جای می دهد و از گمانه زنی های متافیزیکی اجتناب می کند. با این حال، موقعیت نهایی هیوم ناپایدار است، زیرا او نمی تواند به طور منسجمی با ضرورت و آزادی معنادار ارتباطی برقرار کند و این دو را با هم آشتی دهد. نخست، او شناخت ذهن یا اراده را به عنوان چیزی فراتر از مجموعه ای از ادراکات که توسط قوانین علی اداره می شوند را انکار می کند. بنابراین جبرگرایی روانشناختی تجربی او هرگونه تصور اساسی از عمل آزادانه را تهدید می کند. ثانیاً، او مسئولیت اخلاقی را رد می کند زیرا اقدامات علی تعیین شده سرزنش یا تأیید را توجیه نمی کنند. او به نحوی اعلام می کند که عقل به تنهایی نمی تواند انگیزه های انسانی را تحریک یا مهار کند. طبیعت گرایی سختگیرانه هیوم با تلاش های او برای حفظ آزادی معنادار انسانی و مسئولیت اخلاقی در تضاد است. در نهایت، سازش سازگاری هیوم بین آزادی و ضرورت غیر قابل دفاع است. با این حال، تحلیل انتقادی او این مشکل را به گونه ای طرح ریزی کرد که متفکران بعدی مانند کانت را به ایجاد مدل های پیچیده تر از عاملیت آزاد سوق داد. هیوم گرچه عمیقاً نسبت به راه حل های متافیزیکی بدبین بود، اما بحثهای او با سازگاری به پیشبرد بحث اراده آزاد فراتر از پایبندی جزمی به ضرورت متافیزیکی یا آزادی مطرح کمک کرد.

فیلسوف دیگری که در این باره نظر صائبی دارد ایمانوئل کانت فیلسوف اهل کونیگسبرگ است. برخورد کانت به موضوع جبر و اختیار، در فلسفه نقادی او، به ویژه نقد عقل محض و نقد عقل عملی مورد بحث قرار می گیرد. کانت برای یک موضع سازگار گرایانه استدلال می کند که آزادی اخلاقی را با ضرورت علی تجربی آشتی دهد. در نقد اول، او ثابت می کند که جبر علی جهانی بر قلمرو پدیداری ظواهر حاکم است، در حالی که همزمان قلمروی اشیاء فی نفسه (نومینال) را در درون خود قرار می دهد که در آن آزادی ممکن است حاصل شود. سپس در نقد دوم، کانت ادعا می کند که آزادی استعلایی یک پیشفرض ضروری برای عاملیت اخلاقی و استفاده عملی از عقل است. کانت از طریق آموزه های ایده آلیسم و آزادی استعلایی خود امیدوار است که الزامات علم طبیعی مدرن را در مورد جبر علی جهانی در مورد پدیده های تجربی برآورده کند، در حالی که از مفاهیم سنتی اخلاق که عاملیت عقلانی آزاد را فرض می کند، حمایت می کند.

کانت در نقد عقل محض، بر خلاف ضرورت طبیعی که به موجب آن هر رویدادی یک علت پیشین دارد، آزادی را به صورت سلبی به عنوان استقلال از علل تعیین کننده بیرونی تعریف می کند. او معتقد است که ساختار شناخت ما به طور اجتناب ناپذیری ما را متعهد می سازد که همه موجودات زمانمند را به نحوی تبیین کنیم که از قوانین علی قطعی پیروی کنند. خود امکان دانش تجربی عینی به این بستگی دارد که ذهن به طور جهانی مقوله علیت را در تجربه به کار می برد. همانطور که کانت می گوید: «هر چیزی که اتفاق می افتد مستلزم چیزی است که طبق یک قاعده از آن پیروی می کند». عقل نمی تواند رویدادهایی را تصور کند که خود به خود یا به طور تصادفی در قلمرو پدیداری به وجود می آیند، بدون اینکه آن ها را در شرایط علی قبلی پایه گذاری کند. بعلاوه، کانت اصرار دارد که آزادی را نمی توان مستقیماً از تجربه به دست آورد، تجربه ای که اشیاء را تنها بر حسب توالی ضروری که اشیاء را فقط بر حسب توالی ضروری ارائه می دهد، نه رویدادهای بی علت. اگر آزادی وجود داشته باشد، باید از یک بستر فوق محسوس خارج از تجربه حسی ممکن سرچشمه بگیرد. با این حال، عقل نظری نمی تواند چنین قدرت علی فوق محسوسی را به طور مثبت بشناسد، زیرا شناخت صرفاً در مورد ابژه های ممکن شهود اعمال می شود. بنابراین، در حالی که عقل محض خود را ناگزیر می بیند که جهان شمولی شدید قانون علیت را در قلمرو پدیداری مطرح کند، با این حال باید این ضرورت را به ظاهر محدود کند و امکان آزادی بی علت را در مورد چیزهای درون خود (نومن) باز بگذارد. مهمتر از همه، کانت این آزادی استعلایی را به صورت سلبی به عنوان استقلال از علل شرطی سازی تجربی تعریف می کند، نه «آزادی مطلق» یا خودمختاری خلاف علت. ما نمی توانیم افعال آزاد قابل فهمی را تصور کنیم که مستقلاً ظواهر را تعیین می کنند، زیرا این با بسته شدن علی جبرگرایانه آنها در تضاد است. در عوض، آزادی کانتی حاکی از یک قدرت نومینال برای ایجاد زنجیره های علی است که سپس به صورت پدیداری به عنوان دلایلی برای عمل مطابق با خواسته های عقلانی ظاهر می شود. بنابراین آزادی استعلایی به معنای استقلال از ناهمگونی و عمل از عقل عملی محض است.

کانت در نقد عقل عملی، دکرترین آزادی استعلایی خود را به عنوان پیش فرض ضروری برای عاملیت اخلاقی توسعه می دهد. او استدلال می کند که آزادی را نمی توان از نظر نظری استخراج کرد، اما عقل عملی ناگزیر آن را در تصور بایدهای اخلاقی و نسبت دادن مسئولیت اخلاقی فرض می کند. خودمختاری اراده برای اخلاق ضروری است و مستلزم آزادی از تعیین تکانه های نفسانی

است. ما به عنوان فاعل‌های عقلانی، لزوماً خود را قادر می‌دانیم که بر اساس قوانین جهانی خود قانون‌گذاری شده (self-) legislated universal laws عمل کنیم و از این رو آزادانه خود را ملزم به ضوابطی کنیم. کنش اخلاقی مستلزم آزادی استعلائی است.

کانت معتقد است آزادی استعلائی با ماهیت جبرگرایانه در تضاد نیست، بلکه زمینه تعیین‌کننده فکری را برای زنجیره‌های علی حسی فراهم می‌کند که به جای محرک‌های حسی، از عقل سرچشمه می‌گیرند. همانطور که او توضیح می‌دهد، «آزادی صرفاً یک ایده عقلی است که واقعیت عینی آن را به هیچ وجه نمی‌توان به صورت نظری نشان داد ... اگرچه واقعیت آن به عنوان یک ظرفیت ذهنی ... بلافاصله از طریق عقل عملی روشن می‌شود.» منظور از آزادی، خودانگیختگی فکری در اطاعت از عقل است، نه احتمال بی قانونی. قانون اخلاقی محتوای مثبتی به این ایده از آزادی می‌دهد و عقل را در عمل کارآمد نشان می‌دهد، اگرچه از منظر نظری غیرقابل درک باشد. کانت معتقد است که این روایت هم جبر تجربی علم مدرن و هم استقلال اخلاقی مورد نیاز عقل عملی را برآورده می‌کند. ما می‌توانیم جهان را به عنوان قوانین علی جبرگرایانه در نظر بگیریم و در عین حال آزادانه اراده خود را در نظر بگیریم، زیرا ایده‌آلیسم استعلائی ظواهر را از چیزهای درونی متمایز می‌کند. اعمال ما به عنوان رویدادهای تجربی لزوماً تعیین‌شده است، اما در قلمرو معقول، ما به عنوان فاعل‌های عقلانی خود قانون‌گذار آزاد هستیم. به این ترتیب کانت به دنبال راهی میانه بین یک ضرورت تقدیرگرایانه ناشناخته و یک آزادی غیرمحمول ضد علی است. با این حال، تلاش مبتکرانه کانت برای آشتی دادن آزادی و طبیعت با انتقادات گسترده‌ای روبرو شده است. برخی مخالفت می‌کنند که نظریه علیت معقول او در صورتی که نتواند در تجربه معین آشکار شود یا بر آن تأثیر بگذارد، به طرز ناامیدکننده‌ای مبهم است. دیگران استدلال می‌کنند که او به طور نامشروع آزادی استعلائی را از عاملیت عملی در جهان قطع می‌کند. و ایده آلیست‌های پساکانتی مانند فیشته دوگانگی بین آزادی و طبیعت را که کانت سعی در حفظ آن داشت منحل کردند. با این وجود، بیان پیچیده کانت در مورد اینکه چگونه ضرورت علی جهانی می‌تواند با آزادی استعلائی کارآمد اخلاقی همزیستی داشته باشد، بحث‌های فلسفی را درباره اراده آزاد و جبرگرایی در قلمرو جدیدی پیش برد.

فیلسوف مهم دیگری که در باب جبر و اختیار بحث کرده است هگل فیلسوف دیگر آلمانی است. هگل یک بینش هستی‌شناختی رادیکال ایجاد می‌کند که مشکلات اختیارگرایی و جبرگرایی را از طریق منطق دیالکتیکی حل می‌کند. او واقعیت را به عنوان تجلی روح مطلق تعبیر می‌کند که مستلزم غلبه بر دوگانگی‌های انتزاعی مانند آزادی و ضرورت است. از نظر هگل، آزادی اصیل انسانی به طور متناقضی مستلزم پذیرش ضرورت به عنوان اراده عقلانی خود است.

هگل در پدیدارشناسی روح، تقابل کانتی بین خودهای نومینال آزاد و طبیعت پدیداری معین را نقد می‌کند. در برابر چنین دوگانگی‌هایی، هگل واقعیت را به عنوان یک کلیت کل‌نگر-holistic totality تعبیر می‌کند که در آن تضاد ظاهراً از طریق بطلان Aufhebung دیالکتیکی یا ابطال‌سازی به وحدتی بالاتر آشتی داده می‌شوند. مطلق هویت واقعی ذهن و طبیعت، آزادی و ضرورت، موضوع و ابژه است. هگل این منطق دیالکتیکی را به طور کامل در علم منطق خود بیان می‌کند. او استدلال

می‌کند که متضادهای مقوله‌ای مانند کلی و جزئی، شخصی و عمومی، ذاتی و ظاهری را نمی‌توان به صورت مجزا درک کرد. معنای واقعی آنها تنها از طریق رابطه دیالکتیکی در خود حل شونده آنها آشکار می‌شود. مفاهیم انتزاعی به اضداد خود منتقل می‌شوند و در هر مرحله غنی و تقویت می‌شوند. تو گویی اینکه پیشینیان میگفتند تعرف الاشياء باضدادها، نزد هگل اینگونه میشود که نه فقط ما هر چیزی را به وسیله ضدش تعریف میکنیم بلکه آن ضد در درون خود آن چیز قرار دارد.

هگل این دیالکتیک را در مسئله آزادی و ضرورت به کار می‌برد. روایت‌های سنتی، آزادی و ضرورت را به‌عنوان متضادهای ناسازگار یکدیگر تلقی می‌کنند. اما هگل نشان می‌دهد که چگونه هر مفهومی به لحاظ دیالکتیکی به مفهوم دیگری تعلق می‌گیرد. عدم تعین محض پوچ است و منجر به تضعیف برخوردهای مستبدانه می‌شود، در حالی که ضرورت انتزاعی، جبر مطلق کور و خاموش است. آزادی حقیقی، مستلزم بیان اراده عقلانی خود از طریق اقدام عامدانه است. اما این امر مستلزم پذیرش ضرورت است، زیرا اراده فرد تنها با تعیین عقلانی خود از طریق اهداف ملموس بر اساس قوانین و ساختارهای عینی تحقق می‌یابد. بنابراین آزادی نه با رد، بلکه با تأیید عقلانی بودن ضرورت تحقق می‌یابد. همانطور که هگل بیان می‌کند، آزادی واقعی عبارت است از "میل به تعیین چیزی" از طریق "خود تعیینی، تولید خود به عنوان ابژه".

هگل ضرورت و آزادی را از طریق مفهوم روح ترکیب می‌کند. آزادی ذهنی فردی خود را از طریق مشارکت در زندگی اخلاقی جمعی و یافتن وظایف خاص خود در نهادهای عینی خانواده، جامعه مدنی و دولت تحقق می‌بخشد. روح به صورت دیالکتیکی از آزادی ذهنی انتزاعی به آزادی عقلانی جوهری که به طور مشخص با هنجارهای جمعی میانجی‌گری می‌شود، آشکار میکند. بنابراین هگل آزادی فردی را تابع زندگی اخلاقی جمعی می‌داند. اراده نفسانی شخصی که به دروغ خود را کاملاً آزاد می‌پندارد، با عقب نشینی از نهادهای اجتماعی به تمایلات ذهنی خودسرانه، آزادی عینی را تضعیف می‌کند. اما آزادی واقعی به معنای تمایل به خیر اخلاقی، شناخت خود در توسعه تاریخی جامعه است. بیگانگی، زمانی ناپدید می‌شود که آزادی ذهنی هنجارهای جمعی را به عنوان موجود ذاتی خود درونی کند و آزادی و ضرورت را با هم متحد کنند.

در عناصر فلسفه حق، هگل این مفهوم از آزادی را در مورد سیاست و قانون به کار می‌برد. او استدلال می‌کند که اطاعت از قوانین عادلانه به افراد امکان می‌دهد به آزادی دست یابند، زیرا نظم قانونی عینیت بخشیدن به عقل است. دولت مظهر آزادی عینی، وحدت منافع خاص ذهنی با اراده جهانی ماهوی است. بنابراین آزادی از طریق نهادهای دولتی تحقق می‌یابد، نه حقوق فردی انتزاعی.

ایده آلیسم مطلق هگل، آزادی را به تعیین سرنوشت مطلق تبدیل می‌کند. آزادی فردی مستلزم شناسایی و مشارکت در جوهر اخلاقی جمعی است. آزادی نه با رد، بلکه با تأیید ضرورت به عنوان فعلیت بخشیدن به عقل محقق میشود. هگل با آشکار ساختن اینکه چگونه متضادها از نظر دیالکتیکی متضمن یکدیگر هستند، بر ضد تره‌ای انتزاعی غلبه می‌کند. مونیسم هستی‌شناختی او بدین وسیله مشکلات آزادی و جبرگرایی را حل می‌کند. آزادی همزمان با ضرورت در ظهور عقلانی روح مطلق است. به طور خلاصه، هگل دوگانگی‌های انتزاعی بین آزادی و ضرورت را رد می‌کند. او از طریق منطق دیالکتیکی نشان می‌دهد که چگونه آنها متضمن یکدیگر هستند و در یک کلیت عقلانی فراگیر به یک وحدت ملموس تبدیل می‌شوند. جبرگرایی و آزادی از

طریق فعلیت بخشیدن به روح مطلق در زندگی اخلاقی و نهادهای جمعی مانند دولت هماهنگ می شوند. بنابراین هگل با آشکار ساختن عقل گرایی دیالکتیکی پویا که در آن آزادی ذهنی خود را از طریق ضرورت عینی تحقق می بخشد، ضدیت های ایستا را از بین می برد.

آرتور شوپنهاور در کتاب جهان به مثابه اراده و تصور، فلسفه ای عمیقاً بدبینانه را بیان می کند که اراده آزاد انسان را انکار می کند و همه وقایع را تحت جبرگرایی علی شدید قرار می دهد. برای شوپنهاور، جهان اساساً «اراده» غیرعقلانی است - تلاشی کور و بی هدف که در تمام سطوح واقعیت آشکار می شود. این عالم در نهایت جبری و مهمل است، تک تک انسانها فاقد اراده آزاد هستند و اسیر خواسته های بیهوده امیال می شوند.

شوپنهاور تمایز کانت را بین ظواهر و اشیاء در خود بنا می کند. به گفته شوپنهاور، جهان به عنوان تصور شامل پدیده های زمانی و مکانی است که برای افراد ظاهر میشوند. اما درونی ترین جوهر واقعیت اراده است - تلاشی بی وقفه و ناخودآگاه بدون بنیاد یا طرح. این اراده خود را در تمام نیروهای طبیعت و بدن های فیزیکی عینیت می بخشد. در انسان، اراده به عنوان انگیزه ها، خواسته ها و انگیزه های درونی ما برای عمل به وضوح آشکار می شود. شوپنهاور استدلال می کند که این اراده در نهایت آزاد، بی هدف و بی مقصد است. اراده توسط مفاهیم یا دانش هدایت نمی شود، بلکه انگیزه ای کورکورانه است که پایانی فراتر از بیان خود ندارد. همانطور که او بیان می کند، «اراده، که صرفاً به خودی خود در نظر گرفته می شود، عاری از علم است و تنها یک پیوستگی کور تکرانه هاست.» هیچ مشیت یا علت نهایی حاکم بر اراده وجود ندارد؛ اساساً بی اساس و غیرعقلانی است. با توجه به این متافیزیک ظلمانی، شوپنهاور اصرار دارد که انسان ها کاملاً فاقد اراده آزاد هستند. اعمال بدنی و تصمیمات روانی ما کاملاً توسط اراده ای تعیین می شود که خود را از طریق شخصیت های فردی ما عینیت می بخشد. آگاهی سطحی ما توهم اراده آزاد را در خود دارد، اما جوهر درونی ما اراده ای است که لزوماً خود را مطابق با ماهیت خود ابراز می کند. شوپنهاور می گوید: «انسان میتواند آنچه را که اراده کند انجام دهد، اما نمی تواند آنچه را که میخواهد اراده کند».

همچنین شوپنهاور استدلال می کند که ما به دروغ آزادی و مسئولیت را به آنچه واقعاً بر اساس اغراض کور اراده ضروری است نسبت می دهیم. همانطور که شوپنهاور نتیجه می گیرد: «انسان می تواند آنچه را که بخواهد انجام دهد، اما آنچه را که می خواهد انجام نمی دهد».

این جبر به همه پدیده های تجربی گسترش می یابد. شوپنهاور گزارش های فلسفی و علمی را تأیید می کند که همه علل و آثار فیزیکی را به قوانین ضروری حاکم بر عینیت اراده تقلیل می دهد. هیچ رویداد بی علت از جبر علی کامل در سطح پدیداری نمی تواند وجود داشته باشد. وی بیان می کند: «طبق اصل دلیل کافی، در طبیعت فقط یکنواختی و تغییرناپذیری شدید قوانین وجود دارد... ضرورت و تغییر ناپذیری به طور غیرقابل تقسیم حاکم است». بنابراین بدینی متافیزیکی شوپنهاور به طور کامل اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را رد می کند. ما هیچ کاری نمی توانیم بکنیم جز کاری که لزوماً طبق بیان از پیش تعیین شده اراده غیرعقلانی از طریق شخصیت های فردی خود انجام می دهیم. امکان فراتر رفتن از زنجیر آهنین علیت از طریق اراده آزاد صرفاً یک توهم است.

با توجه به اجبارهای بیهوده اراده کور، انسانها برای شوپنهاور اساساً آزاد نیستند.

به طور خلاصه، بدبینی فلسفی شوپنهاور وجود اراده آزاد را انکار می کند، در عوض بر جبر علی شدید حاکم بر همه رویدادها به عنوان عینیت بخشیدن به یک اراده اساساً غیرعقلانی استدلال می کند. انسانها فاقد هرگونه آزادی انتخاب هستند و با انگیزه های ضروری تعیین شده توسط شخصیت غیرقابل توضیح محدود می شوند. شوپنهاور بدین ترتیب تمام امکانات فراتر رفتن از زنجیره های علیت را از طریق اراده آزاد خارج از علیت رد می کند. دید عمیقاً تیره و تار او، او را به یکی از نیرومندترین مدافعان فلسفی مدرن جبرگرایی و نافی اراده آزاد تبدیل کرد.

کیرکگور، هایدگر و سارتر شخصیت های اصلی در فلسفه آگزیستانسیالیستی را نمایندگی می کنند. آنها با مسائل آزادی، مسئولیت و انتخاب وجودی انسان در دنیایی به ظاهر جبرگرا و عاری از معنای ذاتی دست و پنجه نرم می کنند. هر کدام از منظر آگزیستانسیالیستی خود به مسئله آزادی و جبر می اندیشند.

در کتاب «یا این/یا آن»، کیرکگور زندگی زیباشناختی بی واسطه حسی را در مقابل زندگی اخلاقی با مسئولیت و تعهد بررسی می کند. زندگی زیباشناختی به دنبال لذتی زودگذر است و در عین حال از انتخاب های الزام آوری که به زندگی معنا و مفهوم می بخشد اجتناب می کند. اما زندگی اخلاقی شامل انتخاب قاطعانه خود که از طریق تعهدات قاطع و پروژه های زندگی متحقق می شود. برای کیرکگارد، ناامیدی وجودی ناشی از اجتناب از مسئولیت آزاد برای تعریف خود از طریق انتخاب است. در حالی که زیبایی شناسی، خود را به وسیله نیروها و محرک های بیرونی به عزم منفعلانه تبدیل می کند، اخلاق از طریق تعهد پرشور درونی، خودتعیینی آزادانه را تأیید می کند. همانطور که او بیان می کند، «خود رابطه ای است که خود را به خود خود مرتبط می کند.»

انسان ها باید از آزادی «جسورانه» برای «اراده داشتن خود» استفاده کنند. تشخیص واقعی از تسلیم شدن به عوامل بیرونی ناشی نمی شود، بلکه از طریق درونیات و انتخاب مطلق، خود را تعریف می کند. اضطراب اساسی آزادی، شخصیت های ضعیف تر را به سمت انطباق گرایی راحت سوق می دهد تا انتخاب وجودی. اما با وجود عدم قطعیت زندگی، ما باید خطر آزادی و گشودگی بی اساس را بپذیریم.

هایدگر در هستی و زمان نیز اضطراب وجودی گریزناپذیر ناشی از آزادی و مسئولیت انسان را توصیف می کند. در دنیایی بی معنا و بدون جوهر ذاتی پرتاب می شویم، ما در تلاش هستیم تا از طریق پروژه ها معنا را ایجاد کنیم. هایدگر توضیح می دهد:

«اصل آزاد برای خود در این واقعیت نهفته است که برای اقدام بر اساس احتمالات آزاد است... اجازه می دهد دامنه کامل اهمیت احتمالی دازاین خود را آشکار کند.» از نظر هایدگر، انسان ها نمی توانند از اضطراب آزادی منصرف شوند. ما محکوم هستیم که از طریق هر کار و پروژه خود انتخاب کنیم که در یک جهان بی تفاوت باشیم. او می نویسد: دازاین در دنیایش آزاد است. حتی در مواجهه با مرگ و نیستی، ما باید به طور واقعی امکاناتی را انتخاب کنیم که به فرد معنا می بخشد و مالکیت انتخاب های خود را به دست آوریم. آزادی و مسئولیت، بارهای اجتناب ناپذیری هستند.

سارتر نیز آزادی وجودی را در هستی و نیستی توصیف می کند. انسانها بدون اینکه ذاتی از پیش تعیین شده داشته باشند، اساساً

آزادند تا خود را از طریق انتخاب‌هایشان شکل دهند. سارتر می‌گوید انسان‌ها «محکوم به آزاد بودن» هستند و سنگینی تألیف خود را تحمل می‌کنند. ما باید دائماً وجود خود را از طریق اعمال خود بازسازی کنیم، بدون هیچ حقایقی یا توسل به تعیین بیرونی. حتی انتخاب نکردن هم بیانگر آزادی بیمناک است. سارتر توضیح می‌دهد: «ما تنها مانده‌ایم، بدون بهانه... ذهنیت باید باز پس گرفته شود». این آزادی باعث عصبانیت و مسئولیت عمیق می‌شود. با این وجود، ناامیدی ناشی از طفره رفتن از آزادی با خودفریبی و حزب باد بودن است. سارتر مانند کیرکگارد و هایدگر ما را به پذیرش قاطعانه بار آزادی به عنوان جوهر انسان بودن فرا می‌خواند. آگزیستانسیالیست‌ها در حالی که آزادی وجودی را در هسته تجربه انسانی قرار می‌دهند، با محدودیت‌های بیرونی که ظاهراً مخالف آزادی هستند دست و پنجه نرم می‌کنند. سارتر به طور سیستماتیک با مسئله جبرگرایی درگیر است. در نوشته‌های اولیه اش او با جدا کردن شدید آگاهی از ماده عینی و افراد دیگر، بر آزادی مطلق تأکید می‌کند. آگاهی به تنهایی از طریق انتخاب خودانگیخته و خود فرافکنی تخیلی از جبر می‌گریزد. اما سارتر بعداً اذعان می‌کند که محدودیت‌های واقعی، انتخاب‌های ما را محدود می‌کنند، بدون اینکه آنها را کاملاً تعیین کنند. او فقر مادی و تعصبات فرهنگی را محدود می‌کند، اما می‌گوید «فقط در یک موقعیت آزادی وجود دارد». ما آزاد می‌مانیم حتی در شرایطی که در جبر شدیدی مانند برده بودن یا زندان، به صورت تخیلی معنا را طرح کنیم. جبر مطلق به عنوان یک توضیح «بی‌فایده» است، زیرا «ارقام چیزی را اختراع نمی‌کند». کیرکگور و هایدگر، با تجسم و واقعیتی که آزادی انتزاعی را محدود می‌کند، دست و پنجه نرم می‌کنند. از نظر هایدگر، پرتاب به یک موقعیت تاریخی مشخص مقدم بر آزادی است. اما واقعیت، پارامترهای داده شده را برای اعمال آزادی از طریق فرافکنی تخیلی فراهم می‌کند.

به طور کلی، آگزیستانسیالیسم عمیقاً یک آزادی غیرقابل تقلیل را در مرکز وجود انسان تأیید می‌کند. علیرغم محدودیت‌های شناختی و فیزیکی، ما کاملاً آزاد می‌مانیم تا خود را از طریق انتخاب‌های عمدی که هستی را با معنا می‌سازد، تعریف کنیم. جبر بیرونی نمی‌تواند آزادی بنیادین برای تعهد پرشور و طرح احتمالات جدید را از بین ببرد. اگرچه آزادی انتزاعی توسط موقعیت‌های مشخصی که در آن قرار می‌گیریم محدود می‌شود، آگزیستانسیالیست‌ها استدلال می‌کنند که انتخاب مصمم زمینه‌ای برای تعریف خود و آزادی درونی فراهم می‌کند. کیرکگور، هایدگر و سارتر اضطراب را قبل از آزادی رادیکال برای تعریف از خود از طریق انتخاب‌ها و پروژه‌های وجودی توصیف می‌کنند. قید و بندهای عینی محدود می‌کنند اما نمی‌توانند این ظرفیت ذهنی برای خود سازی را از بین ببرند. انسان‌ها از طریق اعمال اشتیاق، تخیل و مسئولیت ارادی در برابر نیستی مرگ، می‌توانند به وجود فردی اصیل دست یابند. بنابراین آگزیستانسیالیسم بیان می‌کند که چگونه آزادی حتی در موقعیت‌های محدودی که ظاهراً توسط نیروهای خارجی تعیین می‌شوند، از طریق طرح ذهنی امکان و معنا ممکن باقی می‌ماند و کسب دانش می‌تواند به تعدد گزینه‌های ما برای انتخاب‌های بیشتر بیافزاید. بنابراین هر چه آدمی بر دانش خود بیافزاید گزینه‌های بیشتری نیز برای انتخاب کردن روی میز دارد.

ابن عربی (۱۱۶۵-۱۲۴۰ م) دیدگاه منحصر به فردی را در مورد رابطه پیچیده بین عزم الهی و آزادی انسان بیان کرد. ابن عربی به جای تأیید دقیق جبر یا اختیار بدون محدودیت، موضوع را از طریق هستی‌شناسی وحدت وجود تفسیر می‌کند. از نظر او،

صفات خداوند هم شامل علم پیشین کامل و هم اعطای شکل محدودی از اختیار به انسان است. آزادی واقعی انسان شامل از بین بردن نفسانیات و تشخیص این است که فقط خدا واقعاً عمل می کند، صحبت می کند یا اراده می کند. پیشتر گفتیم که مرکزیت اندیشه ابن عربی یک مونیسم هستی شناسانه است که در آن خدا به تنهایی وجود دارد. همه مخلوقات صرفاً سایه ها، انعکاس یا عینیت بخشیدن به اسماء و صفات الهی هستند. فقط خداست که وجود حقیقی دارد، در حالی که هر چیز دیگری نیستی محض است. ابن عربی می گوید: «وجود تنها از آن اوست و همه چیز به واسطه اوست». ابن عربی آیات قرآن را هم در مورد جبر و هم مسئولیت انسان از دریچه ای تفسیر می کند که همه اعمال در نهایت از جانب خداوند صادر می شود. اشارات قرآنی به عزم الهی مانند «خداوند هر که را بخواهد هدایت می کند» بیانگر این است که علم پیشین خداوند شامل همه افعال و مقدرات انسان است. اما آیاتی که مسئولیت پذیری انسان را ذکر می کند، مانند «انسان فقط چیزی را دارد که برای آن تلاش کند» به این معناست که مخلوقات مسئول دستوراتی هستند که خداوند به آنها می دهد. آشتی دادن این مواضع مستلزم شناخت این است که فقط خدا واقعاً وجود دارد. همه افعال انسان، افعال خداوند است که از طریق انسان به عنوان مکان های تجلی رخ می دهد: «در حقیقت، تنها یک فاعل، یک عالم، یک اراده وجود دارد و آن خداست.» انسانها هیچ عاملیت واقعی غیر از اختیارات خدا ندارند. در عین حال، ابن عربی به انسان ها توانایی یا ظرفیت محدودی را نسبت می دهد تا برخی از امکانات الهی را به فعلیت بخشند. در حالی که خداوند به طور کامل اعمال انسان را به صورت هستی شناختی از طریق نام ها و صفات خود تعیین می کند، انسان ها از نظر اخلاقی مسئول به فعلیت رساندن پتانسیل های خاص در محدوده خاص انتخاب های خود هستند. چنان که ابن عربی توضیح می دهد: «به او قوه ای داد که به وسیله آن اعمالی را انجام دهد تا انسان آنچه را که خداوند برای او ممکن ساخته است، برقرار کند». بنابراین انسانها فقط آنچه را خدا بخواهد انجام می دهند و آنچه را که او می داند می دانند، با این حال مسئولیت اشتقاقی را برای به فعلیت رساندن پتانسیل ها حفظ می کنند. خداوند همه افعال و اشکال معرفت را از طریق مظاهر اسمای خود می آفریند، اما به انسانها اجازه می دهد که توهم قدرت مستقل را در چارچوب محدودیت هایی که خود تعیین می کند، تجربه کنند. خداوند امکانات را فراهم می کند، در حالی که انسان ها نتایج را تصاحب می کنند.

آزادی واقعی انسان و تعالی اخلاقی در بندگی کامل خداوند نهفته است. ابن عربی می نویسد: «کسی که اراده خود را با خداوند یکسان کند، ذات او نیستی نافذ محض می شود، تو فقط آنچه را که او بخواهد اراده می کنی، و آنچه را که او بخواهد لزوماً و تا ابد تحقق می یابد». تنها در فنا کردن خود و وقف کامل به خداوند است که اراده انسان از محدودیت های نفسانی می گریزد و با اراده مطلق الهی همسو می شود. تفسیر منحصر به فرد ابن عربی جبر و اختیار را به عنوان دیدگاه های متافیزیکی به ظاهر متضاد که منعکس کننده اسامی مختلف خداوند هستند تفسیر می کند. از نظر عظمت و جلالت الهی، خداوند مطلقاً همه چیز را تعیین می کند. اما از منظر رحمت و جمال و لطافت خداوند به انسان ها آزادی داده شده و مورد بازخواست قرار می گیرند. در واقعیت، هیچ تناقضی وجود ندارد، زیرا خداوند همه دیدگاه ها را در بر می گیرد.

به طور خلاصه، ابن عربی از طریق هستی شناسی وحدت وجود خود، جبر الهی را با اراده آزاد انسانی محدود شده آشتی می دهد. فقط خدا واقعاً وجود دارد، می داند، عمل می کند و اراده می کند. انسان ها صرفاً مکان هایی هستند که اسماء و صفات خداوند در آنها تجلی می یابد. انسان ها هر چه بیشتر انگیزه های خودخواهانه را از بین ببرند و با اراده خدا هماهنگ شوند، آزادتر می شوند. خداوند از نظر هستی شناختی به طور کامل از پیش تعیین می کند، اما به انسان ها قابلیت های مناسب را می دهد. از

نظر ابن عربی، آزادی و فضیلت واقعی انسانی عبارت است از وقف کامل و بندگی در برابر اراده خداوند.

دیانت بهائی دیدگاهی متفاوت را بیان میکند که می خواهد اراده آزاد انسان را با ایمان به خدای دانا و مقتدر آشتی دهد. متون مقدس بهائی هم مسئولیت اخلاقی و هم مسئولیت پذیری انسان را تأیید می کند، در حالی که معتقد است آزادی کامل در خلقت غیرممکن است. انسان ها دارای اراده آزاد قابل توجه اما نه مطلق هستند که از سوی خداوند عطا شده اما مشروط به واقعیت های بیرونی است. طلعات مقدسه بهائی الگوهای فلسفی مختلفی را برای آشتی دادن اختیار و جبر ارائه می کنند.

حضرت عبدالبهاء میفرماید: «وَأما مسألة عدم الإكراه ولا التفويض.... فاعلم أن القوة القديمة هي حركة الآفاق، ومتقلبة القلوب والأبصار، ومدخلة الإنسان في أفعال إرادة الإنسان، وميله، ومقدرته، واستعداده. فالأشجار تتحرك، ومحرك هاتين الحركتين هو الله، ولكن حركة الإنسان هي تفسير حركة الأشجار، لأن الحركة الأولى تكون باختيار وإرادة، والثانية للضرورة وعدم الاختيار. ، والمحرك هو العزيز الجبار، يعني لا إكراه ولا تفويض ولا سيطرة ولا رقابة. أمر بين الأمرين، وإذا كان معناه النظر إلى الحركة في جميع الأكوان، ما عدا الأشجار والبشر والحيوانات والأجساد، وقوة رب كل شيء، فإن حركة الأشجار تختلف عن الحركة من البشر، لأن هذا هو موقفكم، حيث المحرك هو الله، كلمة كل شيء عند الله، وهذا هو الأمر بين الأمرين، ولنا مثل النهاية، وإذا اشتدت الريح الشرقية والبحر، الكواكب الثلاثة آخرها شرقاً وغرباً، والمحرك له. إذا كانت الرياح قوية وإذا لم يكن هناك حركة للمواضع فلا سلطة، ولكن إذا دفعت ملكية البحار إلى الشرق فإنها تذهب بقوة الريح الشرقية، وإذا تحركت وقال الله إلى الغرب تسير مع الريح الغربية. قال تعالى: "وعموماً هؤلاء وهؤلاء قوم عطا ربوك ولسنا على ربك حرام". هذا هو الجواب المختصر وأعتقد من الله أني سأجد بعد هذا فرصة كافية والأدلة والبراهين قاطعة في هذه القضية الغامضة.» بدین مضمون که: در مورد عدم اجبار و تفویض.... بدانید که قوه قدیم محرک آفاق و دگرگونی دها و دیدها و دخالت انسان در اعمال اراده و تمایل و توانایی و آمادگی انسان است. درختان حرکت می کنند و موتور این دو حرکت خداوند است، اما حرکت انسان، تبیین حرکت درختان است، زیرا حرکت اول با اختیار و اراده است و حرکت دوم از روی ضرورت و عدم اختیار است. محرک خداوند عزیز جبار است، به این معنی که نه جبر است و نه اختیار بلکه چیزی میان این دو است، و بدرستی که می باشد معنای نظر به حرکت در همه ی کائنات جز درخت و انسان و حیوان و اجسام و قدرت پروردگار در همه چیز باشد، حرکت درختان غیر از آن است. حرکت انسانها چون این جایگاه شماس که حرکت کننده خداست کلام همه چیز نزد خداست و این امر بین آن دو امر است و ما مصداق آخر داریم و چون باد مشرق و دریا نیرومند می شود، سه سیاره آخرین آنهاست، مشرق و مغرب، و حرکت دهنده از آن اوست. اگر بادهای تند باشد و جاها جابجا نشود حجت نیست ولی اگر مالکیت دریاها به مشرق رانده شود به زور باد مشرق می رود و اگر حرکت کند و خداوند می فرماید. به سمت غرب، با باد غربی می رود. خداوند متعال فرمود: «و بالجمله اینها و اینها کسانی هستند که به پروردگارت عطا کرده اند، ولی ما بر پروردگارت حرام نیستیم». این پاسخ کوتاه است و من از جانب خداوند ایمان دارم که پس از این فرصت کافی و شواهد و شواهد قطعی در این موضوع مرموز خواهم یافت.

و در مفاهیم میفرماید: «اموری که در تحت اختیار انسان است مثل عدل و انصاف و ظلم و اعتساف، مختصراً اعمال خیریه و افعال شرّیه، این واضح و مشهود است که اراده انسان در این اعمال مدخلی عظیم دارد و اما اموریست که انسان بر آن مجبور و مجبور است مثل خواب و ممت و عروض امراض و انحطاط قوی و ضرر و زیان این امور در تحت اراده انسان نیست و مسؤول از آن نه زیرا مجبور بر آنست. اما در اعمال خیریه و افعال شرّیه مخیر است و با اختیار خویش ارتکاب آن نماید. مثلاً اگر خواهد

بذکر خدا مشغول گردد و اگر خواهد بیاد غیر مألوف شود ممکن است که از نار محبة الله شمع برافروزد و میسر است که محبت عالم گردد و یا مبغض بنی آدم شود و یا بحب دنیا پردازد و یا عادل شود و یا ظالم گردد این اعمال و افعال در تحت تصرف خود انسانست لهذا مسؤول از آن. اما مسأله دیگر در میانست و آن اینکه بشر عجز صرف است و فقر بخت توانائی و قدرت مخصوص حضرت پروردگار است و علو و دنو بسته بمشیت و اراده جناب کبریا چنانکه در انجیل مذکور که خداوند مانند کوزه گر قدحی عزیز بسازد و ظرفی ذلیل صنعت نماید حال ابریق ذلیل حق ندارد که اعتراض بر کوزه گر نماید که، چرا مرا جام عزیز نساختی که از دست بدست میگردد؟ مقصود از این عبارت این است که مقامات نفوس مختلف است آنکه در مقام ادنی از وجود مانند جماد حق ندارد که اعتراض نماید خداوند مرا چرا کمالات نباتی ندادی و همچنین نبات را حق اعتراض نه که چرا مرا از کمالات عالم حیوان محروم ساختی و همچنین حیوان را سزاوار نه که از فقدان کمالات انسانی شکایت نماید بلکه جمیع این اشیاء در رتبه خود کاملند و باید تحری کمالات در رتبه خویش نمایند ما دون را چنانچه گذشت حق و صلاحیت مقام و کمالات ما فوق نه بلکه باید در رتبه خویش ترقی نماید. و همچنین سکون و حرکت انسان موقوف بتأیید حضرت یزدان است اگر مدد نرسد نه بر خیر مقتدر نه بر شر توانا بلکه چون مدد وجود از رب جود رسد توانائی بر خیر و شر هر دو دارد اما اگر مدد منقطع گردد بکلی عاجز ماند اینست که در کتب مقدسه ذکر تأیید و توفیق الهیست. مثلی این مقام مثل کشتی است کشتی را محرک قوه باد و قوه بخار است و اگر این قوت منقطع ابداً حرکت نتواند با وجود این سگان کشتی بحر طرف متمایل قوه بخار کشتی را بآن سمت راند اگر متمایل بشرق بشرق رود و اگر متمایل بغرب بغرب رود این حرکت از کشتی نه بلکه از باد و بخار است. و همچنین جمیع حرکات و سکونات انسان مستمداً از مدد رحمان و لکن اختیار خیر و شر راجع بانسان. و همچنین پادشاه شخصی را حاکم این شهر نمود و قوه تصرف بخشید و طریق عدل و ظلم بموجب قانون بنمود. حال این حاکم اگر ظلم نماید هر چند بقوت و نفوذ پادشاه مینماید ولی پادشاه از ظلم بیزار است و اگر عدل نماید نیز بنفوذ پادشاه نماید و پادشاه از عدل راضی و خورسند است. مقصود اینست که اختیار خیر و شر راجع بانسان و در هر صورت موقوف بمدد وجودی از پروردگار سلطنت الهی عظیم است و کل در ید مقدرت اسیر بنده باراده خود توانائی بر امری ندارد پروردگار مقتدر و تواناست و مدد بخش جمیع کائنات»

آموزه‌های بهائی مرکزی تأکید می‌کند که انسان‌ها اساساً موجوداتی روحانی هستند که توانایی شناخت اراده خدا و پیروی از هدایت الهی را دارند. ارواح عاقل انسان برای شناخت خالق خود و نیل به کمالات اخلاقی آفریده شده اند. حضرت بهاء الله می‌فرمایند: «انسان طلسم اعظم است» و باید «انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است». این دلالت بر اراده، هوش و مسئولیت انسان دارد.

حضرت باب در خصوص معنای قدر می‌فرمایند: «قال الله تعالى والذی قدر فهدی قال الصادق لا جبر ولا تفویض بل امر بین الامرین لان القدر نفس الامکان و هو اوسع عما السماء القابلیات والارض المقبولات وکل الاشیاء بمشون فیه ولا يشعرون فحین ما خلق خلقه بالاختیار والاختیار مساوق لوجوده لان السؤال الست بریکم لا یجری الأعلى المختار وان السؤال نفس الجواب وخالقه مختار عادل فلا بد بالاختیار وان الخلق حین ما الخلق خلقه خالقه طی ما هو علیه لان الله قبل وجود هم عالم باختیار اتم و خلقهم علی هیئته ما هم علیه جزاء وصفهم وما هو بظلام للعبید لان علمه بالاشیاء قبل وجود هم کعلمه بعد وجود هم و هو المعطى کل ذیحق حقه فی مقام امکاناتهم»

به طور کلی، دیانت بهائی راه میانه ای را بین اختیار مطلق و جبرگرایی کلامی مطلق تأیید می‌کند. انسان‌ها به عنوان موجوداتی از نظر اخلاقی مسئول در نظر گرفته می‌شوند که اراده آزاد آنها در چارچوب احتمالی واقعیت آفریده شده و اراده فراگیر خداوند عمل می‌کند. آزادی محدود اما واقعی انسان فرصتی برای رشد اخلاقی و معنوی در نظم جهانی و قانون الهی فراهم می‌کند. استفاده درست از آزادی برای شناخت و پرستش خالق، هدف نهایی وجود انسان است. دیانت بهائی دیدگاه متفاوتی را بیان می‌کند که هم اراده آزاد انسان و هم اراده کلی الهی را تأیید می‌کند. در حالی که آزادی مطلق در آفرینش احتمالی منتفی است، انسان‌ها دارای درجه قابل توجهی از آزادی و مسئولیت اخلاقی هستند. بدین ترتیب متفکران بهائی باور به تعیین سرنوشت را با ایمان به خدای دانای کل از طریق شیوه‌های مختلف فلسفی به طرز خلاقانه‌ای آشتی داده‌اند.

موضع معتدل دیانت بهائی در مورد اختیار با سنت‌های فکری در یهودیت، اسلام و مسیحیت مطابقت دارد و هدف آن آشتی دادن آزادی معنادار انسان با ایمان به خدای دانا و قادر مطلق است. متفکران بهایی خلاقانه ایده‌هایی از گاه‌گرایی - occasionalism و عقل‌گرایی اسلامی، یهودی و اگزیستانسیالیسم مسیحی را ترکیب می‌کنند تا یک راه میانی ظریف بین جبر مطلق و عدم تعیین‌گرایی (اختیار) رادیکال را بیان کنند. این دیدگاه متعادل با بسیاری از تلاش‌های یهودی، مسیحی و مسلمان برای هماهنگ کردن حاکمیت الهی و مسئولیت انسانی طنین انداز است. متون مقدس بهائی مستقیماً با مباحث کلامی اسلامی در مورد جبر (قدر) و اختیار (تفویض) درگیر هستند تا تعالیم بهائی در مورد اختیار و جبر را در رابطه با اسلام قرار دهند.

حضرت عبدالبهاء که قدر و علم پیشین خداوند را تأیید می‌کند و در عین حال انتخاب آزاد انسان را در حکم الهی منکر نمی‌شود. آموزه‌های که مبنی بر اینکه خدا تنها فاعل حقیقی است، با اعمال انسانی که صرفاً «موقعیتی» برای علیت الهی است، به برخی از جنبه‌های تفکر بهائی شباهت دارد. با این حال، بهائیان از افراط در انکار ظرفیت واقعی انسانی اجتناب می‌کنند. راه حل بهائی برای تمایز سطوح وحدت و تنوع در خلقت نیز با نظریه ظهور در الهیات مسیحی مدرن هماهنگ است. بهائیان استدلال می‌کنند که طبیعت مادی از جبرگرایی پیروی می‌کند در حالی که معنویت و اخلاق انسانی درجاتی از آزادی را نشان می‌دهد. به همین ترتیب، برخی از متفکران مسیحی استدلال می‌کنند که آزادی و روح از نظم جوهری ماده بیرون می‌آیند، بدون اینکه قوانین فیزیکی را واژگون کند. بنابراین هر دو اندیشه جبر فیزیکی را با آزادی وجودی فرا مادی متعادل می‌کنند. با این حال، اندیشه بهائی از افراط دیدگاه‌های آگوستینی-کالوینیستی که اراده آزاد را تحت الطاف و قدرت مطلق الهی باطل می‌کند، فاصله می‌گیرد. به همین ترتیب، بهائیان با جبرگرایی ماتریالیستی که ذهن‌ها را به ماده مکانیکی تقلیل می‌دهد و اراده متعالی انسان و آزادی اخلاقی را انکار می‌کند، مخالف هستند.

در خاتمه، دیدگاه بهائیان در مورد جبر و اختیار به طور خلاقانه با جریانات الهیاتی یهودی، اسلامی و مسیحی مطابقت دارد که آزادی و پاسخگویی معنادار انسانی را در درون حاکمیت فراگیر الهی ایجاد می‌کنند. بهائیان به عنوان یک آئین ترکیبی با هدف آشتی دادن حقیقت دینی، بینش‌هایی را از عرفان یهودی، تصوف، مسیحیت عرفانی و الهیات عقلگرایانه اسلامی را در خود می‌پیورند تا مسیر میانی ظریف خود را بین قدرگرایی محض و اختیارگرایی مطلق بیان کنند.

خیر و شر

مفاهیم خیر و شر در طول تاریخ مورد بحث فیلسوفان بوده است. به طور کلی، خیر را می توان آن چیزی دانست که از نظر اخلاقی درست، با فضیلت، سودمند، مطلوب است یا به شکوفایی موجودات ذی شعور منجر می شود. شر معکوس آن است - چیزی که از نظر اخلاقی نادرست، گناه آلود، مضر، نامطلوب یا باعث رنج می شود. در حالی که در فلسفه های مختلف، درک های متفاوتی از خیر و شر وجود دارند، این تعاریف اساسی جوهر این دوگانگی را که هزاران سال است متفکران را به خود مشغول کرده است، نشان می دهد. این نوشتار دیدگاه های خیر و شر را از طیف وسیعی از سنت های فلسفی اصلی بررسی می کند. آرای چهره هایی چون آگوستین، ابن سینا، آکویناس، ابن میمون، غزالی، کانت و کیرکگور، نیچه، و بعضی از متأخرین مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد. ارتباط و واگرایی بین درک آنها از ماهیت اساسی خیر و شر مورد بحث قرار خواهد گرفت. این تحقیق بین فرهنگی و چند دوره ای با هدف روشن کردن تنوع تفکر در مورد این مفاهیم اخلاقی است که در قلب وجود و تجربه انسان نهفته است. با بررسی چنین مناظری از حکمت و فلسفه، ممکن است به درک معنای پیچیده خیر و شر در تاریخ فکری و فراتر از آن نزدیک شویم. در نهایت قصد نویسنده آن است که دیدگاه دیانت بهائی را مورد بحث قرار دهد و تطبیقی بین این دیدگاه با دیگر نظریات برقرار کند و تفاوتها و شباهات آن را برجسته کند.

اولین فیلسوفی که در اینجا محل بحث است آگوستین است. تفکر آگوستین در مورد خیر و شر عمیقاً تحت تأثیر سنت فلسفی نوافلاطونی بود. بر اساس این دیدگاه، خداوند خیر مطلق، کمال اعلای وجود است. همه مخلوقات به واسطه وجودشان در خیر خدا سهمی دارند، اما ناقص و محدود نیز هستند. از نظر آگوستین، شر یک جوهر مثبت نیست، بلکه فقدان یا محرومیت از خیر است. همانطور که او در اعترافات خود می گوید: «چیزی که ما آن را بد می نامیم جز نبود خیر چه میتواند باشد؟» شر وقتی پدید می آید که مخلوقات عاقل که دارای اختیار هستند، از عالی ترین خیر که خداست دور شوند و اراده خود را به سوی کالاهای پایین تر سوق دهند. گناه نشان دهنده عشق نادرست و امیال بی نظم انسان است. بنابراین، منشأ شر در انتخاب آزادانه موجودات عقلانی است، نه در خدا یا در خود طبیعت.

در این چارچوب، حتی چیزهایی که معمولاً «شر» تلقی می شوند، تا آنجا که وجود دارند، دارای درجاتی از حسن هستند. آگوستین استدلال می کند که اگر هیچ چیز اشتباهی رخ ندهد یا از نظم الهی خارج شود، جهان کمال کمتری خواهد داشت. دنیایی با موجودات آزاد که می توانستند شر را انتخاب کنند، برتر از دنیای با موجوداتی است که از شر ناتوان و در عین حال ناتوان از خیر هستند. از نظر آگوستین، شر واقعیت خود را با تغذیه انگلی از هستی، نظم و خیر در خلقت به دست می آورد. اما شر هیچ جوهر یا وجود مستقلی ندارد، زیرا خدا تنها واقعیت برتر است. وقتی صحبت از «مسئله شر» می شود، آگوستین این سؤال رایج را تصدیق می کند که چگونه شر می تواند در جهانی وجود داشته باشد که توسط خدایی با صفات خیر مطلق و توانای مطلق ایجاد شده است. آگوستین در رساله خود در مورد انتخاب آزادانه این معضل را به وضوح بیان می کند: "یا خدا نمی تواند از شر جلوگیری کند یا نمی کند." اگر خدا نتواند جلوی شر را بگیرد، ناتوان به نظر می رسد. اگر وقتی قدرت دارد از شر

جلوگیری نکند، بدخواه به نظر می‌رسد. اما خدایی که فاقد قدرت یا خوبی باشد، خدای برتر نخواهد بود. آگوستین در پی حل این پارادوکس با این استدلال است که خدا شر و رنج را به عنوان بخشی از تعلیم الهی مجاز می‌داند و شر را حلال می‌کند زیرا می‌تواند از آن خیر بیرون بیاورد. بدون احتمال شر و رنج، انسان‌ها نمی‌توانستند از اراده آزاد خود به درستی استفاده کنند یا فضایل را توسعه دهند. برای مثال، شجاعت نمی‌تواند بدون خطر وجود داشته باشد، و هیچ رحمتی بدون زحمتی وجود ندارد.

خداوند شر را مجاز می‌داند تا انسان‌ها آزادانه خیر بزرگتر را انتخاب کنند و به خدا نزدیکتر شوند. آگوستین همچنین پیشنهاد می‌کند که شر و رنج، پیامدهای گناه اصلی، تحریف نظم ایجاد شده از طریق آزادی انسان است. بنابراین هدف خداوند از جواز شر، درمانی است. شر کارکردی موقتی در نظم مشیت خدا به جهان به سوی خیر نهایی دارد. آگوستین ادعا نمی‌کند که دلایل خداوند برای اجازه دادن به هر مصداق رنج یا شر را به طور کامل درک می‌کند. اما او اصرار دارد که حکمت خدا به مراتب بیشتر از خرد انسان است، بنابراین باید ایمان داشت که برنامه الهی خیر بزرگتری را به همراه خواهد داشت. یک دیدگاه ابدی برای درک اینکه چگونه همه چیز در نهایت برای آن خیر نهایی کار می‌کند ضروری است. بنابراین آگوستین به محدودیت های دانش بشری در دست و پنجه نرم کردن با مسئله شر متوسل می‌شود. او تأکید می‌کند که شر نباید ایمان انسان به خیر الهی را متزلزل کند، زیرا خداوند می‌تواند حتی از شر نیز خیر بیاورد. در حالی که آگوستین نمیتواند راز شر را به طور کامل کشف کند، او از عدالت و نیکی خدا در برابر اتهام رد وجود خدا دفاع می‌کند. آگوستین در نوشته های واپسین خود استدلال می‌کند که منشأ اولیه شر در انتخاب آزادانه موجودات عقلانی (فرشته و انسان) برای روی گردانی از خدا بوده است، نه چیزی که ذاتاً شر در خود آفرینش است. بنابراین حتی شر نیز برای نشان دادن خوبی آن خلقت و عدالت قضاوت خدا بر گناه است. حاکمیت خدا تضمین می‌کند که حتی شر در برنامه الهی عمل می‌کند. گناه به اذن خدا اتفاق می‌افتد نه به خواست خدا و به انصاف مجازات می‌شود. با وجود شر، این جهان بهترین دنیای ممکن است که خدا می‌توانست بسازد. هیچ شری نمی‌تواند در نهایت بر خیر الهی چیره شود یا از عدل الهی بگریزد. بنابراین در حالی که تئودیه آگوستین به طور کامل مشکل فلسفی را حل نمی‌کند که چگونه شر می‌تواند تحت لوای یک خدای مقتدر وجود داشته باشد، اما به شدت از خیر، قدرت و مشیت خدا در برابر هر اتهامی که با وجود شر ناسازگار است دفاع می‌کند. تأکید او بر گناه اصلی و شر اخلاقی ناشی از انتخاب آزادانه انسان، تأثیر عمده ای بر مسیحیت داشت. رویکرد آگوستین همچنان نشان دهنده پاسخ مشترک مسیحیان به مسئله شر است.

گزاره اول: خداوند همه چیز را نیک آفرید. شر یک جوهر نیست بلکه تحریف خیر است.

گزاره دوم: شر اخلاقی از اراده آزاد انسان سرچشمه می‌گیرد تا فعل خلاق خدا.

گزاره سوم: خداوند شر را مجاز می‌داند، اما از آن برای ایجاد خیرات بزرگتر استفاده می‌کند.

بنابراین، رستگاری انسان مستلزم لطف خداوند برای غلبه بر گناه و انجام نیکی است.

به طور خلاصه، روایت تأثیرگذار آگوستین از خیر و شر، در سلسله مراتب نوافلاطونی است، که با خدا به عنوان خیر برتر و شر به عنوان فقدان خیر تعریف میشود. او ادعا می‌کند که اراده آزاد منشأ شر اخلاقی است، اما استدلال می‌کند که خداوند شر را به عنوان بخشی از تعلیم و تربیت الهی و نظم مشیتی خلقت مجاز می‌داند. آگوستین با پرداختن به مشکل فلسفی شر، به اسرار

حکمت خدا و محدودیت های انسانی در درک اهداف خدا متوسل می شود. او استدلال می کند که شر نباید ایمان به خیر و عدالت الهی را تضعیف کند، زیرا خداوند حتی از شر برای خیر بزرگتر استفاده می کند. آگوستین بدین ترتیب در پی دفاع از خوبی، قدرت و حاکمیت خداوند در برابر وجود شر و رنج در جهان است. تئودیه او عمیقاً سنت الهیات مسیحی غربی را شکل داد.

در سنت متافیزیکی نوافلاطونی، ابن سینا خدا را موجودی کاملاً بسیط، نامتناهی و کامل می داند که سرچشمه نهایی همه هستی است. خداوند به عنوان فعلیت محض و خیر مطلق، سرشار از وجود و احسان نسبت به همه مخلوقات است. ابن سینا چارچوبی را اتخاذ می کند که در آن جهان در یک آبشار سلسله مراتبی از ذات خودنمایی خدا جاری می شود. همه مخلوقات به سبب نشأت از حق تعالی دارای مراتبی از کمال و خیر وجودی هستند. ابن سینا شر را به عنوان شکلی لاموجود، محرومیت یا فقدان خیر در درون این طرح قرار می دهد. از آنجا که خداوند با خود هستی شناخته می شود و کاملاً خیر است، شر را نمی توان به ذات یا اراده الهی نسبت داد. در عوض، شر از طریق محدودیت های ذاتی آفرینش و دور شدن از خدا در زنجیره هستی پدیدار می شود. هر چه از سرچشمه هستی و کمال خداوند دورتر باشد، هستی و فعلیت و خیر کمتری دارد. ماده در هستی شناسی ابن سینا به عنوان قابلیت محض (بالقوه) و نه فعلیت (بالفعل)، به اصل و منشأ شر بدل می شود. شر وجود مثبتی ندارد، بلکه به دلیل دوری از کمال وجود خداوند به وجود می آید.

در سطح تجربه اخلاقی بشر، ابن سینا شر را نتیجه جهل یا قضاوت نادرست در مورد رفتار صحیح و شکوفایی واقعی انسان توصیف می کند. وظیفه انسان پرورش دانش، فضایل و نظم در روح و تلاش برای تطبیق زندگی فردی و جمعی با نظم جهانی گسترده تر ناشی از حکمت الهی است. خیر واقعی انسان با اراده و طرح خدا برای خلقت همسو است. انتخاب های اخلاقی نادرست زمانی به وجود می آیند که انسان ها توسط امیال کور می شوند و کمال و خوشبختی واقعی خود را از دست می دهند. ابن سینا با بحث درباره مسئله شر، از طریق نوعی نظریه فقدان یا محرومیت به دنبال آشتی دادن وجود شر با خیر و قدرت عالی خداوند است. شر متافیزیکی از تاهی و طبیعت ناشی می شود، نه اراده مثبت خداوند. انسان ها دارای اراده آزاد هستند، به گونه ای که شر اخلاقی ناشی از تمایلات خود فرد به جهل و خطا است تا علت خارجی. در حالی که خداوند می تواند با عدم اعطای اختیار یا خلقت از چنین شرارت هایی جلوگیری کند، از روی حکمت الهی، خداوند بهتر دانسته است که وجود را هر چند مختل به شر، خلق کند تا اینکه جهان را از وجود محروم کند. کائنات منعکس کننده سخاوت و عشق خدا به هستی است. اگرچه شر وجود دارد، اما در نهایت در خدمت اهداف خدا در خلقت است.

ابن سینا در رساله خود به نام «نجات»، چگونگی تناسب شر را در حاکمیت جهانی حکیمانه و خیر خدا توضیح می دهد. او تأکید می کند که علم خداوند همه واقعیت های ممکن را در بر می گیرد. آشکار شدن ارادی جهان واقعی با طرح کلی الهی خدا مطابقت دارد، که با توجه به دانایی خداوند نمی توان آن را ناقص قضاوت کرد. خداوند همه چیز را به سوی اهداف خود هدایت می کند، حتی از شر و رنج برای پیشبرد کمال بیشتر کل استفاده می کند. فعل خلاق الهی بهترین جهان ممکن را، علیرغم شرارت

های موضوعی، از طریق سلسله مراتب دقیق خداوند از همه موجودات و رویدادها ایجاد می‌کند. بر اساس نظر ابن سینا، خداوند بر نظم علّی نظارت کامل دارد، به گونه‌ای که هیچ چیز بر خلاف اراده یا علم خدا رخ نمی‌دهد. این تنش‌های فلسفی با وجود شر را افزایش می‌دهد، که ابن سینا سعی در تسکین آن دارد. او استدلال می‌کند که شر از اجزای آفرینش سرچشمه می‌گیرد نه از کلیت جهانی آن. علاوه بر این، شر و رنج، همراهان ضروری جهانی با درجات مختلف وجود، ماده و تغییر هستند. خداوند بیش از رفع هر گونه نقص در اجزای خاص آن به خیر و صلاح کلی آفرینش اهمیت می‌دهد. در مجموع، ابن سینا تفودیه‌ای را ارائه می‌دهد که خیر و جهت مشیت خداوند را در مورد هر آنچه هست تأیید می‌کند، در حالی که شر را در توانایی‌های محدود موجودات محدود قرار می‌دهد.

گزاره اول: خداوند مطلقاً واحد، ازلی، کامل و سرچشمه همه هستی است.

گزاره دوم: شر از قوه و کمبود ماده ناشی می‌شود نه ذات خدا.

گزاره سوم: شر به خودی خود واقعیت مثبتی ندارد، بلکه صرفاً فقدان خیر است.

بنابراین سعادت انسان در بازگشت به سوی خدا از طریق عقل و بینش عرفانی است.

به طور خلاصه، چارچوب متافیزیکی نوافلاطونی ابن سینا شر را به عنوان فقدان کامل‌ترین کمال ذاتی بودن در خدا تفسیر می‌کند. تحلیل جهان شناختی او بدی را به طبیعت و جهل انسانی نسبت می‌دهد. در حالی که خداوند منشأ نهای همه موجودات است، شر از دوری موجودات مخلوق از خیر خدا ناشی می‌شود. ابن سینا از طریق گزارشی خصوصی از منشأ شر همراه با استدلال‌های قطعی در مورد حکومت حکیمانه خدا حتی بر شر از مشیت الهی دفاع می‌کند. ادغام بدیع او از الهیات اسلامی با فلسفه یونانی سنت فکری اسلامی قرون وسطی را شکل داد. تفودیه ابن سینا با هدف آشتی دادن وجود شر با قدرت عالی و خیر خدا در فلسفه یهودی، مسیحی و اسلامی قرون وسطی بسیار تأثیرگذار بود. تأملات او در مورد منشأ و هدف شر در طرح خیرخواهانه خدا در سراسر تفکر مذهبی قرون وسطی طنین انداز شد.

اندیشمند دیگری که در اینجا آراء او مورد بحث قرار می‌گیرد آکویناس است که با پایه‌گذاری تأملات خود در فلسفه ارسطویی، چارچوب تحلیلی غنی برای درک ابعاد اخلاقی، معنوی و متافیزیکی خیر و شر ایجاد می‌کند. از نظر آکویناس، تمام موجودات مخلوق، کمال «خیر» را که در نهایت ذات و هستی خداوند است، هدف قرار داده و در آن مشارکت دارند. همانطور که او در مدخلی بر الهیات بیان می‌کند، «هر موجودی به مثابه یک موجود، خیر است» (ST I, q. 5, a. 3). اشیاء از آن جهت خیر هستند که وجود و شکل و صفاتشان از خداوند به مثابه خود خیر برتر نشأت می‌گیرند. شر صرفاً به عنوان فقدان یا محرومیت از خیر تعریف می‌شود. همانطور که آکویناس اعلام می‌کند، «هیچ موجودی را نمی‌توان به‌عنوان شرور توصیف کرد، اما فقط تا آنجا که فاقد وجود باشد... زیرا ذات شر این است که فقدان خیر است» (De Malo, q. 1, a. 1). فراتر از این زمینه هستی‌شناختی، آکویناس نیکی اخلاقی را بر حسب نظم و هماهنگی مناسب درون شخص انسانی و روابط آنها توصیف می‌کند. ردیلت و گناه موجب اختلالات در اراده میشوند که به سوی خیرهای کوچکتر معطوف شده است تا خیر برتر که خداوند است.

شر زمانی به وجود می آید که امیال یا نیروهای بیرونی جهت گیری صحیح اراده را به سمت غایت نهایی خود منحرف کنند.

در مورد مسئله شر، آکویناس به دقت علل مختلف را از یکدیگر متمایز می کند. خدا علت همه هستی است و بنابراین علت جوهر یا ماهیت همه چیز است. اما خدا لزوماً عامل مؤثر مستقیم همه تأثیرات در خلقت نیست. در مورد شرور اخلاقی، آکویناس استدلال می کند که «این بخشی از خیرهای نامتناهی خداوند است که شر را اجازه می دهد وجود داشته باشد و از آن خیر تولید می کند» (ST I, q. 22, a. 2). خداوند آزادی انسان را مجاز می داند و انتخاب های اشتباه ما را از قبل تعیین نمی کند. همانطور که می نویسد: «خداوند باعث شرور اخلاقی نمی شود که گناه است... این گناهان به دلیل اختیار مخلوق رخ می دهد» (De Malo, q. 3, a. 10). شرور طبیعی ناشی از علل آفریده شده است که به طور مستقل عمل می کنند و نه عامل مثبت خداوند. به طور کلی، خداوند مسئول مستقیم شر نیست، اما خیرخواهانه از وقوع آن خیر را بیرون میکشد.

پیشتر گفتیم که آکویناس تأیید می کند که خدا از همه رویدادها آگاهی قطعی دارد، اما او تحلیل جبرگرایانه را رد می کند. آکویناس با پرداختن به این سؤال که «آیا خداوند بر همه چیز دخالت - همراه با مراقبت - ضروری دارد؟» نتیجه می گیرد که «مشیت الهی بر برخی چیزها ضرورت می یابد، نه بر همه، همانطور که برخی قبلاً معتقد بودند. زیرا مشیت، نظم دادن به چیزها به سوی پایان است» (ST, من، ق ۲۲، الف ۴). خداوند بر مخلوقات بر اساس ماهیت متفاوت آنها حکومت می کند و بدون اراده مستقیم به شر اخلاقی به انسان ها اجازه می دهد که اراده آزاد به طور علیّی مؤثر باشد. بنابراین آکویناس می گوید از به چالش کشیدن خیر و قدرت خدا اجتناب کند و در عین حال دامنه معناداری را برای علیت مخلوق و آزادی انسان حفظ کند.

او که در رساله خود در باب شر به تفصیل به رابطه شر و مشیت الهی می پردازد استدلال می کند که شر به طور کامل از فرمان خدا مستثنی نیست: «اگر امکان استنتاج مقداری خیر از شر وجود نداشت، شر اصلاً وجود نداشت» (De Malo, q. 1, a. 4). اتفاقاتی که شیطانی هستند در برنامه کلی خدا برای خلقت جایگاه معناداری دارند. با این حال، آکویناس اصرار دارد که هدف اولیه خدا همیشه خیر است، که شر فقط به طور تصادفی به آن مربوط می شود. در حالی که خداوند بر شر با هدایت آشکار آن احاطه دارد، خصوصیات و چگونگی ترکیب مشیت الهی با وجود شر تا حدی از درک بشر پنهان می ماند. آکویناس با تأیید کنترل و حاکمیت خدا بر همه چیز و هم عملکرد مستقل علیت ثانویه به مشکل شر پاسخ می دهد. همانطور که او نتیجه می گیرد، «خدا نمی خواهد که بد انجام شود یا انجام نشود، مگر به احتمال زیاد برای جلوگیری از شر بزرگتر یا به دست آوردن خیر بزرگتر... با این حال، شر تا آنجا که متوجه می شود خیری کاهش یافته است. عاقبت خیر است» (De Malo, q. 1, a. 5). اگرچه عملکرد دقیق آن رازآمیز است، اما هیچ چیز جدا از هدف خدا اتفاق نمی افتد.

مدل منطقی استدلال آکویناس به این نحو میشود:

گزاره اول: خداوند خود خیر است، عالی ترین خیری که همه خوبی ها از آن سرچشمه می گیرد.

گزاره دوم: شر فقدان یا محرومیت خیر است تا خود یک چیز.

گزاره سوم: خداوند مستقیماً باعث شر اخلاقی نمی شود، هر چند او اجازه می دهد و می تواند از آن خیر بیاورد.

بنابراین، فضیلت انسان شامل طلب خیر از راه عقل و دوری از بدی به خاطر عشق به خداست.

به طور خلاصه، آکویناس شر را به فقدان یا از دست دادن کمال وجود، و خیر را تعلق درست به طبیعت مخلوق تعبیر می کند. مفاسد اخلاقی از اراده یا اختلالات مخلوقات عاقل سرچشمه می گیرد. اگر چه خداوند امکان شر را می دهد، اما خداوند مستقیماً آن را اراده نمی کند. در حالی که او نمی تواند راز را به طور کامل کشف کند، تحلیل آکویناس به دنبال آشتی دادن وجود شر با قدرت مطلق و خیر عالی خداوند است. آکویناس با تمایز سطوح مختلف علی، هم اراده آزاد معنادار و هم مشیت الهی را در تتودیس خود حفظ می کند. عمق و ظرافت رویکرد او به طور قاطع به تفکر مکتبی پس از خود شکل داد و همچنان بر تعامل فلسفی عالم مسیحیت با مسئله شر تأثیر می گذارد.

غزالی متکلم، فقیه، فیلسوف و عارف با نفوذ مسلمان قرن یازدهم بود. او عمیقاً با سؤالاتی در مورد اخلاق، ماهیت خیر و شر، و مشکل شر درگیر بود - چرا شر در جهان وجود دارد اگر خدا خیر و قادر مطلق است. غزالی در اثر اصلی خود احیاء علوم الدین مفاهیم خیر و شر را از منظر کلامی اسلامی بررسی می کند. او خیر و شر را مربوط به اراده الهی و مسئولیت اخلاقی انسان می داند. غزالی می نویسد: «خیر و شر مربوط به اراده و حکم خداست، خیر آن چیزی است که خدا می خواهد و دوست دارد، شر آن چیزی است که در دنیا و آخرت از آن بیزار است و مجازات می کند، نیکوکاران را پاداش بهشت می دهد و بدکاران را با آتش جهنم مجازات می کند.»

برای غزالی خیر از خدا سرچشمه می گیرد که خیر کامل است. او استدلال می کند که چون خداوند منشأ همه هستی است، هیچ چیز نمی تواند خیر ذاتی داشته باشد مگر از طریق استنباط آن از صفات خداوند. اعمال نیک مطابق با اراده الهی است. گناهان و بدی ها زمانی به وجود می آیند که انسان ها بر خلاف خواست و دستورات خداوند عمل کنند.

غزالی اعمال انسان را به پنج دسته تقسیم می کند: واجب، مستحب، مکروه و حرام. دو مورد اول خیر، وسط خنثی و دو مورد آخر شر هستند. او می نویسد: «اعمال غیر از دستورات خداوند، فی نفسه ارزش ذاتی ندارند، مطلقاً واجب و مستحب و خیر هستند، زیرا خداوند به آنها امر کرده است، حرام و مکروه شر است زیرا نهی کرده است، مباح با نیت خوب، خیر می شود یا با نیت سوء شر می شود» برای غزالی مراتب یا درجاتی وجود دارد که می توان یک عمل را خیر یا شر دانست. او استدلال می کند که نیکی با نزدیکی به خدا مطابقت دارد. بهترین خیر آن است که خداوند را بیشتر خشنود سازد و انسان را در راه رسیدن به او پیش برد. گناهان نیز می توانند از نظر شدت و آسیب متفاوت باشند. غزالی حرام ها را از جدی ترین تا کم اهمیت ترین مرتبه می دهد: کفر، سرپیچی از پدر و مادر، قتل، زنا، شرب خمر و دروغ. غزالی در «معیار تشخیص اسلام و مفر» (فیصل التفریقه) مفاهیم عدل، ظلم و تعادل را که به خیر و شر مربوط می شود، بررسی می کند. عدالت و تعادل به این دلیل خیر است که با فرمان خداوند هماهنگ است. ظلم بد است زیرا از راه خدا ظالم منحرف می شود. او استدلال می کند که عدالت به تمدن می انجامد و بی عدالتی باعث ویرانی و هرج و مرج می شود. خداوند بی عدالتی را مجاز نمی داند - انسان هایی که مرتکب ظلم می شوند ممکن است به نظر برسند که از عذاب دنیوی فرار می کنند اما با قضاوت نهایی در برابر خداوند روبرو خواهند شد.

غزالی در الرسالة القدسیه عمیقاً به مسائل فلسفی پیرامون خدا و شر می پردازد. در اینجا او با یونان باستان و همچنین متفکران

اولیه اسلامی درگیر می‌شود تا مشکل اصلی را بگشاید که چگونه شر می‌تواند وجود داشته باشد اگر خدا خیر و توانای مطلق باشد. غزالی تأیید می‌کند که خداوند دانا، قادر مطلق و کاملاً خیر است. او استدلال می‌کند که شر هیچ وجود اساسی ندارد - آن فقط نبود یا فقدان خیر است، همانطور که تاریکی عدم وجود نور است. او می‌نویسد: «شر نه در خدا وجود دارد و نه از او سرچشمه می‌گیرد، شر چیزی نیست جز نبود خیر، و غیبت به خودی خود چیزی نیست، تاریکی نبود نور، کوری عدم بینایی و بیماری عدم سلامتی است، چیزی که نیست، وجودی هم ندارد.»

غزالی استدلال می‌کند که شر زمانی پدید می‌آید که نظم و تعادل در خلقت خدا مختل شود. خداوند جهان را با هماهنگی بین نیروهای طبیعی، عناصر، انسان‌ها، حیوانات، جمادات و غیره آفرید. شر زمانی رخ می‌دهد که این تعادل به واسطه علل انسانی یا طبیعی از همسویی خارج شود. غزالی از تشبیه آلات موسیقی استفاده می‌کند - اگر یک سیم خیلی سفت یا شل باشد، ناهماهنگی ایجاد می‌کند و هارمونی موسیقی را بر هم می‌زند.

او همچنین استدلال می‌کند که برخی از شرور و رنج ناشی از حکمت الهی خداوند است که انسان نمی‌تواند به طور کامل آن را درک کند. بدی‌های ظاهری ممکن است منجر به خیریه‌های پیش‌بینی نشده توسط عقل بشر شود. غزالی از قیاس کودک بیمار استفاده می‌کند: «کودک از تلخی دارو بیزار است، اما والدین عاقلانه می‌دانند که آن بیماری را درمان می‌کند.»

غزالی در پرداختن به شرور اخلاقی، اختیار انسان را تأیید کرد. خداوند به انسان‌ها این توانایی را داد که بین خیر و شر یکی را انتخاب کنند تا درستی و اطاعت آنها را بیازماید. غزالی می‌نویسد: «خدا اراده کرد که نوع بشر را بیازماید، بنابراین به آنها آزادی داد تا در برابر دستورات او قیام کنند. بنابراین خیر و شر از اراده انسان سرچشمه می‌گیرد، نه اراده خدا.» غزالی استدلال می‌کند که خداوند اجازه می‌دهد که آدمی با توجه به قدرت اختیار و انتخابی که دارد شرور را هم انتخاب کند. اما خداوند حاکم باقی می‌ماند و قادر است گناهان انسان را به نتایج خیر تبدیل کند. غزالی مثال می‌زند که برادران یوسف او را با گناه در چاه انداختند که باعث شد یوسف بعداً عزیز مصر شود و خانواده‌اش را از قحطی نجات دهد.

غزالی در کیمیای سعادت توضیح می‌دهد که چگونه شر از احساسات کنترل نشده در درون خود پدید می‌آید. هنگامی که مردم تسلیم امیال نفسانی، خشم، طمع و منیت می‌شوند، به گناه و شر می‌افتند. خوشبختی واقعی از انضباط اخلاقی و تلاش آگاهانه در برابر خود فروتر می‌آید. او می‌نویسد: «بزرگترین بدی‌ها جهل است که از خود بیخبری است. کلید خوشبختی پاک کردن قلب از صفات خودبینی است که منجر به شر می‌شود.» غزالی خواستار خودآزمایی اخلاقی دقیق می‌شود و هشدار می‌دهد که مردم اغلب به اشتباه امیال خود را مساوی با خیر می‌پندارند. خوبی واقعی مستلزم فروکش کردن نفس است.

مدل منطقی استدلال غزالی به این نحو میشود:

گزاره اول: خداوند منشأ همه خوبی‌هاست و اراده او خیر را مشخص می‌کند.

گزاره دوم: نیکی به قرب و اطاعت خداوند منطبق است.

گزاره سوم: شر از عمل انسان بر خلاف دستورات خدا سرچشمه می‌گیرد.

بنابراین سعادت انسان مستلزم پیروی از اراده خداوند و پرهیز از گناه است.

به طور خلاصه، غزالی خیر و شر را در درجه اول از دریچه اراده الهی و اطاعت یا نافرمانی انسان از آن می بیند. نیکی اخلاقی با دستورات خداوند نازل شده در شریعت و کتاب مقدس مطابقت دارد. شر زمانی پدید می آید که انسان‌ها اراده آزاد خود را برای زیر پا گذاشتن مرزهای اخلاقی خداوند به کار می گیرند یا زمانی که تعادل و عدالت در مخلوقات خدا از طریق علل انسانی یا طبیعی مختل می شود. در حالی که خداوند خیر و قادر مطلق باقی می ماند، غزالی معتقد است که شر، ذات واقعی ندارد، بلکه صرفاً نبود یا عدم وجود خیر است. بدی های ظاهری اغلب حاوی حکمت های غیر قابل پیش بینی هستند. غزالی با قرار دادن منبع بلافصل آن در انتخاب های اخلاقی انسان و اخلال در نظم الهی، می خواهد خداوند را از مسئولیت شرارت مبرا کند. اما خدا بر همه نتایج مسلط است. خوشبختی از برآورده کردن خواسته های نفسانی ناشی نمی شود، بلکه از مخالفت با آن‌ها برای انطباق با خواست خدا ناشی می شود.

فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت یک نظریه اخلاقی تأثیرگذار بر اساس عقل، وظیفه و مفهوم قانون اخلاقی ایجاد کرد. نوشته های او به بررسی مبانی اخلاق و ماهیت خیر و شر می پردازد. گرچه کانت به طور رسمی مذهبی نبود، اما درگیر مسائل الهیاتی از جمله مسئله شر بود. کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق استدلال می کند که تنها چیزی که بدون قید و شرط خوب است «اراده خیر» (نیت خیر) است، به معنای قصد عمل از روی وظیفه و اصول و نه صرفاً نفع شخصی یا تمایل. او می نویسد: «خواست خوب نه به دلیل نتیجه یا آثار خود، یا شایستگی اش برای رسیدن به غایتی مطلوب، بلکه صرفاً به حکم اراده ای که موجب آن میشود، خوب دانسته میشود، یعنی به خودی خود خوب است» از نظر کانت، تمایلات و امیال انسانی ارزش اخلاقی ندارد. خیر اخلاقی از آنچه می خواهیم یا هدفمان به دست آوردن آن است، ناشی نمیشود، بلکه از پایبندی دقیق به قوانین اخلاقی به دلیل احترام به اقتدار خود ناشی می شود. کانت معتقد بود که عقل قانون اخلاقی را برای ما آشکار می کند، که او آن را «امر مطلق» نامید - تعهدات اخلاقی مطلق که به طور کلی، بدون قید و شرط اعمال می شوند و نیازی به انگیزه بیرونی ندارند. او مینویسد: «فقط بر اساس آن اصل عمل کنید که به موجب آن می توانید، در عین حال، اراده کنید که این قانون به یک قانون جهانی تبدیل شود» کانت استدلال می کرد که عقل اعمال خاصی را مشخص می کند، مانند دروغ، که بدون تضاد نمی توان آن‌ها را جهانی کرد. قانون اخلاقی استثناء کردن را برای خود منع می کند. حسن اخلاقی عبارت است از انجام وظیفه به خاطر وظیفه. کانت در نقد عقل عملی، عالی ترین خیر را انجام وظیفه بر اساس قوانین اخلاقی می داند: «بزرگترین خیر... بالاترین خیر اخلاقی است که آن را کمال اخلاقی می نامیم. آن را فقط می توان در نوع تمایلی یافت که زمینه تعیین کننده نهایی اراده را به قانون می دهد... ایده عالی ترین خیر که به طور جدایی ناپذیر با قانون اخلاقی ترکیب شده است، واقعیت عینی عالی ترین خیر از طریق آزادی ماست.»

کانت شر را به طور ناگسستگی با آزادی انسان در پیوند می بیند. ما ذاتاً از آزادی خود بر اساس اصول فردی به جای قوانین اخلاقی عینی استفاده می کنیم. این شر رادیکال به این معنا نیست که انسان ها نمی توانند کار خوبی انجام دهند. اما حتی کارهای خوب نیز دارای منافع شخصی هستند. همانطور که کانت نوشت: «هیچ کس از نظر اخلاقی آنقدر خوب نیست که هرگز وسوسه نشود که قانون اخلاقی را زیر پا بگذارد. شر در گرایش ما به استثناهایی از قانون اخلاقی به نفع عشق به خود است.»

کانت این شر اساسی را به ناخالصی اجتناب ناپذیر در اراده انسان نسبت داد، نه یک نیروی واقعی متافیزیکی. او استدلال کرد که انسان ها نمی توانند تمایلات خودخواهانه ذاتی را ریشه کن کنند. اما ما می توانیم نحوه واکنش خود را برای حفظ یکپارچگی اخلاقی خود کنترل کنیم. ما به عنوان موجودات عاقل، از طریق اعمال توانایی خود برای قضاوت اخلاقی، قادر به خیر باقی می مانیم. کانت در پرداختن به مشکل الهیاتی وجود شر، اظهار داشت که خیر خدا او را از خلق انسان بدون آزادی و اختیار اخلاقی منع می کند. او نوشت: «انسان خود باید خود را بسازد یا ساخته باشد، خواه خوب باشد یا بد از نظر اخلاقی، و یا آنکه بشود. هر یک از این شرایط باید اثر انتخاب آزاد او باشد.»

کانت استدلال می کرد که خدا نمی تواند شر اخلاقی را ایجاد کند، بدون اینکه با ماهیت خیرخواه خود در تضاد باشد. اما اعطای اختیار لزوماً مستلزم امکان شر است. خوبی واقعی انسانی مستلزم آزادی انتخاب خیر بر بد است. بنابراین خدا باید وجود شر اخلاقی را مجاز بداند.

کانت در مورد بلاهای طبیعی ناشی از بلاها و مصائب، اینها را بخشی از زندگی در دنیایی خارق العاده می دانست که توسط قوانین طبیعی اداره می شود. ما نمی توانیم خدا را از نظر اخلاقی مسئول بیماری هایی بدانیم که از طبیعت قانونی ناشی می شوند نه آزادی انسان. وظیفه ما این است که با اعمال درست عقل خود بر شر به وسیله خیر غلبه کنیم. همانطور که نوشت: «بنابراین ما باید همیشه در نظر داشته باشیم که با طبیعتی سر و کار داریم که خود اخلاقی نیست و بنابراین با مفاهیم اخلاقی ما مطابقت ندارد، بلکه باید آن را بر اساس قوانین مکانیکی قضاوت کنیم.»

کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها، نبرد بین خیر و شر را از منظر الهیاتی بررسی می کند. او آن را مبارزه ای بین قانون اخلاقی الهی در مقابل تمایل ذاتی انسان به شر در سوء استفاده از آزادی برای منافع شخصی می داند. خوبی اخلاقی واقعی عبارت است از انطباق قاطعانه اراده خود با دستورات اخلاقی در برابر انگیزه های طبیعی. کانت نوشت: «تمام شرور در یک زمینه تعیین کننده اراده آزاد است که مقدم بر قانون [اخلاقی] است و با پذیرش قانون در اصل مخالف است. غلبه بر این شر در انسان، در صورتی که چنین چیزی امکان پذیر باشد، فقط می تواند شامل ریشه کن کردن این قبلی باشد که ناشی از عزم اراده است.»

کانت بر نیاز به کمک الهی از طریق فیض، برای احیای اراده فاسد انسانی که بین اخلاق و بد اخلاقی دو پاره شده است، تأکید کرد. وظیفه ما این است که تلاش کنیم و در عین حال وابستگی خود به خدا را برای رسیدن به عدالت واقعی تشخیص دهیم. مدل منطقی استدلال کانت به این نحو میشود:

گزاره اول: تنها چیز خوب بدون قید و شرط، اراده خوب است - عمل کردن از روی وظیفه و اصل به جای تمایل.

گزاره دوم: قانون اخلاقی که توسط عقل شکل میگیرد، وظایف و اصول اخلاقی مطلق ما را مشخص می کند.

گزاره سوم: شر زمانی پدید می آید که انسان ها منافع شخصی را بر پابندی به قوانین اخلاقی ترجیح دهند.

بنابراین، انسان ها باید برای شناسایی و پیروی از قوانین اخلاقی، عقل را به کار گیرند.

به طور خلاصه، کانت حسن نیت را در نیت عمل بر اساس وظیفه و اصول قانون اخلاقی که از طریق عقل برای انسان ها آشکار

شده است، قرار می دهد. شر از تمایل انسان به استثناء کردن اخلاق به دلیل منافع شخصی از آزادی ناشی می شود. خدای مهربان باید شر اخلاقی را حلال میکرد، هرچند که خود باعث آن نشود. کانت معتقد است که انسان ها هنوز می توانند از طریق محدودیت اخلاقی و پرورش فضیلت با شر مبارزه کنند. کاوش فلسفی او در مورد خیر و شر بر عاملیت اخلاقی انسان و اعمال ناقص اما قابل بهبود آن متمرکز است.

فیلسوف بانفوذ آلمانی گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) ماهیت خیر و شر را در نظام جامع فلسفی خود بررسی کرد. از نظر هگل، خیر و شر به آشکار شدن روح مطلق در تاریخ از طریق توسعه دیالکتیکی آزادی و خودآگاهی انسان مربوط می شود. هگل در پدیدارشناسی روح، تکامل آگاهی را از ادراک حسی پایه تا مراحل خودآگاهی، عقل، روح، دین و شناخت مطلق دنبال می کند. در هر مرحله، مخالفت‌هایی به وجود می‌آیند که آگاهی باید در یک وحدت کامل‌تر ترکیب شود. هگل خیر و شر را در ابتدا در مرحله خودآگاهی می بیند که افراد از یکدیگر آگاه می شوند. بنابراین یک مبارزه برای به رسمیت شناختن ایجاد می کند: «خودآگاهی برای خودآگاهی وجود دارد. فقط خودآگاهی در واقع خودآگاهی است؛ زیرا تنها از این طریق وحدت خود در غیر خود برای او آشکار می شود.» میل اولیه انسان برای به رسمیت شناختن منجر به درگیری‌هایی بین افراد می شود که هگل در نهایت آن را به عنوان نبرد بین خیر و شر بیان می کند. او می نویسد: «خودآگاهی خیر، همراه با شری که دفع می کند، اما متعلق به آن است، تناوب بی‌نهایت شر را از یکی به دیگری تشکیل می‌دهد؛ نفی خود را تحمل می کند و نمی تواند بر آن تسلط یابد».

هگل در فلسفه حق، خیر و شر را در رابطه با آزادی، قوانین و عدالت انسان بررسی می کند. آزادی واقعی هگل در اطاعت عقلانی از نظم اخلاقی جامعه است: «مبنای حق... به طور کلی قلمرو روح است و مکان دقیق و نقطه عزیمت آن اراده است؛ اراده آزاد است تا آزادی ماده و مقصد آن باشد و نظام حق قلمرو آزادی فعلیت یافته است.»

شر زمانی به وجود می آید که افراد خواسته های خود را بر قوانین جهانی برتری دهند. این بی عدالتی را ایجاد می کند که جامعه باید از طریق مجازات در نظم اخلاقی ترکیب کند: «تجاوز از حق به عنوان حق جرم کردن است... تنها قانون معیار جرم است و فقط دولت حق تعیین جرم و مجازات آن را دارد.» هگل مجازات را حق مجرم می داند، پاسخی ضروری به عمل شیطانی آنها که عقلانیت، آزادی و نظم اخلاقی جهانی را باز می گرداند. وحدت بین اراده های کلی و خاص مجدداً تأیید می شود. او همچنین در سخنرانی‌هایی درباره فلسفه دین، خیر و شر را از منظر الهیاتی بررسی می کند. او خیر ذاتی خدا را تأیید می کند و در عین حال استدلال می کند که وجود شر برای آشکار شدن امر مطلق ضروری است: «شر فقط به معنای آن چیزی است که در مقابل خیر است، خیری که به عنوان اراده جهانی و الهی در نظر گرفته می شود... بنابراین اراده شیطان با این واقعیت مشخص می شود که خود را در تکینگی خود اراده می کند.» از نظر هگل، بدون نفی و مخالفت، هیچ پیشرفت دیالکتیکی واقعی وجود ندارد. خداوند شر را برای غلبه بر آن و رسیدن به خودآگاهی می خواهد: «بنابراین خدا خیر مطلق است؛ بنابراین شر نمی تواند در مواجهه با خیر قدرتی داشته باشد. اما در اندیشیدن به خدا، ما نباید به بازنمایی های احساسی و اخلاقی متوسل شویم... بلکه باید شر را به صورت ضرورت بازنمایی کنیم.» او استدلال می کند که شر به عنوان بخشی از کلیت طرح خدا برای خلقت معنا پیدا می کند.

باعث توسعه آزادی و روح می شود. او می نویسد: «وجود شر یک هدف دارد، یعنی هدایت موجودیت به سوی خدا... شر یک معنای تصدیقی دارد.» در پایان تاریخ، هگل یک آشتی مطلق را متصور می شود که در آن تمام جدایی بین افراد و مخالفان مانند خیر و شر به وحدت با خدا فرو می ریزد.

شکل منطقی استدلال او به این نحو میتواند باشد:

گزاره ۱: خیر و شر از مبارزه برای شناخت بین افراد خودآگاه سرچشمه می گیرد.

گزاره ۲: تضاد آنها موجب توسعه دیالکتیکی آزادی و روح انسان در تاریخ می شود.

گزاره ۳: شر زمانی به وجود می آید که افراد امیال را بر قوانین و عدالت جهانی برتری دهند.

گزاره ۴: جوامع برای بازگرداندن نظم اخلاقی و تبدیل شر به خیر، مجرمان را مجازات می کنند.

گزاره ۵: خداوند برای رسیدن به خودآگاهی و آشتی با خلق، شر را لازم دارد.

بنابراین، هگل شر را ضروری و هدفمند در آشکار شدن روح مطلق می داند.

به طور خلاصه، هگل خیر و شر را به عنوان نیروهای متضاد اساسی در پیشرفت دیالکتیکی آگاهی انسان به سوی آزادی بیشتر و وحدت معنوی می بیند. شر نقش ضروری به عنوان تضاد که محرک رشد است دارد. در مجازات شر، جوامع آن را به خیر اجتماعی تبدیل می کنند. در نهایت، شر به عنوان بخشی از کل فرآیند الهی در تاریخ، معنا و تأیید پیدا می کند که بشریت و خدا را به سوی آشتی سوق می دهد.

فیلسوف دیگر آلمانی فردریش نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) با نقد مفاهیم سنتی خوب و بد، ارزش گذاری بنیادین اخلاق را انجام داد.

دیدگاه های او اخلاق مطلق و عینیت دینی را رد می کرد و در عوض بر پرسپکتیویسم، قدرت و تأیید زندگی تأکید می کرد.

«قضاوت "خوب" از کسانی که "خوبی" به آنها نشان داده شده است، سرچشمه نمی گیرد، بلکه این خود "خوبان"، یعنی

بزرگواران، مقتدران، بلندپایه ها و بلندنظران بودند که احساس کردند و تثبیت کردند. خودشان و اعمالشان خوب است.»

نیچه ادعا کرد که ارزش های اریستوکراتیک بر قدرت، شجاعت و موفقیت دنیوی اولویت دارند. اما این ارزش گذاری ها از طریق

«شورش بردگان» توسط طبقات ضعیف و به حاشیه رانده شده یهودی و مسیحی، که قدرتمندان را به عنوان «شر» محکوم

می کردند و فروتنی را به عنوان «خوب» می دانستند، وارونه شد. او این معادله خیر با نوع دوستی و شر با ظلم را رد کرد و برای

بازگشت به اخلاق اصلی و تأیید زندگی بدون محدودیت قراردادهای اجتماعی استدلال کرد: «خواست قدرت که نباید خود را به

عنوان قدرت نشان دهد... به همان اندازه پوچ است که از ضعف خواسته شود که خود را به عنوان قدرت نشان دهد.»

او در کتاب فراسوی خیر و شر، اخلاق برده و مفاهیم آن از خیر و شر را با رکود و زوال زندگی مرتبط می داند: ««تقاضای

دوست داشته شدن، بزرگترین نوع تکبر است... ارزش های ضعیفان غالب است، زیرا قوی ها آنها را به عنوان دستگاه های رهبری

در اختیار گرفته اند... بنابراین، انقیاد ضعیف تر، گویی ضعیف ها برای بیشتر به حساب می آیند.»

نیچه برای غلبه بر این اخلاق به قول خودش خفه کننده، خواهان ارزیابی مجدد همه ارزش هاست. او از دوگانگی‌های خود در برابر دیگران و خوب در برابر بد دفاع می‌کند و جهان‌بینی آری‌گویی به زندگی از تسلط خلاق بر خود را پیشنهاد می‌کند: «اما ما می‌خواهیم همانی شویم که هستیم - انسان‌هایی جدید، منحصربه‌فرد، غیرقابل مقایسه، خود قانون‌گذار، خود را خلق می‌کنند.» او در دفترهایش که با عنوان اراده معطوف به قدرت گردآوری شده است، به صراحت با مشکل شر و رنج درگیر است. او هرگونه دلیل کلی یا مطلق برای قضاوت در مورد چیزی را به عنوان شرور انکار می‌کند و ادعا می‌کند که: «هیچ شری وجود ندارد، صرفاً عواقبی ما را در پی است»

نیچه این ایده را رد می‌کند که رنج را باید به عنوان مجازاتی برای شر یا هر چیزی قابل اعتراض دانست. در عوض، او رنج را برای زندگی ضروری می‌داند: «آنچه مرا نابود نکند، قوی‌ترم می‌کند.» رنج کشیدن قدرت را کشت می‌کند و تسلط بر خود و خلاقیت را پرورش می‌دهد. او می‌نویسد: «من یک انسان را بر اساس مقدار قدرت و فراوانی اراده‌اش ارزیابی می‌کنم، نه با ضعف و ناتوانی‌هایش.»

از نظر نیچه، اخلاق سنتی انرژی حیاتی زندگی را به زنجیر می‌کشد. اخلاق پرسپکتیویستی‌ای که او مطرح می‌کند، ارزش‌های تأییدکننده زندگی مانند قدرت و تسلط خلاق را جایگزین خوبی/بدی می‌کند. او در پی آن است که وجود انسان را با رهایی از قضاوت‌های اخلاقی محصور انرژی بخشد.

شاید بتوانیم بگوئیم مدل منطقی استدلال‌ات نیچه بدین قرار است:

گزاره ۱. اخلاق از طریق وارونگی ارزش‌های اصیل و اعلام صفات ضعفا به مثابه "خوب" تکامل یافته است.

گزاره ۲. این اخلاق بردگی، انرژی‌های حیاتی زندگی را به زنجیر می‌کشد و خفه می‌کند.

گزاره ۳. هیچ استاندارد جهانی خیر و شری وجود ندارد - "فقط عواقب وجود دارد".

گزاره ۴. رنج را نباید بد تلقی کرد، بلکه باید آن را برای رشد حیاتی در آغوش گرفت.

بنابراین، ما باید برای تأیید زندگی، قدرت و تسلط خلاق، در مورد ارزش‌ها میبایست تجدید نظر کنیم.

به طور خلاصه، نیچه اخلاق مرسوم مسیحی را نقد می‌کند و استدلال می‌کند که ضعیفان مفاهیم خیر و شر را برای کنترل افراد قوی ایجاد می‌کنند. او خواستار تجدید ارزیابی است که زندگی، قدرت و رشد را به جای قرارداد اجتماعی یا نوع دوستی ترجیح می‌دهد. نیچه رنج را برای پرورش قدرت و خلاقیت انسان ضروری می‌داند و هرگونه زمینه جهانی برای محکومیت اخلاقی را انکار می‌کند. اخلاق او اخلاق استعلایی را برای آزاد کردن انرژی زندگی فردی رد می‌کند.

ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی (۱۹۰۵-۱۹۸۰) در آثار اصلی خود با مسائل اخلاقی، ارزشی و مسئولیت پذیری دست و پنجه نرم کرده است. سارتر مفاهیم سنتی خیر و شر را به عنوان تحمیلی بیرونی رد کرد و در عوض استدلال کرد که بشر آزادی بنیادینی برای ایجاد معنا و ارزش از طریق عملکرد خود دارد. سارتر در کتاب «هستی و نیستی» ادعا می‌کند که «وجود بر ذات مقدم است» - هیچ ماهیت از پیش تعریف‌شده یا ارزش‌های ثابتی وجود ندارد که طبیعت انسان باید با آنها

مطابقت داشته باشد. او می نویسد: «انسان محکوم به آزادی است، سنگینی تمام دنیا را بر دوش دارد. او در قبال جهان و برای خود به عنوان یک راه در بودگی مسئول است.» از نظر سارتر، این آزادی رادیکال مستلزم مسئولیت مطلق است. بدون خدا یا نظم اخلاقی استعلایی، ما به تنهایی از طریق انتخاب ها و اعمال خود به زندگی معنا می دهیم. سارتر استدلال می کند که ما باید این آزادی را قهرمانانه در آغوش بگیریم نه اینکه به دنبال راحتی در خودفریبی یا نقش های ساخته شده اجتماعی باشیم. با این حال، چنان که سارتر در کتاب آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر توضیح می دهد، چنین آزادی ای می تواند باعث غم و اضطراب شود: «در اینجا مقصود از اینکه وجود بر ذات مقدم است چیست؟ یعنی اولاً انسان وجود دارد، می آید، در صحنه ظاهر می شود و بعد از آن خودش را تعریف می کند... او هیچ است. او بعداً چیزی نخواهد بود و سپس همان چیزی می شود که از خود می سازد.» سارتر اصطلاح «نیت بد» را برای فرار اخلاقی از مسئولیت های آزادی رد می کند. اصالت در پذیرش آگاهانه انتخاب هایمان نهفته است. این به جمله معروف او منجر می شود: «ما محکوم به آزادی هستیم.»

سارتر در کتاب یادداشت هایی درباره اخلاق، هر گونه مبنای عینی برای اخلاق یا ارزش های از پیش تعریف شده خیر و شر را انکار می کند: «هیچ اخلاقی وجود ندارد مگر اینکه هر انسانی به عنوان هدف در نظر گرفته شود و نه به عنوان وسیله.» او استدلال می کند که استفاده ابزاری از دیگران و انکار آزادی آنها "غیر اخلاقی" است. اما آنچه کنش اخلاقی را تشکیل می دهد باید با توجه به احتمال رادیکال وجود، پیوسته از نو ابداع شود. سارتر این ایده ها را به طور چشمگیری در نمایشنامه اش «بدون خروج» به کار می گیرد، جایی که سه شخصیت خود را در زندگی پس از مرگ بدون قاعده بیرونی با هم می بینند. او نتیجه گیری می کند: «جهنم دیگرانند» - این نگاه بین الذهانی و تصادم آزادی بین افراد است که باعث ایجاد تضاد می شود. اخلاق از حل این تنش پدید می آید.

در کتاب آگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، سارتر مستقیماً به مسئله شر می پردازد. او هر گونه جهانی پیشینی برای طبیعت انسانی را که ممکن است «شر» تلقی شود انکار می کند. بلکه انسانها صرفاً اعمالی هستند که انجام می دهند، بدون اینکه ذاتی مقدم بر وجود باشد. سارتر می نویسد: "انسان چیزی نیست جز آنچه از خود می سازد... انسان فقط مجموعه ای از تعهدات است." او استدلال می کند که هیچ شور شیطانی وجود ندارد، فقط آزادی است. حتی کسی که رفتار سادیستی دارد مسئولیت انتخاب آزادانه آن را بر عهده دارد. امکان بازنگری در رفتار همیشه با پذیرش آزادی ما وجود دارد: "من همیشه می توانم از آنچه هستم چیز دیگری بسازم."

شاید بتوان مدل منطقی استدلالات او را به این نحو نشان داد

گزاره ۱. هیچ ماهیت یا جوهر انسانی از پیش تعریف شده ای وجود ندارد که ارزش هایی مانند خیر/شر را تعیین کند.

گزاره ۲. انسانها آزادی مطلق دارند و مسئولیت اعمال انتخابی خود را بر عهده دارند.

گزاره ۳. استفاده ابزاری از دیگران غیر اخلاقی است - اخلاق در احترام به آزادی دیگران است.

گزاره ۴. شر به عنوان یک خصلت یا اشتیاق ذاتی وجود ندارد - تنها تعهدات ما هستند که آزادانه انتخاب شده اند.

نتیجه: بنابراین، ما باید آزادی کامل را بپذیریم و صرفاً از طریق اعمال خود معنا بسازیم.

به طور خلاصه، سارتر مفاهیم سنتی خیر و شر را سازه‌های تحمیلی بیرونی بر خلاف آزادی انسان می‌داند. اخلاق باید مدام از نو ابداع شود. مسئولیت این است که به جای فرار به سوی خودفریبی آزادی رادیکال خود را قهرمانانه در آغوش بگیریم. سارتر شر را به عنوان یک خصلت ذاتی انکار می‌کند - فقط تعهدات برگزیده ما وجود دارد. اصالت یعنی تشخیص اینکه ما به تنهایی به زندگی خود معنا می‌دهیم.

ریچارد سونینر فیلسوف دین معاصر بریتانیایی است که مطالب زیادی در مورد فلسفه اخلاق و تئودیه - مسئله شر - نوشته است. رویکرد او عقل‌گرایانه و واقع‌گرایانه است و استدلال می‌کند که حقایق اخلاقی ویژگی‌های طبیعی عینی هستند که از طریق عقل قابل درک هستند. او در کتاب خود با عنوان «وجود خدا» یک استدلال اخلاقی برای وجود خدا مطرح می‌کند. او ادعا می‌کند که حقایق اخلاقی عینی مستلزم یک پایه ماوراء طبیعی است که فقط خداوند آن را فراهم می‌کند. او ادعا می‌کند که اعمال خاصی ذاتاً خوب یا بد هستند و می‌نویسد: «شک‌نجه یک نوزاد صرفاً برای سرگرمی اشتباه است. سخاوت و عدالت خوب است. اگر توضیحی عمیق‌تری از این واقعیت نداشته باشیم که این از جمله روش‌هایی است که انسان‌ها واکنش نشان می‌دهند، پس این توضیح رضایت‌بخش نیست.» از نظر سونینر، رئالیسم اخلاقی مستلزم این است که ویژگی‌های اخلاقی مانند خیر و شر به جای اینکه قراردادهای صرف انسانی باشند، به طور مستقل وجود داشته باشند. او استدلال می‌کند که حقایق اخلاقی مستلزم یک زمینه خداآوری است: «حقایق اخلاقی جذابیت مضاعفی برای یک عامل ایجاد می‌کند - اتخاذ یک اصل غایت و تشخیص دلایل عمل به روش‌های خاص. وجود آنها حقیقت خداآوری را محتمل می‌کند، که ادعا می‌کند زمینه آنها را باید در ماهیت یک خداشناسی جستجو کرد. اساساً خدا خوب است.»

سونینر در کتاب خود مسئولیت و کفاره را از منظر مسئولیت اخلاقی مبتنی بر شخصیت مورد بحث قرار می‌دهد که روش دفاع او ریشه در اخلاق ارسطویی دارد. او بین اشتباه اخلاقی بنیادی و غیربنیادی تمایز قائل می‌شود. اولی از یک شخصیت اخلاقی بد ناشی می‌شود که عمداً وظایف اخلاقی بنیادین را بدون عذر نادیده می‌گیرد. او می‌نویسد: «خدای کاملاً خوب که به دنبال ایجاد یک جهان منظم است، تضمین می‌کند که معمولاً یک نوع جدی اشتباه، اثرات بدی برای یک عامل خواهد داشت... این همان چیزی است که یک عمل اساساً اشتباه است.» او استدلال می‌کند که خطاهای اخلاقی کمتر جدی ممکن است منافع اجتماعی یا شخصی داشته باشند که خدا دلایلی برای اجازه دادن به آنها دارد. اما اشتباهات جدی اساسی ذاتاً به روح عامل آسیب می‌رساند و مجازات تلافی جویانه را ایجاد می‌کند.

سونینر در اثر خود «مشیت الهی و مسئله شر» مستقیماً به چگونگی وجود شر در طرح الهی می‌پردازد. او بین بدی‌های اخلاقی و طبیعی تمایز قائل می‌شود. شرور اخلاقی از سوء استفاده کارگزاران از اراده آزاد سرچشمه می‌گیرد. سونینر معتقد است که آزادی اخلاقی یک خیر ذاتی است که خدا نمی‌تواند آن را نادیده بگیرد. او می‌نویسد: «با توجه به اختیار انسان، حتی یک موجود قادر مطلق نمی‌تواند باعث شود که انسان همیشه آزادانه آنچه را که درست است انتخاب کند.» بدی‌های طبیعی ناشی از فرآیندهای طبیعی منظم است که دنیایی منظم را می‌سازد. خداوند ممکن است شرهای خاصی را حلال کند اگر به کالاهای خاصی منجر شود که در غیر این صورت دست نیافتنی است. سونینر به یک تئودیه خوب و فرآیند انسان‌سازی برای توجیه

بدی ها متوسل می شود. او استدلال می کند که رنج می تواند باعث بهبود اخلاقی شود و غلبه بر ناملازمات باعث رشد شجاعت، شفقت و وابستگی به خدا می شود. این کالاهای انسان ساز بیشتر از تأثیرات منفی شر است. مدل منطقی استدلالات او را میتوان اینگونه بیان کرد:

- گزاره ۱. حقایق عینی اخلاقی مستلزم یک بنیاد خداپاورانه در ذات خداوند است.
 - گزاره ۲. خطاهای اساسی از شخصیت بد اخلاقی سرچشمه می گیرد و مجازات را ضمانت می کند.
 - گزاره ۳. مفاسد اخلاقی اجتناب ناپذیر ناشی از اجازه خداوند به اراده آزاد انسان است.
 - گزاره ۴. بدی های طبیعی یک هدف کلی را در طراحی خدا انجام می دهند.
 - گزاره ۵. انسان سازی، اجازه دادن به برخی بدی ها برای پرورش فضیلت را توجیه می کند.
- بنابراین، خیر و شر را می توان به طور منطقی از طریق خیرات بزرگتر خداوند با هم آشتی داد. به طور خلاصه، سوینرن خیر و شر را به عنوان ویژگی های عینی می بیند که در ذات خدا ریشه دارند. در حالی که خدا به دنبال جهانی منظم است، او نمی تواند اراده آزاد انسان را که باعث اجتناب ناپذیری شرور اخلاقی می شود، نادیده بگیرد. شرور اخلاقی و طبیعی هر دو در برنامه کلی الهی برای پرورش فضیلت و شخصیت نقش دارند. رویکرد عقل گرایانه سوینرن به دنبال اثبات این امر به عنوان منطقی ترین توجیه خیر و شر است.

پیتر سینگر یک فیلسوف اخلاق استرالیایی است که به دلیل کارش در زمینه اخلاق عملی شناخته شده است. دیدگاه های او فایده گرایی ترجیحی - preference utilitarianism و اخلاق دگرخواهانه - altruism و اصل در نظر گرفتن برابری منافع را ترویج می کند. سینگر مفاهیم سنتی خیر و شر را با رد اخلاق انسان مدارانه - anthropocentric از بین می برد. سینگر در مقاله اولیه خود قحطی، ثروت، و اخلاق استدلال می کند که تمایز سنتی بین وظیفه و صدقه نمی تواند از نظر اخلاقی توجیه شود. اگر ما این قدرت را داریم که از یک اتفاق بد جلوگیری کنیم بدون اینکه چیزی با اهمیت قابل مقایسه را قربانی کنیم، باید بدون توجه به فاصله یا رابطه آن را انجام دهیم. او می نویسد: «فرقی نمی کند فردی که می تواند به او کمک کنم فرزند همسایه ای باشد که در ده یارد من فاصله دارد یا یک بنگالی که هرگز نامش را نمی دانم، ده هزار مایل دورتر.» از نظر سینگر، عمل اخلاقی درست مستلزم این است که همه منافع را به یک اندازه بسنجیم. اجازه دادن به انسان برای متحمل شدن آسیب هایی که به راحتی قابل پیشگیری است، غیر اخلاقی است.

سینگر در کتاب اخلاق عملی خود به طور مستقیم مفاهیم خیر و شر را نقد می کند. او این تصور را رد می کند که هر چیزی به طور ذاتی یا ذاتاً فراتر از پیامدهای آن خوب است. سینگر برای اخلاق فایده گرایی ترجیحی مبتنی بر به حداقل رساندن رنج و برآوردن ترجیحات استدلال می کند: «خیر و شر... به هیچ وجه حق ندارند مطلقهایی فرض شوند که فراتر از عقل بشری هستند... خیر و شر را می توان بر اساس پیامدهایشان قضاوت کرد.» سینگر معتقد است که اخلاق سنتی به اشتباه اعمال را به عنوان ذاتاً شرور ارزیابی می کند، در حالی که آنها لزوماً بر اساس یک حساب فایده گرایی اشتباه نیستند. برای مثال، او

استدلال می‌کند که اعمالی مانند اتانازی ممکن است در برخی موارد رنج را به حداقل برساند. سینگر در نوشته‌هایی درباره یک زندگی اخلاقی، با زیر سؤال بردن برتری زندگی انسان، فراتر می‌رود: «این تصور که زندگی انسان دارای ارزش ویژه، منحصر به فرد و گرانبهائی است عمیقاً در فرهنگ غربی نهفته است... من تردید جدی دارم که آیا می‌توان از آن دفاع کرد.» سینگر به جای مفاهیم انسان محور خیر و شر، استدلال می‌کند که وضعیت اخلاقی موجودات به ظرفیت آنها برای تجربه رنج بستگی دارد، نه صرفاً به عضویت در گونه‌ها. او از اخلاقیات توجه جهانی - universal consideration حمایت می‌کند.

با توجه به مشکل شر، فایده گرایی سینگر به این معناست که هیچ خوب یا شر ذاتی از دیدگاه جهانی وجود ندارد. تنها به حداقل رساندن رنج و سنجیدن برابر منافع وجود دارد. او برخی از اشکال رنج را در صورتی که از آسیب‌های بزرگ‌تر جلوگیری کند، مفید می‌داند، اما هرگونه هدف بالاتر را انکار می‌کند. به عنوان یک ملحد، سینگر رنج و شر را به عنوان بخشی از دنیای طبیعی ما می‌پذیرد، نه وابسته به یک برنامه الهی. سینگر در اثر بعدی‌اش «زندگی ای که می‌توانی نجات دهی» به این استدلال ادامه می‌دهد که به حداقل رساندن فقر و نابرابری باید دغدغه اخلاقی اصلی ما باشد، صرف نظر از فاصله. او معتقد است که تداوم فقر شدید جهانی یک شکست اخلاقی بزرگ است که ما موظفیم فوراً آن را اصلاح کنیم. شاید بتوان شکل منطقی استدلال‌ات او را به این نحو درآورد:

- گزاره ۱. عمل صحیح اخلاقی مستلزم رعایت یکسان همه مصالح و پیشگیری از آسیب‌های جدی است.
 - گزاره ۲. خیر و شر جدا از پیامدهایشان در به حداقل رساندن رنج، معنایی ذاتی ندارند.
 - گزاره ۳. اخلاق سنتی انسان محور به اشتباه رنج حیوانات غیر انسانی و افراد دور را نادیده می‌گیرد.
 - گزاره ۴. فقر مداوم نشان دهنده یک شکست اخلاقی بزرگ بر اساس اصول فایده گرایی است.
 - گزاره ۵. محاسبات فایده گرایی و نه قوانین از پیش تعریف شده، باید درستی اخلاقی را تعیین کند.
- نتیجه: بنابراین، خیر و شر نسبت به سنجیدن مساوی ترجیحات و جلوگیری از رنج است.
- به طور خلاصه، سینگر مفاهیم اخلاقی سنتی غربی مبتنی بر انسان محوری را از بین می‌برد. او برای اخلاق ترجیحات جهانی با هدف کاهش رنج برای همه موجودات ذی‌شعور استدلال می‌کند. خیر و شر جدا از پیامدهای ترجیحات، معنایی ذاتی ندارند. وجود نابرابری و رنج شدید بر اساس اخلاق فایده گرایی سینگر نشان‌دهنده یک شکست اخلاقی حاد است.
- سوزان نیمن یک فیلسوف اخلاق آمریکایی است که مطالب زیادی در مورد مسئله شر و اخلاق مدرن نوشته است. نیمن در اثر اصلی خود یعنی شر در اندیشه مدرن، فلسفه‌های تاریخی شر را دنبال می‌کند و برای رویکردی عمل‌گرایانه مبتنی بر امید، مسئولیت و قضاوت اخلاقی استدلال می‌کند.

نیمن با بررسی متفکران عصر روشنگری مانند لایبنیتس که به دنبال توجیه خیریت خدا برای توضیح وجود شر بودند، شروع می‌کند. برای لایبنیتس، این به معنای اثبات این بود که ما در "بهترین جهان ممکن" زندگی می‌کنیم، جایی که حتی بدی‌ها نیز نقش

ضروری را ایفا می کنند. نیمَن از این گونه تئودیه های عقل گرایانه به عنوان عدم درک شرارت وحشتناک و "حداکثر رنج در جهان" انتقاد می کند. در مقابل، نیمَن می بیند که کانت آشتی ناپذیری بین امید و تجربه انسانی را از طریق تمایزش بین شر رادیکال ریشه در سرشت انسانی و شر اهریمنی که تمام درک اخلاقی را به چالش می کشد، تصدیق می کند. او بیشتر با رویکرد کانت همسو می شود، که تئودیه را کنار می گذارد تا با شرارت های دنیای واقعی دست و پنجه نرم کند. او استدلال می کند که تلاش عصر روشنگری برای توجیه عقلانی شر توسط فجایع طبیعی و اخلاقی دوران مدرن به هم خورد. او نوشت: «پس از زلزله لیسبون، آشویتس و گولاگ، ما دیگر نمی توانیم نگرش لایبنیتس و کانت را نسبت به رنج حفظ کنیم.» مقیاس شرارت مدرن، رضایت سیستم های خردگرا را در هم شکست. نیمَن خواستار یک نگرش عمل گرایانه است که به جای توضیح انتزاعی، بر جلوگیری از رنج عینی متمرکز است.

نیمَن در اثرش به نام «روشنی اخلاقی» بین شر حداقلی که اشاره به آسیب ها و خطاهایی که متأسفانه فراگیر و ذاتی شرایط انسان است، و شر حداکثری که از همه مرزهای معقول فراتر می رود، تمایز قائل می شود. در حالی که شر حداقلی هرگز نمی تواند به طور کامل ریشه کن شود، شر حداکثری از نظر اخلاقی آنقدر ظالمانه است که وجدان آدمی را شوکه می کند و مخالفت هماهنگ را برای مقابله با آن می طلبد. نیمَن پدیده هایی مانند هولوکاست را شرارت های حداکثری می بیند که نمی توان آن ها را از طریق استدلال فلسفی توضیح داد و فقط میتوان از طریق کنش اخلاقی در برابر آن مقاومت کرد. او استدلال می کند که نگریستن و پائیدن شر حداکثری می تواند وضوح اخلاقی و ظرفیت ما را برای خیر بیدار نگه دارد یا بیدار کند: «مقابله با شر حداکثری نوع شما را وادار می کند دقیقاً به این سؤال پردازید که یک شخص خوب کیست؟»

نیمَن به جای استدلال های نظری مجزا، خواستار اخلاق جهان وطنی است که بر همدلی و مبارزه با رنج های غیرضروری در هر جایی که بروز می کند، متمرکز است. او از امید به پیشرفت اخلاقی دفاع می کند و در عین حال می داند که شر حداقلی ادامه دارد. نیمَن در کتاب «چرا بزرگ می شوید؟» استدلال می کند که جست و جوی بلوغ اخلاقی مستلزم کنار گذاشتن ساده لوحی جوانی و منطقی کردن توهمات از طریق کنار آمدن با شر غیرقابل حل است. اخلاق بزرگسالان امید را با حکمت غم انگیز درباره واقعیت پایدار شورو ترکیب می کند. این به معنای پیگیری مسئولیت های اخلاقی خاص به صورت موضعی و در عین حال ارتباط همدلانه با رنج های جهان است.

گزاره ۱. تئودیه های انتزاعی نمی توانند حداکثر شرارت وحشتناکی را که در دوران مدرن تجربه کرده اند، درک کنند.
گزاره ۲. یک اخلاق بالغ شری غیر قابل تقلیل را تصدیق می کند و به طور عملی برای جلوگیری از آسیب ها واکنش نشان می دهد.

گزاره ۳. مقابله با بدی های حداکثری وجدان را تکان می دهد و وضوح اخلاقی را آشکار می کند.

گزاره ۴. شر حداقلی ذاتاً به عنوان بخشی از شرایط انسانی ادامه دارد.

گزاره ۵. بنابراین، ما باید امید اخلاقی را با حکمت تراژیک در مورد واقعیت پایدار شر متعادل کنیم.

نتیجه: جست و جوی بلوغ اخلاقی به معنای مقاومت در برابر حداکثر شرارت و پذیرش حداقل ها است.

به طور خلاصه، نیمن علیه نظریه‌های عقل‌گرایانه استدلال می‌کند که می‌کوشند شرارت‌های وحشتناک را توضیح دهند. اخلاقی که به بلوغ رسیده باشد شر غیر قابل تقلیل را تصدیق می‌کند و با مخالفت و امید عمل‌گرایانه پاسخ می‌دهد. مواجهه با حداکثر شر می‌تواند شفافیت اخلاقی و مسئولیت را بیدار کند. نیمن از همدلی و اقدام جهان‌وطنی برای کاهش آسیب‌های غیرضروری حمایت می‌کند، در حالی که می‌پذیرد که شر حداقلی به عنوان بخشی از شرایط انسانی باقی می‌ماند. فلسفه ظریف او به دنبال راهی میانه بین خوش بینی ساده لوحانه و تسلیم بدبینانه است.

الی ویزل (۱۹۲۸-۲۰۱۶) نویسنده یهودی رومانیایی الاصل و بازمانده از هولوکاست بود که در کارش به بررسی سوالات عمیق در مورد اخلاق و شر انسان می‌پردازد. نوشته ویزل با تکیه بر تجربیات او در آشویتس و بوخنوالد، با شکست ایمان و معنا در رویارویی با شر حداکثری دست و پنجه نرم می‌کند. ویزل در کتاب خاطراتش «شب» تجربیات وحشتناک خود را در دوران نوجوانی در اردوگاه‌های مرگ نازی‌ها بازگو می‌کند. او صحنه‌هایی از ظلم و بی‌رحمی تقریباً غیرقابل تصور را توصیف می‌کند - دار زدن در ملاء عام، ضرب و شتم، گرسنگی، بیماری، نوزادانی که زنده زنده سوزانده شده‌اند و در یک لحظه ویزل شاهد مرگ پدرش قبل از او بود: «من گریه نکردم و این برایم دردناک بود که نمی‌توانستم گریه کنم. اما دیگر اشک نداشتم. و در اعماق وجودم، در خلوت ضمیر نحیفم، می‌توانستم آن را جست و جو کنم، شاید چیزی شبیه این پیدا کنم - و در آخر رها!» شرح تلخ ویزل، حسیض اخلاقی مطلق شر را که بشریت در جریان هولوکاست در آن فرو رفت، به تصویر می‌کشد. او هر گونه تلاشی برای توضیح یا آشتی دادن چنین شر حداکثری را رد می‌کند. ویزل می‌نویسد، وقتی یک مرد به قتل می‌رسد، پاسخ به خدا برمیگردند. ویزل: «وقتی یک میلیون نفر به قتل می‌رسند، این سوال دیگر مطرح نیست. محدودیت‌هایی برای پرس و جو وجود دارد. رنج نیز محدودیت‌هایی دارد.»

ویزل هیچ پاسخ فلسفی یا الهیاتی رضایت بخشی برای وجود چنین شر هولناکی پیدا نکرد. ویزل در نمایشنامه خود محاکمه خدا، محاکمه ای قرون وسطایی را به تصویر می‌کشد که در آن قربانیان، خدا را به دلیل اجازه دادن به رنج وحشتناک خود محاکمه می‌کنند. محاکمه بدون نتیجه به پایان می‌رسد. خدا تبریئه می‌شود، اما از توجیه خود سرباز می‌زند. به همین ترتیب، کتاب شب با محاکمه خود ویزل از سوی خدا به پایان می‌رسد که به هیچ حکمی نمی‌رسد: «من تنها بودم - به طرز وحشتناکی در دنیایی بدون خدا و بدون انسان تنها بودم. بدون عشق و رحمت. دیگر چیزی جز خاکستر نبودم.»

ویزل به جای تسلیم شدن در برابر نیهیلیسم، زندگی خود را وقف شهادت اخلاقی از طریق نوشتن و فعالیت کرد. او در سخنرانی خود برای دریافت جایزه نوبل در سال ۱۹۸۶ چنین گفت: «ممکن است مواقعی پیش بیاید که در جلوگیری از بی‌عدالتی ناتوان باشیم، اما هرگز نباید زمانی باشد که در اعتراض کوتاهی کنیم.»

در حالی که قدرت سوء استفاده‌گر و عوام‌فریبی همیشه حداکثر شرارت‌هایی مانند هولوکاست را پدید می‌آورد، ویزل خواستار مقاومت در برابر بی‌عدالتی در هر کجا که بروز می‌کند است. او از همبستگی با همه قربانیان نفرت و آزار و شکنجه دفاع کرد. اگرچه هولوکاست تاریک‌ترین اعماق شر بشری را آشکار کرد، ویزل همچنین خوبی‌های ذاتی مردم را کشف کرد. در رمان خود به

نام شهر آن سوی دیوار، یک بازمانده به دهکده خود باز می‌گردد و سخاوت و شجاعت غیرمنتظره‌ای را در کسانی که به یهودیان پناه داده بودند، می‌یابد. ویزل شجاعت اخلاقی در مواجهه با شر را در سراسر کار خود نشان می‌دهد. همانطور که او نوشت: «این چیزی است که من وظیفه خود می‌دانم: چشمم به نابخشودنی‌ترین حقیقت باشد - انسانیت در انسان‌ها، انسانیت در دیگران. و حتی وقتی چیزی باقی نمانده، ادامه دهیم و به یاد بیاوریم.»

شاید بتوان نحوه استدلال او را به شکل منطقی اینگونه نشان داد:

- گزاره ۱. هولوکاست نشان دهنده حداکثر شرارت است که همه تئودیس‌ها یا تبیین‌های عقلانی را به چالش می‌کشد.
- گزاره ۲. مقابله با چنین شر هولناکی می‌تواند تمام ایمان و معنا را تحت تأثیر قرار دهد.
- گزاره ۳. با این وجود، ما باید به بی‌عدالتی اعتراض کنیم و شفقت را هر کجا که پیش می‌آید، پرورش دهیم.
- گزاره ۴. در کنار حداکثر شر، انسان‌ها حسن اخلاقی ذاتی و ظرفیت مقاومت را حفظ می‌کنند.
- گزاره ۵. بنابراین، ما باید خرد تراژیک در مورد شر رادیکال را با امید سرسخت و شجاعت اخلاقی متعادل کنیم.
- گزاره ۶. وظیفه یادآوری جنایات، تعهد مشترک ما به عدالت را حفظ می‌کند.

به طور خلاصه، روایت‌های ویزل از شر هولوکاست در برابر تبیین‌های فلسفی یا توجیه‌های شر حداکثری مقاومت می‌کند. زندگی او وقف زیستی اخلاقی و مبارزه با بی‌عدالتی شد. اگرچه شر ممکن است به طور موقت پیروز شود، ویزل از ایمان به ظرفیت بشر برای شجاعت و رستگاری دفاع کرد. کار او خرد اخلاقی غم‌انگیز را با امید سرسخت متعادل می‌کند.

جان هیک فیلسوف دین برجسته قرن بیستم بود که به طور گسترده مشکل شر را بررسی کرد. آثار تأثیرگذاری مانند شر و خدای عشق، تئودوسی را توسعه می‌دهند که وجود خدا را با فراگیر شدن شر آشتی می‌دهد. هیک اندیشه متفکرانی مانند ایرنائوس را برای فرمول بندی تئودیس‌ه انسان‌ساز - soul-making theodicy و دیدگاهی معاد شناختی متمرکز بر رشد تدریجی اخلاقی در خود جای می‌دهد. در شر و خدای عشق، هیک مستقیماً با مشکل الهیاتی شر و رنج درگیر می‌شود. او استدلال می‌کند که مفهوم یهودی-مسیحی از خدا به‌عنوان خیر مطلق، دانای مطلق و قادر مطلق به نظر می‌رسد که با مقادیر عظیم شر طبیعی و اخلاقی در جهان در تضاد است. بنابراین، به نظر می‌رسد واقعیت شر، صفات ادعایی خداوند را انکار می‌کند. هیک این را "فاصله معرفتی" بین انتظارات ما از یک خدایی که خیر محض و قدرتمند و واقعیت تجربه شده بیگانه‌هایی که از دردهای مزمن رنج می‌برند، کودکان در حال مرگ و شر حداکثری می‌نامد: «مفهوم مسیحی خدا... به سختی می‌توان با بدبختی و شرارت عظیمی که در جهان است مقابله کرد. تضاد بین انتظارات ناشی از مفهوم خدا و واقعیت‌های تجربه شده زندگی، مشکل الهیاتی شر را تشکیل می‌دهد.» (شر و خدای عشق، ۴)

هیک معتقد است به جای اینکه ایمان به خدا را به کلی کنار بگذاریم، باید در مفاهیم سنتی قدرت مطلق تجدید نظر کنیم. او "خدای محدود" را پیشنهاد می‌کند که اراده آزاد واقعی را به خلقت اعطا می‌کند، زیرا می‌داند که این امکان شر و رنج را باز می‌کند. اما اراده آزاد برای رشد اخلاقی لازم است، که هدف نهایی خداوند است. سپس هیک تئودیس‌ه تأثیرگذار انسان‌ساز خود را

فرموله می‌کند که بیان می‌کند هدف زندگی انسان رشد معنوی و اخلاقی به سوی اتحاد با خدا است. او می‌نویسد: «هدف خدا این است که انسان‌ها را تا جایی که می‌توانند به سوی کمال خود هدایت کند. بنابراین جهان به عنوان مکانی برای انسان سازی دیده می‌شود» (شر و خدای عشق، ۲۵۴).

برای هیک، شر و رنج حداکثری موانعی را نشان می‌دهد که امکان پرورش فضایل مانند شجاعت، شفقت، صبر و انعطاف پذیری را فراهم می‌کند. او تأکید می‌کند که انسان سازی بدون چالش‌ها و مشکلات واقعی اتفاق نمی‌افتد. بعلاوه، هیک یک دیدگاه معاد شناختی (درباره مقدرات نهایی) پیشنهاد می‌کند که در آن توزیع بدی‌ها و خوبی‌ها به تدریج در طول زندگی یا اعصار بسیاری از جهان برابر می‌شود. او می‌نویسد: «نابرابری‌های زندگی زمینی... در فرصت‌های بی‌حد و حصر فراتر از این زندگی فعلی جبران می‌شود.» (شر و خدای عشق، ۳۷۸). هر روحی در نهایت ترکیبی از خوبی‌ها و بدی‌های متناسب با رشد خود را تجربه می‌کند. هیچ رنجی در محدوده زمانی وسیع خدا برای ساخته شدن آدمی بی‌معنا نیست. هیک در اثر بعدی خود، تفسیری از دین، به توسعه تئودیه آخرت شناختی خود ادامه می‌دهد. او بین «شر موجود» در جهان و «شر تجربه شده» توسط افراد تمایز قائل می‌شود. خدا شر تجربه شده را در طول عمر به حداقل می‌رساند، در حالی که شرارت‌های موجود که توسط برخی احساس نمی‌شود، در نهایت برای کل طرح ضروری هستند. هیک استدلال می‌کند که خداوند تضمین می‌کند که هر فرد خیر کافی برای رشد اخلاقی و معنوی را تجربه می‌کند.

هیک همچنین بین شر اخلاقی ناشی از اراده آزاد و شرور طبیعی که توسط خلقت حلال خداوند مجاز است تمایز قائل می‌شود. در حالی که بلایای طبیعی باعث رنج و عذاب می‌شود، جهانی که بر اساس قوانین طبیعی، طبیعی عمل می‌کند بهتر از مداخله آشفته با این قوانین برای جلوگیری از شر خاص است. در مجموع، هیک استدلال می‌کند که دیدگاه آخرت شناختی مشکل شر را با آشکار کردن این موضوع حل می‌کند که شرارت‌ها و نابرابری‌های موقت زمینی در نهایت به انسان سازی جهانی کمک خواهند کرد.

مدلی منطقی که میتوان از دل مباحث او بیرون آورد شاید بدین شکل در بیاید:

گزاره ۱: به نظر می‌رسد واقعیت شر و رنج فراگیر با وجود خدای خیر مطلق و توانا در تضاد است.

گزاره ۲: اراده آزاد واقعی مستلزم محدود کردن قدرت خداوند برای اجازه دادن به شرارت اخلاقی است.

گزاره ۳: بسیاری از رنج‌ها ناشی از اجرای قوانین طبیعی است.

گزاره ۴: شرور اخلاقی و فطری در انسان سازی معنوی نقش اساسی دارند.

گزاره ۵: یک دیدگاه معاد شناختی نشان می‌دهد که چگونه شرارت موقت زمینی برابر می‌شود و با خیر خدا آشتی می‌یابد.

بنابراین، انواع و مقادیر معینی از شر را می‌توان به عنوان بخشی از دستور مشیت دیرپای خداوند توجیه کرد.

به طور خلاصه، تئودیه هیک معتقد است که خدای کاملاً خوب اراده آزاد را اعطا می‌کند که شر را اجتناب ناپذیر می‌کند.

یک دیدگاه انسان ساز، بسیاری از بدی‌ها را فرصت‌هایی برای پرورش فضایل می‌داند. یک چارچوب معاد شناسی چنین فرض

می‌کند که همه شرور و رنجها در نهایت در خدمت هدفی الهی در تسهیل رشد اخلاقی و معنوی در برنامه های بلند مدت خدا هستند.

در دیانت بهائی نیز مسئله خیر و شر مطرح شده است بین حقایق معقول یا مفاهیم انتزاعی مانند علم، هدایت و غیره که خیر محض هستند و نبود آنها یا اعدامات مانند جهل، ضلالت و غیره که شر را تشکیل می‌دهند، تمایز قائل می‌شود. فقدان خیر با شر یکی می‌شود. در مقابل، حقایق محسوس وجود مانند حواس، ثروت، سلامتی، زندگی، قدرت به عنوان خیر محض شناخته می‌شوند. غیبت های آنها مانند کوری، ناشنوایی، فقر، بیماری، ضعف و مرگ شر است. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات میفرماید: «حقایق معقوله مثل صفات و کمالات ممدوحه انسان جمیع خیر محض است و وجود است و شرّ عدم آنهاست مثل جهل عدم علمست ضلالت عدم هدایت است نسیان عدم ذکر است بلاهت عدم درایت است اینها اعدام است نه اینست که وجود دارند. و اما حقائق محسوسه آن نیز خیر محض است و شرّ اعدام است یعنی کوری عدم بصر است کوری عدم سمع است فقر عدم غناست مرض عدم صحت است موت عدم حیاتست ضعف عدم قوت است. و لکن شبهه ای بخاطر می‌آید و آن اینکه عقرب و مار را سمّ است این خیر است یا شرّ است و این امر وجودیست. بلی عقرب شرّ است اما بالنسبه بما مار شرّ است اما بالنسبه بما اما بالنسبه بخودش شرّ نیست بلکه آن سمّ سلاح اوست که بآن نیش محافظه خویش مینماید. اما چون عنصر آن سمّ با عنصر ما مطابق نمی‌آید یعنی در ما بین عناصر ما و عنصر او ضدّیت است لهذا شرّ است و بالنسبه بهم شرّند ولی فی الحقیقه خیرند. خلاصه کلام آنکه ممکن یک شیئی بالنسبه بشیء دیگر شرّ است اما در حدّ ذاتش شرّ نیست. پس ثابت شد که در وجود شرّ نیست آنچه خدا خلق کرده خیر خلق کرده این شرّ راجع باعدام است. مثلاً این موت عدم حیاتست امداد حیات که بانسان نرسد موتست ظلمت عدم نوراست وقتی که نور نیست ظلمت است نور امر وجودیست لکن ظلمت امر وجودی نیست بلکه عدمیست غنا امر وجودی است اما فقر امر عدمیست پس معلوم شد که جمیع شرور راجع باعدام است خیر امر وجودی است شرّ امر عدمی.» بنابراین این نص بیان میدارد که شر ذاتاً در خلقت وجود ندارد، بلکه فقط در ارتباط با موجودات دیگر به دلیل تعارض بین عناصر و ذات وجود دارد. آنچه برای یکی بد است ممکن است برای دیگری از منظر خودش خوب باشد. حضرت عبدالبهاء دیدگاهی را مطرح می‌کند که شر به خودی خود در خلقت وجود ندارد، زیرا خداوند همه چیز را خوب آفریده است. در عوض شر از فقدان یا انکار خوبی های وجود سرچشمه می‌گیرد. این موضع فلسفی به دنبال حفظ خیرخواهی خداوند است و در عین حال واقعیت شر را از طریق ارتباط آن با نیستی و عدم وجود خیر به حساب می‌آورد.

از وجهی دیگر میتوان گفت که آیین بهائی دیدگاهی از خیر و شر را با محوریت مفهوم یگانگی بشریت، وحدت زیربنایی ادیان و هماهنگی علم و دین ارائه می‌دهد. برای بهائیان، خیر و شر از همسویی یا عدم همسویی با اراده الهی و ماهیت معنوی ذاتی انسانها ناشی می‌شود. یک آموزه اساسی آئین بهائی این است که انسان ها دو طبیعت دارند - یک خود حیوانی زیرین که به خواسته های خودخواهانه تمایل دارد و دیگری خود معنوی برین که منعکس کننده فضایل الهی مانند مهربانی، عدالت و سخاوت است. هدف انسان غلبه بر ذات حیوانی با به ظهور رساندن صفات الهی است. بنابراین مبارزه بین خیر و شر نشان دهنده نبرد درونی بین طبیعت برتر و کهنتر انسان است. شر زمانی به وجود می‌آید که تسلیم گرایشات خودخواهانه ای شویم که با ماهیت معنوی ما در تضاد است. همانطور که حضرت عبدالبهاء میفرماید: «استعداد فطری که خلق الهیست کلّ خیر محض است در فطرت شرّ

نیست اما استعداد اکتسابی سبب گردد که شرّ حاصل شود.... در فطرت شرّی نیست کلّ خیر است حتّی صفات و خلقی که مذموم و ملازم ذاتی بعضی از نوع انسان نیست ولی فی الحقیقه مذموم نه... در وجود ایجاد ابداً شرّ موجود نیست اما اخلاق فطریّه انسان چون در مواضع غیر مشروعه صرف شود مذموم گردد.»

مدل منطقی استدلال دیانت بهائی در خصوص خیر و شر را میتوان اینگونه نوشت:

گزاره ۱: انسان ها دارای دو ماهیت هستند - یک خود نفسانی که به تمایلات خودخواهانه تمایل دارد و یک خود روحانی که منعکس کننده ویژگی های الهی است.

گزاره ۲: هدف انسان غلبه بر ذات حیوانی با به ظهور رساندن فضایل الهی مانند مهربانی، عدالت و سخاوت است.

گزاره ۳: شر زمانی به وجود می آید که انسان ها خود را نسبت به ماهیت معنوی، تسلیم تمایلات خودخواهانه می دانند.

گزاره ۴: خیر با شناخت وحدت عالم انسانی و به فعلیت رساندن توانایی بالقوه الهی بشر هماهنگ است، در حالی که شر بشریت را از هم جدا می کند.

گزاره ۵: عقل و علم در کنار آثار مقدسه ابزار معتبری برای درک حقیقت اخلاقی هستند.

نتیجه: از این رو، دیدگاه بهائی خیر و شر را مربوط به بیان یا انکار ماهیت معنوی ذاتی نوع بشر می داند. پیشرفت مستلزم ایجاد تعادل در ابعاد مادی و معنوی زندگی در وحدت با اراده الهی است.

به طور خلاصه، نصوص بهائی دیدگاهی درباره خیر و شر ارائه می دهند که راه های معرفتی و عقلانی شناخت را با هم ترکیب می کند. خیر با شناخت وحدت عالم انسانی و بیان صفات الهی انسان همسو است، در حالی که شر تسلیم نفع شخصی محدود است. پیشرفت مستلزم ایجاد تعادل بین ابعاد مادی و معنوی زندگی در راستای اراده الهی است.

دیدگاه بهائیان از خیر و شر که مربوط به اظهار یا انکار معنویت ذاتی انسان است، همسویی های قابل توجهی با چندین دیدگاه فلسفی نشان می دهد، در حالی که تفاوت اساسی با سایر دیدگاه ها دارد. مفهوم نوافلاطونی آگوستین از شر به عنوان فقدان خیر با تعالیم بهائی تشدید میشود. هر دو خلقت را اساساً خیر می دانند که شر از فقدان یا تحریف آن سرچشمه می گیرد نه وجود مستقل. با این حال، نوشته های بهائی به جای تمرکز آگوستین بر وابستگی به فیض الهی به دلیل گناه اولیه، بر فعلیت بخشیدن به توانایی های بالقوه روحانی هفتم در طبیعت انسان تأکید دارد. نظریه رضایتمندی آنسلم در مورد کفاره و عدالت در تضاد با این باور بهائی است که بشریت بدون نیاز به مجازات جانشین یا قربانی کردن مسئولیت رشد معنوی خود را بر عهده دارد. اما استدلال او مبنی بر اینکه شر باید برای خیر بیشتر آزادی اخلاقی مجاز باشد تا حدودی با مفهوم بهائی از آزمایش و امتحان که برای رشد معنوی اجتناب ناپذیر است، همسو است. اخلاق قانون طبیعی آکویناس با دیدگاه بهائی درباره آفرینش که منعکس کننده حکمت الهی است مطابقت دارد. بهائیان بر خلاف مبنای کلامی آکویناس، عقل و علم را مانند کتاب مقدس ابزار معتبری می دانند.

جهان بینی ادغام گرای بهائی به شدت با دیدگاه های رادیکالی مانند رد اخلاق نیچه به عنوان زنجیر بر اراده معطوف به قدرت در تضاد است. اخلاق دیدگاه گرایانه او با اعتقاد بهائی به حقایق معنوی عینی ناسازگار است. با این حال، انتقاد او از باینری های ساده انگارانه خیر/شر تا حدودی شباهتهایی میتواند داشته باشد.

اخلاق فایده گرای ترجیحی سینگر با انکار هر گونه پایه های عینی اخلاقی فراتر از به حداقل رساندن رنج، به شدت با آموزه های بهائی فاصله می گیرد. اخلاق او فاقد معنویت است. با این حال، نوع دوستی جهان وطنی او آینه تعهد بهائیان به عدالت جهانی

است.

تأکید آگزیستانسیالیستی سارتر بر آزادی و مسئولیت رادیکال انسان فراتر از ارزش‌های تحمیلی، با این باور بهائی همسو می‌شود که بشریت باید آگاهانه در جهت کمال معنوی خود تلاش کند. با این حال، دیدگاه او از اخلاق به عنوان ساختار اجتماعی با تعالیم بهائی در تعارض است.

دیدگاه بهائی بیشتر با اخلاق عقلانی کانت مطابقت دارد. از این نظر که وظیفه اخلاقی را شرط اول و شر را ناشی از تعقیب‌های خودخواهانه انسان می‌دانند. با این حال، کانت فاقد مبنای معنوی تعالیم بهائی بود. جدایی ریشه‌ای او از عقل از دغدغه‌های تجربی در تضاد با جهان بینی ادغام‌گرای بهائی است. عقل‌گرایی اخلاقی کانت با آموزه‌های بهائی مشابهت‌هایی دارد، مانند تأکید بر پرورش شخصیت فضیلت‌مند، ذات انسانی که اساساً مبتنی بر خیر است، اما مستلزم رشد است، و بدی‌های اخلاقی که به خود طبیعی‌کهر منتهی می‌شوند. اما دیدگاه بهائی در معنویت عرفانی و تلفیق عقل و علم با ایمان تفاوت اساسی دارد.

تئودیه انسان ساز هیک شبیه درک بهائی از رنج است که برای رشد معنوی ضروری است و از وجود مادی جدا شده است. با این حال، توسل او به آخرت‌شناسی و پاداش پس از مرگ با تأکید دنیوی بهائی بر ساختن یک تمدن عادلانه جهانی متفاوت است. به بیان دیگر تئودیه انسان ساز هیک به طور قابل توجهی با درک بهائی از رنج به عنوان ضروری برای رشد معنوی و جدا شدن از جهان مادی منطبق است. تأکید اخلاقی او بر پرورش فضایل با اخلاق بهائی طنین انداز است. با این حال، توسل او به غرامت پس از مرگ در چارچوب آخرت‌شناختی با تمرکز بهائیان بر ایجاد تمدن عادلانه در این جهان در تضاد است. اما هیک آشتی فلسفی متفکرانه‌ای از پرسش‌های اخلاقی و وجودی پیچیده در مورد خیریت خدا در میان نقص‌های خلقت ارائه می‌دهد.

تاریخ‌گرایی دیالکتیکی هگل اساساً با آموزه‌های بهائی درباره حقیقت اخلاقی عینی مبتنی بر وحی الهی که به‌طور تدریجی آشکار می‌شود، اما نه دیالکتیکی، ناسازگار است. با این حال، پویایی هگل شباهت‌های محدودی با تصور بهائی از رشد معنوی از طریق مبارزات اخلاقی دارد. قدردانی او از همدستی شیطان در برنامه خدا تا حدی نشان دهنده درک بهائیان از آزمایش‌ها و امتحانات الهی و رنجی است که برای رشد و عدالت ضروری است. اما مابعدالطبیعه هگل فاقد دیدگاه بهائی از خلقت به عنوان خیر ذاتی است که شر در درجه دوم پدید می‌آید.

امتناع ویزل از عقلانی کردن شر رادیکال با این موضع بهائی مطابقت دارد که برخی از شرور را هرگز نمی‌توان به درستی توضیح داد یا از نظر فلسفی توجیه کرد. امید نهای ویزل علیرغم بزرگی شیطان با آموزه‌های بهائی در مورد معنویت ذاتی بشریت و مسئولیت در تبدیل رنج به معنا طنین انداز می‌شود. بینش او نه از استدلال انتزاعی، بلکه از رویارویی صمیمی با شر حداکثری پدید می‌آید.

فراخوان نیمن برای شفافیت اخلاقی برای غلبه بر خودستایی و مقابله با حداکثر بی‌عدالتی، به شدت با تأکید بهائیان بر بلوغ معنوی، فداکاری و ایجاد وحدت همراه است. رد تئودیه‌های ساده‌انگارانه او با آموزه‌های بهائی همخوانی دارد. با این حال، زمینه غیر خداپورانه با جهان بینی متافیزیکی بهائی تفاوت اساسی دارد. اما اخلاق امید و اقدام عمل‌گرایانه نیمن برای محدود کردن

شر با اصول بهائی اصلاحات اجتماعی، عدالت جهانی و به رسمیت شناختن یگانگی اساسی بشر تشدید میشود. به طور خلاصه، دیدگاه بهائیان در مورد خیر و شر به شدت با فلسفه‌های رادیکالی که معنویت ذاتی انسان یا حقایق اخلاقی الزام‌آور را رد می‌کنند، متفاوت است. اشتراکات قابل توجهی با مکاتب عقل‌گرای معتدل نشان می‌دهد که اخلاق جهانی و پتانسیل انسانی برای رشد اخلاقی را تصدیق می‌کنند. در این جریان معتدل، آموزه‌های بهائی ادغام منحصر به فرد عقل و معنویت را با هدف پرورش نجات فردی و عدالت جمعی ترکیب می‌کند. نوشته‌های بهائی در حالی که با برخی از جنبه‌های الهیات متفکرانی مانند هیک طنین‌انداز می‌شود، چارچوب متافیزیکی و اخلاق اجتماعی متمایزی را برای درک خیر و شر از نظر تحقق الوهیت و یگانگی ذاتی انسان ارائه می‌کند.

الهیات رنج

مسئله رنج بشر از دیرباز جایگاهی محوری در اندیشه کلامی و فلسفی به ویژه در رابطه با رنج شخصیت های بزرگ مذهبی به خود اختصاص داده است. هم در مسیحیت و هم در اسلام شیعه، و هم در آئین بابی و بهائی مصیبت‌هایی که پیامبران و شهدا متحمل می‌شوند، برای پیروان معنا و بینش عمیق معنوی دارد. در الهیات مسیحی، مصائب و مصلوب شدن عیسی مسیح نشان دهنده اوج رنج برای نجات و رستگاری بشر است. متفکران مسیحی با این موضوع دست و پنجه نرم می‌کنند که چگونه پسر خدا می‌توانست معصومانه چنین عذاب عمیقی را تحمل کند، و این چه هدف بالاتری را دنبال می‌کرد. مفاهیمی همچون کفاره و قربانی شدن نشان می‌دهد که رنج عیسی برای پاکسازی گناهان بشریت و بازگرداندن رابطه نوع بشر با خدا ضروری بوده است. دیدگاه‌های عرفانی نیز معنای عمیقی را در مسیح می‌بیند که آگاهانه از نتیجه عشق بی‌قید و شرط خود به انسان، نهایت درد جسمی و روحی را به جان می‌خرد تا وضعیت انسان را روشن کند. در تشیع، شهادت حسین بن علی در جریان واقعه کربلا، الگوی تعمق در رنجی است که شجاعانه و فداکارانه در راه حق و عدالت متحمل شده است. بزرگداشت عاشورا، مؤمنان را به سوی معنایی مصیبت‌های امام حسین (ع) سوق می‌دهد، مصیبت‌های امام حسین (ع) که مصداق عالی‌ترین فضایل اخلاقی در مقابله با ظلم و ستم بود. فداکاری رستگاران او منبعی از امید، استقامت و الهام برای رویارویی با آزمایشات بی‌شمار زندگی است. در آیین بابی، رنج و شهادت بنیانگذار دین، سید علی محمد شیرازی، معروف به باب، اهمیت عمیقی دارد. باب پس از اعلام خود به عنوان فرستاده جدیدی از سوی خداوند در سال ۱۸۴۴، زندانی شد و شش سال بدرفتاری و محرومیت را تحمل کرد تا اینکه در سال ۱۸۵۰ توسط جوخه تیرباران اعدام شد. او در طول اسارت، کتب مقدس و تعالیم متعددی را برای پیروان نازل کرد. نامه‌های او به مراجع دینی مانند حیدرعلی در تقبیح نفاق و ظلم باعث شد که برخی از پیروان نیز شکنجه و مرگ را به دلیل امتناع از انکار عقاید خود بپذیرند. باب با کمال میل خود را فداکرد تا گواهی بر حقیقت وحی خود باشد، همان گونه که پیامبران قبل از او مانند عیسی خود را برای اصول الهی به شهادت رسانده بودند. از نظر بابیان، شجاعت و استواری تزلزل‌ناپذیر حضرت باب در برابر آزار و اذیت، نشان دهنده عالی‌ترین نوع فداکاری است که به دیگران الهام می‌دهد تا در برابر ناملازمات محکم بمانند و در برابر بی‌عدالتی حتی به قیمت جانشان بایستند. رنج او ثمرات معنوی در تقویت همبستگی میان پیروان و اثبات راه درست داشت. پس از اعدام باب، حضرت بهاءالله، نیز به دلیل عقاید خود، ۴۰ سال زندان، شکنجه و تبعید را متحمل شد، که نشان دهنده مرحله بعدی تکامل دین بابی، یعنی ظهور موعود بیان، من یظهرالله، و تاسیس دیانت بهائی بود. بهاءالله در سال ۱۸۶۳ دستگیر و تحت شرایط وحشتناکی در تهران زندانی شد. او بعداً توسط پادشاهی ایران و امپراتوری عثمانی به بغداد، قسطنطنیه و سرانجام عکا در فلسطین تبعید شد که از پیروان ایرانی خود بسیار دور بود. در تمام این مصائب، بهاءالله به تألیف متون روحانی و هدایت جامعه نوپای بهائی ادامه داد. بسیاری از پیروان او در ایران با آزار و اذیت و قتل شدید مقامات مذهبی روبرو شدند که ایمان جدید را بدعت می‌دانستند. شهادت بهائیان اولیه، به‌ویژه در شهرهایی مانند یزد که ده‌ها نفر به دلیل امتناع از انکار اعتقادات خود کشته شدند، میراثی از رنج فداکارانه به نام فداکاری مذهبی را تثبیت کرد. در کنار شهادت حضرت باب،

مصیبت های حضرت بهاءالله و یاران ثابت قدم او به الهیاتی کمک کرد که بر ماهیت رستگاری، استقامت، صبر در سختی و درد متمرکز بود. در سراسر مذاهب، پیامبرانی مانند موسی، کریشنا، بودا سیدارثا گوتاما و دیگران در مسیر روشننگری تحت کشمکش های شدید دنیوی قرار گرفتند که بر پتانسیل معنوی تحول آفرین رنج تأکید کردند. الهیات رنج این نمونه ها را تحلیل می کند تا احکام اخلاقی، خرد معنوی و شجاعت اخلاقی را برای به کارگیری در زندگی روزمره پیروان به دست آورد. از نظر فلسفی، چنین موارد مذهبی باعث تأمل در رابطه انسان با درد، فناپذیری و پایان پذیری می شود. احتمالات استنتاج معنا از غم و اندوه و پیچیدگی های یک الوهیت خیرخواهانه که اجازه می دهد مصیبت در جهان ایجاد شده باشد.

این متن دیدگاه های برجسته الهیاتی و فلسفی در مورد پدیده معمایی رنج مقدس را به عنوان دروازه ای به سوی معرفت معنوی بررسی می کند.

مسئله آشتی دادن رنج های انسانی و مشیت الهی دغدغه اصلی فیلسوف و الهیدان کاتولیک با نفوذ توماس آکویناس (۱۲۲۵-۱۲۷۴) بود. آکویناس در نوشته های علمی خود عمیقاً با ماهیت و هدف رنج درگیر است، به ویژه بر مصلوب شدن عیسی مسیح تمرکز دارد. آکویناس استدلال می کند که تأمل در رنج عمیق مسیح به بینش معنوی در مورد رابطه انسان با درد، پتانسیل رهایی بخش رنج و درک برنامه الهی کلی منجر می شود. از نظر آکویناس، مصائب و مرگ مسیح نمایانگر اوج رنجی است که به طور معصومانه تحمل شده است، که نیاز به بررسی الهیاتی دارد. آکویناس در شاهکار خود مدخلی بر الهیات ابعاد متعددی از معنای معنوی و ضرورت آن را بررسی می کند. نخست، او رنج مسیح را به عنوان کفاره ای که برای جبران گناه انسان در برابر شرافت خدا لازم است، تعریف می کند و استدلال می کند که «مسیح با رنج کشیدن از روی عشق و اطاعت، بیش از آنچه برای جبران گناه کل نژاد بشر لازم بود، به خدا بخشید. (III, Q.48, Art.2). پذیرش داوطلبانه مرگ، بشریت را از مجازات گناه نجات می دهد. علاوه بر این، آکویناس استدلال می کند چهره هایی مانند موسی، داوود و اشعیا مصیبت های عیسی را پیشگویی می کردند. با همسویی کامل با این پیش بینی ها متوجه شور مسیح به عنوان منجی و موعود تأیید میشود. آکویناس همچنین مصلوب شدن را به عنوان کهن الگوی فروتنی و اطاعت واقعی توضیح می دهد که نشان دهنده پایبندی کامل عیسی به اراده الهی حتی تا حد مرگ است. این الگوی برای مسیحیان فراهم می کند تا رنج های خود را از طریق محبت و فروتنی با خدا متحد کنند. علاوه بر این، آکویناس ادعا می کند که تنها یک عمل حیرت انگیز مانند شور و عشق می تواند نوع بشر را از بی علاقه در مورد رستگاری رها کند و به قلب های سخت آنها نفوذ کند. عذاب هولناک صلیب با آشکار کردن عشق و رحمت بی پایان خداوند در قربانی کردن تنها پسرش، الهام بخش ایمان و زنده کردن ارواح است. آکویناس می نویسد که "شور مسیح... بر همه رنج های بشری برجسته است" و "بزرگترین ارادت" و عشق را در کسانی که به آن می اندیشند برمی انگیزد (III, Q.46, Art.3). برای آکویناس، دست و پنجه نرم کردن با اندوه مصلوب شدن، قدرت بی نظیری در تحریک ایمان و رساندن ارواح از دست رفته به سوی خدا دارد.

آکویناس در بررسی اینکه چگونه یک خدای کاملاً خیر می تواند مرگ پسر بی گناهش را بپذیرد، استدلال می کند که شور و عشق بیانگر عدالت و نیکوکاری الهی است. رنج مسیح، اگرچه دردناک است، به بزرگترین خیر می انجامد - رستگاری بشریت. خداوند

برخی از بدی ها را فقط برای به وجود آوردن خیرهای برتر مجاز می داند که در غیر این صورت در دسترس نیستند. علاوه بر این، آکویناس تأکید می کند که عیسی با رغبت خود از روی صدقه با رنجش روبرو شد. قربانی داوطلبانه او محبت بی پایان خدا را آشکار می کند و دروازه های زندگی جاودانی را به روی مؤمنان می گشاید.

آکویناس هنگام پرداختن به درد و رنج روزمره انسان که به هدفی بالاتر مرتبط نیست، هشدار می دهد که ما نمی توانیم نقشه جهان شمول خدا را به طور کامل درک کنیم. او می نویسد: «نقص در اشیا خارج از نظم است که ما می توانیم از طریق عقل خود به آن پی ببریم، چنین نظمی تنها برای خدا شناخته شده است». (De Malo, Q.1, Art.4). مردم باید امتحانات و دردهای اجتناب ناپذیر خود را با مصائب مسیح یکی کنند. همان طور که رنج روح عیسی را می سازد، می تواند شخصیت انسانی را با برانگیختن فضایل مانند شجاعت، شفقت و استقامت اصلاح و تکمیل کند.

آکویناس در مدیتیشن خود به نام صلیب مسیح، شخصاً به پذیرش ارزش رستگاری رنج با تمرکز بر عذاب عیسی می پردازد. تعمق در جراحات مسیح و مرگ نفس گیر می تواند تسلی روحانی در میان آزمایش های زندگی فراهم کند. برای آکویناس، صلیب نشان دهنده این امید است که هیچ درد یا شری فراتر از امکان استفاده برای خیر مطابق با نقشه کلی خدا نیست. حتی گیج کننده ترین رنج های دنیوی نیز می توانند به طرز اسرارآمیزی به رستگاری انسان منتهی شوند، درست همان طور که مصائب مسیح بشریت را نجات داد.

به طور خلاصه، آکویناس یک گزارش الهیاتی چندوجهی از رنج ارائه می دهد که بر معنای عمیق معنوی مصائب مسیح متمرکز است. بررسی مصلوب شدن عیسی، عشق بی پایان خدا و پتانسیل رنج رستگاری را روشن می کند. آکویناس در حالی که هشدار می دهد که نمی توانیم اهداف الهی را به طور کامل درک کنیم، مسیحیان را ترغیب می کند که سختی های خود را با عشق مسیح یکی کنند و از استقامت او به عنوان الهام برای پرورش فضیلت حتی در تاریک ترین زمان ها استفاده کنند. صلیب نشان دهنده نهای این است که رنج زمینی می تواند به سوی کالاهای روحانی ابدی و همسو با یک برنامه خیرخواهانه الهی منجر شود.

الهیان و فیلسوف برجسته قرون وسطی آنسلم کانتربری (۱۰۳۳-۱۱۰۹) در اثر اصلی خود *Cur Deus Homo* (چرا خدا انسان شد) به طور گسترده مشکل پیچیده عدالت الهی، گناه انسانی و رنج مسیح را بررسی کرد. این متن که به عنوان گفتگوی بین آنسلم و دانش آموز داستانی بوسو نوشته شده است، نظریه پردازی پیچیده ای از ضرورت و منطق معنوی تجسم و اشتیاق مسیح ارائه می دهد.

سوال اصلی که باعث تحقیق آنسلم می شود این است که چگونه رنج مسیح را می توان با عدالت خدا آشتی داد. آنسلم استدلال می کند که گناه اولیه نوع بشر مستلزم رضایت برای بازگرداندن نظم اخلاقی و شرافت خدا بود. اما نه انسان ها و نه خدا نتوانستند این عدالت را اجرا کنند. بنابراین، خدا انتخاب کرد که در مسیح جسم شود و داوطلبانه رنج را بپذیرد تا خطای بشریت را جبران کند. آنسلم می نویسد که مصائب مسیح «هیچ چیز دیگری جز این نبود که جان خود را به پدر بخشید» تا بدهی بشر را بپردازد (II.11). تجسم به خدا این امکان را داد که بالاترین قربانی اراده مسیح را عطا کند. برای آنسلم، ضروری بود که این

رضایت داوطلبانه از سوی بشریت حاصل شود تا با عدالت همخوانی داشته باشد. او معتقد است که «اگر پسر خدا می‌خواهد برای گناه انسان‌ها ارضا شود، پس باید انسانی را بر عهده بگیرد که بتواند با اراده آزاد خود جبران کند» (II.7). انتخاب مسیح برای رنج کشیدن، به طور معصومانه ای که انسان صدمه به شرافت الهی ناشی از گناه آزادانه آدم و حوا را جبران می‌کند. آنسلم با تأکید بر رنج داوطلبانه تأکید می‌کند که خدا مسیح را مجبور نکرد که برخلاف میلش با چنین مصیبت‌هایی روبرو شود. در عوض، این یک عمل خیریه عالی بود که از شفقت و اطاعت عیسی نسبت به میل خدا برای رستگاری انسان سرچشمه می‌گرفت. آنسلم از این تناقض شگفت زده می‌شود و می‌نویسد: «کدام شفقت و رحمت در پدر یا پسر بر این برتری دارد؟» که خدا به طور خاص برای تحمل عذاب به خاطر نوع بشر جسم می‌گیرد (II.8). عشق، رحمت خداوند را در کنار عدالت به نمایش می‌گذارد.

آنسلم همچنین بررسی می‌کند که چگونه زندگی مسیح با فقر، فروتنی و آزار، آرمان وجود انسان عادل را برآورده کرد. عیسی با تحمل حداکثر سختی و درد، سرمشقی اخلاقی ارائه می‌کند. آنسلم توضیح می‌دهد که «به هیچ وجه نمی‌توانست مثال قانع‌کننده‌ای از چگونگی زندگی انسانی خوب ارائه دهد» جز اینکه داوطلبانه یک زندگی پر از رنج را که به مرگی دردناک ختم می‌شود، ارائه دهد (II.10). مسیح استقامت، صبر و نیکی را حتی تحت فشار شدید الگو می‌کند.

در کتاب دوم، آنسلم با ایرادات عقلی بر منطق و ضرورت تجسم و مصلوب شدن درگیر می‌شود. برخی از سؤالات عبارتند از: چرا خدا نمی‌تواند به جای گذشتن از مصائب مسیح صرفاً بخشش را بیان کند؟ چرا رنج و مرگ برای نجات و بازگرداندن به زندگی ابدی لازم است؟ پاسخ‌های آنسلم تأکید می‌کند که چون گناه کرامت خدا را آزار می‌دهد، او نمی‌توانست به سادگی بدهی را نادیده بگیرد، بلکه به عدالت ملزم شده بود تا کفاره کافی را بخواهد. عظمت مصائب مسیح متناسب با گناه انسان است. علاوه بر این، آنسلم تأکید می‌کند که هدیه غیرمنتظره رنج خدا به طور ارادی رحمت و محبت بی‌پایان او را عمیق‌تر از عفو ساده منتقل می‌کند. بخشش از طریق اشتیاق به نوبه خود باعث عشق و فداکاری بیشتر می‌شود. علاوه بر این، آنسلم استدلال می‌کند که غلبه بر مرگ، بشر را از شدیدترین پیامد گناه آدم نجات می‌دهد. مسیح با مردن و قیام، زمینه را برای رستاخیز جهانی فراهم می‌کند.

در پایان، آنسلم، رنج مسیح را به عنوان یک نیاز اجتناب‌ناپذیر عدالت الهی با توجه به گناه انسان، تحلیل می‌کند. با این حال، این یک عمل نهای رحمت و فیض است که از محبت خدا سرچشمه می‌گیرد. مسیح عدالت را با تمایل خود برای تحمل درد الگو می‌کند. از نظر آنسلم، اشتیاق اهداف متناقض خدا را در حفظ نظم اخلاقی و در عین حال ابراز شفقت بی حد و حصر نشان می‌دهد. مبارزه با این راز عمیق می‌تواند ذهن انسان را در مورد اهداف خدا روشن کند و معنای رنج رستگاری را روشن کند.

فریدریش شلایرماخر، متکلم آلمانی قرن نوزدهم (۱۷۶۸-۱۸۳۴) با تأکید بر ابعاد عاطفی و وجودی رنج عیسی، درک پروتستان‌ها از مصائب مسیح را دوباره مفهوم سازی کرد. شلایرماخر در آثاری مانند *ایمان مسیحی* بر تجربه انسانی مسیح از درد و اندوه در شدت روانی آن تمرکز می‌کند. شلایرماخر تأکید می‌کند که هر تحلیلی از کفاره باید با عذاب عمیق خود عیسی آغاز شود،

زیرا او با خیانت، شکنجه و اعدام در ملاء عام روبرو شد. او می نویسد: «این رنج مسیح باید به عنوان یک تجربه واقعی انسانی در نظر گرفته شود، و به هیچ وجه متفاوت از آنچه در شرایط مشابه احساس می کنیم نیست» شلایرماخر اصرار می ورزد که مسیح همان طور که انسان ها هنگام رویارویی با مرگ، اندوه، ترس و ویرانی شدید روانی را تحمل میکنند او نیز تحمل کرد. در عین حال، شلایرماخر استدلال می کند که ما باید منحصربه فرد بودن عشق و شور را به دلیل طبیعت بی گناه عیسی و آگاهی عالی از خدا بشناسیم. تجربه مسیح در حالی که احساساتی مشابه سایر افراد داشت، به دلیل احساس مستمر اشتراک با امر قدسی (چیزی شبیه به همان بحثی که ما در الهیات خودمان تحت عنوان تفرد مطرح میکنیم) او متفاوت بود. شلایرماخر میگوید که در مصائب مسیح، «این احساسات با آگاهی چنان واضح از ارتباط بی وقفه او با خدا همراه بود، که نه می توانست بر آرامش او غلبه کند و نه ایمان و تسلیم او را در برابر پدر آسمانی اش به خطر می اندازد» (ایمان مسیحی، ۱۰۴/۴).

از نظر شلایرماخر، اندیشیدن به عشق و شور باید شامل در نظر گرفتن آگاهی مسیح از خدا در کنار زجر و شکنجه واقعی که او متحمل شد باشد. این ارتباط معنوی ناگسستنی بود که به عیسی اجازه داد تا آزادانه چنین رنجی را در اطاعت از اراده پدر بپذیرد. شلایرماخر مدعی است که عیسی با تأکید مجدد پیوسته بر رابطه خود با خدا و معنای مأموریت خود برای نجات نوع بشر، در برابر درد مقاومت کرد.

شلایرماخر در کتاب در زندگی عیسی (۱۸۱۹) زندگینامه ای عاطفی ارائه می دهد که بر بازسازی حالات و انگیزه های درونی مسیح متمرکز است. او افکار و احساسات عیسی را در صحنه هایی مانند وسوسه در بیابان، برانگیختن لازاروس (جزای ای که مرده بود و چهار روز بود که در قبر بود و عیسی او را زنده کرد)، مناظره با رهبران مذهبی، تغییر شکل، و عذاب در جتسیمانی تصور می کند. شلایرماخر به این فکر می کند که چگونه ممکن است آگاهی دینامیک عیسی با خدا در طول خدمت او با بروز چالش ها تکامل یافته باشد. برای مثال، شلایرماخر در طول دعای مسیح در جتسیمانی، پیش از دستگیری، بیان میکند که عیسی احتمالاً اندوه و وحشت عمیقی را تجربه کرده است. با این حال، روح اطاعت او پیروز شد، زیرا «او خود را کاملاً به پدرش می سپارد» و علیرغم ناراحتی عمیق، تسلیم برنامه مشیت می شود (زندگی عیسی، ۴۱۱). شلایرماخر بر پذیرش رنج مسیح از طریق تسلیم آزادانه در برابر اراده خدا تأکید می کند.

شلایرماخر در جشن شب کریسمس (۱۸۰۶)، معنای وجودی ولادت را بررسی می کند. او استدلال می کند که مسیح با پذیرفتن دوران کودکی انسان، تسلیم آسیب پذیرترین و درمانده ترین شکل وجود، مجسم شد. این عمل بیانگر عشق و شفقت الهی است و در عین حال عمیق ترین تجربیات بشری از وابستگی، محدودیت و رنج را روشن می کند. شلایرماخر پذیرش ضعف و رنج انسان توسط مسیح را دروازه ای برای همبستگی همدلانه بین خدا و نوع بشر می داند.

به طور کلی، شلایرماخر این شور و عشق را به عنوان تجربه زیسته عیسی از غم، اندوه و درد عمیق می داند، که به گناه آلوده نشده و با این وجود عمیقاً احساس می شود. در میان این رنج وجودی، خدا آگاهی و اطاعت آزادانه مسیح از طرح پدر، او را قادر ساخت که با میل و رغبت تحمل کند. از نظر شلایرماخر، تخیل و تصور کردن کشمکش های نفسانی و عاطفی مسیح می تواند نه تنها نجات و رستگاری، بلکه شفقت الهی را نیز آشکار کند.

یورگن مولتمان، متکلم برجسته پروتستان (۱۹۲۶ تا کنون) الهیات امید را با محوریت معنای رنج مسیح و قدرت رستگاری صلیب توسعه داد. آثار تأثیرگذاری مانند «خدای مصلوب» پیامدهای «مرگ خدا» بر روی صلیب را برای مفهوم‌سازی ماهیت و اهداف خدا باز می‌کنند.

در کتاب خدای مصلوب، مولتمان با این جمله چالش برانگیز دست و پنجه نرم می‌کند که مسیح هنگامی که مصلوب شده بود گفت: «خدای من، خدای من، چرا مرا ترک کردی؟» او استدلال می‌کند که این فریاد از روی غفلت، اعماق رنج و رها شدن مسیح را در طول مصائب او به تصویر می‌کشد. مولتمان می‌گوید که رنج پسر باعث شد که پدر به طور موقت از حضور خود در لحظه اوج مصلوب شدن صرف نظر کند. او می‌نویسد: «خداوند به رنج انسانیت تبدیل می‌شود» زیرا خدا کاملاً در یأس و ناامیدی عمیق ساکن است (خدای مصلوب، ۱۵۱). مولتمان همچنین اظهار می‌دارد که به دلیل اتحاد مسیح با خدا، شور و عشق او بر روی صلیب چیزی کمتر از رنج و مرگ خود خدا نیست. صلیب نشان دهنده خداست که خود را قربانی می‌کند و به طور کامل تسلیم رنج برای رستگاری بشریت می‌شود. مولتمان می‌گوید: «وقتی عیسی مصلوب را «تصویر خدای نامرئی» می‌نامند، معنایش این است که این خداست و خدا این گونه است» (خدای مصلوب، ۲۰۵).

به عبارت دیگر، عمق عذاب مسیح عمقی را آشکار می‌کند که خداوند به خود اجازه داد تا در آن رنج بکشد تا با بشریت گناهکار همدردی کند و آن را آزاد کند. مولتمان همچنین بر فریاد مہجوریت تمرکز می‌کند، زیرا دربرگیرنده «فراموشی» وجودی است که انسان در بحبوحه مدرنیته الحادی تجربه می‌کند. او بررسی می‌کند که چگونه تصورات سنتی از خدا پس از رویدادهایی مانند هولوکاست غیرقابل باور شده است. درست همانطور که عیسی از روی صلیب فریاد زد، شرایط امروزی شرایطی است که در غیاب خدا، رها شدن و ناامیدی عمیق حکم فرماست. با این حال، مولتمان استدلال می‌کند که خدا با چنین طردی در مسیح موافقت کرد، و بدین وسیله مسیری را که از طریق امید به رستخیز به پیش می‌رود، روشن می‌کند.

در کتاب در راه عیسی مسیح، مولتمان درک خود را از رنج عیسی به عنوان نماینده خدا که شر و ناامیدی جهان را بر خود گرفته است، توسعه می‌دهد. او بیان می‌کند: «از طریق رنج نیابتی مسیح، خود خدا به ورطه‌های مردگان و خدای رها شده‌ها وارد شده است» تا رستگاری را به وجود آورد (راه عیسی مسیح، ۱۲۷). مولتمان همچنین تأکید می‌کند که شور مسیح الگوی مقاومت شجاعانه در برابر ستم سیاسی است که ایمانداران باید از آن الگوبرداری کنند.

به طور کلی، مولتمان مصائب مسیح را به عنوان تجلی یک خدای متناقض تفسیر می‌کند که مایل است دچار ضعف، شکست و مرگ شود تا به طور کامل در وضعیت انسان سقوط کرده شریک باشد. در برانگیختن منجی مصلوب شده، خداوند این امید را نوید می‌دهد که حتی متروک‌ترین رنج‌ها نیز می‌توانند در نهایت جای خود را به زندگی جدید بدهند.

متکلم معاصر شیعه علامه سید محمد حسین طباطبایی (۱۹۰۳-۱۹۸۱) تأملات عمیقی در مورد اهمیت شهادت امام حسین ارائه کرد. او در آثاری مانند اسلام شیعی به بررسی معنای عمیق معنوی و پیام اخلاقی کربلا می‌پردازد. از نظر طباطبایی، ایستادگی حسین در برابر ظلم و ستم یزید، در تشیع برای الگوبرداری از اسلام واقعی حتی اهمیتی اساسی دارد. او استدلال می‌کند که حسین آگاهانه خود را قربانی کرد تا عالی‌ترین فضایل را در هنگام مواجهه با شر و بی‌عدالتی آشکار کند. طباطبایی می‌نویسد:

«حسین آن فریضه را پذیرفت و از این رو راه شهادت را برگزید... تا به جهانیان نشان دهد که ایستادن در صفوف حق در برابر باطل چیست» حسین با استقبال از شهادت، جهاد علیه زوال روحی درونی را احیا کرد و سیر تاریخ اسلام را دوباره تنظیم کرد. طباطبایی تأکید می‌کند که بزرگداشت عاشورا نه صرفاً برای عزاداری شهادت حسین (ع) بلکه برای جشن گرفتن پیروزی جاودان او از طریق الگوهای اخلاقی است. حسین نشان دهنده اوج مقاومت شجاعانه در برابر قدرت دنیوی در راه خدا و عدالت است. طباطبایی می‌گوید: «حسین و یارانش به شهادت رسیدند، اما در حقیقت این دشمنان او بودند که طعم شکست را چشیدند». شهادت حسین، فساد و نفاق خلافت اموی را برملا کرد و خشم خداوند را در پی داشت و عزت ابدی امام را تثبیت کرد. از نظر طباطبایی، آمادگی حسین برای فداکاری خود و خانواده اش برای حفظ میراث محمدی، عشق بی اندازه او به خدا و تعهد به وظایف اخلاقی را بدون توجه به پیامدها آشکار می‌کند. این تقوای تزلزل ناپذیر، علیرغم ترک آن توسط سایر مسلمانان، الگویی برای استقامت است. طباطبایی می‌نویسد: «این گونه بود که حسین فرزند علی و فاطمه و نوه پیامبر جان خود را برای شهادت به دین فدا کرد... سنت ایثار را برپا کرد»

در تفسیر المیزان، طباطبایی، آیات مصیبت و استقامت در راه جهاد را بررسی می‌کند. او استدلال می‌کند که این عبارات کاملاً در مورد مصیبت حسین صدق می‌کند. عاشورا برای طباطبایی تجسم حفظ ایمان در میان آزمایش های سخت است. حسین با فدا کردن خود برای حقیقت، علیرغم مشکلات غیرممکن، نشان داد که سخنان حقی که از محمد به ارث برده است، ارزشمندتر از خود زندگی است. طباطبایی کربلا را به عنوان نمایش نهایی عشق و ارادت از طریق رنج می‌داند.

حضرت بھاللہ میفرماید: «عَزَّتْ وَ ذَلَّتْ، فقر و غنا زحمت و راحت کل در مرور است و عنقریب جمیع مَنْ علی الأرض بقبور راجع لذا هر ذی بصری بمنظر باقی ناظر که شاید بعنایات سلطان لا یزال بملکوت باقی در آید و در ظلّ سدره امر ساکن گردد. اگر چه دنیا محلّ فریب و خدعه است ولکن جمیع ناس را در کلّ حین بفنا اخبار مینماید» و در مقامی دیگر میفرماید: «رنجرا در راه حضرت یزدان راحت دان. هر دردی در راه او درمانیست بزرگ و هر تلخی شیرین، و هر پستی بلند. اگر مردمان بیابند و بدانند جان رایگان در راه این رنج دهند این رنج مفتاح گنج است اگر در ظاهر منکر است در باطن پسندیده بوده و هست» همچنین حضرت بھاللہ در پنج کنز در پاسخ به این سوال که چه کسانی مومن حقیقی و لایق کلام حق هستند میفرماید: «اگر شخصی را در فضای بی پایانی که جهاتش محدود بحدی نباشد حاضر نمایند و در سمت یمن آن فضای بی پایان جمیع عزّتها و لذّتها و راحتها و حشمتها و سلطنتهای دائمہ صافیہ غیر مکدّره موجود باشد و در طرف یسارش جمیع بلاها و شدّتها و ألمها و نقمتها و فقرها و مشقتهای عظیمہ دائمہ مہیا باشد و آن شخص را ندای روح الامین من لدن ربّ العالمین مخاطب سازد که اگر طرف یمن را با جمیع آنچه که در اوست از لذائذ باقیه بر طرف یسار اختیار نمائی ذرّہ از قدر و منزلت تو عند الله کم نمیشود و اگر سمت یسار را با آنچه در اوست از شدائد بیشمار بر یمن اختیار نمائی یک ذرّہ شأن و مقدار و مقام تو لدی العزیز المختار افزون نمیشود، در آن حین اگر آن شخص در کمال شوق و اشتیاق و جذب و انجذاب یسار را بر یمن اختیار نماید آن وقت قابل حضور در این محضر و لایق این کلمات اعظم و اکبر است.» ایضاً حضرت بھاللہ در کلمات مکنونه عربی بلایا را عنایات حق توصیف فرموده اند و میفرمایند: "بلایی عنایتی ظاہرہ نار و نقمت و باطنہ نور و رحمت".

حضرت عبدالبهاء در خطاب به فردی مبلغ میفرماید: «ای ناشر نفحات الله می‌دانم در این سفر در زحمت و مشقتی ولی چون نظر به نتیجه و اثر نمائی زحمت گردد و مشقت آسایش و راحت شود. در بدایت امور نباید نظر نمود. باید با نیت خالص در امور کوشید و در نهایت منتظر نتائج بود. هرگز از آسایش و آرایش در هیچ موردی ثمری حاصل نشده. هر نتیجه و ثمری در هر قرن و عصری حاصل گردیده از زحمت و تحمل مشقات و جانفشانی حاصل گشته. لهذا باید در این سبیل هر قدر تعب و مشقت پیش آید به نهایت مسروریت مقابلی نمود و در سیر و سلوک مداومت کرد تا نتائج مستحسنه و ثمرات کلیه حاصل گردد. ملاحظه در نفوس مقدسه اسلاف نمائید که چه زحمات و مشقاتی تحمل نمودند و چه قدر بلا و رزایا را به رضا مقابلی کردند تا آنکه آیات توحید شدند و آیات رب مجید گشتند. در قرآن می‌فرماید احسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یأتکم مثل الذین کانوا من قبلکم اصابتهم البأساء و الضراء. باری شما نیز باید تحمل هر مشقتی نمائید» و در مقامی دیگر در خصوص رنج و محنت میفرماید: «... در آیه مبارکه قرآن می‌فرماید ام حسبتم ان تدخلوا الجنة و لما یأتکم مثل الذین کانوا من قبلکم اصابتهم البأساء و الضراء. این از سنت الهیست که یاران باوفا در سبیل هدی کأس بلا نوشند و انواع اذیت و جفا بینند، مال و دل و جان فدای جانان نمایند. لهذا آنچه بر شما واقع فی الحقیقه موهبتی ساطع و لامعست زیرا دلیل جلیل بر سلوک در سبیل رب کریمست. خوشا به حال شما که در این مورد بی سر و سامان شدید و از خانمان دور و بیزار گشتید. تأسی به جمال قدم روحی له الفداء نمودید. ملاحظه نمائید که از وطن مألوف به چه صدمه و جفائی دور گشتند. از طهران به عراق و از عراق به شهر مشهور و از آنجا به دیار بلغار و از آنجا به این زندان بلا چهار مرتبه بی سر و سامان گشتند. پس معلوم و واضح گشت که پیروی حق نمودید و در مسلک اسم اعظم حرکت کردید. شادمانی کنید که مورد امتحان الهی شدید و در بوته افتتان مانند ذهاب ابریز با رخی تابان شکفته گردیدید. از خدا خواهم که روز بروز بر استقامت و ثبات باقی و پایدار گردید و هر دم به کمال سرور در محبت الهی جامی سرشار از بلا بنوشید و به شکرانه این موهبت قیام فرمائید. ملاحظه حال نکنید، نظر در استقبال نمائید. آیا کسانی که در صحرای طفّ بی سر و سامان گشتند و در راه خدا جان و دل قربان نمودند آنان گوی سبقت ربوند یا کسانی که در مهد آسایش و به انواع لذائذ ایام بسر بردند. شبهه‌ای نیست که فدائیان مانند مه تابان از افق عالم درخشیدند و دیگران به زندان هلاکت ابدیه خزیدند. پس ما که بنده آستانیم و پاسبان درگاه حضرت رحمان باید به آنچه لائق و سزاوار است قیام نمائیم و در فکر استقبال باشیم. به حال نظر نکنیم. جمیع امور به نتائج مربوط، اگر نتیجه محمود هر مشقت و زحمتی مقبول و محبوب...» و در مقامی دیگر میفرماید: «چون به حقیقت نگری جام بلا هرچند تلخست ولی تأثیر شیرین دارد. به عواقب امور باید نظر کرد. از راحت و خوشی هیچ وقت نتیجه‌ای حاصل نه، چون امواج می‌آید و می‌گذرد و مانند کف دریا می‌آید و می‌رود و لکن جام بلا به موهبت کبری سرشار است و باقی و برقرار است. هیچ شنیده‌ای که کسی از برای خوشی بزرگواران گذشته بزمی سرور بیاراید که فلان شخص از انبیاء علیهم السلام یا اولیا در فلان سال و فلان روز به خوشی و سرور شام نمودند و لکن ملاحظه کن که از برای شاه شهیدان حضرت سیدالشهداء چه قیامتی برپاست. هزار و سیصد سال می‌گذرد و هنوز ماتم متحتم است. در قرآن می‌فرماید فأما الزبد فیزهب جفاءً و اما ما ینفع الناس فیمکث فی الأرض. این خوشی‌ها و راحت‌ها و منصب‌ها و بزم‌ها و رزم‌ها مانند کف دریاست محو و نابود می‌شود و لکن محنت و مشقت در سبیل حضرت احدیت تأثیرش مانند آب دریا باقی و برقرار. هیچ روزی بر شما گذشت که راحت کردید و شبانگاه یا بامداد ممنون بودید خوشنود بودید لا والله. هر روزی که مشقت زیادی کشیدید و شام سود و منفعت در تجارت یافتید آن شام مانند صبح روشن بود و کمال سرور میسر. حال چنین است. اوقاتی که به خوشی و

راحت می‌گذرد بعد خسران مبین است ولی ایّامی که از شدّت مصیبت مانند شام تاریکست و در پی انوار صبح ساطع سبب سرور و حبور مقربین است.» و حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «اگرچه این مصیبت وارده از رزایای عظیمه و مصائب شدید است و فی‌الحقیقه جمیع انجمن توحید به اسف شدید افتادند حتّی اهل خباء عَقّت در خدور عصمت گریستند و نجیب بکاء از جمیع مخدّرات حرم بقا بلند شد و اِنَّ هَذَا لَحُزْنٌ عَظِيمٌ ولکن از این جهت که این مصیبت عظمی نزولش البتّه مبنی بر حکمت کبریست چه که حضرت رسول روح العالمین له الفداء یک طفل بزرگوار مسّی به ابراهیم داشتند از قضاهای مبرمه الهی و تقدیرات محتومه ربّانی چون فوت شدند اهل حرم جزع و فرع آغاز نمودند که این جوهر منیر طفل وحید بود و حیات قلوب صغیر و کبیر، از افول و غروب این کوکب نورانی افق حقیقت به سحاب کدورت مغموم گردیده، در جواب به حالت بکاء فرمودند اگر چنانچه مطّلع بر این راز بودید البتّه ناله و حنین از روی جزع آغاز نمی‌نمودید لکن چشم من اگرچه گریانست از رَقّت قلب و لطافت وجدانست.» از نصوص فوق میتوان این نتایج را گرفت:

۱. دشواری ها و امتحانات که در تعقیب اهداف درست با آن مواجه می شوند، باید مورد استقبال قرار گیرند، نه اجتناب از آنها، زیرا در نهایت ثمرات مثبتی به بار می آورند. ناراحتی های فعلی منجر به برکات آینده می شود.
 ۲. انبیا و اولیای خدا در طول تاریخ مصیبت های سختی را با صبر و استقامت متحمل شده و باید الگو قرار گیرند.
 ۳. پیشرفت معنوی با وجود ناملازمات تسریع میشود.
 ۴. سختی ها و ناملازمات در خدمت امتحانات الهی و تقویت ایمان، ایثار و رشد روحانی هستند و شخصیت فرد را مانند طلای پالایش شده در آتش پاک می کنند. رنج کشیدن از روی عشق به خدا ارزش رستگاری دارد.
 ۵. شرارت های ظاهری غالباً حکمت الهی خدا را به گونه ای که برای عقل بشر نامشخص است، تقویت می کند. فرد باید بر نتایج پایدار نهای تمرکز کند، نه رنجها و محنتهای فوری. ثمره سختی ها تا مدت ها پس از محو شدن لذت ها باقی می ماند.
 ۶. بلايا فرصت هایی را برای نشان دادن ایمان و استقامت فراهم می کنند. همان‌طور که مصیبت‌های مسیح و غم و اندوه شهدا هنوز الهام‌بخش است، مصیبت‌های کنونی نیز می‌توانند به طور مشابه در خدمت اهداف بزرگی باشند که با اراده الهی هماهنگ هستند.
 ۷. از سختی ها نباید ترسید یا از آنها اجتناب کرد، بلکه باید با روحیه فداکاری پذیرفت. آنها با پیشینیان صالحی که بر آزمایش های سخت نیز غلبه کردند، همبستگی ایجاد می کنند.
- به طور خلاصه، این نصوص بر حفظ اطمینان هنگام رویارویی با ناملازمات تأکید دارند، که در خدمت اهداف الهی هستند که غالباً در ادراک محدود بشر پوشیده هستند. مشکلاتی که با عدالت مواجه می شود شخصیت و ایمان را اصلاح می کند. رنج کنونی زودگذر است، در حالی که ثمره چنین آزمایش هایی ابدی است.
- گفتنی است آثار بهائی و ویکتور فرانکل در مورد پتانسیل یافتن معنا در رنج و سختی، زمینه‌های مشترک مهمی دارند. هر دو دیدگاه‌هایی را ارائه می‌کنند که مفاهیم رنج و ناملازمات را به عنوان مصائب ذاتاً بی‌معنا که باید از آنها اجتناب کرد، به چالش می‌کشند. آنها در عوض نشان می‌دهند که چگونه درک آگاهانه و رشد معنوی می‌تواند از رویارویی با مصیبت های شدید به وسیله خرد و عقلانیت، صلابت و هدف پدید آورد.

یک آموزه اصلی آئین بهائی این است که سختی و رنج نشان دهنده آزمون ها و امتحانات اجتناب ناپذیر برای تهذیب روح است. حضرت عبدالبهاء بیانی به این مضمون سخنرانی های پاریس دارند که میفرماید آزمایش ها و مصیبت هایی که جهان از آنها پر شده است، فقط برای تطهیر هر روح و دستیابی او به ملکوت آسمانی است. نگرشی صحیح است که مصائب را به مثابه از بین برنده و نابود کننده ایمان نداند و برعکس نقش آن را در رشد روحانی تشخیص دهد. این امتحانات و آزمایش ها که به چهره رنج ها و مصائب ظاهر میشوند را میباید به مثابه یک کل کامل طراحی شده برای آموزش و رشد ما فهمید.

افکار فرانکل نیز منعکس کننده این دیدگاه است. او بر اساس تجربیات دلخراش خود به عنوان یک زندانی اردوگاه های کار اجباری در طول هولوکاست، متوجه شد که حتی در میان رنج و عذاب وحشتناک، انسان ها می توانند معنا و هدف پیدا کنند. فرانکل در انسان در جستجوی معنا می نویسد: «ما هرگز نباید فراموش کنیم که حتی زمانی که با یک موقعیت نامیدکننده مواجه می شویم ممکن است معنای زندگی را پیدا کنیم... همه چیز را می توان از یک انسان گرفت جز یک چیز: آخرین آزادی انسان - انتخاب نگرش در هر مجموعه ای از موقعیت.»

مانند آموزه های بهائی، فرانکل پیشنهاد می کند که روح انسان می تواند در هنگام مواجهه با درد و بی عدالتی عظیم، از مخازن پنهان قدرت، استقامت و رشد بهره برد. شرایط بیرونی به طور مستقیم آزادی درونی و مسئولیت اخلاقی را کنترل نمی کند. دومین همگرایی مهم در تأکید بر این نکته نهفته است که درد و اندوه بخش های اجتناب ناپذیر زندگی هستند که اگر به درستی در آغوش گرفته شوند، می توانند به رشد آدمی منجر شوند. حضرت ولی امرالله می فرمایند که «ابتلائات و امتحانات و افتانات بعضی اوقات مواهب الهیه هستند که در خفا بما ارزانی گردیده و بما میآموزند که بیشتر بخداوند ایمان و اعتماد داشته و باینوسیله باو تقرّب جوئیم». فرانکل دیدگاه مشابهی را بیان می کند که ناشی از تجربه اردوگاه کار اجباری اش است: «از زمان آشویتس ما می دانیم که انسان چه توانایی هایی دارد. و از هیروشیما می دانیم که چه چیزی در خطر است.» رنج بینش هایی را به معنای اخلاقی می گشاید که اغلب با آسایش و رضایت پنهان می شود. فرانکل با بهائیان موافق است که نادیده گرفتن واقعیت های دردناک زندگی منجر به رضایتی توخالی میشود.

علاوه بر این، هر دو دیدگاه، رنج را فرصتی برای تمرین فضایی مانند صبر، بردباری، توکل به خدا، شفقت و بخشش می دانند. حضرت عبدالبهاء می فرماید: «از امتحانات هیچ محزون مگردید زیرا امتحان و افتتان حصار اشرار و سبب ظهور کمالات ابرار است لهذا باید بسیار ممنون و خوشنود بود چه که مقصد از ظهور نور مبین تربیت نفوس مبارکه است و این جز بامتحانات الهیه ممکن نه اگر امتحانات الهیه نبود ابداً نفوس تربیت نمیشدند بلکه جمیع مستغرق بحر هوی و هوس میماندند چون شذائد امتحان بمیان آید نفوس منقطع گردند و منجذب بحق و متوجه الی الله و متخلق باوصاف رحمانی و مستمد از فیوضات آسمانی شوند»، در حالی که فرانکل می نویسد: «همه چیز را می توان از یک انسان گرفت مگر یک چیز: آخرین آزادی انسان - انتخاب نگرش در هر مجموعه ای از شرایط.» ملاقات رنج با فضایل، روح را پرورش می دهد.

مضافاً، دیدگاه بهائی و تفکر فرانکل بر روی تأکید بر جدایی درونی از سختی ها همگرایی دارند. حضرت عبدالبهاء بیانی به این مضمون دارند که آزمایش ها هدیه ای الهی است که برای ما انسانها قابل درک نیست. فرانکل توصیه می کند: «این واقعا مهم نیست که ما از زندگی چه انتظاری داریم، بلکه مهم این است که زندگی از ما چه انتظاری دارد.» نتایج خارج از کنترل است. صلح مستلزم تمرکز بر تحقق اهداف اخلاقی است، نه بکار بری عوامل خارجی.

همچنین شباهت‌های قابل توجهی بین نوشته‌های عرفانی بهائی درباره رنج و ارجاعات فرانکل به یأس و تأمل در مسائل معنوی فراتر از وجود مادی وجود دارد. فرانکل می‌گوید: «هیچ چیز در دنیا وجود ندارد که به طور مؤثری به زنده ماندن در بدترین شرایط کمک کند تا دانشی که در زندگی او وجود دارد معنایی داشته باشد».

به طور خلاصه، در حالی که آموزه‌های بهائی و فرانکل از پیشنهادها و مذهب‌های متفاوت سرچشمه می‌گیرند، با استفاده از منابع عمیق اخلاقی درونی برای یافتن معنا، به دیدگاه‌های همخوانی قابل توجهی در مورد تحمل مصیبت و بی‌عدالتی می‌رسند. هر دوی آنها خودسرانه دیدن رنج را رد می‌کنند و بر ظرفیت درونی بشریت برای انتخاب شجاعت، صبر، ایمان و هدف عالی حتی در میان آشفتگی بیرونی تأکید می‌کنند. هدف این فلسفه‌ها استقامت، رشد فضائل و بینش روحانی در میان آزمایش‌هایی است که بخشی اجتناب‌ناپذیر از وجود فانی را تشکیل می‌دهد. فرانکل شواهد تجربی ارائه می‌دهد که اصولی را تقویت می‌کند که نظریه آئین بهائی در مورد امتحانات، مشکلات و کمال‌پذیری انسان نیز در آنها بنیان دارد.

علم خداوند از چه سنخ است

این پرسش که آیا علم خداوند هم کلیات و هم جزئیات را در بر می گیرد یا صرفاً به اصول کلی محدود می شود، در سنت های فلسفی اسلامی و مسیحی به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. متفکران برجسته دیدگاه های متفاوتی را ارائه کرده اند که ریشه در چارچوب های متافیزیکی، کلامی و برداشت آنها از صفات الهی دارد. در این قسمت به تحلیل و مقایسه دیدگاه هایی نظیر معتزله، ابن سینا، ابن رشد، ملاصدرا و فیلسوفان مسیحی مانند توماس آکویناس و آگوستین در مورد دامنه و ماهیت دانش خداوند پرداخته میشود.

مکتب کلامی اسلامی اولیه معتزله استدلال می کرد که علم خداوند محدود به واقعیت های جهانی است و شامل جزئیات نمی شود. این دیدگاه از تعهد آنها به حمایت از وحدت الهی، عدل و اراده آزاد انسانی نشئت میگرفت. معتزله بر تعالی مطلق خداوند تأکید می کرد و میگفتند که انتساب علم تفصیلی به خداوند، وحدت و یگانگی او را زیر سوال میبرد. آنها مفهوم «اکتساب - کسب» را مورد بحث قرار دادند و گفتند که انسان ها اعمال خود را از طریق انتخاب آزاد ایجاد می کنند، و خداوند به طور مستقیم اعمال انسان را اراده نمی کند. همان طور که محقق مجید فخری اشاره می کند، برای معتزله، «خداوند ذرات ذره ای را نمیشناسد، بلکه فقط از نظر ویژگی های تعیین کننده یا کلیات آنها را می شناسد». انکار آنها از علم خداوند به جزئیات آینده با هدف حفظ مسئولیت انسانی و عدالت الهی بود.

برخلاف معتزله، ابن سینا استدلال می کرد که خداوند دارای علم سرمدی و ابدی و همه جانبه نسبت به همه جزئیات است. ابن سینا این دیدگاه را در چارچوب متافیزیکی نوافلاطونی اش بیان کرد که معتقد است خدا موجودی ضروری است که جهان به ترتیب سلسله مراتبی از او جاری می شود. همان طور که او در کتاب شفا می نویسد: اول (خدا) همه چیز را به طور کلی می داند و همچنین هر چیز خاصی را می داند. از نظر ابن سینا، خداوند جزئیات را دقیقاً می داند زیرا او علت غایی است که به همه موجودات ممکن وجود می دهد. علم خداوند به جزئیات، نقش فعال او را به عنوان خالق و نگهدارنده به جای مشاهده گر غیرفعال منعکس می کند. علاوه بر این، ابن سینا معتقد است که خداوند جزئیات را از طریق ذوات تغییر ناپذیر آنها می شناسد تا مظاهر مادی آنها، و می نویسد که هر چیزی در دو حالت وجود دارند... یکی غیر مادی در و دیگری مادی در عالم خارج. ابن سینا بر خلاف معتزله تعارضی بین علم خداوند به جزئیات و وحدت و تعالی او نمی بیند. از نظر ابن سینا، این علم سرمدی، ابدی و جامع مستقیماً از ذات خداوند به عنوان وجود واجب که همه کمالات، از جمله دانای کل را در بر می گیرد، سرچشمه می گیرد.

فیلسوف اندلسی ابن رشد تأیید ابن سینا بر علم خداوند به جزئیات را میپذیرد. اما او به شکل مستقیم تری بر یک برهان علی الهام گرفته از ارسطویی تکیه می کند. ابن رشد در برابر متکلمانی که علم خداوند به جزئیات را برای حمایت از تعالی الهی انکار می کنند، استدلال می کند که وقایع خاص برای خدا شناخته شده اند، زیرا او علت آنهاست. به عنوان علت اول، خدا باید از تأثیرات خاصی که از فعالیت خلاق او ناشی می شود، آگاهی داشته باشد. همان طور که یک انسان صنعتگر در هنگام برنامه ریزی

و ساختن محصول نهایی از چپستی آن آگاهی دارد، خداوند نیز از جزئیاتی که به وجود می آید آگاهی قبلی دارد. ابن رشد می نویسد که خداوند به جزئیات «پیش از وجود آنها» علم دارد، زیرا او علت آنهاست. از نظر ابن رشد، خداوند به جزئیات، کمال خود را خدشه دار نمی کند، بلکه لزوماً از آن تبعیت می کند. علم خداوند به نظم و تسلسل جزئیات ازلی است و در خارج از زمان وجود دارد. خداوند به عنوان کمال مطلق، برای کسب دانش جدید نیازی به تجربه زمانی ندارد. از نظر او این علم کامل ابدی به همه جزئیات، لزوماً ناشی از کمال خداوند است نه اینکه آن را به خطر بیندازد. محدود کردن علم خدا فقط به کلیات به معنای کمبود یا نقص است. علم خدا به عنوان منبع غایی هستی برای همه موجودات ممکن، باید هم کلی و هم جزئی را در بر گیرد. علاوه بر این، ابن رشد معتقد است که علم خداوند به جزئیات آینده، اختیار یا مسئولیت انسان را نفی نمی کند. خداوند جزئیات را علت هستی شناختی همه احتمالات می داند، اما این مشخص نمی کند که انسان ها واقعاً کدام امکانات را در زمان انتخاب می کنند. علم ابدی خداوند به سادگی تمامی مسیرهای بالقوه را در بر می گیرد.

در اندیشه ملاصدرا، درک متمایزی از رابطه خداوند با جزئیات ظاهر می شود. صدر المتألهین به جای تحلیل این که چگونه یک خدای ابدی جزئیات زمانی را می داند، یک وحدت هستی شناختی رادیکال بین خدا و جهان را مطرح می کند. او آموزه «وحدت وجود» را مطرح می کند که معتقد است همه هستی از وجود خدا سرچشمه می گیرد و در وجود او مشارکت دارد. اشیاء خاص واقعیت مستقلی ندارند بلکه بازتابی از صفات خداوند هستند. برای صدرا، «وجود یکی است، اما دارای مراتبی از شدت است - وجود خدا وجودی است عالی و بقیه صرفاً درجات مختلفی از مشارکت در آن است». در این چارچوب، علم خداوند به جزئیات، مستقیم و بی واسطه است، زیرا همه جزئیات، مظاهر آشکار وجود خود خداوند هستند. این نگاه را در اندیشه ابن عربی در ادامه بیشتر توضیح خواهیم داد.

در عالم مسیحیت، توماس آکویناس نیز علم خدا به جزئیات را تأیید می کند و در عین حال از ویژگی های کلیدی الهی حمایت می کند. آکویناس استدلال می کند که دانای مطلق (Omniscience) مستلزم دانستن همه چیز، اعم از کلی و جزئی است. آکویناس میگوید اما خداوند واجد شرایطی است که جزئیات را به روش انسانی از طریق ادراک حسی یا مشاهده در طول زمان کسب نمیکند. بلکه خداوند جزئیات را می داند زیرا منشأ و وجودشان در اوست: «خداوند همه چیز را با يك فهم ساده می داند، به این دلیل که فعل درك او ذات اوست». مانند ابن سینا، آکویناس دانش خداوند از جزئیات را در آموزه علیت الهی مستدل میداند - به عنوان علت اول، خدا شامل علم فطری از همه آثاری است که از او سرچشمه می گیرد.

علاوه بر این، آکویناس معتقد است که علم خدا اراده آزاد انسان را تضعیف نمی کند زیرا او جزئیات را در یک عمل جاودانه می داند. همانطور که برایان دیویس توضیح می دهد، برای آکویناس، "اگرچه خدا به طور بی زمان اعمال آینده ما را در دانستن فعالیت خود به عنوان علت آنها می داند، اما این به هیچ وجه مانع از آزاد شدن آن اعمال در زمانی که ما آنها را به طور موقت انجام می دهیم، نمی شود." از این رو، آکویناس نشان می دهد که چگونه می توان علم ابدی خداوند به جزئیات را با سایر اصول الهیات تطبیق داد.

آگوستین نیز دامنه معرفت خدا را بررسی می کند و بر غیرقابل درک بودن آن برای ذهن محدود انسان تأکید می کند. آگوستین می

نویسد: «آیا می خواهید خدا را درک کنید؟ اول یاد بگیرید که خودتان را بشناسید. آیا می خواهید خود را درک کنید؟ اول یاد بگیرید که خدا را بشناسی.» از نظر آگوستین، عقل انسان نمی تواند ماهیت علم خدا را که بی نهایت از ظرفیت های ذهنی ما فراتر می رود، درک کند. آگوستین ناکافی بودن زبان و مفاهیم انسانی را برای دریافت حقایق در مورد خدا برجسته می کند. آگوستین به جای حدس و گمان در مورد مکانیسم های معرفت خدا، بر این تمرکز می کند که چگونه انسان ها می توانند در خرد معنوی رشد کنند و از طریق ایمان و فیض به خدا نزدیک شوند. آگوستین از پیش فرض های فلسفی درباره توانایی تعریف عقلانی صفات الهی انتقاد می کند. به گفته آگوستین، "هر آنچه که ما از اصطلاح "دانش" می فهمیم، به طور ناامیدکننده ای از علم خدا کمتر است، تا جایی که دانش خدا فراتر از درک ما است." دیدگاه عرفانی آگوستین نقطه مقابل تبیین های فلسفی محض از رابطه خداوند با جزئیات و کلیات است.

در فلسفه دین معاصر، آثار آلون پلانتینگا به طور قابل توجهی مباحثی را در مورد دانای مطلق الهی و سازگاری علم پیشین خدا با اراده آزاد انسان پیش برده است. پلانتینگا برداشت خدا باوری کلاسیک از خدای دانای کل را تأیید می کند و در عین حال استدلال های تازه و جامع تری را در این راستا بیان میکند. تجزیه و تحلیل اظهارات پلانتینگا در مورد ماهیت و موضوع معرفت خدا، بینش هایی را در مورد رابطه پیچیده بین دانای مطلق الهی و عمل انسانی ارائه می دهد. او میگوید که علم خداوند «حداکثر» و در «هیچ نقطه ای... ناقص یا ناآگاه» نیست. پلانتینگا تشخیص می دهد که مفاهیم معینی از دانای کل، مانند دانش احتمالات آینده، مشکلات فلسفی دشواری را هنگام بررسی اراده آزاد ایجاد می کند. برای پرداختن به چنین تنش هایی، پلانتینگا چارچوب مولینیس (Molinism) را به کار می گیرد و آن را بسط می دهد، که به نام الهیات یسوعی قرن شانزدهم، لوئیس دو مولینا، نامگذاری شده است. یکی از ویژگی های کلیدی مولینیس، «دانش میانی - middle knowledge» خداوند است - دانشی از آنچه موجودات آزادانه در موقعیت های فرضی انجام می دهند. پلانتینگا این ایده را از طریق مدل خود از «آزادی ناراست - counterfactuals of freedom» اتخاذ می کند - اظهاراتی در مورد اینکه در صورت دستیابی به شرایط خاص، عوامل آزادانه چه چیزی را انتخاب می کنند. او استدلال می کند که خداوند به طور فطری ارزش حقیقت همه این ناراستی ها را بدون تعیین انتخاب های آزاد واقعی آدمها می داند.

پلانتینگا در مقاله ای ادعا می کند که معرفت خدا فراتر از ضرورت ها و واقعیت ها گسترش می یابد و به موارد احتمالی مانند ناراستی های آزادی که امکان های محقق نشده را توصیف می کنند، می رسد. از نظر پلانتینگا، «خدا ارزش حقیقت گزاره های خلاف واقع را می داند که توصیف می کنند موجودات آزادانه در موقعیت های فرضی مختلف چه می کنند». این گستره وسیع به خدا اجازه می دهد تا در عین حفظ آزادی بشر به طور مشروط به خلقت فرمان دهد. پلانتینگا معتقد است که خدا نه تنها حقایق قطعی در مورد جهان واقعی بلکه حقایق مشروط در مورد همه جهان های ممکن را نیز می داند. او بیان می کند: «معرفت خدا، بر اساس مولینیس، منطقاً مقدم بر حکم آفرینشی اوست - بخشی از دانش طبیعی خداوند است». بنابراین، درک کامل خداوند از ناراستی ها، مستقل از تصمیمات خلاقانه واقعی او است. این امر دانای مطلق را در صفات ابدی الهی به جای رویدادهای موقتی استوار می کند.

منتقدان او میگویند که الگوی پلانتینگا از علم الهی حاکی از انفعال یا محدودیت مشکل ساز از جانب خداوند است. در پاسخ، پلانتینگا تأکید می کند که علم خدا هرگز دریافت غیرفعال نیست، بلکه همیشه از قدرت و کمال بی پایان او سرچشمه می گیرد. پلانتینگا بیان می کند که برای خدا، "دانش هرگز اکتسابی، آموخته یا جمع آوری نمی شود. اصلاً پس از هیچ چیز نیست." گفتنی است به طور قابل توجهی، پلانتینگا از نتیجه گیری قطعی که آزادی انسان را تضعیف می کند اجتناب می کند. پلانتینگا در حالی که دانش جامع الهی را پذیرفته است، استدلال می کند که «ارزش های حقیقت این نراستی های آزادی خارج از کنترل خداوند است» و اجازه اعمال آزادانه انسان را می دهد. از نظر پلانتینگا، علم ابدی خدا هیچ خطری برای انتخاب موقتی ندارد، و به همین دلیل مینویسد: «آگاهی خدا از نظر منطقی با آزادی انسان سازگار است».

او استدلال می کند که علم خدا شامل "درک کامل از کل نظم عالم خلقت در هر زمان واقعی و ممکن است." این نه تنها حقایق بی رحمانه بلکه دلایل، علل و روابط را در کثرت آنها در بر می گیرد. چنین عمق و وسعتی مظهر دیدگاه پلانتینگا از دانایی مطلق الهی است که شامل بی نهایت حقایق فراتر از درک بشر است. از نظر پلانتینگا، علم جامع الهی پایه محکم اعتقاد و عمل مسیحی را تشکیل می دهد.

و اما ابن عربی در خصوص علم الهی چنین میگوید: «... کسی که میداند که علم خدا به او در جمیع احوال تابع چیزی است که پیش از وجود در عین ثابت او بوده است و میداند که داد حق بر حسب علمی است که عین خود او به حق داده و همان است که او در حال ثبوت خود بران بود پس میداند که علم خدا به او از کجا حاصل شده است. و هیچ صنفی از اهل الله برتر و روشن بین تر از این صنف نیست آنان اند که واقفاند بر سر قدر و آنان بر دو قسم اند کسانی که سر قدر را به طور مجمل میدانند و کسانی که مفصل آن را علمانند. و هر که مفصل آن را بدانند برتر و تمام تر است از کسی که مجمل آن را بدانند زیرا که او میداند که در علم خدا درباره او چه هست؛ خواه به این که خداوند علمی را که از عین او گرفته به خودش اطلاع داده است و خواه به این که خداوند برای او پرده از عین ثابت و احوال بی نهایت آن برگرفته است تا همه را مشاهده کند. و این یکی برتر است زیرا که در این صورت علم او به خود به منزله علم خدا به او میباشد زیرا که هر دو علم از یک معدن که همان عین معلوم باشد گرفته شده است؛ جز آن که در جهت عبد عنایتی الهی از ازل تعلق گرفته که آن نیز از جمله احوال عین ثابت اوست.... و غایت اهل تنزیه آن است که این حدوث در علم را به تعلق نسبت دهد و آن بالاترین درجه ای است که کسی که به عقل خود در این مسئله سخن گوید به آن تواند رسید چرا که او علم را زاید بر ذات حق میدانند و به همین جهت تعلق را به علم نسبت میدهد و نه به ذات، و این جاست که متکلم که به زبان عقل سخن میگوید از محققین اهل الله که صاحب کشف و وجدان میباشند جدا میشود.»

موحد در توضیح این مطلب شیخ مینویسد: «... علم خدا به احوال موجود تابع چیزی است که پیش از وجود در عین ثابت موجود بوده است. اما عین ثابت خود چیزی جز تجلی اول یا فیض اقدس نیست. پس به یک اعتبار عین حق است و به اعتبار دیگر غیر حق است. در هر حال وقتی کسی به عین ثابت خود علم یافت، علم او به خود با علم خدا به او مساوی میشود و

تنها فرقی آن است که علم خدا ذاتی است و علم بنده مستند به عنایت حق است. بنده از احوال عین ثابت خود وقتی میتواند علم حاصل کند که خود پای در عرصه وجود گذاشته باشد. احوال عین ثابت پیش از آن که بنده وجود پیدا کند معلوم او نخواهد بود. چون اعیان ثابت نسبتهای ذاتی بیش نیستند و تا در کسوت صورت در نیایند قابل شناسایی نمیشوند..... متکلمین که قائل به تنزیه هستند در تفسیر «حَتَّى نَعْلَمَ» گفته اند که علم خدا قدیم است اما تعلق علم به معلوم حادث حادث است. حدوث در این معنی صفت تعلق است و نه صفت علم پس با اعتقاد به قدیم بودن علم الهی منافات ندارد اما ابن عربی میگوید این توجیه وقتی درست است که علم از ذات جدا یا زاید بر ذات باشد تا با ظهور اشیاء به آنها تعلق گیرد. از نظر ابن عربی صفت عین ذات است و اعیان ثابتی تجلی حق است که آن را فیض اقدس مینامد و بنابراین علم حق به اعیان ثابت علم به خود است در اینجا عالم و علم و معلوم یکی هستند.»

حضرت عبدالبهاء در توضیح علم الهی این چنین بیان میدارند: «علم بر دو قسم است یکی علمی که تعلق بذات دارد علم ذاتی الهی است آن عین ذات است ممتاز از ذات نیست چرا در آن مقام وحدت صرفه است و ذات عبارت از جمیع اسماء و صفاتست آن علم ذاتی الهی لا یدرک است و علم دیگر در حیث فعل است یعنی عین معلومت و آن تحقق در خارجست بصر تعلق بشیء موجود یابد نه بشیء معدوم تعلق علم بشیء غیر موجود ممکن است اما بصر محال است اینست که میفرماید چون خلق فرمود دید که نیکوست و واقفین اسرار الهی برآند که علم بر دو قسم است یک قسم ادراک شیء است بدون صورت متمایزه در ذهن این علم ذاتی است و علم ثانی علم صورست و آن علم علم شهودست و آن عبارتست از ادراک شیء مع صورته المتمايزة فی الذهن این مشاهده حق عبارت از علم شهودست اما علم وجودی آن عین ذات حقست مانند ذات حق ادراک نشود و بکنه حقیقتش کسی پی نبرد بسیار تعمق لازم است تا باین لطیفه معانی انسان پی ببرد شما علم باین دارید که در هویت این حبه شجر عظیم موجود لکن بصر آنرا نبیند مگر وقتی که انبات شود و شجر گردد. از این مثل حقیقت مسئله واضح و عیانست»

در جائی دیگر میفرماید: «علم بشیء سبب حصول شیء نیست زیرا علم ذاتی حق محیط بر حقایق اشیا قبل وجود اشیا و بعد وجود اشیا یکسانست سبب وجود شیء نگردد این کمال الهیست و اما آنچه که بوحی الهی از لسان انبیا اخبار از ظهور موعود تورات شد این اخبار نیز سبب ظهور حضرت مسیح نگشت. بر انبیا اسرار مکنونه استقبال وحی گشت و واقف بر وقایع مستقبله شدند و اخبار نمودند این اطلاع و اخبار سبب حصول وقایع نگشت. مثلاً امشب جمیع خلق میدانند که بعد از هفت ساعت آفتاب طلوع کند این علم جمیع خلق سبب تحقق و طلوع آفتاب نگردد. پس علم الهی در حیث امکان نیز حصول صور اشیا نیست بلکه از زمان ماضی و حال و مستقبل مقدس و عین تحقق اشیاست نه سبب تحقق اشیا. و همچنین ثبت و ذکر شیء در کتاب سبب وجود شیء نگردد انبیا بوحی الهی مطلع شدند که چنین خواهد شد مثلاً بوحی الهی واقف بر این شدند که مسیح شهید خواهد شد و اخبار نمودند. حال آیا علم و اطلاع انبیا سبب شهادت حضرت مسیح است؟ بلکه این اطلاع کمال انبیاست نه سبب حصول شهادت. ریاضیون بحساب فلکی واقف شوند که چندی بعد خسوف و کسوف واقع خواهد گشت البته این کشف سبب وقوع خسوف و کسوف نه این من باب تمثیل است نه تصویر.»

و در جایی دیگر میفرماید که: «انبیا میفرمایند علم حق محتاج بوجود کائنات نیست علم خلق محتاج بوجود معلوماتست اگر علم

حقّ محتاج بمادون باشد آن علم خلق است نه حقّ زیرا قدیم مابین حادثست و حادث مخالف قدیم آنچه را در خلق ثابت نمائیم که از لوازم حدوثست در حقّ سلب نمائیم زیرا تنزیه و تقدیس از نقائص از خصائص وجوب در حادث . مثلاً جهل بینیم در قدیم اثبات علم کنیم در حادث عجز بینیم در قدیم قدرت اثبات نمائیم در حادث فقر بینیم در قدیم غنا اثبات کنیم یعنی حادث منشأ نقائص است و قدیم جامع کمالات چونکه علم حادث محتاج بوجود معلوماتست علم قدیم مستغنی از وجود معلومات لذا قدمیت تعینات و تشخصات کائنات که معلومات باری تعالی است غیر واقع و این اوصاف کمالیّه الهیّه محاط بادراکات عقلیه نیست تا حکم نمائی که علم الهی محتاج بمعلوماتست یا خیر»

نتیجه:

تعالیم بهائی در مورد ماهیت و گستره علم خداوند با جریان‌های خاصی از اندیشه فلسفی اسلامی و مسیحی قرابت دارد در حالی که از جریان‌های دیگر فاصله دارد. مکتب معتزله به‌عنوان محدود کننده علم خداوند به واقعیات جهانی به‌جای جزئیات به منظور حفظ وحدت الهی و اختیار انسان‌ها ترسیم می‌شود. این تصور از ناشناخته بودن خداوند، فراتر از صفات محدود، با تعالیم بهائی در مورد قداست مطلق ذات خدا که فراتر از انتساب است، همسو می‌شود. با این حال، نوشته‌های بهائی تأیید می‌کند که علم خداوند جزئیات خلقت را در بر می‌گیرد و این مانع از اختیار انسان نیست زیرا علم به شیء سبب حصول شیء نمیشود، و با انکار معتزله از این علم برای حفظ مسئولیت انسان فاصله دارد. در مقابل، ابن سینا حق را به مثابه علت اولی معرفی میکند که به همه جزئیات علمی کامل و ازلی و ابدی دارد. ابن رشد از علم خداوند به جزئیات مبتنی بر علیت الهی حمایت می‌کند و سنت فلسفی اسلامی را با دیدگاه بهائی درباره خلقت که از جانب خدا آشکار می‌شود، همسو است. در مورد متفکران مسیحی، آگوستین و آکویناس به عنوان تأییدکننده بساطت و ازلی و ابدی بودن خداوند که به مثابه مستلزم علم تغییر ناپذیر تصویر شده اند. تصور پلانتینگا از دانش میانی گسترده با تصور بهائیان از علم و عاملیت فراگیر خدا در موازات است. ابن عربی، شاید مهم ترین هم‌گرایی را با اصول بهائی در تمایز خود بین ذات خداوند و صفات آشکار در الهیات نشان می‌دهد. جهان آفریده شده به عنوان آینه اسمای الهی ارتباط نزدیکی با بینش جهانی بهائی دارد. این قرابت‌های چشمگیر راه‌های پرباری را برای مطالعات فلسفی و کلامی بیشتر نشان می‌دهد. در نهایت، در حالی که دیدگاه‌های این اندیشمندان اشتراکات مفهومی پیرامون ابدیت و ناشناختنی بودن خداوند را برجسته می‌کنند، آموزه‌های بهائی از طریق آموزه‌های مانند تجلیات، زمینه‌های متافیزیکی منحصر به فردی را ایجاد می‌کنند.

بررسی مسئله علم و دانش

در ابتدا بهتر است تعریفی از علم داشته باشیم. علم داده ها و دانش دقیق و قابل اتکاییست از دنیای اطراف ما، کلمه علم در عربی به چندین معنی است، به معنی دانستن، دانش و حتی آموختن و آموزیدن. اما در انگلیسی علم - Science از ریشه لاتین "Scire" به معنی داشتن است. این که علم چیست و آیا می توان برای آن تعریفی ذکر کرد خود جای بحث دارد که در کتب منطقی به آن می پردازند. گروهی مراد از علم را صرف دانائی و آگاهی می دانند که در برابر جهل است. گروهی دیگر علم را آن دانائی می دانند که مورد تجربه مستقیم حسی است. در گروه نخست هر نوع علمی را می توان دانائی دانست مثلاً علوم دینی و فلسفی و تجربی چه فیزیک باشد چه طب چه فقه و غیره. به این معنا شاید بتوان دانائی را معرفت یا - Knowledge دانست. این که عرض می کنم شاید به این جهت است که گروهی شاید این تقسیم بندی را قبول نکنند و معرفت را چیزی جدا از علوم تجربی و حتی فهم متعارف از علوم دینی بپندارند. در هر حال بحث در اینجا باز است. در نزد گروه دوم علم در برابر جهل قرار نمی گیرد بلکه به دانستنی هائی اطلاق می شود که آزمون پذیرند. علم به این معنا "Science" است.

علم درواقع کشف کردن (و نه اختراع کردن) واقعیت هائی است که وجود و جریان کلی آنها بطور کلی مستقل از وجود انسانی و عوامل ادراک انسانی (حس، خیال و عقل) باشد و اگر مسئله و قضیه ای بر این اساس و مفهوم استوار باشد آن قضیه و مفهوم را قضیه و مفهوم علمی گویند. میتوان مفاهیم را به علمی و غیر علمی و ضد علمی دسته بندی نمود.

روش علمی را میتوان اینگونه خلاصه کرد: ۱. مشاهده جنبه هائی از دنیای اطراف ۲. ساختن تئوری سازگار با مشاهده ۳. ایجاد پیشبینی های آزمون پذیر در مورد این تئوری ۴. آزمودن پیشبینی ها با آزمایش و یا انجام مشاهده های بیشتر ۵. ویرایش تئوری با توجه به اطلاعات و دانسته های جدید ۶. بازگشت به مرحله سوم

در نهایت برای تعریف علم بهتر است همان تعریف کلاسیک را تعریفی صواب بدانیم که علم حاضر آمدن صورت شی نزد عقل و یا نقش بستن صورت شی در عقل است.

ویژگی معرفت تجربی: ۱- روش علم تجربه و مشاهده است. این تجربه و مشاهده باید به گونه ای باشد که همه بتوانند به آن نائل شوند. یعنی در دسترس همه کس باشد. در اینجا چیزی که حذف می شود تجارب عرفانی و شخصی است. اموری که یک بار اتفاق می افتند (مثال: تحول گونه ای میمون خاص به انسان، با توجه به حلقه مفقوده) از قلمرو کاوشهای تجربی خارج می شود. چیزی که از قلمرو تجربه خارج می ماند چیزی است که همگان نتوانند آن را تجربه یا مشاهده کنند. این به معنای این است که امری که مورد تجربه و مشاهده ماست باید تکرار پذیر باشد و مستقیماً به تجربه حسی ما در بیاید. مشاهدات تکرار ناپذیر یا مشاهداتی که یک بار اتفاق می افتند مواجهه نامیده می شود. ما در طول حیات خود با بسیاری از وقایع مواجه می شویم. تمامی رویداد های تاریخی از این گونه هستند یعنی وقایعی تکرار ناپذیر.

از همین جا می توان نتیجه گرفت: پژوهشی، پژوهش علمی است که بتوان مورد مشاهده را بار ها تکرار کرد و در عین حال بتوان به دخل و تصرف در آن پرداخت یعنی به حذف و تغییر عوامل پرداخت. "عبور الکتريسته از سيمي مقاومت دار و پيدايش

حرارت در آن یک مشاهده است اما تکرار این پدیده و معین کردن نقش کمی و کیفی شدت جریان همچنین مقاومت سیم و زمان در تولید حرارت یک تجربه است." به این ترتیب بنیادی ترین مفاهیم متافیزیکی، خدا و روح از حدود پژوهش علمی خارج می شوند.

کانت نیز خدا و روح (نفس) را از امر استعلائی می دانست و مرادش این بود که فراسوی تجربه قرار دارند. او گزاره ها را به ترکیبی و تحلیلی تقسیم می کند. مرادش از گزاره های ترکیبی گزاره هائی است که با تحلیل موضوع نمی توان به محمول رسید در مقابل، گزاره های تحلیلی گزاره هائی است که با تحلیل موضوع می توان به محمول رسید. گزاره های ترکیبی را دو نوع می داند با پسینی (ما بعد از تجربه) یا پیشینی (ما قبل از تجربه). گزاره های تحلیلی همیشه پیشینی (ما قبل از تجربه) هستند. صدق گزاره های ترکیبی پسینی منوط به تجربه است و گزاره های تحلیلی صادق اند در صورت تناقض باطلند. قوه فاهمه به جهت مقولات فاهمه اشیاء را درک می کند محسوسات چون به تبع این مقولات درک می شوند انسان می تواند شناختی کسب کند. شناخت از جهان خارج تنها به واسطه این مقولات ممکن است. عقل، نه فاهمه، ما را متوجه به امور می کند که به حدود فاهمه نمی گنجد و تصور می کنیم خدائی یا روحی و یا جهانی وجود دارد. چون در این امور عقل نمی تواند موضع بگیرد این امور را جدلی الطرفین اعلام می کند و از حدود فاهمه خارج می کند و در عین حال حد فاهمه را در حدود پدیدار های حفظ می کند.

ویژگی اول معرفت تجربی: مشاهده

آیا تجربه کردن همان مشاهده کردن است؟ چه کسانی مشاهده می کنند؟

کلود برنا در کتاب خوانندی خود "اصول روش آزمایشی" بین مشاهده و تجربه و همچنین بین مشاهده فلسفی و علمی تمایزی می گذارد که بدین شرح است.

کلود برنا در کتاب اصول روش آزمایشگاهی خود جمله ای دارد که به توضیح آن نمی پردازد. او می گوید: «مشاهده بمعنی فلسفی خود "چیزی را" نشان میدهد، در حالی که تجربه "چیزی را" (به ما) میآموزد.»

جمله ای بسیار تأمل بر انگیز است شاید بتوان در توضیح این عبارت گفت استدلال از مشهود شروع می شود و البته مشهود عام تر از محسوس است. فیلسوف در سیر عقلی خود هم به محسوس و هم به مشهود ناظر است و این دو امر هستند که "چیزی را" به ما نشان می دهند.

به اصل موضوع برگردیم. او مشاهده و تجربه را به دو نحو تعریف می کند و برای هر یک مثالی ذکر می کند. همین نشان می دهد که نمی توانیم یکی از این دو را بر دیگری ترجیح دهیم به عبارت دیگر حاکی از این است که می توان از هر دو استفاده کرد و این به عهده پژوهشگر است که کدام را بر گزیند.

تعریف نخست: «مشاهده عبارتست از ملاحظه دقیق اشیاء یا پدیدارها آن چنانکه معمولاً طبیعت بما عرضه میدارد، در حالی که تجربه عبارت است از ملاحظه دقیق پدیدارهایی که ساخته و پرداخته دست آزماینده است.» (اصول روش آزمایشگاهی، ۳۶) او مشاهده کننده را فعل پذیر و آزماینده را فعال می داند. مشاهده کننده اثر می پذیرد اما آزماینده شرکت مستقیم و فعال دارد.

«مشاهده کننده بطبیعت گوش فرا میدهد و آزماینده از طبیعت سوال می کند و او را به رفع حجاب و میدارد.» او همچنین متذکر

می شود که در «بسیاری از موارد چنین جدا کردنی بسیار دشوار است» در مقام مثال ذکر می کند طبیعی را در نظر بگیرید که خود بخود و بر حسب اتفاق بدون فکر قبلی با یک نوع بیماری مواجه می شود در اینجا او فعل پذیر است. اما به محض این که فکری به ذهنش خطور کرد و به قصد آزمایش برآمد مثلاً خواست بداند این بیماری آیا رابطه ای با شرایط جوی و آب و هوایی دارد او فعال می شود زیر او می خواهد از علت و ماهیت مرض آگاه شود.

تعریف دوم: «مشاهده عبارتست از ملاحظه و ثبت هر امری بصورت طبیعی و منظم خود و اینکه پژوهشگر خود ظهور آن پدیدارها را فراهم کرده یا بدست دیگری انجام داده یا اتفاقی سبب پیدایش آن شده باشد، زیاد مهم نیست همینکه آن پدیدارها را بدون آشفته کردن آنها در حالت طبیعیشان در نظر بگیرد و ملاحظه کند، مشاهده ای را انجام داده است.»

ویژگی دوم معرفت تجربی: داشتن نظریه یا فرضیه

کاوش علمی همیشه بدنبال فرضیه است که شخص در ذهن خود دارد. این دیدگاه در مقابل دیدگاه استقرارگرایان است. اینان استقراء و جمع داده ها را مقدم بر فرضیه می گیرند. در کتاب چستی علم اثر آلن ف. چالمرز ایرادات جدی به این نظریه شده است. کسانی که کاوش علمی را متضمن نظریه می دانند بر این هستند که انسان به گونه ای نیست که "با ذهن تهی و لوح نانبشته ضمیر با جهان مواجه شود. اینان می گویند: «تجربه و استقراءها همیشه برای امتحان تئوریهای ذهنی انجام میشوند و ذهن خالی بدنبال علم نمی رود». "علم گزینشی است. یعنی هیچ کس نمی تواند بعزم فهمیدن کل جهان اقدام کند. بلکه همواره هر کس با داشتن مساله ای گزیده و فرضیه بی گزیده دست بحل و پاسخ یافتن برای آن میزند.» «نقش فرضیه ها در علوم درست همین است که میدان کاوش روشن کند یعنی معین کنند که بدنبال چه باید گشت و پدیده ها را در چه قالب هایی باید ریخت.» مثالی های متعددی دکتر سروش در کتاب خود علم چیست فلسفه چیست ذکر می کند که به یکی از آنها اشاره می شود: «فرضیه یا این باور "محال بودن تاثیر در اجسام دور" یا "امکان تاثیر فقط از راه تماس" منجر به این شد که جسم ثالثی را تصور کنند که حامل اثر باشد. فرضیه اتر در قرن هفدهم مبتنی بر این فرض بود «همین تئوری بود که باعث شد دانشمندان به دنبال واسطه های مادی و گردبادهای دکارتی و سیاله های عصبی و امثال آنها بگردند.»

ایان باربور در کتاب علم و دین به نکته ای اشاره می کند که در اینجا ندید گرفته شده است و آن "جهش تخیل خلاق" است. "برای آزمون نظریه ها، منطق و مبنائی وجود دارد، ولی برای آفرینش آنها وجود ندارد." (علم و دین، ۱۷۵)

نمونه معروف کشف ارشمیدس است که در گرماب فریاد زد: «اوریکا (=یافتم). داروین کتاب مالتوس را در باب فشار جمعیت انسانی خوانده بود، ولی وقتی که ذهنش مشغول به مسائل دیگر بود، ناگهان به خاطرش رسید که مفهومی مشابه با آن می تواند کلید تکامل را به دست دهد؛ و بدینسان اندیشه انتخاب طبیعی، متولد شد.»

از یک نکته نباید غفلت کرد و آن این است که هر یک از این دانشمندان در مورد مسئله مورد نظر خود دوره هایی از تمهید مقدمه و آمادگی ذهنی و سختکوشی و ژرف اندیشی داشته اند. این ایده ها به مثابه برقهای است که به ذهن می زند، اندیشه هایی بکر و بدیع که ناگهان و غیر منتظره از راه می رسند.

منظور این است که وقتی می خواهیم یک عکس رادیولوژی را تماشا کنیم کسی که هیچ علمی ندارد چگونه نگاه می کند و کسی که در این امر متخصص است چگونه؟ قطعاً مشاهده عالم این علم مبتنی بر فرضیات و اندوخته های قبلی است و به طریق اولی کامل تر و صحیح تر از فرد عادی است. می توان نتیجه گرفت مشاهده و فرضیه دوشادوش هم یک دیگر را تکمیل می کنند البته در اینجا باید آزمایش و خطا و عوامل دیگر را نیز یاد آور شد که همه با هم به عالم کمک می کند تا مشاهدات خود را تصحیح کند.

سومین ویژگی معرفت تجربی:

« تفسیر های علمی همواره در سایه تئوریه ها و قانون های علمی صورت می گیرند بدون داشتن یک تئوری نمی توان از پدیده ها تفسیری داد. پس هر تفسیر علمی تابع تئوری و قانون است و تئوری و قانون هم باید تجربه پذیر باشد و برای این که تجربه پذیر باشد باید تکرار پذیر باشد.» (علم چیست فلسفه چیست) به این ترتیب حوادث منحصر بفرد مشمول تفسیر علمی قرار نمی گیرند. حوادثی که یک بار روی داده اند و تمام شده اند "مثل جنگ اول یا دوم"، حوادثی که یک بار حادث شده اند و تمام نشده اند (مثل حدوث عالم)، رخدادی که انسان در آن نقش دارد و آن را می سازد و تنها اوست که می سازد "مثل تاریخ بشر" از آنجا که یک بار روی داده است و قابل بازگشت نیست و به طریق اولی قابل دخل و تصرف نیست از حدود تئوری و قانون علمی خارج می شود.

البته این که قانون و تئوری و فرضیه چه تمایزی با هم دارند بین علما اختلاف هست. بعضی ها بین تئوری و قانون اختلاف قائل نمی شود و هر دو را در لبه پرتگاه می داند. پوزیتویسم ها اختلافی را قائل هستند: «از نظر اینان قانون آنست که به مسند ثبوت نشسته باشد و فرضیه آنست که هنوز به ثبوت نرسیده است. تئوری به قضیه کلی ثابت نشده می گویند.»

تنها به این اشاره بسنده کنیم که تئوری دایره شمولش بیشتر از قانون است. تئوری ها در دل خود قوانینی زیادی را جای می دهند. قانون یک مناسبت نزدیکی با مشاهدات دارد در حالی که تئوری چنین نیست. به گفته ایان باربور «قوانین عبارت از تضایف یا همبستگی های بین دو مفهوم یا بیشتر است که ارتباط نزدیکی با مشهودات دارند. و در واقع نمایانگر نظم و نسق دستگاهند تجربه ها، و کوششی در جهت توصیف مشاهدات بر وفق انگاره های منظم اند.» (علم و دین، ۱۷۲)

چهارمین ویژگی معرفت تجربی:

قانون علمی یک نظم ثابت و پایدار را بیان می کند که به صورت یک قضیه کلی منطقی بیان می شود و با "همه"، "هر"، "همیشه" و "هیچ" بیان می شود.

مثال: همیشه آب از ترکیب دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن ایجاد می شود. و این یک گزاره ترکیبی است و نه تحلیلی. برای همین می گویند خصیصه دیگر گزاره های علمی این است که صورت تحلیلی ندارد. پس نتیجه می گیریم که گزاره های علمی دو ویژگی دارند نخست این که به صورت کلی بیان می شوند در قالب یک گزاره موجه کلیه یا یک سالبه کلیه (اگر بخواهیم خیلی دقیق بگوئیم) و دوم این که هیچ گزاره علمی صورت تحلیلی ندارد. یعنی نمی توان با تحلیل موضوع به محمول رسید یعنی اگر آب را به

عنوان موضوع از حیث نظری تحلیل کنید نمی توانید به دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن برسید. عذر می خواهم از ذکر این مطالب چون در کامنت های بالا اشاره ای به این مطالب شده است ذکر می شود والا سعی می شود از اصطلاحات فنی استفاده نشود. مثال: هر مثلی سه ضلع دارد یک گزاره تحلیلی صادق است و گزاره این دختر پسر است یک گزاره تحلیلی کاذب است. شما با تحلیل مفهوم مثلث تصدیق می کنید که سه ضلع دارد و با علم بر این که او یک دختر است منکر می شوید که او پسر است. این کار را از حیث عقلی نظری انجام می دهیم. پیش از این ذکر شد در قانون سعی می شود رابطه بین دو مفهوم یا چند مفهوم روشن شود مثلاً رابطه بین فشار و حجم یا وزن و جرم یا شتاب و نیرو ...

قوانین علم استقلالی جدا از تئوری دارند یعنی ادراک آنها منوط به تئوری نیست صدق و کذب آنها منوط به تئوری های علمی نیست چرا برای این که مشاهده پذیرند درست بر خلاف تئوری های علمی اگر تئوری های علمی مشاهده پذیر و تکرار پذیر بودند دیگر تئوری نبودند. تئوری ها اگر تغییر کنند قوانین تغییر نمی کنند. تئوری ها ممکن است تغییر کنند اما شرط قبول تئوری بعدی این است که با قوانین تجربی معلوم الصدق پیشین موافق باشند. «برای داوری در باره تئوریه‌ها، هم از قوانین تجربی و هم گاهی از امور دیگری مانند انسجام درونی، عقل پسندی و سادگی کمک می گیرند که در رد و قبول قوانین مداخلیتی ندارند.» ویژگی دیگر علم یا علم به مثابه علوم تجربی این است که توانائی پیش بینی مشروط دارند به کمک آنها می توان آینده حادثه را معلوم کرد. مثال: به کمک قانون تساوی زوایای تابش و بازتاب می توان پیش بینی کرد: اگر نوری با زاویه ۵۰ درجه بر صفحه یی بتابد با زاویه ۵۰ درجه نیز منعکس خواهد شد.

مرزبندی دانش و روش های علمی و غیر علمی یکی از بحث های اصلی در فلسفه علم بوده است. متفکران همچنین تمایزاتی را بین تبیین های علوم طبیعی و علوم انسانی/اجتماعی در نظر گرفته اند. کارل پوپر، توماس کوهن، ائمره لاکاتوش و دیگران دیدگاه های بنیادینی در مورد این پرسش ها ارائه کردند.

کارل پوپر ابطال پذیری را به عنوان معیاری که علم را از غیر علم مشخص می کند، مطرح میکند. هیچ مشاهدات پوزیتیوی نمی تواند یک قانون جهانی را تأیید کند، اما یک نمونه متقابل آن را ابطال میکند. از نظر پوپر، تنها ادعاهای ابطال پذیر که پیش بینی های تجربی واقعی را انجام می دهند، به درستی علمی هستند. او علم را این گونه می دید که از طریق حدس و گمان و ابطال به حقایق، بدون اثبات قطعی آنها نزدیک می شود. با این حال، پوپر معتقد بود که علوم اجتماعی نمی تواند با علوم طبیعی در پیش بینی یا ابطال فرضیه ها با آزمایش های کنترل شده مطابقت داشته باشد.

توماس کوهن تاریخ علم را در کتاب بسیار تأثیرگذار خود به نام «ساختار انقلاب های علمی» تحلیل کرد. او استدلال کرد که علم به جای انباشت مداوم دانش، دستخوش تغییرات پارادایمی دوره ای میشود. علم حل مسائل هنجاری/نرمال تحت یک پارادایم پذیرفته شده عمل می کند که مدل هایی برای درک جهان ارائه می دهد. اما وقتی ناهنجاری ها انباشته می شوند، یک انقلاب علمی رخ می دهد و پارادایم جدید را جایگزین پارادایم قدیمی می کند، که به معنای تغییر پارادایم (پارادایم شیف) است. کوهن مرزبندی شدیدی بین علم و سایر اعمال را رد کرد. اما او برای تطبیق علوم اجتماعی در مدل پارادایم خود با چالش هایی مواجه شد.

ایمره لاکاتوش در روش شناسی برنامه های تحقیقات علمی خود تلاش کرد ابطال گرایی پوپری را با پارادایم های کوهنی آشتی دهد. او ارزیابی برنامه های تحقیقاتی را بر اساس رشد و ماهیت رو به زوال آنها در طول زمان مطرح کرد. مسائل ترقی خواهانه نشان دهنده باروری نظری است، در حالی که برنامه های راكد نشانه زوال است. لاکاتوش استدلال می کرد که علوم اجتماعی می تواند از طریق رشد در قدرت تبیینی نظریه ها از نظر علمی پیشرفت کند.

لودویگ ویتگنشتاین به طور مؤثر تفاوت های علوم و سایر بازی های زبانی را بررسی کرد. در تراکتاتوس - رساله منطقی فلسفی، او ادعا کرد که علم حقایق منطقی قابل تصور درباره جهان را بیان می کند. در مقابل، رشته هایی مانند اخلاق، زیبایی شناسی و دین از زبان به صورت معنادار اما غیر علمی برای بیان ارزش های غیرقابل وصف استفاده می کنند. ویتگنشتاین بعداً این دوگانگی دقیق واقعیت/ارزش را رد کرد، اما به تمایز سختگیری رسمی گفتمان علمی از تنوع زبان معمولی ادامه داد.

پل فیربند تلاش های که در راستای مرزبندی علوم بود را نقد کرد و وجود روش علمی یکسان را نپذیرفت. او بر ناهمگونی علم تأکید کرد و استدلال کرد که جستجو برای قوانین روش شناختی جهانی، تفکر انتقادی را محدود می کند. فیربند اعتراض کرد که تفاوت های ساختاری بین علوم طبیعی و اجتماعی مانع از یک مفهوم واحد از علم می شود. او مدعی شد که تحمیل استانداردهای علمی بر علوم انسانی وظایف توضیحی منحصربه فرد آنها را مبهم می کند.

اندیشمندان ماهیت تفسیری علوم انسانی را نیز بررسی کردند. ویلهلم دیلتای رویکرد تبیینی علوم طبیعی را از فهم تفسیری علوم انسانی متمایز کرد (Verstehen). او بعداً به دنبال درک درونی معانی، انگیزه ها و اهداف شکل دهنده رفتار و تاریخ بشر با استفاده از روش هایی مانند هرمنوتیک رفت. دیلتای دیگر فیلسوفان «قاره ای» علاقه مند به فهم تفسیری را تحت تأثیر قرار داد. مارتین هایدگر ساختارهای وجودی درک انسان را بررسی کرد. او در کتاب هستی و زمان بررسی کرد که چگونه تاریخ گرایی تفسیر اعمال انسانی را متفاوت از پدیده های طبیعی شکل می دهد. هایدگر استدلال می کرد که هرگونه مفهوم سازی علم و دانش علمی باید در ساختار وجودی دازاین که با زمانمند بودن آن دست و پنجه نرم می کند، در نظر گرفته شود.

توماس ناگل از نقش فلسفه در بررسی مبانی و معانی علوم دفاع کرد. او استدلال می کرد که درک علم نه تنها مستلزم دانش رسمی روش ها، بلکه به تأمل عمیق تر انتقادی در مورد اهداف در زمینه بزرگ تر انسانی است. ناگل تفاوت های بین علوم فیزیکی، زیستی و اجتماعی را تجزیه و تحلیل کرد و استدلال کرد که ذهنیت چالش هایی را برای سوپرتکیویته ایجاد می کند، اما نباید به طور تقلیل گرایانه نادیده گرفته شود.

با توجه به این مقدمه کمی در بحث دقیقتر می شود و قصد میکنم به پرسشهایی نظیر چیستی علم، روش علمی، تفاوت بین علوم نظری و علوم طبیعی، و در نهایت تفاوت بین علم و دانش را از منظر اندیشمندانی که اسمشان آورده شد پاسخی بیايم.

علم چیست؟

کارل پوپر در آثاری مانند منطق کشف علمی و حدسیات و ابطال ها، نظریه ای تأثیرگذار ارائه کرد که علم را از غیرعلم بر اساس معیار ابطال پذیری مرزبندی می کرد. از نظر پوپر، ویژگی اساسی متمایزکننده علم این است که ادعاها و نظریه های علمی

پیش‌بینی‌های ابطال‌پذیر را میکنند که می‌توانند به طور تجربی آزمایش شوند و به طور بالقوه رد شوند. در مقابل، شبه‌علم‌ها نظریه‌های خود را بکار بری می‌کنند تا از ابطال دوری کنند. پوپر استدلال می‌کند که این تمرکز بر ابطال‌پذیری راه حلی برای مشکل مرزبندی فراهم می‌کند.

پوپر ادعا می‌کند که برای علمی تلقی شدن یک نظریه، «باید امکان رد یک نظام علمی تجربی توسط تجربه وجود داشته باشد» (منطق کشف علمی، ۱۸). یک نظریه علمی واقعی با رد کردن پدیده‌های قابل مشاهده که آن را رد می‌کند، خطراتی را به جان می‌بخرد. پوپر بیان می‌کند: «گزاره‌ها یا نظام‌های گزاره‌ها، برای اینکه به‌عنوان علمی رتبه‌بندی شوند، باید قابلیت تضاد با مشاهدات ممکن یا قابل تصور را داشته باشند» (حدس‌ها و ابطال‌ها، ۳۶). آزمایش‌پذیری و ابطال‌پذیری چیزی است که نظریه‌های علمی را تبیین‌پذیر و از نظر علمی ارزشمند می‌کند.

در مقابل، پوپر ادعاهای غیرقابل آزمون را غیرعلمی می‌داند. او به شدت از مارکسیسم، روانکاوی فرویدی و روانشناسی فردی آدلری برای فرار از ابطال از طریق مانورهای موقتی برای تفسیر مجدد شواهد خلاف و جلوگیری از خطر ابطال نظریه‌های آنها انتقاد می‌کند. از نظر پوپر، این مسئله آنها را خارج از محدوده علم تجربی قرار می‌دهد. او آنها را قاطعانه به عنوان بی ارزش رد نمی‌کند، بلکه جایگاه آنها را فلسفی و ارزشی می‌داند تا کاملاً علمی.

برداشت پوپر از علم به طور جدایی‌ناپذیری با روش علمی پیشنهادی او با تمرکز بر فرمول بندی فرضیه‌های ابطال‌پذیری مرتبط است که سپس در معرض آزمون‌های تجربی دقیق طراحی شده برای رد آنها قرار می‌گیرند. نظریه‌هایی که در برابر تلاش‌های صادقانه برای ابطال مقاومت می‌کنند، حقیقت یا تشابه به حقیقت پیدا می‌کنند، اما هرگز به طور قطعی درستی آنها ثابت نمی‌شود. در عوض، تئوری‌ها حدس‌های موقتی باقی می‌مانند که مشروط به آزمایش بیشتر هستند. بنابراین علم از طریق حدس‌های جسورانه و تلاش‌های جدی برای رد کردن نظریه‌های پیشین علمی پیشرفت می‌کند. پوپر نظر خود را با بیان این جمله خلاصه می‌کند: «معیار جایگاه علمی یک نظریه، ابطال‌پذیری - falsifiability، یا ابطال‌گرایی - refutability یا آزمون‌پذیری آن است» (پوپر، حدس و گمان و ابطال، ۳۷).

همانطور که پیشتر آمد توماس کوهن مفروضات رایج در مورد علم را به چالش کشید که به طور پیوسته دانش عینی را انباشته می‌کند. در عوض، او استدلال کرد که علم دستخوش انقلاب‌های دوره‌ای یا تغییر پارادایم می‌شود که مفروضات نظری و روش‌های دانشمندان را تغییر می‌دهد.

برای کوهن، در طول دوره‌های «علم نرمال»، محققان در چارچوب یک پارادایم علمی پذیرفته شده کار می‌کنند، که مدل‌ها، تعاریف و استانداردهایی را برای حل مسائل و معماهای کاملاً تعریف‌شده در آن چارچوب ارائه می‌کند، بدون اینکه به طور اساسی مقدمات اساسی آن را به چالش بکشد. کوهن یک پارادایم را به عنوان «دستاوردهای علمی شناخته شده جهانی که برای مدتی مشکلات و راه حل‌های نمونه را برای متخصصین ارائه می‌دهد» توصیف می‌کند (ساختار انقلاب‌های علمی، viii).

این پارادایم انتظارات را تعیین می‌کند و مفاهیم، روش‌ها و استانداردهایی را برای علم چارچوب بندی می‌کند. با این حال، کوهن مشاهده کرد که گاهی اوقات شواهد غیرعادی به دست می‌آید که به سختی می‌توان آن را در پارادایم حاکم

توضیح داد و منجر به بحران می‌شود. در این مرحله، این رشته دستخوش یک انقلاب علمی می‌شود که در آن پارادایم قدیمی سرنگون می‌شود و با یک پارادایم جدید که نشان دهنده یک تغییر چشمگیر در جهان بینی است، جایگزین می‌شود. برای مثال، نظریه نسبیت انیشتین، فیزیک نیوتنی را کاملاً زیر و رو کرد. این ساختار علم که توسط انقلاب‌های دوره‌ای متشکل از پارادایم‌های رقیب مختل شده است، پیشرفت علوم بالغ را برای کوهن مشخص می‌کند.

کوهن دیدگاه رایج قبلی در مورد پیشرفت علمی را به عنوان انباشت خطی حقایق و پیشرفت‌های نظری رد کرد. او نوشت: «سنت عادی-علمی که از یک انقلاب علمی پدید می‌آید، نه تنها ناسازگار است، بلکه غالباً در واقع با آنچه قبلاً بوده است، قابل مقایسه نیست» (ساختار انقلاب‌های علمی، ۱۰۳). دانش، اما پاره می‌شود.

کوهن با تمرکز بر پارادایم‌های رقیب که توسط انقلاب‌ها از هم جدا شده‌اند، وجود هر روش علمی جهانی در همه رشته‌ها، زمان‌ها و فرهنگ‌ها را رد کرد. استانداردها، معانی و روش‌هایی که علم را تعریف می‌کنند وابسته به پارادایم هستند. بنابراین دیدگاه کوهن تعریف علم بر اساس ویژگی‌های ثابت جهانی را رد می‌کند.

کوهن با تمرکز بر پارادایم‌های رقیب که توسط انقلاب‌ها از هم جدا شده‌اند، وجود هر روش علمی جهانی در همه رشته‌ها، زمان‌ها و فرهنگ‌ها را رد می‌کند. استانداردها، معانی و روش‌هایی که علم را تعریف می‌کنند وابسته به پارادایم هستند. بنابراین دیدگاه کوهن تعریف علم بر اساس ویژگی‌های ثابت جهانی را رد می‌کند.

ایمره لاکاتوش، فیلسوف علم مجارستانی، با مطرح کردن روش‌شناسی مبتنی بر برنامه‌های تحقیقاتی به جای روش علمی جهانی، تلاش کرد ابطال‌گرایی پوپر را با مدل تاریخ‌گرایانه کوهن تطبیق دهد. لاکاتوش در آثاری از جمله «ابطال و روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی علمی»، مرزبندی دقیقی از علم ارائه کرد که رشته‌ها را بر اساس پیشرفت نظری در طول زمان قضاوت می‌کند. برای لاکاتوش، واحد ارزیابی برای وضعیت علمی ادعاهای دانش یک فرضیه فردی نیست، بلکه یک برنامه تحقیقاتی کامل است که شامل یک نظریه سخت است که توسط فرضیه‌های کمکی احاطه شده است که برای توضیح ناهنجاری‌ها دستخوش تغییراتی میشوند. او می‌نویسد: «طبق روش‌شناسی من، پیشرفت علمی صرفاً موضوع ابطال و تأیید نیست. یک سری از نظریه‌ها از نظر علمی متری هستند اگر هر نظریه جدید دارای محتوای تجربی مازاد بر نظریه قبلی خود باشد» (تغییرات در مسئله منطق استقرایی، ۱۶۸). روش‌شناسی لاکاتوش معیارهایی را برای تمایز بین برنامه‌های تحقیقاتی به لحاظ نظری متری (علمی) و رو به زوال (شبه علمی) بر اساس رشد و توانایی حل مسئله آنها در طول زمان ارائه می‌دهد.

یک برنامه در حال انحطاط دائماً فرضیه‌های کمکی را اصلاح می‌کند تا از نظریه سخت خود در برابر ابطال محافظت کند و در تولید حقایق و بینش‌های جدید متوقف شود. اما یک برنامه پیشرو دارای رشد نظری قابل مشاهده از طریق پیش‌بینی‌های جدید پدیده‌های شگفت‌انگیزی است که تأیید می‌شوند. یک برنامه تحقیقاتی می‌تواند علیرغم نادرست بودن نظریه سخت آن، با ادامه تحریک اکتشافات تجربی جدید و رشد نظری، از نظر علمی متری باشد. روش‌شناسی ظریف لاکاتوش با هدف ارائه بازسازی‌های منطقی از مسیرهای تاریخی برنامه‌ها با تمرکز بر نشانه‌های بارور در مقابل ایستایی و سکون است.

از نظر لاکاتوش، آنچه یک رشته را به عنوان علمی تثبیت می کند، آزمایشات قطعی نیست، بلکه الگوهایی در توسعه تبیین های نظری جنبه ای از طبیعت در نسل های متوالی محققین است. هیچ "روش علمی" جهانی وجود ندارد. لاکاتوش بیان می کند که در روش شناسی خود، «سر حد بین علم و شبه علم متغیر و پیچیده شده بود» (تغییرات در مسئله منطق استقرایی، ۱۶۸). مرزهای ابطال گرای پوپری واضحی وجود ندارد، فقط قضاوت هایی مبتنی بر زمینه تاریخی غنی و رشد قدرت توضیحی در طول زمان است.

ویتگنشتاین اولیه نظریه ای تحت تأثیر پوزیتیویست منطقی ارائه کرد که علم اصیل شامل گزاره هایی است که به طور منطقی حقایق تجربی درباره جهان را به تصویر می کشد که می توان آن ها را به طور عقلانی تأیید کرد. اما در دوره دوم تفکر خود او هرگونه تعریف واحدی از علم را که با موضوع یا روش متمایزی مشخص می شود، رد کرد. در تراکتاتوس، ویتگنشتاین استدلال میکرد که زبان واقعیت را از طریق گزاره های بیانگر واقعیت با حسی که از شکل تصویری آنها گرفته شده است، ترسیم می کند. او اظهار داشت که «یک گزاره تصویری از واقعیت است» (تراکتاتوس ۴/۰۱) و «یک تصویر نشان دهنده وضعیت ممکن در فضای منطقی است» (تراکتاتوس ۲/۲۰۲). گزاره های علمی اصیل به صورت توصیفی هستند که وضعیت ممکن امور را از طریق شکل منطقی خود نشان می دهند و نه معانی کلمات خاص. ویتگنشتاین اعلام کرد که کلیت گزاره های صادق کل علم طبیعی را تشکیل می دهد (تراکتاتوس ۴/۱۱). علم به گزاره هایی محدود می شود که منطق و قابلیت تأیید تجربی را برآورده می کنند. گزاره های متافیزیکی، اخلاقی و زیبایی شناختی بدون به تصویر کشیدن واقعیت ها معنا دارند. در نتیجه، ویتگنشتاین اولیه علم را دارای یک موضوع واحد - حقایق تجربی قابل شناخت - می دانست که از طریق تحلیل معنای گزاره ای که از طریق شکل منطقی جدا از معانی زبانی احتمالی قابل دسترسی است. علم حالت های قابل تأیید امور را توصیف می کند. این مرزبندی دقیق اظهارات علمی عمیقاً تحت تأثیر هدف پوزیتیویستی منطقی برای تأمین دانش عینی از طریق تحلیل منطقی همراه با تأیید تجربی است.

با این حال، ویتگنشتاین در پژوهش های فلسفی، مدل تراکتاتوسی خود را از زبان و علم رد کرد. او در این دوره استدلال می کند که زبان جوهر واحدی ندارد، بلکه انواع گوناگونی را نشان می دهد که با اهداف و زمینه های عملی متنوع سازگار شده اند، که ویتگنشتاین آن را «بازی های زبانی» نامید. بازی های زبانی مختلف بر اساس «شباهت های خانوادگی» عمل می کنند و هیچ ویژگی وحدت بخشی ندارند. این در مورد گفتمان علمی در مقابل بازی های دیگر مانند دین یا شعر صدق می کند. ویتگنشتاین می پرسد: «آیا اصلاً منطقی است که از «زبان علم» صحبت کنیم؟ (تحقیقات فلسفی، ۳۶۳). او اکنون منکر این شد که علم زبان یا روش واحدی متمایز از کاربردهای مختلف روزمره آن دارد. برای اینکه مطلب واضح شود مثالی آورده میشود:

فیزیک از زبان ریاضی و تکنیک های تجربی برای ساخت مدل هایی برای پیش بینی پدیده های طبیعی استفاده می کند. زیست شناسی از نظریه تکاملی و آزمایش برای طبقه بندی موجودات زنده استفاده می کند. اگرچه هر دو "علم" هستند، اما بازی های زبانی آنها بر اساس زمینه و هدف متفاوت است.

وقتی چیزها را به صورت علمی گروه بندی می کنیم، به جای تعاریف دقیق، به دنبال «شباهت های خانوادگی» می گردیم. برای مثال، زیست شناسان نهنگ ها را به عنوان پستانداران طبقه بندی می کنند، نه به این دلیل که نهنگ ها در یک ویژگی ضروری «پستانداران» هستند، بلکه به این دلیل که نهنگ ها شبیه سایر پستانداران در خانواده ای از ویژگی های همپوشانی مانند خونگرم بودن، تنفس هوا، و شیردهی شبیه هستند.

ویتگنشتاین استدلال می کند که گفتمان علمی معنای خود را از نحوه استفاده از اصطلاحات در هر عمل موضعی به دست می آورد، نه به این دلیل که واقعیت را از طریق یک زبان منطقی رسمی یکنواخت دریافت می کند. علم از بازی های زبانی متعددی استفاده می کند که برای اهداف عمل گرایانه طراحی شده اند، نه زبانی که به شدت مرزبندی شده است، همانطور که پوزیتیویسم منطقی ادعا می کرد.

فلسفه متأخر ویتگنشتاین از مرزبندی رسمی بین علم و غیرعلم اجتناب می کند. او علم را متشکل از شیوه های محاسباتی و «تکنیک هایی برای پیش بینی» (Zettel-مقالات ۴۶۷) بدون موضوعی همگن می داند که از طریق تحلیل منطقی رسمی توصیف شده است. علم پدیده های پیچیده را به صورت ریاضی برای اهداف خاصی مانند پیش بینی مدل می کند. اما زبان آن با گفتمان غیرعلمی پیوسته می ماند و نه از نظر منطقی. ویتگنشتاین نتیجه می گیرد: «ریاضیات مجموعه ای از تکنیک های اثبات است» (اشاره به مبانی ریاضیات، ۳۳۵)، نه یک روش یکسان. این دیدگاه تقلیل گرا، مرزبندی منطقی پوزیتیویستی سفت و سخت قبلی خود را از علم از بازی های زبانی دیگر کنار می گذارد.

فیلسوف برجسته آلمانی مارتین هایدگر (۱۸۸۹-۱۹۷۶) به طور گسترده جوهر علم و فناوری را در تحقیقات جامع خود از ساختار اساسی وجود انسان تحلیل کرد. هایدگر در آثار تأثیرگذاری همچون هستی و زمان و پرسش از تکنولوژی به بررسی چگونگی ارتباط علم با وضعیت اساسی بشریت یعنی «در-جهان-هستن» و «آشکارگی» ابعاد مختلف واقعیت پدیداری در طول دوره ها می پردازد. از نظر هایدگر، علم را نمی توان بر اساس روش یا حوزه خاصی از اشیاء تعریف کرد. در عوض، علم یکی از روش های مشروط تاریخی است که انسان ها با موجودات و معانی آشکار شده در جهان هستی مواجه می شوند و درگیر آنها می شوند. هایدگر می نویسد: «هیچ چیزی به نام یگانه و تنها تصور درست از علم وجود ندارد» (هستی و زمان، ۴۱۴). جوهر علم توسط شیوه های پس زمینه ای ماقبل نظری شکل می گیرد که از طریق آن پدیده ها به طور قابل فهمی برای درک بشر در عصر معینی پنهان می شوند.

یکی دیگر از اصطلاحات مهمی که هایدگر از آن استفاده میکند اصطلاح zuhanden به معنای آماده در دست -ready to-hand (مترجم فارسی هستی و زمان از واژه تو دستی استفاده کرده است) است. آماده به دست به این اشاره دارد که چگونه ما معمولاً با موجودات در جهان از طریق مشارکت ها و نگرانی های عملی مواجه می شویم. آماده به دست تجهیزات، ابزار، اشیایی است که ما از آنها استفاده می کنیم و برای دستیابی به اهداف و پروژه ها به کار میگیریم. اما فرا دستی vorhanden و یا present-at-hand نگرش نظری ابژکتیو در علم است که موجودات را به مثابه واقعیت ها یا داده های قابل مشاهده جدا

می‌کند تا از طریق نظریه‌های انتزاعی، تجزیه و تحلیل و توضیح داده شوند. علم واقعیت زیسته را به موجود فرا دستی تبدیل می‌کند. از نظر هایدگر، علم به طور کامل بر چیزهای فرا دستی متمرکز است و از قلمرو تو دستی معنای زیسته دور می‌شود. علم موجودات را جدا از زمینه‌های انسانی و اهمیتی که در کلیتشان دارند به چیزهای قابل پیشبینی، قابل محاسبه و تعریف شده توسط تئوری ریاضی می‌کند. بنابراین، در حالی که شیء تو-دستی معانی نهفته‌ای را که اشیا در فعالیت‌های انسانی دارند، نشان می‌دهد، شیء فرادستی، دیدگاهی تئوریک و جدا از علم است که چیزها را از زمینه‌ها و درگیری‌های عملی جدا می‌کند تا آنها را به موضوع مشاهده و کنترل تبدیل کند. درک این تمایز، نقد هایدگر از نگاه تنگ نظری. محاسباتی علم را بیشتر روشن می‌کند. در نتیجه، هایدگر انکار می‌کند که دانش علمی نشان‌دهنده یک برنامه تعریف‌شده ابدی است که حقایق عینی را انباشته می‌کند. او استدلال می‌کند که علم با نشان دادن خود در افق وجودی عصر خود محدود می‌شود: «تحقیق علمی تقریباً و ساده‌لوحانه مرزبندی و بیان مفهومی اولیه حوزه‌های موجودات را انجام می‌دهد» (هستی و زمان، ۴۱۳). نظریه‌های علمی واقعیتی مستقل از ناظر را ترسیم نمی‌کنند، بلکه شاکله‌سازی‌های جزئی از پنهان نبودن موجود را مشروط به پیشینه تاریخی ارائه می‌کنند.

برای هایدگر متاخر، علم و فناوری مدرن «آشکارگی» متمایزی از وجود را به وجود می‌آورد که به موجب آن طبیعت به‌طور عقل‌گرایانه به منابع مادی قابل محاسبه تقلیل می‌یابد: «شیوه علم مدرن برای بازمانی طبیعت به‌عنوان انسجام قابل محاسبه، نیروها را دنبال می‌کند و به دام می‌اندازد» (پرسش از تکنولوژی، ۲۱). معنای موجودات عمدتاً به وسیله بهره‌برداری فن‌آورانه پنهان می‌ماند تا حیرت متفکرانه در راز هستی. به گفته هایدگر، این نشان‌دهنده تغییری عمیق از برداشت‌های یونان باستان از نظریه علمی به‌عنوان گشودگی به پنهان‌کاری اصیل هستی است.

بنابراین در مقام مقایسه و تطبیق آرای هایدگر و ویتگنشتاین در این مورد باید گفت هم هایدگر و هم ویتگنشتاین از جست و جوی مرزبندی‌های سفت و سخت علم بر اساس منطق یا روش شناسی رسمی فاصله می‌گیرند. فلسفه‌های متأخر آنها انکار علم را می‌توان با زبان، ساختار یا جوهره واحد تعریف کرد. از نظر هایدگر، علم با به کار بردن یک روش علمی متمایز تعریف نمی‌شود، بلکه با نگرش متافیزیکی زیربنایی که او آن را گشتل-Gestell می‌نامد، تعریف می‌شود. علم از نظر ریاضی، موجودیت‌ها را به عنوان ذخیره ایستاده-Bestand برای بکاربری فنی مدل می‌کند و طبیعت را به منابع تقلیل می‌دهد. اما این تنها یک موضع تفسیری در میان سایر موارد تفسیری مانند شعر و تفسیر شاعرانه است. گشتل اصطلاحی آلمانی به معنای -به معنای گرد هم آمدن آن موقعیتی است که انسان را درگیر می‌کند، یعنی او را به چالش می‌کشد تا واقعیت را در حالت نظم بخشی به عنوان ذخیره ایستاده آشکار کند.- است که بیانگر طرز فکر تکنولوژیک مدرن است که واقعیت را به عنوان چیزی برای اندازه‌گیری، محاسبه و دستکاری برای حداکثر کارایی، سودمندی و کنترل چارچوب‌بندی می‌کند. علم با مدل‌سازی ریاضی موجودات برای پیش‌بینی و کنترل فرآیندهای طبیعی در گشتل شرکت می‌کند. Bestand - این اصطلاح به معنای "ذخیره ایستاده" است که توصیف می‌کند که چگونه گشتل اساساً موجودات را به منابع تبدیل می‌کند - چیزهایی که باید بهینه‌سازی شوند، سفارش داده شوند، ذخیره شوند، توزیع شوند و به طور موثر توسط فناوری مدرن استفاده شوند. تحت گشتل، طبیعت فقط به بهترین حالت تبدیل می‌شود به ذخیره‌گاهی از انرژی برای دفع و مصرف انسان در چارچوب فناوری.

به طور مشابه، ویتگنشتاین دیدگاه پوزیتیویستی منطقی اولیه خود را در مورد علم به عنوان تحلیل منطقی رسمی از حقایق رد می کند. او اکنون علم را به عنوان استفاده از ریاضیات برای اهداف عملی دقیق مانند پیش بینی در «بازی های زبانی» موضعی می بیند. اصطلاحات از استفاده در زمینه های مختلف معنا پیدا می کنند، نه به عنوان تصاویر واقعیت. علم هیچ زبان یا روشی یکسانی ندارد که آن را از آمیختن- motley گفتمان جدا کند. بنابراین، هر دو علم را مجموعه ای به هم پیوسته از شیوه های زبانی کاربردی وابسته به زمینه می دانند که با منطق رسمی یا معرفت شناسی تجربه گرایانه متحد نشده اند. علم با زبان روزمره پیوسته است و اصطلاحات را با زمینه های مختلف بازی تطبیق می دهد. این در تضاد با مرزبندی های پوزیتیویستی منطقی زبان و روش علمی است. اما ویتگنشتاین بیشتر بر تنوع علم در تکنیک های ریاضی تمرکز می کند، در حالی که هایدگر متافیزیک زیربنایی ماهیت گشتل را می بیند.

پل فیربند، فیلسوف رادیکال علم، هدف خود را به چالش کشیدن فهم از روش ها و مرزهای علمی داشت. فیربند در آثار تاثیرگذاری مانند "علیه روش" استدلال می کند که تنوع زیاد شیوه های علمی مؤثر در طول تاریخ، هرگونه کدگذاری واحد یا اصول مرزبندی را به چالش می کشد. او تکذیب کرد که هر رویه یا استاندارد ثابت به طور یکسان زمینه ساز پیشرفت دانش علمی باشد. او ادعا می کند که پیشرفت نظری و تجربی به انطباق با هنجارهای علمی جهانی بستگی ندارد، بلکه اغلب به نقض مفروضات روش شناختی ریشه دار بستگی دارد. فیربند نوشته شکاکانه خود را اینگونه خلاصه می کند: «تنها اصلی که مانع پیشرفت نمی شود این است: هر چیزی پیش می رود- anything goes» (علیه روش ۲۳). از نظر فیربند، ناهمگونی تکنیک ها، مفاهیم و ایده آل های تشریحی که در دوره ها و رشته های مختلف اقتباس شده اند، هر تعریف واحدی از علم مناسب را رد می کند. آنچه علم را مشخص می کند، روش های مشترک نیست، بلکه گشودگی انتقادی است.

فیربند مطلب خود را برای وجود نوعی از آنارشیسم نظری از طریق نمونه های تاریخی مانند گالیله نشان می دهد. گالیله برای استخراج تجربی حقایقی مانند حرکت زمین، استانداردهای معاصر مشاهده و توضیح را نادیده گرفت تا مفاهیم انتزاعی سرعت را ابداع کند و فرضیه ها و ابزار اندازه گیری جدید را جعل کند. او استدلال می کند که تنها تعقیب شواهد توسط گالیله در برابر فرضیات پیشینه تثبیت شده باعث پیشرفت ها شد. یک روش علمی ثابت می توانست چنین قانون شکنی متمر ثری را کنار بگذارد.

در نتیجه، فیربند بر آزادی گرایی معرفت شناختی پافشاری می کند که در آن علم فاقد ویژگی ها یا مرزهای یکنواخت ذاتی است، بلکه شامل هر چیزی است که به طور بالقوه به تحقیق انتقادی در پدیده های طبیعت یا جامعه کمک می کند. محتویات و رویه های علم شامل هر نظریه، مدل و مشاهداتی است که حقایق و ایده ها را در برابر مفروضات غالب در یک زمان معین کمک می کنند. او با رد همه دعاوی مربوط به ماندگاری را خلاصه می کند و اعلام می کند: «یک اصل که می توان تحت هر شرایطی از آن دفاع کرد... این اصل است: هر چیزی پیش می رود» (علیه روش، ۲۷۵).

فیلسوف آمریکایی توماس ناگل به طور گسترده مسائل مربوط به مرزبندی علم و روش های آن را تحلیل کرده است. در کتاب های تأثیرگذاری از جمله «منظره ای از ناکجا آباد» و «ذهن و کیهان»، ناگل مفاهیم متضاد علم را در مورد آگاهی، ارزش ها و سؤالات کیهان شناسی را به شکل گسترده بررسی می کند. او موضوعی متفاوت بین امپریالیسم علمی و نقدهای سوپرنکتیویستی رادیکال دارد. ناگل مطرح می کند که علم در مرکز خود شامل تلاش هایی برای مدل سازی جهان از طریق سیستم های نظری است که امکان توضیح، پیش بینی و کنترل پدیده های تجربی قابل مشاهده را فراهم می کند. او استدلال می کند که علم به دنبال زنجیره های عقلانی علل و معلول ها، قوانین جهانی و نظریه های آزمایش پذیر تجربی است تا تجربه را معنا کند. ناگل علم را با عینیت و دیدگاه بیرونی مرتبط می داند: «علم راهی برای ایجاد تصویری عینی از جهان است» (منظره ای از ناکجا آباد، ۴). دانش علمی می خواهد از طریق راستی آزمایی بین الاذهانی و اصول توضیحی کلی از محدودیت های ذهنی فراتر رود.

با این حال، ناگل علم گرایی را که ادعا میکند که علم تنها راه رسیدن به دانش را فراهم می کند رد می کند. او استدلال می کند که جنبه های تقلیل ناپذیری از واقعیت وجود دارد که در برابر تبیین علمی مقاوم هستند و در عین حال برای درک خود انسان مرکزی هستند. آگاهی ذهنی نمونه ای از تجربیات بنیادی است که از حساب های تقلیل گرای فیزیکی حذف شده اند. ناگل مطرح می کند که علم به چارچوب های مفهومی جدیدی نیاز دارد تا کیفیت های پدیداری ذهنی و ویژگی های غایت شناختی زندگی را در خود بگنجاند. در مورد روش شناسی، ناگل منکر وجود روش علمی واحدی است که تمام علم را مشخص می کند. رشته ها و زمینه های مختلف به تکنیک های متنوعی نیاز دارند. ناگل از کثرت گرایی در رابطه با معیارهای شواهد و تبیین حمایت می کند: "شکل های گوناگونی از فهم ایجاد می شوند که نمی توانند بر اساس یک مدل واحد ساخته شوند" (منظره ای از ناکجا آباد، ۸). تقلیل توصیفی اغلب برای پدیده های پیچیده شکست می خورد، در حالی که از علم در برابر نسبی گرایی پست مدرنیستی دفاع می کند. ناگل استدلال می کند که پایان باز باقی می ماند و با هیچ روش انحصاری قابل تعریف نیست.

موضوع علم چیست؟

پوپر در آثاری مانند منطق اکتشافات علمی و حدسیات و ابطال ها استدلال می کند که موضوع منحصر به فرد علم شامل ادعاهای تجربی درباره جهان طبیعی است که پیش بینی های ابطال پذیری را انجام می دهند. بنابراین، دامنه تحقیقات علمی مشروع به ایجاد حدسیات جسورانه ای محدود می شود که قادر به آزمایش تجربی و رد احتمالی هستند. پوپر اظهار داشت که «گزاره ها یا نظام های گزاره ها، برای اینکه به عنوان علمی رتبه بندی شوند، باید قابلیت تضاد با مشاهدات ممکن یا قابل تصور را داشته باشند» (حدس ها و ابطال ها، ۳۶). از نظر پوپر، وضعیت علمی ادعاها بستگی به حساسیت آنها به ابطال تجربی دارد. علم به درستی با نظریه های تجربی ابطال پذیر پیش بینی هایی درباره پدیده های جهان بیرونی می کند. دامنه آن شامل هر گونه حدس و گمان در مورد واقعیت است که می تواند به طور انتقادی آزمایش شود و با مشاهده تجربی به طور منطقی رد شود.

در مقابل، پوپر رشته هایی را که ادعاهای متافیزیکی را که فاقد ابطال پذیری بودند، بررسی می کردند، از حوزه علم کنار گذاشت. او

مارکسیسم، روانکاوی فرویدی و روانشناسی فردی آدلری را به دلیل پرهیز از ابطال از طریق مانورهای ایمن سازی موقت برای جلوگیری از خطرات تجربی واقعی نظریه های آنها مورد انتقاد قرار داد. پوپر می نویسد، «نظریه هایی که نمی توانند به طور انتقادی مورد بحث قرار گیرند، و در برابر هر ردی قابل تصور مصونیت دارند، نمی توانند در بحث انتقادی ضروری برای هر پیشرفتی شرکت کنند» (حدس و ابطال، ۵۲). او اصرار داشت که ابطال پذیری روش ها و موضوعات علمی مشروع را محدود می کند. در حالی که اعطای رشته های غیرقابل ابطال ممکن است ارزش و علاقه ای به همراه داشته باشد، پوپر قاطعانه جایگاه علمی آنها را به دلیل طفره رفتن از آزمایش انتقادی رد کرد. مثلاً در مورد نظریات فروید می نویسد: «من شخصاً فکر نمی کنم که آنها هیچ ارزشی داشته باشند، اما اعتراف می کنم که این یک نظر شخصی است که کاملاً غیرعلمی است. مشکلاتی در ارتباط با نظریه روانکاوی وجود دارد که به نظر من به خودی خود جالب و احتمالاً مهم هستند.» برای پوپر، چنین مسائلی علیرغم خارج شدن از محدوده علم تجربی متمرکز بر پیش بینی و کنترل پدیده های طبیعی از طریق حدس های ابطال پذیر، از نظر فلسفی جذاب باقی می ماند.

پوپر اذعان داشت که در زمینه هایی مانند کیهان شناسی که آزمایش های حیاتی اغلب عملاً غیرممکن است، موانعی برای آزمایش های تجربی وجود دارد. «الزام ابطال پذیری بین کیهان شناسی فیزیکی و کیهان شناسی اسطوره ای تمایز قائل می شود» و همچنین با دیگر نظریه های نظری بی اساس تجربی (منطق کشف علمی، ۴۱۹). امکان ابطال همچنان به تحدید وضعیت علمی کیهان شناسی ادامه می دهد، حتی در جایی که آزمایش های تعیین کننده غیرممکن است. به طور کلی، پوپر از تمایز آشکار علم از غیرعلم بر اساس ابطال پذیری به عنوان معیاری تعیین کننده و آزمایش تجربی به عنوان روش علمی ممتاز حمایت می کرد. او می نویسد: «این باور که علم از مشاهده به نظریه می رسد هنوز چنان گسترده و محکم است که هرگونه انتقاد از آن با نوعی جزم گرایی ایستا مبارزه می کند» (منطق کشف علمی، ۱۰۷). پوپر با رد روش شناسی استقرایی و پوزیتیویستی، امیدوار بود که با این جزم گرایی مبارزه کند و مرزبندی جدیدی ایجاد کند که بر پیش بینی نظری تجربی ابطال پذیر به عنوان ضرورتی کافی برای علم مشروعی که قانون های قانون مانند در جهان طبیعی قابل مشاهده را از طریق ابطال تجربی بالقوه بررسی می کند، ایجاد کند.

کتاب بسیار تأثیرگذار توماس کوهن به نام «ساختار انقلاب های علمی» علم را به عنوان یک رویه اجتماعی تعبیه شده که توسط پارادایم های تاریخی شکل می گیرد، به جای فرآیندی فزاینده برای کشف حقایق عینی، دوباره مفهوم سازی کرد. دیدگاه کوهن در مورد موضوع و دامنه علم در ارتباط با ماتریکس سازمان یافته حاکم و پارادایمی است که کار علمی را در طول یک دوره تاریخی معین هدایت می کند.

به عقیده کوهن، دامنه علم با پارادایم فعلی محدود می شود، که مدل هایی را ارائه می دهد و مسائل، روش ها و استانداردهای مشروع را برای کار علمی تعریف می کند. او می نویسد: «پارادایم ها نه تنها نقشه ای را در اختیار دانشمندان قرار می دهند، بلکه برخی از جهت گیری های ضروری برای تهیه نقشه را نیز در اختیار دانشمندان قرار می دهند» (ساختار انقلاب های علمی، ۱۰۹). پارادایم محدودیت های مفهومی و خط سیر علم را تعیین می کند. علم کوهنی به جای بررسی تجربی باز از دنیای بیرونی،

بر پازل هایی که توسط پارادایم تعریف شده است، تمرکز می کند.

پارادایم حاکم، استانداردهای اعتبار علمی را دیکته می کند و با تعیین حقایق، روش ها و مشکلات برجسته، تحقیقات را در امتداد خطوط خاصی به قیمت بهای دیگران هدایت می کند. کوهن بیان می کند که در آموزش علوم، دستیابی به پارادایم «دستیابی به مبانی یک فرهنگ باطنی حرفه ای است» (ساختار انقلاب های علمی، ۲۱۰). این پارادایم "ماتریکس انضباطی" را تشکیل می دهد که دیدگاه مشترک یک جامعه علمی تخصصی را در بر می گیرد.

با این حال، به گفته کوهن، پارادایم ها به طور دوره ای وارد بحران انقلابی می شوند، زیرا ناهنجاری هایی در آنها انباشته می شود که در برابر تبیین در روش های عادی حل مسئله مقاومت می کنند. در این مقاطع، مبانی، مفاهیم و اهداف علم از طریق یک تغییر پارادایم یا «انقلاب علمی» که مسیرهای تحقیق جدیدی را معرفی می کند و واقعیت های قبلی را دگرگون می کند، دوباره تصور می شود. کوهن می نویسد: «انقلاب های علمی در اینجا به آن دسته از اپیزودهای رشدی غیر تجمعی تلقی می شوند که در آن یک پارادایم قدیمی به طور کامل یا جزئی با یک الگوی جدید ناسازگار جایگزین می شود» (ساختار انقلاب های علمی، ۹۲). بدین ترتیب، دامنه علم با دور شدن از دغدغه ها و روش های پارادایم های قبلی برای پذیرش چارچوبی جدید با پرسش ها، حقایق و تکنیک های خاص خود، دستخوش انقلاب های اپیزودیک می شود. برای علم کوهنی، دامنه با تغییر پارادایم های تاریخی شکل می گیرد تا اینکه حوزه های تجربی ثابت یا روش های ایستا شکل دهنده آن باشد.

کوهن تحلیل خود را عمدتاً بر روی علوم طبیعی نظری و تجربی متمرکز کرد، جایی که مدل پارادایم او بیشترین طنبن را پیدا کرد. او قبول کرد که علوم انسانی و ریاضیات کاملاً با مدل پارادایم مطابقت ندارند، به ویژه در داشتن جوامع پراکنده تر و اهداف باز. با این حال، کوهن اظهار داشت که علوم طبیعی موارد اصلی را نشان می دهد که پویایی حل معما، بحران و تغییر پارادایم انقلابی را نشان می دهد که با محدود کردن و تغییر دامنه و موضوعات علم، توسعه علمی را در طول زمان هدایت می کند.

ایمره لاکاتوش در آثاری مانند «ابطال و روش شناسی برنامه های پژوهشی علمی» سعی کرد مدل های پوپری و کوهنی را با بیان معیارهایی برای ارزیابی کل مجموعه ای از نظریه ها و نه ادعاهای فردی، آشتی دهد. لاکاتوش استدلال می کرد که رشته ها باید بر اساس پیشرفت نظری آنها در طول زمان ارزیابی شوند و از طریق تحلیل تاریخی ارزیابی شوند. بنابراین، برای لاکاتوش، دامنه و موضوع علم با معیارهای مرزبندی ثابت تعریف نمی شود، بلکه از طریق بررسی باروری و رشد مداوم برنامه های تحقیقاتی تعریف می شود. لاکاتوش تأکید کرد که هیچ روش علمی جهان شمولی وجود ندارد: «پذیرش یا رد یک دیدگاه به عنوان علمی یا غیرعلمی به طور قطعی با یک آزمایش حیاتی تعیین نمی شود، بلکه نتیجه یک دیالکتیک پیچیده تاریخی است.» (ابطال پذیری و روش شناسی برنامه های پژوهشی علمی، ۱۱۵) او از تحلیل توالی های توسعه تاریخی نظریه ها برای قضاوت درباره وضعیت علمی بر اساس قدرت توضیحی، موفقیت در پیش بینی و باروری اکتشافی در طول زمان حمایت کرد. رشته هایی که بر اساس معیارهای پیچیده لاکاتوش، تغییرات تدریجی مشکل را حفظ می کنند، حتی اگر نظریه های آنها دارای موجودات غیرقابل مشاهده یا فاقد ابطال قطعی باشند، علمی هستند.

در نتیجه، لاکاتوش مرزهای آزادی را برای موضوعات مشروع تحقیقات علمی پذیرفت، به شرط اینکه آنها الهام بخش رشد تجربی باشند: «هر برنامه‌ای که شامل تغییراتی در مکانیسم پیش بینی سخت خود به عنوان پاسخ به ناهنجاری‌های مشاهده شده باشد، اگر این تغییرات منجر به افزایش دامنه تجربی و محتوای آن شود، می‌تواند علمی باشد.» (لاکاتوش و ماسگریو، نقد و رشد دانش، ۱۸۱). نهادهای نظری انتزاعی و چارچوب‌های مفهومی می‌توانند گسترش دامنه و توانایی حل مسئله را تحریک کنند. لاکاتوش می‌نویسد، «همه روش‌شناسی‌ها ممکن است علمی باشند و انتقال از برنامه‌های متافیزیکی (یا «آکادمیک») به برنامه‌های «علمی» مستمر است» (لاکاتوش و ماسگریو، نقد و رشد دانش، ۱۷۸). او با مرزبندی که به طور اجباری رشته‌ها را بدون ارزیابی توسعه تاریخی از علم حذف می‌کند، مخالف بود.

با این حال، در حالی که از مرزهای متخلخل حمایت می‌کرد، لاکاتوش اذعان کرد که برنامه‌های تحقیقاتی مسیرهای متفاوتی را نشان می‌دهند: «کاملاً درست است که فیزیکدانان قرن‌ها با همان سختکوشی با خوشحالی زندگی کرده‌اند، در حالی که ریاضیدانان برنامه‌های خود را هر چند سال یکبار تغییر می‌دهند» (لاکاتوش و ماسگریو، نقد و رشد علم، ۱۸۱). علوم بالغ ممکن است برخلاف رشته‌های نه‌چندان رسمی، هسته‌های نظری پایداری را حفظ کنند. اما لاکاتوش معتقد است که اشکال به همان اندازه معتبر از پیشرفت نظری حتی در میان نوسانات اساسی ممکن است، اگر به طور مناسب توسط روش‌شناسی‌های پیچیده توجه به رشد در طول زمان ارزیابی شود. دیدگاه‌های او مرزبندی‌های غیرتاریخی را به نفع مفهوم گسترده‌ای از علم که موضوعات، روش‌ها و اهداف توضیحی متنوعی را که بر باروری اکتشافی پویای آن‌ها ارزیابی می‌شوند، در بر می‌گیرد، جایگزین می‌کند.

ویلهلم دیلتای علوم انسانی (Geisteswissenschaften) را از علوم طبیعی (Naturwissenschaften) با روش‌ها، موضوعات و اهداف متفاوتشان متمایز کرد. دیلتای در آثاری مانند مقدمه‌ای بر علوم انسانی ادعا می‌کند که علوم طبیعی با توضیح پدیده‌های قابل مشاهده، به دنبال دانش علی و پیش‌بینی‌کننده هستند. در مقابل، علوم انسانی به دنبال درک تفسیری (Verstehen) معانی تجسم یافته در عینیت‌سازی‌های-objectifications انسانی مانند رویدادهای تاریخی، آثار هنری، نهادهای اجتماعی و متون است.

دیلتهای تقلیل این پدیده‌های تاریخی-فرهنگی معنادار به علل فیزیکی را انکار می‌کند: «ما زندگی روانی را با استفاده از تجربه زیسته درک می‌کنیم، زیرا از درون با آن آشنا هستیم» (مقدمه‌ای بر علوم انسانی، ۹۲). زنده کردن و درک درونی تجربیات ذهنی دیگران، درک معتبری را ارائه می‌دهد که توسط توضیح علمی کشف نشده است. همدلی با دیدگاه نویسندگان به مفسران اجازه می‌دهد تا اهمیت متون را روشن کنند. از نظر دیلتای، علوم انسانی موجودات ذاتاً معنادار را بررسی می‌کند که به جای تبیین علی اشیاء بیرونی، به زندگی هرمنوتیکی نیاز دارند. در نتیجه، دیلتای استدلال می‌کند که تحمیل روش‌های علوم طبیعی مانند تقلیل در حوزه‌های ذاتاً معنادار انسانی، اهداف آنها را منحرف می‌کند. در عوض، حوزه علوم انسانی مستلزم شیوه‌های جدیدی است: «ما نظام‌های فرهنگی مانند زبان‌ها، اساطیر، آداب و رسوم، و نیز سازمان‌های سیاسی و اجتماعی را می‌فهمیم، تنها در صورتی که

قواعد زیربنایی آنها را آموخته باشیم» (مقدمه‌ای بر علوم انسانی، ۸۳). یادگیری قواعد درونی زبان‌ها و فرهنگ‌ها به جای اینکه آنها را تحت طرح‌های بیرونی قرار دهد، درک حواس آنها را امکان‌پذیر می‌سازد. ديلتای به دنبال ایجاد مشروعیت مستقل برای حوزه تفسیری علوم انسانی در رابطه با معنای فرهنگی، علی‌رغم انحراف آنها از مدل‌سازی توضیحی علوم طبیعی بود.

به طور کلی ديلتای علوم انسانی را از علوم طبیعی متمایز می‌کند که به جای کشف قوانین کلی طبیعت، بر روشن کردن معانی بیان شده در مصنوعات، نهادهای انسانی متمرکز است. او استدلال کرد که به جای دنبال کردن خیالات واهی پوزیتیویستی علم یکپارچه تحت مدل فیزیک که ابعاد انسان گرایانه تری از واقعیت را مبهم می‌کند تحدید محدوده علوم مستلزم توسعه رویه‌های تفسیری مناسب برای درک مفاهیم منحصر به فرد تجسم شده است. تمایز ديلتای در بحث‌های مربوط به تقلیل‌ناپذیری پدیده‌های انسانی به تنهایی به تبیین‌های فیزیکی تأثیرگذار باقی می‌ماند. مشارکت‌های او زمینه مدرن هرمنوتیک را پایه‌گذاری کرد.

لودویگ ویتگنشتاین، با بررسی تفاوت‌های وجهی بین گفتمان‌های علمی و سایر گفتمان‌ها، دیدگاه‌های مربوط به مرزبندی و دامنه علم را به‌طور چشمگیری تحت تأثیر قرار داد. ویتگنشتاین اولیه بیان کرد که علم شامل گزاره‌هایی است که حالات امور در جهان را از طریق گزاره‌های واقعی که منطق و قابلیت اثبات تجربی را برآورده می‌کند، به تصویر می‌کشد. در مقابل، قلمروهایی مانند اخلاق، متافیزیک و زیبایی‌شناسی زبان را بدون محتوای واقعی تصویری درباره واقعیت به‌طور معناداری به کار می‌گیرند. این امر دامنه علم را به ادعاهای توصیفی در مورد جهان قابل مشاهده مادی محدود می‌کند.

گزاره‌های علوم طبیعی برای ویتگنشتاین با به تصویر کشیدن حقایق اتمی ممکن معنا پیدا می‌کنند. او ادعا می‌کند که «کل گزاره‌های صادق، کل علم طبیعی است» (تراکتاتوس، ۴/۱۱). گزاره‌های علمی اصیل به طور منطقی شبیهی را به تصویر می‌کشند که در وضعیت‌ها به هم مرتبط هستند. فراتر از این حوزه تصویری، صحبت از ارزش، معنا و امر عرفانی معنادار اما غیرعلمی باقی می‌ماند: ویتگنشتاین می‌نویسد: «روشن است که اخلاق را نمی‌توان در قالب کلمات بیان کرد» (تراکتاتوس، ۶/۴۲۱). علم محدود به گزاره‌های قابل تأیید است که نشان دهنده وجود و عدم وجود حقایق اتمی است.

اما ویتگنشتاین متأخر دوگانگی سخت‌گیرانه اولیه خود را بین گفتمان‌های واقعی-علمی و ارزشی-زیبایی شناختی رد کرد. او در پژوهش‌های فلسفی مسیر خود را معکوس کرد و اکنون استدلال می‌کند که زبان هیچ کارکرد واحدی ندارد، بلکه در خدمت اهداف عملی مختلفی است که او آن را «بازی‌های زبانی» نامید. گفتمان علمی تنها یکی از این بازی‌ها را در کنار بسیاری دیگر از جمله زبان دینی، شاعرانه و متداول روزمره نشان می‌داد.

این کثرت‌گرایی به این معنا بود که ویتگنشتاین دیگر مرزبندی دقیق علم را بر اساس قابلیت تأیید پذیری یا شرایط صدق گزاره‌ای نمی‌پذیرد. او تفاوت‌هایی را بین استفاده متمرکز بر واقعیت از زبان در علم در مقابل استفاده متمرکز بر معنا در زمینه‌های هنری و مذهبی برجسته کرد. اما ویتگنشتاین اذعان می‌کند که تنوع کارکردی گفتمان‌ها باعث برتری یکی به نسبت دیگری نمی‌شود. مدل‌های علمی جنبه‌های تجربی واقعیت را از نظر ریاضی انتخاب می‌کنند، اما به تمام ظرفیت‌های معقولیت زبان دسترسی ندارند.

به طور کلی، فلسفه متأخر ویتگنشتاین منکر این شد که علم دارای قلمرو انحصاری یا روش واحدی فراتر از شیوه‌های زبان‌شناختی تخصصی‌اش باشد، و تلاش پوزیتیویست منطقی برای تعیین مرز دقیق علم بر اساس قابلیت تأیید واقعی را تضعیف کرد.

هایدگر در کارهای متأخر خود مفاهیم پوزیتیویستی از علم به عنوان روشی عینی و خنثی برای کشف حقیقت در مورد دنیای تجربی مستقل از ذهن رد می‌کند. در عوض، هایدگر گزارشی تفسیری ارائه می‌کند که علم را به عنوان یکی از روش‌های موقعیت تاریخی برای آشکار کردن موجودات، نه جهانی در زمان‌ها و فرهنگ‌ها و نه بدون قید و شرط هیچ پارادایم، زمینه‌سازی می‌کند. از نظر هایدگر، علم، مستقل از هر تفسیری، حوزه‌ای از چیزها یا حقایق مجزا را آن‌گونه که واقعاً هستند، مطالعه نمی‌کند. هایدگر با تکیه بر بینش‌هایی که از آثاری همچون هستی و زمان به دست می‌دهد، انکار می‌کند که ما می‌توانیم به موجودات خالص بدون واسطه و جدا از معانی آن‌ها در بافت‌های انسانی دست یابیم. تحقیقات علمی به خودی خود یک عمل زنده تفسیر و درگیر شدن با موجودات است و آن‌ها را به شیوه‌ای خاص نسبت به پروژه روشن می‌کند. هایدگر در یک سخنرانی در سال ۱۹۵۴ می‌گوید: «علم مواجهه ابژکتیو با ماده مطابق با نظم خود آن ماده نیست. در عوض، تحقیق پروژه‌ای را طرح می‌کند که به وسیله آن ماده ابتدا در یک شیء برای بازنمایی پیکربندی می‌شود» (Wegmarken، ۷۷). این نشان‌دهنده انحراف اساسی از این مفهوم پوزیتیویسم است که علم به طور خنثی واقعی عینی را خارج از ذهن کشف می‌کند. از نظر هایدگر، هیچ دوگانگی سوژه-ابژه کاملاً رها شده‌اش وجود ندارد، بلکه تنها دخالت معنادار انسان در دنیایی که به تجربه زیسته در میاید است که وجود دارد.

اگر علم با واقعیت‌های بی‌رحمانه بیرونی مواجه نمی‌شود، هایدگر نحوه آشکارگی تفسیری موجودات در جهان را چگونه توصیف می‌کند؟ همانطور که پیشتر آمد او در پرسش از تکنولوژی، مفهوم گشتل را معرفی می‌کند (QCT، ۱۹). گشتل ذهنیت کلی تکنولوژیک مدرنیته متأخر را نام‌گذاری می‌کند که تمام طبیعت را به‌عنوان ذخیره ایستاده (Bestand) در می‌آورد - منابعی که باید به‌طور کارآمد آماده، مورد استفاده، توزیع و کنترل شوند. علم با اعمال این گشتل در حوزه خود، در مواجهه با موجودات به عنوان اشیاء قابل محاسبه و قابل پیش‌بینی برای آزمایش، اندازه‌گیری و مدل‌سازی ریاضی، به جای قدردانی از آن‌ها، در گشتل شرکت می‌کند. علم طبیعت را به‌عنوان ماده خام قابل اندازه‌گیری و بهینه‌سازی «به چالش می‌کشد» و جنبه‌های خاصی را نشان می‌دهد که این چارچوب‌بندی تکنولوژیک را می‌پذیرد در حالی که ابعاد غیر کمی را پنهان می‌کند.

هایدگر فیزیک مدرن را مثال می‌زند که جهان طبیعی را از نظر ریاضی به عنوان ترکیبی از نقاط جرم در حرکت بر اساس قوانین دقیق توصیف می‌کند (QCT، ۲۳). این پدیده‌ها را دقیقاً برای پیش‌بینی و کنترل مدل‌سازی می‌کند، اما رموز عمیق‌تر آن‌ها را پوشیده می‌کند. مفروضات متافیزیکی زیربنای استاندارد عینیت علم به‌عنوان نتایج اندازه‌گیری تکرارشونده، این دیدگاه گشتل از طبیعت را به‌عنوان مجموعه‌ای از فرآیندهای قابل مشاهده و محاسبه‌پذیر به‌جای یک قلمرو معنادار آشکار، تحریک می‌کنند. علم به دنبال حداکثر کارایی و کنترل با چارچوب‌بندی تکنولوژیک موجودات برای به چالش کشیدن، آماده کردن، و ذخیره‌سازی به‌عنوان ذخایر آماده‌باش است، نه درگیر شدن بیشتر با آن‌ها برای کشف معانی جایگزین.

هایدگر در مقاله‌هایی مانند «عصر تصویر جهان»، مفهوم مدرن علم را به‌عنوان ارائه تصویر یا نقشه جامع جهان که واقعیتهای بیرونی

را منعکس می‌کند، نقد می‌کند (OWA, 57-85). بنا بر نظر او، چیزی به نام بازنمایی صرفاً عینی از ناکجاآباد وجود ندارد. تحقیقات علمی همیشه از درون یک افق فرهنگی معنادار انجام می‌شود که نمی‌تواند به طور کامل از آن خارج شود. وضع جدا از عینیت بخشیدن به جهان، از کیفیت محکم و عمیق بودن یا ثابت بودن و در جای خود بودن، چشم پوشی می‌کند. هایدگر بعداً اظهار می‌کند: «دانش علم، که در حوزه‌ی خود، یعنی حوزه اشیاء، محدود است، مدت‌ها قبل از انفجار بمب اتم، چیزها را به مثابه چیزها نابود کرده بود» (VA, ۱۶۷). عینیت‌سازی علمی معانی غنی‌تر چیزهایی را که در اعمال انسانی نهفته است، از بین می‌برد. تصویر جهانی که علم ارائه می‌دهد یک انتزاع است، نه یک تصویر آینه‌ای. هایدگر استدلال می‌کند که موضوع علم لزوماً‌گزینشی است و به جای مواجهه با جهان در حالی که در خودش آشکار می‌شود، حوزه‌ای محدود را درگیر مفروضات پارادایماتیک آن می‌کند. علم دیدگاه خود را به کیفیت‌ها و موجودات مقاوم در برابر این رفتار قابل اندازه‌گیری محدود می‌کند. موضوع آن بیشتر به یک فرافکنی فنی و محاسباتی تبدیل می‌شود تا گشودگی برای همه راه‌های حضور موجودات. هایدگر می‌پرسد: «چه چیزی در واقعیت علمی که با این فرافکنی منطبق است، بدون تردید باقی می‌ماند؟» (OWA, ۶۲). واقعیت علمی ماهیت غیرقابل سنجش اشیا را پنهان می‌کند. هایدگر همچنین به طور انتقادی به مسئله دیرینه مرزبندی می‌پردازد، مرزبندی یا بیان حدود و ثغور به مثابه تعریف چیزی - آنچه علم را از سایر مناطق مانند دین، شعر یا هنر متمایز می‌کند. پوزیتیویست‌های حلقه وین ادعا می‌کردند که متافیزیک بی‌معنی است زیرا از تأیید یا رد علمی مصون است، در حالی که پوپر ابطال‌پذیری را به عنوان معیار علم پیشنهاد کرد. اما در آثاری مانند «علم و بازتاب»، هایدگر مرزبندی‌های دقیق بین علم و سایر حوزه‌ها را از بین می‌برد (OWA, ۱۸۲-۱۵۵). او انزوای رشته‌ها را در حوزه‌های کاملاً متمایز و بدون همپوشانی رد می‌کند. در برابر پوپر، او استدلال می‌کند که باز بودن تحقیق به این معناست که علم را نمی‌توان به هیچ روش ثابت یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها تقلیل داد. هیچ راه حلی برای تمایز بی‌قید و شرط علمی از غیر علمی وجود ندارد.

او در «گفتگو در مورد زبان» می‌گوید: «گفتار علم هرگز یک بازی زبانی مستقل نیست، حتی در ریاضیات» (OWAL, ۳۷). اصطلاحات علمی از روابط متنی خود معنای عملی می‌گیرند، نه به این دلیل که دقیقاً با چیزها مطابقت دارند. سیستم‌های نمادهای ریاضی به‌عنوان فرمالیسم‌های دقیق عمل می‌کنند، اما بر شیوه‌های مشترک انسانی تکیه دارند. هایدگر ادعا می‌کند که هیچ زبانی نمی‌تواند خود را از دیگران با معانی دائمی ثابت محصور کند. درهم تنیدگی زبانی گفتمان علمی با دیگر بازی‌های زبانی، تلاش‌های پوزیتیویستی منطقی برای جداسازی ساختار رسمی آن را به چالش می‌کشد. از نظر هایدگر، علم مدرن در نتیجه دارای مرزهای مبهم و ناپایداری است که در طول تاریخ تغییر می‌کند. در قرون وسطی، الهیات بالاترین علم و متافیزیک پایه و اساس مطالعه موجودات ممکن تلقی می‌شد. هیچ شکست ناگهانی تمیزی برای افتتاح دستور حاضر وجود نداشت. هایدگر توضیح می‌دهد که با ظهور فیزیک ریاضی مدرن، «جابه‌جایی تعیین‌کننده‌ای در رابطه بین دانستن انسان و واقعیتی که باید شناخته شود رخ می‌دهد، اکنون واقعیت به‌عنوان عینیتی-objectiveness تعریف می‌شود که در برابر شناخت انسان قرار می‌گیرد، که شناخت باید خود را با آن سازگار کند تا به یقین در مورد واقعیت دست یابد.» (OWA, ۷۸). آستانه

ها و معیارهای مشروعیت علمی به تدریج با تغییر دیدگاه های فرهنگی، نه بر اساس معیارهای ابدی، دگرگون شد. بنابراین هایدگر علم را به عنوان رویدادی موضعی و تاریخی در حال آشکارگی به جای صعود افلاطونی به آرمان های فراتاریخی، زمینه سازی می کند. در متن هایی مانند «عصر تصویر جهان»، او قصد دارد خودانگاره ی مدرنیته از علم را به عنوان یک ماتریکس تغییرناپذیر و مطلق که واقعیت را تکرار می کند در حالی که از همه دیدگاه های قبلی پیشی می گیرد، از بین ببرد. درک علم به عنوان یک راهبرد تفسیری احتمالی در میان راهبردهای دیگر، هژمونی و اجتناب ناپذیری ظاهری آن را تضعیف می کند. علم مشروط به وضعیت واقعی خود در یک افق فرهنگی و پارادایم های عصری مانند گشتل است. از نظر هایدگر، هیچ گونه مجموعه - سرمدی ای aeternitatis از دید خدای متعالی نمی تواند به دست آورد. این تاریخی سازی، تظاهرات پوزیتیویستی را به معرفت بی قید و شرط و جهان شمول واقعیت، به طور انتقادی متزلزل می کند.

سرانجام، چه چیزی زیربنای این گزارش تفسیری و زمینه ای از علم برای هایدگر است؟ در نهایت، او علم مدرن را به نگرش متافیزیکی متمایز نسبت به هستی و حضور باز می گرداند. هایدگر در مقالاتی مانند «علم مدرن، متافیزیک و ریاضیات» بررسی می کند که چگونه پیش بینی های ریاضی علم از درک خاصی از هستی به عنوان حضور دائمی در دست، که در دسترس بودن دائمی اشیا برای محاسبه و مشاهده آشکار می شود، ناشی می شود (OWA، ۲۴۷-۲۶۵). فرمول های ریاضی پدیده ها را به عنوان ساختارهای ازلی قابل درک از طریق بدیهیات و عملیات کاملاً صوری بدون توسل به معانی زمینه ای مدل سازی می کنند. از نظر هایدگر، این به موازات رویکرد متافیزیکی مدرن به هستی به عنوان حضور ثابت محض در ماندگاری مواد با ویژگی های قابل اندازه گیری است. علم در شکلی از متافیزیک است که موجودات را به صورت دسته هایی از کمیت های فعلی ریاضی می کند. اما هایدگر همچنین تجربه اصیل تری از هستی را مطرح می کند که از این متافیزیک حضور فرار می کند، زیربنای تحقیقات علمی است. او در متونی مانند «درباره ماهیت و مفهوم فیزیک در فیزیک ارسطو» به یک شگفتی پیشینه تقلیل ناپذیر در باز بودن و آشکار شدن پدیده ها اشاره می کند که جستجوی ریاضی برای تبیین ها را در وهله اول ممکن می سازد (PAP، ۲۳۰-۱۸۳). این نشانه ای از مواجهه غیر متافیزیکی با حضور هستی قبل از تفسیر آن به عنوان حضور ثابت است. علم به این رویداد هستی شناختی اولیه وابسته است که خود تفسیر متافیزیکی خود را به عنوان مصدق واقعیت بی ثبات می کند. از نظر هایدگر، علم بر مبنایی ناشناخته استوار است که نمی تواند آن را بدون باقیمانده گنجانده یا موضوع بندی کند.

هایدگر به طور کامل علم را به عنوان روشی برای ساختن تصویری دقیق از قلمرو تجربی مستقل از ذهن، از منظر آشکارگی جهان تفسیری بررسی می کند. علم به جای اینکه اجازه دهد موجودات به صورت کلی تر بر اساس شرایط خودشان حضور پیدا کنند، از نظر ریاضی طبیعت را به عنوان ذخیره ایستاده در می آورد. هیچ رمز یا منطق دائمی ثابتی وجود ندارد که تمام دانش ممکن را در برگیرد، زیرا اساساً برای هستی شناسی پس زمینه پایان ناپذیر خود باز می ماند.

بنابراین اگر بخواهیم دیدگاه هایدگر و ویتگنشتاین متأخر را تیتز وار درباره حدود و ثغور علم بیان کنیم میگوئیم:

۱. علم نمی تواند دسترسی به حقایق ناب تفسیر نشده را فراهم کند، اما همیشه متضمن تعامل بین چارچوب های نظری و عملکردهای زیسته انسانی است (هایدگر).

۲. علم از نظر ریاضی طبیعت را به عنوان منابعی قابل اندازه گیری در می آورد نه اینکه معانی را بر اساس شرایط خاص خود درک کند (هایدگر).
۳. گفتمان علمی از بازی های زبانی متناسب با زمینه ها به جای بازتاب واقعیتی مستقل از ناظر مفهوم خود را به دست می آورد. (ویتگنشتاین)
۴. موضوع علم انتخابی است و تنها جنبه هایی از جهان را درگیر می کند که قابل اندازه گیری و مدل سازی هستند (هایدگر).
۵. علم هیچ زبان، منطق یا روش واحدی ندارد که آن را از کاربردهای معمولی زبان متمایز کند (ویتگنشتاین).
۶. علم نمی تواند به دیدگاه خدا دست یابد که از درون یک موقعیت فرهنگی-تاریخی فراتر رود (هایدگر).
۷. علم نمی تواند زمینه هستی شناختی نهایی را که در وهله اول تحقیقات علمی را ممکن می سازد در خود بگنجاند (هایدگر - مقدمه ای بر متافیزیک).
۸. علم رموز و شگفتی موجودات را با تقلیل آنها به اشیاء قابل محاسبه و خالی از معنای شاعرانه پنهان می کند (هایدگر).
۹. علم به طور متافیزیکی با مفروضات پس زمینه ای در مورد واقعیت که دائماً در دسترس است، مشروط می ماند (هایدگر).
۱۰. علم با در نظر گرفتن طبیعت به عنوان منابعی که باید بهینه شوند، بشریت را از سکونت معتبر در جهان بیگانه می کند (هایدگر - سخنرانی برمن و فرایبورگ).
۱۱. اظهارات علمی بر فرضیات پیشینه تأیید نشده ای تکیه می کنند که ریشه در عرف دارد، نه مبانی غیرقابل انکار (ویتگنشتاین - در مورد قطعیت).
۱۲. معنای اصطلاحات علمی به بازی های زبانی بستگی دارد، نه مطابقت با واقعیت های مستقل از ذهن (ویتگنشتاین - پژوهشهای فلسفی).
۱۳. علم تنها یکی از بازی های زبانی چندگانه با مرزهای مبهم بین آنهاست (ویتگنشتاین - پژوهشهای فلسفی).
۱۴. علم تکنیک ها/مهارت های پیش بینی محدودی را در بازی های زبانی ارائه می دهد، نه پایه های نهایی دانش (ویتگنشتاین - فرهنگ و ارزش).
۱۵. گزاره های علمی بخشی از شیوه های هدف محور هستند، نه بازتاب های جدانشده از واقعیت (ویتگنشتاین - اشاره هایی درباره مبانی ریاضیات).

دانش چیست؟

پوپر علاوه بر مرزبندی علم از غیر علم، مشکل گسترده تر تعریف دانش را بررسی کرد. او تلاش ها برای تأیید یا اثبات درستی باورها را رد کرد و آن را نادرست دانست، زیرا هیچ یک از موارد پوزیتیو به طور قطعی ادعاهای جهانی را ثابت نمی کنند. در عوض، پوپر از تمرکز بر حذف خطا با یافتن حدس های نادرست از طریق انتقاد حمایت کرد. او می گوید: «دانش تنها زمانی رشد می کند که حدس های خود را آزمایش کنیم و آنها را در معرض ابطال قرار دهیم» (منطق کشف علمی، xviii). از نظر پوپر، رشد دانش نه

بر اثبات حقایق، بلکه بر یافتن و تصحیح خطاها از طریق حدس و گمان و نفی و رد است. پوپر دیدگاه خود را با تعریف دانش «به عنوان جستجوی حقیقت - جست‌وجو برای نظریه‌های تبیینی و عینی واقعی» خلاصه می‌کند (منطق کشف علمی، ۵۴) با این درک که هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که حقیقت نهایی یا کامل را یافته‌ایم. دانش عبارت است از تلاش خستگی ناپذیر برای آزمایش و ابطال تئوری‌ها به منظور نزدیک شدن تدریجی به حقیقت بدون اینکه انتظاری برای دستیابی قطعی به آن داشته باشیم است. پوپر مفهوم ابطال‌پذیری خود از دانشی که دائماً در حال تکامل را با جست‌وجوی یقین مطلق مقایسه می‌کند. در نهایت، هدف او «برای تمایز بین علم و شبه‌علم؛ به خوبی می‌دانیم که علم اغلب اشتباه می‌کند و شبه‌علم ممکن است به حقیقت دست بزند» (گمان‌ها و ابطال‌ها، ۵۳).

کوهن با تأکید بر قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های مختلف و ماهیت سرشار از تئوری مشاهده، مفهوم تجربه‌گرایانه منطقی دانش علمی را که صرفاً حقایق حسی را برای انعکاس واقعیت عینی جمع می‌کند، رد کرد. از نظر کوهن، شواهد و حقایق بر اساس چارچوب مفهومی پارادایم تفسیر می‌شوند، به گونه‌ای که «وقتی پارادایم‌ها تغییر می‌کنند، خود جهان نیز با آنها تغییر می‌کند» (ساختار انقلاب‌های علمی، ۱۱۱). کوهن منکر این بود که دانش علمی به تدریج به حقایق مطلق در مورد واقعیت مستقل از ذهن نزدیک شود. در عوض، دانش و حقایق در مقدمات و زبان یک پارادایم استقرار می‌یابد که تا حدی ادراکات واقعیت را شکل می‌دهد. با این حال، کوهن معتقد بود که پارادایم‌های علمی به مرور زمان برای معماهایی که در محدوده آن‌ها تعریف شده‌اند، موفق‌تر به حل مسئله می‌پردازند. او می‌نویسد: «توسعه پیش رونده علوم طبیعی از طریق تغییر پارادایم رخ می‌دهد که هر پارادایم جدید توانایی حل مسئله بیشتری را در پی آن باقی می‌گذارد». اما این پیشرفت در جهان‌بینی پارادایم غالب محدود می‌شود تا آنکه زمانی توسط یک انقلاب ناشی از بحران مجدداً واژگون شود.

از نظر دیلتای، شناخت جهان انسانی به معنای درک تفسیری معانی است، نه توضیح علّی رفتارهای قابل مشاهده. او معتقد است که ما در مورد معانی فرهنگی نه از طریق رویه‌های غیرشخصی، بلکه از طریق غوطه‌ور شدن در پیوند مشترک درک بشریت، عینیت پیدا می‌کنیم: «مطالعات انسانی... به دنبال روشن کردن موضوع مورد نظر خود با تمرکز بر پیوند زندگی، پیوند تجربه زیسته هستند.» (مقدمه ای بر علوم انسانی، ۷۵) درک صحیح مستلزم دسترسی تحلیلی به بیان خود دیگران است. دیلتای استدلال می‌کند که بازآفرینی کنش‌های اصیل معنای-مشروع عینیت معرفتی را ارائه می‌دهد: «عینیت در علوم تاریخی-سیاسی با به دست آوردن درک شهودی و تحلیلی از کنش اصلی اولیه انسان که بیان یک چیز انتزاعی به صورت عینی ثابت حاصل می‌شود، است.» (مقدمه ای بر علوم انسانی، ۹۷). درک از طریق همدلی پدیدار می‌شود نه انتزاع.

به طور کلی، دیلتای استدلال می‌کند که علوم انسانی با روشن کردن معانی تجسم یافته در عینیت‌های انسانی به دانش عینی مشروع کمک می‌کند. این دانش تفسیری مکمل است، اما نمی‌توان آن را به دانش تبیینی علوم طبیعی تقلیل داد. برای دیلتای، دانش جامع مستلزم ادغام چندین روش برای روشن کردن جنبه‌های مختلف واقعیت است. تمایز او برای بحث‌های مربوط به دیدگاه‌های علمی در مورد بشریت محوری باقی می‌ماند.

در تراکتاتوس دانش شناختی محدودی از گزاره‌های توصیفی علم در مورد وضعیت‌های قابل تأیید تجربی ارائه می‌دهد. حقایق اخلاقی و زیبایی‌شناختی خارج از حقایق قابل ثبات در زبان بودند (تراکتاتوس، ۶/۵۲۲). بعدها، ویتگنشتاین این دوگانگی دقیق واقعیت/ارزش را رد کرد. او در «درباره یقین» استدلال می‌کند که حتی گزاره‌های ادراکی اساسی به جای انعکاس واقعیت‌های تجربی ناب، به شیوه‌ها و هنجارهای پیش‌زمینه ضمنی تکیه می‌کنند. همه زبان‌ها در آداب و رسوم و جهان بینی‌ها قرار دارند. ویتگنشتاین اکنون ادعا می‌کند: «ارائه دلایل... پایان می‌یابد» (درباره یقین، ۲۰۴). حقایق غیرقابل انکار بنیادی خارج از زمینه وجود ندارد - حتی علم نیز بر فرضیات تأیید نشده تکیه می‌کند. او نتیجه می‌گیرد: «حقیقت برخی گزاره‌های تجربی به چارچوب مرجع ما تعلق دارد» (درباره یقین، ۸۳). اشکال زندگی ما چیزی را شکل می‌دهد که به عنوان دانش و شک قابل درک به حساب می‌آید. ویتگنشتاین در نتیجه دودویی‌های واقعی/ارزش و عقلی/عرفی را در هم می‌ریزد - همه دانسته‌ها بازتاب بازی‌های زبانی احتمالی تاریخی است.

به طور کلی، ویتگنشتاین علم را متشکل از فنون تخصصی انسانی و کاربردهای زبانی می‌دانست تا روشی ممتاز برای انباشت حقایق عینی. فلسفه پسین او مرزبندی‌های پوزیتیویستی منطقی بین واقعیت و ارزش را تضعیف کرد. همه ادعاهای دانش منعکس کننده بازی‌ها و شیوه‌های زبانی متغیر تاریخی هستند. ویتگنشتاین به جای مبانی تاریخی یا جدایی رسمی از گفتمان صوری، مبنای علم را در عرف روشن می‌کند. حرکت او از جستجوی مرزهای قطعی به تأکید بر شباهت‌های خانوادگی عمیقاً تأثیرگذار است. هایدگر تعاریف سنتی از دانش را به عنوان بازنمایی دقیق واقعیتی مستقل رد می‌کند و در عوض استدلال می‌کند که همه دانش‌ها با افق مکانی/زمانی در-جهان-بودن محدود می‌شوند. او در هستی و زمان اظهار می‌دارد که شناخت همیشه در درون آشنایی پیش‌ناظری با زمینه معانی آشکار می‌شود: «دانش قبلاً به شیوه ای معین درک شده است... راهی که خود از طریق ارزش‌ها این شده است. ، اهداف و هنجارها» (۴۱۶). شیوه‌های پیشینه واقعی فراتر از آگاهی فردی، اساس وجودی علم را تشکیل می‌دهند.

از نظر هایدگر، دانش علمی با قلمروی درونی خودش مطابقت ندارد، بلکه تا حدی شامل پوشیدگی پدیداری قابل فهم برای دازاین یا وجود انسانی است که در جهان حیات معنادار قرار دارد. او می‌نویسد: "دانش در علم صرفاً شکست نگرانی‌های دورنگری-circumspective concern را جبران نمی‌کند... بلکه دانش تنها در صورتی اصیل است که وجود موجودات قبلاً برای آن آشکار شده باشد" (منطق، ۱۳۶). بازنمایی‌های علمی به درک وجودی پیش‌کلامی وابسته است که جهان را طرح می‌کند.

در نهایت هایدگر استدلال می‌کند که عقلانیت علمی-حسابگراییانه مدرن با فراموش کردن پرسش‌های اساسی مربوط به معنای وجود، به همان اندازه که آشکار می‌کند، پنهان می‌کند. او در "علم مدرن" نتیجه می‌گیرد: "ما از دانش اصلی طبیعت و تاریخ بسیار دور هستیم، زیرا طبیعت و تاریخی که ما نمایندگی می‌کنیم هرگز نمی‌تواند به طبیعت و تاریخی تبدیل شود که انسان در اصل زندگی می‌کند، رنج می‌برد و می‌سازد." (گفتار در باب تفکر، ۵۶). علم پدیده‌های منتخب را برای اهداف فعلی روشن

می‌کند، اما درک عمیق‌تر هرمنوتیکی را پنهان می‌کند.

به طور خلاصه، هایدگر روش‌های علمی قابل تعریف یا حوزه‌هایی که جوهر علم را تسخیر می‌کنند را انکار می‌کند. در عوض او بررسی می‌کند که چگونه تجلیات تاریخی گوناگون علم تغییرات گسترده‌ای را در بودن-در-جهان بشریت ایجاد می‌کند که معانی خارق العاده مختلف را پنهان نمی‌کند. از نظر هایدگر، معرفت علمی بر اثر تعبیه آن در شرایط وجودی گسترده‌تر شکل می‌گیرد. بیداری مجدد سؤالات اساسی که توسط علم ریاضیات مدرن پنهان شده است، برای مشاهده اجمالی احتمالات عمیق‌تر زندگی با پدیدارهای موجود ضروری است.

نسبی‌گرایی علمی

بحث‌های مربوط به نسبی‌گرایی، عینیت (objectivity)، و دانش احتمالی (probabilistic knowledge) جایگاهی مرکزی در فلسفه علم به خود اختصاص داده است. متفکرانی مانند ریچارد رورتی، نانسی کارترایت، ایان هکینگ، و برونو لاتور علیه توصیف علم به عنوان پارادایم دانش جهانی، با تأکید بر احتمال و وابستگی آن به زمینه متنی آن بحث کرده‌اند. در اینجا دیدگاه‌های این چهره‌های اصلی را در مورد نقدهای نسبی‌گرایانه از عینیت علم، کارکرد استدلال احتمالی در عمل علمی، و مفهوم امکانات (possibilities) در مقابل پیش‌بینی‌های جبرگرایانه توضیح داده میشود

بخش اول، برداشت نئوپراگماتیستی رورتی از حقیقت را به عنوان چیزی که برای باور به جای مطابقت دقیق با واقعیت مفید است، تشریح خواهد کرد. بخش دوم استدلال‌های کارترایت را برای بومی‌سازی و مشروط بودن دانش علمی به جای یکپارچگی، خلاصه می‌کند. بخش سوم نظر هکینگ از "اسم‌گرایی پویا (dynamic nominalism)" را توضیح می‌دهد که بر سیالیت مفهومی بر مقوله‌های ثابت تأکید دارد. بخش چهارم، "نظریه شبکه کنشگر (actor-network theory)" لاتور را توصیف می‌کند که بر عینیت علم متمرکز است. بخش پایانی پیامدهای این رویکردهای ضد قطعیت‌گرایی را برای درک احتمالی و غیر قطعی استدلال و دانش علمی ارزیابی می‌کند.

فیلسوف آمریکایی ریچارد رورتی (۱۹۳۱-۲۰۰۷) از طریق نقدهای اساسی که به روش تحقیق فلسفه مدرن برای مبانی مطلق و بازنمایی ذاتی ماهیت/طبیعت انجام داد به چهره‌ای برجسته در نئوپراگماتیسم تبدیل شد (رورتی، ۱۹۷۹). رورتی مدعی است که به دنبال تطابق دقیق آینه‌مانند با واقعیت مستقل از ذهن باید برای یک گزارش عمل‌گرایانه کنار گذاشته شود (رورتی، ۱۹۸۲: xxv). او با پیروی از دیویی، استدلال می‌کند که بهترین رویکرد ما این است که به آنچه برای مقابله مفید است، باور داشته باشیم، نه تشخیص حقیقت بیرونی.

پراگماتیسم رورتی این را رد می‌کند که گزاره‌ها صرف نظر از زمینه‌ها، اهداف و چارچوب‌های فرهنگی می‌توانند از نظر عینی معتبر باشند. او بازنمودگرایی-representationalism را به عنوان تکیه بر یک دوگانگی طرح/محتوا-scheme /

content dualism مسئله برانگیز که دسترسی بی‌نقص به چیزهای درون-خود را فرض می‌کند، نقد می‌کند (رورتی، ۱۹۷۹: ۳۱۴). برای رورتی، تمام ادعاهای حقیقت در واژگان، شیوه‌ها و پارادایم‌های شرطی تاریخی در حال تغییر باقی می‌مانند.

هیچ دیدگاه بی طرفی خارج از قراردادهای احتمالی اشتراکی برای قضاوت عینی حقیقت وجود ندارد.

در نتیجه، رورتی استدلال های واقع گرایانه را که نظریه های علمی به طور دقیق پدیده های مستقل از ناظر را توصیف می کنند، رد می کند (رورتی، ۱۹۹۱: ۳۹). ما هیچ مقایسه مستقیمی نداریم که اجازه چنین تشخیصی را بدهد. اظهارات علمی به عنوان ابزار مفید عمل می کنند، نه تصویرسازی دقیق. توسعه تکنیک های تجربی جدید، طرح های مفهومی و برنامه های تحقیقاتی جایگزین مکاتبات می شود. رورتی عینیت را صرفاً به عنوان «توافق بین الازدهانی»-intersubjective agreement در میان همتایان فعلی ما تعریف می کند، نه بازنمایی دقیق ماهیت (رورتی، ۱۹۷۹: ۳۲۰).

ضدبنیادگرایی پراگماتیک رورتی مدعی است که همه گفتمان ها قابل مقایسه هستند و نقد به شیوه ای محاوره ای برای استفاده از تفاسیر بدیع برای بافتن مجدد-recontextualize باورها تبدیل می شود (رورتی، ۱۹۸۰). حتی منطق و مشاهدات تجربی نیز بر مقدمات غیرقابل توجیهی تکیه می کنند که در طول زمان دوباره بافته شده اند. از نظر رورتی، ما باید علم را به صورت ابزاری به عنوان هدف و نه حقیقت، بلکه «آنچه پرداخت می کند» به طور تجربی بدون پیش فرض های جزئی در نظر بگیریم (رورتی، ۱۹۸۲: xxxvii). پیش بینی ها و دستکاری های مفید طبیعت جایگزین عینیت می شود.

نظریه پراگماتیسم رورتی با ساختارشکنی جست و جوی معرفت شناسی مدرن برای بازنمایی های فراهنگی، راه هایی را برای نقدهای تاریخ گرای زمینه گرای رئالیسم علمی باز کرد که تغییرات پارادایم احتمالی، نه مبانی مطلق، را کلید پیشرفت فکری می دانند.

نانسی کارترایت اشکال رئالیسم علمی را به چالش می کشد و نظریه های کاملاً تأیید شده را به طور دقیق و حوزه های هدف آنها را توصیف می کند (کارت رایت، ۱۹۸۳). او با ترکیب فلسفه تحلیلی علم با تأثیرات قاره ای، استدلال می کند که موفقیت تجربی نشان می دهد که یک نظریه واقعیت را به تصویر می کشد. فلسفه کارترایت پایه جنبشی به نام «تجربه گرایی جدید» است که بر ماهیت محلی و در حال توسعه تاریخی علم تأکید دارد (واترز، ۲۰۰۴).

کارترایت موافق است که قدرت پیش بینی باور به موفقیت شیوه های علمی در حوزه های محدود شده را تضمین می کند (کارترایت ۱۹۹۹: ۷۸). با این حال، او استقراء از کفایت تجربی که مستلزم حقایق هستی شناختی است را رد می کند (کارترایت ۱۹۸۳: ۸۳). هیچ روش علمی واحدی به طور ممتاز واقعیت جهانی را آشکار نمی کند. کارترایت استدلال می کند که دانش به واسطه لنزهای مفهومی، محدودیت های تکنولوژیکی و هنجارهای جامعه در یک وضعیت بینابینی باقی می ماند.

او بر گسست علم به جای تئوری های جهانی تأکید می کند و پیشرفت را از طریق مدل های بومی سازی شده توصیف می کند که عوامل علی خاص را در زمینه های محدود توصیف می کند (کارترایت، ۱۹۹۹: ۶). کارترایت بر تفسیر مفهومی و مذاکره جامعه شناختی واقعیت مدل ها را شکل می دهد. هیچ زبان ویژه قابل مشاهده خنثی که مبتنی بر هیچ نظریه ای نباشد وجود ندارد که به طور مطلق علم را پایه گذاری کند.

علاوه بر این، کارترایت استدلال می کند که ادله علمی نه بر قوانین جهانی، بلکه بر «ماشین های نام شناختی» - nomological machines مشروط و بومی شده تکیه می کند - مسیرهای علی تنها با توجه به ترتیبات خاص مؤثر هستند.

(کارترایت ۱۹۹۹: ۷۱-۷۲) قوانین علمی مستلزم بندهای متنی *ceteris paribus* و عوامل حمایتی برای ایجاد نتایج هستند که دامنه آنها را محدود می‌کند. او نتیجه می‌گیرد که قطعیت علمی فقط به صورت محلی در حوزه‌ها گسترش می‌یابد، و همچنان میانجی، پراکنده و از نظر تاریخی در حال تکامل است.

کارترایت همچنین انتزاعاتی مانند موجود تئوریکال در فیزیک کوانتومی و مدل‌ها را با اصطلاحات احتمالی مورد نقد قرار می‌دهد، مگر اینکه از نظر تجربی در تنظیمات محلی مفید باشند (واترز، ۲۰۰۴). قابلیت اطمینان دانش علمی به عملکرد پراگماتیک بستگی دارد، نه بازتاب اصول. ضد واقع‌گرایی زمینه‌گرایانه او بر وساطت، اختلاف درونی و کارکرد پراگماتیک مفهوم‌سازی‌ها و مداخلات علوم تأکید می‌کند.

فیلسوف کانادایی ایان هکینگ تحلیل زمینه‌گرایانه-contextualist از مفاهیم و طبقه‌بندی‌های علمی را ترویج می‌کند که او آن را «اسم‌گرایی پویا»-dynamic nominalism می‌نامد (هکینگ، ۲۰۰۲: ۲-۳). هکینگ علمی مانند روانپزشکی را بررسی می‌کند که در آن طبقه‌بندی‌ها و افراد طبقه‌بندی‌شده در تعاملات علمی دواوری که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند وجود دارند. او بازنگردگرایی را با چنین هم‌ساختی سیال ایده‌ها و چیزها ناقص می‌داند. رویکرد هکینگ از طریق بررسی‌های تاریخی پیدایش و تکامل در مفاهیم علمی، مانند بیماری‌های روانی گذرا که در درون ماتریکس‌هایی از چیزها، معانی و اعمال به وجود می‌آیند، توسعه یافت (هکینگ، ۱۹۹۸: ۷۶-۷۷). هکینگ این نظریه را مطرح می‌کند که سازه‌های اسمی در علوم انسانی به‌جای توصیف خنثی چیزها با ویژگی‌های ذاتی، پدیده‌های واقعی را به هم وابسته می‌کنند (هکینگ، ۱۹۹۹: ۳۴). هویت ناشی از تعاملات پویا است نه ذات ایستا. در نتیجه، حک ادعاهای واقع‌گرایانه مبنی بر اینکه مرجع یا پیش‌بینی موفق، واقعیت ذاتی/درونی را نشان می‌دهد، رد می‌کند. او تاریخ‌گرایی را در سیستم‌های علوم از ایده‌ها و چیزهایی که قابل فهم هستند را برجسته می‌کند و بر احتمالات بر پایه‌های ضروری تأکید می‌کند (هکینگ، ۲۰۰۲: ۲۴-۲۵) او حقیقت را به‌عنوان «آنچه همتایان ما به ما اجازه می‌دهند از آن دور شویم» در مرحله‌ی قاعده‌مندی به جای نمایش‌های ثابت می‌بیند (هکینگ، ۱۹۸۲: ۸۶). گزاره‌های علمی اصلاح می‌شوند و مورد مذاکره مجدد قرار می‌گیرند تا متناسب با پدیده‌های در حال تکامل باشند.

علاوه بر این، هکینگ با توجه به سیالیت زمینه‌ای در مفهوم‌سازی‌ها و مدل‌های آن، علم انباشت حقایقی را که به قطعیت نزدیک می‌شوند، انکار می‌کند (هکینگ، ۱۹۸۳: ۲۳۱). انقلاب‌های علمی نشان می‌دهند که نظریه‌ها بینش‌های موقتی را در بر می‌گیرند، نه واقعیت‌های ابدی. هکینگ استدلال می‌کند که حتی ضرورت‌های منطقی و ریاضی با تغییر شکل جوامع تاریخی مفاهیم و دامنه‌ها را تغییر می‌دهند. علمی که به طور پیچیده با عامل انسانی آمیخته شده اند مستلزم گشودگی دائمی هستند. هکینگ با پیش‌زمینه درهم‌تنیدگی ایده‌ها و چیزها در طول تاریخ، تلاش سنتی رئالیسم بازنمودی برای مقوله‌های درونی و ثبات پدیداری مستقل از ناظر را مسئله برانگیز میدانند. نام‌گرایی پویای ضد بنیادگراییانه او بر احتمال، مذاکره، و سیلان در شیوه‌ها و مفاهیم علمی تأکید دارد.

مختصراً باید گفت که یان هکینگ، دیدگاه زمینه‌گرایانه و ضد بنیادگرایی را از مفاهیم علمی به‌عنوان رویدادی تاریخی و تعاملی پویا

با اشیایی که طبقه‌بندی می‌کنند، ترویج می‌کند، نه اینکه صرفاً ویژگی‌های ذاتی را به شیوه‌ای بی‌زمان نشان دهد. برای مثال، هکینگ استدلال می‌کند که مقوله‌های روانپزشکی مانند اختلال چند شخصیتی در ماتریکس‌های متغیر معانی، اعمال و تعاملات علی با خود بیماران ظاهر می‌شوند. از طریق مثال‌هایی مانند این، او ادعا می‌کند که حقایق علمی به‌عنوان نتیجه‌گیری‌های موقتی تثبیت‌شده توسط جوامع به‌جای بازنمایی ثابت واقعیت مستقل از ناظر تکامل می‌یابند. او بر تاریخ‌نگاری متنی ایده‌های علمی و چیزهای قابل فهم تأکید می‌کند، و مفاهیم حقایق علمی ابدی و تغییرناپذیر را رد می‌کند تا به نفع دیدگاه‌های نام‌گرای پویا که بر احتمال، کثرت‌گرایی و سیال بودن تأکید می‌کنند تأکید موکد داشته باشد. بنابراین، موضع نسبی‌گرایانه او ادعاهای واقع‌گرایانه را رد می‌کند که مرجع موفق یا قدرت پیش‌بینی مستلزم آن است که علم به دقت ساختار ذاتی واقعیت را به تصویر بکشد.

برونو لاتور، انسان‌شناس فرانسوی علم، نظریه شبکه‌کشگر (actor-network theory-ANT) را برای متمرکز کردن مفروضات معرفت‌شناختی سنتی در مورد دانش علمی و تولید آن مدیریت می‌کرد (لاتور ۲۰۰۵). لاتور به طور قوم‌نگارانه به بررسی چگونگی عملکرد علوم از طریق ارتباطات شبکه‌ای بین کنشگران انسانی و غیرانسانی می‌پردازد. رویکرد نسبی‌گرایانه او ساخت احتمالی حقایق عینی را از طریق پیچیده‌کردن شیوه‌های اجتماعی-مادی باز می‌کند.

یک فرض متافیزیکی مهم که لاتور نقد می‌کند، تمایز بین انسان به عنوان سوژه‌های دانا در مقابل طبیعت به عنوان یک شی منفعل شناخته شده است. (لاتور، ۱۹۹۳: ۹۵-۹۶). لاتور از طریق مطالعات دقیق آزمایشگاه‌ها، چگونگی ایجاد «شبه اشیاء» ترکیبی از طریق علم تکنولوژیک را که آمیزه‌ای از پدیده‌های طبیعی با لایه‌ها و دستگاه‌های مفهومی در شبکه‌های واقع شده با نظم‌های موقتی حفظ شده است را آشکار می‌کند. (لاتور، ۱۹۹۳: ۵۱-۵۲) دانش علمی از هدایت به دیدگاه‌های مختلف، ابزارها و کتیبه‌های مختلف ساخته شده در شبکه‌های پیچیده یا «الیگوپتیکا-oligoptica» که دیدگاه‌های محدودی را ارائه می‌دهند پدیدار می‌شود. (لاتور، ۲۰۰۵: ۱۷۵-۱۷۶)

علاوه بر این، لاتور استدلال می‌کند که علم از طریق نظریه‌هایی که قفل جوهر را باز می‌کنند، پیشرفت نمی‌کند، بلکه از طریق افزودن میانجی‌های مادی، فنی و گفتمانی جدید برای گسترش شبکه‌ها به طور متواضعانه و در عین حال حفظ تعهدات قبلی از طریق تطبیق پیشرفت می‌کند. (لاتور، ۱۹۸۷: ۲۵۸) علوم، مجموعه‌های لایه‌ای از منابع و شیوه‌های احتمالی را در زنجیره‌هایی جمع می‌کنند که به تثبیت موقت و نه درک تجمعی از واقعیت بنیادی اجازه می‌دهند. برای اینکه این نقطه دقیق اما پیچیده معین شود اصطلاحات گزاره‌پیشین را توضیح می‌دهم.

(۱) علوم مجموعه‌ای لایه‌ای از منابع و شیوه‌های احتمالی را جمع‌آوری می‌کنند: این بخش نشان می‌دهد که رشته‌های علمی مختلف (مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی) از ترکیبی از ابزارها، روش‌ها و دانش‌هایی استفاده می‌کنند که مختص رشته خود هستند. این منابع و شیوه‌ها برای مطالعه و درک جنبه‌های مختلف جهان طبیعی گردآوری یا ترکیب می‌شوند.

(۲) اصطلاح "زنجیره" در اینجا به دنباله یا مجموعه‌ای به هم پیوسته از تحقیقات و اکتشافات علمی اشاره دارد. هر تحقیق علمی بر پایه تحقیقات قبلی استوار است و زنجیره‌ای مستمر از توسعه دانش را ایجاد می‌کند.

۳) اجازه دادن به تثبیت موقت: این بخش تصدیق می‌کند که دانش تولید شده توسط علم ثابت یا بدون تغییر نیست. در عوض، می‌تواند به حالت های موقتی از ثبات یا اجماع برسد. به عبارت دیگر، درک علمی می‌تواند برای مدت معینی به سطحی از توافق و انسجام دست یابد، اما همچنان در معرض تجدید نظر و بهبود است.

۴) نه درک انباشته واقعیت بنیادی: این نکته کلیدی این گزاره است. این نشان می‌دهد که علیرغم پیشرفت های صورت گرفته در زمینه های مختلف علمی، علم درک کامل یا انباشته ای از ماهیت بنیادی واقعیت ارائه نمی‌دهد. در عوض، بینش های موقت و احتمالی را در مورد جنبه های خاصی از واقعیت ارائه می‌کند، اما ادعا نمی‌کند که درک جامع یا نهای از عمیق ترین حقایق در مورد جهان ارائه می‌کند.

لاتور همچنین تأکید می‌کند که مرجعیت علمی ناشی از ساختارهای شبکه‌ای است که متحدان را از طریق ترجمه های متقاعدکننده ثبت می‌کنند، نه روش شناسی درونی (لاتور، ۱۹۸۷: ۱۰۸-۱۲۱) یعنی اعتبار دانش علمی صرفاً از صحت ذاتی یک روش یا نظریه علمی خاص ناشی نمی‌شود. در عوض، ریشه در شبکه یا سیستم وسیع تری از ساخت و سازها دارد. اقتدار علمی با متقاعد کردن ذینفعان مختلف از جمله سایر دانشمندان، مؤسسات، سیاست‌گذاران و مردم ایجاد می‌شود. این تلاش های متقاعدکننده شامل ترجمه مفاهیم و یافته های علمی پیچیده به زبان و اصطلاحاتی است که برای مخاطبان مختلف قابل دسترس و قانع کننده باشد. لاتور تأکید می‌کند که مرجعیت علمی صرفاً ناشی از داشتن روش شناسی خاص، تغییرناپذیر یا درونی نیست که صحت ادعاهای علمی را تضمین کند. او این مفهوم را به چالش می‌کشد که یک روش علمی یک اندازه برای همه وجود دارد که به طور جهانی برای همه تحقیقات علمی اعمال می‌شود. حتی پوزیتیویستی ترین علوم نیز برای استقرار سلطه موقت به جذابیت های بلاغی، ابزار مادی و متحدان وابسته هستند. از نظر لاتور، رویاهای متافیزیکی پل زدن سوژه-ابژه برای آشکار کردن طبیعت در خود، برای ردیابی گردش های عملی علوم، ترجمه ها و میانجی های انباشته به کناری گذاشته شده است.

نتیجتاً میتوان گفت که متفکران مهمی مانند رورتی، کارترایت، هکینگ و لاتور به طور انتقادی درک رئالیستی بازمانی از علم را به عنوان پارادایم دانش عینی مورد نقد سنگین خود قرار می‌دهند. رویکردهای فرهنگی، تاریخی و اجتماعی آنها بر ماهیت زمینه ای، متکثر و مشروط اعمال علمی تأکید دارد. پیش‌بینی و پتانسیل احتمالی صحنه مرکزی را به خود اختصاص می‌دهد، زیرا علوم در شرایط سیال با ایجاد شبکه‌ها و مداخلات موقت و جزئی، نه کشف واقعیت‌های یکپارچه ابدی یا قوانین علمی قطعی، گسترش می‌یابند. توسعه بیشتر بینش‌های نئوپراگماتیست، تجربی‌گرا و برساخت‌گرای اجتماعی برای روشن کردن پویایی‌های پیچیده علوم به‌عنوان کاوش‌های غیربنیاد، موقعیت‌یافته و بی‌پایان حیاتی است.

آئین بهائی و مسئله علم

در آثار بهائی توجه ویژه ای به مسئله علم شده است و به طرق مختلف مورد بحث قرار گرفته است و تقسیماتی هم از علم صورت گرفته است. در اینجا سعی میشود که به طور مجزاء یکایک این تعاریف و تقسیمات و تمایزات را مبتنی بر متن آورده و محل بازبینی قرار بگیرد.

ابتدا باید گفت که در آئین بهائی سه نوع از تعلیم و تربیت لازم است که بنابراین مبتنی بر سه شق از علوم میشود: تربیت جسمانی، تربیت انسانی، تربیت روحانی. تربیت جسمانی بسته به سلامت بدن و قوای جسمانی انسان است «تربیت جسمانی بجهت نشو و نمای این جسم است و آن تسهیل معیشت و تحصیل اسباب راحت و رفاهیت است که حیوان با انسان در آن مشترکند»، تربیت انسانی به علوم طبیعی و علوم انسانی تعلق میگیرد «تربیت انسانی عبارت از مدنیت است و ترقی یعنی سیاست و انتظام و سعادت و تجارت و صنعت و علوم و فنون و اکتشافات عظیمه و مشروعات جسیمه که مدار امتیاز انسان از حیوان است» و تربیت روحانی آن تربیتی است که مربوط به روحانیات و رشد فضائل اخلاقی و درک مبانی و مفاهیم استعلایی و ملکوتیست «تربیت الهیه تربیت ملکوتیست و آن اکتسابات کمالات الهیه است و تربیت حقیقی آنست زیرا در این مقام انسان مرکز سنوحات رحمانیه گردد و مظهر (لَنَعْمَلَنَّ إِنْسَانًا عَلَىٰ صُورَتِنَا وَمِثَالِنَا) شود.» و همچنین باید گفت که حضرت عبدالبهاء چهار طریق از برای کسب دانش مطرح میکنند که عبارت است از «حقائق اشیا باین چهار چیز ادراک میشود. اول میزان حسن است یعنی آنچه بچشم و گوش و ذائقه و شامه و لامسه احساس میشود اینرا محسوس میگویند. امروز نزد جمیع فلاسفه اروپا این میزان تام است میگویند اعظم موازین حسن است و این میزانرا مقدس می شمارند و حال آنکه میزان حسن ناقص است زیرا خطا دارد.... میزان ثانی میزان عقل است و این میزان در نزد فلاسفه اولی، اساطین حکمت، میزان ادراک بود بعقل استدلال میکردند و بدلائل عقلیه تشبیه مینمودند زیرا استدلالات ایشان جمیع عقلیست با وجود این بسیار اختلاف کردند و آرائشان مختلف بود حتی تبدیل فکر میکردند یعنی یک مسأله را بیست سال بدلائل عقلیه استدلال بر وجودش میکردند بعد از بیست سال بدلائل عقلیه نفی آنرا مینمودند... میزان عقلی تام نیست چه که اختلاف فلاسفه اولی و عدم ثبات و تبدیل فکر دلیل بر این است که میزان عقل تام نیست چه اگر میزان عقل تام بود باید جمیع متفق الفکر و متحد الرأی باشند. میزان ثالث میزان نقل است و آن نصوص کتب مقدسه است که گفته میشود خدا در تورات چنان فرموده است و در انجیل چنین فرموده است این میزان هم تام نیست بجهت آنکه نقل را عقل ادراک کند بعد از اینکه نفس عقل محتمل الخطاست چگونه توان گفت که در ادراک و استنباط معانی اقوال منقوله خطا ننموده بلکه عین صواب است زیرا ممکن است که خطا کند و یقین حاصل نمیشود... پس بدان آنچه در دست ناس است و معتقد ناس محتمل الخطاست زیرا در اثبات و نفی شیء اگر دلیل حسی آرد واضح شد که آن میزان تام نیست و اگر دلیل عقلی گوید آن نیز تام نیست یا اگر دلیل نقلی گوید آن نیز تام نیست پس واضح شد که در دست خلق میزانی نیست که اعتماد نمائی بلکه فیض روح القدس میزان صحیح است که در آن ابداً شک و شبهه ای نیست و آن تأییدات روح القدس است که بانسان میرسد و در آن مقام یقین حاصل میشود» (مفاوضات، ۲۲۴) و در توضیح میزان چهارم میفرمایند: «قوای عقلیه و قوای مادیه ترقی نکنند بلکه بجهت ترقی صوری و معنوی و سعادت فوق العاده انسانی نفثات روح القدس لازم است و باید قوه الهیه یعنی روح القدس تأیید کند و توفیق بخشد تا آنکه هیئت بشر ترقیات فوق العاده نموده بدرجه کمال برسد. زیرا جسم انسان محتاج به قوای مادیه است ولی روح انسان محتاج به نفثات روح القدس است و اگر تأییدات روح القدس نبود عالم انسانی خاموش میشد و نفوس انسانی مرده بود چنانچه حضرت مسیح میفرماید مرده ها را بگذارید مرده ها دفن کنند و آنچه از جسد مولود شده است آن جسد است و آنچه از روح مولود شده آن روح است و این معلوم است که روحی که نصیبی از نفثات روح القدس ندارد آن میت است. لذا واضح شد که روح انسان محتاج به تأییدات روح القدس است و الا به قوای مادیه تنها انسان ترقیات تامه ننماید بل ناقص می ماند.» (خطابات ۲، ۱۵۰) بنابراین چون علم را به واسطه موازین فاهمه به مثابه ابزاری برای آن باید دانست،

میبایست حکم بر آن داد که برای رشد در هر سه سطح تربیتی هر چهار میزان لازم است.

درباره مقام علم نصوص متعددی وجود دارد که برای نمونه به بعضی از آنها اشاره میشود. حضرت عبدالبهاء میفرماید: حضرت عبدالبهاء علم را «اعظم منقبت عالم انسانی» دانسته‌اند که از طریق آن انسان «کشف حقایق اشیا» می‌نماید. (خطابات ۲) و در مقامی دیگر میفرماید: «علم، اول تجلی الهی بر انسان است. جمیع کائنات از استعداد بالقوه برای کمال مادی برخوردار هستند. اما قوه کاوش فکری و تحصیل علم، فضیلتی برتر است که تنها انسان آن را داراست. سایر کائنات و موجودات از چنین استعداد و مقامی محروم.» (خطابه در واشنگتن دی سی) و نیز در جایی دیگر میفرماید: «هر چیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد زیرا دین و عقل یک ایست ابداً از هم جدا نمی شود لکن شاید عقل ضعیف ادراک نتواند آنوقت قصور از دین نیست از نقصان عقل است مثلاً طفل ممکن نیست امور کلیه را ادراک نماید این از ضعف عقل است و عقلش چون به درجه کمال رسد ادراک کند. طفل تصور عظمت و مرکزیت آفتاب و حرکت زمین نمی‌کند و این را نمی فهمد لکن چون عقلش به کمال برسد خوب ادراک میکند پس این مخالف عقل نیست و لو اینکه عقل طفل ضعیف است ادراک آن نتواند.» حضرت عبدالبهاء در دو جا در دو سطح متفاوت علوم را تقسیم بندی میکنند، ایشان میفرماید: «علم بر دو قسم است علم وجودی و علم صوری یعنی علم تحقیقی و علم تصویری. علم خلق عموماً بجمیع اشیا عبارت از تصوّر و شهود است یعنی یا بقوه عقلیه تصوّر آن شیء نمایند یا آنکه از مشاهده شیء صورتی در مرآت قلب حصول یابد دایره این علم بسیار محدود است چه که مشروط باکتساب و تحصیل است. و اما قسم ثانی که عبارت از علم وجودی و تحقیقی است آن علم مانند دانائی و وقوف انسان بنفس خود انسان است مثلاً عقل انسان و روح انسان واقف بر جمیع حالات و اطوار و اعضاء و اجزاء عنصری و مطلق بر جمیع حواس جسمانی و همچنین قوی و حاسیّات و احوال روحانی خود هستند این علم وجودیست که انسان متحقّق بآنست احساس آنرا میکند و ادراک آنرا مینماید زیرا روح محیط بر جسم است و مطلق بحواس و قوای آن این علم باکتساب و تحصیل نیست امریست وجودی موهبت محض است. حقائق مقدسه مظاهر کلیّه الهیه چون محیط بر کائنات من حیث الذّات و الصّفاتند و فائق و واجد حقائق موجوده و متحقّق بجمیع اشیا لهذا علم آنان علم الهی است نه اکتسابی یعنی فیض قدسی است و انکشاف رحمانی.» (مفاوضات، ۱۱۹) و در جایی دیگر میفرماید: «وجود بر دو قسم است وجود علمی و وجود عینی کائنات قبل از وجود عینی وجود علمی داشتند یعنی معلومات حق بودند بعد وجود عینی یافتند یعنی تحقیق در خارج شد بصر تعلّق بوجود علمی ندارد تعلّق بوجود عینی دارد یعنی بصر در عالم وجود به شیئی غیر موجود تعلّق نیابد باید وجود خارجی داشته باشد تا بصر بآن تعلّق یابد اسم بصیر غیر اسم علیم است کاینات معلومات حق بودند ولی اسم بصیر تعلّق بحقایق اشیا نداشت چون در عالم وجود تحقیق یافت اسم بصیر بآن تعلّق گرفت این مسئله بسیار دقیق است بسیار تأمل فرمائید من باب مثل ذکر میشود صور علمیه که در حیّز ادراک شماسست بصر شما باو تعلّق ندارد چون در خارج آن صور علمیه تحقیق یابد بصر شما بآن تعلّق گیرد و دیگر آنکه علم بر دو قسم است یکی علمی که تعلّق بذات دارد علم ذاتی الهی است آن عین ذات است ممتاز از ذات نیست چرا در آن مقام وحدت صرفه است و ذات عبارت از جمیع اسماء و صفاتست آن علم ذاتی الهی لا یدرک است و علم دیگر در حیّز فعل است یعنی عین معلومست و آن تحقیق در خارجست بصر تعلّق بشیء موجود یابد نه بشیء معدوم تعلّق علم بشیء غیر موجود ممکن است اما بصر محال است اینست که میفرماید چون خلق فرمود دید که نیکوست و واقفین اسرار الهی برآند که علم بر دو قسم است یک قسم ادراک شیء است بدون صورت متمایزه در ذهن این علم ذاتی است و علم ثانی علم صوریست و آن علم علم شهودیست و آن عبارتست از ادراک شیء

مع صورته المتمایزة فی الذهن این مشاهده حق عبارت از علم شهودیست اما وجودی آن عین ذات حقست مانند ذات حق ادراک نشود و بکنه حقیقتش کسی پی نبرد بسیار تعمق لازم است تا باین لطیفه معانی انسان پی ببرد» (مائده آسمانی ۲، ۹۲) و در مقامی دیگر کار علم را اینگونه توضیح میدهند: «جميع اشیاء بواسطة علم معلوم میگردد و آن ذات غیبی را هیچ نفسی عارف نشده و نخواهد شد میفرماید من سئل عن التَّوْحِيدِ فهو جاهل فمن اجاب عنه فهو مشرک یعنی اگر کسی از توحیدی که عین ذات است سؤال نماید جاهلست و اگر کسی اجابت بجواب نماید مشرک است پس باید نظر بصفات و آثار داشت نه بذات عقل در مقام ذات میفرماید ربّ زدنی فیک تحیراً ای درویش بدان علم بر دو قسم است یکی ذلّت است یکی هدایت ذلّت قسمت جاهلان است میفرماید العلم نقطة کثیرها الجاهلون. هدایت جهت اهل تقوی است میفرماید العلم نور یقذفه الله فی قلب من یشاء. علمی که زحق رسیده در سینه بوددرسی نبود هر آنچه در سینه بود این علم سینه بسینه شرح میشود و دل بدل می سپارند یعنی سرّ است. سر دهانند که سر داده و سرّ می ندهند ساقیانند که انگور نمی افشارند این رتبه کتب الله علی قلوبهم خوانده میشود و علم کثرت ختم الله علی قلوبهم» «دو ندای فلاح و نجات از اوج سعادت عالم انسانی بلند است... یکی ندای مدنیت و ترقیات عالم طبیعت است که تعلق بجهان ناسوت دارد و مروج اساس ترقیات جسمانیّه و مربی کمالات صوری نوع انسان است و آن قوانین و نظامات و علوم و معارف ما به الترقی عالم بشر است که منبعث از افکار عالیّه و نتایج عقول سلیمه است که بهمت حکما و فضلاّی سلف و خلف در عرصه وجود جلوه نموده است... و ندای دیگر ندای جانفزای الهیست و تعالیم مقدّسه روحانی که کافل عزّت ابدی و سعادت سرمدی و نورانیت عالم انسانی و ظهور سنوحات رحمانیه در عالم بشری و حیات جاودانیت و اسّ اساس آن تعالیم و وصایای ربّانی و نصایح و انجذابات وجدانیت که تعلق بعالم اخلاق دارد و مانند سراج مشکاة و زجاج حقائق انسانیّه را روشن و منور فرماید و قوه نافذه اش کلمه الله است ولی ترقیات مدنی و کمالات جسمانی و فضائل بشری تا منضمّ بکمالات روحانی و صفات نورانی و اخلاق رحمانی نشود ثمر و نتیجه نبخشد و سعادت عالم انسانی که مقصود اصلی است حاصل نگردد زیرا از ترقیات مدنیّه و تزیین عالم جسمانی هر چند از جهتی سعادت حاصل و شاهد آمال در نهایت جمال دلبری نماید»

حضرت عبداللّه برای چند مفهوم تعریف یکسانی را به کار میبرند: دین، علم، شریعت، کلمه الله، قضا و قدر، محبت، حقیقت انسان، و حقیقت همگی تعریف یکسانی دارند، چنانچه میفرمایند: «شریعت روابط ضروریّه ایست که منبعث از حقیقت کائناتست و مظاهر کلیّه الهیه چون مطلعّ باسرار کائناتند لهذا واقف بآن روابط ضروریّه و آنرا شریعة الله قرار دهند» (مفاوضات، ۱۲۰) «قانون الهی و نظام رحمانی شریعت سمحه بیضاست و محجّه واضحه نوره. زیرا نظام و قانون حقیقی روابط ضروریّه است که منبعث از حقایق اشیاست و کینونت موجودات مستدعی و مقتضی آن» (منتخبات مکاتیب ۳، ۷) «قضا و قدر عبارت از روابط ضروریّه است که منبعث از حقائق اشیاست و این روابط بقوه ایجاد در حقیقت کائنات ودیعه گذاشته شده است و هر وقوعات از مقتضیات آن روابط ضروریّه است مثلاً رابطه ئی خدا در میان آفتاب و کره ارض ایجاد فرموده است که شعاع و حرارت آفتاب بتابد و زمین برویاند این روابط قدر است و قضا ظهور آن در حیّز وجود و اراده عبارت از قوه فاعله است که این روابط و این وقوعات در تحت تسلّط اوست این مختصر بیان قضا و قدر است و فرصت تفصیل ندارم دیگر تو در این تفکر نما حقیقت قضا و قدر و اراده مکشوف گردد.» (منتخبات مکاتیب ۱، ۹۲) «المحبّة هی الروابط الضروریّة المنبعثة من حقائق الاشیاء بايجاد الهی» (مکاتیب ۱، ۱۵۹) «دین عبارت است از کشف روابط ضروریّه منبعث از حقایق اشیاء» (امر و خلق ۱، ۲۱۵) «اليوم جز قوه»

کلمه الله که محیط بر حقایق اشیاست عقول و افکار و قلوب و ارواح عالم انسانی را در ظل شجرهء واحده جمع نتواند، اوست نافذ در کل اشیاء و اوست محرک نفوس و اوست ضابط و رابطه در عالم انسانی» (مکاتیب ۳، ۱۱۷)

«بدانکه حقیقت انسانیه محیط بر حقایق اشیاء است و کشف حقایق و خواص و اسرار اشیاء را مینماید مثلاً جمیع این صنایع و بدایع و علوم و معارف را حقیقت انسانیه کشف کرده یک وقتی جمیع این فنون و علوم و بدایع و صنایع سر مکنون و مکتوم بود بعد به تدریج حقیقت انسانیه این را کشف کرده از حیث غیب بحیز شهود آورده، پس ثابت شد که حقیقت انسانی محیط بر اشیاست زیرا در اروپا است اکتشاف امریکا نماید در زمین است کشفات در آسمان کند کاشف اسرار اشیاء است و واقف حقائق موجودات.»

وقتی این تعاریف یکسان را مدنظر قرار دهیم آنگاه است که بیشتر متوجه خواهیم شد که معنای تعلیم دین باید مطابق علم و عقل باشد چیست، چنانچه حضرت عبدالهء میفرماید: «تعلیم پنجم حضرت بهاءالله آنکه دین باید مطابق علم باشد زیرا خدا عقل به انسان داده تا حقایق اشیاء را تحقق نمایند اگر مسائل دینی مخالف عقل و علم باشد وهم است زیرا مقابل علم جهل است و اگر بگوئیم دین ضد عقل است مقصود این است که دین جهل است لابد دین باید مطابق عقل باشد تا از برای انسان اطمینان حاصل شود اگر مسئله ای مخالف عقل باشد ممکن نیست از برای انسان اطمینان حاصل گردد همیشه متزلزل است.»

با توجه به نصوصی که آورده شد میتوان اینگونه جمع بندی کرد که نصوص بهائی مفهوم یکپارچه ای از علم را به عنوان تلاشی مادی و معنوی با هدف کشف حقایق و روابط ضروری که در ماهیت همه چیز نهفته است، بیان می کند. این دیدگاه علم را وسیله ای برای پیشبرد تمدن و دستیابی به ابعاد کامل مادی، فکری و روحانی وجود انسان می داند. نکته مهم این است که علم به جای مجموعه ای خاص از روش ها یا نتیجه گیری های قاعده مند، بر اساس کشف واقعیت های زیربنایی تعریف می شود. دیدگاه بهائی دوگانگی های سخت بین حقیقت علمی و دینی را رد می کند و هماهنگی عقل و ایمان را حفظ می کند. در متون حضرت عبدالهء در تعریف علم آمده است که علم حقیقی عبارت است از کشف روابط، ویژگی ها و واقعیت های اساسی درباره همه چیز، اعم از مادی و معنوی است. علم ظرفیت ذاتی ذهن انسان برای کاوش در جهان خلقت به منظور درک پدیده ها و ارتباطات بین آنها در سطوح عمیق تر بینش در طول زمان است. علم معتبر از شهودهای صحیح و بررسی عقلانی حقایق ضروری نهفته در ذات موجودات و برآمده از ذات آنها سرچشمه می گیرد. بنابراین، علم محدود به آن چیزی نیست که از نظر فیزیکی قابل درک است، بلکه اساساً به بررسی عقلانی همه جنبه های واقعیت اشاره دارد. علم تا آنجا که منعکس کننده حقایق اساسی مربوط به ساختار درونی خود جهان است، از عقیده یا توهم صرف متمایز می شود. این حقایق برخاسته از واقعیت چیزهایی است که خدا آفریده است و می تواند به طور عقلانی توسط ذهن انسان درک شود. نوشته های بهائی تأیید می کنند که خلقت اساساً قابل فهم است و هماهنگی بین ابعاد عقلانی، تجربی و معنوی علم را حفظ می کند. علم اصیل در انطباق اساسی با دین حقیقی وجود خواهد داشت، زیرا همه حقایق از یک منبع الهی سرچشمه می گیرند.

در مورد انواع علم، دیدگاه بهائی هر دو حوزه مادی و معنوی دانش را در بر می گیرد. علوم فیزیکی یا صوری پدیده های دنیوی و قوانین حاکم بر وجود مادی را بررسی می کنند. علوم انسانی با اجتماعی روابط بین افراد و سازمان های اجتماعی را مطالعه می کند. فراتر از اینها، قلمرو بالاتری از «علم الهی» است که مربوط به شناخت واقعیت های معنوی است که از طریق مکاشفه های روح القدس و کلام خدا به دست آمده است. این علم معنوی فراتر از عقیده یا تفسیر انسان است و دانش قابل اعتمادی از

حقیقت الهی ارائه می دهد. با این حال، همه سطوح علم تا آنجا که حقایق ضروری را در مورد واقعیت آشکار می کنند، دارای یک جزء معنوی هستند.

یکی از اصول دیانت بهائی هماهنگی علم و دین است که دلالت بر این دارد که هیچ دوگانگی واقعی بین معرفت علمی و وحیانی نمی تواند وجود داشته باشد زیرا هر دو از یک منبع الهی سرچشمه می گیرند. دین بینش معتبری از ماهیت معنوی و هدف انسان و همچنین اصول اخلاقی برای هدایت به کارگیری دانش علمی ارائه می دهد. علم وجود مادی را روشن می کند و ابزارهای عملگرایانه را برای بهبود رفاه فیزیکی فراهم می کند. آموزه های بهائی، علوم مادی و معنوی را در ایجاد تمدنی عادلانه و سعادتمند که ابعاد کامل طبیعت انسانی را منعکس می کند، مکمل یکدیگر می دانند.

در برابر پوزیتیویسم معاصر، دیدگاه بهائی علم گرایی را رد می کند، یعنی این اعتقاد که علم تجربی به تنهایی یک پارادایم معتبر از دانش ارائه می دهد. علم گرایی واقعیت های روح، آگاهی و معنا را نادیده می گیرد که نمی توان آنها را به فیزیک و شیمی تقلیل داد. علاوه بر این، دیدگاه بهائی منکر این است که علم خود یک روش یا مفهوم ثابت واحد از عقلانیت مستقل از تأثیر فرهنگی-تاریخی دارد. معیارهای توجیه، حقیقت و عینیت در علم در طول زمان تکامل می یابند. هیچ ماتریکس انضباطی خاصی ذاتاً تنها شکل مشروع علم یا بازتاب واقعیت را نشان نمی دهد. آنچه علم را تعریف می کند، کاوش عقلانی وجود مخلوق با استفاده از روش های مشاهداتی و منطقی متنوع متناسب با موضوع است. این درک اصولی از دوگانگی بین علوم «نرم» و «سخت» اجتناب می کند. تمام تحقیقاتی که صادقانه با هدف مفهوم سازی روابط و الگوهای ذاتی در واقعیت انجام می شود، به طور بالقوه به بینش های معتبر کمک می کند.

با این حال، نوشته های بهائی هشدار می دهند که بسیاری از گفتمان های معاصر که برجسب علمی دارند، جزم های آزمایش نشده ای را منعکس می کنند که ریشه در مفروضات متافیزیکی ماتریالیستی دارند، نه بررسی بی طرفانه حقایق. علم واقعی به روی شواهدی از واقعیت های متافیزیکی و غیر فیزیکی باز می ماند، نه به تعصبات هستی شناختی. ماتریالیسم نمی تواند به عنوان یک پارادایم بی طرف از دانش در مورد تمام واقعیت واجد شرایط باشد. علمی که توسط مفروضات ایدئولوژیک محدود شده است، دیگر علم جهانی و عاری از جزم نیست. بنابراین علم صحیح مستلزم تأمل متافیزیکی عمیقی است تا از پیش فرض های هستی شناختی خود آگاه شود نه اینکه آنها را به سادگی بدیهی بداند.

دیانت بهائی دیدگاه معرفتی را ارائه می کند که حقیقت در ذات واحد است اما فهم آن کثرت گرایانه است. این با معرفت شناسی نسبی گرایانه ای که درک معتبر متنوعی از واقعیت را تصدیق می کند، همسو می شود، هرچند در سطحی بنیادی متحد شده اند. علاوه بر این، آموزه های بهائی از همخوانی علم و دین حمایت می کنند، در حالی که علم را به عنوان تقریب پیشرو و همیشه در حال تکامل حقیقت می شناسند، نه یک درک مطلق و قطعی. از این منظر، حقیقت دینی نباید با پارادایم ها و نظریه های علمی امروزی که خود در طول تاریخ دگرگون می شوند، محدود شود. در عوض، آموزه های کتاب مقدس حاوی حقایق و پتانسیل هایی هستند که هنوز در علم کنونی آشکار نشده اند. بنابراین، این دیدگاه بهائی شکل ظریفی از نسبی گرایی علمی است که با تأیید یک واقعیت مطلق ناشناخته و درک متغیر و همیشه در حال تغییر ما از مظاهر آن، از مطلق گرایی یا نسبی گرایی رادیکال اجتناب می کند. شوقی افندی، ولی امر دیانت بهائی، این دیدگاه را با بیان اینکه «حقیقت دینی مطلق نیست، بلکه نسبی است، که وحی الهی مطلق است، نه نهایی»، روشن می کند (شوقی افندی، ۱۹۳۵). حقیقت مطلق در سطحی متعالی فراتر از درک کامل

انسان وجود دارد، در حالی که درک محدود ما به صورت زمینه ای شکل می گیرد. دانش علمی برای آشکار کردن دیدگاه‌های بدیع ارزشمند است، اما همچنان که پارادایم‌ها تکامل می‌یابند، همیشه برای تجدیدنظر، ارتقا و رد آینده باز می‌ماند. حضرت عبداله‌بهاء توضیح می‌دهد که علم اولین نشأت از سوی خداوند به سوی انسان است و اجمالی از واقعیت را ارائه می‌کند تا به عنوان منادیان هدف او عمل کند (عبداله‌بهاء، ۱۹۸۱). با این حال، عقل انسان نمی‌تواند حقیقت را به طور کامل درک کند، زیرا دانش ما توسط توانایی‌های فعلی محدود شده است. علاوه بر این، این معرفت‌شناسی بهائی، علم را تلاشی الهی و نه صرفاً انسانی می‌داند که الگوهای عینی واقعیت را منعکس می‌کند. در حالی که تجربه‌گرایی و نظریه‌ها تکامل می‌یابند، نظم عقلانی جهان که از طریق علم کشف می‌شود، از ریشه‌های الهی سرچشمه می‌گیرد. پدیده‌ها واقعیت‌هایی را آشکار می‌کنند که بسیار فراتر از مدل‌های علمی است. علم دانش جزئی و نه مطلق از وحدت اساسی کیهان فراهم می‌کند. این دیدگاه ابزارسازی گرایانه، علم را ابزاری برای روشننگری مقاصد الهی می‌داند تا یک درک دانای کل.

ادغام پست مدرن نسبی‌گرایی علمی با حقیقت دینی در آموزه‌های بهائی، خلاقانه بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی رادیکال حرکت می‌کند. از حقیقت واحد حمایت می‌کند و در عین حال درک کثرت‌گرایانه آن را از طریق دیدگاه‌های فردی، فرهنگی و تاریخی گوناگون تأیید می‌کند. این ایمان با اتخاذ رویکردی عمل‌گرایانه و نسبی‌گرایانه که از جزم‌گرایی ایستا اجتناب می‌کند، مطابقت بین علم و دین را تأیید می‌کند. برای بهائیان، علم همیشه به طور پویا درک اسرار پایان‌ناپذیر الهی را افزایش می‌دهد. با پیشرفت بشریت، دانش ما همیشه برای تجدیدنظر باز می‌ماند. بنابراین، این نسبی‌گرایی پرسپکتیوال، چارچوب معرفت‌شناختی باروری را فراهم می‌کند که ایمان و عقل را ترکیب می‌کند.

درک بهائی علم را به عنوان وسیله‌ای برای بشریت در نظر می‌گیرد تا به تدریج جهان آفریده شده را در اعماق کامل اهمیت مادی، انسانی و معنوی آن در یک واقعیت ابدی فراتر از هر چارچوب تحقیقی درک کند. علم زمانی هدف خود را برآورده می‌کند که در برابر اسرار درونی طبیعت و هستی، حس ترس را بیدار نکند، نه اینکه آنها را به فعل و انفعالات عامیانه نیروهای مکانیکی کور تقلیل دهد. علم که به درستی تمرین و درک شود، دریچه‌ای برای درک اهداف کلی اخلاقی و غایت شناختی فراتر از وجود مادی فراهم می‌کند. در این مفهوم یکپارچه آئین بهائی، هیچ دوگانگی وجود ندارد که حقایق را از ارزش‌ها جدا کند. علم یک بعد ذاتی اخلاقی در پیشبرد عدالت و گشودن پتانسیل انسانی در هر دو سطح فردی و جمعی دارد. بالاترین هدف آن روشننگری معنوی و تربیت اخلاقی است.

در نهایت، تعالیم بهائی چشم اندازی جامع از علم را به عنوان بررسی عقلانی واقعیت‌های عینی که در نهایت بر حقیقت الهی فراتر از حدودات جسمانی انسانی بنا شده است، ترسیم می‌کند. این دیدگاه هماهنگی اساسی بین علم و دین، عقل و ایمان را حفظ می‌کند. تحمیل تقسیم‌های مصنوعی بین حوزه‌های مادی و معنوی را رد می‌کند. اصول بهائی علم را تلاشی واحد برای درک تدریجی پدیده‌های دنیوی، روابط و اهداف انسانی و بعد معنوی مقدس هستی می‌داند. علم دریچه‌ای برای درک طرح الهی در حال آشکار شدن در هر دو بعد مادی و معنوی فراهم می‌کند. تصور بهائی توسعه هماهنگ علوم را ترویج می‌کند که تمام جنبه‌های واقعیت آفریده شده را در یک وحدت قدسی فراگیر بررسی می‌کند. این یک چارچوب فلسفی حاصلخیز برای آشتی دادن

شیوه های علمی و دینی دانش، معنا و ارزش ها ارائه می دهد. توضیح بیشتر فلسفی این روابط برای پیشرفت معنوی و مادی بشریت حیاتی است.

تفکر هرروزینه، حسابگرایانه، تفکر مراقبه ای، تفکر شاعرانه، عقل جزئی و عقل کلی

هایدگر در آثار مهمی مانند هستی و زمان و آثار بعدی دیگر، مفاهیم جدیدی از تفکر و تأمل انسانی را مطرح کرد که هدف آن غلبه بر محدودیت‌های متافیزیک غربی و عقلانیت تکنولوژیک مدرن بود. این مقاله سه شیوه اصلی تفکر تحلیل شده توسط هایدگر - تفکر مراقبه ای، تفکر حسابگرایانه و تفکر شاعرانه - را توضیح می‌دهد و آنها را با تمایز بین عقل عام و عقل خاص موجود در فلسفه ایرانی و آثار بهائی مرتبط می‌کند.

این متن پس از تعریف این شیوه‌های تفکر هایدگری و مفهوم عقل در اندیشه ایرانی/بهائی، دیدگاه‌های آنها را در مورد ماهیت، گستره و حدود ظرفیت‌های عقلانی انسان مقایسه می‌کند. شباهت‌ها و تفاوت‌های نقد پدیدارشناختی هایدگر از عقلانیت محاسباتی را در مقابل رویکردهای ایرانی/بهائی ارزیابی می‌کند که عقل جهان شمول متعالی (عقل کلی) را از عقل خاص گفتمانی (عقل جزئی) متمایز می‌کند. این تحلیل شباهت‌های قابل توجهی بین دغدغه‌های هر دو سنت برای غلبه بر محدودیت عقلانیت ابزاری بر محدود کردن عقل در آگاهی تکنولوژیک مدرن پیدا می‌کند. با این حال، تلاش هایدگر برای جابجایی عقل محاسبه‌گر از طریق تفکر مراقبه‌ای غیرمفهومی و شهود شاعرانه، با تلاش‌های ایرانی/بهائی برای هماهنگ کردن کارکردهای عام و خاص عقل متفاوت است. تمایز کلیدی که هایدگر ایجاد می‌کند، بین تفکر محاسبه‌گرایانه است که عقلانیت ابزاری مدرن را مشخص می‌کند در مقابل تفکر شاعرانه و مراقبه‌گرایانه به پرسشگری پدیدارشناختی و وجودی که توسط آگاهی تکنولوژیک پنهان شده است. مهمتر از همه، هایدگر همچنین به طور انتقادی پیوندهای تفکر محاسباتی را با استدلال و تفسیر عقل سلیم روزمره بررسی می‌کند و از پس این تحلیل او همپوشانی‌های عمیق و همچنین تنش‌های کلیدی بین تفکر محاسبه‌گر و روزمره را نشان می‌دهد. این متن با بیان زمینه‌هایی برای گفت‌وگوی فلسفی بیشتر بین این رویکردها به منظور درک کل‌نگرتر از عقلانیت انسانی در برابر الگوهای فکری که عقل را به محاسبه مکانیکی یا تحلیل منطقی تقلیل می‌دهند، به پایان می‌رسد.

تفکر حسابگرایانه (محاسباتی)

هایدگر در متونی مانند «پرسش از تکنولوژی»، نقدهای گسترده‌ای از محدود کردن عقل توسط تفکر محاسبه‌گر به ابزاری برای تسلط بر چیزهای قابل مشاهده بر اساس تحلیل خود از گشتل یا قالب‌بندی به عنوان ذهنیت کلی علم تکنو مدرن ارائه می‌کند (QCT، ۱۹). تفکر حسابگرایانه موجودات را به عنوان مجموعه‌ای از فرآیندهای قابل اندازه‌گیری و قابل پیش‌بینی ریاضی می‌داند تا اینکه آنها را از نظر ماهیت اسرارآمیزشان بررسی کند.

هایدگر استدلال می‌کند که تفکر محاسباتی ابژه‌های خود را به صورت شاکله‌هایی در چارچوب می‌دهد تا پدیده‌ها را قابل کنترل نشان دهد: «در علم اقتصاد... یک جنگل تنها برحسب مقدار چوبی که می‌تواند تولید کند در نظر گرفته می‌شود. در فیزیک، یک نیروگاه برق آبی صرفاً به عنوان یک موضوع اندازه‌گیری علمی در نظر گرفته می‌شود... آشکارسازی که در فن‌آوری مدرن رخ می‌دهد چالشی است که طبیعت را در مورد یک علیت خاص به چالش می‌کشد» (Krell, 1993, p. 323). تفکر طبیعت

را به منابعی که از نظر ریاضی به چالش کشیده شده اند تقلیل می دهد، به جای گشودگی مراقبه وار نسبت به ذات و خود چیزها چنانچه که هستند، دیدگاهی برای تسلط جایگزین شده است.

از نظر هایدگر، تفکر محاسباتی پدیده‌ها را به مسائل یا توابع منطقی قابل حل، کمی منقسم می کند. برای بهینه سازی بهتر قابلیت پیش بینی اشیاء را از ارتباطات و معانی اطراف جدا می کند. هایدگر مشاهده می کرد که با ظهور سایبرنتیک، «عملیات تکنولوژیک محاسبه ای... خود را برای حکومت جهانی خود آماده می کند» (WhD?, 127). عقلانیت محاسباتی به طور فزاینده‌ای بر آگاهی مدرن به عنوان پارادایم فرضی تفکر تسلط پیدا می کند و حالت‌های مراقبه‌ای را که به جای کنترل، معطوف به معنا هستند، حذف می کند.

هایدگر استدلال می کند که تفکر محاسبه گر بر پیش فرض‌های متافیزیکی تکیه می کند که نمی تواند آنها را زیر سوال ببرد. در مقالاتی مانند «علم مدرن، متافیزیک و ریاضیات»، او تحلیل می کند که چگونه «سایبرنتیک نظریه ماشین‌هایی است که خود را تنظیم می کنند، مستقلاً خود را حفظ می کنند و عملکرد مداوم خود را - از طریق محاسبه توابع- تضمین می کنند» (TQT, ۱۴). اما این مدل سازی ریاضی از خودتنظیمی کارآمد از مفروضات هستی شناختی درباره واقعیت به عنوان ذاتاً قابل کمیت و کنترل ناشی می شود که پنهان می ماند. ماهیت موضع محاسباتی فناوری نسبت به واقعیت از هر دستگاه تکنولوژیکی خاصی فراتر می رود.

از نظر هایدگر، معادل سازی غیر بازتابنده تفکر با «حساب که خود را به شمارش و محاسبه آنچه قابل شمارش و محاسبه است محدود می کند» ابعاد وجودی و تفسیری غیرقابل محاسبه اندیشه را فراموش می کند (WhD?, 131). عقل حسابگرایانه که صرفاً به طبقه بندی اشیاء، پیش بینی الگوهای قابل مشاهده، و سازمان دهی منطقی ابزارها برای اهداف مربوط می شود، نمی تواند اساساً مقدمات متافیزیکی خود را زیر سؤال ببرد یا اسرار مبهم وجود را روشن کند. هایدگر معتقد است که برای مشاهده چند بعدی بودن حقیقت، اندیشه باید شیوه‌های تأملی غیرمحاسبه‌ای را به پرواورد که در شگفتی قبل از هستی ریشه دارند.

تفکر هرروزینه (روزمره)

هایدگر در هستی و زمان، روزمرگی (Alltäglichkeit) را به عنوان روش غالب در-جهان-بودن برای مواجهه با موجودات و معانی توصیف می کند (BT, 422). تفکر روزمره چیزها را بر حسب سودمندی و راحتی دنیوی آنها در زمینه‌های عملی آشنا تفسیر می کند، همان چیزی که هایدگر «آنها» یا «هر کسی» (das Man) می گوید (BT, 167). این شیوه فکری هرروزینه، اشیاء را به عنوان تجهیزاتی آماده می داند که به جای تأمل در معانی هستی شناختی عمیق تر، به صورت عمل گرایانه مورد استفاده قرار می گیرند. در بیشتر موارد، افکار معمولی در رویه‌ها و تفاسیر پیش زمینه‌ای که از نظر اجتماعی توسط «آنها» منتشر می شوند، نهفته است.

هایدگر بعداً مفهوم تفکر حسابگرایانه (rechnendes Denken) را که در روش‌های علوم ریاضی مدرن برای کمی سازی و نظم دهی منطقی موجودات به عنوان ذخایر منابع قابل اندازه گیری مثال می زند، توسعه می دهد (QCT, ۲۱). عقل محاسباتی

اشیاء را بر اساس ترتیب، توزیع و فرمان بهینه آنها برای حداکثر کارایی قاب بندی می کند. مهمتر از همه، هایدگر استدلال می کند که تفکر محاسباتی اساساً بر ویژگی‌های اصلی تفکر روزمره استوار است و آن را رادیکال می کند. تفکر محاسباتی به طور کلان، جهت گیری عملی تفکر روزمره را در تفاسیر خود از چیزها به عنوان ابزار یکبار مصرف تکرار می کند. هایدگر مشاهده می کند که «تفکر محاسباتی از یک محاسبات به محاسبات دیگر می رود» و موجودات را بدون اندکی مکث برای بازتابی عمیق تر تفسیر می کند (WhD, 56). به طور مشابه، تفکر روزمره به طور عملی بین چیزهای فایده مند، بدون تفکر بیشتر جهش می کند. مدل‌های ریاضی عقل محاسباتی، این دستگاه نظم‌پذیری یکبار مصرف را که روزمره را فراگرفته است، بیش از حد علم کرده و به فناوری تبدیل می کند.

علاوه بر این، تفکر محاسبه گر و روزمره، هر دو دنیای روزمره ظواهر را به عنوان زمینه ای بی چون و چرا می پذیرند. هایدگر خاطرنشان می کند که «تفکر محاسبه گر هرگز متوقف نمی شود، هرگز خود را جمع نمی کند» تا در مقدمات متافیزیکی خود تأمل کند (WhD, 46). تفسیر روزمره نیز بدون بررسی هستی شناسی پیشینه آن عمل می کند. تفکر محاسبه گر جذب بی چون و چرای ظواهر قطعی آگاهی روزمره معمولی را جهانی می کند و تشدید می کند. این واقع گرایی ساده لوحانه را ریاضی می کند. استدلال حسابگرایانه و هرروزینه در یک اجبار سازگارانه برای پیروی از هر کسی (das Man) مشترک است. هایدگر خاطرنشان می کند که تفکر محاسباتی «همراه با هرکس حرکت می کند»، پروتکل‌های پذیرفته شده را به طور غیرانتقادی اتخاذ می کند و پارادایم‌های احتمالی کارایی گشتل را جاودانه می کند (WhD, 54). با این حال، هایدگر روزمرگی را نشان دهنده دیکتاتوری «آنها» می داند که از هنجارهای اجتماعی بدون بررسی مشروعیت آنها پیروی می کند. هم تفکر محاسبه گر و هم تفکر روزمره جزم های رایج را جذب می کند.

با این حال، یک تفاوت کلیدی که هایدگر به آن اشاره کرد این بود که در حالی که تفکر روزمره در زمینه‌های عمل‌گرایانه خاصی از کنش قرار می گیرد، تفکر محاسبه گر موجودات را کاملاً از دخالت‌های عملی به روابط متن‌زدایی - decontextualized - شده انتزاع می کند. او استدلال می کند که «تفکر محاسباتی از مراقبه در مورد ماهیت هستی دورتر و دورتر می شود» با کمی کردن همه موجودات به صورت ریاضی بدون توجه به معانی موقعیت‌شان در زمینه‌های فعالیت معین (WhD, 55). عقل محاسباتی به جای اینکه به صورت زمینه ای فکر کند، تکنولوژیک می اندیشد.

علاوه بر این، در حالی که تفکر روزمره چیزها را از طریق دلالت های عادی شده اجتماعی تفسیر می کند، تفکر محاسباتی جایگزین سیستم های عددی کاملاً مصنوعی می شود که به جای معانی پنهان، رمزگذاری می کنند. هایدگر استدلال می کند که سیستم های سایبرنتیکی تفکر را به طور کامل از دنیای زیسته جدا می کنند (QCT, 27). بنابراین، ریاضی شدن تفکر محاسباتی نشان‌دهنده یک تغییر عمیق از تفسیر متنی روزمره به سوی یک آگاهی تکنولوژیکی ریشه‌دار است. با این وجود، هایدگر در جابجایی تفکر مراقبه‌ای که از نظر وجودی به هستی و معناگرایش دارد، درهم تنیدگی های عمیقی بین تفکر محاسبه گر و روزمرگی می بیند. در نهایت روزمرگی الگوهای کلیدی جذب را در هر کسی نشان می دهد، استفاده عمل‌گرایانه، و انطباق بی چون و چرا با ظواهر قطعی گشتل تکنولوژیک تفکر حسابگرایانه به عنوان اوج فراموشی

بودگی/هستومندی متافیزیکی. ردیابی پیوندهای متقابل آنها ریشه های عمیق تر جوهر عقلانیت مدرن را به عنوان دستگاه روشن می کند. تفکر روزمره و حسابگرایی در کنار هم، رمز و راز آشکار شدن خارق العاده هستی را پنهان می کنند. مشارکت آنها، گشودگی اصیل تر تفکر مراقبه ای به پرسش گری وجودی را حذف می کند. هایدگر تشکیل یک اتحاد متافیزیکی سرنوشت ساز را تشخیص می دهد که عمیقاً تفکر مراقبه و توجه آن به هستی را به خطر می اندازد.

این تاکید لازم است که هایدگر شباهت های مهمی را بین تفکر محاسبه گر و روزمره در دل مشغولی آنها به نظم دهی عمل گرایانه، جذب غیر انعکاسی در هر کسی، و پذیرش ظواهر به عنوان زمین بی رحم می بیند. با این حال، تفکر محاسباتی انتزاع، کمی سازی و حذف زمینه را به طور تصاعدی فراتر از تفسیر روزمره تشدید می کند. اتحاد آنها نشان دهنده اوج متافیزیک در عقلانیت کاملاً ابزارگرا و فوق تکنولوژیک است که از تفکر مراقبه ای که گرایش به هستی و شگفتی های آن دارد غافل است. ردیابی تقاطع های آنها، دگرگونی های دورانی را در جوهر و امکانات اندیشه روشن می کند. تفکر روزمره و محاسبه گر به مثابه مظاهر عمیقاً در هم تنیده بسته شدن متافیزیکی مدرنیته در برابر پرسشگری هستی شناختی بنیادین که دغدغه نهای هایدگر باقی می ماند ظاهر می شود.

تفکر مراقبه ای (تأملی)

گفتیم که هایدگر در فلسفه متأخر خود، انتقادات عمیقی را از همدات پنداری مدرن رایج با دلیل منطقی و حسابی که در علوم مانند فیزیک و تکنولوژی به عنوان نمونه می آورد، مطرح می کند. هایدگر در مقالاتی مانند «...انسان شاعرانه سکنی میگزیند...» جوهر تفکر انسان را با متمایز ساختن تفکر محاسباتی که عقلانیت ابزاری را از تفکر متناسب با تأمل وجودی، تفکر مراقبه را می نامد (VA, 213-229).

هایدگر این مسئله را مطرح میکند که تفکر مراقبه ای به طور تأمل آمیز معانی را مورد تأمل قرار می دهد که عقل حسابگر از آنها غافل است. در مورد آشکار شدن وجود در پدیده هایی که عقلانیت مدرن نادیده می گیرد تأمل می کند. هایدگر تفکر مراقبه ای را این گونه توصیف می کند: «آوازی که به آهنگی گوش می دهد که در تمام تفکرات ناخوانده باقی می ماند» (VA, 226). این گوش دادن شاعرانه به حضور اسرارآمیز وجود به گونه ای بسته می شود که تفکر صرفاً به دستکاری محاسباتی اشیاء بر اساس برنامه ها تبدیل می شود. تفکر مراقبه با صبر و حوصله به هدف وجودی انسان و جایگاه آن در معنای هستی می اندیشد. به جای ساختن یک نظام منطقی خالص، به پایه گذاری خود عقلانیت در وحی-revelation می اندیشد.

هایدگر معتقد است که تفکر مراقبه ای «هیچ گاه خود را صرفاً مشغول کار توخالی تیز کردن مفاهیم و دسته بندی مفاهیم در طبقه بندی های مختلف نمی کند» (VA, 225). از پالایش و تصفیه فنی سطحی که گفتمان های مکتبی را به دور از حقیقت زیسته مشغول می کند، اجتناب می کند. تأمل مراقبه در عوض در مورد آشکار شدن موجودات از سکوت و محدودیت های بازمانی عینی می اندیشد. تفکر مراقبه ای، عقل محاسباتی را از جذب آن در طرح های مفهومی طبقه بندی کننده به تعجب پیش از راز گریزان وجود فرا می خواند.

تفکر مراقبه با بیدار کردن مجدد پرسش‌های اساسی معنا و هستی انسان که در آن محاسبات عقلانیت به طور فزاینده‌ای مبهم می‌شود، می‌تواند تفکر را از تغییر شکل مدرن آن به یک تمرین تکنیکی احیا کند: «تفکر مراقبه‌ای بیش از هر نوع تفکر دیگری از ما می‌طلبد... شاید بسیاری از افراد قادر به تفکر مراقبه‌ای نباشند، با این فرض که مایلند خودشان را با چیزی که به‌طور قانع‌کننده‌ای آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد درگیر کنند.» (VA, 229). از نظر هایدگر، تفکر تأملی نویدی برای عقلانیت اصیل‌تر با توجه به اعماق وجودی و هستی‌شناختی تحت الشعاع گشتل تکنولوژیک مدرنیته است که تفکر را به نظم طبقه‌بندی کننده تقلیل می‌دهد. عقل را به پدیده‌ها به‌عنوان اشراق وجود به‌جای منابع تغییر جهت می‌دهد.

تفکر شاعرانه

هایدگر در مقالاتی درباره زبان و هنر مانند «... شاعرانه انسان ساکن است...» و «شاعرانگی برای چیست؟»، تفکر شاعرانه را به عنوان پیوندی با تفکر مراقبه در افشای حقایق فراتر از محدوده عقلانیت محاسبه‌گر بررسی می‌کند. او استدلال می‌کند که شعر اصیل، قافیه‌سازی خیالی درباره احساسات تزئینی نیست، بلکه «تفکری که با تدارک چنین گفتاری به اعماق فضای درونی جهان می‌کاود» (PLT, 227). شاعر از تأمل مراقبه‌ای در مورد مسائل اساسی متعلق انسان در آشکار شدن حضور هستی شعر خود را سر می‌دهد.

از نظر هایدگر، تفکر شاعرانه، تفکری شنوا و متفکرانه است که معانی هستی‌شناختی ریشه دار در خود زبان را مورد تأمل قرار می‌دهد. گفتار شاعرانه به ما امکان می‌دهد که پدیده‌ها را به مثابه اشراق حقیقت پنهان هستی تجربه کنیم. او معتقد است که در تمرکز متافیزیک بر منطق محاسباتی و ماشینی، «قدرت تفکر واقعی و شاعرانه از زبان سلب شده است» (WPF, 107). تفکر شاعرانه ما را به روشنایی و شفافیت اصلی وجود در زبان قبل از بازنمایی مفهومی یادآور می‌شود. این عمل افشای معنا را در هسته تفکر تجدید می‌کند.

هایدگر معتقد است که اندیشه شاعرانه وحدتی از شهود، بینش و مراقبه را پرورش می‌دهد تا با محاسبه انتزاعات شاکله بندی شده عقل، این‌گونه بودن مرموز چیزها را فرا خواند. تفکر شاعرانه به جای ترسیم و نظم دادن به اشیاء، به پدیدار منحصر به فرد موجودات نگاه می‌کند. پذیرا و شنواست است تا مزاحم و فضول. هایدگر به طرز تحریک آمیزی پیشنهاد می‌کند که دیدگاه‌های شاعرانه هولدرلین از جوهر تمدن یونان حاوی حقایق عمیق‌تر از هر علم تاریخی است (EHP, 89). استعاره‌های خلاق تفکر شاعرانه معانی عمیقی را پنهان می‌کند که برای عقلانیت محاسباتی قابل دسترس نیست.

از نظر هایدگر، اندیشه شاعرانه پرواز خیالی نیست، بلکه «اتفاق ابتدایی یک آشکارگی آماده‌کننده است که در آن گشودگی جهانی در اصل مناسب است» (OWL, 122). شعر به موجودات اجازه می‌دهد تا از تقلیل‌های گشتل تکنولوژیک رها شوند. بنابراین، تفکر شاعرانه با تأمل مراقبه در توجه به اعماق اسرارآمیز دنیایی آشکار و پنهان که در برابر عقل محاسبه‌گر مبهم است، قرابت پیدا می‌کند. هایدگر اندیشه شاعرانه را اصلاحی اساسی برای معادله جزمی عقل متافیزیک مدرن با استنتاج قیاسی و

تبیین علی می داند که نمایش پدیداری هستی را مبهم می کند. تفکر مراقبه ای و شاعرانه با هم راه هایی را به سوی عقلانیت خلاق ارائه می دهند که نقش تفکر در پناه دادن به افشای معنادار رویداد هستی را یادآوری می کند.

عقل جزئی و عقل کلی

تمایز بین عقل کلی و عقل جزئی در فلسفه اسلامی با برخی از ابعاد کلیدی تحلیل هایدگر از تفکر مراقبه ای در مقابل تفکر حسابگرایانه مشابحت دارد. عقل کلی به ظرفیت جهانی انسان برای شهود عقلانی مستقیم حقایق متافیزیکی در مورد خدا، ابدیت و ماهیت معنوی روح اشاره دارد. عقل جزئی، کاربرد روزمره عقلانیت را برای استنتاج منطقی در مورد حوزه های مادی و احتمالی مشخص می کند.

سهروردی، فیلسوف ایرانی، این دوگانگی را به تفصیل بیان می کند و عقل کلی را این گونه توصیف می کند: «چراغی که از طریق آن ماهیت اشیاء به طور کامل روشن و آن گونه که در خود هستند شناخته می شود، نه آنچه بر چیز دیگری دلالت می کنند» (یوسفی، ۱۶۷). عقل کلی حقایق مقدس را بدون واسطه نمادهای احتمالی یا استنتاج های علی شهود می کند. عقل جزئی عبارت است از استدلال قیاسی و استقرایی گام به گام که نشانه ها و پدیده ها را به هم مرتبط می کند و نشانه های جهان را به صورت گفتمانی از طریق مقدمات و استنتاج ها تفسیر می کند.

از نظر سهروردی، عقل نابی که توسط پیامبران و فیلسوفان روشن ضمیر به فعلیت رسیده است، از محدودیت های عقل جزئی گفتمانی فراتر می رود. عقل کلی حقایق مطلق و ازلی را مستقیماً به عنوان «علم حضوری» در نظر می گیرد تا «علم حصولی» (امین رضوی، ۱۰۲۹). این بینش مراقبه را نسبت به واقعیت الهی فراتر از نمایش قیاسی برمی انگیزد. با این حال، عقل کلی و جزئی به جای اینکه متقابلاً منحصر به فرد باشند مکمل یکدیگر هستند (امین رضوی، ۱۳۸۹). اولی به حقایق جهانی می اندیشد. دومی به بررسی حوادث دنیوی می پردازد. این گزارش یکپارچه، عقل کلی را با خرد شهودی معطوف به حقیقت متعالی و عقل خاص را با تحلیل منطقی کاربردی روابط دنیوی مرتبط می کند. عقل کلی دیدی درونی از واقعیت های بی زمان و اهداف اخلاقی فراهم می کند که وقتی عقل صرفاً به استنتاج درباره رویدادهای مادی محدود می شود، مسدود می شود و راهی به آن ندارد. این تمایز حرکت مضاعف عقل را بین تعمق در حقایق ابدی و بررسی الگوهای پدیداری در حال تغییر روشن می کند. حضرت عبدالبهاء درباره عقل کلی و توافق آن عقل با دین چنین میفرماید که نمیشود که دین با هر عقلی در تطابق بیافتد زیرا هر عقلی یک فکری دارد که الزاماً آن افکار با هم در توافق نیستند، بنابراین عقل کلی را باید میزان این تطابق دانست. ایشان میفرمایند: «علم و عقل نور است، دین باید مطابق علم و عقل باشد دین که مطابق عقل کلی نباشد جهل است. میگوئیم علم و جهل نور و ظلمت اگر دین ضد علم باشد آن جهل است پس باید دین مطابق عقل و علم باشد و این اختلافی که در بین بشر است جمیع منبعث از جهل است. اگر آنها دین را تطبیق بعقل الهی و علم بکنند همه پی به حقیقت برند هیچ اختلافی نمیانند جمیع متحد و متفق میشوند. اعظم موهبت الهی برای انسان علم است و امتیاز انسان از حیوان بعقل و علم است پس اگر عقاید دینیّه منافی علم و عقل باشد البتّه جهل است. انسان آنچه میشوند باید آنرا تطبیق بعقل الهی و علم کند اگر علم و عقل قبول کند آن

حقّ است اما اگر بیهیچوجه علم حقیقی و عقل کلیّ تصدیق نکند آن جهل است.» و در جایی دیگر چنین میفرمایند که «هر چیزی را بمیزان علم و عقل باید موازنه کرد زیرا دین و عقل یکیست ابداً از هم جدا نمیشود لکن شاید عقل ضعیف ادراک نتواند آنوقت قصور از دین نیست از نقصان عقل است. مثلاً طفل ممکن نیست امور کلیّه را ادراک نماید این از ضعف عقل طفل است و عقلش چون بدرجه کمال رسد ادراک کند. طفل تصوّر عظمت و مرکزیت آفتاب و حرکت زمین نمیکند و این را نمیفهمد لکن چون عقلش بکمال برسد خوب ادراک میکند. پس این مخالف عقل نیست ولو اینکه عقل طفل ضعیف است ادراک آن نتواند.» ایشان عقل کلی را اینگونه تعریف میکنند: «اما عقل کلی که ماوراء طبیعت است آن فیض قوّه قدیمه است و عقل کلی الهیست محیط بر حقائق کوئیه و مقتبس از انوار و اسرار الهیه است آن قوّه عالمه است نه قوّه متجسّسه و متحصّسه. قوای معنویه عالم طبیعت قوای متجسّسه است از تجسّس پی بحقائق کاینات و خواصّ موجودات برد. اما قوّه عاقله ملکوتیه که ماوراء طبیعت است محیط بر اشیاست و عالم اشیاء و مدرک اشیاء و مطّلع بر اسرار و حقایق و معانی الهیه و کاشف حقایق خفیه ملکوتیه. و این قوّه عقلیه الهیه مخصوص بمظاهر مقدّسه و مطالع نبوّت است و پرتوی از این انوار بر مرایای قلوب ابرار زند که نصیب و بهره از این قوّه بواسطه مظاهر مقدّسه برند.»

حضرت عبدالبهاء عقل را به دو گونه تقسیم میکنند، قوه عقلی که با منطق صوری سروکار دارد و قوه عقلانی که در واقعیت های اولیه خداوند نفوذ می کند. ایشان عقل ادراک معانی متعالی را از کاربرد گفتمانی روزمره صوری متمایز می کند. علاوه بر این، حضرت عبدالبهاء مانند سهروردی تأکید می کنند که وحی نبوی به جای قیاس، منبع اولیه معرفت معنوی و اخلاقی را فراهم می کند چنانچه در بیانی به این مضمون میفرمایند اسرار الوهیت از طریق فضل الهی آشکار می شود، نه از طریق استقراء و برهان. این اعطا مشروح نیست، بیان معانی کلی است. شهود حقیقت الهی از طریق وحی فراتر از استنباط محدود عقل خاص است. فروتنی و صفای دل برای دستیابی به داشتن چشم بصیرت حیاتی می شود. با این حال، حضرت عبدالبهاء معتقد است که علم و منطق روزمره نیز درک وجود مادی را در قلمرو خود تقویت می کند. عقل جزئی و عقل کلی هر کدام دارای حوزه های مناسبی هستند که با هم دامنه کامل دانش و عمل انسان را در بر می گیرند. حضرت عبدالبهاء میفرماید عقل آدمیان دو قسم است. یکی انتسابی و خدادادی و دیگری اکتسابی، اولی معانی معنوی را شهود می کند در حالی که دومی روابط منطقی بین حقایق عالم طبیعت را استنتاج می کند. هر کدام دانش معتبری را نسبت به محدوده خود ارائه می دهند. برای تعالیم بهائی، علم و دین نظام های دانش تکمیلی را تشکیل می دهند. تضادهای واقعی بین علم و دین ناشی از تعصبات جزمی است، نه اختلاف اساسی بین حقایق واقعی و حقایق معنوی. حضرت عبدالبهاء نتیجه می گیرد که درک کامل انسان مستلزم هماهنگ کردن شهود عقل کلی با استنباط عقل جزئی است. عقل حالت های گوناگون بینش عقلانی را با هم ترکیب می کند.

مقایسه اندیشه های هایدگر، فلسفه سهروردی و حضرت عبدالبهاء در مورد عقل

نقد های پدیدارشناختی هایدگر از عقلانیت محاسباتی علیرغم اینکه برخاسته از زمینه های فرهنگی-تاریخی متفاوت هستند مشابحت

های قابل توجهی با دیدگاه های ایرانی/بھائی در کنار هم قرار دادن شیوه های مراقبه و شاعرانه در برابر عقل گفتمانی محدود دارد. هر سه معادلات ابزارگراییانه تفکر را با ترتیب کارآمد مبتذل اشیاء و دستکاری سطحی مفاهیم زیر سوال می برند. هایدگر و فلسفه ایرانی هر دو شهود مراقبه ای از هستی را به عنوان پارادایم جایگزین عقل تکنولوژیک مدرن مطرح میکنند. با این حال، تفکر مراقبه ای هایدگر در حالی که با جنبه هایی از عقل کلی طنین انداز می شود، شخصیتی غیرمفهومی عرفانی را حفظ می کند که از تبیین فلسفی به نفع اشاره به حقیقت غیرقابل وصف از طریق نمادهای غیرمستقیم شاعرانه اجتناب می کند. در مقابل، رویکردهای ایرانی/بھائی از عقل کلی استفاده می کنند تا ادعاهای مثبتی درباره واقعیت معنوی قابل درک از طریق تطهیر و گشایش در دسترس داشته باشند. آنها توانایی عقل را برای دستیابی به معرفت گزاره ای معانی متافیزیکی، نه صرفاً تلقی های شاعرانه، تأیید می کنند. از نظر هایدگر، تفکر محاسباتی را نمی توان با تأمل مراقبه ای هماهنگ کرد، بلکه تفکر حسابگراییانه باید کاملاً واژگون شود تا شفافیت تفکر نسبت به هستی تحدید شود. در مقابل، تعالیم بھائی کاربردهای کلی و جزئی عقل را در چارچوبی فراگیر که مشروعیت مکمل آنها را به رسمیت می شناسد، ادغام می کند. هر حالت بینش معتبری را نسبت به محدوده خود بدون تضاد ذاتی ارائه می دهد.

فلسفه ایرانی و نوشته های بھائی، در حالی که با جنبه هایی از پروژه هایدگر طنین انداز می شود، اعتماد قوی تری به ظرفیت های متنوع عقل برای معرفت گزاره ای را دارا هستند. این واگرایی و تبیین امکاناتی را برای رشد فلسفی متقابل از طریق گفتگوی تطبیقی مطرح می کند. کاوش بیشتر در شرایط فراعقلی جهت گیری تفکر به سمت آشکارگی هستی، ماهیت محتوا و جایگاه متافیزیکی ادعاهای حقیقت، و ادغام عقل در مقابل گسست، می تواند به طور مثمر ثمری بر دغدغه هاس عمیق تر مشترک این سنت ها برای غلبه بر کاهش تفکر به کنترل تکنولوژیک و بازیابی ترمیم معنوی نوع بشر پل بزند.

به طور خلاصه، تلاقی عمیقی بین کاوش های پدیدارشناختی هایدگر از شیوه های تفکر مراقبه ای و شاعرانه و برداشت های ایرانی/بھائی از شهود و وحی وجود دارد. هر سه عقلانیت مدرن را به چالش می کشند - کسوف پرسش به نفع نظم دهی کارآمد تجربه بر اساس شاکله های از پیش تعریف شده. با این حال، تفاوت های مربوط به دانش مفهومی، فرصت هایی را برای گفت و گوی بارور با هدف درک یکپارچه از کاربردهای چندگانه عقل ایجاد می کند. بشریت برای هدایت تکنولوژی، علم و منطق به سوی اهداف اخلاقی، نیاز فوری به خرد دارد. کاوش در این همگرایی های فلسفی به منابعی کمک می کند تا عقل را از سلطه پارادایم های محاسباتی و ابزاری که پیشرفت معنوی تمدن را تحدید می کنند، نجات دهند. یک وظیفه کلیدی همچنان دنبال کردن رهایی عقل در چارچوبی کل نگر است که کارکردهای مشروع متنوع آن را هماهنگ می کند.

معنای معنا و زبان چیست؟

این پرسش که انسان‌ها چگونه معنا را به دست می‌آورند و ارتباط برقرار می‌کنند، هزاران سال است که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. در قرن بیستم، رویکردهای جدیدی برای تحلیل زبان، معنا و ذهن در سراسر سنت‌های فلسفی قاره‌ای و تحلیلی پدیدار شد. در مورد این پرسش که آیا معنا بر زبان ارجحیت دارد یا بالعکس، در زبان‌شناسی، فلسفه زبان و حوزه‌های مرتبط به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. برخی از نظریه پردازان استدلال می‌کنند که معنا از نظر منطقی مقدم بر زبان است. ظرفیت انسان برای معنی اولیه است، در حالی که زبان به عنوان سیستمی از نشانه‌ها برای انتقال معنا به وجود می‌آید. متفکرانی مانند هوسرل معتقد بودند که زبان فقط در رابطه با اعمال آگاهانه قصدمند معنا دارد. از این منظر پدیدارشناختی، معنا ذاتی خود کلمات نیست، بلکه توسط کاربران زبان به آن اختصاص داده شده است. (هوسرل، تحقیقات منطقی) به طور مشابه، زبان‌شناسان شناختی مانند لانگاکر ادعا می‌کنند که ساختارهای زبانی از طریق فرآیندهای مفهوم سازی در ذهن معنا پیدا می‌کنند (لانگاکر، مبانی گرامر شناختی). در این دیدگاه، زبان مفاهیم و معانی را بیان می‌کند که قبل از بازنمایی زبانی آنها وجود دارد. معنا در استفاده از زبان رمزگذاری شده و برانگیخته می‌شود، اما توسط خود زبان ایجاد نمی‌شود. در مقابل، متفکران دیگر زبان را بر معنا مرجح میدانند. فردیناند دو سوسور، استدلال می‌کند که زبان یک سیستم مستقل از تفاوت‌ها را تشکیل می‌دهد که در آن «در زبان فقط تفاوت‌هایی بدون اصطلاحات مثبت وجود دارد» (سوسور، دوره زبان‌شناسی عمومی). معنا از روابط بین دال‌ها و نه پیوندهای پایدار بین کلمات و مفاهیم از پیش موجود ناشی می‌شود. زبان‌ها به جای اینکه صرفاً ایده‌های آماده را برجسب‌گذاری کنند، امکان معناسازی را شکل می‌دهند. پس‌اساختارگرایان مانند دریدا و فوکو این فرض را بسط دادند و استدلال کردند که معنا پیوسته از طریق کنش‌های زبانی و گفت‌وگو اجتماعی تولید می‌شود. هیچ معانی تغییرناپذیری قبل از فرآیندها و ساختارهای نشانه‌شناختی وجود ندارد. زبان به جای اینکه معانی از پیش ساخته شده را به طور خنثی نشان دهد واقعیت را می‌سازد. همانطور که ویتگنشتاین می‌گوید: "محدودیت‌های زبان من به معنای محدودیت‌های دنیای من است. دیدگاه‌های میانه رو بر این باورند که معنا و زبان در یک رابطه پویا و سازنده وجود دارند. قراردادهای زبانی معانی خاصی را قابل انتقال می‌کنند، در حالی که نوآوری‌ها در معنا، زبان‌ها را در طول زمان تغییر می‌دهند. همانطور که نشانه‌شناسان اجتماعی مانند هالیدی استدلال می‌کنند، معانی به صورت تعاملی بین زبان‌ها، متون و زمینه‌های اجتماعی فرهنگی پدید می‌آیند (هالیدی، زبان به عنوان نشانه‌شناسی اجتماعی). زبان‌ها منابعی را برای معناسازی فراهم می‌کنند که کاربران زبان آنها را به روش‌های حساس به بافت و پیروی از هنجارها و قراردادهای فعال می‌کنند، اما همچنین آنها را اصلاح می‌کنند. نشانه‌شناسی سه گانه پیرس به طور مشابه معنا را در محل تلاقی نشانه‌ها، اشیا و مفسران قرار می‌دهد (پیرس، نوشته‌های فلسفی). تولید معنا شامل تعامل بین سیستم‌های نشانه‌ای فرهنگی، ارجاع‌ها و اعمال تفسیری سوژه‌ها است. زبان الگوهایی را برای معنا ارائه می‌دهد، اما معانی خاصی از طریق برنامه‌های کاربردی متنی کاربران به فعلیت می‌رسند.

فیلسوفان هرمنوتیک مانند گادامر نیز به تحلیل رفت و برگشتی بین سنت زبانی و خلق معنا پرداختند. گادامر استدلال می‌کرد که

تفسیر متون همیشه شامل «تلفیقی از افق‌ها» بین افق معنایی خود مفسر و افق متن است (گادامر، حقیقت و روش). تفاهم از طریق به کارگیری و بازنگری منابع زبانی و فرهنگی به صورت دیالوگ ظاهر می‌شود.

پیوند معنایی زبان، فیلسوفان زبان روزمره مانند ویتگنشتاین را نیز به خود مشغول کرده بود. کارهای متأخر او بر این نکته تأکید داشت که چگونه کلمات از طریق بازی‌های زبانی که در «اشکال زندگی» گنجانده شده است، معنا پیدا می‌کنند (ویتگنشتاین، تحقیقات فلسفی). شیوه‌های اجتماعی مشترک، معانی زبانی را شکل می‌دهند که افراد به صورت موقعیتی بازتولید و مذاکره می‌کنند. این امر به زبان و زمینه‌های برون زبانی اهمیت یکسانی در ایجاد معنا می‌دهد.

در زبان‌شناسی اجتماعی، محققانی مانند هاینز و گامپرز مطالعه کردند که چگونه بافت‌های اجتماعی و جوامع گفتاری منابعی را برای انجام اعمال ارتباطی و انتقال معانی فرهنگی به روش‌هایی فراهم می‌کنند که نمی‌توان آنها را صرفاً به طور رسمی درک کرد (هاینز، مبانی در زبان‌شناسی اجتماعی؛ گامپرز، استراتژی‌های گفتار). آنها بر نقش ضروری عوامل عمل‌گرایانه در تفسیر گفته‌ها و معانی تأکید کردند.

با ادغام این دیدگاه‌ها، معنا را می‌توان به‌عنوان برخاسته از فرآیندی پویا بین (۱) بسترها و مقاصد مفهومی، (۲) سیستم‌های زبانی و نشانه‌شناختی و (۳) زمینه‌های استفاده از زبان درک کرد. مؤلفه اول، معنا را در شناخت انسان و عاملیت هدفمند پایه‌گذاری می‌کند. دومی نیروی سازنده را به زبان‌ها و سیستم‌های نشانه‌ای نسبت می‌دهد و سومی بر فرآیندهای تفسیری در شیوه‌های اجتماعی-فرهنگی تأکید دارد که معانی را از منابع زبانی فعال می‌کند.

نظریه پردازان معاصر به جای قرار دادن معنا منحصراً قبل از زبان یا درون زبان، به طور فزاینده‌ای تعاملات پیچیده و متغیر میان این عناصر را تشخیص می‌دهند. همانطور که آکو می‌نویسد، «معنا همان چیزی است که ما از آنچه متن از ما می‌سازد، همانطور که آن را با خواندن آن اصلاح می‌کنیم، می‌سازیم.» (آکو، محدودیت‌های تفسیر). معنا به صورت گفت‌وگو ظاهر می‌شود، از طریق مفهوم‌سازی، کدهای زبانی، فعال‌سازی‌های زمینه‌ای و منطقی‌سازی سوژکتیو تولید می‌شود. این به حل این معضل کمک می‌کند که آیا معنا مقدم بر زبان است یا برعکس. معنا نسبی است، توسط زبان شکل می‌گیرد، اما کاملاً توسط زبان تعیین نمی‌شود. زبان معانی را به تصویر می‌کشد در حالی که به صورت پویا به معانی قابل انتقال نیز شکل می‌دهد. هیچ تقدم ثابتی وجود ندارد، بلکه تعامل مداوم بین زبان‌های در حال تکامل و استفاده زمینه‌ای آنها برای ایجاد و مذاکره معانی در فرآیندی که در عین حال اجتماعی، فردی و شناختی است وجود ندارد.

در هر حال بخش اول این نوشتار به روش تبارشناسی نیچه و نحوه مواجهه او با معنا و معانی و تاثیر آن بر هایدگر را بررسی می‌کند، بخش دوم دیدگاه هایدگر را در مورد چگونگی بنیان‌گذاری معنا در فعالیت‌هایی که ما درگیر آن در جهان هستیم به جای آنکه آنرا بازتابی کنیم را توضیح می‌دهد. بخش سوم بحث‌های ویتگنشتاین در مورد معنا به عنوان کاربرد در بازی‌های زبانی را پوشش می‌دهد. بخش چهارم ایده‌های اساسی سوسور در مورد نشانه‌های زبانی، تحلیل همزمان و ماهیت متعارف زبان را خلاصه می‌کند. بخش پنجم، فلسفه تفسیری ریکور را که بر آشکار کردن لایه‌های نمادین مفهوم معنا متمرکز است را مورد بحث قرار می‌دهد. بخش ششم به بررسی نظریه کنش‌گفتاری سرل و شرح معنای پایه‌گذاری قصدمندی می‌پردازد. بخش هفتم به بررسی نظریه

دریدا درباره معنا و زبان، و در بخش هشتم به بررسی دیدگاه گادامر و در قسمت نهم به بررسی دیدگاه اکو و در بخش دهم به برداشت چامسکی از دستور زبان زاینده و ساختارهای ترکیبی جهانی را توضیح می دهد. در نهایت به دیدگاه آئین بهائی در خصوص زبان و معنا توجه میشود.

با درگیر شدن نزدیک با آثار این فیلسوفان، می توانیم به دیدگاهی چندوجهی در مورد مسائل پیچیده پیرامون معنا، زبان و ذهن انسان دست یابیم. هدف این متن برجسته کردن زمینه های کلیدی همپوشانی و همچنین تنش های بین رویکردهای مختلف فلسفی به این پرسش ها است. درک دیدگاه های رقیب امکان درک تنوع بینش هایی که فلسفه در مورد ماهیت معنا و قابلیت های معنایی ما ارائه می دهد را می دهد.

روش های غیر متعارف زبان شناختی که توسط فردریش نیچه ایجاد شد، عمیقاً بر فلسفه اروپای قرن بیستم، به ویژه پدیدارشناسی هرمنوتیک مارتین هایدگر، تأثیر گذاشت. رویکرد نیچه متمرکز فلسفه سنتی کلاسیک را بر بازسازی فرم های متنی اصلی و دغدغه های سبکی را مورد نقد قرار داد. در عوض، هدف او ارائه «خوانش های» رادیکال بود که ظهور و دگرگونی ارزش ها و معانی اخلاقی رمزگذاری شده در متون باستانی را روشن می کرد (پورتر، ۲۰۰۰). نیچه که به عنوان یک فیلولوژیست کلاسیک آموزش دید، موضعی انتقادی نسبت به تحلیل متن متعارف اتخاذ کرد. او در مقاله هایی مانند «ما فیلولوژیست ها» (۱۸۷۴)، انباشت دانش واقعی و تحلیل سبک شناختی حاکم بر زبان شناسی را محکوم کرد و از مطالعه خرد وجودی دوران باستان برای دگرگونی مدرنیته بحث کرد (آنسل-پیرسون، ۲۰۰۶). نیچه به دنبال ایجاد یک تاریخ باستانی «معنوی» بود تا چگونگی شکل دهی اشکال فرهنگی به وجود انسان، به ویژه اخلاق را بازایی کند. این پروژه با تغییر هرمنوتیکی پیشگام شده توسط شلایرماخر و دیلتای به سمت تفسیر متون و فرهنگ ها به عنوان بیان کل نگر از تجربه زیسته هماهنگ شد (وولزلی، ۲۰۱۵).

هدف فلسفه نیچه ارائه خوانشی از فرهنگ یونان باستان بود که ریشه های تاریخی و توسعه اخلاق را تشخیص می داد و شرایط ارزشی ناخودآگاه شکل دهنده وجود مدرن را آشکار می کرد (کانوی، ۱۹۹۷). او در زایش تراژدی (۱۸۷۲) به تحلیل این موضوع پرداخت که چگونه انگیزه های هنری آپولونی و دیونوسی زندگی یونانی را به عنوان پادزهری برای تفسیر خردگرایانه ساختار می دهند. نیچه مدعی بود که متون به ظاهر عینی به طور پنهان دیدگاه های ذهنی و اراده معطوف به قدرتی را رمزگذاری می کنند که باید از نظر تبارشناسی تشخیص داده شوند. زبان شناسی او معانی اخلاقی و بینش های وجودی را در آثار کلاسیک توضیح می دهد. نیچه در تبارشناسی اخلاق (۱۸۸۷) از این روش تبارشناسانه برای ردیابی اینکه چگونه مفاهیم خیر/شر و گناه ناشی از کینه توزی توسط گروه های ناتوان شده و به طور گمراه کننده ای به واقعیت های اخلاقی عینی وارونه شدند، استفاده کرد.

هدف از تبارشناسی مفاهیم برای او این بود که به صورت زمینه ای نشان دهد که چگونه ارزش های اخلاقی به عنوان دیدگاه هایی در خدمت منافع هستند. نیچه به دنبال درک اهمیت وجودی متون به عنوان آشکارگی از پویایی قدرت در حال تغییر و نیروهای روانی در بازی در طول زمان بود.

هایدگر راهبرد تفسیری نیچه برای آشکار کردن معانی هستی شناختی پنهان را اقتباس کرد. هایدگر در هستی و زمان به طور

پدیدارشناسی ریشه های تاریخی فراموش شده مفاهیمی مانند مراقبت، هستی به سوی مرگ و بودن در آشکارگی را کاوش می کند تا ساختارهای وجودی پنهان واقعیت انسانی را آشکار کند. مانند تبارشناسی نیچه، هایدگر تفسیر ریشه شناختی - پدیدارشناختی را برای بازیابی معانی اصلی وجودی در مقابل انتزاعات مفهومی دنبال کرد. خوانش هایدگر از شعر و اندیشه ماقبل سقراطی رویکرد نیچه به زبان شناسی را به عنوان «آهسته خوانی» با توجه به طنین های وجودی در زبان و متون به کار برد (پیترز، ۲۰۰۹). او قصد داشت از طریق گفتگوی نزدیک با متفکرانی مانند هولدرلین به هستی اجازه ظهور دهد و بینش های هستی شناختی تاریخی را که فراتر از فلسفه متافیزیکی است، روشن کند. این به شیوه تفسیری نیچه در توجه دقیق به ظرایف و مفاهیم شباهت داشت.

با این حال، هایدگر ترتیب تفسیر و هستی شناسی نیچه را معکوس کرد. در حالی که نیچه معانی اخلاقی نوظهور تاریخی را بررسی می کرد، هایدگر فکر می کرد که فهم تفسیری تنها بر اساس ساختار هستی شناختی دازاین امکان پذیر است (موهل، ۱۹۹۶). تفسیر ساختارهای وجودی پروا و در-جهان-هستن را پیش فرض می گرفت. با این وجود، هایدگر وارث پروژه نیچه برای از بین بردن جزم اندیشی های متافیزیک غربی با کشف معانی پنهان شد.

نیچه پیشگام روشی رادیکال فیلولوژیکی بود که به متون به عنوان رمزگذاری تغییر ارزش های اخلاقی و پویایی های قدرت نزدیک می شد، که هایدگر آن را برای احیای پرسش های وجودی و هستی شناختی فراموش شده فلسفه اقتباس کرد. تکنیک های تبارشناسی آن ها با تأکید بر نقش نیروهای غیرقابل بیان و پیش زمینه های قدرت های افشای جهان تفسیر، تأثیر قاطعی بر فلسفه هرمنوتیک و سوء ظن پست مدرن نسبت به روایت های اخلاقی مسلط گذاشت. الگوی عمیقاً تأثیرگذار نیچه از خواندن برای اهمیت وجودی فراتر از سبک شناسی یا واقعیت، وابستگی دانش به بافت های ارزشی تاریخی و پرسپکتیو را مورد توجه قرار داد. مارتین هایدگر به طور بنیادی مطالعه فلسفی معنا را با این استدلال که نمی توان آن را از طریق تحلیل انتزاعی جدا شده از تجربیات ابژکتیو انسانی درک کرد، مورد تجدید نظر قرار داد. هایدگر در اثر مهم خود هستی و زمان معتقد است که معنا اساساً از اعمال ذهنی تفکر ناشی نمی شود، بلکه از تعامل ماهرانه و فعال با جهان و دیگران ناشی می شود. هدف او غلبه بر متافیزیک سنتی سوژه-ابژه است که ذهن را جدا از واقعیت تلقی می کند.

از نظر هایدگر، معنا از طریق درگیری جذب شده ما با ابزارها، پروژه ها و نقش هایی که از طریق فرهنگ پذیری در آنها اجتماعی شده ایم، پدیدار می شود. او این غوطه ور شدن عملی در فعالیت ها را «در-جهان-بودن» می نامد که بنیادی تر از تفکر نظری جداست (BT, 67). هایدگر از مثال چکش زدن استفاده می کند تا نشان دهد که چگونه معنا از طریق دست زدن به تجهیزات در زمینه های هدفمند سرچشمه می گیرد، نه با بازنمایی ذهنی چیزها: «خود عمل چکش زدن (آلت دست بودگی) ویژه چکش را کشف میکند. ما نوع هستی ابزار را، که در آن خودش خودش را آشکار میکند، دردست بودگی مینامیم... نگرستن صرف، حتی تیزترین آنها، بر کیفیات (ظاهری) اشیاء نمیتواند هستند در دستی را کشف کند.» (BT, 67)

معنا در شبکه نامرئی اهداف، کاربردها و ارتباطات متقابل آشکار شده توسط فعالیت ماهرانه ما قرار دارد، نه در آن چیزی که در دست داریم. هایدگر استدلال می کند که حتی اجزای به ظاهر نظری مانند کنجکاو در کل از جهت گیری عملی در جهان بودن

ناشی می‌شوند و نه فاصله ای در فکر.

به علاوه، هایدگر معتقد است که معنای زبانی از تطابق تفکر با موجودات ذهنی ناشی نمی‌شود. کلمات از جا گرفتن در زمینه های فعالیت مشترک اهمیت پیدا می‌کنند: «زبان ... این پدیده در تقویم آگزیستانسیال گشودگی دازاین ریشه دارد. شالوده آگزیستانسیال-اوتولوژیکی زبان گفتار است.... گفتار از حیث آگزیستانسیال به اندازه یافت حال و فهمیدن نخستینی است. فهم پذیری، حتی پیش از تعبیر تخصیص دهنده همواره پیشاپیش فصل بندی شده است. گفتار مفصل بندی فهم پذیری است. از همین رو پیشاپیش در بنیان تعبیر و بیان [حکم] قرار دارد. ما چیزی را که در تعبیر، و از همین رو به طور نخستینی تر در گفتار پیشاپیش قابل مفصل بندی است معنا مینامیم. چیزی را که در مفصل بندی گفتاری فصل بندی میشود کل دلالتی مینامیم. این کل دلالتی میتواند به دلالتها تجزیه شود. دلالت ها به مثابه تشریح شده های تشریح پذیر همیشه معنا دارند. اگر گفتار، یعنی مفصل بندی فهم پذیری (آنجا) آگزیستانسیال نخستینی گشودگی است و اگر این گشودگی نخست به وسیله در-جهان-هستن تقویم میشود آنگاه نوع هستی گفتار نیز ذاتاً باید جهانمندی ویژه خود را داشته باشد... بیان علنی گفتار، زبان است. این کلیت کلمات، که گفتار در آن هستی (جهانمندان) خاص خود را دارد بدین گونه به مثابه هستنده ای درون جهانی همچون هستنده ای درستی یافت میشود. زبان میتواند در کلمات- چیزهای فرادستی خرد شود. گفتار به نحو آگزیستانسیال زبان است، زیرا هستنده ای که گشودگی اش را گفتار به گونه ای دلالتمندانه مفصل بندی میکند دارای نوع هستی در-جهان-هستن پرتاب شده و واسپرده به جهان است. (BT, 161)

هایدگر بر تفوق هستی شناسی به معرفت شناسی تأکید می‌کند. معنا از فعالیت هدفمند درگیر در زمینه های اجتماعی-مادی سرچشمه می‌گیرد، نه عقلی که واقعیت ها را منعکس می‌کنند (دریفوس، ۱۹۹۱). رویکرد پدیدارشناختی بدیع او به طور قاطع، فلسفه زبان را از تحلیل بازنمایی های ذهنی دور می‌کند.

هایدگر همچنین بررسی می‌کند که چگونه اعمال مشترک انسانی و ارتباطات زبانی معنای خود بودگی را شکل می‌دهد. او در تحلیل معروفش از روزمرگی دازاین استدلال می‌کند که گپ و گفتهای زبانی و صحبت های بیهوده، شیوه های غیر معتبری برای جذب خودمان در تفاسیر از پیش داده شده کسان هستند، جایی که «گفتمان ها فقط به طور تقریبی و سطحی درک می‌شوند» (BT, 211). هایدگر معانی زبانی سطحی را ریشه در شیوه های پس زمینه ی زیربنایی فهم پذیری روزمره می‌داند که اهمیت را ممکن می‌سازد. ضد بازنمودگرایی-anti-representationalism او معتقد است که معنا از فعالیت های کل نگر زمینه ای ناشی می‌شود که حتی امکان هایی را برای هستن تعیین می‌کند و از شناخت فردی پیشی می‌گیرد.

برای هایدگر، زبان نقش اساسی در پنهان کردن معنای هستی دارد. او استدلال می‌کند که زبان موجودات را قادر می‌سازد تا خود را در معرض درک انسان قرار دهند. هایدگر در نامه ای در باب اومانيسم می‌نویسد: «زبان خانه هستی است، انسان ها در خانه آن ساکن هستند» (LH, 193). این نشان می‌دهد که زبان زمینه زنده ای را فراهم می‌کند که در آن چیزها معنا پیدا می‌کنند. به عبارت دیگر هایدگر معتقد است که زبان فضایی را می‌گشاید که در آن موجودات می‌توانند در وجودشان به طور قابل درک برای ما تجلی پیدا کنند. همانطور که او بیان می‌کند، «زبان به تنهایی آنچه را که هست، به عنوان چیزی که هست، برای اولین بار

به نمایش می‌گذارد» (LH, 194). زبان به ما امکان دسترسی به هستی موجودات را می‌دهد و به موجودات اجازه می‌دهد تا به طور معناداری از پوشیدگی بیرون آیند و به ظهور رسند. بدین وسیله به چیزها امکان درک آنها را می‌دهد.

دلیلش این است که برای هایدگر، اصیل صحبت کردن به معنای ارجاع به اشیایی نیست که از قبل تعریف شده اند، بلکه به معنای فراخواندن اشیا به حضور معنادار از پوشیدگی و ابهام است. وی می‌نویسد: «هر لفظی موجب تزلزل در امری است که به آن اشاره می‌کند و ما را به سوی خود آن شیء وادار می‌کند» (VA, 126). زبان اصیل به‌جای برچسب زدن به اشیایی که قبلاً به‌طور کامل درک شده‌اند، به‌طور شاعرانه چیزها را از اختفاء فرامی‌خواند. برای مثال، هایدگر ادعا کرد که یونانیان اولیه هستی را از طریق زبان فوزیس-phusis یا حضور-presence در حال آشکارگی تجربه کرده اند. سخنان آنها روشی را برای مواجهه با طبیعت به مثابه خود آشکارگی-self-emergence پنهان فراخواند که بعداً در مفهوم نظری طبیعت تثبیت شد. اما همانطور که هایدگر استدلال می‌کند، جهان‌بینی علمی مدرن، طبیعت را صرفاً به‌عنوان ابژه‌های بیخرد می‌بیند که توسط قوانین علی اداره می‌شوند و معنای اصلی آن را پنهان می‌کنند (QCT, ۲۲-۲۱). تغییر افق‌های تاریخی زبان، اهمیت وجود را شکل می‌دهد. بنابراین، برای هایدگر، زبان معانی، طنین‌ها و نشانه‌های ریشه‌شناختی ناگفته‌ای را در خود جای می‌دهد که واژه‌ها را به تجربه انباشته یک قوم تاریخی گره می‌زند. کلمات از طریق تغییر دوره‌های فرهنگی، ناپوشیدگی آشکار هستی را جمع می‌کنند و حفظ می‌کنند. زبان همچنان «خانه هستی» هایدگر باقی می‌ماند، زیرا زبان‌های خاص فضای تفسیری را فراهم می‌کنند که در آن اشیا می‌توانند به طور معناداری برای یک جامعه تاریخی خاص حضور داشته باشند. سکونت ما در زبان به تنهایی باعث می‌شود که اشیا به صورت معناداری به عنوان موجوداتی که هستند آشکار شوند.

به طور خلاصه، هایدگر استدلال می‌کند که زبان به موجودات امکان ناپوشیدگی و قابل فهم شدن را می‌دهد. زبان اصیل به جای ارجاع به اشیا، معانی را شاعرانه از طریق افق‌های تفسیری جدید فرا می‌خواند. زبان به مثابه خانه هستی به معنای پیشینه زبانی ما است که به آشکارگی معانی پدیداری حالت می‌دهد و شکل می‌دهد.

مانند هایدگر، لودویگ ویتگنشتاین که در دوره دوم فکری اش از کارهای اولیه‌اش فراتر رفت و معنا را مبتنی بر بازنمایی ذهنی به تصویر کشید و معنا را به‌عنوان برخاسته از فعالیت‌های عینی مشاهده کرد. در تراکتاتوس ویتگنشتاین استدلال می‌کرد که زبان با تصویر کردن «وضعیت‌های امور» منطقی معنا پیدا می‌کند (TLP 4.03). در این مدل، معنا از گزاره‌هایی ناشی می‌شود که ساختار واقعیت‌های تجربی را منعکس می‌کنند. با این حال، ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی، این مفهوم را رد می‌کند و اکنون ادعا می‌کند که «معنای یک کلمه استفاده از آن در زبان است» (PI 43). معنا در ویژگی‌های معنایی افلاطونی نیست، بلکه در چگونگی استفاده فعالانه از کلمات در رویه‌های عینی انسانی قرار دارد. به همین جهت ویتگنشتاین اصطلاح «بازی‌های زبانی» را مطرح می‌کند: در اینجا اصطلاح بازی زبانی به معنای برجسته کردن این واقعیت است که صحبت کردن از زبان بخشی از یک فعالیت یا شکلی از زندگی است. تعدد بازی‌های زبانی را در مثال‌های زیر و در نمونه‌های دیگر مرور می‌کنیم: دستور دادن و عمل به آنها. توصیف یک شیء با ظاهر یا اندازه‌های آن، ساختن یک شیء از یک توصیف، گزارش یک رویداد، گمانه

زنی در مورد آن رویداد، تشکیل و آزمون فرضیه، ارائه نتایج یک آزمایش در جداول و نمودارها. ساختن داستان و خواندن آن، بازی در نمایشنامه، آواز خواندن؛ حدس زدن معماها؛ شوخی کردن؛ حل مسئله در محاسبات کاربردی، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر، درخواست، شکر، لعن، سلام، دعا. (PI 23)

زبان به جای یک محاسبه صوری که واقعیت را منعکس می کند، از طریق شبکه های درهم تنیده اعمال اجتماعی که ما در آن فرهنگ بار آمده ایم، معنا پیدا می کند. سازماندهی، تغییر و مذاکره به صورت پویا در هنجارهای مرسوم بازی های زبانی رخ می دهد، نه ساختارهای ایده آل ثابت. ویتگنشتاین بر ویژگی اجتماعی غیرقابل تقلیل زبان تأکید می کند: «تصور زبان به معنای تصور شکلی از زندگی است» (PI 19). اهمیت از زمینه های تعاملی و معاملاتی ناشی می شود. او معنا را با ابزار مقایسه می کند و بر عملکرد عمل گرایانه بر ویژگی تأکید می کند: به ابزارهای یک جعبه ابزار فکر کنید: چکش، انبردست، اهر، پیچ گوشتی، چسب، میخ و پیچ وجود دارد - کارکرد کلمات به اندازه عملکرد این اشیاء متنوع است. (و در هر دو مورد شباهت هایی وجود دارد.) (PI 11)

کلمات با در هم تنیده شدن در اهداف بازی های زبانی و نه معنایی انتزاعی، ادراک را به دست می آورند. معنا در رویه ها ماندگار می ماند و از بازنمایی نظری می گریزد. رد ساختار زبانی ایده آل ثابت ویتگنشتاین با دیدگاه او از معنا که از طریق فعالیت های اجتماعی گوناگون بازی های زبانی پدیدار می شود که تنها مبنای ویژگی های معنایی را فراهم می کند، همسو است. او اعلام می کند که «بازی های زبانی بیشتر به عنوان ابژه های مقایسه ای تنظیم می شوند که می خواهند حقایق زبان ما را روشن کنند» (PI 130)، و نقش روشن کنندگی آن ها را برجسته می کند. معنای زبان در کارکرد متنی همه کاره آن خفته است، نه تحلیل رسمی.

زیان شناس سوئیسی فردیناند دو سوسور (۱۸۵۷-۱۹۱۳) زیان شناسی مدرن را با بررسی اینکه چگونه زبان به عنوان یک سیستم ساختاریافته معنا را ممکن می سازد، پایه گذاری کرد. سوسور در دوره زبان شناسی عمومی خود، زبان را به عنوان شبکه سیستماتیک انتزاعی زبان از آزادی مشروط یا کنش های گفتاری فردی متمایز می کند (هریس، ۲۰۰۳). او قوانین زیربنایی زبان را بررسی می کند که اجازه اجرای ارتباطی معنادار را می دهد. مشارکت های کلیدی سوسور شامل تحلیل نشانه های زبانی، تحلیل همزمان، و زبان به عنوان بنیاداً اجتماعی است.

از نظر سوسور، زبان ها را می توان به طور همزمان - به عنوان سیستم های عملکردی کل نگر در یک نقطه تاریخی معین - و نه صرفاً به صورت دیاکرونیک از طریق تحولات ریشه شناختی در طول زمان مطالعه کرد (سوسور، ۱۹۶۶: ۸۱). او تجزیه و تحلیل همزمان را با برش قسمتی از زمان برای بررسی سیستماتیک وضعیت یک زبان مقایسه می کند. هدف سوسور توسعه یک علم کلی از نشانه ها بود که به الگوهایی در زبان سازماندهی آزادی مشروط معنی دار می پردازد. این علم نشانه شناسی نشانه های زبانی را به عنوان تشکیل شده از مدلول های مفهومی و دال های آوایی که به طور دلخواه از طریق قراردادهای اجتماعی به هم مرتبط شده اند، بررسی می کند (سوسور، ۱۹۶۶: ۶۷). نشانه ها ارزش خود را با متضاد خود در سایر نشانه های درون سیستم به دست می

آوردند، نه اینکه معنای ذاتی داشته باشند. سوسور استدلال می‌کرد که معنا از تفاوت‌های بین دال‌هایی که به طور متضاد در صرفه جویی رسمی زبان قرار می‌گیرند سرچشمه می‌گیرد.

علاوه بر این، سوسور بر جوهر اجتماعی غیرقابل تقلیل زبان تأکید کرد. صحبت کردن تنها به این دلیل امکان پذیر می‌شود که نشانه‌ها بین اعضای جامعه مشترک است (سوسور، ۱۹۶۶: ۱۴). او خاطرنشان می‌کند که «زبان تنها آن گونه که در گفتار تجلی می‌شود عینی است؛ زبان فقط در ذهن جمعی گروه‌های زبانی وجود دارد؛ پیش از آن، گویی خفته بود» (سوسور، ۱۹۶۶: ۲۴). قراردادهایی که دلالت معنادار را ممکن می‌سازند به شیوه‌های اجتماعی بستگی دارند.

نشانه‌شناسی synchronic (به چیزی، مخصوصاً زبانی که در یک مقطع زمانی وجود دارد، توجه دارد). سوسور که زبان را به‌عنوان سیستمی از روابط تفاضلی تحلیل می‌کند، تأثیر زیادی بر ساختارگرایی و پس‌اساختارگرایی داشت (کولر، ۱۹۷۶). استدلال‌های او مبنی بر اینکه معنای زبانی از دلالت‌های متعارف به هم پیوسته به جای ارجاع ناشی می‌شود و اساساً به کنش‌های اجتماعی بستگی دارد، همچنان به فلسفه زبان معاصر مرتبط است. سوسور قاطعانه پرس و جوها را به سمت روابط منظم در سیستم‌های زبان شناسی تغییر داد، به دور از ریشه‌شناسی دیاکرونیک و معناشناسی ذهنی.

سوسور زبان (langue) را به‌عنوان یک سیستم ساختاریافته بررسی کرد که معنا را از طریق قوانین و قراردادهای امکان‌پذیر می‌کند. او شطرنج را به‌عنوان یک سیستم مثال زد - ارزش هر مهره شطرنج از رابطه آن با مهره‌های دیگر در سیستم حاکم بر قوانین ناشی می‌شود. به همین ترتیب، در زبان، هر نشانه زبانی معنا و ارزش خود را از طریق تضادها و تفاوت‌ها با دیگر نشانه‌های سیستم به دست می‌آورد. به‌عنوان مثال، دال انگلیسی "قرمز" معنای خود را نه به دلیل ارتباط ذاتی با رنگ قرمز، بلکه به دلیل تضاد با دیگر دال‌های رنگی مانند "آبی"، "سبز" و غیره به دست می‌آورد. ارزش "قرمز" به این بستگی دارد. موقعیت خاصی را در شبکه ساختاریافته زبان اشغال می‌کند.

سوسور استدلال کرد که نشانه‌های زبانی از یک دال (صدای آوایی، مانند "قرمز") و یک مفهوم مدلول (ایده یا معنای قرمز) تشکیل شده‌اند. پیوند بین دال آوایی هر نشانه و مدلول مفهومی دلخواه و متکی بر قرارداد اجتماعی است. هیچ دلیل ضروری یا انگیزشی وجود ندارد که دال «r-e-d» باید به رنگ قرمز اشاره کند - این ارتباط دلخواه است و از طریق استفاده از زبان در یک جامعه به صورت اجتماعی آموخته می‌شود.

سوسور در مورد معنا تأکید کرد که کلمات و جملات با ارجاع به چیزهای موجود در جهان معنای خود را به دست نمی‌آورند. بلکه معنا از روابط صوری و تفاوت‌های میان دال‌ها در شبکه نظام‌مند زبان سرچشمه می‌گیرد. به‌عنوان مثال، معنای "قرمز" با اشاره به اشیاء قرمز نیست، بلکه با دال‌های آوایی مانند "قرمز" و "آبی" در سیستم زبانی حاکم بر قاعده متضاد است. بنابراین به طور خلاصه، سوسور استدلال کرد که معنای زبانی به صورت بیرونی و با اتصال کلمات به مفاهیم از پیش موجود به وجود نمی‌آید. در عوض، زبان خود از طریق روابط متقابل و تفاوت‌های متضاد بین دال‌هایی که بر اساس قراردادهای و قوانین اجتماعی ساختار ترکیبی دارند، معنا تولید می‌کند. نشانه‌ها به دلیل موقعیت‌های ارتباطی‌شان در زبان معنا پیدا می‌کنند.

فیلسوف فرانسوی پل ریکور (۱۹۱۳-۲۰۰۵) از طریق پدیدارشناسی تفسیری و هرمنوتیکی به معنا نزدیک شد و چگونگی تولید نمادها اهمیت اضافی را بررسی کرد (کاپلان، ۲۰۰۳). ریکور تحت تأثیر هایدگر، بر آشکار کردن ابعاد معنادار پنهان در متون، اسطوره‌ها، استعاره‌ها، روایت‌ها و سایر اشکال فرهنگی تمرکز کرد. او هرمنوتیک فلسفی را با ادغام توصیف پدیدارشناختی با تفسیر توسعه داد (تامپسون، ۱۹۸۱). مثلاً ریکور «سمبولیسم شر» را اینگونه تحلیل کرد که چگونه برخی از نمادها معانی معمایی و چند ظرفیتی را در طول تاریخ به وجود می‌آید و در عین حال تداوم خود را حفظ می‌کنند. به عنوان مثال، نماد کتاب مقدس از آلودگی به هر دو ناخالصی سنتی و اخلاقی اشاره دارد، معانی رسوب‌کننده به طور کامل توضیح داده نشده است (ریکور، ۱۹۶۷: ۴۴-۲۵). ریکور چنین نمادهایی را "زندگی" از طریق بهره‌وری معنا دار پایان ناپذیر آنها نامید که معانی سطحی را به اعماق مبهم پیوند می‌دهد. وظیفه بی پایان تفسیر به ایجاد نشانه‌های پنهان و آشکار در نمادهای زنده تبدیل می‌شود.

علاوه بر این، ریکور توانایی استعاره‌ها را برای ایجاد زمینه‌های معنایی جدید و امکان دیدن یک چیز بر حسب چیز دیگر را بررسی کرد. در قانون استعاره، او معتقد است که استعاره‌ها واقعیت را دوباره توصیف می‌کنند، به جای ارائه مقایسه، معانی نامتجانس را در هم می‌آمیزند (ریکور، ۱۹۷۸: ۲۲۰-۲۲۱). استعاره‌های مولد مانند "انسان یک گرگ است" بینش‌های تقلیل‌ناپذیری را از طریق همزیستی حواس واقعی و مجازی به دست می‌دهند. ریکور استدلال می‌کند که استعاره‌ها به طور خلاقانه معانی را با اصلاح سازمان حوزه مفهومی ما دوباره پیکربندی می‌کنند. داستان روایی نیز به طور مشابه با تعلیق ارجاعات معمولی کار می‌کند تا امکانات جدیدی را با اهمیت باز کند. (ریکور، ۱۹۸۱: ۱۸۵). ریکور روایت‌های تخیلی را به عنوان استعاره‌هایی در نظر می‌گیرد که واقعیت را تقلید و بازسازی می‌کنند. داستان‌ها به صورت تخیلی معانی یکپارچه را از رویدادهای ناهمگون می‌سازند (ریکور، ۱۳۶۰: ۱۷۴). ریکور بعدها به بررسی مسائل هرمنوتیکی تفسیر معنای متنی پرداخت که بر اساس بافت فرهنگی آن و موقعیت خواننده شکل می‌گرفت (ریکور، ۱۳۷۰: ۵۳-۸۹). او تأکید کرد که روشن کردن معانی مستلزم آمیختن دنیای متن و تجربه زیسته خواننده است. در مجموع، ریکور توصیف پدیدارشناختی و هرمنوتیک هایدگری را تطبیق می‌دهد تا تعدد معانی زبانی و قدرت آشکارسازی جهان تخیلی را آشکار کند. نمادهای زنده، استعاره‌ها و روایات را نمی‌توان به‌گزاره‌های منطقی ترجمه کرد، بلکه از طریق تعامل حواس سطحی و نمادگرایی عمیق‌تر، اهمیت اضافی ایجاد می‌کنند. ریکور روشن می‌کند که چگونه ابعاد خلاقانه زبان معانی بدیع ایجاد می‌کند.

مختصر اینکه ریکور بر این تمرکز داشت که چگونه نمادها، استعاره‌ها و روایات خاص، معنای اضافی تولید می‌کنند که فراتر از حس ظاهری آنهاست. به عنوان مثال، نمادهای کتاب مقدس مانند "نجسات" معانی تاریخی لایه‌ای به وجود می‌آورند که هم ناپاکی آیینی و هم فساد اخلاقی را نشان می‌دهند. او می‌گوید استعاره‌ها به طور خلاقانه واقعیت را با ترکیب زمینه‌های معنایی نامتجانس برای تولید معانی جدید، به جای ارائه مقایسه بین مفاهیم از پیش موجود، دوباره توصیف می‌کنند. به عنوان مثال، استعاره «انسان یک گرگ است» ویژگی‌های گرگ و انسان را با هم ادغام می‌کند تا بینش جدیدی در مورد طبیعت انسان به دست دهد.

از نظر ریکور، معنای زبانی از تعامل بین معانی آشکار و اعماق پنهان نمادین ناشی می‌شود. تفسیر معانی پنهان را کشف می‌کند در حالی که هرگز قدرت معنایی سازنده نمادها را همی نمی‌کند همانطور که به معنای نهایی آن نیز نرسد.

فیلسوف آمریکایی، جان سرل، فلسفه اصلی زبان را توسعه داد که بر قصدمندی گوینده تأکید داشت و اینکه کارایی یک سخن به عنوان پایه و اساس معنا عمل می‌کند (سرل، ۱۹۶۹). سرل در بیان و معنا، نظریه‌هایی را که معنا را به شرایط حقیقت یا پاسخ‌های رفتاری تقلیل می‌دهند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که آنها معناداری غیرقابل تقلیل زبان را برای گویندگان و شنوندگان نادیده می‌گیرند (سرل، ۱۹۷۹: ۱۱۷-۱۱۸). او از تغییر تمرکز به سمت نحوه عملکرد اظهارات به عنوان اقدامات قصدمند حمایت می‌کند.

مفهوم محوری سرل، کنش گفتاری غیر وابسته ای (illocutionary speech act) است که در بیان جملات انجام می‌شود، که فراتر از اعمال واژگانی بیان‌گزاره‌ها است (سرل، ۱۹۶۹: ۲۴-۲۵). به عنوان مثال، وعده‌ها، درخواست‌ها، هشدارها، ادعاها و فرمانها شامل انجام کاری معنادار از سوی سخنرانان می‌شود که فراتر از توصیف یا گزارش کردن است. اعمال غیرکلامی دارای اهمیت معمولی در اعمال اجتماعی است که بخشی از حالات قصدمند گویندگان را تشکیل می‌دهد. مثلاً نحوه ادای کلمات، صراحت لهجه و یا حتی زبان بدن از جمله نکاتی است که حضار و شنوندگان سخن متوجهش میشوند اما نمیتوان آنها در قالب کلمات به مثابه گزارشی از سخنان به دست داد.

علاوه بر این، سرل استدلال می‌کند که کنش‌های گفتاری در برقراری ارتباط موفق می‌شوند، زیرا شنوندگان از طریق قراردادهای پیش‌زمینه مشترک که معانی احتمالی را تعیین می‌کنند، مقاصد سخنرانان را درک می‌کنند (سرل، ۱۹۸۳: ۱۴۱-۱۵۷). سخنان تنها در صورتی معنادار هستند که گویندگان آنها را بر اساس سیستم‌هایی از قواعد تشکیل دهنده که اجازه همکاری را می‌دهند، در نظر بگیرند. معانی عملکردی کنش‌های گفتاری بر رویه‌ها و اهداف جمعی به رسمیت شناخته شده تکیه دارد. سرل اصرار دارد که معناداری ذاتی زبان در التفات است نه عملیات نحوی/ترکیبی روی نمادها. معنا چیزی شامل نگرش‌هایی است که به محتواها معطوف می‌شود، نه فقط وسایل رسمی. در برابر نظریات تقلیل‌گرایانه، او معتقد است که «تکلم به یک زبان حالت خاصی از ظرفیت عمومی تر برای رفتار بین‌المللی است» (سرل ۱۹۸۳: vii). معنای زبانی به روابط بین محتویات قصدمند بستگی دارد، نه ترکیب کلمات به تنهایی.

در آثار هستی‌شناسی اجتماعی بعدی، سرل بررسی می‌کند که چگونه ساختارهای نهادی معنا را از طریق توابع وضعیت به رسمیت شناخته شده جمعی امکان‌پذیر می‌کنند (سرل، ۱۳۷۴: ۴۳-۴۵). پول، ازدواج، دارایی، دانشگاه‌ها فقط از طریق تخصیص کارکرد و ارزش مشترک در چارچوب‌های حاکم بر قانون اهمیت دارند. به طور مشابه، زبان سیستمی از قواعد سازنده را نشان می‌دهد که تنها با توجه به قصد و نیت مناسب، امکان ارتباط معنادار را فراهم می‌کند.

به طور خلاصه سرل بررسی کرد که چگونه سخنوران با انجام معنادار کارها با کلمات و نه فقط بیان‌گزاره‌ها، اعمال گفتاری غیرکلامی را انجام می‌دهند. به عنوان مثال، وعده‌ها، درخواست‌ها و اعلامیه‌ها شامل کنوانسیون‌هایی است که اهمیت احتمالی را تعیین می‌کند. این کنش‌های گفتاری در انتقال معانی مورد نظر موفق می‌شوند زیرا شنوندگان قصد و نیت سخنرانان را در برابر پس‌زمینه‌ای مشترک از شیوه‌های اجتماعی و قوانین سازنده درک می‌کنند. گفته‌ها با پیروی از رویه‌های شناخته شده جمعی در زمینه‌ای مشخص معنا پیدا می‌کنند. معنای زبانی به روابط قصدی بین محتویات ذهنی و نه فقط عملیات صوری روی نمادها

بستگی دارد. معنای چیزی شامل نگرش‌های هدایت‌شده مناسب است، نه فقط وسایل نقلیه. معنا در نیتی است که توسط قراردادهای اجتماعی شکل گرفته است.

ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی یکی از چهره‌های برجسته در فلسفه پست مدرن و نظریه انتقادی است. هدف او از «ساختارشکنی» بی‌ثبات کردن «لوگوسنتریزم» متافیزیکی با تحلیل این مسئله است که چگونه تقابل‌های دوتایی، سلسله‌مراتبی و معانی مفروض به‌طور بلاغی از طریق زبان ساخته می‌شوند. از نظر دریدا، معنا ذاتاً ناپایدار، ممکن و وابسته به زبان است. او عقایدی را رد می‌کند که معنا را می‌توان در مفاهیم، خاستگاه‌ها یا ماهیت‌های پایدار خارج از خود زبان استوار کرد. دریدا استدلال می‌کند که فلسفه غرب به اشتباه فرض کرده است که گفتار معتبرتر از نوشتن است زیرا ظاهراً تفکر درونی ناب را منتقل می‌کند. این «متافیزیک حضور» فرض می‌کند که معنا در لحظه‌ای از مفهوم ساکن است که تحت تأثیر نشانه‌ها قرار نمی‌گیرد (دریدا، ۱۹۷۸). با این حال، دریدا مدعی است که نشانه‌های زبانی تنها به نشانه‌های دیگر در زنجیره‌ای بی‌پایان از تفاوت اشاره می‌کنند. هیچ نقطه‌ای به عنوان لنگر نهایی یا پایه‌ای وجود ندارد که معنا را تضمین کند، زیرا معنا از طریق تضاد و غیاب محل بحث قرار می‌گیرد می‌شود. دریدا می‌گوید: «هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد» (Of Grammatology, 1967). معنا را نمی‌توان از طریق سیستم‌های زبانی از ساختار و واسطه‌مندی آن جدا کرد. دریدا این فرض را از طریق مفهوم تفاوت توسعه می‌دهد. این نفولوژی‌زم نشان می‌دهد که چگونه معنا از طریق تفاوت‌های بین نشانه‌های زبانی ایجاد می‌شود که هرگز نمی‌توان آنها را به‌طور قطعی تعیین کرد، بلکه به‌طور مداوم در امتداد زنجیره‌های دلالتی به تعویق افتاده است (دریدا، ۱۹۸۲). امکان معنا بستگی به این لغزش و حرکت دائمی بین دال‌های موقت دارد. از آنجایی که هیچ منشأ یا ذات ثابتی وجود ندارد، معانی فقط می‌توانند اثرات متنی روابط بین نشانه‌ها باشند.

از نظر دریدا، بی‌ثباتی معنای زبانی، ساختارشکنی، یک استراتژی خواندن انتقادی فعال را می‌طلبد. ساختارشکنی با اشاره به تقابل‌های بلاغی، تضادها و آپوریاها در یک متن، مفروضات بی‌چون و چرا را باز می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه معانی ظاهراً پایداری به‌طور بلاغی تولید می‌شوند. منتقد از تقلیل ناپذیری متن به هر معنای مورد نظر استفاده می‌کند تا امکانات تفسیری جدیدی را بگشاید. هدف دریدا حفظ معنا در بازی به جای رد کردن آن است.

دریدا در آثار متأخری مانند گراماتولوژی (۱۹۶۷)، دوتایی‌های سلسله‌مراتبی مانند گفتار/نوشتن، طبیعت/فرهنگ، حضور/غیاب را واسازی می‌کند و استدلال می‌کند که چنین تقابلی‌ها زبان‌های طبیعی نیستند، بلکه زبان‌های ساخته شده قدرت هستند. آشکار ساختن مقدمات آنها به عنوان توهمات متافیزیکی، امکان معانی ثابت و معتبر یا نقاط برتر را رد می‌کند. معنا بازی بی‌حد و حصر دلالت است، نه چیزی که به سادگی با زبان بیان شود.

به‌طور کلی، دریدا معنا و زبان را تشکیل‌دهنده یکدیگر می‌داند. معنا قبل از زبان وجود ندارد، بلکه از طریق امکانات تفسیری که زبان‌ها ایجاد می‌کنند ساخته می‌شود. در عین حال، ساختارهای زبانی، جدا از عملکردشان در درون گفتمان‌های فرهنگی

که ارزش‌های در حال تغییر را روی آن‌ها سرمایه‌گذاری می‌کنند، معنایی ذاتی ندارند. دریدا معنا را در هر چیزی خارج از زبان رد می‌کند، در حالی که اذعان به زبان فقط از نظر بینامتنی - intertextually معنا تولید می‌کند.

هانس گئورگ گادامر، فیلسوف آلمانی، یک نظریه هرمنوتیکی متمایز ارائه کرد که نقش زبان را در درک انسان توضیح می‌داد. گادامر در کار اصلی خود حقیقت و روش (۱۹۶۰) استدلال می‌کند که در تفسیر به جای یک تکنیک روش شناختی، یک شرط هستی شناختی وجود است. انسان‌ها عمدتاً از طریق اعمال متقابل تفسیری با واسطه زبان با جهان درگیر می‌شوند. از نظر گادامر، زمانی که دنیای سوژه تفسیر کننده با مصنوعات فرهنگی مانند متون یا آثار هنری مواجه می‌شود، معنا از طریق "آمیختگی افق‌ها" پدیدار می‌شود (گادامر، ۲۰۱۳) تفاهم، دیالکتیکی است و شامل گفت و گوی میان افق‌های زبانی و تاریخی مفسران و افق‌های متفاوتی است که در اشیاء تفسیر نشان داده می‌شود. سوژه و ابژه هر دو از طریق تعامل و سنتز خود دگرگون می‌شوند.

گادامر این نظریه را در زبان استوار می‌کند، که او آن را نه صرفاً به عنوان یک ابزار ارتباطی، بلکه رسانه اولیه ای می‌داند که از طریق آن خود معنا تولید و مبادله می‌شود. گادامر با تکیه بر هایدگر و هومبولت، زبان را به عنوان یک ماتریکس فعال و خلاق تصور می‌کند که به جای بیان صرف، اندیشه را شکل می‌دهد. او می‌نویسد: «هستی که قابل فهم است زبان است» (گادامر، ۲۰۱۳) جهان تنها از طریق «رویداد» درک گفت‌وگو در زبان در حال تکامل تاریخی، خود را به‌طور معناداری آشکار می‌کند. از نظر گادامر، ماهیت تاریخی «تأثیرپذیر» درک به این معنی است که تفاسیر باز و وابسته به زمینه هستند، نه بسته به رویه‌های ثابت. معانی گذشته به طور دیالکتیکی در سنت زبانی رسوب می‌کنند و مفسران را برای وظیفه هرمنوتیکی خود مجهز می‌کنند. اما هر خوانش جدیدی معنا را نیز تغییر می‌دهد، زیرا سنت را در موقعیت‌های بدیع و معاصر به کار می‌برد. بنابراین گادامر درک را به عنوان یک متقابل موقعیت تاریخی «که دائماً در هر زمان در حال شکلگیری هستند» می‌بیند. (گادامر، ۲۰۱۳) زبان برای این میانجی‌گری مستمر معنای گذشته در افق‌های حال، محوری است. ماهیت زبانی فهم، تداوم سنت را تضمین می‌کند، بلکه تولید بی وقفه معانی جدید را نیز تضمین می‌کند. گادامر ایده‌های سوژکتیویستی را رد می‌کند که افراد می‌توانند از محدودیت‌های زبانی فراتر رفته و به معنای ناب دست یابند. هیچ چنین معنایی غیر از تغییر تاریخی فهم با واسطه زبانی وجود ندارد. در عین حال، گادامر علیه ایده‌های ابژکتیویستی استدلال می‌کند که متون دارای یک معنای معین واحد هستند. او شیوه‌های تفسیری را نقد می‌کند که زبان را ابزاری شفاف برای بازیابی معنای اصلی یک مصنوع می‌دانند. از نظر گادامر، معنا را نمی‌توان از افق خوانندگان پسینی و تأثیرات مداوم متن - «تاریخ مؤثر» آن جدا کرد. آثاری که ماندگار می‌شوند دقیقاً آن‌هایی هستند که «معنای بی‌نهایت» دارند که دائماً از طریق گفت‌وگوهای موقعیت تاریخی آشکار می‌شوند. (گادامر، ۲۰۱۳)

به طور خلاصه، گادامر یک گزارش هرمنوتیکی-زبانی از معنا را توسعه می‌دهد که به طور مداوم از طریق گفتگوهای در حال تحول تاریخی و تعامل با سنت بازسازی می‌شود. زبان صرفاً یک ابزار نیست، بلکه وسیله‌ای مشارکتی برای فهم است که همزمان

معانی دریافتی تاریخی را محدود می‌کند و امکان تجدید مولد آنها را فراهم می‌کند. معنا به جای ساکن شدن در اعمال ذهنی یا خصوصیات اشیاء به صورت ارتباطی پدیدار می‌شود. از نظر گادامر، فهم با واسطه زبانی خود قلمرو معنا را تشکیل می‌دهد.

نظریه نشانه‌شناسی اومبرتو اکو، فیلسوف و رمان‌نویس ایتالیایی، معنا را به‌عنوان تعامل پیچیده‌ای بین کارکردهای نظم‌دهنده زبان و قصد و آزادی سوژه‌ها بررسی می‌کند. اکو در آثار مهمی مانند نظریه نشانه‌شناسی (۱۹۷۶) و محدودیت‌های تفسیر (۱۹۹۰) به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه سیستم‌های زبانی و فرهنگی در معناسازی میانجی‌گری می‌کنند و در عین حال توسط تفاسیر اصلاح می‌شوند. سازگاری اکو با ساختارگرایی در فرهنگ‌های استدلالی، سیستم‌های دلالت منظمی را ارائه می‌کند که معانی را قادر می‌سازد و شکل می‌دهد. برای مثال، زبان‌ها به گونه‌ای ساخته شده‌اند که روابط معنایی خاصی را رمزگذاری می‌کنند و در عین حال در مقابل دیگران مقاومت می‌کنند. با این حال، اکو مواضع ساختارگرایانه افراطی را رد می‌کند که زبان‌ها تنها از طریق تفاوت‌ها معنا تولید می‌کنند و نقش‌های خلاقانه سوژه‌ها را نفی می‌کنند.

اکو معتقد است که سیستم‌های نشانه‌ای هم جنبه‌ی «نحوی/ترکیبی» دارند که نشانه‌ها به طور انتخابی بر اساس قراردادها مرتبط می‌شوند، و هم جنبه‌های «سمانتیک» شامل معانی تولید شده توسط صلاحیت تفسیری (اکو، ۱۹۷۶). مفسرین منفعل نیستند اما خلاقانه با متن و زمینه همکاری می‌کنند تا یکی از معانی بالقوه بسیاری را به فعلیت برسانند. اکو این فرآیند را به عنوان یک حرکت ابداعی از نشانه‌ها به معانی ممکن تئوریزه می‌کند و احتمالات را بر اساس کدها ارزیابی می‌کند (اکو، ۱۹۹۰). مفسرین، متن و زمینه معانی ممکن را مطرح می‌کنند، اما تفسیر همچنان شامل انتخاب و مذاکره است. اکو تأکید می‌کند که معنای اضافی همیشه فراتر از آنچه در بیان هر متن آشکار است، ضمنی باقی می‌ماند.

در عین حال، اکو استدلال می‌کند که تفسیر به واسطه مادیت و ساختارهای متن، زمینه آن و افق‌های مشترک معنایی محدود می‌شود. سوژه‌ها در درون «مدل خوانندگان» متعارف که توسط متون و ژانرهای مبتنی بر شایستگی‌های زبانی و فرهنگی دلالت دارند، کار می‌کنند. چند معنایی رادیکال توسط این چارچوب‌های بین‌الذهانی که تفسیر را هدایت می‌کنند، محدود می‌شود. بنابراین معنا برای اکو یک دستاورد دیالکتیکی بین ساختارهای منظم و اعمال قصدمند است که آنها را قادر می‌سازد و در عین حال از آنها فراتر می‌رود. همانطور که او بیان می‌کند: «معنا چیزی است که ما از آنچه متن از ما می‌سازد، می‌سازیم، همانطور که ما متن را با خواندن آن اصلاح می‌کنیم» (اکو، ۱۹۹۲، ص ۶۸). زبان‌ها امکان‌های الگوی معنا را دارند، اما معانی تنها از طریق استفاده زمینه‌ای پدیدار می‌شوند که از افق‌های جمعی و ظرفیت‌های افراد مطلع می‌شوند.

در مجموع، اکو مسیری میانه را ترسیم می‌کند که در آن نه زبان‌ها و نه موضوعات به تنهایی معنا تولید نمی‌کنند. او اولویت نظم نشانه‌شناختی را در شکل‌دهی معنا حفظ می‌کند، اما به تصویر کشیدن زبان‌هایی که تفکر را تعیین می‌کنند یا متون تثبیت‌کننده معانی را رد می‌کند. آزمودنی‌ها با منابع زبانی-فرهنگی همکاری می‌کنند تا معانی معقول و معقول را به صورت متنی فعال کنند. معنا یک رویداد ارتباطی است که از طریق بکارگیری و نوآوری سیستم‌های مشترک به وجود می‌آید.

زبان شناس آمریکایی نوام چامسکی با پیشنهاد اینکه انسان ها به طور فطری دارای دستور زبانی جهانی هستند که دانش زبانی را هدایت می کند، پیشگام زبان شناسی شناخت گرا و چامسکی گری-Chomskian شد (بوتا، ۱۹۸۹). چامسکی علیه رفتارگرایی استدلال می کند که فراگیری زبان به یک قوه زبانی ذاتی بستگی دارد که سیستم های دستوری ممکن را محدود می کند. هدف او مدل سازی ساختارهای نحوی-syntactic زیربنایی است که خلاقیت زبانی را ممکن می سازد. چامسکی رویکردهای ساختارگرایانه را صرفاً برای توصیف قاعده مندی های زبانی سطحی بدون توضیح ظرفیت های زایشی مورد نقد قرار داد (چامسکی، ۱۹۵۷: ۴۸-۴۹). او از بازسازی جملات گرامر عمیق از طریق قوانین و محدودیت های دگرگون کننده حمایت می کرد (چامسکی، ۱۹۶۵: ۱۶). دستور زبان جهانی چامسکی دانش ناخودآگاه ضمینی را تشکیل می دهد که به گویندگان این امکان را می دهد تا جملات بدیع را بسازند و تفسیر کنند.

او معتقد است که خلاقیت زبانی فقط به یک واژگان و دستور زبان محدود نیاز دارد، زیرا یک آرایه نامتناهی از معانی را می توان با بازگشت-recursion ایجاد کرد، و عباراتی را در دیگران از همان نوع جاسازی کرد تا ساختارهای نحوی پیچیده ای را تشکیل دهد (هاوزر و همکاران، ۲۰۰۲: ۱۵۷۷). دستور زبان ترکیبی جهانی امکان بیان طیف نامحدودی از معانی از وسایل محدود را فراهم می کند.

چامسکی همچنین شایستگی زبانی - دانش آرمانی شده از قوانین - را از کارایی - استفاده در موقعیت های مشخص متمایز می کند (چامسکی، ۱۹۶۵: ۴). دانستن زبان مستلزم درک شهودی اصول گرامری و نه پاسخ های رفتاری یا اطلاعات آموخته شده به تنهایی است. ظرفیت مولد ما برای تشخیص و تولید جملات ماهیت قانونی زبان را به عنوان یک سیستم شناختی بیولوژیکی نشان می دهد.

رویکرد بومی گرایانه چامسکی معتقد است که معنای سمانتیک به طور توصیفی از پیکربندی های نحوی تخصیص یافته توسط رویه های زایشی ذاتی ناشی می شود (پیتروسکی، ۲۰۱۸: ۸۷). معانی زبانی با ترسیم ساختارهای مفهومی به بازنمایی های آوایی که توسط اصول جهانی محدود شده اند، اندیشه را رمزگذاری می کنند. او در درجه اول بر قواعد نحوی تمرکز می کند که ساختارهای ممکن را و نه جنبه های پراگماتیک یا اجتماعی به خوبی شکل می دهد.

چامسکی با مدل سازی گرامر به عنوان رویه های مولد مبتنی بر قاعده، محدودیت های جهانی لازم را در مورد تنوع میان فرهنگی در زبان ها روشن کرد که امکان بیان معنادار را فراهم می کرد. نظریه های درون شناختی-innatist او علی رغم مخالفت هایی که با ایده آل سازی ها و فرمالیسم او، به طور قاطعانه ای به فلسفه معاصر زبان، زبان شناسی و علوم شناختی شکل دادند.

به طور خلاصه چامسکی بحث خود را اینگونه مطرح کرد که انسان ها ذاتاً دارای یک دستور زبان جهانی هستند که دانش ضمینی ما را هدایت می کند و به ما امکان می دهد جملات دستوری بدیع را خلاقانه بسازیم و درک کنیم. این دستور زبان جهانی امکان ترکیب واژگان محدود و منابع گرامری را به صورت بازگشتی برای بیان معانی بی حد و حصر فراهم می کند. جملات عباراتی را در

انواع دیگر تعبیه می کنند که خلاقیت نحوی را ممکن می سازد. چامسکی بر مدل سازی رویه های مولد و ساختارهای نحوی که خلاقیت زبانی را امکان پذیر می سازد، به جای معنای سمانتیک مستقیم، تمرکز کرد. بازنمایی های سمانتیک به طور توصیفی با ترسیم ساختارهای مفهومی به ساختارهای آوایی در یک چارچوب دستوری محدود به وجود می آیند. برای او، صلاحیت زبانی شامل دانش ناخودآگاه شهودی اصول نحوی است، نه اطلاعات آموخته شده. این شایستگی به ظرفیت ما برای استفاده خلاقانه معنی دار زبان اجازه می دهد تا ماهیت رمزگذاری شناختی قانونی آن را نشان دهد.

نتیجتاً، فیلسوفان قرن بیستم به طور چشمگیری درک معنا را از طریق نظریه های جدید زبان، ذهن و اعمال اجتماعی تغییر دادند. هایدگر معتقد است که معنا به جای بازنمایی ذهنی، از طریق فعالیت درگیر زمینه ای پدیدار می شود. ویتگنشتاین استدلال می کند که معنا از کاربرد عملی زبان در اشکال زندگی انسانی ناشی می شود تا ساختار ایده آل ایستا. سوسور سیستم های زبانی را به صورت همزمان تحلیل می کند و بر دلبخواهی و ارزش های افتراقی نشانه ها تاکید می کند. ریکور معانی نمادین اضافی متون را از طریق پدیدارشناسی تفسیری آشکار می کند. سرل به جای نحو رسمی به تنهایی، معنی را در اعمال گفتاری قصدمند و شیوه های جمعی بیان می کند. چامسکی گرامرهای زاینده ذاتی جهانی را فرض می کند که خلاقیت زبانی را ممکن می سازد.

این متفکران در حالی که رویکردهای متنوعی را اتخاذ می کردند، به طور جمعی مفروضات قبلی درباره مبانی معنا در گزاره های افلاطونی، تصاویر ذهنی، مرجع ساده یا ساختارهای زمینه ای را باطل کردند. دیدگاه های چند وجهی آنها اساس معنا را در پراگماتیک، استفاده از زبان روزمره، فعالیت های هدف دار، عمق و ثبوت اجتماعی و محدودیت های شناختی بیولوژیکی روشن می کند. نظریه های معاصر به توسعه ترکیبات جدید ادامه می دهند که این بینش های عمیق فلسفی را در معنا، زبان و ذهن انسان ادغام می کند. رویکردهای معاصر با تفسیر زبان ها به عنوان شیوه های تحول یافته تاریخی مشخص، مبتنی بر تمرکززدایی انقلابی این متفکران از نظریه های معنایی به دور از انتزاعات آرمانی است. نوآوری های مفهومی آنها برای پدیدارشناسی، هرمنوتیک، نشانه شناسی، انسان شناسی زبانی و علوم شناختی ضروری باقی مانده است.

آئین بهائی: مسئله زبان و معنا

مسئله زبان از این جهت برای آئین بهائی مهم است که یکی از پایه های وحدت علم انسانی، وحدت لسان و خط است. همچنین آئین بهائی زبان را ابزاری ضروری برای درک حقایق معنوی و مادی، توسعه دانش و ایجاد وحدت و مشارکت بین مردمان می داند و از این جهت که تعلیم و تربیت عمومی و ضروری است نیز محل توجه قرار می گیرد. ایضاً از آنجا که آدمیان به واسطه زبان فکر میکنند و به واسطه تفکر زبان را میپروانند و تولید کلمات و معانی میکنند، و اینکه زبان نشان دهنده توانایی ذهن انسان در انتزاع معنا از پدیده های فیزیکی و الصاق نمادها به آن معانی است و به همین جهت هم است که بعضاً تعریف انسان از زبان ارسطو را «حیوان عاقل» و یا «حیوان ناطق» مطرح کرده اند، زیرا رابطه این دو چنانچه از سر هم گذشت بسیار تنگاتنگ است؛ بنابراین به یک اعتبار، وجه تمایز انسان از سایر موجودات همین زبان و معنا است.

معنا از کنش جمعی بشر در ارتباط دادن کلمات و نمادها با مفاهیم، اشیاء، اعمال و احساسات ناشی می شود. با این حال،

تعالیم بهائی بیان می‌کند که هر چقدر هم که یک زبان گسترده و ظریف باشد، کلمات هرگز به طور کامل حقایق لایتناهی الهی را در بر نمی‌گیرند. زبان فقط می‌تواند حقایق معنوی را تقریب کند. (هاچر، ۲۰۰۵) حتی علم با اصطلاحات دقیق خود نمی‌تواند اسرار هستی را به طور کامل توصیف کند. ناقص بودن زبان دلالت بر این دارد که معنا سیال، متنی و پیوسته در هر عصری که آگاهی انسان آشکار می‌شود، در حال تکامل است. در نتیجه، متون مقدس بهائی باید توسط هر نسل از مؤمنان تفسیر شود تا ارتباط آنها حفظ شود. (هاچر و مارتین، ۱۹۸۵) با تعمق در کلام خدا با نیت خالص، ذهن انسان می‌تواند به تدریج از معرفت الهی بهره‌مند شود و لایه‌های عمیق‌تری از معنای معنوی را کشف کند. از طریق مشورت، مطالعه و همراهی محبت‌آمیز، یک تفاهم جمعی در طول زمان پدیدار می‌شود. با تعمق در کلام خدا با نیت خالص، ذهن انسان می‌تواند به تدریج از معرفت الهی بهره‌مند شود و لایه‌های عمیق‌تری از معنای معنوی را کشف کند. از طریق مشورت، مطالعه و همراهی محبت‌آمیز، یک تفاهم جمعی در طول زمان پدیدار می‌شود. بنابراین، دیدگاه بهائی معنا و زبان را ابزارهای به هم پیوسته‌ای می‌داند که بشریت باید برای شناخت حقیقت از آنها خردمندانه استفاده کند. در حالی که کلمات محدودیت‌هایی در تسخیر واقعیت مطلق دارند، مکاشفه تدریجی متون مقدس مانند نوشته‌های بهائی به جهت دادن آگاهی انسان به سوی امر الهی و تسهیل تمدن همیشگی در حال پیشرفت کمک می‌کند.

بنابراین میتوان اینگونه گفت سطح اول مسئله زبان در نگاه آئین بهائی وجه روحانی کلمه و معناست، زیرا پیام خداوند به بشر به واسطه همین کلمه منتقل میشود. و اهمیت این مسئله تا آنجاست که مظهر ظهوری مانند مسیح، خود را کلمه خدا میداند و خلق اول را که مشیت اولیه باشد تحت عنوان کلمه معرفی میکند «در ابتدا کلمه بود». پس در این سطح عالم امر را میتوان مقام ظهور کلمه دانست و کلام ایشان را کلمه الله گفت که جذاب قلوب و خالق کل است، و به واسطه کلمه است که رستگاری و نجات و تعالی برای انسان محقق میشود، فهم دقیق و عمیق کلمه الله و کشف معانی آن سبب رشد عالم بشر میشود. همانطور که سوء تعبیر و تفسیر غلط در معانی همین کلمه الله میتواند سبب تباهی و گمراهی شود. چه در آثار حضرت باب، حضرت بهاءالله و حضرت عبداله‌بهاء نمونه‌هایی از تأویل هرمنوتیکی، را میتوانید مشاهده کنید که نمونه آنها را میتوان در آثار حضرت باب در همان ابتدا در تفسیر سوره یوسف و احسن القصص و برگرداندن این داستان به خود و ائمه شیعه، در تفاسیری که در کتاب بیان در معنای قبر و قیامت و معاد و ... کرده اند که الظاهر از ظاهر متن آن تأویلها بر نمی‌آید اما معانی درونی آنرا نشان میدهند. چنانچه حضرت بهاءالله نیز در کتاب مستطاب ایقان بسیاری از معجزات نظیر کشتی نوح، ناقه صالح، ید بیضاء و عصای موسی، زنده کردن مردگان و شفا دادن کور مسیح را تأویل میکنند، چنانچه حضرت عبداله‌بهاء همین کار را در مفاوضات در معنای داستان آدم و حوا و تعبیر رویاهای اشعیای نبی انجام میدهند. نظیر این مثالها در آثار ایشان بسیار است که اینها صرفاً بخش کوچکی از آن است. حضرت نقطه اولی کلامات و آیات خود را تحت عنوان حجت باقیه معرفی کرده اند چنانچه میفرمایند: «از جانب خداوند بر کلّ ناس دو حجّت است آیات الله و نفسی که این آیات بر او نازل شده و اول حجّت باقیه ظاهره الی یوم القیامة است و ثانی حجّت ظاهره است تا وقت ظهور و حین بطون حجّت است بر کلّشیء من حیث لا یعلم احد و از برای او از حین غروب شهادتی هست که ادّلاء هستند بر حجّت باقیه که بیان باشد که ایشان بقول او که الآن نازل میکند حجّت میشوند تا یوم ظهور

او...» و ایضاً سطوح مختلف متون خود را به پنج دسته آیات، مناجات، تفاسیر، مطالب علمی و کلمات فارسی تقسیم کرده اند چنانچه میفرمایند: «آنچه از نقطهء حقیقت منتشر گردد ذکر کتاب میشود و آنچه من یظهره الله کتاب بخط خود نویسد کتابی است که بخط الله نوشته شده زیرا که منسوب الی الله بوده و هست زیرا که کتاب او حق است ای ارواح متعلقه بکلمهء حق در کلماتی که نازل میفرماید از هر شأن که باشد سواء آنکه آیات باشد که ماء غیر آسن رضوان است و مناجات که لبن لم یتغیر و تفاسیر آیات که خمر حمر و اجوبه و تفاسیر مناجات که عسل مصفی است در کتاب الله هست و شئون فارسیه بعینه مثل شئون آیات است زیرا که کلّ از بحر حقیقت جاری میگردد و اگر کسی در کلمات فارسی بعین فؤاد نظر کند فصاحت آیات را بعینها مشاهده مینماید» البته در مقامی دیگر میفرمایند اگرچه من در این پنج سطح متونی دارم اما در اصل وضعیت اینچنین است که: «آیات مخصوص نقطه است و مناجات مخصوص رسول الله و تفاسیر مخصوص ائمه هدی و صور علمیه مخصوص بابواب ولی کلّ از این بحر مشرق میگردد»

اما در مجموع میتوان گفت که نگاه آئین بهائی به مسئله زبان رویکردی پراگماتیستی و عملگرایانه است چنانچه میفرمایند: «فارسی و عربی و ترکی هر سه لسان عاشقان جمال جانان است. عشق را خود صد زبان دیگر است مقصد معانی است نه الفاظ، حقیقت است نه مجاز، صهبای حقایق و معانی در هر کأس گوارا، خواه جام زرین باشد خواه کاسهء گلبن، ولی البته جام بلور و مرصع لطیف تر است» و یا در مقامی دیگر میفرمایند: «در بارهء زبان نوشته بودید. تازی و پارسی هر دو نیکو است چه که آنچه از زبان خواسته اند پی بردن بگفتار گوینده است و این از هر دو میآید. امروز چون آفتاب دانش از آسمان ایران آشکار و هویدا است هر چه این زبان را ستایش نمائید سزاوار است.» بنابراین مسئله معنا تقدم دارد بر اینکه از چه زبانی استفاده شود، هر زبانی که بهتر و دقیقتر میتواند معنا را جا به جا کند و شنونده بهتر میتواند معنای کلام گوینده را درک کند آن بهتر است. اما در میان زبانهای موجود به نظر میرسد که از دو زبان عربی و فارسی که زبان تکلم حضرت نقطه اولی و قلم اعلی است تأکید بیشتری در یادگیری آن و همچنین بیان افصحیت و بساطت و اوسعیت زبان عربی نیز شده است. حضرت بهاء الله میفرمایند: «به لسان پارسی بشنو هر بیان و ذکری که حاوی ذکر و ثنای دوست محبوب است به هر لسان که باشد پارسی یا ترکی یا عربی و یا السن آخر ولکن لسان عربی افصح و ابسط و اوسع.» و یا در بیانی دیگر میفرمایند: «اگرچه لسان عربی احسن است ولکن گفتار پارسی احلی» و در مقامی دیگر میفرمایند: «آنچه لدی العرش محبوب آن است که جمیع به لغت عربی تکلم نمایند چه که ابسط از کل لغات است اگر کسی به بسط و وسعت این لغت فصیحی مطلع شود البته آنرا اختیار نماید. لسان پارسی بسیار ملیح است و لسان الله در این ظهور به لسان عربی و فارسی هر دو تکلم نموده ولکن بسط عربی را نداشته و ندارد بلکه جمیع لغات ارض نسبت به او محدود بوده و خواهد بود و این مقام افضلیت است که ذکر شد...» و همچنین میفرمایند: «درباره زبان نوشته بودید، تازی و پارسی هر دو نیکو است. چه که آنچه از زبان خواسته اند پی بردن بگفتار گوینده است و این از هر دو می آید. و امروز چون آفتاب دانش از آسمان ایران آشکار و هویدا است هر چه این زبان را ستایش نمائید سزاوار است.» حضرت عبدالبهاء همچنین در خصوص یادگیری زبان فارسی میفرمایند: «ای منجذب بنفحات، تا توانی همت نما که زبان پارسی بیاموزی زیرا این لسان عنقریب در جمیع عالم تقدیس خواهد گشت و در نشر نفحات الله و اعلاء کلمه الله و استنباط معانی آیات الله مدخل عظیم دارد.

امیدوارم که بتحصيل اين لسان موفق بر هدايت جم غفيري شوى» و حضرت ولي امرالله در توقيع منبع مورخ ۲۶ جولای ۱۹۳۲ خطاب به محفل روحاني بمبئي فرموده اند: «از قبل اشاره و تأکید گشت که ترجمه آثار عربيه به لغت نورا ممدوح و مقبول نه على الخصوص احکام کتاب اقدس و ادعیه و صلوات. بايد اطفال را از صغر سن به لغت عربی آشنا نمود تعليم داد زیرا لغت اصلی تأثیری کلی و حلاوتی دیگر دارد.»

اما در همین سطح عملگرایانه و پراگماتیستی نصوصی از طلعات مقدسه بهائی وجود دارد که از آنجا که هدف این دیانت وحدت عالم انسانی و برقراری صلح جهانی است، حکم بر وحدت لسان و خط شده است که هر فرد میبایست علاوه بر زبان مادری، یک زبان بین المللی را بیاموزد که با آن با کل عالم در ارتباط بیافند. اولی سبب زنده ماندن فرهنگ و تاریخ یک ملت است و دومی سبب وحدت آن ملت با عالم. حضرت عبدالهء میفرمایند: «جميع عالم یک وطن مشاهده میشود آنست که السن مختلفه به یک لسان منتهی گردد، و همچنین خطوط عالم بیک خط. باید جمیع ملل، نفوسی معین نمایند از اهل ادراک و کمال، تا مجتمع شوند و به مشاورت یگدیگر یک لسان اختیار کنند، چه از السن مختلفه موجوده و چه لسان جدید تازه اختراع نمایند و در جمیع مدارس عالم اطفال را بآن تعلیم دهند...» و در مقامی دیگر میفرمایند: «از جمله اموری که سبب اتحاد و اتفاق میگردد و جمیع عالم یک وطن مشاهده میشود آنست که السن مختلفه بیک لسان منتهی گردد، و همچنین خطوط عالم بیک خط. باید جمیع ملل، نفوسی معین نمایند از اهل ادراک و کمال، تا مجتمع شوند و بمشاورت یگدیگر یک لسان اختیار کنند، چه از السن مختلفه موجوده و چه لسان جدید تازه اختراع نمایند و در جمیع مدارس عالم اطفال را بآن تعلیم دهند»

در سطح دیگری نیز حضرت عبدالهء به مسئله زبان و معنا پرداخته اند، اما در اینجا دیگر به زبان نه به مثابه زبان متداول که کلامی است بلکه به زبان اشاره که همان قابلیت کلامی را در سطح خودش دارد و میتواند معنا برساند نشان میدهد. از مثالی که ایشان میشود معلوم میشود که معنا اولاً اهمیت بیشتری از هر زبان متداول همراه با قواعد صرفی و نحوی اش دارد و در ثانی تقدم بر زبان کلامی دارد. زیرا با علامات و اشارات نیز میتوان معانی را نشان داد. ایشان این قضیه را اینگونه توضیح میدهند: «...»

حضرت نزد حواریون آمدند فرمودند من یک کنزی داشتم در این ده مخفی بود حال نجات داده ام این کنز من است من آنرا از زیر زمین بیرون آوردم و بشما میدهم (یکی از حاضرین اظهار حزن نمود که نمیتواند فارسی صحبت نماید فرمودند) الحمد لله در عالم روح این حجاب لسانی نیست قلوب با یکدیگر صحبت مینمایند. یک وقتی در ایران انجمنی تشکیل شد اساس این انجمن آن بود که تکلم من دون لسان می نمودند و به ادنی اشاره ئی یک قضیهء مهمهء کلیه را میفهماندند. این انجمن خیلی ترقی کرد بدرجه ئی رسید که به یک اشارهء انگشت یک قضیهء کلیه مفهوم میشد. حکومت ترسید که اینها میتوانند جمعیتی تشکیل کنند ضد

حکومت که هیچکس نتواند مقاصد آنها را بفهمد ضرر های زیاد خواهد داشت لهذا بقوه جبریّه منع کرد. یک قضیهء آن را برای شما بگویم. هر کس میخواست داخل آن انجمن بشود می آمد دم در می ایستاد اینها در این باب به یک اشاره با همدیگر مشورت میکردند و بدون تکلم رأی میدادند. وقتی یک شخص عجیب الخلقه آمد دم در ایستاد رئیس نگاه کرد به هیئتش دید عجیب الخلقه است فنجانی بر روی میز بود آب داشت و دو باره آب بر روی آن ریخت تا آنکه به لبالب رسید این علامت ردّ بود یعنی این مجلس ما جای این شخص ندارد. اما آن آدم با ذكاء بود لهذا یک پر گل خیلی نازک گرفت و بکمال احترام وارد اطاق شده

روی آن فنجان بکمال دقت گذاشت که آب فنجان بحرکت نیامد همه مسرور شدند یعنی مرا اینقدر محلّ لازم نیست این قدر لطیفم که مثل این برگ گل محتاج بجا نیستم دست زدند و او را قبول کردند. جمیع مکالماتشان باشارات بود و خیلی ترقّی نمودند و سبب شد که ذهن و ذکاء تندی پیدا کردند و ترقّی فراست آنها زیاد شد. اغلب با چشم با همدیگر صحبت میکردند و در نهایت پاکیزگی بحالت و حرکت چشم سخن میراندند.»

سطح دیگری که در آثار بهائی به مسئله زبان پرداخته شده است، وجه اخلاقی استفاده از زبان است و اینکه چه باید گفت و با چه کسی باید سخن گفت. در اینجا به چندی از این نصایح که مجدداً به تأثیر و کارکرد زبان اشاره میکند اشاراتی مستقیم از آثار حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء میشود. «حکمای عباد آنانند که تا سمع نیافتند لب نگشایند.» بنا بر نص حضرت بهاءالله بنابراین صرفاً باید با کسی سخن گفت که علاقه ای به سخنان دارد و میخواهد که نظر ما را نیز بشنود. و ایضاً میفرماید: «القاء کلمه الهی وقتی است که سمع و بصر مستعد باشند و همچنین ارض. بعضی در بعضی از احیان تکلم نمودند به آنچه که ضرر به اصل سدره راجه است... ارض جزز لایق انبات نه و سمع شرک لایق اصغاء کلمه توحید نه.» ایشان همچنین اشاره میکنند که در هنگام سخن گفتن میبایست سطح بحث را در سطح مخاطب حفظ کرد و رعایت حال شنونده را نیز باید داشت و به نسبت استعداد او سخن گفت: «و از حکمت ملاحظه مقامات است و سخن گفتن باندازه شأن و از حکمت حزم است...» و قلم اعلی میفرماید: «كُنْ نَاطِقًا بِالْحِكْمَةِ وَ ذَاكِرًا بِالْحِكْمَةِ وَ مُعَاشِرًا بِالْحِكْمَةِ كَذَلِكَ حَكَمَ مَنْ كَانَ عَلَى الْأَمْرِ قَوِيًّا» از این دو بیان و البته بیانات دیگر آدمی در خاطرش آن شعر مولانا میآید که فرمود: «چون که با کودک سر و کارت فُتاد / هم زبان کودکان باید گشاد»

از همین ساحت میتوان به نصوصی اشاره داشت که اشاره به پرهیز از پُر گوئی و تصدیق گزیده گوئی میکند چنانچه میفرماید: «از تکلم بی فایده احتراز کند چه زبان نارپست افسرده و کثرت بیان سمّی است هلاک کننده.» و همچنین میتوان به نصوصی اشاره کرد که تأکید بر پرهیز از کلمات رکیک و گفتار زشت دارد و اینکه میبایست زبان به خیر بچرخد چنانچه میفرماید: «لسان از برای ذکر خیر است او را بگفتار زشت میلانید.» و ایضاً میفرماید: «زبان برای گواهی یزدان است آن را بیاد گمراهان میلانید.» و همینطور میفرماید: «اهل عالم باید از ضرر دست و زبان شما آسوده باشند»

بررسی تطبیقی دیدگاه آئین بهائی با اندیشه های فلسفی مطروحه در این بخش

با توجه به مطالبی که از سرگذشت میتوان زمینه های کلیدی همسویی و تباین دیدگاه آئین بهائی با اندیشه های فلسفی معاصر را در موارد زیر مشاهده کرد: (۱) اینکه آیا معنا مقدم بر زبان است یا بالعکس. (۲) نقش خلاق زبان در شکل دادن به معنا و اندیشه. (۳) وابستگی به بافت معنا. (۴) محدودیت های بالقوه برای ظرفیت بیانی زبان. بررسی این موضوعات تشابهات و نقاط عزیمتی را بین جهت گیری بهائی و جریانات عمده فلسفی در معنا و زبان را نشان می دهد. دیدگاه بهائی عموماً معنا را از نظر منطقی مقدم بر زبان می داند که به جای تعیین آن، معنا را منعکس می کند. حضرت عبدالبهاء ضمن اینکه میفرماید مقصود از زبان، رساندن اندیشه ای است که مورد نظر است تقدم معنا از زبان را نیز بیان میکنند که شرح

آن از سرگذشت. زبان مفاهیمی را با معنای مبتنی بر فرآیندهای ذهنی و قصد بیان می‌کند. این با زبان شناسان شناختی مانند لانگاکر همسو می‌شود که استدلال می‌کنند زبان معانی منشأ شناخت را نشان می‌دهد. بهائیان نیز ضرورت زبان را در بیان معنا و میانجیگری اندیشه می‌شناسند. کتاب مقدس به این دلیل معنا دارد که خود عقل کلی است که الفاظ را بیان می‌کنند اما این معنا مستلزم بیان زبانی است به همین جهت در حد امکان و محدودیت های زبانیست که میتواند حقایق را بیان کند و چه بسیار است مناجات های بهائی که در آن ذکر قصور و ناتوانی کلمات در حمد و ستایش پروردگار را مطرح میکند.

در مقابل، پس‌اساختارگرایانی مانند دریدا معنا را کاملاً از طریق تفاوت در سیستم‌های نشانه‌ای ساخته شده و نه زبان از پیش موجود تعریف میکنند. معنا با زبان بیان نمی‌شود بلکه از طریق زبان تولید می‌شود. این دیدگاه رادیکال تر با دیدگاه بهائی از تقدم نسبی معنا در تضاد است، این در حالیست که هر دو نقش حیاتی زبان را در انتقال معنا تصدیق می‌کنند. به نظر میرسد آموزه‌های بهائی با ساختارگرایان اجتماعی و متفکران پست مدرن که معتقدند معنا کاملاً منوط به قراردادهای اجتماعی و زبانی است، متفاوت است. بهائیان واقعیت معنوی مطلق را مطرح می‌کنند که معنای زبانی آن تقریبی است و نمی‌توان به طور کامل آن را درک کرد. معنا از فراتر زبان سرچشمه می‌گیرد، اما برای بیان به زبان نیاز دارد تا ارائه داده شود و فرایند مفاهیم شکل بگیرد.

در نوشته های بهائی بر قدرت خلاقیت و معناسازی زبان تأکید شده است. زبان به طور فعال ادراک انسان از واقعیت را به روش‌های فرهنگی شکل می‌دهد. این با دیدگاه هرمنوتیکی گادامر همخوانی دارد که «هستی که قابل درک است زبان است» او زبان را به‌جای نام‌گذاری مفاهیم از پیش شکل گرفته، از نظر هستی‌شناختی سازنده معنا می‌داند. آموزه‌های بهائی نیز زبان را به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر فهم و پیدایش معنا معرفی می‌کنند. با این حال، در حالی که گادامر به گفت و گوهای در حال تغییر تاریخی بحث خود را پیش میبرد، اندیشه بهائی استفاده از زبان را در جهت درک حقایق معنوی ابدی می‌داند که از محدودیت های فرهنگی فراتر می‌رود.

یک موضوع کلیدی در متون بهائی، وابستگی معنا به زمینه، قصد و ظرفیت شنوندگان در برابر مفاهیم پیچیده است. حضرت بهاءالله میفرماید که گفتار فصیح اقتضای موقعیت و احوال شنونده را در نظر می‌گیرد همانطور که حضرت عبدالبهاء به استفاده از زبان بر اساس مقتضیات حکمت و ظرفیت شنونده را توصیه می‌کنند. این دیدگاه با فیلسوفانی مانند ویتگنشتاین که معنا را در رابطه با بازی‌های زبانی و اشکال زندگی بررسی کردند، طنین‌انداز می‌شود. ویتگنشتاین استدلال می‌کرد که معانی به شیوه‌های مشترک متغیر بستگی دارند، نه روابط رسمی ثابت یا تعاریف اساسی. بهائیان به طور مشابه بر تناسب موقعیت و درک مخاطب بر استفاده رسمی زبانی تأکید دارند. هر دو دیدگاه به این مسئله تأکید میکنند که معانی کلمات در زمانی که مورد استفاده قرار میگیرند است که مشخص میشوند و همچنین نا دیده گرفتن اینکه کلمات معنای خود را از درون متن میگیرند و کلمهء جدای از متن بیمعناست یا به عبارت دقیقتر معنای اصیلی که کاتب هنگام نوشتن مدنظر داشته است را دیگر ندارد، تأکید دارند. در عین حال اما، بهائیان همچنین معنای معنوی پایداری را در متون مقدس می‌بینند که به تدریج در طول زمان از طریق مطالعه، دعا و کاربرد آشکار می‌شود. معنا از طریق تفسیر مجدد زمینه‌ای آشکار می‌شود تا اینکه اساساً مشروط به زمینه‌های استفاده باشد. در اینجا بهائیان از جهت گیری های نسبی گرایانه تر فاصله می‌گیرند.

نوشته‌های بهائی بارها به ناتوانی کلمات در تسخیر حقایق نامتناهی خداوند اشاره می‌کنند. زبان انسان محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیری دارد، اگرچه کلام خدا مجاری را به سوی معرفت الهی می‌گشاید. از نظر بهائیان، در حالی که معنا فراتر از زبان سرچشمه می‌گیرد، بیان آن به واژگان فرهنگی-تاریخی و قراردادهای دستوری بستگی دارد. هیچ زبانی نمی‌تواند حقیقت مطلق را به طور کامل نشان دهد. از این حیث میتوان دیدگاه آئین بهائی را با دیدگاه گادامر در حقیقت و روش نسبت داد. پس‌اساختارگرایان مانند دریدا به طور مشابه این مفهوم را نقد می‌کنند که معنا می‌تواند از میانجی‌گری با نشانه‌ها و ساختارهای زبانی فراتر رود. با این حال، بهائیان استدلال می‌کنند که شناخت محدودیت‌های زبان ما را بر آن می‌دارد تا با احتیاط و انتقاد بیشتر از آن استفاده کنیم تا اینکه به کلی جستجوی حقیقت را کنار بگذاریم. نارسایی زبان، تفسیر و راهنمایی دقیق را ضروری می‌کند.

به طور خلاصه، در حالی که آموزه‌های بهائی در مورد معنا و زبان با جهت‌گیری‌های مختلف فلسفی مشابهت‌هایی دارند، اما این عناصر را به‌طور منحصربه‌فردی ترکیب می‌کنند. معنا از نظر مفهومی اساسی دیده می‌شود، اما از طریق استفاده از زبان در حال تکامل تاریخی با هدف بینش معنوی شکل گرفته است. برخلاف نسبی‌گرایی پست مدرن، واقعیتی مطلق وجود دارد که زبان و فرهنگ بشری برای انعکاس آن تلاش می‌کنند. اما بر خلاف رئالیسم خام، دسترسی به حقیقت به تفسیر زبان شرطی شده تاریخی از طریق راهنمایی و بینش زمینه‌ای بستگی دارد، نه فقط منطق صوری. بنابراین، دیدگاه‌های بهائی دوتایی‌های فلسفی را به هم مرتبط و در میانشان پلی می‌زنند، و اصول عملی را برای پیگیری فهم‌های واقعی ارائه می‌کنند و در عین حال محدودیت‌ها و موارد احتمالی زبان را تصدیق می‌کنند.

مفهوم نقد: ویژگی‌ها، دیدگاه‌های فلسفی، اجتماعی

«این قاعده در یورپا متداول است و فواید عظیمه در ضمن آن مندرج. مثلاً وقتی شخصی کتابی تصنیف می‌کند، شخص دیگری در مطالب تصنیفش ایرادات می‌نویسد به شرطی که حرف دل آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف در میان نباشد و هر چند گفته آید به طریق ظرافت گفته شود. این عمل را قریقا، به اصطلاح فرانسه، کریتیک، می‌نامند.» میرزا فتحعلی آخوندزاده

نقد عملی است برای ارزیابی و به چالش کشیدن باورها، روشها، متون، آثار هنری یا نهادهای موجود برای بهبود بخشیدن و اصلاح آنها. نقدهای مستدل و مبتنی بر شواهد می‌تواند با ترویج اصلاحات بر جامعه تأثیر مثبت بگذارد. با این حال، نقد می‌تواند بر استدلال‌ها و مغالطات ناقص نیز تکیه کند. نقد یا سنجش، به معنای تفکیک سره از نا سره، و شناخت محاسن و معایب است و همچنین به معنای داوری و قضاوت در مورد گزاره‌ای نیز گرفته می‌شود. در زبان فرنگی به این لغت، کریتیک “critic” می‌گویند، که علاوه بر معانی‌ای که عرض شد به معنای بحران نیز است، وضعیت بحرانی “critical situation” وضعیتی است که نیاز به بازبینی و بازرسی دارد، بدین معنا که در وضعیتی متلاطم و ناآرام قرار گرفته ایم که التزام به بررسی و تفکیک سره از ناسره داریم تا به سبب آن از وضعیت کریتیکال خارج شویم. پس نقد اساساً خبر از وجود بحرانی می‌دهد، تلاطمی در کار است که نقدی پدید می‌آید و منتقد آن کسی است که این بحران را دیده، از آن نگذشته و برعکس به آن توجه کرده، در باب آن تاملاتی انجام داده و نتیجتاً انتقادات خود را مطرح می‌کند. لازم به ذکر است که در همین ابتدا بگوئیم نقد در حوزه‌های تخصصی هر علم، مخصوص صاحب‌نظران و متخصصان همان علم است. روش نقد اندیشه، روشی است با ماهیت عقلی که خود وامدار چند علم است، و برای تحقق آن به منطق صوری، شناخت شناسی، فلسفه علم و روش شناسی نیز نیاز دارد.

این متن با شناسایی ویژگی‌های کلیدی نقد مؤثر و نقد باکیفیت و تمیز دادن آن از نقد ضعیف خواهد پرداخت. سپس دیدگاه‌های اصلی فلسفی در خصوص نقد، با تکیه بر متفکران بزرگی مانند دیوید هیوم، ایمانوئل کانت، برتراند راسل، لودویگ ویتگنشتاین، سوزان سونتگ، میشل فوکو و نهایتاً متفکرین مکتب فرانکفورت روشن می‌شوند. نظریات آنها گفتمان بین‌الذهانی، قضاوت زیبایی‌شناختی و تحلیل زمینه‌ای را به عنوان اساسی برای نقدهای ماهوی برجسته می‌کند. در حالی که نقد حیاتی است، منتقدان باید به طور منصفانه با دیدگاه‌های مخالف درگیر شوند تا نقدهای دانش افزا تولید کنند.

شاید بتوان خصوصیات اصلی یک نقد را به این ترتیب آورد و به نسبت این خصوصیات و تعریفی که در ابتدا آورده شد بحث خود را پیش بگیریم:

- مبتنی بر شواهد: نقد مؤثر به جای ادعاهای بدون پشتوانه، شواهد کافی را ارائه می‌دهد که نقص‌ها، آسیب‌ها یا محدودیت‌های موضوع نقد (ایده‌ها، سیاست‌ها، هنر و غیره) را نشان می‌دهد.
- درک متنی: منتقدان باید به اندازه کافی زمینه موضوع نقد را درک کنند تا آن را بر اساس شرایط و مقاصد خود ارزیابی کنند.

نقدهای سطحی فاقد نکات ظریف هستند.

- ارائه صادقانه: منتقدان باید صمیمانه با محتوای یک دیدگاه یا خود اثر درگیر شوند، نه اینکه داستان سرایی کنند و از مغالطاتی نظیر مرد پوشالی استفاده کنند. ارائه نادرست استدلال ها صحیح نیست.
 - تناسب: شدت انتقاد نباید بیشتر از ایرادات یافت شده باشد. نقدهای سنجیده و معتدل قانع کننده هستند، در حالی که هزل گویی نتیجه معکوس دارد.
 - سازگاری: انتقاد باید به طور مداوم با استفاده از استانداردهای صحیح اعمال شود. انتقاد گزینشی یا نا عادلانه، مغرضانه به نظر می رسد. منتقدان نیز باید در معرض نقد نظرات خود باشند.
 - پیشنهاد بهبود: انتقاد سازنده مسیرهای قابل قبولی را برای بهبود در فهم های آینده فراهم می کند.
- این ویژگی ها، نقد مستدل را از نقدهای سست، اغراق آمیز، مغالطه آمیز، مغرضانه یا ریاکارانه متمایز می کند. با در نظر گرفتن این چارچوب می توان دیدگاه های فلسفی نقد را بررسی کرد.
- منتقد خوب کسی است که اولاً ادعای صاحب اثر را به درستی درک کرده باشد. در ثانی پیش زمینه و علمی که آن اثر در آن قرار گرفته است را فهمیده باشد و ثالثاً دلایل و ادله های صاحب اثر از درون اثر بیرون کشیده، تقسیم بندی به شکل اصلی و فرعی کرده تمیز داده و به بررسی آنها بپردازد. برعکس یکی از خصوصیات یک نقد بد و ضعیف پرداختن به صاحب اثر، شخصیت او، حیات او، اعمال و رفتار اوست که این عمل در واقع همان مغالطه حمله به شخص است و نه نقد. رابعاً ملخص و تقریری از زبان خود از ادعای مدعی در نقد خود نوشته به نحوی که برای خوانندگان و نقد شونده معلوم شود که مطلب را به روشنی فهمیده است. خامساً مدعی خوب در نقدش مشخص میکند که با نتیجه اثر مخالف است و یا مسیری که صاحب اثر از آن به آن نتیجه رسیده است و یا هر دو. زیرا میتوان با نتیجه موافق بود ولی به مسیر و ادله و علل مطروحه نقد داشت، و میتوان به علل و ادله موافق بود ولی با نتیجه توافقی نداشت. سادساً وظیفه یک منتقد این است که اصول متعارفه و پیشفرضهایی که صاحب اثر بر روی آن نظر خود را مطرح کرده است را نیز بررسی کند، همان نظور که میبایست نگاه کند که سرقت ادبی و انتحالی رخ داده است یا خیر. سابعاً نقد اثر به معنای رد و نفی آن الزاماً نیست بلکه به معنای ارزیابی و بررسی اندیشه است، لذا منتقد خوب به نکات مثبت اندیشه هم اشاره میکند. ثامناً بررسی مغالطات منطقی یک اثر از سوی منتقد الزامی است. تاسعاً یک نقد خوب به تعاریف که حدود و ثغور معانی الفاظ را مشخص میکند حساس و دقیق است و به وضوح اثر و اصطلاحاتی که در متن مورد نقد استفاده شده است توجه ویژه دارد. بررسی جنس تعاریف یعنی اینکه اقناعی Persuasive، و یا نظری Theoretical، و یا منقح Precise، و یا تصریحی Stipulative، و یا فرهنگ لغتی Lexical، و یا مفهومی Intensional و یا مصداقی Extensional است نیز از جمله کارهایی است که در فرایند نقد بررسی میشود. نشان دادن کلمات چند پهلوی و یا کلماتی که میتوانند لفظاً یکی اما معنأً چند تعریف داشته باشند از جمله وظایف منتقد است. (ملکیان،

مغالطات

یکی از مطالبی که یک منتقد میبایست در نقد خود هم خود رعایت کند که اسیر آن نشود و هم به بررسی آن در اثر مورد نقدش باید توجه کند بحث مغالطات است که در اینجا اجمالاً مهمترین مغالطات که چه به طور شفاهی و چه به شکل نوشتاری معمولاً به کار میرود، آورده میشود:

- ۱- Ad hominem: حمله به فردی که استدلال می کند به جای پرداختن به خود استدلال. مثال: نادیده گرفتن دیدگاه دیگران در مورد سیاست به دلیل عدم تحصیلات.
- ۲- توسل به مرجع: استفاده از یک مرجع برای توجیه ادعا اما بدون شواهد واقعی برای حمایت از آن. مثال: اعتقاد به ادعایی در مورد تغذیه فقط به این دلیل که یک سلبریتی آن را گفته است.
- ۳- توسل به باور: این استدلال که یک ادعا درست است زیرا بسیاری از مردم آن را باور دارند. مثال: این استدلال که طالع بینی باید معتبر باشد زیرا افراد زیادی فال خود را می خوانند.
- ۴- توسل به عواقب: استدلال به نفع یا علیه چیزی بر اساس پیامدهای خوب یا بد احتمالی و نه بر اساس اعتبار خود ادعا. مثال: این استدلال که تقلب در آزمون شما را به دردسر می اندازد، نه اینکه غیراخلاقی باشد.
- ۵- توسل به احساسات: دستکاری احساسات دیگران به جای ارائه دلایل منطقی. مثال: استفاده از تصاویر وحشتناک برای استدلال در مورد اقدامات کنترل اسلحه.
- ۶- توسل به ترس: استدلال برای ادعا با تأکید بر عواقب ناگوار عدم پذیرش آن. مثال: گفتن اینکه اگر طبق روش خاصی مطالعه نکنید در یک آزمون مردود خواهید شد، به جای اینکه ثابت کنید که روش کار می کند.
- ۷- توسل به چاپلوسی: متمایل کردن به مخاطبان برای پذیرفتن بیشتر آنها به بحث. مثال: تعریف و تمجید از هوش فردی قبل از تلاش برای متقاعد کردن او.
- ۸- توسل به طبیعت: استدلال به اینکه چیزی خوب است زیرا طبیعی است یا بد است زیرا غیرطبیعی است. مثال: می گویند غذاهای ارگانیک سالم تر هستند زیرا به طور طبیعی رشد می کنند.
- ۹- توسل به احتمال: فرض اینکه چیزی درست یا نادرست است زیرا محتمل به نظر می رسد. مثال: با مصرف یک قرص لاغری وزن کم می کنید زیرا به بسیاری از افراد دیگر کمک کرده است.
- ۱۰- توسل به سنت: توجیه چیزی صرفاً به این دلیل که سنت بوده است. مثال: گفتن مالیات منصفانه است زیرا ما همیشه این کار را انجام داده ایم.
- ۱۱- برهان از جهل: استدلال به یک ادعا درست است زیرا کذب آن ثابت نشده است (یا برعکس). مثال: با استدلال نمی توانیم مطمئن باشیم که خدا وجود ندارد، بنابراین او باید وجود داشته باشد.

- ۱۲- مغالطه Bandwagon: ادعا کردن اینکه چیزی باید درست باشد زیرا محبوب است یا اکثر مردم آن را باور دارند. مثال: بحث در مورد نامزد سیاسی باید انتخاب خوبی باشد زیرا آنها در نظرسنجی ها پیشتراز هستند.
- ۱۳- التماس سوال: استدلال دایره ای که در آن نتیجه در مقدمه گنجانده شده است. مثال: استدلال خدا باید وجود داشته باشد، زیرا کتاب مقدس چنین می گوید و کتاب مقدس توسط خدا نوشته شده است.
- ۱۴- مغالطه سیاه یا سفید: ارائه تنها دو گزینه افراطی در صورتی که احتمالات دیگر وجود دارند. مثال: یا باید کتاب مقدس را به عنوان حقیقت تحت اللفظی باور کرد یا دین را کاملاً رد کرد.
- ۱۵- مغالطه بار اثبات: ادعا کردن اینکه چیزی نیازی به اثبات ندارد زیرا هیچ کس مدرکی که آن را رد کند نشان نداده است. مثال: استدلال اینکه موجودات بیگانه باید وجود داشته باشند زیرا هیچ کس نمی تواند وجود آنها را به طور قطعی رد کند.
- ۱۶- خوشه چینی Cherry Picking: انتخاب گزینشی واقعیاتی که از یک استدلال حمایت می کنند در حالی که مواردی را که اینطور نیستند نادیده می گیرند. مثال: تمرکز بر داده هایی که گرم شدن کره زمین را تایید می کند اما شواهد مخالف را نادیده می گیرد.
- ۱۷- محیطی ad hominem: حمله به شرایط یا ویژگی های شخصی مجادله کننده به جای خود استدلال. مثال: نادیده گرفتن نظرات سیاسی یک افراد بیکار به دلیل بیکاری آنها.
- ۱۸- مغالطه ترکیب: استدلال درباره آنچه در مورد اجزاء صادق است باید در مورد کل نیز صادق باشد. مثال: این استدلال که چون اتم ها برای چشم نامرئی هستند، هر چیزی که از اتم ساخته شده باشد نیز باید نامرئی باشد.
- ۱۹- انتساب نادرست: نسبت دادن نادرست یک بیانیه یا ایده به کسی که آن دیدگاه را نداشته یا ندارد. مثال: ادعای نادرست یک فرد مشهور، اظهارات جنجالی را بیان کرده است که در واقع توسط شخص دیگری گفته شده است.
- ۲۰- علت نادرست: اظهار نادرست یک چیز باعث ایجاد چیز دیگری می شود زیرا این دو با هم مرتبط هستند. مثال: بحث بازی های ویدیویی باعث خشونت می شود زیرا مجرمان خشن بازی های ویدیویی انجام می دادند.
- ۲۱- قیاس معیوب: استدلال با مقایسه دو چیز که بیش از حد غیر مشابه هستند. مثال: مخالفت با آزمایش بر روی حیوانات، زیرا مانند برده داری غیراخلاقی است.
- ۲۲- تعمیم عجولانه: نتیجه گیری گسترده از شواهد بسیار کم. مثال: این استدلال که همه مردم یک منطقه باید به دلیل اقدامات یک گروه کوچک ستیزه جو جنگجو باشند.
- ۲۳- ناسازگاری-Inconsistency: داشتن نظرات متناقض یا به کارگیری اصول ناسازگار. مثال: بحث امروز مبنی بر اینکه زندگی شخصی یک نامزد سیاسی نباید مهم باشد، زیرا قبلاً در مورد زندگی شخصی یک نامزد بحث شده بود، آنها را رد صلاحیت کرد.

- ۲۴- مغالطه وسط زمین: استدلال در موقعیت میانه بین دو حد باید صحیح باشد. مثال: ما باید بین ممنوعیت تمامی اسلحه ها و نداشتن قانون اسلحه سازش کنیم.
- ۲۵- سوء استفاده از آمار: دستکاری آمار یا کنار گذاشتن اطلاعات برای حمایت از یک نتیجه گیری مغرضانه. مثال: حمایت از یک سیاست با استناد به آمار یک نظرسنجی مغرضانه یا غیرقابل اعتماد.
- ۲۶- Non sequitur: ارائه نتیجه ای که از فرض آن ناشی نمی شود. مثال: ما باید اکتشاف فضایی را متوقف کنیم زیرا بسیاری از مردم در اینجا روی زمین نیازهای برآورده نشده دارند.
- ۲۷- Nutpicking: استناد به نظرات یک گروه حاشیه ای افراطی برای تحقیر یک گروه گسترده تر. مثال: اشاره به اظهارات توهین آمیز یک فرد افراطی سیاسی برای ترسیم کل حزب به عنوان افراطی.
- ۲۸- Post hoc ergo propter hoc: استدلال اینکه یک اتفاق پس از دیگری باید به این معنی باشد که علت آن اولین چیز است. مثال: بازی های ویدیویی باید تمایلات خشونت آمیز را افزایش دهد زیرا جنایات خشونت آمیز در کنار بازی های ویدیویی افزایش یافته است.
- ۲۹- شاه ماهی قرمز: با تمرکز بر مماس های جزئی، حواس را از موضوع کلیدی مورد بحث پرت کنید. مثال: پاسخ به نگرانی های مربوط به اقتصاد با صحبت در مورد آب و هوا.
- ۳۰- مغالطه شیب لغزنده: استدلال در مورد تأیید چیزی کوچک یا جزئی به ناچار منجر به پذیرش نسخه افراطی می شود. مثال: گفتن تأیید ازدواج همجنس گرایان منجر به ازدواج افراد با درختان هم میشود.
- ۳۱- استدلال مرد پوشالی: ارائه نادرست دیدگاه مخالف، بنابراین رد کردن آن آسان تر است. مثال: مخالفت با حمایت از پناهندگان با گفتن اینکه اگر اجازه ورود داده شود همه آنها تروریست خواهند بود.
- ۳۲- Tu quoque: رد استدلال با اتهام ریاکاری بین اعمال و گفتار گوینده. مثال: متهم کردن فعالان زیست محیط به دلیل اینکه واقعاً هدف خود را باور ندارند زیرا هنوز هم گاهی اوقات با هواپیما پرواز می کنند.
- ۳۳- قیاس ضعیف: قیاس بین دو چیز که برای بیان یک نکته منطقی بسیار متفاوت هستند. مثال: بحث جمع آوری داده های آنلاین توسط شرکت ها تفاوتی با جستجوی شماره تلفن شخصی در فهرست عمومی ندارد.
- ۳۴- مغالطه ژنتیکی: قضاوت درباره یک استدلال بر اساس این که از کجا آمده است نه منطق ذاتی آن. مثال: رد یک ادعا به عنوان نادرست بر اساس پیشینه قومی یا حزب سیاسی شخص مطرح کننده به جای پرداختن به خود ادعا.
- ۳۵- احساس گناه توسط تجمع: بی اعتبار کردن یک ایده یا ادعا به دلیل اینکه چه کسی از آن حمایت می کند. مثال: مخالفت با اصلاحات مالیاتی صرفاً به این دلیل که یک سیاستمدار نامحبوب نیز از آن دفاع می کند.
- ۳۶- Ad populum: پذیرفتن یک باور صرفاً به این دلیل که بسیاری از مردم آن اعتقاد را دارند. مثال: یوگا باید فواید زیادی برای سلامتی داشته باشد، زیرا این یوگا محبوب است و بسیاری از مردم آن را انجام می دهند.

- ۳۷- ابهام: استفاده از کلمات با تعاریف نامشخص یا بیش از یک معنی. مثال: استفاده از کلمه «آزادی» بدون اینکه مشخص شود که آیا به آزادی فردی یا ملی اشاره دارد.
- ۳۸- شواهد حکایتی: جایگزینی موارد یا شهادت های فردی به جای شواهد آماری. مثال: یک درمان بهداشتی به این دلیل کار می کند که یک نفر گفته است که این درمان بیماری او را درمان می کند.
- ۳۹- برهان از تکرار: تکرار یک ادعا به طور مکرر به گونه ای که گویی تکرار آن را درست می کند. مثال: قرار دادن تبلیغات با شعار یکسان در همه جا به گونه ای که گویی همه جا مساوی با اعتبار است.
- ۴۰- استدلال از سکوت: این استدلال که فقدان شواهد برای یک دیدگاه، دیدگاه دیگری را پشتیبانی می کند. مثال: زندگی پس از مرگ باید وجود داشته باشد زیرا هیچ کس به طور قطع ثابت نکرده است که وجود ندارد.
- ۴۱- اشتباه نرخ پایه: عدم در نظر گرفتن تعداد دفعات وقوع یک رویداد هنگام ارزیابی احتمال آن رویداد. مثال: احتمال مرگ در یک حمله تروریستی را بیش از حد برآورد کنید زیرا چنین حملاتی توجه رسانه ها را به خود جلب می کند.
- ۴۲- Casuistry: استفاده از سناریوهای نظری یا غیر محتمل برای زیر سوال بردن یک قاعده یا اصل. مثال: دانش آموز C می گوید: "من در آزمون تقلب کردم زیرا سوالات استاد بسیار سخت بود و از حفظ بورسیه خود ناامید بودم. اگر رد شدن در آزمون باعث می شد بورس تحصیلی ام را از دست بدهم و توان پرداخت شهریه را نداشته باشم چه؟" در این مورد، دانشجوی C از یک وضعیت فرضی از دست دادن بورسیه برای توجیه عدم صداقت تحصیلی استفاده می کند که به طور کلی ممنوع است.
- ۴۳- مغالطه علت پیچیده: به عنوان مغالطه بیش از حد ساده سازی علّی یا مغالطه تقلیل گرایی علّی نیز شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که فردی یک رویداد یا پدیده پیچیده را به یک علت ساده و ساده نسبت می دهد، و عوامل متعدد مؤثر و تأثیر متقابل آنها را نادیده می گیرد. این توضیح بیش از حد ساده می تواند منجر به درک گمراه کننده یا نادرست از موقعیت شود. مثال: یک کارشناس خبری ممکن است ادعا کند، "مهاجران تنها مسئول افزایش نرخ جرم و جنایت هستند. اخراج آنها مشکل جرم را حل می کند." این موضوع با نسبت دادن کامل آن به یک گروه واحد، بدون توجه به عوامل اجتماعی-اقتصادی، آموزش، اجرای قانون و سایر عناصری که در میزان جرم و جنایت نقش دارند، موضوع پیچیده جرم را ساده می کند.
- ۴۴- سؤال پیچیده: پرسیدن سؤالی که به اشتباه چیزی اثبات نشده را پیشفرض می گیرد که درست است. مثال: پرسیدن "چه زمانی از کتک زدن همسرت دست کشیدی؟" بدون اینکه ثابت کنی او را زده ای
- ۴۵- همبستگی و علیت گیج کننده: یک مغالطه منطقی رایج است که در آن رابطه علت و معلولی به اشتباه بین دو متغیر فرض می شود، زیرا مشاهده می شود که آنها دارای یک همبستگی آماری هستند. به عنوان مثال: اغلب مشاهده می شود که افراد با سطح تحصیلات بالاتر تمایل به کسب درآمد بیشتری دارند. این اشتباه است که فرض کنیم آموزش

مستقیماً باعث درآمد بیشتر می شود. عوامل دیگری مانند تجربه کاری، مهارت ها و فرصت های شغلی نیز در سطح درآمد نقش دارند.

- ۴۶- مغالطه پیوسته: همچنین به عنوان مغالطه ریش یا پارادوکس تسلسل منطقی شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که کسی استدلال کند که چون مرز روشن و دقیقی بین دو افراط وجود ندارد، تمایز بین آنها بی معنی یا بی اعتبار است. مثال: تفاوتی بین مرگ و زندگی وجود ندارد زیرا هیچ لحظه قطعی وجود ندارد که کسی "مرده" باشد.
- ۴۷- مغالطه تقسیم: این استدلال که اگر یک گروه کامل دارای خصوصیت مشخصی هستند، پس همه اعضای آن گروه نیز باید دارای خاصیت باشند. مثال: همه کاتولیک ها صرفاً به این دلیل که کلیسای کاتولیک با کنترل تولد مخالف است، با کنترل تولد مخالف هستند.
- ۴۸- ابهام: استفاده از یک کلمه با بیش از یک معنی. مثال: از آنجایی که انیشتین یک "نابغه" و موتزارت در موسیقی "نابغه" بود، انیشتین باید موسیقیدان درخشانی بوده باشد.
- ۴۹- مغالطه زیست محیطی: اظهار نظر در مورد افراد صرفاً بر اساس داده های سطح گروه. مثال: بحث کردن با فردی از یک نسل خاص باید نگرش آن نسل را داشته باشد، در صورتی که استثنائات زیادی وجود دارد.
- ۵۰- مغالطه ریشه شناسی: یک مغالطه زبانی است که زمانی رخ می دهد که کسی استدلال می کند که معنای فعلی یک کلمه باید با استفاده تاریخی، ریشه ها یا ریشه شناسی اصلی آن تعیین یا محدود شود. این مغالطه می تواند مشکل ساز باشد زیرا این واقعیت را نادیده می گیرد که زبان پویا است و معانی کلمات می توانند در طول زمان تکامل یابند. مثال: شخص A می گوید: "کلمه "nice" در اصل در فرانسوی قدیم به معنای "نادان" یا "احمق" است. بنابراین این صفت یک توهین محسوب میشود.
- ۵۱- هم ارزی نادرست: هم ارزی کاذب که به عنوان مغالطه هم ارزی کاذب یا مغالطه تعادل کاذب نیز شناخته می شود، زمانی اتفاق می افتد که دو چیز به اشتباه به یک اندازه مضر یا مهم اعلام شوند، حتی زمانی که تفاوت های واضحی بین آنها وجود دارد. به عنوان مثال: دولت اختیار قانونی برای اجرای قوانین و مقررات، از جمله جرم انگاری انواع خاصی از سخن گفتن را دارد. از سوی دیگر، پلتفرم های خصوصی، نهادهای خصوصی هستند و این حق را دارند که قوانین و سیاست های خود را برای تعدیل محتوا در محدوده های قانون تعیین کنند.
- ۵۲- Gish gallop: بمباران حریف با استدلال های زیادی که نمی توان به اندازه کافی در زمان واقعی به آنها پرداخت. مثال: طرح ده ها ادعا در مورد تقلب در رأی دهی در یک بخش مناظره کوتاه برای غلبه بر رقیب.
- ۵۳- مغالطه تاریخی: با فرض اینکه شرایط و نگرش ها در طول زمان تغییر نکرده اند، بنابراین نتیجه گیری های گذشته همچنان اعمال می شود. مثال: با فرض اینکه نگرش ها و هنجارهای اجتماعی دوران قبل هنوز هم قابل اجرا هستند، حتی زمانی که ممکن است قدیمی یا تبعیض آمیز باشند.

۵۴- مغالطه مورخ: به اشتباه قضاوت در مورد رویدادها، تصمیمات یا افراد تاریخی با استفاده از آینده نگری، دانش

امروزی یا ارزش های معاصر اشاره دارد. در اصل، شامل فرافکنی دانش، باورها یا نگرش های کنونی به موقعیتها یا چهره های گذشته و قضاوت درباره آنها بر اساس این دیدگاه ناهنگام است. مثال: فرض کنید یک مورخ در حال تجزیه و تحلیل فرآیند تصمیم گیری یک رهبر سیاسی در قرن نوزدهم است که اجازه داد برده داری ادامه یابد. مورخ، با به کارگیری ارزش های اخلاقی معاصر، ممکن است به این نتیجه برسد که رهبر به دلیل عدم مخالفت شدید با برده داری، فردی اخلاقاً مذموم است.

۵۵- مغالطه Homunculus - توضیح یک پدیده پیچیده به گونه ای که گویی یک موجود کوچکتر در داخل

آن وجود دارد که باعث ایجاد آن می شود. مثال: ایالات متحده به این دلیل وارد جنگ شد که دولت می خواست.

۵۶- Hyperbole: اغراق در معایب یا مزایای یک ایده. در واقع شکلی از گفتار است که در آن از اغراق

برای تأکید یا تأثیر استفاده می شود. چیزی مهم تر، دراماتیک تر یا افراطی تر از آنچه هست به نظر برسد. این مغالطه معمولاً در مکالمات روزمره و ادبیات برای ایجاد تصاویر زنده و به یاد ماندنی یا برای تأکید بر یک نقطه استفاده می شود مثال: وزن کوله پشتی من یک تن است! کوله پشتی احتمالاً سنگین است، اما گوینده وزن آن را اغراق می کند تا در مورد سنگینی آن نکته ای را بیان کند.

۵۷- فرضیه بر خلاف واقعیت: به عنوان مغالطه خلاف واقع نیز شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که کسی با بیان اینکه اگر شرایط خاصی وجود نداشت، یک نتیجه یا موقعیت خاص رخ می داد. این مغالطه شامل ایجاد فرضیاتی در مورد گذشته یا حال است که برخلاف واقعیت های واقعی است. مثال: گفتن اینکه اگر بلیت می خریدید در قرعه کشی برنده می شدید، که نخریدید.

۵۸- Ignoratio elenchi - همچنین به عنوان مغالطه شاه ماهی قرمز شناخته می شود، زمانی اتفاق می افتد

که بحثی مطرح می شود که هدف آن منحرف کردن توجه از موضوع مورد بحث است که منجر به نتیجه گیری نامربوط می شود. اصطلاح "ignoratio elenchi" از لاتین مشتق شده است و به معنای "بی اطلاعی از رد کردن" یا "نتیجه گیری بی ربط" است. مثال: در طول یک مناظره در مورد تغییرات آب و هوا، یکی از شرکت کنندگان شروع به بحث در مورد مزایای اقتصادی صنایع سوخت فسیلی می کند، که مستقیماً با شواهد علمی برای تغییرات آب و هوایی مرتبط نیست.

۵۹- قیاس ناقص: به عنوان مغالطه شواهد ناقص یا مغالطه نقل قول خارج از زمینه نیز شناخته می شود، زمانی رخ

می دهد که کسی بین دو چیز مقایسه کند اما اطلاعات یا زمینه مهم را کنار بگذارد و منجر به نتیجه گیری گمراه کننده یا ناقص شود. مثال: در بررسی محصول آمده است: "محصول A دو برابر محصول B دوام دارد!" بدون ذکر این نکته که محصول A به طور قابل توجهی گران تر است، که به طور بالقوه تفاوت در دوام را توجیه می کند.

- ۶۰- منطق کتری: ایجاد چندین استدلال ناسازگار برای یک ادعا که یکدیگر را خنثی می کنند. مثال: "من حصار شما را نشکستم، وقت خرابکاری ندارم، و به هر حال آخر هفته خارج از شهر بودم."
- ۶۱- سوال بارگذاری شده: طرح سوالی که حاوی یک فرض غیر موجه است. مثال: پرسیدن "چرا اینقدر دیر کردی؟" بدون بررسی اینکه آیا شخص واقعاً دیر کرده است یا خیر.
- ۶۲- مقایسه بی معنی: ادعای دو چیز مشابه زمانی که مبنایی برای مقایسه وجود ندارد. مثال: حمله گربه خانگی "مثل حمله ببر" است.
- ۶۳- جایجایی تیر دروازه: تغییر معیارها پس از برآورده شدن شرایط. مثال: رد کردن یک نامزد قوی به دلیل عدم رعایت شرایط شغلی جدیدی که در آخرین لحظه اضافه کرده اید.
- ۶۴- حتی اشتباه نیست: اظهاراتی که احتمالاً قابل جعل نیست. عبارتی است که اغلب برای توصیف عبارات یا استدلال هایی استفاده می شود که به قدری ضعیف تعریف یا ارائه شده اند که نمی توان آنها را ارزیابی، آزمایش یا اثبات درست یا نادرست کرد. دلالت بر این دارد که گزاره فاقد وضوح، ویژگی یا انسجام لازم برای در نظر گرفتن یک گزاره معنادار است. این عبارت اغلب به فیزیکدان ولفگانگ پائولی نسبت داده می شود که از آن برای نقد ایده های علمی استفاده می کرد که چنان مبهم یا ضعیف فرمول بندی شده بودند که نمی توانستند تحت آزمایش یا تجزیه و تحلیل تجربی قرار گیرند. مثال: شخصی ادعا می کند، "ارواح وجود دارند، اما آنها در قلمرویی فراتر از دنیای فیزیکی وجود دارند، بنابراین نمی توان آنها را با ابزارهای علمی شناسایی یا اندازه گیری کرد." این جمله "حتی اشتباه نیست" در نظر گرفته می شود زیرا وجود ارواح را به گونه ای مطرح می کند که نمی توان آن را به طور تجربی آزمایش یا جعل کرد.
- ۶۵- توسل به سنگ: کسی بدون ارائه دلیل یا دلیل موجه، استدلال یا سخنی را به دلیل پوچ، مضحک یا مسخره بودن رد می کند. به جای درگیر شدن در یک بحث اساسی یا ارائه شواهدی برای رد این ادعا، فرد به سادگی با یک اظهار نظر بی اساس و رد کننده پاسخ می دهد. مثال: شخص A: "من معتقدم که ممکن است حیات هوشمند در سیارات دیگر وجود داشته باشد. با توجه به وسعت جهان، به نظر قابل قبول است." شخص B: "این مضحک ترین چیزی است که تا به حال شنیده ام! شما یک احمق کامل هستید که چنین فکر می کنید."
- ۶۶- Onus probandi: گذاشتن بار اثبات بر دوش کسی که ادعایی نکرده است. یک مفهوم اساسی در منطق و گفتگو است. این مفهوم به مسئولیت یا تعهدی مربوط می شود که بر عهده شخصی است که ادعا می کند شواهد یا توجیه کافی برای حمایت از ادعای خود ارائه می دهد. اثبات یک جنبه حیاتی از استدلال سازنده و منصفانه است، زیرا به تعیین اینکه کدام طرف یک استدلال یا اختلاف مسئولیت ارائه شواهد و متقاعد کردن دیگران را در مورد اعتبار موضع خود دارد، کمک می کند. مثال: در یک مناظره یا بحث، بار اثبات بر عهده فردی است که ادعای مثبتی دارد. به عنوان مثال، اگر کسی ادعا کند که یک سیاست خاص دولت منجر به رشد اقتصادی می شود، انتظار می رود شواهد، داده ها یا استدلال منطقی برای حمایت از ادعای خود ارائه دهد.

۶۷- ناباوری شخصی: ناباوری شخصی یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می دهد که فردی یک ادعا یا استدلال را صرفاً به این دلیل که شخصاً باور یا درک آن را دشوار می داند، رد می کند. به عبارت دیگر، آنها یک ایده یا گزاره را به دلیل مخالفت با شهود خود یا به دلیل عدم درک کامل از موضوع رد می کنند. ناباوری شخصی هیچ مدرک اساسی یا تحلیل مستدلی برای رد ادعا ارائه نمی دهد. در عوض، بر احساسات شک و تردید فرد متکی است. مثال: شخص A: "من خواندم که دانشمندان گونه جدیدی از موجودات اعماق دریا را کشف کرده اند که می تواند از فشار شدید و دمای سرد در نزدیکی دریچه های گرمایی دوام بیاورد." شخص B: "باور کردن آن برایم سخت است. خیلی عجیب و غیرعادی به نظر می رسد. من فقط نمی توانم سرم را دور آن پیچم، بنابراین فکر می کنم احتمالاً درست نیست."

۶۸- مسموم کردن چاه - بی اعتبار کردن طرف مقابل قبل از اینکه استدلالش را مطرح شود. مثال: شخص A: "من فکر می کنم ما باید اجرای مقررات زیست محیطی سخت گیرانه تری را برای مبارزه با آلودگی در نظر بگیریم." شخص B: "چرا باید به حرف شما گوش کنیم؟ همه می دانند که شما قبلاً با قانون مشکل داشته اید. شما فقط سعی می کنید با این پیشنهاد خود را بهتر نشان دهید."

۶۹- نکته ای که هزاران بار رد شده است: رد کردن یک بحث به عنوان ثابت شده در حالی که در واقع ثابت نشده است. عبارت "نقطه هزار بار رد شده" اغلب در مناظره ها یا بحث ها استفاده می شود تا نشان دهد که یک استدلال یا ادعای خاص به قدری بی اعتبار یا بی اعتبار شده است که دیگر ارزش پرداختن یا رد کردن را ندارد. دلالت بر این دارد که استدلال به طور کامل بررسی شده و فاقد شایستگی است و بنابراین نیازی به توجه بیشتر ندارد. مثال: گفتن فواید ورزش بارها و بارها ثابت شده است که کارشناسان هنوز به طور فعال در مورد موضوعات مختلف پیرامون ورزش بحث می کنند.

۷۰- استخراج نقل قول: استخراج انتخابی یک نقل قول خارج از زمینه برای ارائه نادرست موقعیت فرد. استخراج نقل قول نوعی عدم صداقت فکری و سوء استفاده از نقل قول ها برای پیشبرد یک دستور کار خاص یا بی اعتبار کردن موقعیت شخصی است. مهم است که از نقل قول ها به صورت اخلاقی و دقیق استفاده کنید تا یکپارچگی بحث ها و بحث ها حفظ شود. مثال: دانشمندی را تصور کنید که تحقیقات گسترده ای در مورد تغییرات آب و هوایی انجام داده و به این نتیجه رسیده است که فعالیت های انسانی نقش مهمی در گرم شدن کره زمین دارد. آنها یک مقاله طولانی و ظریف منتشر کرده اند که در مورد یافته های خود بحث می کند. یک شکاک نسبت به تغییرات آب و هوا ممکن است به طور انتخابی این مقاله را اینگونه نقل قول کند: "دانشمند آب و هوا گفت: "فعالیت های انسانی نقش مهمی در گرم شدن کره زمین دارد."

۷۱- مغالطه یک علت: توضیح یک موضوع پیچیده به عنوان نتیجه یک علت اصلی. مثال: بحث افسردگی صرفاً ناشی از عدم تعادل شیمیایی در مغز است.

۷۲- کج کردن: ارائه اطلاعات به روشی آگاهانه یا ناخودآگاه با هدف تقویت تعصبات. مثال: تمرکز فقط بر روی حقایقی که به نفع موقعیت شماست و در عین حال نادیده گرفتن مواردی که با آن مقابله می کنند.

۷۳- التماس ویژه: به کار بردن یک اصل کلی در موقعیت های مختلف، اما ایجاد استثنای غیرقابل توجیه زمانی که استدلال شما را تضعیف می کند. مثال: گفتن اینکه خوردن گوشت از نظر اخلاقی اشتباه است مگر زمانی که خودتان ساندویچ گوشت میخورید.

۷۴- کلیشه پایان دهنده فکر: به عبارت یا عباراتی اشاره دارد که برای رد کردن، خاموش کردن، یا دلسرد کردن تفکر انتقادی و پرسش به کار می رود. این کلیشه ها اغلب در گروه های ایدئولوژیک یا جزمی برای جلوگیری از مخالفت و حفظ انطباق با یک نظام اعتقادی یا مرجع خاص استفاده می شوند. مثال: گفتن "همین است که هست" یا "هر چیزی به دلیلی اتفاق می افتد-هیچی بی حکمت نیست" در مواجهه با شرایط ناعادلانه.

۷۵- دو اشتباه یک حق را ایجاد می کند: یک تاکتیک استدلالی مغالطه آمیز و از نظر اخلاقی مشکل ساز است که در آن شخصی اعمال یا رفتار نادرست خود را با اشاره به اینکه شخص دیگری نیز کار اشتباهی انجام داده است، توجیه می کند. این مغالطه اساساً استدلال می کند که اگر یک طرف مرتکب بی عدالتی شود، قابل قبول است که طرف دیگر در تلافی همین کار را انجام دهد، و به نوعی این کارها را از نظر اخلاقی یا اخلاقی متعادل می کند. مثال: شخص A: "من نمی توانم باور کنم که شخص B دوچرخه مرا دزدیده است. این خیلی اشتباه است!" شخص B: "خب، تو کوله پشتی آنها را پارسال دزدیدی، پس دو اشتباه حق را درست می کند!"

۷۶- Whataboutism: بی اعتبار کردن موضع مخالف با اتهام ریاکاری بدون رد مستقیم استدلال آنها. مثال: پاسخ به انتقادات از سوابق حقوق بشری یک کشور با استناد به موارد نقض حقوق بشر در کشورهای دیگر.

۷۷- بدیعت: استدلال برای یک ادعا صرفاً به این دلیل که جدید و متفاوت از فهم متعارف به نظر می رسد. مثال: یک رژیم غیرمعمول باید سالم تر باشد، زیرا گروه های غذایی را که دیگران می پذیرند را رد می کند.

۷۸- توسل به فقر: رد استدلال به دلیل اینکه طرفدار آن فقیر است. مثال: رد تحلیل اقتصادی یک فرد بی خانمان به دلیل بی خانمان بودن.

۷۹- Argumentum ad temperantiam: اغلب به عنوان «استدلال اعتدال» یا «سازش نادرست» از آن یاد می شود، مغالطه ای است که زمانی رخ می دهد که فرض شود حقیقت در جایی بین دو دیدگاه یا موضع متضاد قرار دارد، صرفاً به این دلیل که آنها به عنوان افراط ارائه می شوند. این مغالطه ادعا می کند که حد وسط بین دو موقعیت متضاد باید صحیح یا معقول ترین موقعیت باشد. استدلال برای اصلاحات تغییر اقلیم متوسط حتی اگر علم بگوید اقدام شدید فوری است. مغالطه argumentum ad temperantiam می تواند به این فرض نادرست منجر شود که سازش بین دو دیدگاه متضاد همیشه بهترین یا منطقی ترین راه حل است در حالی که در واقعیت ممکن است چنین نباشد. گاهی اوقات، ممکن است یک طرف استدلال صحیح یا معتبرتر از طرف دیگر باشد و سازش می تواند منجر به

وضوح نادرست یا ناهمینه شود. مثال: شخص A: "تغییرات آب و هوا یک مشکل شدید و فوری است که نیاز به اقدام فوری و قابل توجه برای کاهش انتشار کربن دارد." شخص B: "نه، تغییرات آب و هوایی اغراق آمیز است، و ما نیازی به انجام کار جدی نداریم. بیایید راه میانه ای پیدا کنیم و گام های معتدلی برداریم."

۸۰- Argumentum ad baculum: یک اصطلاح لاتین است که به "استدلال به چوب" یا "توسل به

زور" ترجمه می شود. این نوعی مغالطه است که در آن شخصی به جای ارائه شواهد معتبر یا استدلال منطقی، با استفاده از تهدید، ارعاب یا اجبار سعی در متقاعد کردن دیگران دارد. در اصل، استفاده از زور یا ترس برای وادار کردن مردم به پذیرش یک دیدگاه یا نتیجه خاص است. مثال: از کسی بخواهید که به شما رأی بدهد و گرنه راز او را فاش خواهید کرد.

۸۱- Argumentum ad misericordiam: به عنوان "توسل به رحم" یا "توسل به احساسات" نیز

شناخته می شود، یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می دهد که شخصی به جای ارائه یک استدلال معتبر، با برانگیختن احساسات، همدردی دیگران را متقاعد کند. یا شواهد این مغالطه به دستکاری عاطفی برای به دست آوردن توافق یا حمایت از یک دیدگاه خاص متکی است. مثال: وضعیت: یک دانش آموز توضیح می دهد که چرا باید برای انجام تکالیف خود زمان بیشتری داشته باشد. دانش آموز: "می دانم که تکلیف را به موقع انجام ندادم، اما حیوان خانگی من هفته گذشته به شدت بیمار بود و من باید از آنها مراقبت می کردم. خیلی نگران بودم و واقعاً سخت بود. لطفاً کمی همدردی کنید. و به من یک زمان بیشتری بدهید."

۸۲- Argumentum ad populum: استدلال این گزاره صحیح است زیرا مورد قبول عموم است. مثال:

شلوار جین باید مد باشد زیرا افراد زیادی آن را می پوشند.

۸۳- Argumentum ad verecundiam: درخواست تجدید نظر از یک مرجع غیر واجد شرایط برای

تأیید یک ادعا. مثال: استناد به تاییدیه افراد مشهور و سلبریتی ها به عنوان اثبات کارایی یک محصول و یا کارآمدی یک فرد به عنوان رئیس جمهور

۸۴- نه به اندازه اشتباه: به حداقل رساندن اهمیت یک اشتباه با اشاره به اقدامات بدتر. مثال: توجیه اختلاس با این استدلال که به اندازه قتل غیراخلاقی نیست.

۸۵- مغالطه نیروانا: رد راه حل های عملی به دلیل ناقص بودن آنها. مثال: رد کردن کمربند ایمنی به عنوان اقدامات ایمنی بی فایده، زیرا افراد همچنان ممکن است در تصادفات رانندگی جان خود را از دست بدهند.

۸۶- اسکاتلندی واقعی: نوعی مغالطه غیررسمی است که زمانی رخ می دهد که فردی با ایجاد اصلاحات موقتی در

ادعا، از یک ادعای کلی یا جهانی در برابر نمونه های متقابل محافظت کند. مثال: شخص A: "هیچ اسکاتلندی روی

فرنی خود شکر نمی ریزد." شخص B: "اما دوست من آنگوس از اسکاتلند روی فرنی خود شکر می ریزد." شخص

A: "خب، هیچ اسکاتلندی واقعی روی فرنی خود شکر نمی ریزد."

- ۸۷- خطای اسناد بنیادی: نسبت دادن اشتباه رفتار خود به ویژگی‌های ذاتی و نه عوامل شرایطی. مثال: فرض کنید کسی به دلیل دست و پا چلفتی بودن زمین خورده است نه به این دلیل که روی یخ لیز خورده است.
- ۸۸- مغالطه چکش طلایی: فقط در نظر گرفتن راه حل های آشنا به جای جستجوی راه حل های بهینه. مثال: اصرار بر گرفتن امتحانات بیشتر در مدرسه برای تأیید سطح و استعداد یابی، زمانی که راه حل های بهتری وجود دارد.
- ۸۹- مغالطه ی جهان عادلانه: همچنین به عنوان «فرضیه جهان عادل» یا «پدیده جهان عادلانه» شناخته می شود، یک سوگیری شناختی یا مغالطه منطقی است که در آن مردم تمایل دارند باور کنند که جهان اساساً عادلانه و منصفانه است. آنها تصور می کنند که چیزهای خوب برای افراد خوب اتفاق می افتد و چیزهای بد برای افراد بد. به عبارت دیگر، آنها معتقدند که افراد به طور کلی آنچه را که لیاقتش را دارند به دست می آورند. مثال: کسانی که تحت تأثیر مغالطه دنیای عادلانه قرار گرفته اند ممکن است قربانیان بدبختی یا ناملایمات را مقصر بدانند، با این فرض که آنها باید کاری انجام داده باشند که شایسته چنین شرایطی باشند. این می تواند منجر به مقصر دانستن قربانی در موقعیت هایی مانند تصادف، بیماری یا فقر شود.
- ۹۰- مغالطه مک نامارا: مغالطه مک نامارا که به افتخار رابرت مک نامارا، که در دهه ۱۹۶۰ در طول جنگ ویتنام به عنوان وزیر دفاع ایالات متحده خدمت می کرد، نامگذاری شده است، به نوع خاصی از مغالطه کمی مربوط به تصمیم گیری و تحلیل سیاست اشاره دارد. این مغالطه زمانی رخ می دهد که تصمیم گیرندگان صرفاً به داده های قابل اندازه گیری تکیه می کنند در حالی که اطلاعات کیفی را که ممکن است به همان اندازه یا مهم تر باشند نادیده می گیرند یا کم اهمیت جلوه می دهند. اصطلاح "مغالطه مک نامارا" در طول جنگ ویتنام اهمیت پیدا کرد، زیرا مک نامارا و تیمش اغلب بر معیارهایی مانند شمارش کشته شدگان و آمار بمباران برای سنجش پیشرفت در درگیری تمرکز می کردند و در عین حال از جنبه های کیفی مهم مانند پویایی سیاسی و فرهنگی در ویتنام غفلت می کردند. این امر منجر به دیدگاهی یک جانبه و بیش از حد خوش بینانه از وضعیت و چشم انداز جنگ شد.
- ۹۱- استدلال از مرجع دروغین: استفاده از تأییدیه های چهره های برجسته که فاقد تخصص مرتبط هستند. مثال: استناد به حمایت یک بازیگر معروف برای یک سیاست بهداشت عمومی به جای استناد به کارشناسان پزشکی.
- ۹۲- Argumentum ad nauseam: به عنوان "برهان با تکرار" یا "برهان از تکرار" نیز شناخته می شود، یک مغالطه بلاغی است که در آن یک گزاره یا استدلال به طور مکرر ارائه می شود به این امید که صرفاً به این دلیل که درست است پذیرفته شود. این مغالطه بر این باور استوار است که اگر چیزی به اندازه کافی تکرار شود، مردم بدون در نظر گرفتن اعتبار یا فقدان شواهد، آن را باور خواهند کرد. مثال: سیاستمدار A مکرراً ادعا می کند که رقیب آنها، سیاستمدار B، غیرقابل اعتماد، فاسد و نالایق برای این مقام است. آنها از این اظهارات در سخنرانی های مبارزاتی، مصاحبه ها و تبلیغات استفاده می کنند، بدون اینکه شواهد مشخصی برای حمایت از ادعاها ارائه کنند. با گذشت زمان،

برخی از رای دهندگان ممکن است تحت تأثیر حجم انبوه اتهامات قرار گیرند، علیرغم فقدان شواهد مستدل. (تا نباشد چیزکی مردم نگویند چیزها)

۹۳- مغالطه کورکورانه مرجع: همچنین به عنوان "توسل به اقتدار دروغین" یا "استدلال از اقتدار کاذب" شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که فردی به یک مرجع یا منبع معتبری تکیه می کند که برای حمایت از استدلال یا ادعای خود واجد شرایط یا معتبر نیست. در این مغالطه، فرد فرض می کند که صرفاً به این دلیل که شخصی دارای مقام یا مقامی است، اظهارات یا تأییدات او باید دقیق یا معتبر باشد. مثال: یک شرکت مکمل های تناسب اندام ادعا می کند که محصول آنها بهترین موجود در بازار است زیرا یک بازیگر مشهور که متخصص سلامتی نیست، آن را در یک آگهی تلویزیونی تایید می کند. آنها از شهرت این بازیگر استفاده می کنند تا نشان دهند این مکمل علیرغم نداشتن شواهد علمی مؤثر و بی خطر است.

۹۴- مغالطه لحن بیان: لحن بیان جایگزین معانی واژگان در آن موقعیت زمانی خاص میشود. مثلاً صراحت لحن و بلاغت جایگزین استدلال میشود.

۹۵- استدلال از ناباوری: به عنوان «برهان عدم باور شخصی» نیز شناخته می شود، یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می دهد که کسی ادعا یا استدلالی را صرفاً به این دلیل که شخصاً باور کردن یا درک آن را دشوار می داند رد می کند. آنها به جای ارائه یک استدلال متقابل مستدل یا ارائه مدرک برای رد ادعا، آن را بر اساس عدم درک یا پذیرش خود رد می کنند. مثال: شخص الف: "دانشمندان این نظریه را مطرح کرده اند که جهان های موازی وجود دارد که در آن نسخه های متفاوتی از خودمان وجود دارد." شخص B: "به نظر من باور کردن این ایده بسیار دشوار است؛ این خیلی عجیب و پیچیده است. بنابراین، نمی تواند درست باشد."

در این مثال، شخص B با نادیده گرفتن مفهوم علمی جهان های موازی صرفاً بر اساس دشواری شخصی آنها در درک این ایده، استدلال مغالطه ناباوری را مرتکب می شود. آنها هیچ دلیل یا مدرکی برای رد این ادعا ارائه نمی کنند.

۹۶- مغالطه سقراطی: یک مغالطه شناخته شده یا به طور گسترده در منطق یا فلسفه رسمی نیست. با این حال، به نظر می رسد که این اصطلاحی است که در برخی زمینه ها برای توصیف نوع خاصی از خطای منطقی مربوط به روش سقراطی یا پرسش سقراطی ابداع شده یا به طور غیررسمی استفاده می شود. در برخی موارد، اصطلاح «مغالطه سقراطی» ممکن است برای توصیف وضعیتی به کار رود که در آن روش سقراطی به طور نادرست یا نامناسب به کار می رود و منجر به یک خطای منطقی می شود. به عنوان مثال، اگر شخصی از روش سقراطی برای پرسیدن مکرر سؤالات بدون اجازه دادن به طرف مقابل یا بدون پرداختن به موضوع اصلی استفاده کند، می تواند به عنوان سوء استفاده از روش تلقی شود. همچنین به عنوان «مغالطه تعریف گرا» شناخته می شود، اصطلاحی است که در فلسفه و منطق برای توصیف نوع خاصی از خطا استفاده می شود که زمانی رخ می دهد که شخص اصرار داشته باشد که تعاریف دقیقی برای اصطلاحات یا مفاهیم داشته باشد قبل از درگیر شدن در بحث و جدل. این مغالطه زمانی به وجود می آید که کسی می خواهد قبل از

ادامه مناظره، همه اصطلاحات کلیدی را به‌طور دقیق تعریف کنند، اغلب برای اجتناب از پرداختن به اصل بحث یا ایجاد بار اثبات ناموجه بر دوش طرف مقابل. مثال: شخص A: ما باید اقداماتی را برای حفاظت از محیط زیست انجام دهیم. شخص B: صبر کنید، منظور شما از "حفاظت" و "محیط زیست" چیست؟ آیا می‌توانید تعاریف دقیقی برای این اصطلاحات ارائه دهید؟

در این مثال، شخص B قبل از درگیر شدن در بحث در مورد حفاظت از محیط زیست، خواستار تعاریف دقیق برای دو عبارت کلیدی است. این را می‌توان تلاشی برای منحرف کردن گفتگو با تمرکز بر جزئیات تعریف به جای پرداختن به موضوع اساسی حفاظت از محیط زیست دانست.

۹۷- استدلال دایره‌ای: به‌عنوان «منطق دایره‌ای» یا «پرداختن سؤال» نیز شناخته می‌شود، یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می‌دهد که مقدمات و نتیجه‌گیری یک استدلال اساساً یک چیزی را بیان می‌کند و استدلال را از نظر منطقی باطل می‌کند. این یک نوع استدلال نادرست است که در آن نتیجه در یکی از مقدمات فرض می‌شود و یک حلقه استدلال خود تقویت‌کننده ایجاد می‌کند که هیچ مدرک یا پشتوانه واقعی برای نتیجه‌گیری ارائه نمی‌دهد. مثال: "من حقیقت را می‌گویم زیرا همیشه حقیقت را می‌گویم." مثال: اپیمیندس می‌گوید که اهل اقریطة دروغ می‌گویند. اما اپیمیندس خود اهل اقریطة است پس دروغ گوست، پس دروغ می‌گوید که اهل اقریطة دروغ گویند، پس اهل اقریطة دروغگو نیستند، پس اپیمیندس دروغگو نیست پس دروغ نمی‌گوید که اهل اقریطة دروغگو هستند اما اپیمیندس خود اهل اقریطة است پس دروغگوست.

۹۸- مغالطه تگزاس تیرانداز تگزاس: یک سوگیری شناختی یا مغالطه منطقی است که زمانی رخ می‌دهد که فردی پس از به دست آوردن مجموعه خاصی از داده‌ها یا اطلاعات، بدون در نظر گرفتن زمینه یا تصویر گسترده‌تر، روی آن تمرکز کند. این شامل شناسایی الگوها یا پیوندهایی در داده‌ها است که ممکن است کاملاً تصادفی یا به دلیل شانس باشد، نه اینکه منعکس‌کننده یک رابطه علت و معلولی واقعی باشد. مثال: تصور کنید شخصی یک سکه را ۱۰۰ بار به هوا می‌اندازد و هر بار که شیر آمد را ثبت می‌کند. پس از آن، آنها متوجه می‌شوند که یک دنباله از ۱۰ "شیر" متوالی در یک نقطه وجود دارد. آنها سپس ادعا می‌کنند: "من باید یک سکه شانس داشته باشم زیرا رگه‌ای از ۱۰ شیر پشت سر هم آورده است!" در این مثال، شخص بر روی یک الگوی خاص (۱۰ شیر) تمرکز می‌کند بدون اینکه در نظر بگیرد که چنین رگه‌هایی به دلیل تصادفی بودن سکه امکان‌پذیر است. آنها اساساً در اطراف این دسته از نقاط داده "هدف را طرح می‌کنند" بدون اینکه تصدیق کنند که ممکن است تصادفی باشد. برای جلوگیری از مغالطه تیرانداز تگزاس، ارزیابی انتقادی داده‌ها و الگوها در حالی که زمینه گسترده‌تر، تصادفی بودن و توضیحات جایگزین را در نظر می‌گیریم ضروری است. تجزیه و تحلیل آماری و آزمون فرضیه ابزارهای ارزشمندی برای تعیین اینکه آیا الگوهای مشاهده شده از نظر آماری معنادار هستند یا صرفاً نتیجه تصادف هستند.

۹۹- مغالطه دست داغ: یک سوگیری شناختی است که به درک الگوها در توالی های تصادفی مربوط می شود. زمانی اتفاق می افتد که افراد بر این باورند که رگه ای از موفقیت در یک فرآیند تصادفی، مانند ورزش یا قمار، با وجود اینکه خود فرآیند واقعاً تصادفی و مستقل از نتایج گذشته است، به احتمال زیاد ادامه پیدا می کند. مثال: یک بسکتبالیست در یک بازی سه شوت سه امتیازی متوالی می زند. هواداران و حتی هم تیمی های بازیکن به این باور می رسند که بازیکن «دست داغ» دارد و احتمال بیشتری دارد که سه امتیازی بیشتری نیز بزند. در نتیجه، بازیکن شروع به گرفتن ضربات دشوارتر و پرمخاطره تر می کند، با این فرض که این بازی ادامه خواهد داشت. با این حال، احتمال انجام هر ضربه ثابت باقی می ماند و عملکرد بازیکن ممکن است در طول زمان به میانگین کاهش یابد.

۱۰۰- Argumentum ad Hitlerum: که همچنین به عنوان "بازی با کارت هیتلر" یا "reductio ad Hitlerum" نیز شناخته می شود، نوعی مغالطه ad hominem است که در آن کسی تلاش می کند تا یک استدلال یا دیدگاه یک فرد را با مقایسه آنها با آدولف هیتلر یا نازی ها بی اعتبار کند. این مغالطه اغلب به عنوان شکلی از ترور شخصیت استفاده می شود و معمولاً برای برانگیختن احساسات منفی قوی به جای درگیر شدن در یک بحث مستدل استفاده می شود. شخص الف: من معتقدم که باید مقررات سختگیرانه تری را در مورد آلودگی های صنعتی برای حفاظت از محیط زیست اعمال کنیم. شخص B: "این دقیقاً همان چیزی است که هیتلر می خواست - کنترل و مقررات دولتی بیشتر!"

در این مثال، شخص B با مقایسه دیدگاه شخص A در مورد مقررات زیست محیطی با حمایت بالقوه هیتلر از کنترل دولت، خطای argumentum ad Hitlerum را مرتکب می شود. هدف از این مقایسه برانگیختن واکنش احساسی شدید و بی اعتبار کردن استدلال شخص A بدون درگیر شدن با شایستگی پیشنهاد مقررات زیست محیطی است.

دیدگاه هیوم در مورد سلیقه و هنجارهای نقد

دیوید هیوم، شکاک اسکاتلندی قرن هجدهم، تشخیص داد که معیارهای نقد به هنجارها و سلیقه های بافت فرهنگی بستگی دارد. هیوم در مقاله خود در سال ۱۷۵۷ با عنوان «معیار ذوق» مخالفت خود را با وجود معیارهای قابل درک جهانی زیبایی شناختی یا نقد مستقل از هنجارهای بین الاذهانی مطرح می کند. (هیوم، ۱۷۵۷/۱۹۸۷) او بیان می کند که زیبایی را نمی توان با «ارجاع به هیچ معیار دائمی و تغییرناپذیر» شناسایی کرد، بلکه تنها از طریق ایجاد ذوق خوب مبتنی بر «مشاهده احساسات مشترک بین بشریت» قابل فهم است. (هیوم، ۱۷۵۷/۱۹۸۷، ص ۱۳۶) کیفیت بر اساس نظرات مشترک زمینه ای است که به صورت اختیاری از طریق قرار گرفتن در معرض دیدگاه های مختلف ایجاد می شود.

هیوم (۱۷۵۷/۱۹۸۷) استدلال می کند که منتقدان خوش قلب ویژگی هایی را نشان می دهند که امکان درک دیدگاه های مختلف را فراهم می کنند: «احساس قوی، با احساسات ظریف متحد شده، با تمرین بهبود می یابد، با مقایسه کامل می شود، و از هرگونه

تعصب پاک می‌شود» (ص ۱۴۰). منتقدان خردمند تجربیات گسترده‌ای از کثرت موقعیت‌یافته را ترکیب می‌کنند. از نظر هیوم، نقد ماهرانه مستلزم تعامل تخیلی با واقعیت‌های چندوجهی انسانی برای فراتر رفتن از ذهنیت محدود است.

دیدگاه کانت در مورد نقد قوه حکم و زیبایی‌شناسی و تجربه امر والا

در حالی که کانت در مورد مبنای ذهنی نقد با هیوم موافق بود، او معتقد بود که قضاوت زیبایی‌شناختی می‌تواند از طریق توانایی‌های مشترک به اعتبار جهانی دست یابد. کانت در نقد قوه حکم (۱۷۹۰)، مبنای جهانی برای قضاوت درباره زیبایی را نه در کیفیت اشیاء، بلکه در ظرفیت‌های شناختی جهان شمول قضاوت‌های انسانی قرار می‌دهد. زیبایی به پاسخ‌های ذهنی همراه با توانایی‌های مشترک بین ال‌ذهانی بستگی دارد (کانت، ۱۷۹۰، ص ۱۰۰). منتقدان از طریق اعمال توانایی‌های مشترک مانند تخیل، درک و قضاوت می‌توانند تعیین کنند که آیا یک تصور به طور جهانی ایده‌های زیبایی‌شناختی را که باعث ایجاد لذت می‌شود، ارتباط برقرار می‌کند یا خیر. بنابراین، «اعتبار جهانی سوژکتیو» کانت، انتقاد را در ساختارهای شناختی انسان ایجاد می‌کند (کانت، ۱۷۹۰/۲۰۰۰، ص ۱۰۰).

کانت (۱۷۹۰/۲۰۰۰) همچنین بیان کرد که چگونه تجارب والای آگاهی از محدودیت‌های مفهومی برمی‌انگیزد و فروتنی را با نزدیک کردن به واقعیت‌های فراتر از فهم ایجاد می‌کند (ص ۱۲۸-۱۳۶). چنین برخوردهایی با بی‌کرانی طبیعت یا ایده‌ها، منتقدان را به محدودیت انتقادات سوژکتیو خود باز می‌کند. تعالی اعتماد بیش از حد جزئی را بررسی می‌کند. از نظر کانت، قرار دادن ذائقه‌ها در چارچوب شناختی مشترک انسانی، انتقادات را فراتر از ذهنیت بالا می‌برد، در حالی که امر متعالی دیدگاه کیهانی را ارائه می‌دهد.

به بیان ساده‌تر مواجهه با بی‌کرانی طبیعت یا ایده‌ها می‌تواند با نزدیک کردن واقعیت‌های فراتر از درک ما، فروتنی ایجاد کند. تعالی با آگاه ساختن ما از ماهیت محدود دیدگاه‌های ذهنی خود، اعتماد بیش از حد را کنترل می‌کند. از نظر کانت، ریشه یابی ذوق در استعداد‌های مشترک، انتقاد را بالا می‌برد، در حالی که امر متعالی چشم‌اندازی به ظرفیت‌های انتقادی محدود ما ارائه می‌دهد. به طور خلاصه، کانت نقد زیبایی‌شناختی را در قوای جهانی بشری پایه‌گذاری کرد، در حالی که بحث والا، مرزهای دیدگاه‌های ذهنی ما را آشکار می‌کند.

دیدگاه جان استوارت میل در مورد معنا و اهمیت نقد:

میل در اثر مهم خود در مورد آزادی استدلال می‌کند که نقد، مخالفت و بحث آزاد هم برای پیشرفت اجتماعی و هم برای پیشرفت دانش حیاتی هستند. از نظر میل، نقد سازنده نقش مهمی در به چالش کشیدن خرد متعارف، آزمایش ایده‌ها، و روشن کردن نقاط کور یا ناقص در شیوه‌های فعلی تفکر ایفا می‌کند. انتقاد مانع از تبدیل عقاید دریافتی به جزمیتی بررسی نشده می‌شود. به گفته میل، نقد خوب ویژگی‌های خاصی را نشان می‌دهد. اولاً باید بر اساس عقل و نیات اخلاقی باشد تا خصومت. هدف نقد باید درک متقابل باشد نه فقط محکوم کردن. دوم، انتقاد مؤثر مستلزم ظرافت و پرهیز از تعمیم‌های تقلیل دهنده است.

صمیمانه با دیدگاه‌های مخالف درگیر می‌شود تا اعتبار را در دیدگاه‌های متفاوت آشکار کند. سوم، میل مدعی است که منتقدان باید نسبت به خطاپذیری خود، خودآگاه و فروتن باشند. هیچ منتقد یا مکتبی به تنهایی انحصار حقیقت یا بینش را ندارد. میل معتقد است که با تسهیل تبادل آزاد دیدگاه‌های هتروдокسی-heterodox و قرار دادن همه ایده‌ها در معرض بررسی دقیق، نقد آزاد ولی در عین حال مسئولانه، نوآوری، اصلاحات و پیشرفت فکری را تقویت می‌کند. با این حال، او هشدار می‌دهد که سانسور به نام خاموش کردن ایده‌های «خطرناک» به جای حقیقت، خطر تثبیت خطا را به همراه دارد. از نظر میل، معنای نقد، ارزیابی سازنده است که کشف را از طریق گفتمان بیشتر می‌کند، نه قضاوت اقتدارگرایانه‌ای که مطابقت عقیدتی را اجرا می‌کند. اهمیت انتقاد در قدرت آن در به چالش کشیدن پیش فرض‌ها، تحریک تفکر و گسترش درک در میان موانع است. به طور خلاصه، میل نقد اخلاقی و متفکرانه را برای پیشرفت اجتماعی و فکری حیاتی به تصویر می‌کشد. او از انتقادی حمایت می‌کند که بر اساس عقل، نکات ظریف، حسن نیت و فروتنی معرفتی هدایت می‌شود. اصول میل راهنمایی بسیار مهمی را برای درگیر شدن در گفتمان انتقادی سازنده با هدف پیشرفت مشارکتی دانش ارائه می‌دهد.

راسل و زبان روشن و اجتناب از اقتدارگرایی

برتراند راسل بر اهمیت یکپارچگی فکری و ارتباط روشن در نقد اخلاقی تأکید کرد. راسل در مقاله‌اش «درباره صداقت فکری» (حدود ۱۹۲۲) استدلال می‌کند که منتقدان باید دقت را از طریق زبانی صریح که از رمز و راز یا چرخش بلاغی اجتناب می‌کند، نشان دهند. نوشتار مبهم اغلب استدلال ناقص را پنهان می‌کند و فاقد پاسخگویی است. بنابراین راسل از انتقاد صمیمانه و شفاف حمایت می‌کند که به جای ابهام، ابهام زدایی می‌کند. وضوح تجزیه و تحلیل سازنده و مسئولیت پذیری را ترویج می‌کند.

راسل هشدار می‌دهد که انتقاد بدون محدودیت اخلاقیات انسانی می‌تواند به روشی مستبدانه برای حمله به ایده‌های غیر متعارف تبدیل شود. بدون اصول آزادی فکری و ارزش‌های برابری طلبانه، انتقاد به راحتی به تحمیل اجباری معیارهای ارتدوکس تبدیل می‌شود که توسط راسل به سرکوب مرتبط می‌شود. برای اینکه انتقاد به جای تسلط، روشنگری کند، نیاز به فروتنی و حساسیت‌های دموکراتیک دارد که درک بین تفاوت‌ها را پرورش می‌دهد. انتقاد مشروع به احترام به مخالفت بستگی دارد، نه محکوم کردن واگرایی از دیدگاه‌های متعارف.

راسل معتقد است که یکپارچگی فکری مستلزم محدودیت‌های زبانی و اخلاقی دقیقی است که از سوء استفاده از نقد سالم برای برنامه‌های استبدادی جلوگیری می‌کند. فلسفه او بر اهمیت وضوح، صداقت، فروتنی و مدارا اصولی در نقد اخلاقی تأکید می‌کند. دیدگاه انسان‌گرایانه راسل تلاش می‌کند تا گفت‌وگوی سازنده را از طریق انتقادی که به جای ظلم، روشنگری می‌کند، تقویت کند. بینش‌های او چارچوبی اخلاقی برای انتقاد فراهم می‌کند که درک متقابل را بر جزم‌گرایی ترویج می‌کند. از نظر راسل، نقد باید دیدگاه‌های گوناگون را روشن کند، نه اینکه یکسانی را تحمیل کند. دستورالعمل‌های او معیارهای انتقاد مسئولانه و اخلاقی را در جامعه مدرن روشن می‌کند.

به طور خلاصه، فلسفه های راسل از یکپارچگی، ارتباط شفاف و انسان گرایی ضد استبدادی به عنوان پایه های اخلاقی حیاتی برای انتقاد سازنده در جستجوی فهم حمایت می کنند. در صورت نیاز به توضیح یا سوال اضافی به من اطلاع دهید!

علاوه بر این، راسل هشدار می دهد که انتقاد بدون محدودیت اخلاقیات انسانی می تواند به روشی مستبدانه برای حمله به ایده های غیرمعارف تبدیل شود. بدون اصول آزادی فکری و ارزش های برابری طلبانه، انتقاد به راحتی به تحمیل اجباری معیارهای ارتدوکس تبدیل می شود. برای اینکه نقد به جای تسلط، روشنگری کند، نیاز به فروتنی و حساسیت های دموکراتیک دارد که درک بین تفاوت ها را پرورش می دهد. انتقاد مشروع به احترام به مخالفت بستگی دارد و نه محکوم کردن واگرایی از دیدگاه های متعارف. راسل معتقد است که یکپارچگی فکری مستلزم محدودیت های زبانی و اخلاقی دقیقی است که از سوء استفاده از انتقاد برای برنامه های استبدادی جلوگیری می کند. فلسفه های او بر اهمیت وضوح، صداقت، فروتنی و مدارا اصولی در نقد اخلاقی تأکید می کند. دیدگاه انسان گرایانه راسل تلاش می کند تا گفت و گوی سازنده را از طریق انتقادی که به جای ظلم، روشنگری می کند، تقویت کند. بینش های او چارچوبی اخلاقی برای انتقاد فراهم می کند که درک متقابل را بر جزم گرایی ترویج می کند. از نظر راسل، نقد باید دیدگاه های گوناگون را روشن کند، نه اینکه یکسانی را تحمیل کند. دستورالعمل های او معیارهای انتقاد مسئولانه و اخلاقی را در جامعه مدرن روشن می کند.

به طور خلاصه، فلسفه راسل از یکپارچگی، ارتباط شفاف و انسان گرایی ضد اقتدارگرایی به عنوان پایه های اخلاقی حیاتی برای انتقاد سازنده در جستجوی فهم حمایت می کنند.

تلقی مکتب فرانکفورت از نقد اجتماعی به عنوان مقاومت

نظریه پردازان اجتماعی میان رشته ای مکتب فرانکفورت نقد را به عنوان آشکارسازی و مقاومت در برابر ایدئولوژی های ظالمانه و پویایی قدرت در جوامع مدرن سرمایه داری می دانستند. متفکرانی مانند تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر، هربرت مارکوزه و والتر بنیامین چارچوب های فلسفی را برای نقد درونی ایدئولوژی ها و اشکال فرهنگی که سلطه را تداوم می بخشند و نماهایی از آزادی که عدم آزادی را پنهان می کنند، ایجاد کردند. نظریات انتقادی آنها با آشکار ساختن حقیقتی که با ضرورت های کاذب پوشیده شده بود، رها کردن سوژه ها از شیء سازی و کنترل اجتماعی بود. این متن مفاهیم مکتب فرانکفورت را از وظیفه، روش ها و اهداف نقد اجتماعی در تشخیص و مبارزه با اتهام ایدئولوژیک از طریق بررسی فلسفی از عقلانیت، زبان و زیبایی شناسی توضیح می دهد.

تئودور آدورنو، فیلسوف و موسیقی دان، روش شناسی دیالکتیکی نامتعارفی را در نقد تفکر هویتی کل گرا که بر عقلانیت روشنگری و نظام های طبقه بندی مدرن مسلط بود، ایجاد کرد. در دیالکتیک منفی (۱۹۶۶)، آدورنو انگیزه مفهومی به سمت تقلیل خشونت آمیز ابژه ها و تجربیات به مقوله های ثابت ایستا و حذف ویژگی های پویا را محکوم می کند (آدورنو، ۱۹۶۶/۱۹۷۳، ص ۵). این یکسان سازی نابرابرها را به طور یکسان شناسایی می کند، ایدئولوژی که به عنوان طبقه بندی عقلانی در می آید.

آدورنو برای مقاومت در برابر تفکر هویت گرای هژمونیک که منطق های کرخت کننده سرمایه داری هم ارز، مبادله پذیری و مصرف را

تداوم می‌بخشد، دیالکتیک منفی را به عنوان نقد فلسفی درونی که تضادها را در کلیت‌های ادعایی آشکار می‌کند، پیش برد. (آدورنو، ۱۹۶۶/۱۹۷۳، ص ۴۰۶) این روش‌شناسی به تفاوت‌ها و حالت‌های غیر متعارفی مانند پند و اندرز که در برابر فرض مفهومی اجباری مقاومت می‌کنند، امتیاز می‌دهد. آدورنو با تحقیق و برهم زدن چارچوب‌های مفهومی سخت از درون از طریق منفی‌گرایی و تأمل در خود، به دنبال رهایی از انتزاعات عقل‌گرایانه که جهان‌های حیات را استعمار می‌کند، بیگانه می‌کند (آدورنو، ۱۹۶۶/۱۹۷۳، ص ۲۷)

آدورنو مکرراً از نقد درونی - برای به چالش کشیدن تفکر هویتی که ساختار زیبایی‌شناسی ایده‌آلیستی غربی را که آثار هنری خاص را تابع معیارهای انتزاعی جهانی می‌کند، سخن می‌گوید- او در آثاری مانند فلسفه موسیقی جدید (۱۹۴۹)، فرمالیسم بدون خشونت را محکوم کرد که هنر را با انطباق با مدل‌های ایده‌آل به جای ویژگی‌های درونی ارزیابی می‌کند. (آدورنو، ۱۹۴۹/۲۰۰۶، ص ۲۸-۳۰) روش‌شناسی شبه دلوزی آدورنو به کلیات انتزاعی به عنوان ابزار سلطه از دیدگاه‌های جزئی بدیل حمله می‌کند. دیالکتیک منفی او مقاومت انتقادی مورد نیاز برای دگرگونی اجتماعی را به نمایش می‌گذارد. نوشته‌های فلسفی ماکس هورکهایمر نیز تلاش می‌کنند تا گرایش‌های کل‌سازانه هویت‌گرایانه را در تکنولوژی مدرن قدرت و عقلانیت ابزاری گسست. هورکهایمر در نقد عقل ابزاری (۱۹۴۷) استدلال می‌کند که قوه عقل مستقل روشنگری به محاسبات ابزاری غیرعقلانی و منطق صوری که طبیعت و انسانیت را عینیت می‌بخشد، پسرفت کرده است. (هورکهایمر، ۱۹۴۷/۱۹۷۴، ص ۲۳-۲۱). عقل به وسیله‌ای برای سلطه و کنترل اجتماعی کارآمد تبدیل شده است که از اهداف انسان‌گرایانه یا خرد اخلاقی جدا شده است.

برای نقد و مقابله با این بریده شدن خود ویرانگر عقل، هورکهایمر از بازسازی عقل به صورت دیالکتیکی برای ادغام مجدد ابعاد عینی و ذهنی همراه با احساس و تجسم، در برابر منطق‌های کمی عقیم حمایت می‌کند. (هورکهایمر، ۱۹۴۷/۱۹۷۴، ص Xi). نقد درونی او استدلال دیالکتیکی را الگوپردازی کرد که برای فراتر رفتن از عقلانیت تکنیکال واقعی شده از طریق بازجویی انعکاسی از تکه تکه شدن عقل لازم است.

هورکهایمر هشدار داد که فرهنگ توده‌ای سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی مدیریت یافته، مردم را از طریق توسل به امیال ناخودآگاه دستکاری می‌کند و ظرفیت آن‌ها را برای خراب کردن عقل انتقادی مورد انتقاد قرار می‌دهد. (هورکهایمر، ۱۹۴۷/۱۹۷۴، ص ۱۳۱-۱۲۰) او استدلال می‌کرد که فلسفه باید از میانجی‌گری دیالکتیکی ظریف برای نفوذ در ناهای عقلانی شده و بازپس‌گیری ذهنیت از عینیت‌سازی و کالایی شدن در سرمایه‌داری صنعتی استفاده کند. هورکهایمر از نقد فلسفی برای تشخیص و مقاومت در برابر قهقروایی در عقل تحت اجبار ایدئولوژیک استفاده کرد.

به دنبال مفهوم آگاهی کاذب مارکس که به موجب آن هژمونی با پنهان کردن حقیقت استثمار حفظ می‌شود، نظریه‌پرداز انتقادی هربرت مارکوزه چارچوب‌هایی را برای ایدئولوژی ایجاد کرد که نشان می‌دهد چگونه ارزش‌هایی مانند آزادی و مدارا را می‌توان به ابزارهای کنترل و سیاست زدایی منحرف کرد. مارکوزه در مقاله خود در سال ۱۹۶۵ "تساهل و تسامح سرکوب‌گرایانه" استدلال کرد که دموکراسی‌های که در کشورهای سرمایه‌داری وجود دارند برای راضی کردن همه دیدگاه‌ها و در عین حال به حاشیه راندن

ایده های مخالف که می توانند الهام بخش مقاومت و انتقاد اجتماعی باشند، "تساهل بی رویه" را ترویج می کنند (ص. ۹۵). مارکوزه برای احیای قدرت آزادی بخش عقل از طریق نقد تبعیض آمیز جهان بینی ها و نهادهای واپس گرا، خواستار «عدم تساهل در برابر... درست، و نه غلط» شد (مارکوزه، ۱۹۶۹، ص ۱۰۹). او از بعد زیبایی شناختی تأییدی هنر و تخیل به عنوان افشای امکانات رهایی بخش فراتر از واقعیت فعلی حمایت می کرد. مارکوزه این مثال را میزد که چگونه نقد می تواند پوشیدگی غیر عقلانی ای که ماسکی از عقلانیت را صرفاً دارد در درون گفتمانهای تسامح لیبرال از خود متشکر که رادیکالیسم افراطی را در خود دارند نمایان کند.

والتر بنیامین نیز پتانسیل های نقد درونی را از طریق تحلیل های خود از گفتمان اسطوره ای و ایدئولوژیک بیان کرد. بنیامین در مقالاتی مانند «قصه گو» (۱۹۳۶) استدلال می کند که در مدرنیته، حکمت ارتباطی سنتی که از طریق روایت های قصه گویی شفاهی (داستانهای سینه به سینه) منتقل می شود، با انتقال اطلاعات جایگزین می شود و اهمیت زبان مشترک را از بین میبرد. (ص. ۸۳-۸۴)

بنیامین این مسئله را بررسی کرد که چگونه جنبش های هنری رادیکال مانند سوررئالیسم و دادائیسم می توانند روایت های اسطوره ای و کهن الگویی را به طور انفجاری از طریق کنار هم قرار دادن های تحریک آمیز و آشفتگی حواس برای برهم زدن جهان بینی ایدئولوژیک سخت در هم بشکنند. (بنیامین، ۱۹۳۴/۱۹۶۹، ص ۲۱۰). شیوه های هنری آوانگارد با احیای ادراک، امکان تخیلات اجتماعی و حالت های عقل بدیل را که در نمایش سرمایه داری و مناسبات کالایی تحت الشعاع قرار گرفته را روشن میکند. نقد درونی ایدئولوژی های مسلط مستلزم تقابل زیبایی شناختی دگرگون کننده است.

آنچه نظریه پردازان گوناگون مکتب فرانکفورت را متحد می کند، استفاده از نقد و دیالکتیک فلسفی برای تشخیص و مبارزه با ایدئولوژی های اسطوره ای سرکوبگر، چارچوب های شناختی و اشکال فرهنگی است که از طریق آن عقلانیت ابزاری و سرمایه داری، انسانیت زدایی و عدم آزادی را تداوم می بخشد و در عین حال به روشنگری لیبرال می پردازد. آنها به گونه های مختلف پوزیتیویسم، روانکاوی، رسانه های جمعی، توتالیتاریسم و فرهنگ عامه را نقد کردند تا روایت های اسطوره ای را که از وضع موجود محافظت می کنند و حقیقت را از طریق رازسازی یا اذهان فریبی پنهان می کنند را تضعیف کنند.

این متفکران در برابر دانش خالی از ارزش، فلسفه را به عنوان مبارزه ای برای تحقق رهایی از طریق کشف حجاب از حیل های شیئیت یا جوهریت مادی و کنترل اجتماعی از طریق نقد دیالکتیکی درونی، مطرح کردند. آنها نشان دادند که چگونه زبان، اندیشه و زیبایی شناسی می تواند مانع عقل انتقادی شود و یا اینکه قدرت رهایی بخش آن را احیا کند. مکتب فرانکفورت نقد را به عنوان مقاومت در برابر سلطه تلقی میکرد - با استفاده از ظرفیت های عقل برای تأمل در خود برای مخالفت با ایدئولوژی و تصور آینده های جایگزین فراتر از عدم آزادی سرمایه داری.

نظریه پردازان مکتب فرانکفورت، نظریه انتقادی را نیازمند نقد از طریق تحلیل میان رشته ای از چگونگی میانجی گری، مشروعیت و درونی شدن روابط ناعادلانه قدرت می دانستند. نقد نیروی فعالی است که روش شناسی های دیالکتیکی نظریه انتقادی را با

هدف ارتقای آگاهی و بازگویی دگرگون‌کننده عقل، فرهنگ و جامعه تحریک می‌کند.

نقد کارکردهای به هم پیوسته متعددی را در نوشته های مکتب فرانکفورت انجام می‌دهد که اجمالاً میشود آنها را به هفت دسته ای که در ذیل می‌آید تقسیم کرد:

۱. برداشتن ماسک از ایدئولوژی ها و ضرورت های دروغینی که سلطه را در پوشش عقل، آزادی و پیشرفت طبیعی توجیه می‌کند.

۲. پیوند تئوری و پراکسیس انقلابی از طریق آشکار کردن امکان تغییر و مقاومت در شرایط فعلی

۳. برهم زدن و نفی کلیت های ظالمانه برای ایجاد فضاهایی برای ذهنیت های جایگزین، شیوه های زندگی و آینده.

۴. بررسی بازتابی مفهوم‌سازی‌ها و محدودیت‌های ممکن در نقطه نظرات برای جلوگیری از مطلق‌گرایی

۵. پیکربندی مجدد عقل، تخیل، فرهنگ و زبان برای بازایی ظرفیت های ارتباطی و انتقادی در برابر استعمار و تحریف

سیستماتیک

۶. روشن ساختن اینکه چگونه نهادها، گفتمان ها و اشکال فرهنگی موجود به طور همزمان شرایط امکان خود را تشکیل می‌دهند و پنهان می‌کنند.

۷. افشای شکاف‌ها و بی‌ثباتی‌ها در سیستم‌های قدرت/دانش، جایی که ممکن است دگرگونی از طریق مقاومت ظاهر شود.

از منظر نظریه پردازان فرانکفورت، نقد همیشه محدود و با انگیزه موقعیت تاریخی مشخص است. آنها اصرار دارند که تئوری باید با توسعه مفاهیم استراتژیک برابر با پیچیدگی سلطه اجتماعی به جهان پاسخ انتقادی بدهد. بنابراین نقد ذاتاً عملی است و با آرمان‌رهای انسان‌هدایت می‌شود. نظریه‌های انتقادی چارچوب‌هایی از مقاومت بافته شده از تضادها و اشتباهات نظری موجود را ارائه می‌دهند

آنچه مکتب فرانکفورت را تعریف می‌کند، پروژه پسامارکسیستی از محدودیت های بیرونی و منطق درونی فرهنگ سرمایه داری متاخر از طریق نقد درونی است. آنها با توسعه تحلیل‌های خصمانه درونی در ایدئولوژی‌ها، نهادها و مصنوعات فرهنگی که با تضادهای درون عقل مدرن و جامعه از درون مقابله می‌کنند، به نقد درونی پرداختند. نقد آنها نهفته است زیرا از درون ابژه آشکار می‌شود و شکاف‌ها و نقص‌هایی را در تفسیر خود یا فقدان آن آشکار می‌کند. این رویکرد نظریه پردازی ناب مجزا را رد می‌کند و بر میانجیگری دیالکتیکی فلسفه و تحقیق اجتماعی برای فهم ابژه‌ها در بافت تکیه دارد. برای مکتب فرانکفورت، فکر همیشه در حال حاضر موجود است. دانش مشروع باید در افق‌های تاریخی مشخص از درون خود تحقیق کند. نقد فلسفی آنها با افشای اندیشه در بیرون آن - جامعه، بدن‌ها، ماده، و تبدیل -، نادرست‌های درون تفکر را کشف می‌کند.

بنابراین نظریه انتقادی فلسفه و علوم اجتماعی را از طریق نقد میان رشته ای ادغام می‌کند. در هم تنیدگی عقل و تاریخ، مفاهیم و تجربه، آگاهی و هستی اجتماعی را مضمون و مفهوم می‌کند. نظریه‌ها بر اساس قدرت آنها در درک این کلیت وابسته به هم در جریان ارزیابی می‌شوند. نقد مؤثر، تضادهای درونی ایدئولوژی‌ها و نهادهایی را نشان می‌دهد که مدعی استقلال و ضرورت

هستند. نقد با آشکار ساختن ماهیت ساختگی ظاهری، فضایی را برای بازسازی دگرگون کننده باز می کند. عقل و تخیل را از حبس تک بعدی رها می کند و پتانسیل های اتویایی پنهان در جامعه موجود را آزاد می کند. نقد عبارت است از اجرای مدرن دیالکتیک به عنوان انجام نفی قاطع - به لحاظ روشی ساختارهای سفت و سخت را تضعیف می کند تا احتمالات سرکوب شده را آزاد کند.

از نظر مکتب فرانکفورت، تمام تفکرات مشروط به عقلانیت و کالایی شده باید با نقد دیالکتیکی مواجه شود تا خصلت انتقادی عقل بازایی شود. آنها نقد ماتریالیستی از ایده آلیسم و پوزیتیویسم، روانکاوی ماهیت درونی، نقد ایدئولوژیکی علم گرایی و فرهنگ توده، و بررسی بی وقفه از عقلانیت ابزاری و تفکر هویتی را توسعه دادند. حتی نظریه های انتقادی خودشان نیز برای اجتناب از جزم گرایی به صورت بازتابی نقد می شوند. از طریق نقد درونی، عقل از نظر دیالکتیکی بر ضد خود می چرخد و شیئیت یا جوهریت مادی خود را منفی می کند و به دگرگونی خود دامن می زند.

مروری بر دیدگاه های میشل فوکو در مورد نقد

میشل فوکو، مفهومی از نقد را به عنوان «تبارشناسی» مطرح کرد - ردیابی پیشامدهای تاریخی زیربنای ساختارهای قدرت کنونی و بدنه دانش است. فوکو در آثاری مانند نظم و تنبیه (۱۹۷۵)، چگونگی تجسم نهادهایی مانند زندان ها و درمانگاه ها را از طریق معماری های طبقه بندی شده و سازمان های دانش انضباطی نشان می دهد. او نقد را بر حقایق بدیهی و پویایی قدرت پنهان متمرکز کرد. همانطور که گفته شد در آثاری مانند نظم و تنبیه (۱۹۷۷) و تاریخ جنسیت (۱۹۷۶)، فوکو از نقد تبارشناسی برای غیرطبیعی کردن هنجارهایی که تغییر ناپذیر تلقی می شوند، استفاده می کند و منشأ احتمالی آنها را در اعمال قدرت و نه اعتبار ذاتی تحلیل می کند. این امر ضرورت های کاذب را برای الهام بخشیدن به اصلاحات از بین می برد. (فوکو، ۱۹۸۴، ص ۴۶) از نظر فوکو، نقد مؤثر نقش قدرت را در ایجاد «حقایق» هنجاری و سیستم های کنترل اجتماعی آشکار می کند. آنچه را که اجتناب ناپذیر معرفی می شود، تاریخی و سیاسی می کند و ایدئولوژی ها و نابرابری هایی را که از طریق نهادها و گفتن تداوم یافته اند، کشف می کند. انتقاد از این طریق وضعیت موجود را تحریک و آن را انعطاف پذیر می کند. به عنوان مثال، فوکو به طور انتقادی بررسی می کند که چگونه نهادهای مدرن مانند زندان ها، بیمارستان ها و مدارس به طور پنهانی افراد را برای انطباق با کنترل اجتماعی شکل می دهند. انتقاد او، همکاری ادعاهای حقیقت، هنجارهای اخلاقی و خود دانش را در تداوم پیکربندی های ناعادلانه قدرت نشان می دهد. فوکو استدلال می کند که با هدف قرار دادن هنجارهای بی چون و چرا با انتقاد رادیکال، تغییر ممکن می شود. او نظریه های کلی سازی را رد کرد، و اصرار داشت که نقد در پویایی های قدرت خاص در چارچوب است. فوکو پتانسیل رهایی بخش نقد را در حقیقت ها و نهادهای متزلزل شده قرار می دهد تا فضایی را برای اخلاقیات و ذهنیت های جدید باز کند. به عبارت دیگر، فوکو اصرار دارد که منتقدان باید در برابر تئوری های کلی سازی که قدرت را متمرکز نشان می دهند، مقاومت کنند. در عوض، نقد تبارشناسی به طور پیچیده عملیات محلی دانش/قدرت را در سراسر شبکه ها تحلیل می کند. فوکو همچنین انتقادهایی را که با هدف رهایی جهانی انجام می شود رد می کند و معتقد است که مقاومت موضعی عملی

تر است.

با این وجود، فوکو معتقد است که احتمالات قریب الوقوع برای تغییر را می توان از طریق نقد دقیق از سیاست دانش آشکار کرد. گفتمان ذاتاً حاوی بی ثباتی است، روزهایی برای مقابله با مکانیسم های سلطه است. اما مقاومت ابتدا مستلزم ردیابی پیوندهای شبکه مانندی است که رژیم های حقیقت غالب را تشکیل می دهند. برای فوکو، نقد یک عمل اخلاقی مداوم است، نه جستجوی حقیقت مطلق. در حالی که صداها به حاشیه رانده شده را تقویت می کند، شک و تردید را نسبت به نظریه های جهانی کاری دائمی میداند. از طریق تبارشناسی دقیق و ظریف، نقد می تواند شکنندگی ساختارهای به ظاهر مطلق دانش/قدرت را آشکار کند. به این معنا، نقد دائمی که مقاومت های رو به گسترش را حفظ می کند، «حقیقت ها» و نظام های اجتماعی را جابجا می کند.

به طور خلاصه، فوکو نقد را به عنوان تحقیق تبارشناسی در مورد شبکه های قدرت/دانش که «واقعیت های اجتماعی» را شکل می دهند، مطرح می کند. این عمل تاریخی سازی، پارادایم های مسلط را غیرطبیعی می کند و فرصت هایی را برای مقاومت موضعی آشکار می کند. فوکو مدلی فعال از نقد را ارائه می کند که رژیم های حقیقت را مورد بازجویی قرار می دهد تا راهبردهای متقابلی را که پویایی های قدرت غالب را به چالش می کشند، فعال کند.

دیدگاه دیانت بهائی درباره نقد

متون طلعات مقدسه بهائی برگزیده سازنده، وحدت و پرهیز از تعارض تأکید می کنند که رویکرد آنها به نقد را شکل می دهد. انتقاد ممنوع نیست، بلکه با اصول معنوی اعتدال، درایت و حسن نیت محدود شده است. بهائیان بر این باورند که با افراد مورد انتقاد باید با شفقت رفتار شود، زیرا انتقاد افکار و اعمال را هدف قرار می دهد تا افراد را. انتقاد باید متفکرانه، سنجیده و با هدف گسترش فهم باشد تا بحث و جدل. حضرت بهاءالله به مؤمنان دستور می دهد که با همگان با نهایت ادب و آرامش و صمیمیت صحبت کنند. زبان باید اصلاح شود، سنجیده شود و روح حسن نیت واقعی را منتقل کند، زیرا کلمات تأثیرات عمیقی دارند. حضرت بهاءالله میفرماید: «دانای آسمانی میفرماید گفتار درشت بجای شمشیر دیده میشود و نرم آن بجای شیر. کودکان جهان از این بدانائی رسند و برتری جویند». بحث باید با انعطاف پذیری، گشاده رویی و نیت محبت آمیز مشخص شود. هدف هنجارهای گفتاری وحدت در تنوع از طریق ادب است نه سرکوب تفاوت ها. حضرت عبدالبهاء میفرماید: «بیان باید بمشرب حضار و اقتضای وقت باشد. حُسن عبارات و اعتدال در اداء معانی و کلمات لازم»

این اصول رویکردهای آئین بهائی در نقد را شکل می دهد. انتقاد پذیرفتنی است اما باید سازنده، متفکرانه و با ملاحظه باشد. از مؤمنان خواسته می شود که از کاستی ها و عیوب دیگران چشم پوشی کنند. چنانچه حضرت بهاءالله در کلمات مکتوبه میفرماید: «بد مشن و بد مبین و خود را ذلیل مکن و عویل برمیاری یعنی بد مگو تا نشنوی و عیب مردم را بزرگ مدان تا عیب تو بزرگ ننماید و ذلت نفسی مپسند تا ذلت تو چهره نگشاید پس با دل پاک و قلب طاهر و صدر مقدس و خاطر منزّه در ایام عمر خود که اقل از آنی محسوبست فارغ باش تا بفرغت از این جسد فانی بفردوس معانی راجع شوی و در ملکوت باقی مقرّ یابی».

انتقاد در صورتی معتبر است که با مهربانی، بدون خشم یا خودبرتربینی، برای اشتراک بینش صادر شود. حضرت ب‌الله می‌فرماید: «ای اهل بها با جمیع اهل عالم ب‌روح و ریحان معاشرت نمائید اگر نزد شما کلمه یا جوهریست که دون شما از آن محروم بلسان محبت و شفقت القا نمائید اگر قبول شد و اثر نمود مقصد حاصل و الا او را باو گذارید و درباره او دعا نمائید نه جفا. لسان شفقت جذّاب قلوب است و مائده روح و بمثابه معانیست از برای الفاظ و مانند افق است از برای اشراق آفتاب حکمت و دانائی» هدف انتقاد باید وسعت بخشیدن به درک، دستیابی به حقایق عمیق تر و آشتی دادن دیدگاه‌های متفاوت از طریق مشورت منعطف و با دید باز باشد. انتقاد به خاطر منافع خودخواهانه، تخطئه یا برتری جویی ممنوع است. «یا اهل بها، شما مشارق محبت و مطالع عنایت الهی بوده و هستید. لسان را به سب و لعن احدی می‌الائید و چشم را از آنچه لایق نیست حفظ نمائید. آنچه را دارائید بنمائید، اگر مقبول افتاد مقصود حاصل و الا تعرض باطل. ذروه بنفسه مقبلین الی الله المهیمن القیوم. سبب حزن مشوید تا چه رسد به فساد و نزاع»

معیار آئین بهائی انتقاد سازنده را ترجیح می‌دهد، اما سرکوب کامل انتقاد هدف نیست. حضرت ولی امرالله در توابع خود بارها به این نکته اشاره کرده اند بهائیان میتوانند از محفل روحانی هم انتقاد کنند: «به احبای راستین و مؤمنین مخلصین این حق کاملاً عنایت شده که انتقادات خود را خطاب و متوجه به محفل روحانی، مطرح نمایند. آنان می‌توانند، آزادانه، نظریات خود را درباره رویه‌ها و عملکردها و یا اعضاء منفرد هیاتهای منتخبه، به محفل روحانی، چه محلی و چه ملی، اظهار و ابراز دارند، اما بعد از آن، بایستی، بر طبق موازین و اصولی که تاکنون، به جهت چنین مسائلی در نظم اداری بهائی وضع و مقرر گشته، نظر و تصمیم محفل روحانی را قلباً و کاملاً پذیرفته، از آن اطاعت نمایند.» و همچنین از انتقاد به عنوان یک وظیفه یاد شده است چنانچه می‌فرماید: «.... نظر به نامه شما محتوی این سوال که آیا مؤمنان دارای چنین حقی هستند که آشکارا انتقاد خود را نسبت به هر رویه و یا اقدام محفل روحانی ابراز دارند، باید گفته شود که این مسئله نه تنها حق مسلم بلکه مسئولیت حیاتی هر عضو هوشیار و وفادار جامعه است که صراحتاً و کاملاً اما با نهایت احترام و ملاحظه کامل نسبت به قدرت و اختیار محفل روحانی، هرگونه پیشنهاد، توصیه و یا انتقادی را که وجدانا احساس می‌کند جهت بهبود و علاج بعضی شرایط و مسائل و گرایشهای موجود در جامعه محلی لازم به طرح است، اظهار و ارائه نماید. و همچنین این وظیفه محفل روحانی است که به چنین نظریات و پیشنهادات تسلیم شده توسط هر یک از افراد جامعه، توجه دقیق و کافی مبذول نماید. بهترین محل و موقعیت مشخص شده برای حصول این مقصود، ضیافات نوزده روزه است که علاوه بر ابعاد و زمینه‌های اجتماعی و روحانیش، احتیاجات و ضروریات اداری متعدد و متنوعی را نیز برآورده می‌کند، که مهمترین آنها، نیاز به انتقاد و مشاوره باز و سازنده، راجع به اوضاع و امور جاریه، در داخل جامعه محلی می‌باشد. اما لازم است این امر مجدداً تأکید شود که از کلیه انتقادات و مباحثات با خصیصه منفی گریزانه که ممکن است منجر به تضعیف مقام و موقعیت و قدرت و اختیار محفل روحانی بعنوان یک هیات عالی اجتماعی گردد، ما باید کاملاً و جدا و قطعاً احتراز و خودداری نمود. زیرا در این صورت، نظم امور امر الله بنفسه در مخاطره خواهد افتاد و اغتشاش و اختلاف در جامعه غالب و حاکم خواهد شد.»

این اصول، نقد دیدگاه آئین بهائی را از مدل‌های تقابلی تر متمایز می‌کند. زیرا انتقاد بیشتر به عنوان تلاش متقابل برای کشف

حقیقت که از طریق مشورت عاشقانه آشکار می شود معنا دارد. چنانچه حضرت به‌الله میفرمایند: «آسمان حکمت الهی به دو نیر روشن و منیر، مشورت و شفقت و خیمه‌ی نظم عالم به دو ستون قائم و برپا، مجازات و مکافات.» و حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «بارقه‌ی حقیقت شعاع ساطع از تصادم افکار است.» مشورت دیدگاه‌های مختلف را ارج می‌نهد و از تفکر انتقادی برای رسیدن به اجماع استفاده می‌کند. انتقاد موقتی است و محدود بودن انسان را می‌شناسد. آئین بهائی از استدلال تهاجمی و زیان‌قضاوتی که در سیستم‌های متخاصم یافت می‌شود اجتناب می‌کند. حضرت به‌الله میفرمایند: «ای پسر خاک براستی میگویم غافل‌ترین عباد کسی است که در قول مجادله نماید و بر برادر خود تفوق جوید. بگوای برادران باعمال خود را بیارائید نه باقوال» همچنین حضرت عبدالبهاء میفرمایند: بهائیان باید «بنهایت الفت و محبت با یکدیگر گفتگو کنند. اگر اندک معارضه‌ای میان آید سکوت کنند. دیگر ابداً طرفین تکلم ننمایند»

منتقدان باید به شرافت کسانی که مورد انتقاد قرار می‌گیرند ایمان داشته باشند تا از طریق نیت خوب مشترک، زمینه‌های مشترک ایجاد کنند. انتقاد مشروط به آگاهی از عیوب خود است. انتقاد خودخواهانه منتفی است زیرا هیچ‌کس به انزوا یا خرد خالص دست نیافته است. انتقاد باید به طور آزمایشی پیش رود و بر رشد جمعی به جای اثبات حق خود تأکید کند. انتقاد، فرصتی برای آموزش، یادگیری و کمک متقابل در جستجوی مشارکتی حقیقت می‌شود و عنصر خود ستایی نفس را سلب می‌کند. نقد از طریق تشویق و با مطبوعیت و نه از طریق جدلی خصمانه رخ می‌دهد. حضرت به‌الله میفرمایند: «خاطری نیازارید و کلمه سوء بر زبان نرانید اگر از کسی فضائل عالم انسانی و سلوک در رضای الهی مشاهده کنید تمجید کنید والا صمت و سکوت اختیار نمائید» برخی از ناظران معتقدند که این آموزه‌ها به شدت گفتمان انتقادی آزاد را محدود می‌کند. بهائیان پاسخ می‌دهند که بحث‌های آکادمیک سنتی اغلب به تلاش‌های خودخواهانه برای تسلط و نه حقیقت‌جویی نوع‌دوستانه منتهی می‌شود (Abdu'l-Baha on Divine Philosophy). محاجه و مناظره کردن خطر ایجاد تضاد و مخاصمت را بالا می‌برد. نقد فکری منفصل از اخلاقیات و روحانیات، واقعیت‌های روحی و عاطفی را نادیده می‌گیرد. الگوی بهائی آسیب‌پذیری‌های انسانی را به حساب می‌آورد و به حسن نیت خالصانه نسبت به بحث‌های جدلی رأی می‌دهد.

این اصل در مورد نقد جامعه نیز صدق می‌کند. بهائیان به دنبال وحدت فکر و عمل هستند که ترویج برنامه‌های حزبی یا ایدئولوژی‌های انقلابی را حذف می‌کند. نقد اجتماعی باید معتدل، مستدل باشد و از دامن زدن به تضاد و تفرقه اجتناب کند (Shoghi Effendi, Citadel of Faith). مؤمنان باید تا جایی که ممکن است از مقامات حاکم اطاعت کنند و به تدریج از طریق مشورت برای رفع بی‌عدالتی‌ها تلاش کنند. این رویکرد مشورتی ضمن جلوگیری از پراکندگی، انتقاد اجتماعی را حفظ می‌کند.

برخی از ناظران، عقاید بهائیان را بیش از حد محتاطانه می‌دانند که مانع از انتقاد و مخالفت صریح می‌شود. اما بهائیان مدل خود را دوری از مشکلات لیبرالیسم افراطی یا اقتدارگرا می‌دانند. همانطور که پیشتر آمد از نظر بهائیان انتقاد سازنده و دوستانه، باز بودن و انسجام اجتماعی را متعادل می‌کند. محدودیت‌ها از برای محافظت از جامعه از تفرقه است، نه خفه کردن عقاید. زیرا ایشان بر این باورند که «دین الله و مذهب الله، محض اتحاد و اتفاق اهل عالم از سماء مشیت مالکِ قدّم نازل گشته و ظاهر شده،

آن را علت اختلاف و نفاق مکنید.» انتقادی که با محبت و فروتنی بیان می شود می تواند رشد را بدون درگیری تحریک کند. این اصل، مشاوره بهائیان را در تمام سطوح جامعه راهنمایی می کند.

بھائی کیست؟

پرسش از کیستی بھائی، شبیه به این پرسش در نظر اول میآید که بپرسیم یهودی، زرتشتی، مسیحی و یا مسلمان کیست. سوالی بدیهی و واضح که میتوان به آن این پاسخ را داد که بھائی آن کسیست که به مانند معتقدین به دیگر ادیان به خدای خالق که عالم همه مخلوقات اوست باور دارند که برای راهنمایی بشر مرسلین و پیامبرانی را فرستاده است تا انسانها را هدایت کرده و به صراط مستقیم دعوت کند و علت، هدف و غایت آفرینششان را به آنها گوشزد کند. اگرچه این پاسخ درست است اما پاسخ کافی ای نیست. زیرا اگر این توصیف را در مورد یک فرد بھائی بدهیم، هیچ تفاوت و تمایزی را مشخص نکرده ایم، کما اینکه اگر همین توضیح را در مورد اعتقادات هر یک از باورهای فرد یهودی، زرتشتی، مسیحی و مسلمان بدهیم هم این تفاوت و تمایز را نشان نداده ایم که بتوانیم هر یک را به طور مستقل تعریف کنیم. شاید فکر کنیم بھائیان پیامبر خود را حضرت بھاءالله میدانند حکایت از این دارد که این تمایز را نشان داده ایم. این پاسخ نیز درست است اما مسئله ای که مطرح میشود این است که همانطور که یهودیان پیامبر خود را کلیم الله، مسیحیان روح الله، مسلمانان رسول الله و زرتشتیان زرتشت میدانند، بھائیان هم پیامبر خود را بھاءالله میدانند؛ این تفاوت در اسامی پیامبران آیا یک تفاوت و تمایز حقیقی است و یا آنکه همچنان میتوان همه ادیان را یک کاسه کرد و صرفاً تفاوتی در اسم است. بنابراین به نظر میآید که میبایست تحقیق را در سطحی ادامه دهیم که این تمایز را نشان دهد.

در وجه نظر اولیه شاید بتوان گفت که بھائی آن کسی است که به یک خدای متعالی ناشناختنی ای باور دارد که اولین صدور او مشیت اولیه (لوگوس، عقل اول، خلق اول، و یا صادر اول) است و به همین دلیل میتوان گفت که به نظر میآید که قاعده «الواحد لا یُصدَرُ عنه الا الواحد» را میپذیرند، و معتقدند که از آن صادر اول است که این عالم و جمیع موجودات را خلق کرده است. واحد بودن خداوند اصل اساسی در اندیشه ادیان ابراهیمی است. این اصلی بر یگانگی مطلق و تقسیم ناپذیری ذات الهی تأکید دارد. همانطور که در آیه قرآنی «قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ» بیان شده است، خداوند یکتا، بی همتا و ذاتاً واحد است. این مفهوم از طریق عبارت عمیق «الواحد لا یُصدَرُ عنه الا الواحد» تقویت می شود که مؤید این مطلب است که «یگانه تنها یکی را تولید می کند». حضرت باب در ابتدای کتاب بیان فارسی خود میفرمایند: «تسبیح و تقدیس بساط قدس عزّ مجد سلطانی را لایق که لم یزل و لا یزال بوجود کینونیت ذات خود بوده و هست و لم یزل و لا یزال به علوّ ازلّیت خود متعالی از ادراک کلّشیء بوده و هست خلق نفرموده آیت عرفان خود را در هیچ شیء الا بعجز کلّشیء از عرفان او و تجلّی نفرموده بشیء الا بنفس او اذ لم یزل متعالی بوده از اقتران بشیء و خلق فرموده کلّ شیء را بشأنی که کلّ به کینونیت فطرت اقرار کنند نزد او در یوم قیامت باینکه نیست از برای او عدلی و نه کُفوی و نه شبهی و نه قرینی و نه مثالی بل متفرد بوده و هست بملیک الوهیت خود و متعزّز بوده و هست بسلطان ربوبیت خود نشناخته است او را هیچ شیء حقّ شناختن و ممکن نیست که بشناسد او را شیء بحقّ شناختن زیرا که آنچه اطلاق میشود بر او ذکر شیئیت خلق فرموده است او را بملیک مشیت خود و تجلّی فرموده باو بنفس او در علوّ مقعد او و خلق فرموده آیه معرفت او را در کنه کلّشیء تا آنکه یقین کنند باینکه او است اوّل و آخر و او است ظاهر و باطن...» این بیان رابطه جدایی ناپذیر بین

وحدت خداوند و پیدایش آفرینش از منبع الهی را روشن می کند. از آنجایی که خداوند مطلقاً واحد و غیرقابل تقسیم است، تنها نتیجه یک عمل خلاق می تواند یک خلق واحد باشد که از او سرچشمه می گیرد. کثرت و تنوعی که در خلقت مشهود است، موهوم و اقتضایی است، در حالی که زیربنای آن وحدتی اساسی است که ریشه در یگانگی خداوند دارد. این اصل متافیزیکی پیامدهای عمیقی برای برداشت الهیاتی مخصوصاً در فلسفه اسلامی از رابطه خدا و جهان دارد. این عبارت تأکید می کند که خداوند به عنوان «واحد» منفرد و بی همتا، نمی تواند همزمان در درون خود چندین افعال یا مظاهر متعدد ایجاد کند. ذات واحد الهی ایجاب می کند که فقط یک چیز از آن حاصل شود. اندیشه اسلامی این امر واحد را خلق جهان اعم از همه موجودات می داند. این امر وحدت الهی را حفظ می کند و مفاهیم خدا را که دارای اجزاء، صفات یا اشکال متافیزیکی است که می تواند تعدد در فعل خلاق را توضیح دهد، رد می کند. به همین ترتیب، این اصل مفاهیم دوگانه یا تثلیثی از الوهیت را انکار می کند بنابراین این ایده سه جانبه بودن خدا یا متشکل از پدر، پسر و روح القدس را رد می کند. از نظر الهیات اسلامی، یگانگی مطلق خداوند مستقیماً با یگانگی خلقت او مطابقت دارد. بساطت خدای واحد و فقدان اجزای مرکب به صفات الهی نیز می رسد. در حالی که اسماء و صفات به خداوند منسوب است، اضافه بر ذات او و یا متکثر آن نیست. همانطور که آیه قرآنی میفرماید: «لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». صفات خدا کاملاً با ذات واحد او منطبق است و به طور یکسان منعکس کننده آن است. همانطور که خدای یگانه نمی تواند متافیزیکی کثرت ایجاد کند، صفات او نیز نمی توانند کثرت را در درون او ایجاد کنند. به همین جهت میتوان گفت که صفاتی که به خداوند نسبت داده میشود به جهت سلب است و نه ایجاب. یعنی وقتی گفته میشود خداوند عالم است در اصل منظورمان این است که جاهل نیست و یا آنکه اساساً بگوئیم خداوند خود علم است. بنابراین، عبارت موجز «یگانه تنها یکی را می آفریند» به زیبایی برداشت از وحدت الهی و ارتباط نزدیک آن با مبدأ خلقت را در بر می گیرد. با ربط دادن یگانگی خداوند به یگانگی فعل خلاق او، بینش عمیقی به اصول الهیات بنیادین توحید و ماهیت رابطه خدا و جهان می دهد. گمراهی ناشی از کثرت ظاهری با درک وحدت زیربنایی ناشی از یک منبع الهی حل می شود. این عبارت عمیق بدین وسیله حقایق متافیزیکی اساسی را در فرمولی مختصر و قانع کننده بیان می کند. دکتر دینانی در کتاب قواعد کلی فلسفه اسلامی براهین قاعده را این چنین آورده است: «مفهوم چیزی که به حیثیتی که در حد ذات (الف) از آن صادر گردد، غیر از مفهوم همان چیز است به حیثیتی که در حد ذات (ب) از آن صادر گردد. یعنی علیت آن شیء برای (الف) غیر از علیت آن شیء است برای (ب). این مسئله نیز بدیهی است که اختلاف و غیریت میان دو مفهوم پیوسته دلیل اختلاف در حقیقت آنها می باشد. در این هنگام لازم می آید آنچه منشأ صدور (الف) و (ب) واقع شده است یا دو شیء باشد یا یک شیء باشد که متصف به دو صفت مختلف میباشد در حالی که آن شیء واحد فرض شده است. هذا خلف..... وجود دو حیثیت در شیء واحد که یکی از آن دو حیثیت منشأ صدور (الف) و دیگری منشأ صدور (ب) میباشد، همواره از سه حالت بیرون نخواهند بود آن سه حالت به ترتیب عبارتند از: ۱ هر دو حیثیت نسبت به شیء واحد مقوم باشند. ۲ هر دو حیثیت نسبت به شیء واحد از لوازم باشند. یکی از دو حیثیت نسبت به شیء واحد مقوم و دیگری از لوازم باشند در فرض اول که هر دو حیثیت در شیء واحد مقوم باشند، لازم می آید شیء واحد مرکب باشد نه واحد من جمیع الجهات. هذا خلف. اما در فرض دوم که هر دو حیثیت از لوازم شیء بوده باشند

گفته میشود لازم شیء پیوسته معلول شیء است و معلول شیء صادر از شیء است در این هنگام سخن از سرگرفته میشود و تقسیم نخست اعاده میگردد و گفته میشود مفهوم صدور یکی از این دو لازم با مفهوم صدور لازم دیگر مغایر است و این مسئله نیز بدیهی است که مغایرت در مفهوم حاکی از مغایرت در حقیقت است سرانجام یا به فرض اول منتهی میشود و اشکال ترکیب پیش میآید و یا غائله تسلسل و دور مطرح خواهد شد. اما در فرض سوم که یکی از دو حیثیت مقوم باشد و دیگری لازم، علاوه بر آنکه آن دو مفهوم در یک درجه نیستند و با یکدیگر معیت ندارند زیرا مقوم بر غیر مقوم مقدم است، لازم می آید که برای مفهوم لازم در علت مبدئی وجود داشته باشد. در این صورت اگر آن مبدأ خارج از ذات علت باشد سخن از سرگرفته می شود و بالأخر منتهی می شویم به اینکه لازم نیز مقوم باشد و در نتیجه سر از حالت اول در می آوریم که هر دو مفهوم مختلف نسبت به علت مقوم باشند به این ترتیب جمیع تقادیر سه گانه مستلزم ترکیب در ذات علت می شوند زیرا همه تقادیر به مقوم بودن بر میگردند و در این صورت نیز سه فرض متصور است زیرا دو مفهوم مختلف یا مقوم ماهیت اند یا مقوم وجودند یا یکی مقوم ماهیت است و دیگری مقوم وجود و به عبارت دیگر ترکیب یا در ماهیت است و دیگری مقوم وجود و ماهیت و یا فقط در وجود است بر حسب تقسیم آن به اجزاء یا جزئیات ترکیب در ماهیت مانند جسم که ماهیت آن مرکب است از هیولا و صورت ترکیب در وجود و ماهیت مانند عقل اول که مرکب است از دو حیثیت ماهیت و وجود. ترکیب در وجود نیز مانند کلیه چیزهایی که به جزئیات یا اجزای خود تقسیم می شوند. وجه انحصار تقسیم ترکیب در سه فرض این است که میگوییم ترکیب در هر چیزی یا پیش از وجود یا با وجود و یا بعد از وجود است. ترکیب پیش از وجود عبارت است از ترکیب در ماهیت مانند جسم که مرکب است از هیولا و صورت ترکیب مع الوجود عبارت است از ترکیب وجود با ماهیت مانند کلیه ماهیات موجوده. ترکیب بعد الوجود عبارت است از ترکیب شیء از جزئیات یا اجزاء خودش. در اینجا ترکیب در وجود بر مسئله تقسیم شیء بر اجزاء یا جزئیات حمل شده است؛ از جهت اینکه ترکیب در نفس معنای وجود معقول نیست زیرا حقیقت وجود بسیط محض است. پس از ذکر مطالب گذشته و اثبات اینکه مغایرت در مفهوم دلیل بر حقیقت است، نتیجه میگیریم که هر چیز منشاء صدور دو چیز گردد که آن دو چیز در عرض یکدیگر باشند و بی از آنها علت دیگری نباشد، قابل تقسیم و تجزیه پذیر خواهد بود. بنابراین، چیزی که بسیط من جمیع الجهات است و هیچ گونه تجزیه و تقسیم در ساحت مقدسش راه ندارد، صدور کثیر در عرض یکدیگری نیز از آن امکان پذیر نیست و به این ترتیب صحبت قاعدهء مورد بحث ثابت میگردد. برهان دوم این است که گفته میشود همیشه در وجود علت یک نوع خصوصیت موجود است که براساس آن منشأ صدور معلول واقع می شود. زیرا اگر در وجود علت یک نوع خصوصیت و مناسبت با معلول خاص موجود نباشد، هرگز صدور معلول خاص تحقق پذیر نخواهد بود و صدور هرگونه معلول از علت موجب ترجیح بدون مرجح خواهد بود بنابراین هیچگاه معلول از علت خویش صادر نمیگردد، مگر اینکه بر اساس یک نوع خصوصیت صدور معلول خاص واجب باشد. در این هنگام گفته می شود هرگاه از علت، واحد از جهت اینکه صدور (ب) واجب است (ج) صادر گردد لازم می آید علت واحد از جهت صدور (ب) منشأ صدور (ما لیس ب) واقع شود. بنابراین صدور (ب) واجب نخواهد بود در حالی که، مفروض علت واحد است از جهت صدور (ب) نه از جهت صدور ما لیس ب). «دکتر دینانی بعد از آنکه تقریر ابن سینا و بهمینار را همراه با توضیحات خود آورد مطلبی را از ملا رجب علی تبریزی میآورد که بیشتر به رابطه

سنخیت بین علت و معلوم تأکید شده است. شرح سید جلال الدین آشتیانی بر سخنان ملا این است که: «جمعی از اهل کلام و گروه کثیری از ظاهرین از فقها از قدیم الایام تا این عصر از اعتقاد به لزوم سنخیت بین علت و معلول امتناع می ورزند. این قبیل از مردم توهم کرده اند که سنخیت ملازم است با بودن علت و معلول تحت نوع یا جنس واحد و بودن علت و معلول در رتبه واحد و یا ترکیب بین واجب و ممکن. سپس میگویند ملا رجب علی صدور اکثر از یک موجود واحد را از مبدأ المبادی در اولین تجلی و ظهور حق از سماء اطلاق به اراضی تقیید و تحدید متفرع بر این اصل کلی نموده است این قاعده مورد اتفاق کلیه حکما از مشاء و اشراق و جمع زیادی از محققان، متکلمان و جمیع عرفا است. حکمای مشاء و اشراق صادر اول را عقل نخست و عرفای شائخین صادر اول را وجود عام و فیض منبسط و نفس رحمانی و اراده و مشیت فعلیه و.... میدانند؛ و برخی از اهل کلام قاعده را مسلم دانسته ولی حق اول را واحد حقیقی نمیدانند.» و اما برهان سوم که مجدداً برای ابن سینا در پاسخ به بهمینار است را دبنانی اینگونه بیان میکند: «برای اثبات قاعدة «الواحد لا یصدر عنه إلا الواحد» این است که گفته می شود هرگاه واحد حقیقی به عنوان، علت منشأ صدور دو امر مختلف مانند (الف) و (ب) واقع شود لازم میآید که یک امر واحد منشأ صدور (الف) و (ما لیس الف) واقع شده باشد؛ زیرا صدور (ب) چیزی جز ما لیس الف) نمیباشد؛ و این امر مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود.»

با پذیرش قاعده الواحد البته دیانت بهائی با بسیاری از افکار و عقاید متفاوت میشوند و بیشتر با موضع فلسفی موجود در فلسفه اسلامی قرابت پیدا میکنند و از موضع های کلامی افرادی چون امام فخر رازی و امام محمد غزالی فاصله میگیرند.

اعتقاد بهائی چنین است که آن صادر اول ظاهر میشود در حد امکان عالم امکان به جهت هدایت بشر. «شمس واحد ولو در مرایای متعدده جلوه نماید واحد است، این مقام نه حلول است و نه دخول و نه امتزاج و نه نزول، زیرا دخول و حلول و نزول و خروج و امتزاج از لوازم خواص اجسام است نه ارواح تا چه رسد به حقیقت مقدسه منزّه حضرت الوهیت.» تفسیر دقیق آیه «لا نفرق بین احد من رسله» همین نکته ظریف است و به همین دلیل هم هست که یکی از اصول عقاید بهائیان این است که اصول همه ادیان الهی یکی است و اگر امروز ظاهراً تنافری وجود دارد به جهت تحریف لفظی و معنایی است که در پس گذر زمان رخ داده است و سبب سوء تفاهم شده است.

بنابراین میتوان گفت که پذیرش قاعده الواحد وجه متمایز دیدگاه آئین بهائی با بسیاری از اندیشه هاست. اما هنوز تمایز تامی با مابقی دیدگاه های دینی برقرار نشده است، که این را با بیان دو اصل کلی موجود در الهیات بهائی میتوان رفع کرد. اولین اصل این است که «عالم محتاج نفحات روح القدس است» این سخن به این معناست که بهائیان معتقدند که در هر دوره و عصری به فراخور زمان مظاهر ظهور الهیه ظاهر میشوند و هیچگاه فیض الهی قطع نمیشود. به همین جهت این دیدگاه که بهائیان خودشان را آخرین دین نمیدانند و حضرت بهاءالله را آخرین مظهر ظهور نمیشمارند، وجه ممیزی است که به خوبی اعتقاد بهائیان را از دیگر بهائیان متمایز میکند. زیرا یهودیان به استناد به آیاتی نظیر «لیکن کلام خدای ما تا ابد الابد استوار خواهد بود» مندرج در کتاب اشعای نبی باب چهلم آیه هفتم و هشتم، و یا آیه چهل و چهارم مزبور صد و نوزده که نوشته شده است «شریعت تو را دائماً نگاه خواهم داشت تا ابد الابد» و بسیاری دیگر بر آن هستند که دین ایشان آخرین دین است و بعد از ایشان پیامبری که ناسخ احکام و شریعت باشد نخواهد آمد و همین مسئله هم سبب شد با وجود اینکه منتظر ظهور مسیح هستند، هنگامی که عیسی ابن مریم

خود را مسیح نامید او را مسیح نامیده و انکارش کردند. اغلب مسیحیان نیز بر این باورند که مسیحیت اولاً دین نیست، بلکه راه رستگاری و نجات است و مسیح نیز پیامبر و رسول نبود، بلکه پسر خداوند، یا خدای پسر بود که بر جامع انسانی ظاهر شد و مصلوب شد که با مصلوبیتش گناه اولیه بشر بخشیده شود. آن دسته از مومنینی هم که تحت عنوان دین از مسیحیت یاد میکنند با اشاره به آیاتی همچون آنچه در انجیل متی باب بیست و هشتم آیه هجده تا بیست آمده است که میگوید: «اینکه من هر روزه تا انتقضای عالم همراه شما میباشم.» و یا انجیل لوقا باب بیست و یکم آیه هجده تا بیست: «آسمان و زمین زائل میشود لیکن سخنان من زائل نخواهد شد.» و چندی دیگر از آیات متشابه بر این باورند که دیانت مسیح آخرین دین است و بعد از او دیگر پیامبری نیاید که ناسخ آنچه در دیانت مسیح است باشد و در نهایت الامر هم در آخر زمان این خود مسیح است که سوار بر ابر با جسم خاکی قدیمش مجدد باز میگردد. وضعیت مسلمانان هم متفاوت از ایشان نیست آنها نیز بر این باورند که پیامبر اسلام خاتم النبیین است و بعد از ایشان دیگر رسولی نخواهد آمد زیرا که در سوره ی احزاب آیه ی چهلم آمده است که «مَا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ وَلَكِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِيِّينَ وَكَانَ اللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا» به هر حال بهائیان بر این باور نیستند و معتقدند که هر امتی و هر کتاب آسمانی اجلی دارد و زمانی میرسد که دیگر کاررایی ندارد و وقت نسخ شدنش سر میرسد و به همین جهت آن حقیقت اولیه مجدد ظاهر میشود و تعالیم و احکام جدیدی میآورد.

تفاوت در احکام و تعالیم ما بین دیانت بهائی و دیگر ادیان بسیار است اما از آنجا که آن تعالیم را میتوان در حوزه غیر دینی هم یافت به تعریف ما کمک نمیکند زیرا سبب جامعیت و مانعیت نمیشود. مثلاً باور به وحدت عالم انسانی، تساوی حقوق زن و مرد، تحری حقیقت، ترک تعصبات دینی، وطنی، نژادی و سیاسی و بسیاری دیگر را میتوانند افرادی بی آنکه اساساً دیندار باشند باور داشته باشند.

اما بر خلاف دیگر ادیان، اعتقاد به آئین بهائی، از جنس بودن نیست، بلکه از جنس شدن است. این سخن بدین معناست که یک فرد بهائی، بهائی بودنش یک وضعیت ایستایی و ثابت نیست که فرضاً اگر در خانواده بهائی به دنیا آمده باشد و یا در مقطعی از زمان تصمیم گرفته باشد که به دیانت بهائی بگردد، دیگر بهائی شده است و به عنوان امری محقق و مختوم به آن بنگرد. بلکه اعتقاد به آئین بهائی وضعیت «شدن» است. برای اینکه مطلب بیشتر مشخص شود و تفاوت بودن و شدن معلوم شود از جهت فلسفی این دو مفهوم اندکی شرح داده میشود.

تمایز مفهومی بین «شدن» و «بودن» از زمان متفکران یونان باستان مانند افلاطون و ارسطو، موضوع مهمی در گفتمان فلسفی بوده است. سؤال اصلی این است که آیا واقعیت ثابت، دائمی و متشکل از وجود ثابت است؟ یا اینکه ذاتاً پویا، در جریان است و از تبدیل ثابت تشکیل شده است. برای فیلسوفانی مانند افلاطون، واقعیت حقیقی شامل اشکال یا ایده‌های تغییرناپذیر و ابدی است که فراتر از جهان محسوس قابل دسترسی برای حواس وجود دارد. قلمرو فیزیکی صرفاً تجلی ناقص اشکال ایده آلی است که واقعاً وجود دارند. از این منظر، جهان محسوس با ناپایداری و تغییر (شدن) مشخص می شود، در حالی که جهان متعالی اشکال در حالتی ازلی وجود دارد. در مقابل، فیلسوفانی مانند هراکلیتوس معتقد بودند که همه هستی با سیلان، تغییر و پویایی مشخص می شود. برای هراکلیتوس، «همه چیز در سیلان است، هیچ چیز ثابت نمی ماند». هیچ قلمروی دائمی یا ثابتی برای هستی وجود

ندارد. ماهیت واقعیت این است که همیشه در حال تغییر و تبدیل و شدن است.

ارسطو به دنبال آشتی بین بودن و شدن بود. او اظهار داشت که در حالی که جهان مادی انضمامی در معرض تغییر و تبدیل است، منبعی بی‌تحرك وجود دارد - حرکت ناپذیر - که ابدیت در وجود تغییر ناپذیر باقی می‌ماند. از نظر ارسطو، هم بودن و هم شدن در تبیین واقعیت جایگاه خود را دارند. در فلسفه مدرن، متفکرانی مانند نیچه تأکید کردند که بودن یک توهم است و وجود با اراده معطوف به قدرت مشخص می‌شود که دائماً در تلاش برای غلبه بر خود است. شدن به‌عنوان بنیادی‌تر از بودن در نظر گرفته می‌شود. هایدگر در عین حال این مسئله را مطرح کرد که وجود انسان اساساً با امکانات و توانایی‌هایش تعریف می‌شود تا حالت ثابت وجودی. تمایز بودن/شدن در فلسفه معاصر همچنان مهم است.

نصوص طلعات مقدسه بهائی درکی از وجود انسان را ارائه می‌دهند که هم با بودن و هم با شدن تعریف می‌شود. در حالی که حقایق، ذات و آرمان‌های ابدی وجود دارند که زیربنای واقعیت هستند، زندگی انسان با تبدیل، شدن، پویایی و به سمت کمال حرکت کردن مشخص می‌شود. این دیدگاه به آن قسمتی از فلسفه هایدگر می‌ماند که بر وجود به‌عنوان توانایی دائمی و شدن و نه وجود ثابت تأکید می‌کند. در نگرش بهائی، در حالی که حقایق الهی وجود ازلی دارند، عالم خلقت دائماً در حرکت، تغییر و صیوروت می‌گذرد. حضرت عبدالبهاء توضیح می‌دهد که واقعیت جهان و بشر هر دو در شرایط صیوروت هستند و مراحل حرکت رو به جلو را طی می‌کنند. بنابراین، از منظر آئین بهائی، شدن یک ویژگی هستی‌شناختی خلقت است. واقعیت بشری این قابلیت را دارد که کمالات الهی را که حقایق تغییرناپذیر منعکس‌کننده صفات خداوند هستند به فعلیت برساند. روح انسان در حال تکامل است که در حال نزدیک شدن به جایگاه الهی هستی است. شوقی افندی زندگی را فرآیند مکاشفه پیشرونده، فرآیندی که شامل جنبش، حرکت و صیوروت است توصیف کرد. بنابراین، بهایی بودن یک حالت ثابت نیست، بلکه یک حالت پویای شدن است. افراد از طریق رشد و دگرگونی مستمر برای انعکاس ویژگی‌های الهی تلاش می‌کنند. سفر بهائی یک سفر تکاملی برای دستیابی به اهداف بشری است.

برداشت‌های هایدگر از وجود به مثابه امری بالقوه و نه وضعیتی ثابت، با این دیدگاه طنین‌انداز می‌شود. از نظر هایدگر، ویژگی‌های اساسی وجود انسان مانند مراقبت و زمامد بودن به این معناست که آگزیستانس آدمی همیشه در حال تبدیل شدن به آن چیزی است که می‌تواند باشد. زندگی اصیل مستلزم پنهان نکردن امکانات جدید برای وجود است. این پوشیدگی مستمر وجود بالقوه شبیه به تصورات بهائی در بالفعل کردن صفات الهی است. هایدگر فلسفه و تفکر را شیوه‌هایی برای تبدیل شدن به آن امکانات پنهان وجود می‌دید. وی اظهار داشت: «تفکر در هبوط به فقر ذاتی موقت آن است» نه اینکه یک فعالیت ثابت باشد. به طور مشابه برای بهائیان، تحقیق فکری به جای کسب مجموعه‌ای از دانش، فرآیندی برای کشف پویا است. حضرت عبدالبهاء فلسفه را «روند بیانات مترقی» نامیدند. عمل مستمر فلسفی بازتاب درگیر شدن بی‌وقفه در جستجوی حقیقت است. هم برای هایدگر و هم برای تعالیم بهائی، در حالی که حقایق و ارزش‌های ابدی وجود دارند که جهت‌گیری را فراهم می‌کنند، وجود با پتانسیل‌هایی تعریف می‌شود که از طریق حرکت و تغییر آشکار می‌شوند. واقعیت انسان وضعیت ثابتی از وجود نیست، بلکه وضعیتی است که در آن رشد دائمی و فعلیت بخشیدن به کیفیات است. تصورات بهائی از تلاش ابدی به سوی تحقق صفات

الهی و در عین حال اذعان به وجود ذاتی آنها با بینش هایدگر در مورد درگیر شدن مستمر در امکان های پوشیده وجود همسو می شود. این درک زندگی به مثابه شدن پویا، چارچوبی مولد برای تفکر فلسفی و دینی فراهم می کند. به همین جهت است که وقتی سخن از خصوصیات فرد بهائی در آثار طلعات مقدسه بهائی میشود، آدمی فاصله عظیمی را بین آن چیزی که هست و آن صفاتی که از فرد بهائی توقع می رود که داشته باشد میبیند، لذا میبایست مطلب را اینگونه درک کرد که بهائیان همیشه در وضعیت شدن هستند و هر روز سعی میکنند که بهائی شوند و نه اینکه بهائی هستند و پرونده مختومه است. در ادامه به عنوان نمونه چندی از نصوصی که صفات بهائی مطلوب/حقیقی را به تصویر میکشد آورده میشود. با توجه به این نصوص به نظر میرسد که صفاتی که یک فرد بهائی میبایست در خود جمع کند را میتوان به دست آورد.

حضرت بهاءالله میفرماید: «این ظهور از برای اجرای حدودات ظاهره نیامده چنانچه در بیان از قلم رحمن جاری بلکه لِاجْلِ ظهورات کمالیه در انفس انسانیّه و ارتقاء ارواحهم الى المَقَامَاتِ الْبَاقِيَةِ وَ مَا يُصْقَدُهُ عُقُولُهُمْ ظاهر و مُشرق شده تا آنکه کُلّ فوق مُلک و ملکوت مَشی نمایند»

«مظلوم امروز مسجون، ناصر او جنود اعمال و اخلاق بوده نه صفوف و جنود و تفنگ و توپ یک عمل پاک عالم خاک را جَنّت غلیا نماید. ای دوستان باخلاق مرضیه و اعمال طیبیه حَقّ جَلّ جَلّاله را نصرت نمائید»

«اگر نفسی در جمیع عمر عبادت مشغول شود و از صفاتی که سبب ارتفاع امر الله است محروم ماند آن عبادت حاصلی ندارد و ثمری نخواهد بخشید»

«ای فرزند کنیز من لازال هدایت باقوال بوده و این زمان بافعال گشته یعنی باید جمیع افعال قدسی از هیکل انسانی ظاهر شود چه که در اقوال کلّ شریکند و لکن افعال پاک و مقدّس مخصوص دوستان ماست پس بجان سعی نمائید تا بافعال از جمیع ناس ممتاز شوید»

«مدّعیان محبّت را برهان لازم هر چه بلسان آید مقبول ساحت رحمن نیفتد الیوم فعل مقدّم بر قول است پس جهد نمائید تا از کُلّ جوارح اعمال حسنه بظهور آید اگر نفسی دعوی نماید که از اهل رضوان ربّانیت آن قول بمجرّد ادّعا ثابت نشود بلکه صاحبان شاقه استشمام ننمایند اگر استنشاق ریاحین نمودند مقبول خواهد شد و الاّ مردود»

«باید مدّعی محبّت الهی الیوم بجمیع شئون از دوش ممتاز باشد. قبول امر و اعتراف بحق محض ادّعا نبوده و نیست چنانچه جمیع ناس الیوم مدّعی این مقامند وَلَکِنْ لِّسَانُ الْعَظَمَةِ يَشْهَدُ بِكَذِبِهِمْ وَ افْتِرَائِهِمْ وَ غُرُورِهِمْ وَ غَفْلَتِهِمْ. ای دوستان خالصاً لله حرکت نمائید و لِوَجْهِ الله تکلّم کنید. کلمه ای که الله از سماء قلب حرکت نماید و از افق لسان اشراق کند البتّه مؤثّر خواهد بود. از تأثیرات اعمال غافل نباشید لَعَمْرُ الله اگر نفسی به تأثیرات اعمال و اقوال طیبیه و خبیثه مطلع شود ابداً بهیچ مکروهی التفات ننماید و جز خیر محض و معروف صرف از او ظاهر نشود»

«بر کُلّ لازمست که باخلاق پسندیده و اعمال حسنه و افعال طیبیه ظاهر شوند و آن نفوسی که خود را به رحمن نسبت دهند و به اعمال شیطان عاملند البتّه حَقّ از چنین نفوس منزّه و مقدّس بوده و خواهد بود»

«از شئون انسانیّت در هیچ احوال خارج نشوید. اخلاق و اطوار سبّاح و وحوش را باهش و آگزارید بشنوید و نگوئید عطا نمائید و در صدد اخذ عطا نباشید. إِنَّ شَاءَ اللَّهِ امام وجوه هر یک از شما عِلْمِ عدل و رایت عقل مشاهده شود و البته از این اعمال پاک و اخلاق پاکیزه طاهره انوار عدل که از ظلم ظالمین محبوب و مستور است باسم الهی اشراق نماید»

«هر امری که قلب را راحت نماید و بر بزرگی انسان بیفزاید و ناس را راضی دارد مقبول خواهد بود. مقام انسان بلند است اگر بانسانیّت مزین و آلا پست تر از جمیع مخلوق مشاهده میشود»

«إِنَّ الْإِنْسَانَ يَرْفَعُ بِإِمَانَتِهِ وَ عِفَّتِهِ وَ عَقْلِهِ وَ اخْلَاقِهِ وَ يَهْبُطُ بِخِيَانَتِهِ وَ كَذِبِهِ وَ جَهْلِهِ وَ نِفَاقِهِ . لَعَمْرِي لَا يَسْمُو الْإِنْسَانُ بِالزُّنَّةِ وَ الْقُرْوَ بَلْ بِالْأَدَابِ وَ الْمَعْرِفَةِ»

حضرت عبدالبهاء میفرماید: «بهائی باید شمع آفاق باشد و نجم ساطع از افق اشراق اگر چنین است نسبتش حقیقی است و آلا نسبت مجازی و بی ثمر و بی پا»

«بهائی را بصفت شناسند نه باسم و مخلوق پی برند نه بجسم»

«ای احبّای الهی، در این دور مقدس نزاع و جدال ممنوع و هر متعدّدی محروم.»

«همیشه ایمان باقرار و اعتراف بود لکن در این امر اعظم به اعمال و اخلاق پسندیده است»

«باید روش و سلوکی نمائید که مانند آفتاب از سایر نفوس ممتاز شوید. هر نفسی از شما در هر شهری که وارد گردد بخلق و خوی و صدق و وفا و محبت و امانت و دیانت و مهربانی بعموم عالم انسانی مشارّ بالبنان گردد جمیع اهل شهر گویند که این شخص یقین است که بهائی است زیرا اطوار و حرکات و روش و سلوک و خلق و خوی این شخص از خصائص بهائیان است. تا باین مقام نیائید بعهده و پیمان الهی وفا ننموده اید زیرا بنصوص قاطعه از جمیع ما میثاق وثیق گرفته که بموجب وصایا و نصائح الهیه و تعالیم ربّانیه رفتار نمائیم»

«بهائیان باید نظر باین امر دقیق نمایند که مانند سائر ادیان بعربده و های و هوی و لفظ بی معنی کفایت نمایند بلکه بجمیع شئون از خصائل و فضائل رحمانی و روش و رفتار نفوس ربّانی قیام کنند و ثابت نمایند که بهائی حقیقی هستند نه لفظ بی معنی و بهائی اینست که شب و روز بکوشند تا در مراتب وجود ترقی و صعود نمایند و نهایت آرزوی هر یک این باشد که نوعی روش و حرکت نماید که جمیع بشر از آن مستفیض و منور گردند و نقطه نظرگاهش همواره خلق و خوی حقّ باشد و روش و رفتارش سبب ترقّیات نامتناهیّه گردد چون باین مواهب موفق شود میتوان گفت که بهائی است و آلا در این دور مبارک که فخر اعصار و قرون است ایمان عبارت از اقرار بوحدانیت الهیه نه بلکه قیام بجمیع شئون و کمالات ایمان است»

«احبّای الهی باید در عالم وجود رحمت ربّ و دود گردند و موهبت ملیک غیب و شهود و نظر بعصیان و طغیان نمایند و نگاه بظلم و عدوان نکنند. نظر را پاک نمایند و نوع بشر را برگ و شکوفه و ثمر و شجر ایجاد مشاهده کنند. همیشه باین فکر باشند که خیری بنفسی رسانند و محبت و رعایتی و مودّت و اعانتی بنفسی نمایند. دشمنی نبینند و بدخواهی نشمرند. جمیع منّ علیّ الأرض را دوست انگارند و اغیار را یار دانند و بیگانه را آشنا شنرد. بقیدی مقید نباشند بلکه از هر بندی آزار گردند. الیوم

مقرب درگاه کبریا نفسی است که اهل جفا را جام وفا بخشد و اعدا را دُرّ عطا مبذول دارد هر ستمگر بیچاره را دستگیر شود و هر خصم لدود را یار ودود گردد . اینست وصایای جمال مبارک اینست نصایح اسم اعظم»

«هر مظلومی را ملجأ و پناه باشید و هر مغلوبی را دستگیر و مجیر توانا. هر مریضی را طبیب حاذق باشید و هر مجرومی را مرهم فائق شوید. هر خائفی را پناه امین گردید و هر مضطربی را سبب راحت و تسکین. هر مغمومی را مسرور نمائید و هر گریانی را خندان کنید. هر تشنه را آب گوارا شوید و هر گرسنه را مائده آسمانی گردید هر ذلیلی را سبب عزّت شوید و هر فقیری را سبب نعمت گردید»

«هر کس خادم احباب است سرور اصحاب است . هر که چاکر دوستانست شهریار هر دو جهان است خدمت یاران خدمت حقّ است و عبودیت آستان سلطنت شرق و غرب»

«احبابی الهی باید نه تنها بانسان رأفت و رحمت داشته باشند بلکه باید بجمیع ذیروح نهایت مهربانی نمایند زیرا حیوان با انسان در احساسات جسمانی و روح حیوانی مشترک است ولی انسان ملتفت این حقیقت نیست گمان مینماید که احساس ، حصر در انسان است لهذا ظلم بحیوان میکند اما بحقیقت چه فرقی در میان احساسات جسمانی. احساس واحد است خواه اذیت بانسان کنی و خواه اذیت بحیوان ابداً فرقی ندارد بلکه اذیت بحیوان ضررش بیشتر است زیرا انسان زبان دارد شکوه نماید آه و ناله کند و اگر صدمه ای باو رسد بحکومت مراجعت کند حکومت دفع تعدی کند ولی حیوان بیچاره زبان بسته است نه شکوه تواند و نه بشکایت بحکومت مقتدر است»

«لکن شما جمعی هستید که جز محبت بعموم مقصدی ندارید و غیر از خدمت بنوع بشر آرزویی نخواهید. پس باید بجمیع قوا بکوشید و بموجب تعالیم بهاءالله عمل کنید با جمیع بشر بمحبت و یگانگی معامله کنید تا این تخم پاک بروید برکت آسمانی یابد انوار ملکوت بتابد و فیوضات الهی کامل گردد. قدر این فیض را بدانید بجان و دل بکوشید تا انوار و آثار بهاءالله از اعمال و رفتار و گفتارشان ظاهر شود بقسمی که کلّ شهادت دهند که شما بهائی حقیقی هستید. اگر چنین نمائید سعادت ابدیه برای شماست و فیوضات الهیه متواتر نازل بر شما تا هر یک شجرهء مبارکه گردید و اثمار باقیه ببار آید.»

حضرت ولی امرالله میفرمایند: «هر جا وحدت و یگانگی نباشد روح حقیقی بهائی وجود ندارد»

«الیوم اساس اعظم و میزان اکمل و اتم و فارق بین حقّ و باطل اخلاق است نه اقوال هر حزبی که دارای آن باشد مؤید است و مِنْ لَدَى الْحَقِّ و هر طائفه ای از آن محروم باطل است و از فضل و تأیید الهی ممنوع. نام و نشان دلیل و برهان اگر موعّد و توأم بحسن روش و سلوک و اخلاق طیبه مرضیه نباشد در این عصر مذموم و مطرود جهان و جهانیان است و حُسن اخلاق، کمالات و مظاهرش ، حُسن سلوک و رفتار و یگانگی و الفت و اتحاد و اتفاق و حُسن معاملات در جزئیات و کلیات و تعاون و تعاضد مستمرّی صمیمی و محبت و خلوص نیت و صفای قلب و طهارت نفس و صداقت و امانت مَا بِهِ الْأُمْتِیَاز یاران است چه که این صفات ممدوحه که اهل عالم از آن غافل و محجوبند اولین و آخرین دلیل مُقْنَع و برهان کافی لامع این آئین الهی است. محک تجربه است و یگانه ممیز بهائیان از سائر طوائف و اُمم.»

«هدف غائی حضرت بهاءالله آنستکه افراد جدیدی خلق شوند یعنی مردمی نیکوکار مهربان باهوش و صدیق و شریف که بر

مبنای احکام و موازین این امر اعظم که در این مرحله جدید از تکامل عالم انسانی ظاهر شده عمل نمایند. خود را بهائی نامیدن کافی نیست بلکه باید در تمام وجود ما آثار حیات بهائی نمودار باشد»

« معرفت مظهر ظهور اگر ثمر و نتیجه اش حُسن سلوک و تزکیه اخلاق نباشد از نفوذ و تأثیر محروم و نزد اهل دانش و ارباب بصیرت قابل اعتناء نبوده و نیست چه که این معرفت معرفت حقیقی نه بلکه صرف توهم و تقلید است»

«میان دو آیه از کتاب اقدس یکی دائر بر اینکه هر فرد بهائی مکلف است به ترویج امرالله بپردازد و دیگری مشعر بر اینکه هر نفسی باید بکاری که بنفع جامعه باشد اشتغال ورزد، توافقی و سازش وجود دارد. حضرت بهاءالله در یکی از الواح خود میفرماید که الیوم عالیترین نوع انقطاع آنستکه بحرفه ای اشتغال ورزند و مخارج خود را تأمین نمایند بنابراین یک بهائی خوب کسی است که زندگی خود را طوری مرتب نماید که هم احتیاجات مادی خود را مرتفع سازد و هم بخدمت امرالله موفق شود.»

«جوانان بهائی مخصوصاً بایستی همیشه کوشا باشند که سرمشق و نمونه حیات بهائی باشند. جهان اطراف ما را فساد اخلاق اغتشاش و عدم عقّت، هرزگی و بدرفتاری پُر کرده است. جوانان بهائی میبایست دشمن این مفاسد باشند و با پاکی و پاکدامنی، صداقت، نجابت، تحمّل و رفتاریک خویش، دیگران را از پیر و جوان بامر الهی جلب نمایند. جهان از حرف خسته شده و تشنه عمل است و جوانان بهائی باید جوابگوی این انتظار باشند»

بنابراین میتوان به عنوان یک جمع بندی گفت اساس دین بهائی پرورش صفات و فضایل اخلاقی و روحانی است که به سعادت فردی و جمعی کمک می کند. در حالی که بهائیان از پیشینه های مختلفی می آیند، آموزه ها بر ویژگی های خاصی تأکید دارند که به پیشرفت تحول شخصی و پیشرفت اجتماعی کمک می کنند. مهمترین این خصوصیات تأکید دوگانه بر عشق و دانش به عنوان نیروهایی است که هم قلب و هم ذهن را به حرکت در می آورند. عشق به انسانیت، به مظاهر ظهور الهیه ایمان، به عنوان انرژی هایی تلقی می شوند که انگیزه خدمت و فداکاری را برمی انگیزند. این عشق همراه با تحقیق عقلانی حقیقت و کسب تدریجی معرفت عمل می کند. همچنین صفاتی مانند صدق، امانت و عدالت حیاتی است. گفتن حقیقت، حتی در مواقع ناخوشایند، پرهیز از افتراء و غیبت، انجام کارهای وعده داده شده، و رفتار منصفانه با دیگران صرف نظر از نژاد یا طبقه - این شیوه ها یکپارچگی و وحدت شخصی را پرورش می دهند. ایجاد پاکی قلب، فارغ از امیال و تعصبات خودخواهانه، نیز مورد تأکید است. داشتن یک زندگی پربار بهائی مستلزم ایجاد تعادل در تمرکز بر تهذیب نفس و خدمت به دیگران و برقراری توازن بین قوای مادی و معنوی است. توجه بیش از حد به درون میتواند کیفیت هایی را ایجاد کند که مخالف زندگی معنوی هستند. بنابراین، ایمان از خدمت فعال به بشریت، پادزهری برای خود پرستی است. تلاش برای از بین بردن فقر، نژادپرستی و سایر اشکال ظلم و ستم، رفاه جمعی را بالا می برد. اما حتی عمل اجتماعی باید با روحیه تواضع و آگاهی از نصرت الهی انجام شود. خطرات مرتبطی که نسبت به آنها هشدار داده شده است عبارتند از: تکبر، برتری جویی، و خودپسندی. پیشرفت به سوی تعالی اخلاقی یک سفر بی نهایت است، نه یک مقصد ثابت. نگرش های قضاوت جزم گرایانه نسبت به برتری معنوی ادراک شده با اصول اصلی مانند یگانگی ادیان و انسانیت در تضاد است. برخی از باورهای اساسی چارچوب اخلاقی بهائی را شکل می دهند. شناخت یگانگی خداوند و وحدت ذاتی ادیان، مدارا و تساهل را تقویت می کند، در حالی که اعتقاد به وحی جدید از طریق پیامبرانی مانند حضرت

بهاء‌الله، اقدام را به سوی ساختن یک جامعه عادلانه جهانی سوق می دهد. کار فعال در جهت صلح، آموزش همگانی، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی هدف اخلاقی را به همراه دارد. مومنین همچنین اعمال خاصی را رعایت می کنند که موجب نظم فردی و انسجام جامعه می شود مانند نماز و روزه، اجتناب از مسکرات، و پیروی از دستورات مربوط به ازدواج، دفن و پرهیز از دخالت سیاسی حزبی. تشویق به مشورت و تصمیم گیری دسته جمعی، انطباق دیدگاه های مختلف را محقق می کند. اما پیگیری آرمان های معنوی به قوانین رسمی محدود نمی شود. ویژگی هایی مانند سخاوت، قابل اعتماد بودن، از خودگذشتگی، صبر و شفقت اغلب تشویق می شوند. پرهیز از غیبت و غیبت و خودپسندی و تدبیر و خرد و استواری در سختی ها مورد تأکید است. وحدت درون تنوع به عنوان یک الزام اخلاقی مورد حمایت قرار می گیرد. تلاش برای از بین بردن فقر، نژادپرستی و سایر اشکال ظلم و ستم، رفاه جمعی را بالا می برد. اما حتی عمل اجتماعی باید با روحیه تواضع و آگاهی از نصرت الهی انجام شود. اما پیگیری آرمان ها و معیارهای اخلاقی و روحانی به قوانین رسمی و قراردادهای اجتماعی محدود نمیشود. ویژگی هایی مانند سخاوت، امانت، از خودگذشتگی، صبر و شفقت اغلب تشویق می شوند. پرهیز از غیبت و افتراء و خودپسندی و خودستایی و تدبیر و خرد و استواری در سختی ها مورد تأکید است. وحدت در کثرت و تنوع به عنوان یک الزام اخلاقی مورد حمایت قرار می گیرد. در مجموع، متون بهائی نشان می دهد که تعالی اخلاقی ناشی از پرورش صفات روحانی، انسانی و معنوی است که ریشه در عشق، جدایی، فروتنی و میل به خدمت دارد. تلاش مداوم بیش از یک مفهوم ثابت از درستکاری ارزش دارد. اصولی مانند یگانگی و عدالت اولویت های اخلاقی را جهت می دهند، اما انعطاف پذیری و زمینه بر کاربرد آنها حاکم است. هدف اساسی، پالایش فردی و پیشرفت جمعی به سوی صلح و وحدت است.

در باب پلورالیسم و تساهل

پلورالیسم (کثرت گرایی) به عنوان یک مفهوم فلسفی به شناخت و پذیرش تنوع و کثرت در جامعه اشاره دارد. به عنوان یک نظریه، کثرت گرایی ادعا می کند که دیدگاه های مشروع متعددی در مورد هستی و شیوه های سازماندهی زندگی بشر وجود دارد و باید تنوع را به طور مثبت پذیرفت، نه صرفاً تحمل کرد.

پلورالیسم ریشه در تفکر قرن نوزدهم دارد، زیرا فیلسوفان با افزایش تنوع در بحبوحه مدرنیزاسیون و تضعیف نظم های اجتماعی سنتی به مشکلات جدیدتری مواجه شدند. دفاع های برجسته از کثرت گرایی به عنوان انتقاد از روشنگری بر عقل جهانی متمرکز شد، زیرا متفکران استدلال می کردند که سیستم های معتبر جهانی نمی توانند تنوع عمیق را در خود جای دهند. هر در بر ارزش ویژه بودن فرهنگی در برابر جهان گرایی روشنگری تأکید کرد. مفهوم کثرت گرایی ارزشی آریا برلین وجود تنوعی از خیرهای اخلاقی را تأیید می کند که نمی توانند به طور عقلانی با یکدیگر هماهنگ شوند.

کثرت گرایی سیاسی از طریق شخصیت هایی مانند بورک، توکویل و میل، که استدلال می کردند که دموکراسی های مدرن نیازمند تنوع جناح ها و دیدگاه های رقیب هستند، مورد توجه قرار گرفت. نظریه پردازانی مانند مایکل والزر از آن زمان بین جوامع کثرت گرا که هویت های گروهی متمایز را حفظ می کنند و جوامعی که تنوع را در یکسان سازی منحل می کنند، تمایز قائل شده اند. کثرت گرایی در زمینه هایی مانند فلسفه اخلاقی، سیاسی، فرهنگی و دینی همچنان موضوع اصلی است.

شاید بتوان گفت که اصول کلیدی تفکر پلورالیستی عبارتند از:

تنوع هستی شناختی: واقعیت از موجودیت ها، سیستم ها یا جوهرهای مختلف تشکیل شده است. یکنواختی منعکس کننده کثرت جهان نیست.

تواضع معرفتی: معرفت بشر محدود و مقطعی است. هیچ دیدگاه یا جهان بینی واحدی نمی تواند حقیقت جهانی مطلق را نشان دهد.

اخلاق زمینه ای: ارزش های اخلاقی به جای مطلق گرایانه وابسته به زمینه هستند. محیط های فرهنگی مختلف تنوع اخلاقی مشروع را ایجاد می کند.

گفتگو و یادگیری متقابل: تعامل بین دیدگاه های مختلف، درک متقابل و رشد را از طریق تبادل امکان پذیر می کند. همزیستی از طریق سازگاری: گروه های مختلف می توانند از طریق سازش و سازگاری تطبیقی تفاوت ها در چارچوب های رویه ای مشترک مانند دموکراسی همزیستی کنند.

ارزش تنوع: تنوع امکان تبادل غنی، خلاقیت، رشد شخصی، انعطاف پذیری اجتماعی و کنترل قدرت را فراهم می کند. انحصار همگن خطرناک است.

متفکران کثرت گرا معتقدند که شرایط مدرن مستلزم به رسمیت شناختن پلورالیسم تقلیل ناپذیر است و از سازگاری اخلاقی و سیاسی آن از طریق تعادل، انعطاف پذیری، تساهل، سازش و گشودگی گفتگو حمایت می کنند.

منتقدان استدلال می‌کنند که کثرت‌گرایی نسبی‌گرایانه ذهن‌گرایانه اخلاقی غیرقابل اجرا و چندپارگی سیاسی را تقویت می‌کند و تمرکز بر تنوع آن، وحدت اجتماعی حیاتی را تضعیف می‌کند. مدافعان پاسخ می‌دهند که کثرت‌گرایی امکان انتخاب موقت بین خیرهای قابل بحث و رویه‌های دموکراتیک مشترک را در میان تنوع می‌دهد. بحث کثرت‌گرایی-جهانی‌گرایی امروزه برای فلسفه سیاسی اهمیتی اساسی دارد.

انواع پلورالیسم

کثرت‌گرایی ارزشی: اولین بار در اندیشه‌های آیزیا برلین مطرح شد و به وجود کثرت تعهدات و خیرهای اخلاقی اشاره دارد که به دلیل عدم توافق نمی‌توانند به طور منطقی هماهنگ شوند.

پلورالیسم متافیزیکی: از نظر هستی‌شناختی، این دیدگاه بر این باور است که واقعیت به جای اینکه به طور کامل توسط یک نوع واحد بنیادی تشکیل شود، توسط کثرتی از انواع موجودات و هستندگان تشکیل شده است.

کثرت‌گرایی کشف شیوه‌های حقیقت-Alethic: از نظر معرفتی، معتقد است که راه‌های مختلفی برای دستیابی به شناخت حقیقت وجود دارد، نه فقط یک مسیر ممتاز. تنوع روش‌ها باعث بینش می‌شود.

پلورالیسم سیاسی: از نظر مدنی، این مدل از پراکندگی قدرت سیاسی در بین گروه‌ها و جناح‌های ذی‌نفع رقیب به منظور جلوگیری از تمرکز بیش از حد حمایت می‌کند.

کثرت‌گرایی فرهنگی: این نظریه جامعه‌شناختی ارزش‌گروه‌های مختلف قومی، نژادی، مذهبی و هویتی را تأیید و به رسمیت می‌شناسد تا تفاوت‌های خود را در چارچوب یک وحدت اجتماعی فراگیر حفظ کنند.

کثرت‌گرایی اخلاقی: این دیدگاه فرااخلاقی مدعی است که به جای یک کد جهانی مطلق، کثرتی از معیارهای اخلاقی معتبر وجود دارد. تعارضات اخلاقی غیرقابل کاهش واقعی هستند.

کثرت‌گرایی دینی: این موضع الهیاتی بر این باور است که ادیان گوناگون پاسخ‌های به یک اندازه مشروع به واقعیت الهی را نشان می‌دهند و عقیده‌ای بر عقیده دیگر برتری ندارد.

کثرت‌گرایی کل‌نگر: این دیدگاه بوم‌شناختی تنوع، روابط متقابل و تغییر را به عنوان اساسی برای جهان می‌بیند. کل‌های پیچیده وحدت در تنوع را به نمایش می‌گذارند.

این الگوها در شکل وحدت در کثرت در سطوح هستی‌شناختی، معرفتی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی و مذهبی متحد می‌شوند. اما متفکران کثرت‌گرا در مورد اینکه آیا کثرت‌گرایی مستلزم نسبی‌گرایی رادیکال است یا جستجوی ابزارهای اخلاقی-سیاسی برای مذاکره درباره تنوع، اختلاف نظر دارند.

فیلسوفان کلیدی پلورالیسم و تساهل

جان لاک فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم یکی از نظریه پردازان اصلی تساهل دینی و کثرت گرایی بود. لاک از طریق مقاله خود در مورد تساهل (۱۶۸۹) قویاً استدلال کرد که دولت مدنی باید به جای اجرای مطابقت با احکام و فرائض دینی، تنوع باورهای دینی را در نظر بگیرد. طرفداری لاک از تساهل از آشفتگی اصلاحات پروتستانی انگلستان سرچشمه گرفت. گسست از کاتولیک باعث درگیری‌های فرقه‌ای شد زیرا پیرویتن‌ها، آنگلیکان‌ها و مخالفانی مانند باپتیست‌ها و کواکرها برای تحمیل ایمان خود از طریق قدرت به محاصمت با یکدیگر می‌پرداختند. از نظر ایشان دین رسمی واحد برای نظم اجتماعی و ثبات دولت ضروری بود. لاک این باور به انطباق اجباری را چالش کشید. او استدلال کرد که دولت زمانی که به دنبال تنظیم اعتقاد درونی به جای رفتار بیرونی است از صلاحیت مناسب خود فراتر می‌رود. ایمان واقعی مستلزم بررسی و اقتناع آزاد است، نه ترس از مجازات. اجبار نمی‌تواند رضایت واقعی ایجاد کند. لاک معتقد بود که دین اجباری به جای وحدت، درگیری اجتماعی را ایجاد می‌کند. به مخالفان حال و هوای شهادت و سرکشی می‌دهد. حقیقت دینی تنها در دست خداوند است - حاکمان دنیوی فاقد صلاحیت داوری در اختلافات الهیاتی یا تحمیل اصول ایمان هستند. در عوض، لاک از محدود کردن حکومت مدنی به نظم سکولار و حمایت از حقوق فردی سخن گفت. فراتر از این حوزه محدود، باید تنوع را در خود جای دهد و آزادی وجدان را به حداکثر برساند. لاک مدارا را در دکتین حقوق فردی و حکومت محدود پایه‌گذاری کرد. لاک با خصوصی کردن ایمان به عنوان یک موضوع اعتقادی شخصی، رابطه جدیدی بین دین، فرد و دولت تعریف کرد. دیدگاه او حاکی از بی‌طرفی دولت در مورد مسائل اخلاقی و معنوی بود که افراد در مورد آنها اختلاف نظر دارند.

لاک آنتیست‌ها و کاتولیک‌ها را به عنوان غیرقابل تحمل کنار گذاشت، اما مقاله او به شکل‌گیری دموکراسی کثرت‌گرای مدرن کمک کرد که تنوع را از طریق نهادهایی جدا از ادعاهای فرقه‌ای تطبیق دهد. علیرغم محدودیت هایش، استدلال لاک نقطه عطفی در ظهور تساهل مذهبی به عنوان یک ارزش اصلی لیبرال بود. لاک قاطعانه شرایط بحث را با پایه‌گذاری تساهل در حقوق فردی و اراده‌گرایی و نه تحمیل دولت تغییر داد. کار او به شکل‌گیری قانون مدارا در انگلستان (۱۶۸۹) کمک کرد و تأثیر عمده‌ای بر بنیان‌گذاران برجسته آمریکایی که در قرن بعد یک نظم اساسی تكثر‌گرا را ایجاد کردند داشت. دیدگاه‌های او جزم‌گرایی را محدود کرد و امروز نیز محوری باقی مانده است.

مونتسکیو فیلسوف عصر روشنگری فرانسوی از نظریه پردازان اصلی پلورالیسم سیاسی بود. مونتسکیو از طریق شاهکار خود با عنوان «روح القوانين» (۱۷۴۸)، دیدگاهی از مدل حکامیتی را بیان کرد که از طریق تقسیم قوا و قدرت تنوع را پذیرفت. پلورالیسم مونتسکیو به عنوان پاسخی به مطلق‌گرایی سلطنتی ظهور کرد. او حاکمیت تقسیم‌ناپذیر را آلوده به خودسری، فساد و ظلم می‌دانست. از نظر او تمرکز بیش از حد قدرت باعث سوء استفاده و بی‌عدالتی می‌شود. بنابراین مونتسکیو از ترتیبات قانون اساسی حمایت می‌کرد که قدرت را از طریق تقسیم داخلی وظایف بررسی و تعادل می‌بخشد. او الگویی را در سیستم انگلیسی زمان خود یافت، با ساختار ترکیبی سلطنتی - اشرافی - توده‌ای. مونتسکیو نحوه اعمال قوه مجریه

(سلطنت)، مقننه (پارلمان) و قضائیه (دادگستری) را می‌ستود زیرا این تفکیک قوا افراط و تفریط یکدیگر را در حین همکاری برای حکومت محدود می‌کنند. مونتسکیو همچنین مدافع فدرالیسم و خودمختاری محلی بود. او معتقد بود که قوانین و سیاست‌ها باید با «روح» متنوع مردمان مختلف در موقعیت‌های جغرافیایی و اجتماعی گوناگون مطابقت داشته باشد. یکنواختی متمرکز، تنوع آداب و رسوم و نیازهای محلی را نادیده می‌گیرد. بنابراین، مونتسکیو نهادهای واسطه‌ای مانند پارلمان‌های اشرافی را که به مناطق و شهرها اختیار خودگردانی می‌دادند تمجید کرد. «در یک جمهوری بزرگ، خیر عمومی قربانی هزاران ملاحظات می‌شود. تابع استثنائات است. بستگی به حوادث و اتفاقات دارد. در یک جمهوری کوچک، خیر عمومی بهتر احساس می‌شود، بهتر شناخته می‌شود، به هر شهروند نزدیکتر است. سوء استفاده‌ها از گستردگی کمتری برخوردارند و در نتیجه کمتر محافظت می‌شوند.» واگذاری قدرت به نهادهای محلی، آزادی مشارکتی را که ریشه در دانش محلی دارد، ممکن می‌کند. مونتسکیو از طریق دفاع از کنترل و تعادل، فدرالیسم و حاکمیت متفرق، مدل‌های تکثرگرایانه‌ای از حکمرانی را توسعه داد. او اقتدار تقسیم شده را بهترین راه برای انطباق با تفاوت‌های انسانی و در عین حال اجتناب از تمرکز بیش از حد قدرت می‌دانست. ماتریکس نهادی متنوع مونتسکیو به کثرت‌گرایی به عنوان سیستمی برای حفظ آزادی و نظم، زمینه فلسفی داد. نظریه‌های او عمیقاً بر مقالات و قانون اساسی فدرالیست آمریکا تأثیر گذاشت. مونتسکیو یک شخصیت بنیادی در اندیشه کثرت‌گرا باقی می‌ماند.

الکسیس دو توکویل، متفکر سیاسی فرانسوی قرن نوزدهم، با مطالعه تاریخی خود در مورد دموکراسی در آمریکا (۱۸۳۵-۱۸۴۰) اثری ماندگار در اندیشه پلورالیستی بر جای گذاشت. توکویل در سفر به دور ایالات متحده جوان تحت تأثیر شور و نشاط فرهنگ مشارکتی خود قرار گرفت. او یک دموکراسی کثرت‌گرا را دید که از طریق سازمان‌های مدنی محلی و سازمانهای داوطلبانه به شهروندان مختلف قدرت می‌داد. توکویل این مشارکت مردمی را برای آموزش عادات تعاونی در میان خطوط جناحی تحسین کرد. روحیه آزادی خواهانه، تمرکززدایی از قدرت، دولت را محدود می‌کند و در عین حال امکان حکومت بر خود را فراهم می‌کند. با این حال، توکویل همچنین هشدار داد که "ظلم اکثریت" حقوق فردی و اقلیت را تهدید می‌کند. برای تعدیل افکار توده‌ها و دفاع از آزادی به حمایت‌های کثرت‌گرایانه نیاز است.

توکویل چگونگی پرورش شهروندی آمریکایی از طریق گروه‌ها و کلاهای محلی بی‌شمار با عضویت مشارکتی را تحسین کرد. شهروندان برای دستیابی به اهداف مشترک در فعالیت‌ها از خودگردانی گرفته تا دین، سوادآموزی و بحث و گفتگو با یکدیگر متحد شدند. این مشارکت محلی آنها را به کثرت مصالح و دیدگاه ترغیب کرد. به آنها آموخت که به جای رویارویی با دیگران به عنوان دشمن، زمینه مشترک را از طریق بده بستان پیدا کنند و به همین دلیل سازش و همکاری عملی تقویت شد. در عین حال، این انجمن‌های مدنی به عنوان حائل میانجی بین افراد و دولت متمرکز عمل می‌کردند. شهروندان یاد می‌گیرند که چگونه محیط‌های کوچک را سازماندهی کنند و در تصمیم‌گیری‌ها سهم شوند و آنها را اداره کنند. توکویل معتقد بود که این تمرکززدایی کثرت‌گرایانه قدرت برای حفاظت از آزادی اساسی و محوری است. همانطور که او می‌گوید:

«تمرکززدایی نه تنها ارزش اداری دارد، بلکه یک بعد مدنی نیز دارد... احساسات و ایده ها تجدید می شوند، قلب بزرگ می شود، و ذهن انسان تنها با کنش متقابل افراد بر روی یکدیگر توسعه می یابد.» توکویل هشدار می دهد که روح برابری دموکراسی خطرات قدرت اکثریت کنترل نشده و استبداد افکار توده ای را در بر دارد. بدون وزنه های تعادل، باورهای مسلط می توانند حقوق اقلیت ها را زیر پا بگذارند. آزادی اندیشه و بیان نیازمند تدابیر قانون اساسی بود. توکویل از تأثیرات برابری مطلق می ترسید، جایی که افرادی که اهل سازگاری نیستند به جای حمایت از وجدان فردی، با فشار برای انطباق با استانداردهای توده مواجه می شوند. برابری بدون توجه به کثرت و تنوع در توانایی ها منجر به حاکمیت بی جان افکار عمومی و نخبگانی می شود که از طریق رسانه های جمعی آن را دستکاری می کنند.

او از حمایت های قانونی از متهمان و اقلیت ها، قوه قضائیه مستقل، تفکیک قوا و مدیریت محلی برای بررسی تخلفات حمایت کرد. این ساختارهای کثرت گرا فضاهایی را برای مخالفت، بحث و تنوع برای تعدیل گرایش ها به سوی یکنواختی سیاسی و فرهنگی حفظ می کنند. مطالعه توکویل در نشان دادن اینکه چگونه کثرت گرایی، خودگردانی مشارکتی، مسئولیت مدنی و احترام به عقاید مخالف را ممکن می سازد، بسیار مهم است. اما او نیاز دائمی به وزنه های تعادل در برابر افکار توده ای و قدرت متمرکز را برجسته می کند. استبداد می تواند حتی از طریق مجاری دموکراتیک ظاهر شود.

به طور کلی، توکویل نشان می دهد که چگونه کثرت گرایی آزادی را تقویت می کند، ارزش های مدنی را به جامعه القا می کند و گفتمان عمومی را غنی می سازد. اما حفظ پلورالیسم مستلزم آگاهی از خطرات حاکمیت اکثریت است. دموکراسی حقیقی به شهروندانی بستگی دارد که تعارض و تنوع را به عنوان سلامت یک جامعه بپذیرند. نزدیک به دو قرن است که بینش توکویل هنوز فرصت ها و چالش های دموکراسی کثرت گرایانه را در عصر برابری روشن می کند. تحلیل ظریف او نشان می دهد که کثرت گرایی باید به عنوان یک ارزش اصلی، نه صرفاً یک محصول جانبی، فعالانه حفظ شود. از نظر توکویل، آرمان های آمریکا زمانی شکوفا می شوند که پلورالیسم تمرکز بیش از حد قدرت را بررسی کند و تنوع را از طریق ساختارهای مشارکتی هدایت می کند. دیدگاه او عمیقاً با چشم انداز کثرت گرایی امروز مرتبط است.

فیلسوف سیاسی قرن بیستم، آیزیا برلین به عنوان نظریه پرداز اصلی مدرن کثرت گرایی اخلاقی و ارزشی در نظر گرفته می شود. در برابر دیدگاه های اتوپایی کمال اجتماعی از طریق عقل جهانی، برلین استدلال کرد که ارزش های بنیادین انسانی متکثر، متضاد و غیرقابل قیاس هستند. هیچ راه حل نهایی کاملی برای معضلات ناشی از برخوردهای دائمی بین خیرهای غیرقابل مقایسه وجود ندارد. پلورالیسم ارزشی برلین به عنوان یک اخلاق اعتدالی و پادزهر تفکر ایدئولوژیک مونیستی عمیقاً تأثیرگذار است. برلین در مقالاتی مانند دو مفهوم از آزادی (۱۹۵۸) و الوار کج بشریت (۱۹۹۰) پلورالیسم را به عنوان موضعی متافیزیکی در مورد ماهیت ارزش ها و همچنین اخلاق اعتدال، مدنیت و آزادی مورد بحث قرار داد. او عقیده روشنگری را رد کرد که دلیل و استدلال ظاهراً جهانی و عینی می تواند ارزش ها و خیرهای رقیب را برای ایجاد یک جامعه ایده آل با هم آشتی دهد. در عوض، برلین استدلال کرد که کثرت گرایی تعارضات اخلاقی پایدار بین اعمالی مانند عدالت، آزادی، برابری و نظم را به رسمیت می

شناسد. این اعمال نشان دهنده نیازهای متمایز انسانی هستند که نمی توانند به طور کامل از طریق یک سیستم اخلاقی یکپارچه یا راه حل نهایی هماهنگ شوند. برلین کثرت گرایی ارزشی را پذیرش فروتنانه تنش های اخلاقی آشتی ناپذیر ذاتی تجربه بشری می دانست.

در برابر مونیسم عقلگرا، برلین از کثرت گرایی ارزشی به عنوان عاقلانه ترین اخلاق برای "چوب کج" بشریت حمایت کرد. این تضاد بین اعمال را از طریق سازش های اجتماعی در حال تکامل، نه کمال نهایی، تطبیق می دهد. کثرت گرایی اختلاف معقول را دائمی می شناسد، نه مرحله ای موقتی که باید بر آن غلبه کرد. برلین آرمان گرایی را رد کرد زیرا به دنبال رفع تحمیل خشونت آمیز یک دیدگاه از جامعه ایده آل از طریق سرکوب توتالیتار کثرت بود. ایدئولوژی های مونیستی مانند فاشیسم و کمونیسم مواضع خطرناک و مطلق گرایانه ای اتخاذ می کنند و همه اعمال رقیب را تابع یک هدف عالی مانند قدرت دولتی، خلوص نژادی یا جامعه بی طبقه می کنند.

در مقابل، کثرت گرایی امکان تضاد و تراژدی را فراهم می کند و کالاهای غیرقابل قیاس را از طریق مبادلات معقول متعادل می کند. آرزوی به حداقل رساندن ظلم و رنج بیهوده دارد، نه رسیدن به یک حالت ایده آل. کثرت گرایی با توجه به پیچیدگی ارزش ها مستلزم فروتنی و میانه روی است. از نظر سیاسی، برلین از به حداقل رساندن آزادی منفی یا آزادی از اجبار و مداخله حمایت می کرد که به افراد امکان می دهد انتخاب های ارزشی خود را انجام دهند. آزادی مثبت، یا امکان تحقق خود، می تواند «بهبود» اجباری را توجیه کند و انطباق را می طلبد.

جان رالز، فیلسوف آمریکایی اواخر قرن بیستم، اندیشه سیاسی کثرت گرایانه را از طریق تئوری عدالت (۱۹۷۱) احیا کرد. نظریه لیبرال رالز با جست و جوی «اجماع همپوشانی» در مورد اصول دموکراتیک عدالت، علی رغم «اختلاف منطقی» در مورد دکترین های عمیق تر، تنوع اخلاقی را تطبیق داد. هدف رویکرد رویه گرایانه او تضمین همکاری اجتماعی عادلانه بین شهروندان آزاد و برابر با مفاهیم متکثر از خیر بود. نظریه اصلی رالز به فروپاشی اجماع فلسفی در دموکراسی های لیبرال پس از جنگ پاسخ داد. کثرت گرایی دینی و اخلاقی ویژگی پایدار جوامع آزاد و نه یک انحراف موقت به نظر می رسید. رالز می خواست ارزش های سیاسی مشترک را در حقیقت تنوع در میان مناقشات حل نشدنی بر سر ماهیت، اخلاق و متافیزیک بشری استوار کند. رالز به عنوان یک آزمایش فکری، «موقعیت اصلی» را مطرح کرد که در آن شهروندان در حالی که در پشت «پرده جهل» هستند نمایندگی اصول را انتخاب می کنند که آنها را نسبت به هویت ها و دکترین های خاص خود کور می کند. آزمایش فکری معروف «موقعیت اصلی» جان رالز جزء محوری فلسفه سیاسی او است که هدف آن استخراج اصول عدالت به شیوه ای است که کثرت گرایی و تنوع را در خود جای دهد. موقعیت اصلی، سناریویی فرضی است که رالز از ما می خواهد تصور کنیم، که در آن اعضای نماینده یک جامعه گرد هم می آیند تا اصول اساسی را انتخاب کنند که بر نهادهای مشترک آنها حاکم است. با این حال، یک شرط حیاتی وجود دارد - کسانی که در موقعیت اصلی قرار دارند در پشت "پرده جهل" در مورد هویت خاص، موقعیت های

اجتماعی، استعدادها، باورها، فلسفه ها، ویژگی های روانی و سایر مشخصات خود قرار دارند. در پشت این حجاب، هیچ کس جایگاه خود را در جامعه، طبقه، نژاد، جنسیت، هوش، ناتوانی ها یا حتی تصورات خود از زندگی خوب را نمی داند. پرده جهل

با از بین بردن تمام این مشخصات، طرفین را به طور اساسی برابر می‌کند و تضمین می‌کند که آنها نمی‌توانند به هیچ فرد یا گروهی از جمله خودشان امتیاز بدهند. آنها فاقد دانش خاص مورد نیاز برای حمایت از هر جناح، طبقه یا دکتترین هستند. این امر باعث می‌شود که آزمایش فکری واقعیت کثرت‌گرایی اخلاقی و فلسفی را در جوامع دموکراتیک منعکس کند. حجاب، کسانی را که در موقعیت اصلی قرار دارند از جنبه‌هایی که شهروندان را از هم جدا می‌کند و باعث تضاد منافع می‌شود، انکار می‌کند. طرفین به دلیل ناآگاهی مجبور به رعایت اصول عدالت از نظر انصاف جهانی، بی‌طرفی و همکاری عادلانه می‌شوند. رالز استدلال می‌کند که نمایندگان اصول عدالت او را به طور منطقی اتخاذ می‌کنند - آزادی‌های اساسی، برابری فرصت‌ها، و طرفداری از کمترین مزیت. این به این دلیل است که ملاحظات بی‌طرفانه در راستای حقایق عمومی روان‌شناسی اخلاقی، آنها را به محافظت در برابر احتمال اشغال موقعیت‌های نامطلوب سوق می‌دهد. بنابراین، موضع اصلی عدالت را از دیدگاهی غیرشخصی روشن می‌کند که با وجود تفاوت‌های خاص و دکتترین‌های بحث‌برانگیز، با اجماع قانع‌کننده، کثرت‌گرایی را منعکس می‌کند. رالز بر این باور است که روش او اصولی را ایجاد می‌کند که ما می‌توانیم به عنوان شهروندان آزاد، برابر و معقول علیرغم تنوع آنها تأیید کنیم. هدف اصلی این است که قضاوت‌های مشترک در مورد انصاف را برای ایجاد یک جامعه عادلانه بیان کند. رالز استدلال می‌کند که شهروندان دو اصل عدالت او را برای ساختار جامعه تأیید می‌کنند: (۱) آزادی‌های اساسی برابر و سازگار با آزادی‌های دیگران، و (۲) برابری عادلانه فرصت‌ها و توزیع مجدد برای بهره‌مندی از کمترین مزیت. اینها آزادی و برابری را برای منافع متقابل آشتی می‌دهند.

رالز معتقد بود که این اصول منعکس‌کننده پیشنهاد شهود و قضاوت مشترک در مورد انصاف با توجه به شرایط تضاد و همکاری بر سر منابع کمیاب هستند. لیبرالیسم او به دنبال اجماع همپوشانی بر ارزش‌های سیاسی با وجود تکثرگرایی اخلاقی است، نه حقیقت متافیزیکی برتر. رالز به دنبال بیان یک مفهوم سیاسی از عدالت برای یک دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی بود که شهروندان بتوانند مستقل از دیدگاه‌های فلسفی و مذهبی خود آن را تأیید کنند. با این حال، او اجازه داد که «آموزه‌های جامع» متکثر در فرهنگ پس‌زمینه به رقابت ادامه دهند. این پذیرش تنوع مستلزم محدودیت‌های خاصی از جمله وظیفه مدنیّت و تساهل، احترام به معقول بودن و پرهیز از توسل به تمام حقیقت بود. قلمرو امر سیاسی مستلزم در پراختز کردن اختلافات اعتقادی عمیق تر برای تضمین همکاری در زمینه عدالت است.

آثار متأخر رالز، لیبرالیسم سیاسی (۱۹۹۳) توضیح داد که چگونه نظریه او با وجود «کثرت‌گرایی معقول» زمینه مشترکی را فراهم می‌کند. شهروندان منطقی بر آزادی، تنوع افکار و زندگی در شرایط منصفانه با دیگران تأکید دارند. اجماع بر سر ارزش‌های سیاسی در میان تنوع اعتقادی امکان‌پذیر است. لیبرالیسم رویه‌گرای proceduralist liberalism رالز به عنوان یک پروژه کثرت‌گرایانه که به دنبال اجماع همپوشانی بر روی اصول سیاسی است و در عین حال تنوع در مناقشات اخلاقی اساسی‌تر را تصدیق می‌کند، عمیقاً تأثیرگذار است. روش استدلال او از قضاوت‌های رایج، کثرت را تطبیق می‌دهد و نقش عقل عمومی را در دموکراسی‌های کثرت‌گرا مدل می‌کند. اگرچه بدون منتقد نیست، رالز قویاً استدلال می‌کند که تعهد مشترک به ارزش‌های

سیاسی آزادی و برابری را می‌توان از طریق توافق عمومی در مورد اصول عدالت تضمین کرد، علی‌رغم بحث‌های جاری درباره ماهیت انسان، حقیقت و زندگی خوب. کار او همچنان به هدایت تفکر کثرت‌گرا و فلسفه سیاسی لیبرال ادامه می‌دهد.

تمایزی را مطرح میکند از دو سطح از تساهل که بیان آن در اینجا خالی از لطف نیست: «چه به لحاظ فرهنگی و چه از نظر روانشناختی، تفاوت دارد اگر بگوئیم: (بهر این است که حتی خطاهای فاحش را تحمل کنیم تا اینکه کار را به جنگهای مذهبی بکشانیم)، یا بر آن باشیم که: (باید هر گونه عقیده متفاوت مذهبی را تحمل کنیم، چون همه اینها اموری علی‌السویه اند.) کاملاً فرق میکند اگر به کسی بگوئیم: (این عقایدی که تبلیغ میکنی وحشتناک، نادرست و زیانبار است، ولی سرت را از تن جدا نمیکم و کار را به دست حق تعالی میسپارم)، تا اینکه بگوئیم: (هر چه دلت میخواهد درباره مذهب بگو، چون موضوع اصلاً اهمیتی ندارند)... ما واژه تساهل را نه تنها به معنای وضع قوانین مربوط به امور مذهبی به کار میبریم بلکه آنرا به برخوردهای انسانی، رفتار فردی خودمان و رسوم و عادات اجتماعی نیز تعمیم میدهیم.... اصرار به مدارا به معنای هیچ چیز در واقع برایمان اهمیت ندارد، فلسفه ایست از زندگی بدون هرگونه تعهد و عاری از هر نوع ایمان. انواع نظریه‌های فلسفی باب روز با تعلیماتی بر این اساس که حقیقت به معنای واقعی وجود ندارد، سبب تحکیم این گرایشها میشوند. نتیجه اینکه اگر کسی حتی بدون هر نوع رفتار پرخاشگرانه بر مواضع اعتقادی خویش پا بفشارد بی‌درنگ به گناه ضدیت با تساهل متهم میشود.»

جان هیک (۱۹۲۲-۲۰۱۲) فیلسوف دینی بریتانیایی بود که پیشگام تغییر پارادایم در نگرش مسیحی نسبت به سایر ادیان بود. هیک از طریق آثاری مانند خدا و جهان ادیان (۱۹۷۳) و تفسیری از دین (۱۹۸۹) چارچوب فلسفی حمایت از کثرت‌گرایی دینی در برابر انحصارگرایی سنتی مسیحی را ترسیم کرد. الهیات هیک مفروضات دیرینه اقتدار معنوی انحصارگرایی مسیحیت را به چالش کشید. او هم به عنوان یک پروتستان و هم به عنوان یک آگنوستیک، ادعا کرد که ادیان اصلی جهان، ادراکات فرهنگی متفاوتی را منعکس می‌کنند و پاسخ‌هایی به همان واقعیت‌نهایی الهی دارند که فراتر از مفاهیم محدود بشری است.

هیک به جای مکاشفه قطعی، متون مقدس و آموزه‌ها را استعاره‌های افسانه‌ای می‌دید که حقایق را با اصطلاحات انسانی خطاپذیر بیان می‌کنند. او «واقعی» را به عنوان مفهومی کلی برای زمینه ناشناخته بودنی که ادیان به آن اشاره می‌کنند، پیشنهاد کرد. عقاید تفسیرهای جزئی از این واقعیت را از طریق لنزهای شرطی شده تاریخی ارائه می‌دهند. در نتیجه، هیک اصول اساسی مانند منحصر به فرد بودن هستی شناختی مسیح و متن‌گرایی کتاب مقدس را انکار کرد. او مسیح را به عنوان یکی از نمونه‌های عمیق تجسم الهی در میان سایر سنت‌ها در نظر گرفت، نه منجی منفرد. هیک همچنین آموزه جهنم را رد کرد و آن را با عشق الهی ناسازگار دانست.

از نظر روش شناختی، هیک رویکردی عمل‌گرایانه و تجربه‌گرایانه داشت که ادیان را بر اساس ثمرات اخلاقی آنها و نه ادعاهای متافیزیکی رقیب در مورد طبیعت الهی ارزیابی می‌کرد. او تجربیات عرفانی و دگرگونی اخلاقی را به عنوان زمینه مشترک برجسته کرد. این جهت‌گیری، هیک را با دیدگاهی کثرت‌گرایانه همسو می‌کند که سنت‌های متنوع را به عنوان پاسخ‌هایی به همان اندازه نجات بخش به واقعیت می‌شناسد. او ادیان را به عنوان مسیرهای مملو از زمینه‌های مختلف برای تحقق‌نهایی مشترک می‌دید، نه

مراحل سلسله مراتبی. از نظر هیک گفت و گوی محترمانه باید جایگزین تبلیغ دینی شود. او با این استدلال که تفاوت های اعتقادی منعکس کننده تنوع فرهنگی است، نه اعتبار معنوی، فضا را برای شناخت و همکاری بین ادیان باز کرد. پارادایم او برای پیشبرد اندیشه دینی فراتر از جهت گیری های انحصارگرایانه حیاتی است.

پل کنیتر، متکلم کاتولیک و مدافع برجسته کثرت گرایی بینادینی، استدلال می کند که الهیات باید باورهای دینی را با نتایج اخلاقی و واقعیت های اجتماعی مرتبط کند. در اثر مهم بدون نام دیگر؟ (۱۹۸۵)، کنیتر الاهیات انحصارگرایانه ای را که غیر مسیحیان را محکوم می کنند، رد می کند و به جای آن «الهیات همبستگی» را پیشنهاد می کند که به طور عملی نظام های اعتقادی را با هم مقایسه می کند. او مینویسد: «یک الهیات همبسته باید کاملاً تجربی باشد - یعنی باید بر داده های واقعی واقعیت ها و تجربیات دینی امروزی تمرکز کند. نقطه شروع و زمینه کاری خود را نه در متون مقدس یا آموزه های گذشته، بلکه در زندگی و آرزوهای افراد اکنون خواهد یافت. مجبور خواهد شد به آنچه مردان و زنان معاصر از جوامع و مذاهب مختلف در مورد امیدهای خود به خود و جهان می گویند گوش دهد - و با دقت بسیار گوش کند.» (ص ۱۳۱)

الاهیات کثرت گرای کنیتر به جای ادعای جزئیات، آموزه ها را در پرتو مبارزات رهایی بخش بشر و بینش های حاصل از گفتگوی ادیان تفسیر می کند. او در معرفی الهیات ادیان (۲۰۰۲) توضیح می دهد: «ادعاهای هنجاری دین خودمان... باید با ادعاهای مشابه ادیان دیگر همبستگی داشته باشد. نتایج این همبستگی باید با نیازهای مذهبی و تجربیات جوامعی که با آنها کار می کنیم مورد گفتگو قرار گیرد.» (ص ۲۰۱)

او یک "الهیات جهانی همبستگی بین مذهبی" را پیشنهاد می کند که در آن مذاهب بر اساس ارزش های اخلاقی مشترک عدالت، پایداری و صلح همکاری می کنند. هدف برتری اعتقادی نیست، بلکه بسیج منابع دینی برای مقابله با بحران های جهانی است: "آنچه که ادیان جهان با هم می توانند به جامعه جهانی کمک کنند، انگیزه و منبع انرژی عمیق برای مردم برای زندگی و کار مشترک برای منافع مشترک است." (یک زمین و چندین دین، ۱۹۹۵، ص ۱۰۳)

برای کنیتر، تعامل بین ادیان دگرگون کننده است، نه رقابتی. کثرت گرایی هماهنگ جهانی او نمونه ای از تفکر دینی است که به تنوع و به هم پیوستگی مدرن می پردازد.

پیتر هریسون، مورخ عقاید استرالیایی، توسعه پلورالیسم دینی مدرن را از طریق تاریخ مفهومی مورد بررسی مجدد قرار داده است. در "دین و ادیان در روشنگری انگلیسی" (۱۹۹۰)، هریسون نشان می دهد که چگونه «دین» به عنوان یک مقوله جهانی جدا از فرهنگ انتزاع شد: «در طول قرن های هفدهم و هجدهم، تغییری در درک دین از چیزی شبیه به فرهنگ، و اغلب غیرقابل تشخیص از آن، به برداشت مدرن از دین به عنوان یک جنس جهانی با تعدادی اشکال خاص رخ داد.» (ص ۲)

هریسون استدلال می کند که این مقایسه سیستماتیک ادیان جهانی را بر اساس اشتراکات فرضی امکان پذیر کرد. با این حال، این خطر به تصویر کشیدن سنت های بیگانه به عنوان پست تر یا بیش از حد غریب بود: «دین جدا از ویژگی های هر فرهنگ خاص، به نفع قلمرو ایده های جهانی حذف شد و می توان به آسانی از آن برای نمایش تفاوت های واقعی یا خیالی بین

فرهنگ‌های اروپایی و بیگانه استفاده کرد.» (ص ۳)

در کتاب تنوع مذهبی در جهان یونانی-رومی (۲۰۱۰)، هریسون به بررسی چگونگی ظهور مفاهیم در مدرن هویت دینی می‌پردازد: «روش‌های متعارف و معاصر ما برای تجسم هویت دینی... مشروط به یک سری تحولات مفهومی بود که خود تحت تأثیر عوامل پیچیده فکری و فرهنگی قرار داشتند.» (ص ۱۸۸)

هریسون هشدار می‌دهد که تفسیر ادیان به‌عنوان پدیده‌های اساساً مشابه که توسط قوانین جهانی اداره می‌شوند، مانع درک سنت‌های خاص می‌شود: «پدیده‌هایی که اساساً از نظر ساختار متفاوت هستند، تنها به این دلیل شبیه به نظر می‌رسند که از منظری دور در نظر گرفته می‌شوند که قادر به ثبت تمایزات مهم نیست.» (ص ۱۸۹)

هریسون تحلیل تاریخ‌گرایانه‌ای را ارائه می‌دهد که چگونه پیش‌شرط‌های مفهومی، پلورالیسم مدرن را قادر می‌سازد و در عین حال همدردی بین سنت‌ها را به طور بالقوه پنهان می‌کند. کار او درک وعده و تنش‌های کثرت‌گرایی را به عنوان یک اتوس غنی می‌کند.

به طور کلی، این سه نظریه‌پرداز متأخر تأثیرگذار رویکردهای فلسفی، اخلاقی و تاریخی را برای بازبینی رابطه مسیحیت با تنوع مذهبی پیش می‌برند. هیک عقلاً انحصارگرایی اعتقادی را بر اساس ارزیابی عمل‌گرایانه از تجربه دینی و اخلاق در سنت‌ها به چالش می‌کشد. کنیتر الهیات را با تکثرگرایی زیسته و تعهدات عدالت اجتماعی برای پیشرفت فراتر از برتری‌گرایی مرتبط می‌داند.

هریسون تحولات مفهومی زیربنای کثرت‌گرایی مدرن را تاریخی می‌کند و سوگیری‌های نهفته را در کنار دستاوردهای رهایی بخش برجسته می‌کند. هر کدام به طور قانع‌کننده‌ای احتمالات و ابهامات را در پارادایم‌های کثرت‌گرا نشان می‌دهد. مشارکت‌های هم‌افزایی آن‌ها، تفکر دینی را از جزم اندیشی در خود فرورفته منزوی به سمت گشودگی گفت‌وگو و فراگیری در یک جهان چندفرهنگی و به هم پیوسته سوق می‌دهد. الاهیات متفکرانه ادیان جهانی برای پیشرفت دیدگاه‌های مبتنی بر ایمان که شفقت بین تفاوت‌ها و درک بیشتر بشر را ایجاد می‌کند، حیاتی است. کار هیک، کنیتر، و هریسون پایه‌های فلسفی، اخلاقی و انعکاسی را برای این کار مداومی که ادیان در مدرنیته متأخر با آن روبرو بودند فراهم می‌کند. تعامل ظریف آن‌ها با وعده‌ها و چالش‌های کثرت‌گرایی همچنان به شکل قابل توجهی مسیر الهیات را در جهت‌های سازنده شکل می‌دهد.

دیدگاه دیانت بهائی درباره پلورالیسم و تساهل

دیانت بهائی را میتوان دیانت وحدت در کثرت و مدارا دانست زیرا اصل اصیل این آئین که تمامی تعالیم دیگر را تحت شعاع خود قرار می‌دهد و اساساً اگر دقیق شویم میبینیم که همه تعالیم به مثابه پایه‌ها و پله‌هایی هستند برای این منظور در توافق تام با پلورالیسم و تساهل است. منظور اصل "وحدت عالم انسانی" است. حضرت عبدالبهاء می‌فرماید: «در هر ظهوری که اشراق صبح هدی شد موضوع آن اشراق امری از امور بود... اما در این دور بدیع و قرن جلیل اساس دین الله و موضوع شریعت الله رأفت کبری و رحمت عظمی و الفت با جمیع ملل و صداقت و امانت و مهربانی صمیمی قلبی با جمیع طوائف و نخل و اعلان وحدت عالم انسانست...» حضرت عبدالبهاء اصل همه اصلها را اینگونه توضیح می‌دهند: «در هر ظهوری که اشراق صبح

هدی شد موضوع آن اشراق، امری از امور بود ... اما در این دور بدیع و قرن جلیل، اساس دین الله و موضوع شریعت الله رأفت کبری و رحمت عظمی و الفت با جمیع ملل و صداقت و امانت و مهربانی صمیمی قلبی با جمیع طوائف و نخل و اعلان وحدت عالم انسان است.» و در مقام دیگر میفرماید: «باید جمیع بکوشیم تا در میانه بشر نورانیت الهی حاصل شود. نفثات روح القدس تأثیر کند. نورانیت آسمانی پرتو افکند تا اینکه این قلوب بشر به تمامه به یکدیگر ارتباط تام حاصل کند... اگر نفسی را دوست دارید سبب آن وحدت عائله و وحدت وطن و وحدت جنس نباشد. بلکه باید نفوس را از برای خدا دوست داشته باشید. هر نفس کاملی را دوست داشته باشید و لو از وطن شما و عائله شما نباشد تا به این وسائط بتوانید به عالم انسانی خدمت کنید. عالم انسانی را نورانی نمائید و بنیان این ظلمات بغض و عداوت را بر اندازید. جمیع بشر در ظل علم وحدت انسانی جمع شوند و تأییدات آسمانی برسد و فیوضات ربانی حصول یابد تا ملکوتی شوید، رحمانی شوید و همت را بر این بگمارید.» این مسئله آنقدر اساسی است که خود دین نمیتواند مانع و توجیهی باشد که این اصل را نادیده بگیریم. چنانچه حضرت بھالله میفرماید: «اگر دین سبب نزاع و جدال شود بی دینی بهتر است زیرا دین به منزله علاج است. اگر علاج سبب مرض گردد ترک علاج بهتر است.»

دینی که سبب بشود که بشریت از اصل وحدت عالم انسانی دور شود و از صلح فاصله گیرد به مثابه سم است و نه مرهم. به همین جهت نباید به دین و اعتقاد کسی کاری داشت که از این دوگانه من و دیگری، برتری و کهتری را استنباط کرد. اگر حقیقت و حقانیتی در کار است در وجه الهیاتی آن، به خداوند مربوط است و نه بشر، وظیفه بشر چنین است که بشر را چون بشر است مدنظر بگیرد، یعنی کسی که همچون ماست، خود ماست، در ساحت وجودی او میتوان فهمی از وجود خود داشت. حضرت عبدالبهاء میفرماید: «چرا بگویم این موسوی است و او عیسوی است، این محمدی است، او بودایی است. اینها دخیلی به ما ندارد. خداوند همه را خلق کرده و تکلیف ماست که به کل مهربان باشیم. محبت عالم انسانی اشراقی از محبت الله و جلوه‌ای از فیض موهبت الله است.» و حضرت بھالله میفرماید: «بهتری و کهتری که به میان آمد عالم خراب و ویران مشاهده گشت.» پس کسی بر کسی بهتری ندارد، و تفاوت در عقاید دینی، سیاسی، وطنیه، نژادیه، زبانی و جنسیه باطل است نباید سبب شود که دیگری را ناخودی ببینیم. تفاوت جنسی اهمیتی ندارد چون «عالم انسانی مانند طیور محتاج به دو جناح است: یکی اناث و یکی ذکور. مرغ با یک بال پرواز نتواند. نقص یک بال سبب وبال بال دیگر است» تفاوت در محل تولد و موطن مهم نیست و اهمیتی ندارد، زیرا که کسی وطنش را انتخاب نکرده است، آدمی به چیزی افتخار میکند که نتیجه انتخاب، تلاش و مجاهدت خودش باشد و نه اینکه امری جبری و محتوم بوده باشد! مضافاً اینکه یک نفر مام وطن را دوست داشته باشد مانند این است که فردی مادرش را دوست دارد و این امر عجیبی است هر کسی مادرش را دوست دارد، مهم این است و افتخار در این است که آدمی تمام مادران را، همه بشریت را دوست بدارد. حضرت بھاء الله میفرماید: «لیس الفخر لمن یحب الوطن بل لمن یحب العالم. فی الحقیقه عالم یک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن.» و در مقام دیگر میفرماید: «ای اهل عالم همه بار یک دارید و برگ یک شاخسار. به کمال محبت و اتحاد و مودت و اتفاق سلوک نمائید. قسم به آفتاب حقیقت نور اتفاق آفاق را روشن و منور سازد.» حضرت عبدالبهاء در نصی تفاوتها را نادیده نمیگیرند و تکذیب نمیکنند، اما واقعیت این است که این تفاوتها نباید سبب شود که فرض بشود که یکی از دیگری بهتر است، زیرا جوامع نیز مانند آدمیان هر یک استعدادات خاص خود را دارند و هر کسی در چیزی خوب است و دیگری در چیز دیگر. ایشان میفرماید: «البته واضح است که در میان نوع بشر تفاوت است. ذائقه انسانی تفاوت می‌کند، افکار، ملیت، نژاد و زبانها مختلف هستند. پس نیاز به جهت جامعه‌ای هست که این اختلافات را

موازنه نماید و مردمان این عالم را اتحاد بخشد. ملاحظه نمایید که هیچ چیز جز قوه معنوی نمی تواند چنین وحدتی ایجاد نماید زیرا شرایط مادی و جوانب فکری آنچنان در بین بشر متفاوت است که توافق و وحدت به شیوه دیگری ممکن نیست. اما در ظل یک روح همه می توانند یکی شوند، درست همان طور که همه از یک خورشید نور دریافت می دارند. بنابراین با یاری جهت جامعهء ملکوتی که شریعت الهیه و حقیقت مظاهر ظهور اوست، می توانیم بر شرایط غلبه نماییم تا جایی که تفاوتها به تمامی رخت بریندند و همه نژادها پیشرفت نمایند.» حضرت ولی امرالله در ندا به اهل عالم، هفت شمع وحدت حضرت عبدالبهاء را اینگونه خلاصه میفرمایند که با توجه به این هفت ساحت که اگر به وحدت برسد آن وحدت کلی که وحدت عالم انسانی است محقق میشود: « شمع اول وحدت سیاسی است و جزئی اثری از آن ظاهر گردیده. شمع دوم وحدت آراء در امور عظیمه است آن نیز عنقریب اثرش ظاهر گردد. شمع سوم وحدت آزادی است آن نیز قطعاً حاصل گردد. شمع چهارم وحدت دینی است این اصل اساس است و شاهد این وحدت در انجمن عالم بقوت الهیه جلوه نماید. شمع پنجم وحدت وطن است در این قرن این اتحاد و یگانگی نیز بنهایت قوت ظاهر شود. جمیع عالم عاقبت خود را اهل وطن واحد شمارند. شمع ششم وحدت جنس است جمیع من علی الارض مانند جنس واحد شوند. شمع هفتم وحدت لسان است یعنی لسانی ایجاد گردد که عموم خلق تحصیل آن نمایند و با یکدیگر مکالمه کنند.»

«باید گفت که امر بهائی مقصدش هرگز آن نیست که شالوده جامعه کنونی عالم را زیر و زبر نماید بلکه هدفش آنست که بنیانش را وسعتی بیشتر بخشد و به مؤسساتش شکل تازه ای دهد که موافق و مطابق با حوائج این جهان دائم التّغییر باشد. شریعت و آئین حضرت بهاءالله با هیچ تابعیت و سرسپردگی مشروعی تناقض ندارد و وفاداری های صادقانه را تضعیف نمی کند. مقصدش آن نیست که شعله وطن دوستی سالم و خردمندانه را در دلهای مردمان خاموش سازد، نمی خواهد که نظام خود مختاری ملی را که برای دفع آفت مرکزیت افراطی در اداره امور جهان لازم است از میان بردارد. هرگز تنوع و تعدد نژاد و آب و هوا و تاریخ و زبان و سنن و افکار و آدابی که مردمان و ملل جهان را از یکدیگر ممتاز می کند منکر نگشته طالب تضعیفشان نمی باشد بلکه دعوتش آن است که مردم جهان وفاداری وسیعتر و آمال بلندتری را از آنچه تا بحال داشته اند برگزینند و منافع و انگیزه های ملی را تابع مصالح یک جهان متحد سازند و هم با مرکزیت افراطی در اداره امور و هم با یکنواخت و یک شکل بودن عالم مخالف است. کلید رمزش شعار وحدت در تنوع و کثرت است چنانکه حضرت عبدالبهاء می فرماید: " ملاحظه نمائید گلهای حدائق هر چند مختلف النوع و متفاوت اللون و مختلف الصّور و الاشکالند ولی چون از یک آب نوشند و از یک باد نشو و نما نمایند و از حرارت و ضیاء یک شمس پرورش نمایند آن تنوع و اختلاف سبب ازدیاد جلوه و رونق یکدیگر گردد، چون جهت جامعه که نفوذ کلمه الله است حاصل گردد. این اختلاف آداب و رسوم و عادات و افکار و آراء و طبایع سبب زینت عالم انسانی گردد. و هم چنین این تنوع و اختلاف چون تفاوت و تنوع فطری خلقی اعضاء و اجزای انسان است سبب ظهور جمال و کمال است و چون این اعضاء و اجزای متنوعه در تحت نفوذ سلطان روح است و روح در جمیع اعضاء و اجزاء سریان دارد و در عروق و شریان حکمران است، این اختلاف و تنوع مؤید اثتلاف و محبت است و این کثرت اعظم قوه وحدت. اگر حدیقه ای را گلها و ریاحین و شکوفه و ثمار و اوراق و اغصان و اشجار از یکنوع و یک لون و یک ترکیب و یک ترتیب باشد بهیچ وجه لطافتی و حلاوتی ندارد. ولیکن چون از حیثیت الوان و اوراق و ازهار و اثمار گوناگون باشد هر یکی سبب تزیین و جلوه سائر الوان گردد و حدیقه انبیه شود و در نهایت لطافت و طراوت و حلاوت جلوه نماید و هم چنین تفاوت و تنوع افکار و اشکال و آراء و طبایع و اخلاق

عالم انسانی چون در ظلّ قوّه واحده و نفوذ کلمه وحدانیت باشد در نهایت عظمت و جمال و علویّت و کمال ظاهر و آشکار شود . الیوم جز قوّه کَلْبَیّه کلمه الله که محیط بر حقائق اشیاء است عقول و افکار و قلوب و ارواح عالم انسانی را در ظلّ شجره واحده جمع نتواند...»

اما در باب تساهل و مدارا نیز در سطوح مختلف طلعات مقدسه اهل بهاء و بشریت را نصیحت کرده اند و در اینجا نصوص مرتبط در این خصوص آورده میشود.

حضرت بهالله میفرمایند: «یک کلمه بمثابه ربیع است و ناله‌های بستان دانش از او سر سبز و خرم. و کلمه دیگر مانند سموم ... حکیم دانا باید بکمال مدارا تکلم فرماید تا از حلاوت بیان کلّ بما ینبغی للانسان فائز شوند.» و میفرمایند: «آسمان خرد بدو آفتاب روشن : بردباری و پرهیزکاری» و در مقامی دیگر میفرمایند: «عالم انسانی به مرافقت و بردباری ساکن و مستریح و آلا هر روز جدالی و نزاعی بر پا . از حقّ متعال این فانی آمل و سائل که ضغینه و بغضا را از عالم بردارد و اختلاف را به اتحاد و نفاق را به وفاق مبدّل فرماید . اوست بر هر شیئی قادر و توانا» و در مقامی دیگر میفرمایند: «به اخلاق و اعمال و رفق و مدارا اهل امکان را به مدینه رحمن کشانند . باید مدّعی محبّت الهی الیوم به جمیع شئون از دوش ممتاز باشد . قبول امر و اعتراف به حقّ محض ادّعا نبوده و نیست ، چنانچه جمیع ناس الیوم مدّعی این مقامند ، و لکن لسان العظمه یشهد بکذبهم و افتراءهم و غرورهم و غفلت‌هم و خیانت‌هم . ای دوستان ، خالصاً لله حرکت نمائید و لوجه الله تکلم کنید . کلمه ای که لله از سماء قلب حرکت نماید و از افق لسان اشراق کند البتّه مؤثر خواهد بود . از تأثیرات اعمال غافل نباشید . لَعَمْرُ الله اگر نفسی به تأثیرات اعمال و اقوال طیبّه و خبیثه مطّلع شود ابداً به هیچ مکروهی التفات ننماید و جز خیر محض و معروف صرف از او ظاهر نشود»

حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «وظائف اصلیّه ما عرفان حضرت کبریا و ایقان بوحی منزل از سما و عبودیت آستان ابهی و عبادت حقّ بخلوص و انجذاب وجدانی و الفت با جمیع افراد انسانی در نهایت صدق و مهربانی و آشتی و راستی و حقیقت پرستی و آنچه مادون آن تعلّقی بعالم جان و وجدان ما نداشته و ندارد فرض نمائیم که اگر اهل شهری جمیع آشنا گردند و بیگانه معدودی قلیل و در نهایت عداوت و بغضا با وجود این یاران آشنا را محبّت باید و مدارا شاید که نهایت رعایت مجری دارند و چشم از خطا بپوشند و بر عطا بیفزایند اینست نصوص الهیّه و مادون آن لاینبغی لأهل العرفان» و در مقامی دیگر میفرمایند: «در نزد کلّ ثابت و مبرهن گردیده که بمائیان خیر خواهند و با جمیع احزاب بی نهایت مهربان از نزاع و جدال بیزارند و از تعصّب و غرض در کنار ای ثابت بر پیمان با جمیع اقوام بجان و دل مهربان باشید و با کل احزاب در نهایت خیر خواهی از دل و جان بکمال صدق محبّت نمائید نه مدارا همدم بیگانه و آشنا گردید و همراه هر بیچاره و آواره خاطری نیازید و کلمه سوء بر زبان میارید اگر از کسی فضائل عالم انسانی و سلوک در رضای الهی مشاهده کنید تمجید کنید و الا صمت و سکوت اختیار نمائید این است روش اهل بها اینست» و در مقامی دیگر میفرمایند: «بوصایای جمال مختار که مدارای با غافلین است قیام نما یا غافل را بیدار میفرماید یا بعالم دیگر رهنما مینماید تو باید در هر صورت صبر و تحمّل کنی و نظر بوصایای الهی مدارا و خوش سلوکی نمائی.» و در مقامی دیگر میفرمایند: «مانند گلهای چمن مشام اهل آفاق را معطر نمائید و بمثابه درختان بوستان ملاً اعلی همواره در اهتزاز باشید و بکمال حکمت در تربیت نفوس جاهله پردازید و بحسن الفت و لطافت معاشرت سبب تنبّه غافلان گردید تا خفتگان بیدار شوند و نادانان دانا گردند. اساس این موهبت اینست که باید بدخواهانرا خیرخواه بود و دیوانرا خوی فرشتگان آموخت و درندگانرا از درندگی آزاد نمود مهربانی کرد خوش رفتاری نمود و بردباری جست و بمتعدیان اظهار شرمساری کرد. هر چند آنان درنده هستند شما

مرغ پرنده گردید آنان حیوان مفترسند شما آهوان محترس شوید آنان خونخوارند شما غمخوار گردید در حقّ ستمکاران و جفاکاران دعا نمائید و عدل و وفا و ایمان و صفا جوئید بلکه انشاء الله این کلفت عالم انسانی بالفت رحمانی مبدّل گردد و این درندگی بمحبّت و بندگی تبدیل شود.» و در مقامی دیگر میفرمایند: «حکمت اینست که بمدارای الهی و محبّت و مهربانی و صبر و بردباری و اخلاق رحمانی و اعمال و افعال ربّانی تبلیغ نماید نه اینکه بصمت و سکوت پردازد و بکلی فراموش نماید.» و در مقامی دیگر میفرمایند: «بنهایت مهربانی و بردباری و صبر و تحمّل با ذوی القربی محبّت و ملاطفت نما دلگیر مشو مکرّر مگرد صبر و تحمّل نما و العاقبة للصابرين. در این دور مبارک تکلیف چنین است حتّی باهل بغض و کین باید در نهایت محبّت معامله نمود و از روی دل و جان موّدت کرد تا چه رسد بخویشان و اقربا.» و در مقام دیگری حضرت عبدالبهاء قیاسی بین طبیب جسمانی و طبیب روحانی انجام میدهند که حد مدارا را در اینجا نشان میدهند: «در میان طبّ جسمانی و حکمت روحانی تطبیق تام حاصل و مشابجه حقیقیّه طابق النعل بالنعل موجود و مشهود بقسمی که نکات جزئیّه در بین علمین نیز مطابق و موافق یکدیگرند و ابداً در تشخیص امراض و تعدیل مزاج و ترتیب علاج و مدارای با مریض و علیل و مهربانی با سقیم و طریح تفاوت و اختلافی نه لهذا طبیب روحانی که باید بر هدایت نفوس سقیمه بامراض باطنی قیام نماید در جمیع معالجات سر رشته از طبّ جسمانی گیرد و بر آن ترتیب حرکت نماید مثلاً اوّل تشخیص مرض هر نفسی را بدهد و مزاج و استعداد و قابلیت او را کشف کند و بر آن اساس ترتیب علاج نماید و منتهای مدارا و مهربانی را با او ملحوظ دارد و فی الحقیقه خیرخواه و غمخوار علیل و مریض باشد نه اینکه چون مرض او را شدید بیند طرد و تبعید کند و بغلظت معامله نماید بلکه بقدر امکان در صحّت او بکوشد و چون عاجز گردد و تمرد از معالجه مشاهده کند ترک او کند چون در این کور اعظم مدار رفتار و گفتار و کردار احبّای الهی بر این منوال است و طبّ باطن را بطبّ ظاهر تطبیق و قیاس لازم»

چرا نظر خدا تغییر میکند؟ چرا یک کتاب و تعلیم و حکم از ابتدا نیاورد؟

پرسش این است که آیا خداوند نمیتوانست از همان ابتدا یک دین، یک کتاب با یک پیامبر بیاورد و کلیه آنچه که میخواست بیاورد را از همان ابتدا بیاورد که دیگر مجبور نباشد که چندین پیامبر با کتب مختلف بیایند که مومنین آنها دچار اختلاف شوند و درباره اعتقاداتشان نزاع و جدال کنند و هر یک دیگری را نافی باشد و مومنین به دین قبل از ایمان آوردن به پیامبر بعد نه تنها سر باز بزنند بلکه با او و مومنینش به دشمنی برخیزند؟ این مسئله یکی از سوالاتی است که امروزه در میان منتقدین دین و ملحدان مطرح است و در اینجا سعی میشود که به این پرسش، پاسخ داده شود. هفت استدلال اصلی از این قرار هستند:

۱. خداوند انبیا و وحی جدید را به تدریج می فرستد تا با ظرفیت های انسان در حال رشد مطابقت داشته باشد. پیامبران اولیه آموزه های ساده تری آوردند، در حالی که پیامبران بعدی با رشد فکری بشریت، راهنمایی های پیشرفته تری ارائه دادند. بنابراین اولین استدلال این است که بشر در هر برهه ای از زمان به آموزه ها و قوانینی برای راهنمایی بر اساس مقتضیات زمان و مکان نیاز دارد. قوای عقلی و استدلالی مردم در طول اعصار مختلف بوده است و به همین دلیل خداوند باید تعالیم و احکام خود را نه بر اساس علم خود، بلکه بر اساس علم و درک مردم آن زمان بیان می کرد. بشر تاریخی مانند کودکی می ماند که در ابتدا دانشی نداشت و به مرور زمان نیاز به یادگیری اصول و پیشرفت داشت و هر مرحله و دوره ای او را برای آماده شدن برای مرحله بعدی آماده می کرد.

۲. آیات الهی تحت تأثیر بستر فرهنگی و تاریخی است که در آن رخ می دهد. آنها پیشنهاد می کنند که هدایت خداوند به روش هایی ابلاغ می شود که مردم زمان و مکان خاصی بتوانند آن را درک و بپذیرند. با پیشرفت جامعه بشری، شکل و محتوای مکاشفات ممکن است برای پرداختن به چالش ها و نگرانی های جدید تکامل یابد.

۳. مؤمنان راستین باید پیامبران جدیدی را بپذیرند که حقایق اساسی را که توسط پیامبران پیشین تعلیم داده شده اند تأیید می کنند. رد کردن پیامبران جدید، ایمان با تقلید نشان می دهد تا تحقیق انتقادی صادقانه. زیرا حقیقت همه ادیان یکی است و تفاوتی میان مرسلین نیست، موسی همان کاری را میکرد که عیسی کرد و این دو همان احکام و تعالیمی را میآوردند که محمد آورد اگر که در زمان او میآمدند. مومنین حقیقی چون مظهر امر شناس هستند، در هر هیکلی آن حقیقت را ببینند و آن کلام را بشنوند می شناسند.

۳. علمای هر دین اغلب پیامبران را برای محافظت از قدرت، موقعیت و سنت خود رد می کنند. منافع آنها در حفظ دین پیشین به جای جستجوی صادقانه حقیقت در حال تکامل است. بنابراین علمای دین عامل اخلال هستند، زیرا مصلحت آنها این است که مردم بر دین خود بمانند و دین خود را تغییر ندهند. زیرا اعتبار این افراد باطل می شود و قدرت خود را از دست می دهند.

۴. متون دینی به مرور زمان تحریف می شوند و معانی اصلی را از دست می دهند. مرسلین جدید اصول ابدی را که پیروان به دلیل فساد متنی و تفسیر سخت از آن دور شده اند، احیا و بازگو می کنند. برخی از فیلسوفان و متکلمان استدلال می کنند که آیات وحی قابل تفسیر و تجدید است. اصول اصلی یکسان باقی می ماند، اما تفسیرها و کاربردهای جدید برای رسیدگی به شرایط در

حال تغییر ضروری است. بنابراین استدلال چهارم من این است که کتب دینی در طول تاریخ هم تحریف لفظی و هم تحریف معنایی میشوند و معنای اصلی خود را از دست می دهند و حقیقتشان فراموش می شود. در واقع هر پیامبری که می آید دین قبلی خود را به یک معنا زنده می کند، زیرا اصول همه ادیان یکی است. مردم آنقدر از اصل دین خود دور شده و دچار تعصب و تحریف شده اند که وقتی پیامبر بعدی می آید او را دروغگو و شاعر و دیوانه می خوانند چون حقیقت دین خود را فراموش کرده اند و به همین دلیل سخنان او را آشنا نمی بینند. این در حالیتیست که مظهر ظهور پسین همان سخنان مظهر ظهور قبل را گفته باشد، فقط با بیان پخته تر و عمیق تر و مناسب بشریت امروز.

۵. خداوند با فرستادن پیامبران جدید، اخلاص انسان را آزمایش می کند. پذیرفتن تعالیم تجدید شده به جای ایمان واقعی، منعکس کننده موروثی و تقلیدی بودن عقاید است. آیات خدا هم به عنوان راهنمای رفتار انسان و هم به عنوان آزمایش ایمان عمل می کند. مکاشفه ها یا انطباق های جدید ممکن است در پاسخ به چالش های اخلاقی و معنوی در حال تغییری که بشریت با آن مواجه است، بیاید.

۶. برخی از فیلسوفان و متکلمان معتقدند که این پرسش که چرا آیات خدا تکامل یا تغییر می کنند، در نهایت رازی فراتر از درک بشر است. آنها پیشنهاد می کنند که دیدگاه های انسانی محدود است و هدف و حکمت خدا فراتر از درک کامل ما است.

۷. در برخی از سنت های دینی، ماهیت در حال تحول وحی به عنوان بخشی از یک عهد یا رابطه مستمر بین خدا و بشریت تلقی می شود. خداوند در هر دوری عهد و پیمان خود را با بشر به وسیله فرستادن مرسلین جدید، تمدید میکند.

ابعاد وحی مرفقی

استدلال اول این مسئله را مطرح می کند که خداوند وحی را به تدریج در مراحل می آورد تا با حالات اجتماعی و فکری انسان در حال رشد مطابقت داشته باشد. پیامبران پیشین آموزه های ساده تر و ابتدایی تری ارائه می دهند در حالی که پیامبران بعدی با پیچیده تر شدن و فرهنگ سازی و متمدن تر شدن انسان، دانش مقدس را گسترش می دهند. در واقع میتوان از این استعاره استفاده کرد که معلم کلاس اول دبستان دارای همان علم استاد دانشگاه است اما به فراخور دانش آموزان که توانایی فهم مطالب غامض دوره دانشگاه را ندارند، به ایشان اطلاعات و دانشی میدهد که در آن مرحله از زندگی شان بتوانند به کار ببندند.

ایده وحی مرفقی به طور قابل توجهی در الهیات و فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است. گوتولد لسینگ، فیلسوف آلمانی قرن هجدهم (۱۷۲۹-۱۷۸۱) یک مدل تأثیرگذار از تاریخ نبوی را ترسیم کرد که در اعصار تربیت الهی متناسب با سطوح خاصی از درک و نیاز بشر است (لسینگ، ۱۷۷۷). مدل لسینگ از مکاشفه مرفقی، عهد عتیق را منعکس کننده مرحله اولیه کودکی از رشد معنوی انسان تفسیر می کند، جایی که وحی الهی از نمادها، آیین ها، قوانین و پیامدهای مشخص برای ارائه ساختار و مرزهای مورد نیاز استفاده می کند. در مقابل، عهد جدید نشان دهنده مرحله نوجوانی است که به سمت عشق جهانی و ایمان درونی حرکت می کند تا اطاعت ظاهری صرف. لسینگ پیش بینی می کند که عهد سومی خواهد آمد که نمایانگر مرحله بالغ وجدان و عقل است و از تقسیم بندی های فرقه ای قبلی فراتر می رود. دیدگاه او رویکردی را نشان می دهد که وحی مطابق با رشد

فکری و اخلاقی بشریت پیشرفت می‌کند و آموزه‌های مناسب برای هر مرحله را ارائه می‌دهد. لسینگ وحی را تربیت الهی می‌داند که برای پرورش ظرفیت‌های جدید با رشد تدریجی بشر طراحی شده است.

به همین ترتیب، چارلز راون، پیشنهاد می‌کند که تاریخ انباشته ادیان را به عنوان وحی تدریجی مشروط به انطباق با درک اخلاقی و معنوی در حال توسعه ببینیم. همانطور که دانش و حساسیت انسان رشد می‌کند، افشای الهی بر این اساس در این دیدگاه تطبیق می‌یابد. چارلز راون، متکلم پروتستان بریتانیایی (۱۸۸۵-۱۹۶۴) این ایده وحی مرحله‌ای را گسترش داد. راون استدلال کرد که باید: «تاریخ دینی بشریت را به عنوان یک کل به عنوان ضبط یک مکاشفه پیشرونده از خود در نظر بگیرید که مشروط به رشد تدریجی دانش، بینش اخلاقی و درک معنوی بشر است» (راون، ۱۹۵۳، ص ۷۴).

استعاره نبوت که همراه با افزایش توانایی‌های شناختی انسان تکامل می‌یابد، با این مدل‌های فلسفی که در آن وحی در مراحل تربیتی برای پرورش نیروهای جدید آشکار می‌شود، منطبق است. خداوند خود را در پیشرفت تاریخ به گونه‌ای آشکار می‌کند که رشد بشریت را برآورده می‌کند. استعاره هدایت رسولانه که همراه با ظرفیت‌های شناختی انسان تکامل می‌یابد، با این فلسفه‌های تربیت معنوی که به تدریج برای پرورش توانایی‌های جدید آشکار می‌شوند، همسو می‌شود. خدا خود را از نظر آموزشی نشان می‌دهد و با بشریت در جایی که ایستاده است ملاقات می‌کند و در عین حال پیشرفت را به سمت حالات بالاتر برمی‌انگیزد. با این حال، منتقدان استدلال می‌کنند که اصول اخلاقی اصلی مانند عدالت و شفقت اساساً در طول زمان تغییر نمی‌کنند، فقط اعمال و قوانین ظاهری تغییر می‌کنند. مکاشفه بیش از آنکه به معنای واقعی کلمه به سوی حقایق جدید پیش برود، حقایق فراموش شده را دوباره کشف می‌کند. (مک کواری، ۱۹۷۷). علاوه بر این، تئوری‌های وحی پیشرو در معرض خطر توجیه یک الگوی امپریالیستی است که فرهنگ‌های متنوع قبلی را تحسین می‌کند. تصورات ادیان برتر در مقابل ادیان پست احترام متقابل را به نفع پارادایم‌های تکامل‌گرای سلسله مراتبی تضعیف می‌کند. (موسوزاوا، ۲۰۰۵) همچنین بعضی نیز استدلال می‌کنند، پسینی بودن الزاماً دال بر صحیح تر بودن و پیشرفته تر بودن نیست.

بنابراین، در حالی که وحی می‌تواند راهنمایی خاص برای نیازهای در حال تغییر ارائه دهد، بینش‌های معنوی اصلی آن ممکن است دائمی باشد. مشاهده وحی به عنوان هماهنگی برای پرورش ظرفیت‌های انسانی در طول زمان، در عین حال که حقایق ابدی را تأیید می‌کند، ممکن است بهتر از روایت‌های پیشرفت تحت اللفظی با کثرت‌گرایی مطابقت داشته باشد. شناخت حکمت پایدار در هر ایمان به دلیل زمینه آن، فروتنی را حفظ می‌کند.

پذیرش پیامبران جدید

برهان دوم ادعای مهمی را مطرح می‌کند که مؤمنان مخلص باید پیامبران جدیدی را بپذیرند که حقایق اساسی را که توسط پیامبران پیشین تعلیم داده شده اند، تأیید کنند. رد چنین مکاشفه‌های تأییدکننده‌ای نشان‌دهنده تقلید کورکورانه است تا ایمان مبتنی بر تحقیق.

از نظر الهیاتی، این با پارادایم‌های «هنوایی مترقی-progressive conformism» همسو می‌شود که پیامبران را به عنوان

تجدیدکننده جوهره وحی‌های گذشته تحت شرایط تاریخی جدید می‌داند (رایس، ۱۹۸۲). این با مفاهیم «فلسفه همیشگی - perennial philosophy» از افشای مکرر الهی که با تغییرات فرهنگی هماهنگ شده و در عین حال حکمت تغییرناپذیر را آموزش می‌دهد، منطبق است (آلدوس هاکسلی، ۱۹۴۵).

از این منظر، پذیرش پیامبران جدید که بینش‌های اصلی آشنا را به اشکال مختلف بیان می‌کنند، نشان‌دهنده وفاداری به حقیقت است نه صرفاً وفاداری به سنت. همانطور که بحث شد، انکار مظاهر ظهور پسین نشان‌دهنده این است که ایمان فرد عادت را بر جستجوی اصیل برتری می‌دهد. این نشان می‌دهد که مؤمنان نیز به همین ترتیب پیامبران پسین را به دلیل چسبیدن به سنت رد می‌کردند.

این انتظار که حقایق دینی در سنت‌های مختلف باید مطابق و همسو باشند، از منظر جامعه‌شناختی با چالش‌هایی مواجه است. مک اینتایر، استدلال می‌کند که عقلانیت و استدلال وابسته به سنت‌های فکری و عملی تجسم یافته اجتماعی هستند. باورها در خلأ به وجود نمی‌آیند، بلکه از طریق پارادایم‌ها، روایت‌ها و چارچوب‌های تفسیری مشترک در یک جامعه معنا پیدا می‌کنند. ادعاها و استدلال‌های حقیقت جدید بر اساس «اقتدار معرفتی» برگرفته از مدل‌های پذیرفته شده استدلال، انواع شواهد و منابع حجیت در آن سنت، ارزیابی می‌شوند. در نتیجه، همانطور که توسط جامعه‌شناسی همچون پیتر برگر استدلال می‌شود، اعتقاد به هویت گروهی که توسط سنت‌های معتبر حفظ می‌شود، پیوند نزدیکی پیدا می‌کند. پیامبران یا اصلاح‌طلبان جدید که ادعاهای ناآشنا یا غیرمتعارف دارند با موانع زیادی برای توجیه روبرو هستند، زیرا تفاوت آنها ممکن است به عنوان تضعیف انسجام اجتماعی به جای تأیید حقیقت متعالی، همانطور که دورکیم مطرح کرد، تلقی شود. عواملی فراتر از منطق، مانند پویایی اجتماعی، عرف و عادت، به شدت پذیرش ادعاهای جدید را تحت تأثیر قرار می‌دهند.

بنابراین، در حالی که در ایده آل باید وفاداری به اصول اخلاقی انتزاعی که مستلزم شناخت حقایق همسو در مکاشفات و سنت‌های مختلف است وجود می‌داشت، اما در عمل انطباق با روایات موروثی می‌تواند مانع این آرمان اخلاقی شود. همانطور که جامعه‌شناسی دانش نشان می‌دهد، گشودگی به پارادایم‌های جدید اغلب مستلزم حرکت فراتر از طرح‌های تفسیری آشنای تأیید شده توسط جامعه است. انبیا در یادآوری پیروان این نکته نقش دارند که غلبه بر عادت و سنن اعتقادی موروثی گاهی برای درک حقایق جدید ضروری است.

اخلاق توسط علمای دین

سومین نقد معتقد است که نخبگان و مراجع دینی مکرراً برای سرکوب یا بی اعتبار کردن پیامبران به منظور حفظ قدرت نهادی، سنت اعتقادی و دینی خود اقدام می‌کنند. به جای درگیر شدن صادقانه با مکاشفات یا پیام‌های جدید، منافع رهبران دینی بیشتر در حفظ جایگاه و ثبات مقام خود در ساختار دینی است و به همین جهت دست به انکار مظاهر ظهور بعد می‌زنند. همانطور که جامعه‌شناسانی مانند ماکس وبر تحلیل کردند، دین سازمان یافته می‌تواند برای تداوم وجود نهادی و اقتدار خود، انعطاف‌ناپذیر و مقاوم در برابر تغییر شود. همانطور که وبر نوشت، «کلیسا یکی از آن دستگاه‌های سلطه است که از طریق آن

گروه حاکم می‌تواند اعمال اقتدار کند» و در برابر اصلاحاتی که منافع آن را تهدید می‌کند مقاومت کند. (وبر، ۱۹۰۵) نهادهای مذهبی گرایش‌هایی به مناسک، فرمالیسم قانونی و تقویت هویت گروهی نشان می‌دهند که مانع از پذیرش پیام نبوی یا دعوت به اصلاح معنوی می‌شود.

پیامبران غالباً از بخش‌های پیرامونی یا طبقات پایین‌تر بیرون می‌آیند که فاقد جایگاه مذهبی رسمی هستند، همانطور که وبر تأکید می‌کند: «پیامبر، مانند هر فرد کاریزمایک ... دشمن همه پیوندها با هر نظم خارجی است». (وبر، ۱۹۶۳) چالش کاریزماتیک آنها برای قدرت مذهبی نخبگان و دعوت به اصلاحات روحانی رادیکال، ثبات نهادی و تداوم سنت را تهدید می‌کند. به این ترتیب، رهبران مذهبی ممکن است برای سرکوب پیامبران کمتر از روی وجدان و دانش خود نظر دهند تا از انگیزه‌های دنیوی برای محافظت از موقعیت ممتاز خود محافظت کنند.

با این حال، فراتر از مقاومت آگاهانه، عوامل روانی نیز بر پاسخ مراجع دینی به ادعاهای نبوی تأثیر می‌گذارد. همانطور که توماس کوهن تحلیل کرد، تغییر پارادایم نیاز به تنظیمات شناختی دشواری دارد (کوهن، ۱۹۶۲). مدل‌های ذهنی دیرپای ادراک را شکل می‌دهند، بنابراین همان‌طور که نظریه ناهماهنگی شناختی لفون فستینگر پیشنهاد می‌کند، عدم تأیید یک جهان‌بینی عمیقاً سرمایه‌گذاری شده باعث اختلال سنگینی در هویت می‌شود.

به طور خلاصه، در حالی که منفعت شخصی نقش کلیدی ایفا می‌کند، اعتقاد متعصبانه به احتمال زیاد نخبگان مذهبی را در طرد پیامبران تحریک می‌کند. در ارزیابی حسن نیت همه جانبه، تفاوت‌های ظریفی لازم است که میبایست محل توجه قرار گیرد. با این حال، این نقد دارای اعتبار است - دلبستگی به قدرت، موقعیت و سنت می‌تواند تعامل مراجع دینی با ادعاهای وحیانی را مخدوش کند.

تخریف لفظی و معنایی

برهان چهارم بیان می‌کند که متون دینی و مقدس در طول زمان به دلیل اشتباهات انتقال، تفسیرهای ناقص و غلط، از دست دادن بافت تاریخی و فراموشی معانی اصلی تخریف می‌شوند. در نتیجه، پس از آنکه فساد متنی و سوء تفاهم جمعی پیروان را به فراموشی یا دور شدن از حقایق ابدی سوق داده است پیامبران جدید در صدد بیان مجدد وحی به شکل ناب و اصلی خود هستند.

این دیدگاه با دیدگاه‌های هرمنوتیک فلسفی مطابقت دارد که معنای زبانی از تعامل تفسیری بین متن و خواننده، مبتنی بر سنت، ناشی می‌شود، همانطور که هانس گئورگ گادامر استدلال می‌کند: «فهم همیشه آمیختگی این افق‌ها است که ظاهراً خودشان وجود دارند» (گادامر، ۱۹۶۰). خوانندگان از طریق دریچه‌های قبلی و پیش فرض‌هایی که دلالت را شکل می‌دهند به متون نزدیک می‌شوند. با تغییر زبان و بافت، در حالی که متون کتاب مقدس ثابت بدون تغییر باقی می‌مانند، «افق‌های» تفسیری می‌توانند در طول زمان به شکل متغیر ظاهر شوند. مثلاً در برهه‌ای از زمان تفسیر مکی بر مدنی تقدم بگیرد و در زمانی دیگر برعکس. در نتیجه، معنای زنده وحی باید خود را با فهم جمعی دوران‌های جدید تطبیق دهد، همان‌طور که جورج لیندبک در توصیف دکترین

خود تحت عنوان تطبیق از طریق «عناصر محافظه کار و بدیع - محافظه کار برای حفظ تداوم، و نوآورانه برای سازگاری با موقعیت‌های جدید» پیشنهاد کرد. (لیندبک، ۱۹۸۴). توسعه اعتقادی به دنبال وفاداری به وحی اصلی اما در محیط‌های فرهنگی در حال تحول است. بدون تفسیر مجدد نبوی، متون مقدس ثابت ممکن است تا حدی مبهم یا تحریف شوند. همانطور که الهی دانانی مانند پل تیلیش استدلال کرده‌اند، وقتی کلام وحیانی به جزم‌گرایی سخت تبدیل می‌شوند، پیامبران ظهور می‌کنند تا یقین کاذب را مختل کنند و رویارویی بین متن مقدس و افق دگرگون‌کننده را تجدید کنند. هدف این امر احیای سرزندگی تفسیری احتمالی است، زیرا «وحی در هر دوره‌ای از تاریخ باز تفسیر می‌شود» (تیلیچ، ۱۹۵۱). بنابراین، درک وحی مستلزم خواندن متون آن به صورت رابطه‌ای در تاریخ در حال تکامل بشر است. هدف انبیای جدید احیای مکاشفه‌هایی است که از طریق لفظ‌گرایی پسامتن گرایي-decontextualized literalism، فهمهای متحجرانه و فراموش کردن معانی اصلی و درگیر ظواهر و شریعت شدن را تصحیح و مجدداً ساختار بندی کنند.

منتقدان هشدار می‌دهند که فراخوان‌های نبوی برای دور زدن سنت، افراد را مستعد خطاهای ذهنی و تحریف خود می‌کند. همانطور که رودولف اتو پیشنهاد کرد، برای حفظ جوهر ماندگار وحی و در عین حال امکان بیان مجدد انعطاف‌پذیری لازم است (اتو، ۱۹۱۷). ادعاهای "تحریف" ممکن است منعکس‌کننده برنامه‌های جزئی باشد. متون مقدس معانی متکثری دارند که به جای پاک شدن، از طریق کثرت فهمها غنی می‌شوند. مکاشفه بر تفاسیر گوناگون خود، قدیم و جدید، پافشاری می‌کند.

قدرت انطباق و عادت

برهان پنجم پیشنهاد می‌کند که خداوند صداقت انسان را با فرستادن پیامبران جدید و تعالیمی که متضاد با قراردادهای تاکنونی است می‌آزماید. رد رسالت رسول جدید نشان می‌دهد که ایمان فرد به جای اعتقاد اصولی منعکس‌کننده عادت است. این با استعاره‌های بسیاری از ادیان مربوط به «غریب‌ال‌کردن» برای جدا کردن سالکان واقعی از پیروان بی بصیرت مطابقت دارد. سورن کیرکگارد، فیلسوف دانمارکی قرن نوزدهم، استدلال کرد که مسیح این نقش را ایفا می‌کند که مردم از خود راضی را از مسیحیت منزله‌شان کرد و جدا کرد، و آرامش افراد خودفریب را در عاداتشان آشکار می‌کند. به همین ترتیب، انبیا با به چالش کشیدن توافق عام و رضایت و موافقت عمومی، مردم را وادار به انتخاب می‌کنند. این استدلال حاکی از آن است که اخلاص اصولاً باید انگیزه اصلاح‌پذیری را حتی در برابر عادت و هزینه اجتماعی ایجاد کند. پیامبران آشکار می‌کنند که ایمان زنده است یا تبدیل به بئی مرده شده است. انطباق‌گرایان احیا را به دلیل انگیزه‌های دنیوی و راحتی خود رد می‌کنند.

منتقدان معتقدند که ناسازگاری و سوسه‌های خاص خود را نسبت به خودگرایی و از خود بیگانگی دارد که نباید به شکل رمانتیک به آن نگرست (فروم، ۱۹۴۱). خود را وقف جامعه و سنت کردن برای حفظ معنا و اخلاق ارزشیست تحسین برانگیز. ثبات و تغییر هر دو شایسته توجه اخلاقی هستند. رد مصلحان اجتماعی و دینی - که این مصلحان میتوانند پیامبران نیز باشند - بسته به شرایط، گاهی ممکن است به جای عادت‌کور، به معنای خرد و وفاداری باشد. تشخیص لازم است.

رازی فراتر از درک بشر

فیلسوفان و متکلمان مختلف معتقدند که این سؤال که چرا وحی الهی در دوره‌ها توسعه می‌یابد، پیشرفت می‌کند یا متفاوت است، در نهایت به رازهایی فراتر از درک انسانی اشاره می‌کند. به عنوان موجودات محدود، انسان‌ها نمی‌توانند به طور کامل در علم بی‌نهایت خدا و اهداف کیهانی نهفته در دگرگونی‌های وحی نفوذ کنند.

آگوستین در اعترافات خود استدلال می‌کند که خدا خارج از زمان وجود دارد و حقایق ابدی را به طور همزمان تعیین می‌کند در حالی که انسان‌ها فقط آنها را به صورت متوالی در وجود زمانی خود درک می‌کنند. عقل و زبان بشری نمی‌تواند کمال همزمان حکمت الهی را به دست آورد. مکاشفه به تدریج برای انسان آشکار می‌شود، اما علم خدا پیشینی است و ما هیچگاه به حکمت الهی به طور کامل پی نمی‌بریم.

الهیات توماس آکویناس دو حالت از حقیقت را مطرح می‌کند - عقل ابدی الهی و عقل موقت انسانی که به طور متناهی در عقل خدا مشارکت دارد. بنابراین، حقایق می‌توانند در زمان خود مناسب باشند، اما از منظر الهی که در جایگاهی مطلق است، ممکن باشند. خداوند وحی را در شرایط خاص تطبیق می‌دهد در حالی که کثرت آن غیرقابل دسترس است.

موریس بلوندل (۱۸۶۱-۱۹۴۹) نظریه هستی‌شناسی راز را پیشنهاد کرد که به موجب آن انسان‌ها واقعیت‌های محدودی را تجربه می‌کنند که به سمت نامتناهی اشاره می‌کنند اما هرگز به طور کامل آشکار نمی‌شوند. اندیشه و عمل انسان ماوراءالطبیعه را بدون اینکه آن را درونی کند، نزدیک می‌کند. مکاشفه از طریق معماهای تاریخ کار می‌کند.

کارل بارت (۱۸۸۶-۱۹۶۸)، متکلم پروتستان، استدلال می‌کند که هستی خداوند بی‌نهایت فراتر از مقولات زمینی است. کلمات انسانی نمی‌توانند حاوی راز الهی باشند. متون وحیانی قدرتی دارند که به مقدسات اشاره کنند، اما همیشه به توضیح جدیدی نیاز دارند، زیرا عظمت و جلال آنها به طور پایان‌ناپذیری از تفسیر فراتر می‌رود. پاپ بندیکت شانزدهم تأکید کرد که ایمان از عقل آغاز نمی‌شود، بلکه با تصدیق راز آغاز می‌شود. وحی انسان را فراتر از تسلط عقلانی به تسلیم عبادی در برابر امر قدسی غیر قابل درک فرا می‌خواند. این اشاره به سمت شکوهی است که توسط پارادوکس پنهان شده است.

این دیدگاه‌ها وحی را به عنوان یک درک محدود انسانی از اسرار ابدی در خدا تعبیر می‌کنند. آموزه‌ها حقایقی جزئی را بیان می‌کنند که با زمان و مکان خود هماهنگ شده‌اند، در حالی که همیشه در اطراف اعماق غیرقابل توصیف الهی در گردش هستند. مکاشفه آشکار می‌شود نه به این دلیل که خدا تغییر می‌کند، بلکه به این دلیل که درک راز تغییرناپذیر رشد می‌یابد. در عین حال، فیلسوفان احتیاط می‌کنند که وحی را کاملاً از عقل نقادانه انسانی جدا کنند، زیرا افراط در ایمان‌گرایی یا شک‌گرایی به وجود می‌آید. در حالی که راز مبتنی بر ایمان است، تشخیص مداوم ثمرات عقیدتی برای آزمایش ادعایی که در موقعیت تاریخی قرار دارند مهم است. رمز و راز مانع از مطلق‌گرایی است اما نه قضاوت آگاهانه.

الهیات آپوفاتیکی یا منفی راه میانه‌ای را بین فرض فهم و کنار گذاشتن کامل آن ارائه می‌دهد. با سکونت در نفی - توصیف خدا

از طریق چیزی که نمی توان به طور قطعی شناخت - آپوفاتیسیسم به راز احترام می گذارد و در عین حال به امید اشاره می کند. غرابت مکاشفه به جای ناامیدی از دست نیافتنی، شگفتی و حکمت را برمی انگیزد. بنابراین در حالی که ویژگی های پیشرفت وحی اسرارآمیز است، جهت کلی آن را می توان به عنوان انتقال تجربه الهی به انسان از طریق اشکال گوناگون در بسترهای متغیر تأیید کرد. پیشرفت بهتر از نظر غایت شناختی تعبیر می شود، به سمت بالاترین خیرهایی که ناقص تشخیص داده می شوند. از طریق ایمان، درک های جزئی به یک کل متعالی مینگرند و هم سو میشوند.

معانی مکاشفات و حکمت تعالیم ناشی از وحی در طی تاریخ به دلیل محدودیت های انسانی آشکار می شود، نه به دلیل عدم ثبات الهی. اجماع تخیل دینی را تحریک می کند. حکمت و عبادت با حساب کردن راز به سفرهای بی پایان بینش معنوی تبدیل می شوند.

این دیدگاه که مطابق با دیدگاه ایمان گرایانه است معتقد است که از نظر یک مومن مخلص، بنیادی ترین مفروضات، در خود نظام اعتقادات دینی یافت میشوند. ایمان دینی خود بنیان زندگی شخص است. به بیان پل تبلیغ ایمان دینی همانا پروای واپسین محض است. مبتنی بر این نگره حتی باید گفت «اگر ما کلام خداوند را با منطق یا علم مورد سنجش و داوری قرار دهیم، در واقع علم و منطق را پرستیده ایم، نه خدا را!» کیرکگارد حتی گام را پیشتر میگذارد و میگوید بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. «بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً متناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان آورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم، باید همیشه در آن عدم یقین عینی درآورم تا در ژرفای آب، در عمقی ژرفتر از هفتاد هزار فathom، باز هم این ایمانم ایمن بماند.»

تجدید عهد و میثاق

در روایات کتاب مقدس، عهد، پیوند بین خدا و جامعه بشری را از طریق وعده های مقدس بیان می کند. میثاق ها ارتباط را از طریق چرخه های وفاداری، نقض، تجدید و آشتی پرورش می دهند. میثاق های جدید برای لغو وعده های گذشته پدید نمی آیند، بلکه آن ها را در شرایط متغیری که به جلوه های تازه نیاز دارند، دوباره تأیید می کنند.

محقق انجیل عبری، والتر آیکرودت این مسئله را تحلیل کرد که چگونه عهد در کتاب مقدس عبری از ترتیبات قانونی تر و مشروط تر به ترتیباتی که با وجود بی ایمانی انسان ها توسط عشق استوار الهی شکل گرفته بود، تغییر یافت. خداوند عهد هایی را تجدید می کند تا بشریت را از بیگانگی از خود و خودش بازگرداند و با تحولات فرهنگی سازگار شود و در عین حال رابطه محبت آمیز را حفظ کند. متکلمان فرآیندی مانند جان کاب عهد الهی-انسانی را ذاتاً مترقی تفسیر می کنند. بصیرت خدا در اقناع و نه اجبار آشکار می شود، و همیشه از طریق مکاشفه ای که با رشد هماهنگ است، بشر را به مشارکت دعوت می کند. پیامبران جدید پیوندهای عهد نادیده گرفته شده را احیا می کنند و مردم را به پیشبرد شکوفایی متقابل و شخصیت اخلاقی فرا می خوانند.

موريس بلوندل اين رویکرد را مطرح کرد که وحی فراطبیعی به طور دیالکتیکی از طریق منابع درونی عقل و عمل انسانی پیشرفت می کند. مکاشفه با بالا بردن عقل به سوی تعالی خود، عهد را تجدید می کند، و نظم های اجتماعی عادلانه ای را تصور می کند که آرمان های الهی را به طور ناقص منعکس می کند. مراحل عهد جدید باعث پیشرفت می شود.

الهی دان مارجوری سوچوکی، مکاشفه مستمر را به عنوان اغوا و فریفتن خلقت خدا به سمت زیبایی، پیچیدگی و عمق تجربه بیشتر به تصویر می کشد. انبیای جدید مردم را فرا می خوانند تا از طریق پذیرش عهده تازه با حق، پتانسیل های واقعیت خود را در افق های فرهنگی در حال تکامل به طور کامل به فعلیت برسانند.

هندوشناس پد گریفیث، هندوئیسم را بر پایه عهده های مکرر بین انسان و امر ابدی می دانست که در طول اعصار به زبان ها و تصاویر مختلف بیان شده است. میثاق ها رشد معنوی بشریت را از کودکی تا بلوغ پرورش می دهند و در عین حال سنت را با پیشرفت تطبیق می دهند.

در بین این دیدگاه ها، درک وحی نبوی به عنوان تجدید کننده یک رابطه مبتنی بر عهد و میثاق، گفتگوی بین انسان و خداست. مکاشفه وعده های پایدار را از طریق سازگاری هایی که برای تغییر نیازها، زمینه ها و قابلیت های انسان مناسب است، به پیش می برد. عهد پیوسته هدفی مقدس را بازایی می کند. با این وجود، درک وحی بر حسب عهد تجدید شده، منابعی را برای ارزش گذاری سنت و در عین حال ارتقاء درک اخلاقی و آگاهی معنوی فراهم می کند. این تداوم و نوآوری به طور سازنده به هم می پیوندد و از قانون گرایی سفت و سخت اجتناب می کند. این عهد با تطبیق در اعصار از طریق وحی ماندگار در تاریخی مقدس تا ابد باقی می ماند.

دیانت بهائی و پاسخ به این پرسش

در آثار طلعات مقدسه بهائی به یکایک این استدلالات توجه شده است و به نحوی به آنها پرداخته است. در دیانت بهائی اشاره به این نکته به کرات شده است که مظاهر ظهور الهیه را به شکل واحد می بیند و وحدت در کثرت را در ایشان نشان می دهد.

حضرت باب میفرماید: «مراد کلمات بدیعه از شجره حقیقت است در نزد هر ظهوری و اگر شبهه در اعظم بودن قرآن نزد اولوالافنده هست بر کتاب الف (انجیل) در ظهورات بعد هم شبهه خواهد ماند و نیست ظهور بعد الا بعینه ظهور اول بنحو اشرف و نه کتاب او الا همان کتاب اول بنحو اشرف اینست که کلّ در حجاب هستند که درک نمی نمایند و الا امر الله اظهر از هر شیئی هست و انّ الی الله المنتهی و الرجعی فی الآخرة و الاولى و ظهور مشیت در هر ظهور ظهور مهیمه بر کلّ است ظهورات جزئیّه در ظلّ او ذکر میشود مثلاً آنچه از ائمه یا شیعیان ظهور الله مرتفع گردد در ظلّ ظهور رسول الله (ص) مستظلّ میگردد و همین قسم است قبل قبل و همین قسم است بعد بعد و هیچ ظهوری از برای او نیست الا باستیلاء بر کلّ و همین به کلّ ذرات ما یذکر به اسم شیئی یذکر فی ظلّ ظهوره...» حضرت بهاء الله می فرماید «اگر به نظر لطیف ملاحظه فرمائی همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طائر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر.» و حضرت عبدالبهاء توضیح می دهند: «اصل دین یکی است و آن حقیقت است و اساس ادیان، الهی است. اختلاف ندارد. اختلاف در تقالید است و چون تقالید مختلف است لهذا سبب اختلاف و جدال گردد. اگر چنانچه جمیع ادیان عالم، ترک تقالید کنند و اصل اساس دین را اتباع

نمایند جمیع مُتَّفِق شوند، نزاع و جدالی نماند، زیرا دین حقیقت است و حقیقت یکی است. تعدد قبول ننماید.» در آثار بهائی بارها و بارها تأکید بر این زمینه شده است که مظاهر ظهور الهیه در هر دور ظاهر میشوند و تعالیمی را مطابق آن دوران میآورند و تعطیلی ای در این نیست. ایشان این عقیده را جزء اصول اساسی خود میدانند و معتقدند که نفثات روح القدس تعطیلی ندارد.

«تعلیم دوازدهم حضرت بهاءالله آنکه عالم انسانی به قوای عقلیه و قوای مادّیه ترقّی نکند؛ بلکه بجهت ترقّی صوری و معنوی و سعادت فوق العاده انسانی نفثات روح القدس لازم است و باید قوّه الهیه یعنی روح القدس تأیید کند و توفیق بخشد تا آنکه هیئت بشر ترقّیات فوق العاده نموده بدرجهی کمال برسد. زیرا جسم انسان محتاج به قوای مادّیه است ولی روح انسان محتاج به نفثات روح القدس است و اگر تأییدات روح القدس نبود عالم انسانی خاموش می شد و نفوس انسانی مرده بود ... و این معلوم است که روحی که نصیبی از نفثات روح القدس ندارد آن میت است. لهذا واضح شد که روح انسان محتاج به تأییدات روح القدس است و الاّ به قوای مادّیه تنها انسان ترقّیات تامّه ننماید بل ناقص می ماند.» و همچنین در بیانی از حضرت بهالله در کتاب مستطاب ایقان میخوانیم که علاوه بر اینکه اشاره به این میکنند که فیض روح القدس تعطیلی ندارد به این نکته نیز اشاره میکنند که این علماء هستند که سبب گمراه و نزاع و جدال در میان ادیان میشوند و نه خود دین. ایشان میفرمایند: «لم یزل جود سلطان وجود بر همه ممکنات به ظهور مظاهر نفس خود احاطه فرموده و آنی نیست که فیض او منقطع شود و یا آنکه امطار رحمت از غمام عنایت او ممنوع گردد. پس نیست این امورات محدّثه مگر از انفس محدوده که در وادی کبر و غرور حرکت می نمایند و در صحراهای بُعد سیر می نمایند و به ظنونات خود و هر چه از علمای خود شنیده اند همان را تأسی می نمایند. لهذا غیر از اعراض امری ندارند و جز اغماض حاصلی نخواهند و این معلوم است نزد هر ذی بصری که اگر این عباد در ظهور هر یک از مظاهر شمس حقیقت چشم و گوش و قلب را از آنچه دیده و شنیده و ادراک نموده پاک و مقدّس می نمودند البتّه از جمال الهی محروم نمی ماندند و از حرم قرب و وصال مطالع قدسیّه ممنوع نمی گشتند. و چون در هر زمان حجّت را به معرفت خود که از علمای خود شنیده بودند میزان می نمودند و به عقول ضعیفه آنها موافق نمی آمد لهذا از این گونه امور غیر مرضیه از ایشان در عالم ظهور به ظهور می آمد.... و در همه اوقات عباد و منع ایشان از شاطی بحر احدیّه علمای عصر بوده اند که زمام آن مردم در کف کفایت ایشان بود. و ایشان هم بعضی نظر به حبّ ریاست و بعضی از عدم علم و معرفت، ناس را منع می نمودند. چنانچه همه انبیاء به اذن و اجازه علمای عصر سلسبیل شهادت را نوشیدند و به اعلی افق عزّت پرواز نمودند. چه ظلم ها که از رؤسای عهد و علمای عصر بر سلاطین وجود و جواهر مقصود وارد شد. و به این ایام محدوده فانیه قانع شدند و از ملک لا یفنی باز ماندند چنانچه چشم را از مشاهده انوار جمال محبوب بی نصیب نمودند و گوش را از بدائع نغمات و رقاء مقصود محروم ساختند. این است که در جمیع کتب سماویّه ذکر احوال علمای هر عصر شده، چنانچه می فرماید: "يَا أَهْلَ الْكِتَابِ لِمَ تَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَ أَنْتُمْ تَشْهَدُونَ." جناب دکتر داوودی در کتاب انسان در اثنی بهایی مینویسند: «کلمه ی قلاده به معنی بند است، تقلید یعنی طوق به گردن سگ انداختن و پشت سر خود کشیدن. کسی که تقلید میکند خود او نیست که به اصطلاح با تشخیص خودش قبول میکند که وابسته بماند، پای بند شود، بلکه از خودش سلب شعور میکند برای اینکه قلاده اش دست دیگری باشد. به همین سبب است که اعتقاد در مورد اصول است اما تقلید در ادیانی هم که جائز باشد در مورد فروع است. در آن ادیان نیز اصول بحکم اعتقاد پذیرفته میشود

یعنی خود انسان میپذیرد که پای بند شود و از همین بستگی احساس آزادگی بکند.»

حضرت بهاءالله از دین به عنوان «سبب بزرگ از برای نظم جهان و اطمینان من فی الامکان یاد می کنند و اینکه «دین الله و مذهب الله از برای حفظ و اتحاد و اتفاق و محبت و اُلفت عالم است». اما آنچه امروز به نام دین در دنیا شناخته می شود و توسط بسیاری از رؤسای مذهبی رواج می یابد، در اغلب موارد در تضاد با هدف دین و حقیقت آن است. برداشت هایی از دین که آن را معادل با سنت پرستی، تحجر و تعصب می داند و ایمان را در تضاد با عقلانیت می بیند، نه تنها به پیشرفت و ترقی نمی انجامد بلکه موجب توجیه و تشویق فرهنگ بیگانگی، تبعیض، ظلم و در نهایت جزم اندیشی می شود.

حضرت بهاءالله در کتاب ایقان میفرماید: «مقصود از هر ظهور، ظهور تغییر و تبدیل است در ارکان عالم سرّاً و جهرّاً، ظاهراً و باطناً.» این بیان ایشان دلالت بر این دارد که مظاهر ظهور الهیه در هر دور به فراخور آن دوران ظاهر میشوند و تعالیمی را میاورند و در عین حال با این تغییر و تبدیل اسباب امتحان نفوس را فراهم میکنند.

در آثار بهائی به این مسئله که هر دوره ای نیازمند تعالیم و احکام جدید است بسیار تأکید شده است که در راستای تعلیم عالم وجود محتاج نفثات روح القدس است میباید. در کتاب ایقان میفرماید: «چون ابواب عرفان ذات ازل، بر وجه ممکنات مسدود شد، لهذا به اقتضای رحمت واسعه ... جواهر قدس نورانی را از عوالم روحانی به هیاکل عزّ انسانی در میان خلق ظاهر فرمود تا حکایت نمایند از آن ذات ازلیّه و ساذج قدمیه.» و در دریای دانش میفرماید: «رگ جهان در دست پزشک دانا است. درد را می بیند و به دانائی درمان می کند. هر روز را رازی است و هر سر را آوازی. درد امروز را درمانی و فردا را درمان دیگر. امروز را نگران باشید و سخن از امروز رانید.»

همچنین در خصوص امتحان و آزمایش مومنین نیز در آثار طلعات مقدسه بهائی تصدیق شده است چنانچه میفرماید: «امتحانات الهیه همیشه در مابین عباد او بوده و خواهد بود تا نور از ظلمت و صدق از کذب و حق از باطل و هدایت از ضلالت و سعادت از شقاوت و خار از گل ممتاز و معلوم شود.» و حضرت عبدالبهاء میفرماید: «و اما امتحانات اجتناب ناپذیرند... لذا آیا ممکن است نفسی از امتحانات الهیه مصون باشد؟ لا والله در آن حکمتی است که جز اهل علم و حکمت بر آن واقف نه اگر امتحانات نبود ذهب ابریز از زر مغشوش تمایز نمی یافت. اگر امتحان نبود نفس شجیع و شهیم از خائف و جبون تمیز داده نمیشد اگر امتحان نبود نفوس باوفا از بی وفایان متمایز نمیشد. اگر در حیات یومیه مشکل رخ گشاید، عنقریب پروردگار آنچه را که سبب خشنودی توسست عنایت فرماید. در اوقات مصیبت و بلا صبور باش هر حدت و شدتی را با دلی مسرور، روحی مستبشر و لسانی فصیح در ذکر حضرت رحمن متحمل شو، فی الحقیقه این است حیاتی توأم با رضایت، وجود روحانی، سکون معنوی، موهبتی الهی و مائده ای آسمانی...»

حضرت باب در بیانی موجز و دقیق مسئله امتحانات، و یکی بودن مظاهر ظهور، و پیمان مجدد گرفتن از مومنین را اینگونه بیان میفرماید: «در نزد هر ظهوری خداوند عالم امتحان میفرماید عباد خود را که بشناساند خود ایشان را بخود ایشان آنچه از برای او کرده اند یا غیر او کرده اند چنانچه نزد ظهور رسول الله (ص) شناسانید هر نفسی که در انجیل مدّعی بود که از برای خدا بدین عیسی (ع) عمل می کند و همانقدر که داخل اسلام شدند از آنها همانقدر الله عامل بوده اند و متدّین بدین عیسی (ع) و ما

سوی آنها از برای خدا عامل نبوده اند و متدین بشریعت عیسی (ع) روح الله مدّین نبوده و الاّ خداوند عالم اعزّ و اجلّ از آن است که کسی از برای او عمل کند و داخل نار شود و همچنین نزد ظهور بیان مشاهده کن آنچه از اهل قرآن داخل در آن شد لله بوده و الاّ لدون الله که در هوای خود گمان میکرده که لله می کنند ولی عند الله از برای دون او میکرده و مراتب دون و اسماء آن نزد مؤمنین بیان ظاهر که اطلاق هر دون خیری در آنجا شده و از آنجائی که عمل از برای خدا کردن منوط است بعمل از برای ظاهر امر او در قرآن اگر کسی عمل کرده است از برای مظاهر امر حقّ که محمّد (ص) و آل محمّد (ص) و ابواب هدی باشند از برای خدا کرده و الاّ الی الله راجع نمیگردد و مرآت لله در قبل رسول الله (ص) بوده که مرایای ثمانیه و عشر بتجلی شمس جود او در آنها مرآت لله گشته اند از برای خداوند و کلّ عاملین از برای خداوند چون در ظلّ مظاهر امر او مستظلّ گشته عند الله مقبول گشته آنچه از برای او نموده و در بیان هم اگر کسی کلمه توحید آن بلا اقتران بذکر مظهر امر قبول میشود هر آینه عمل آن هم از برای لله بدون عمل از برای مظهر امر قبول می گردد مثل میزیم در انجیل و فرقان تا در بیان و من یظهره الله بر تو سهل گردد مثلاً شهادت توحید در انجیل مقبول نمی شد الاّ بشهادت عیسی (ع) روح الله و همچنین شهادت عیسی (ع) مقبول نمی شد الاّ بشهادت بر حروف حیّ آن در آن زمان اختصاص بحیّ از برای این است که کلّ مدلّ بر این واحد شوند تا آنکه اثنین نبینی و الاّ کلّ آنچه در انجیل می بینی تکثّر همان واحد اول است اگر چه یک نفسی باشد که در مشرق باشد یا در مغرب و اگر کسی در انجیل از برای خدا عامل بود از برای حروف واحد آن ظهور عمل میکرد زیرا که آنچه راجع بآن میشد راجع الی الله میشد حال کلّ از برای آن حروف واحد هم عمل کردند که ما يرجع بسوی ایشان ما يرجع الی الله شود ولی در نزد ظهور رسول الله (ص) باو ایمان نیاورده کلّ آنچه از برای خدا کردند و از برای حروف زمان خود باطل شد مگر کسی که راجع شد که آن واقع از برای لله و حروف واحد آن ظهور کرده و الاّ عند الله صادق نبوده که اگر صادق بود موفق بر ایمان برسول الله (ص) و ایمان بحروف حیّ او میشد و حال آنکه می بینی کرور کرور از برای خدا بحروف واحد در انجیل عمل میکنند و حال آنکه در نارند و از برای غیر خدا میکنند و همچنین در قرآن نظر کن از اوّل ظهور آن تا سنه هزار و دویست و هفتاد هر کس از برای خدا عامل بود عبادی بودند که از برای محمّد و آل محمّد (ص) و ابواب هدی بودند که اگر کسی در حقیقت اوّلّیه از برای محمّد (ص) بود و در حقیقت ثانویه از برای امیر المؤمنین نبود صادق نبود در این که او است از برای خدا و همچنین الی ما ینتهی الی آخر الابواب ولی از حین ظهور بیان اگر کسی از برای خدا بوده بمحمّد (ص) و مظاهر امر او اون است که از برای خدا بوده بنقطه بیان و مظاهر امر آن و همچنین در یوم من یظهره الله خواهی دید که کلّ میگویند که ما از برای خدا عاملیم و بحروف واحد مؤمن ولی اگر حین ظهور باو از برای خدا عمل کردند هر آینه صادقند و الاّ فی الحین باطل میگردد آنچه ما بین خود و خدا از برای خدا میکنند چگونه و آنچه از برای حروف واحد کنند یا از برای مؤمنین بیان که بسبب نسبت بسوی او حکم لله در آنها جاری می شود زیرا که آن آیتی که عبد ما بین خود و خدا توجّه بآن میکند و مشاهده جمال الله در فؤاد خود میکند و قصد لله میکند در هر عمل آن آیتی است که از من یظهره الله بوده در افئده کلّ قبل از ظهور او و اون آیت نزد او مثل شمس در مرآت است نزد شمس سماء زیرا که شجره حقیقت ظاهر آن بر جهت عبودیت بر افئده کلّ تجلّی میکند ولی کینونیت آن بر آیات افئده متجلّی میگردد که آنها دیده نمیشود الاّ الله وحده وحده که اگر این نباشد چگونه میشود که عبد ما بین خود و خدا الله میکند و مظهر حقیقت از او قبول نمی

کند زیرا که آنچه ما بین خود و خدا می‌کند شبه آیه حقیقتی است که از آن شمس حقیقت در او مشرق شده...»
 همینطور در آثار بهائی اشاره به این مسئله شده است که در بعضی احیان بشر نمیتواند به راز الهی پی ببرد چنانچه میفرماید: «فی الحقیقه در بعضی امور که نوع بشر قادر نیست دلیلی برای آن بیابد گاهی اراده الهی دخیل است. علل و دلائل معلوم خواهد شد به خداوند توکل کن و اعتماد داشته باش و تسلیم اراده الهی شو فی الحقیقه خدای تو مهربان است شفیق و رحیم است به لحاظ رحمت و شفقت در تو نظر کند و تو را با دیدگان لطف و مرحمت صیانت فرماید و رحمت خویش بر تو نازل فرماید...»

این نصوص مفاهیم کلیدی کلامی آئین بهائی را در مورد وحدت مظاهر ظهور در طول تاریخ، تجدید دین برای رفع نیازهای در حال تکامل بشر و تداوم وحی الهی توضیح می‌دهد. مفهوم وحی متری معتقد است که خداوند به طور دوره‌ای در طول تاریخ بشر، پیامبران و وحی‌های جدیدی می‌فرستد که هر پیامبری متناسب با نیازها و ظرفیت‌های زمان خود ظاهر میشود و تعالیمی را می‌آورد. این با فلسفه‌هایی مانند لسینگ همسو میشود که وحی را در مراحل بر اساس زمینه فرهنگی-تاریخی آشکار می‌کند. با این حال، بهائیان معتقدند که حقایق معنوی اساسی آشکار شده ابدی هستند. تفاوت‌های میان مکاشفه‌ها منعکس‌کننده عبارات گوناگون و تکامل یافته همان پیامهای اساسی است و نه نسخ آن اصول. علیرغم تمایزات ظاهری، مظاهر همه همان اراده و حقیقت الهی را تحت اشکال ظاهری متفاوتی که برای دوره‌ها و مردمان خاص مناسب است، آشکار می‌سازند. دین آنها یکی است، فقط از طریق دریچه‌های مختلف به طور دائم و ابدی تجدید می‌شود. این موضوع با فلسفه‌های کثرت‌گرایانه از شلایرماخر تا هیک که ادیان را به عنوان پاسخ‌های متنوع فرهنگی به همان واقعیت نهایی توصیف می‌کنند، طنین‌انداز می‌شود.

دیدگاه آئین بهائی از عهد و میثاق ناگسستنی بین خدا و بشریت از طریق ظهور مظاهر جدیدی که دین غیرفعال شده و دور افتاده از اصول را احیا می‌کند، در سراسر دوره‌ها جاری است. هر پیامبر با بیدار کردن بشریت به حقایق فراموش شده و ایجاد پتانسیل‌های جدید برای تکامل اخلاقی، عهد را تجدید می‌کند. این به فلسفه‌های دیالکتیکی مانند بلوندل نزدیک می‌شود که وحی را پیشرفت از طریق منابع درونی می‌دانند.

در نهایت، این نصوص توضیح می‌دهند که در حالی که پیام اصلی ابدی است، قوانین و اعمال دینی در سراسر دوره‌ها تغییر می‌کنند تا با پیشرفت معنوی و اجتماعی هماهنگ شوند. تقلید جزمی از رویه‌های گذشته به بهای نیازهای معاصر منجر به رکود و پسرفت و جمودیت و تحجر فکری می‌شود. تعادل بین حفظ یک رویارویی واقعی با تعالی و دستیابی به پیشرفت اجتماعی لیبرال ضروری است.

به طور کلی، مفاهیم کلیدی بهائی از وحی متری، وحدت اساسی میان مرسلین یا مظاهر ظهور، و تجدید دوره‌ای دین ساختارمند را برای درک رابطه بین تنوع مذهبی تاریخی و اصول ابدی بیان می‌کند. این با تلاش‌های مختلف فلسفی غرب برای درک کثرت‌گرایی و تداوم در تاریخ دینی طنین‌انداز است.

کتابشناسی:

- حضرت باب، بیان فارسی
 بهاءالله، مستطاب ایقان
 بهاءالله، دریای دانش
 بهاءالله، مجموعه الواح چاپ مصر
 بهاءالله، اشراقات و چند لوح دیگر
 بهاءالله، لوح مقصود، از مجموعه الواح بعد از کتاب اقدس
 بهاءالله، آیات الهی، جلد یک و دو
 عبدالبهاء، (۱۹۲۰)، مفاوضات، طبع اول هندوستان آپریل ۱۹۸۳، موسسه ملی مطبوعات امری هندوستان
 عبدالبهاء، مائده آسمانی، جلد دوم، موسسه مطبوعات امری
 عبدالبهاء، مائده آسمانی، جلد پنجم
 عبدالبهاء، مکاتیب جلد یک
 عبدالبهاء، مکاتیب، جلد سوم
 عبدالبهاء، خطابات جلد یک، موسسه مطبوعات امری
 عبدالبهاء، خطابات جلد چهارم
 عبدالبهاء، منتخبات مکاتیب جلد یک
 مجموعه آثار، پیام آسمانی جلد یک
 رساله نفحات قدس
 مازندرانی، فاضل امر و خلق جلد یک، دو و سه
 قدیمی ریاض، گلزار تعالیم
 پترسون، هاسکر، رایشنباخ، بازیجر، عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، چاپ چهارم
 داوودی علیمراد، تمیه و تنظیم دکتر وحید رأفتی (۱۹۹۶)، الوهیت و مظهریت، موسسه معارف بهائی
 ابن عربی (۱۳۸۹)، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد
 ابن عربی (۱۳۸۷)، فصوص الحکم، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی
 اسپینوزا (۱۴۰۱)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
 کانت (۱۳۸۰) دین در محدوده عقل تنها، ترجمه صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار
 کانت (۱۳۶۹) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی
 کانت (۱۳۸۴) نقد عقل عملی، ترجمه انشاءالله رحمتی، انتشارات نورالثقلین
 کانت (۱۳۸۳)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی
 تئودور گمپرتس، (۱۳۷۵) متفکران یونانی، جلد سوم، ترجمه حسن لطفی، انتشارات خوارزمی
 ژیلسون (۱۳۶۶) روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی،
 هایدگر، (۱۳۸۱) شعر، زبان و اندیشه ی رهائی، ترجمه عباس منوچهری، انتشارات مولی

هایدگر، (۱۳۸۹) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی

غزالی، (۱۰۹۰) احیاء العلوم، ترجمه محمد خوارزمی

غزالی (۱۰۹۰) کیمیای سعادت، انتشارات میلاد، چاپ چهارم ۱۳۹۷

ملکیان مصطفی (۱۳۷۳-۱۳۷۲) درسگفتار تفکر نقدی

ابراهیمی دینانی غلامحسین (۱۳۸۰) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد یک، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی

کولاکوفسکی لشک، درسهایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ، دکتر روشن وزیری، انتشارات طرح نو

Bahá'u'lláh. (1988). Tablets of Bahá'u'lláh revealed after the Kitab-i-Aqdas. Bahá'í World Centre.

`Abdu'l-Bahá. (1982). Selections from the writings of `Abdu'l-Bahá. Bahá'í World Centre.

`Abdu'l-Bahá. (1912). The promulgation of universal peace: Talks delivered by `Abdu'l-Bahá during his visit to the United States and Canada in 1912. Bahá'í Publishing Trust.

`Abdu'l-Bahá. (1908). Some answered questions. Bahá'í World Centre.

`Abdu'l-Bahá. (2014). Tablets of the divine plan. Bahá'í Publishing Trust.

`Abdu'l-Bahá. (1982). Selections from the writings of `Abdu'l-Bahá. Bahá'í World Centre.

`Abdu'l-Bahá. (1990). Some answered questions. Bahá'í Publishing Trust.

`Abdu'l-Bahá. (1918). Tablet to August Forel. Bahá'í World Centre.

Augustine, & Pine-Coffin, R.S. (1961). Confessions (R.S. Pine-Coffin, Trans.). Harmondsworth, England: Penguin Books. (Original work published c. 397-398 CE).

Augustine of Hippo. (426-427/1968). The gift of perseverance (A. C. Outler, Trans.). In L. Schaff (Ed.), A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (Vol. 5). Eerdmans.

Augustine of Hippo. (426-427/2019). On the predestination of the saints (M. R. Johnson, Trans.). New City Press.

Meconi, D. V. (2013). The Incarnate God: Augustine on the interplay of Christology and metaphysics. *Augustinian Studies*, 44(2), 205-217. <https://doi.org/10.5840/augstudies201344223>

Rist, J. (1994). Augustine on free will and predestination. *Journal of Theological Studies*, 20(2), 420-447. <https://doi.org/10.1093/jts/20.2.420>

Evans, G. R. (1982). Augustine on evil. Cambridge University Press.

Matthews, G. B. (2005). *Augustine*. Blackwell Publishing.

TeSelle, E. (2002). *Augustine the theologian*. Baylor University Press.

Teske, R. J. (1991). Augustine's philosophy of memory. In E. Stump & N. Kretzmann (Eds.), *The Cambridge companion to Augustine* (pp. 148–158). Cambridge University Press.

Matthews, G. B. (2005). *Augustine*. Malden, MA: Blackwell Publishing.

Augustine of Hippo. (395/2015). *On grace and free choice* (P. King, Trans.). Catholic University of America Press.

Aquinas, T. (1975). *Summa theologiae*: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries (T. McDermott & M.J. O'Connell Eds.). Cambridge, England: Blackfriars. (Original work published 1265–1274).

Davies, B. (1993). *The Thought of Thomas Aquinas*. Oxford University Press.

Aquinas, T. (1265–1274/1947). *Summa theologia* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros.

Aquinas, T. (1265–1274/1947). *Summa theologia* (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros.

Augustine of Hippo. (388–395/2018). *On free choice of the will* (T. Williams, Trans.). Cambridge

Alvin Plantinga (1993). *Warrant and Proper Function*

Alvin Plantinga, Michael Tooley (2008). *Knowledge of God* (Great Debates in Philosophy)

Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1984). *The complete works of Aristotle* (J. Barnes, Ed.; J. Barnes, Trans.). Princeton University Press.

Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1941). *Basic works of Aristotle* (R. McKeon Ed.). Random House.

Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1908). *Metaphysics* (W. D. Ross, Trans.). Clarendon Press.

Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1930). *Physics* (R. P. Hardie & R. K. Gaye, Trans.). Clarendon Press.

Aristotle. (c. mid 4th century BCE/2002). *Nicomachean ethics* (S. Broadie, Trans.). Rowman & Littlefield Publishers.

Chappell, T. D. J. (2005). Ethics and experience: The religious foundations of Aristotle's ethics. In L. P. Gerson (Ed.), *The Cambridge companion to Aristotle* (pp. 111–137). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CCOL052183204X.005>

Craig, W. L. (1988). *The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez*. Brill.

Frede, D. (1990). Aristotle's rationalism. In W. J. Hankey (Ed.), *Deconstructing radical orthodoxy: Postmodern theology, rhetoric and truth* (pp. 31–52). Ashgate.

Frede, M. (1996). Aristotle's rationalism. In W. Wians (Ed.), *Aristotle's philosophical development: Problems and prospects* (pp. 107–129). Rowman & Littlefield.

Sorabji, R. (1980). *Necessity, cause, and blame: Perspectives on Aristotle's theory*. University of Chicago Press.

Wedin, M. V. (2000). Aristotle on the mechanisms of voluntary action. In J. C. Cleary & D. C. Shartin (Eds.), *Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy*, vol. 16 (pp. 323–370). Brill.

Ibn Arabi. (1980). *The ringstones of wisdom* (C. K. Dagli, Trans.). Chicago, IL: Kazi Publications. (Original work published 12th century)

Almond, I. (2004). *Sufism and deconstruction: A comparative study of Derrida and Ibn Arabi*. London: Routledge.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn Arabi's metaphysics of imagination*. Albany, NY: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn Arabi and the problem of religious diversity*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ibn Arabi. (2004). *The Meccan revelations* (W. C. Chittick & J. W. Morris, Trans.) In S. Hirtenstein & M. Tiernan (Eds.), *Muhyiddin Ibn Arabi: A companion*. Shaftesbury, UK: Element. (Original work published 1980).

Ibn Arabi, M. (2004). *The Meccan Revelations Volume I*. (W. C. Chittick & J. W. Morris, Eds., Trans.) New York, NY: Pir Press.

Chittick, W. C. (1989). *The Sufi path of knowledge: Ibn al-Arabi's metaphysics of imagination*. Albany, NY: State University of New York Press.

Chittick, W. C. (1994). *Imaginal worlds: Ibn al-Arabi and the problem of religious diversity*. Albany, NY: State University of New York Press.

Ibn Arabi. (2004). *Naqsh al-fusus*. In S. Hirtenstein & M. Tiernan (Eds.), *Muhyiddin Ibn Arabi: A companion* (W. C. Chittick & J. W. Morris, Trans.). Shaftesbury, UK: Element. (Original work published 1204 CE)

Ibn Sina. (2005). *The metaphysics of The healing* (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press. (Original work published 10th century).

Marmura, M. E. (2005). *Probing in Islamic philosophy: Studies in the philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and other major Muslim thinkers*. Binghamton, NY: Global Academic Publishing.

Avicenna. (1952). *Avicenna's Psychology*. (F. Rahman, Trans.). London: Oxford University Press.

Avicenna. (2005). *The metaphysics of The healing*. (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Avicenna. (2014). *The physics of The healing*. (J. McGinnis, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.

Belo, C. (2007). *Chance and determinism in Avicenna and Averroës*. Leiden: Brill.

Morris, J. W. (1992). *The philosophical ethics of al-Ghazzali and Avicenna*. PhD diss., Yale University.

Nasr, S. H., & Aminrazavi, M. (2008). *An anthology of philosophy in Persia: From Zoroaster to Umar Khayyam* (Vol. 1). London: I.B. Tauris.

Wisnovsky, R. (2003). *Avicenna's metaphysics in context*. London: Duckworth.

Leaman, O. (2004). *Averroes and his philosophy*. Richmond: Curzon.

Ibn Rushd. (1994). *The distinguished jurist's primer* (I. A. Khan Nyazee, Trans.). Reading: Garnet Publishing. (Original work published 1106).

Hegel, G.W.F. (1977). *Phenomenology of spirit* (A.V. Miller, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1807)

Hegel, G.W.F. (1969). *Science of logic* (A.V. Miller, Trans.). Humanities Press. (Original work published 1812–1816)

Hegel, G.W.F. (1991). *Elements of the philosophy of right* (H.B. Nisbet, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1820)

Hegel, G.W.F. (2010). *The encyclopedia logic: Part I of the encyclopedia of philosophical sciences with the Zusätze* (T.F. Geraets, W.A. Suchting, H.S. Harris, Trans.). Hackett Publishing. (Original work published 1830)

Kreines, J. (2015). *Reason in the world: Hegel's metaphysics and its philosophical appeal*. Oxford University Press.

Neuhouser, F. (2000). *Foundations of Hegel's social theory: Actualizing freedom*. Harvard University Press.

Pippin, R.B. (2008). *Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life*. Cambridge University Press.

Pinkard, T. (1994). *Hegel's phenomenology: The sociality of reason*. Cambridge University Press.

Taylor, C. (1975). *Hegel*. Cambridge University Press.

Wood, A.W. (1990). *Hegel's ethical thought*. Cambridge University Press.

Hegel, G. W. F. (1807). *Phenomenology of Spirit* (J. B. Baillie, Trans.). Harper & Row.

"A self-consciousness exists for a self-consciousness. Only so is it in fact self-consciousness; for only in this way does the unity of itself in its otherness become explicit for it." (*Phenomenology of Spirit*, p. 175)

"The good self-consciousness, along with the evil which it repelled but which belongs to it, forms a bad infinitude of alternation from the one to the other; it bears the negation of itself and cannot get the mastery over it." (*Phenomenology of Spirit*, p. 177)

Hegel, G. W. F. (1821). *Philosophy of Right* (S. W. Dyde, Trans.). Dover Publications.

"The basis of right is...the realm of spirit in general and its precise location and point of departure is the will; the will is free so that freedom constitutes its substance and destination and the system of right is the realm of actualized freedom." (Philosophy of Right, p. 35)

"The infringement of right as right is crime...Only the law is the measure of crime, and only the state has the right to determine crime and to punish it." (Philosophy of Right, p. 71)

Hegel, G. W. F. (1896). *Lectures on the Philosophy of Religion* (E. B. Speirs & J. B. Sanderson, Trans.). Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.

Pippin, R. B. (2006). Kant on causal necessity. In D. Moyar & M. Quante (Eds.), *Hegel's critique of Kant* (pp. 129–146). Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. In D. F. Krell (Ed.), *Martin Heidegger: Basic writings* (pp. 307–341). HarperCollins.

Heidegger, M. (1959). On the essence and concept of φύσις in Aristotle's *Physics B*, I. In *Pathmarks* (pp. 183–230). Cambridge University Press.

Heidegger, M. (1959). Modern science, metaphysics, and mathematics. In D. F. Krell (Ed.), *Martin Heidegger: Basic writings* (pp. 247–282). HarperCollins.

Heidegger, M. (1959). Science and reflection. In D. F. Krell (Ed.), *Martin Heidegger: Basic writings* (pp. 155–182). Harper Collins.

Heidegger, M. (1959). The age of the world picture. In *The question concerning technology, and other essays* (pp. 115–154). Harper & Row.

Heidegger, M. (1959). What are poets for? In *Poetry, language, thought* (pp. 91–142). Harper & Row.

Heidegger, M. (1971). Science and reflection. In D. F. Krell (Ed.), *Martin Heidegger: Basic writings* (pp. 155–182). Harper & Row.

Heidegger, M. (1977). Modern science, metaphysics, and mathematics. In D. F. Krell (Ed.), *Martin Heidegger: Basic writings* (pp. 247–282). HarperCollins.

Heidegger, M. (1982). *Logic: The question of truth*. Indiana University Press.

Heidegger, M. (1982). *On the way to language*. Harper & Row.

- Heidegger, M. (1991). *The Principle of Reason* (R. Lilly, Trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (1996). *Being and time: A translation of Sein und Zeit*. SUNY Press.
- Heidegger, M. (1999). *Contributions to philosophy (from Enowning)*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2001). *Introduction to metaphysics*. Yale University Press.
- Heidegger, M. (2002). *Supplements: From the earliest essays to Being and time and beyond*. SUNY Press.
- Heidegger, M. (2004). *What is philosophy?* (W. Kluback & J.T. Wilde, Trans.). Rowman & Littlefield.
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg lectures: Insight into that which is and basic principles of thinking*. Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2014). *Hölderlin's hymns "Germania" and "The Rhine"* (W. McNeill & J. Ireland, Trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2018). *The beginnings of the end* (P. Emad & K. Maly, Trans.). Indiana University Press.
- Heidegger, M. (2018). *What calls for thinking?* (L.P. Hemming, Trans.). Cambridge University Press.
- Heidegger, M. (1959). *Discourse on thinking* (J. M. Anderson & E. H. Freund, Trans.). Harper Colophon.
- Heidegger, M. (1971). *Poetry, language, thought* (A. Hofstadter, Trans.). Harper & Row.
- Heidegger, M. (1977). *The question concerning technology, and other essays* (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.
- Heidegger, M. (1993). *Basic writings* (D. F. Krell, Ed.). HarperCollins Publishers.
- Heidegger, M. (1996). *Being and time: A translation of Sein und Zeit* (J. Stambaugh, Trans.). State University of New York Press. (Original work published 1927)
- Heidegger, M. (2012). *Bremen and Freiburg lectures: Insight into that which is and basic principles of thinking* (A. J. Mitchell, Trans.). Indiana University Press.

- Heidegger, M. (2014). *Introduction to metaphysics* (G. Fried & R. Polt, Trans.). Yale University Press.
- Burwell, J. (1997). *Ex illegitimo lectore: Heidegger's critique of calculation*. *Continental Philosophy Review*, 30(1), 49–65.
- Caputo, J. D. (1986). *The mystical element in Heidegger's thought*. Fordham Univ Press.
- Flynn, B. (2013). *Heidegger*. Routledge.
- Glazebrook, T. (2000). *Heidegger's philosophy of science*. Fordham Univ Press.
- Dreyfus, H. L. (1991). *Being-in-the-world: A commentary on Heidegger's Being and Time, Division 1*. MIT Press.
- Wahl, J. (1969). *Philosophies of existence: An introduction to the basic thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre*. Schocken Books.
- Guignon, C. (Ed.). (1993). *The Cambridge companion to Heidegger*. Cambridge University Press.
- Hacking, I. (1983). *Representing and intervening*. Cambridge University Press.
- Hacking, I. (1998). *Mad travelers: Reflections on the reality of transient mental illnesses*. University of Virginia Press.
- Hacking, I. (1999). *The social construction of what?*. Harvard University Press.
- Hacking, I. (2002a). *Historical ontology*. Harvard University Press.
- Hacking, I. (2002b). *Making up people*. In *Historical Ontology*. Harvard University Press.
- Kant, I. (1998). *Critique of pure reason* (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1781)
- Kant, I. (2002). *Critique of practical reason* (W. S. Pluhar, Trans.). Hackett Publishing Company. (Original work published 1788)
- Kant, I. (1996). *Practical philosophy* (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.
- Allison, H. E. (1990). *Kant's theory of freedom*. Cambridge University Press.

- Ameriks, K. (2000). *Kant's theory of mind: An analysis of the paralogisms of pure reason*. Oxford University Press.
- Guyer, P. (2005). *Kant on freedom, law, and happiness*. Cambridge University Press.
- Kitcher, P. (2011). *Kant's thinker*. Oxford University Press.
- Korsgaard, C. M. (1996). *Creating the kingdom of ends*. Cambridge University Press.
- Ramsey, I. T. (1957). *Religious language*. Macmillan.
- Smith, J. (2023, February 27). David Hume on free will and determinism. [Online forum post]. Retrieved from <http://www.exampleforum.com>
- Rawls, J. (2000). *Lectures on the history of moral philosophy*. Harvard University Press.
- Wood, A. W. (1984). Kant's compatibilism. In A. W. Wood (Ed.), *Self and nature in Kant's philosophy* (pp. 73–101). Cornell University Press.
- Schopenhauer, A. (1969). *The world as will and representation* (Vol. 1, E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications. (Original work published 1818)
- Schopenhauer, A. (1969). *The world as will and representation* (Vol. 2, E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications. (Original work published 1818)
- Cartwright, D.E. (2010). *Schopenhauer: A biography*. Cambridge University Press.
- Gardiner, P. (1967). *Schopenhauer*. Penguin Books.
- Janaway, C. (1994). *Schopenhauer*. Oxford University Press.
- Magee, B. (1997). *The philosophy of Schopenhauer*. Oxford University Press.
- Safranski, R. (1990). *Schopenhauer and the wild years of philosophy* (E. Osers, Trans.). Harvard University Press.
- White, F.C. (2005). *On Schopenhauer's fourfold root of the principle of sufficient reason*. Brill.
- Young, J. (2005). *Schopenhauer*. Routledge.
- Sadra, M. (1992). *The metaphysics of Mulla Sadra* (P. Morewedge, Trans.). New York: Society for the Study of Islamic Philosophy and Science.

Murata, S. (1992). *The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought*. Albany, NY: State University of New York Press.

Armstrong, K. (2009). *The case for God*. Knopf Canada.

Kierkegaard, S. (1992). *Either/or: A fragment of life* (A. Hannay, Trans.). Penguin Classics. (Original work published 1843)

Sartre, J.-P. (1956). *Being and nothingness* (H. E. Barnes, Trans.). Washington Square Press. (Original work published 1943)

Sartre, J.-P. (2007). *Existentialism is a humanism* (C. Macomber, Trans.). Yale University Press. (Original work published 1946)

Sartre, J.-P. (1984). *Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology*. Washington Square Press.

Kaufmann, W. (1975). *Existentialism from Dostoyevsky to Sartre*. New American Library.

Cooper, D. E. (1999). *Existentialism: A reconstruction* (2nd ed.). Blackwell.

Crowell, S. (2001). *Existentialism*. Stanford Encyclopedia of Philosophy.
<https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/>

Olson, R. G. (1962). *An introduction to existentialism*. Dover Publications.

Rist, J. M. (1994). *Augustine: Ancient thought baptized*. Cambridge University Press.

Teske, R. J. (2004). *To know God and the soul: Essays on the thought of Saint Augustine*. CUA Press.

Al-Ghazali. (c. 1095). *The Criterion for Distinguishing between Islam and Godlessness* (Faysal al-Tafriqa).

Nietzsche, F. (1887). *On the genealogy of morals: A polemic*. (D. Smith, Trans.). Oxford University Press.

Nietzsche, F. (1886). *Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future* (W. Kaufmann, Trans.). Vintage Books.

Nietzsche, F. (1901). *The will to power* (W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, Trans.). Vintage Books.

Swinburne, R. (1979). *The existence of God*. Oxford University Press.

Swinburne, R. (1989). *Responsibility and atonement*. Oxford University Press.

Swinburne, R. (1998). *Providence and the problem of evil*. Oxford University Press.

Singer, P. (1972). *Famine, affluence, and morality*. *Philosophy & Public Affairs*, 1(3), 229–243.

Singer, P. (2011). *Practical ethics* (3rd ed.). Cambridge University Press.

Singer, P. (2000). *Writings on an ethical life*. HarperCollins.

Singer, P. (2009). *The life you can save: How to do your part to end world poverty*. Random House.

Neiman, S. (2002). *Evil in modern thought: An alternative history of philosophy*. Princeton University Press.

Neiman, S. (2008). *Moral clarity: A guide for grown-up idealists*. Houghton Mifflin Harcourt.

Neiman, S. (2014). *Why grow up?: Subversive thoughts for an infantile age*. Farrar, Straus and Giroux.

Wiesel, E. (1960). *Night* (S. Rodway, Trans.). Bantam Books. (Original work published 1958).

Wiesel, E. (1966). *The trial of God* (M. Wiesel, Trans.). Schocken Books.

Wiesel, E. (1976). *The town beyond the wall* (S. Rodway, Trans.). Schocken Books.

Wiesel, E. (1997). *Open heart* (M. Wiesel, Trans.). Schocken Books.

Wiesel, E. (1986, December 11). Nobel lecture: Hope, despair and memory. NobelPrize.org. <https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1986/wiesel/lecture/>

Anselm of Canterbury. (1098). *Cur deus homo* (Why god became man). In J. McPerson (Ed.), *A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham* (Vol. 10, pp. 100–279). (E. Deane, Trans.) Westminster, MD: The Newman Press. (Original work published 1098).

Schleiermacher, F. (1928). *The Christian faith*. T&T Clark. (Original work published 1830)

- Schleiermacher, F. (1864). *The life of Jesus*. (S. Maclean Gilmour, Trans.). Sigler Press. (Original work published 1819)
- Schleiermacher, F. (1890). *Christmas eve: A dialogue on the celebrations of Christmas*. (W. Hastie, Trans.). T&T Clark. (Original work published 1806)
- Moltmann, J. (2015). *The crucified God: The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology*. Fortress Press. (Original work published 1973)
- Moltmann, J. (1990). *The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions* Wipf and Stock Publishers.
- Tabatabai, A.M.H. (1975). *Shi'ite Islam*. State University of New York Press.
- Tabatabai, A.M.H. (1996). *Tafseer Al-Mizan*. Qom Seminary Publications.
- Effendi, S. (1999). *Divine philosophy*. Baha'i Publishing Trust.
- Frankl, V. E. (2006). *Man's search for meaning*. Beacon Press.
- Popper, K. R. (1959). *The logic of scientific discovery*. Routledge.
- Popper, K. R. (1963). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. Routledge.
- Popper, K. R. (1957). *The poverty of historicism*. Routledge.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago Press.
- Kuhn, T. S. (2000). *The road since structure: Philosophical essays, 1970–1993, with an autobiographical interview*. University of Chicago Press.
- Lakatos, I. (1968). Changes in the problem of inductive logic. In I. Lakatos (Ed.), *The problem of inductive logic* (pp. 315–417). North-Holland Publishing.
- Lakatos, I. (1978). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In J. Worrall & G. Currie (Eds.) *The methodology of scientific research programmes: Philosophical papers volume 1* (pp. 8–101). Cambridge University Press.
- Lakatos, I., & Musgrave, A. (Eds.). (1970). *Criticism and the growth of knowledge*. Cambridge University Press.

- Wittgenstein, L. (1921). *Tractatus logico-philosophicus*. Harcourt, Brace & Co.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical investigations*. Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1969). *On certainty*. Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (1980). *Culture and value* (P. Winch, Trans.). University of Chicago Press.
- Wittgenstein, L. (1978). *Remarks on the foundations of mathematics*. MIT Press.
- Esslemont, J. E. (1980). *Bahá'u'lláh and the new era* (5th ed.). Bahá'í Publishing Trust.
- Hatcher, J. S. (1987). *The purpose of physical reality: The kingdom of names*. Bahá'í Publishing Trust.
- Hatcher, W. S., & Martin J. D. (1985). *The Bahá'í faith: The emerging global religion*. Harper & Row.
- Momen, M. (ed.). (1999). *Selections from the Bahá'í writings on some aspects of health, nutrition, healing, and related matters*. George Ronald.
- Shoghi Effendi. (1974). *Directives from the Guardian*. Hawaii Bahá'í Publishing Trust.
- Stockman, R. H. (1995). *The Bahá'í faith and science*. Bahá'í Publishing Trust.
- Aminrazavi, M. (2010). Suhrawardi. In E.N. Zalta (Ed.), *The Stanford encyclopedia of philosophy*. <https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entries/suhrawardi/>
- Bahá'u'lláh. (1976). *The hidden words of Bahá'u'lláh*. Bahá'í Publishing Trust.
- Bahá'u'lláh. (1988). *Tablets of Bahá'u'lláh revealed after the Kitáb-i-Aqdas*. Bahá'í World Centre.
- Yousefie, M. (2015). Rational intuition and discursive reason in Suhrawardi's philosophy. *Philosophical Investigations*, 9(17), 159–178.
- Botha, R. P. (1989). *Challenging Chomsky: The generative garden game*. B. Blackwell.
- Chomsky, N. (1957). *Syntactic structures*. Mouton.
- Chomsky, N. (1965). *Aspects of the theory of syntax*. MIT Press.
- Culler, J. (1976). *Saussure*. Fontana.
- Harris R. (2003). *Saussure and his interpreters*. Edinburgh University Press.

- Hauser M., Chomsky N., Fitch T. (2002). The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve?. *Science*, 298(5598), 1569–1579.
- Kaplan, D. M. (2003). *Ricoeur's Critical Theory*. SUNY Press.
- Pietroski, P. (2018). *Conjoining Meanings: Semantics Without Truth*
- Cartwright, N. (1983). *How the laws of physics lie*. Oxford University Press.
- Cartwright, N. (1999). *The dappled world: A study of the boundaries of science*. Cambridge University Press.
- Latour, B. (1987). *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Harvard University Press.
- Latour, B. (1993). *We have never been modern*. Harvard University Press.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the social: An introduction to actor–network–theory*. Oxford University Press.
- Rorty, R. (1979). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1980). *Philosophy and the mirror of nature*. Princeton University Press.
- Rorty, R. (1982). *Consequences of pragmatism*. University of Minnesota Press.
- Rorty, R. (1991). *Objectivity relativism and truth*. Cambridge University Press.
- Waters, C. K. (2004). What was classical genetics? *Studies in History and Philosophy of Science Part A*, 35(4), 783–809.
- Yazdi, M. H. (1999). *The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence*. Albany, NY: State University of New York Press.
- Dawkins, R. (2006). *The God delusion*. Houghton Mifflin Harcourt.
- Dennett, D. C. (2006). *Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon*. Penguin.
- Foucault, M. (1977). *Discipline and punish: The birth of the prison*. Vintage Books.
- Foucault, M. (1976). *The history of sexuality, volume 1*. Vintage Books.
- Foucault, M. (1984). *The Foucault reader* (P. Rabinow, Ed.). Pantheon.

Hume, D. (1757/1987). Of the standard of taste. In E. F. Miller (Ed.), *Essays, moral, political, and literary* (pp. 226–249). Liberty Fund.

Harris, S. (2004). *The end of faith*. W.W. Norton & Company.

Harris, S. (2005). The politics of ignorance. In C. J. Emanuel (Ed.), *The meaning of life: Reflections in words and pictures on why we are here* (pp. 218–228). Chalet Books.

Kant, I. (1790/2000). *Critique of the power of judgment* (P. Guyer & E. Matthews, Trans.). Cambridge University Press.

Plantinga, A. (1974). *God, freedom, and evil*. Eerdmans.

Russell, B. (1996). *Philosophical essays*. Routledge. (Original work published c. 1922)

Sontag, S. (1964). *Against interpretation and other essays*. Picador.

Adorno, T.W. (1966/1973). *Negative dialectics* (E.B. Ashton, Trans.). Continuum.

Adorno, T.W. (1949/2006). *Philosophy of new music* (R. Hullot-Kentor, Trans.). University of Minnesota Press.

Benjamin, W. (1934/1969). The author as producer. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (pp. 220–238). Schocken Books.

Benjamin, W. (1969). The storyteller. In H. Arendt (Ed.), *Illuminations* (pp. 83–109). Schocken Books.

Horkheimer, M. (1947/1974). *Critique of instrumental reason* (M.J. O'Connell et al., Trans.). Seabury Press.

Marcuse, H. (1969). Repressive tolerance. In R. Paul Wolff, B. Moore Jr., and H. Marcuse (Eds.), *A Critique of Pure Tolerance* (pp. 95–137). Beacon Press.

Wiggershaus, R. (1994). *The Frankfurt School: Its history, theories, and political significance* (M. Robertson, Trans.). MIT Press.

Marx, K. (1998). Theses on Feuerbach. In D. McLellan (Ed.), *Karl Marx: Selected writings* (2nd ed., pp. 171–174). Oxford University Press. (Original work published 1845)

Zuidervaat, L. (2007). *Social philosophy after Adorno*. Cambridge University Press.

- Churchland, P. M. (1984). *Matter and consciousness: A contemporary introduction to the philosophy of mind*. MIT press.
- Dowell, J. L. (2006). Physicalism. *The Internet Encyclopedia of Philosophy*.
- D'Holbach, P. H. T. (1770). *The System of Nature*, vol. 1.
- Feyerabend, P. (2010). *Against method*. Verso.
- Haack, S. (2014). Scientism: The new orthodoxy. *Skeptical Inquirer*, 38(6), 44–49.
- Hobbes, T. (1655). *On Body*.
- Nagel, T. (2012). *Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false*. Oxford University Press.
- Ney, A. (2014). Materialism. *The Encyclopedia of Political Thought*.
- Papineau, D. (2020). The rise of physicalism. *The Routledge Handbook of Physicalism*.
- Peels, R. (2021). A conceptual map of scientism. *Social Epistemology*, 35(3), 221–232.
- Polger, T. W. (2004). *Naturalism*. Edinburgh University Press.
- Quine, W. V. O. (1975). On empirically equivalent systems of the world. *Erkenntnis*, 9(3), 313–328.
- Shook, J. (2021). Naturalism. *The Blackwell companion to naturalism*, 7–25.
- Stoljar, D. (2021). Physicalism. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*.
- Foucault, M. (1972). *The archaeology of knowledge* (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Truth and method* (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Bloomsbury. (Original work published 1960)
- Gumperz, J. J. (1982). *Discourse strategies*. Cambridge University Press.
- Halliday, M.A.K. (1978). *Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning*. University Park Press.

- Husserl, E. (2001). *Logical investigations* (J. N. Findlay, Trans.). Routledge. (Original work published 1900–1901)
- Hymes, D. (1974). *Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach*. University of Pennsylvania Press.
- Langacker, R. W. (2008). *Cognitive grammar: A basic introduction*. Oxford University Press.
- Peirce, C. S. (1992–1998). *The essential Peirce: Selected philosophical writings* (N. Houser & C. Kloesel, Eds.). Indiana University Press.
- Derrida, J. (1978). *Writing and difference* (A. Bass, Trans.). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1982). *Margins of philosophy* (A. Bass, Trans.). University of Chicago Press.
- Derrida, J. (1997). *Of grammatology* (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1967)
- Eco, U. (1976). *A theory of semiotics*. Indiana University Press.
- Eco, U. (1990). *The limits of interpretation*. Indiana University Press.
- Eco, U. (1992). *Interpretation and overinterpretation* (S. Collini, Ed.). Cambridge University Press.
- Effendi, S. (1975). *Gleanings from the writings of Baha'u'llah*. Bahai Publishing Trust.
- Hatcher, J. S. (1987). *The purpose of physical reality*. Bahá'í Publishing Trust.
- Hatcher, J. S. (2005). *The metaphorical nature of physical reality*. Bahá'í Publishing Trust.
- Hatcher, J. S., & Martin, J. D. (1985). *The Bahá'í faith: The emerging global religion*. Harper & Row.
- Berlin, I. (1990). *The crooked timber of humanity: Chapters in the history of ideas*. Princeton University Press.
- Harrison, P. (1990). *'Religion' and the religions in the English enlightenment*. Cambridge University Press.
- Harrison, P. (2010). *The Territories of Science and Religion*. University of Chicago Press.

- Hick, J. (1973). *God and the universe of faiths: Essays in the philosophy of religion*. One world Publications.
- Hick, J. (1989). *An interpretation of religion: Human responses to the transcendent*. Yale University Press.
- Knitter, P. F. (1985). *No other name?: A critical survey of Christian attitudes toward the world religions*. Orbis Books.
- Knitter, P. F. (1995). *One earth, many religions: Multifaith dialogue and global justice*. Orbis Books.
- Knitter, P. F. (2002). *Introducing theologies of religions*. Orbis Books.
- Locke, J. (1689). *A letter concerning toleration*.
- Montesquieu, C. (1748). *The Spirit of Laws*.
- Rawls, J. (1971). *A Theory of Justice*. Harvard University Press.
- Rawls, J. (1993). *Political Liberalism*. Columbia University Press.
- Tocqueville, A. (1835). *Democracy in America*. Saunders and Otley.
- Berger, P.L. (1967). *The Sacred Canopy*. New York: Anchor Books.
- Durkheim, E. (1955). *The Elementary Forms of Religious Life*. New York: Free Press.
- Festinger, L. (1956). *When Prophecy Fails*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Fromm, E. (1941). *Escape from Freedom*. New York: Henry Holt and Company.
- Gadamer, H.-G. (1960). *Truth and Method*. New York: Bloomsbury.
- Huxley, A. (1945). *The Perennial Philosophy*. New York: HarperCollins.
- Kierkegaard, S. (1846). *Concluding Unscientific Postscript*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kuhn, T.S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lessing, G.E. (1887). *The Education of the Human Race*. London: C.K. Paul & Co.
- Lindbeck, G. (1984). *The Nature of Doctrine*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.

- MacIntyre, A. (1988). *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Macquarrie, J. (1977). *Principles of Christian Theology*. New York: Charles Scribner's Sons.
- Masuzawa, T. (2005). *The Invention of World Religions*. Chicago: University of Chicago Press.
- Niebuhr, H.R. (1929). *The Social Sources of Denominationalism*. New York: Meridian Books.
- Otto, R. (1917). *The Idea of the Holy*. New York: Oxford University Press.
- Race, A. (1982). *Christians and Religious Pluralism*. London: SCM Press.
- Raven, C.E. (1953). *Natural Religion and Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Troeltsch, E. (1912). *The Social Teaching of the Christian Churches*. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.
- Weber, M. (1905). *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. London: Routledge.
- Weber, M. (1963). *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press.