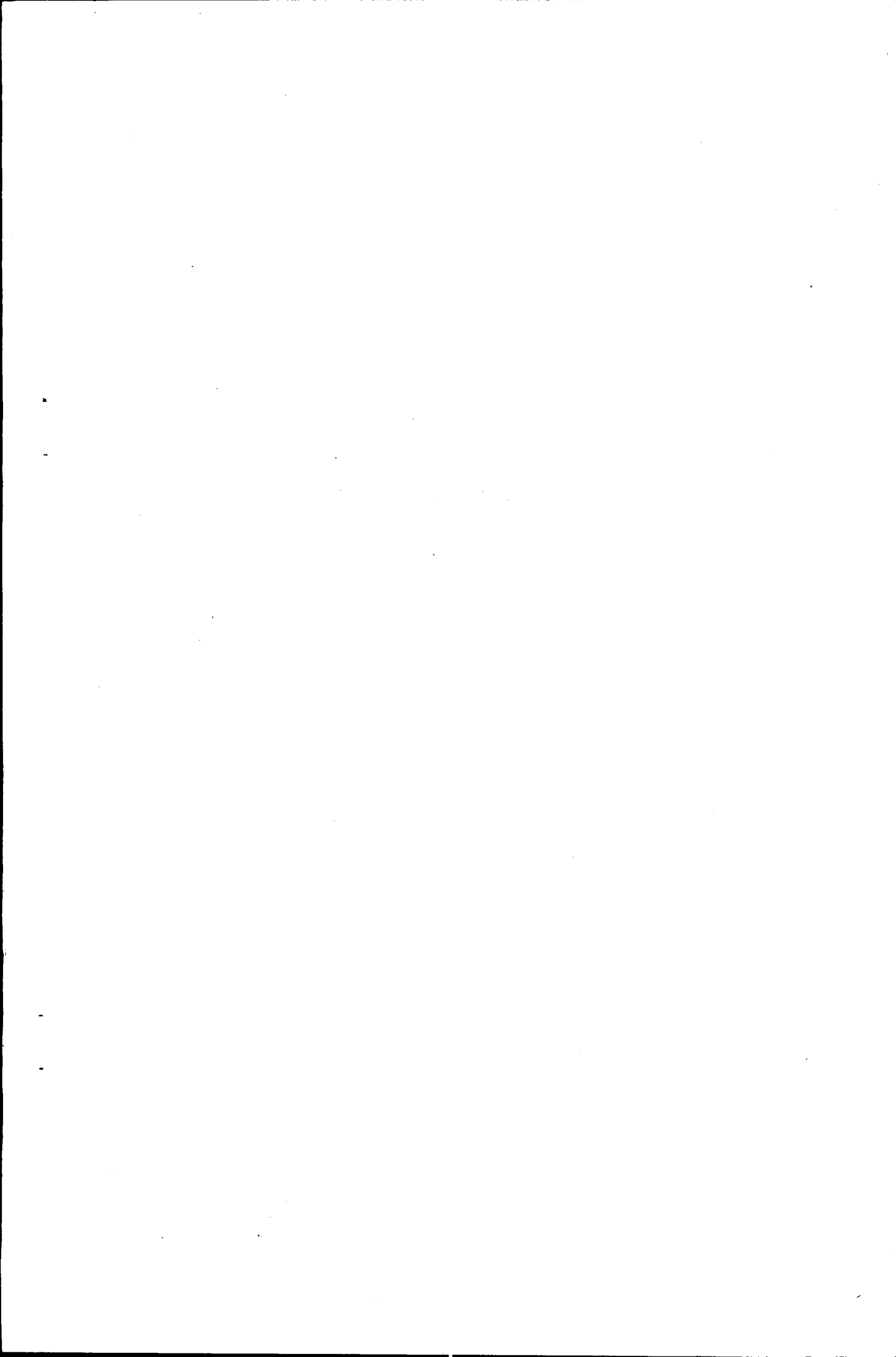


متن مسائل فلسفه ۱



"... در جمیع احوال عباد را وصیت نمودیم به امانت و دیانت ..."

اشراقات

تذکرات :

۱ - روی جزوات چیزی ننویسید.

۲ - از علامت گذاری - حتی با مداد - اجتناب فرمائید.

۳ - رعایت پاکیزگی در حفظ جزوات بشود.

۴ - راس موعد مقرر و پس از پایان نیمسال ، جزوات متون درسی را به دوستان معارف

محل مرجوع فرمایید.

✦ رعایت این نکات بدین سبب ضروری است که دوستان دیگر شما نیز قرار است از این

متون بعدا استفاده کنند.

فهرست مطالب جزوه متن درس

عنوان

صفحه

۱

۱ - مقدمه‌ای بر مسائل شناخت‌شناسی

۸

۲ - نظریه معرفت‌در نزد کانت

۱۶

۳ - مقدمه‌ای بر ما بعدالطبیعه

۲۰

۴ - جوهر

۲۶

۵ - فلسفه دین

مقدمه‌ای بر مسائل شناخت‌شناسی

در بررسی هر علم (۱) با یک مسئله محوری و کلیدی روبرو می‌شویم. مسئله‌ای که تمامی توجهات و سوالات به سمت اوست و نهایتاً کوششها برای دریافت دانشها و بینشهایی در آن زمینه می‌باشد. مثلاً اگر به علم فیزیک توجه کنیم درمی‌یابیم که تمامی مطالبی که در این علم طرح می‌شود به نوعی به مسئله "حرکت" بازمی‌گردد و نهایتاً با سوالاتها و رویکردهای مختلف قصد تعمیق در این مسئله را داریم. این مسئله اصلی "موضوع" علم نامیده می‌شود و یکی از وجوه اختلاف یک علم از علمی دیگر همین تفاوت در موضوعات است. (مثلاً موضوع فیزیک حرکت، موضوع ریاضی کمیت، موضوع زیست‌شناسی حیات و... می‌باشد). ولی علاوه بر موضوع، جزء دیگر هر علم مسائل آن علم است. مسائل هر علم سوالات و جوابهای مختلفی است که در باره موضوع علم صورت می‌گیرد. فی الواقع ما موضوع را از دیدگاههای مختلف بررسی کرده و به نتایج مختلفی دست می‌یابیم. موضوع هر علم را از جهات مختلف می‌توان بررسی کرد و از وجوه مختلف می‌توان در باره آنها سوالات طرح کرد و همین سوالاتها مسائل آن علم محسوب می‌شود. مثلاً موضوعی چون "حرکت" را از وجوه مختلف - همچون: "انواع حرکت"، "منشأ حرکت"، "غایت حرکت" (۲) و... می‌توان بررسی کرد و بر همین اساس مسائل مختلفی را در این زمینه بوجود آورد. (۳)

شناخت‌شناسی هم به عنوان یک علم از این قاعده مبرا نیست و از موضوعی و مسائلی برخوردار است. موضوع شناخت‌شناسی، شناخت‌آدمی است. یعنی آن بُعد از وجود آدمی که مرتبط با هستی‌قرار می‌گیرد و به معرفتی دست می‌یابد. (۴) و البته دستگاه شناختی آدمی را از دیدگاههای مختلفی می‌توان مورد بررسی قرار داد که همین دیدگاههای متفاوت سوالات مختلفی را پدید می‌آورد که نهایتاً مسائل علم شناخت‌شناسی را می‌آفریند و البته همچون هر بررسی دیگری نظرات یکسانی در این باره وجود نخواهد داشت و به سوالات مختلفی که در مورد شناخت مطرح می‌شود پاسخهای متفاوتی داده می‌شود. و همین پاسخهای متفاوت است که نظر فلاسفه مختلف

۱ - علم در اینجا به معنی عام است و منظور علوم تجربی نیست.

۲ - و یا اگر به شکل سوالاتی طرح شود: انواع حرکت کدا مند؟ منشأ حرکت چیست؟ غایت حرکت کجاست؟ و...

۳ - علاوه بر موارد فوق، "مبادی" و "روش" هم از اجزاء یک علم محسوب می‌شوند.

۴ - همچنان که مشخص است شناخت‌آدمی را به معنی دستگاه شناختی آدمی به کنار برده‌ایم. در صورتی که شناخت‌آدمی به عنوان موضوع شناخت‌شناسی مفهومی گسترده‌تر دارد که در این مختصر نمی‌گنجد.

را نسبت به شناخت مشخص می نماید.

ما در این مختصر به سه مسئله از مسائل مطروحه در شناخت شناسی می پردازیم. این سه مسئله عبارتند از: ۱- "منشاء شناخت" ۲- "حدود و مسائل شناخت" ۳- "اعتبار شناخت"

۱- منشاء شناخت:

برای اینکه آدمی به شناختی از امور دست یابد باید با آن امر مرتبط شود و برای این ارتباط، وسایل خاصی در اختیار دارد که از آن به میزانشها و یا وسایل شناخت یاد می کنند. این وسایل را می توان "حواس" و "عقل" دانست. (۱) فی الواقع آدمی با کمک این موازین به شناخت نائل می شود. ولی سؤالی که مطرح می شود اینست که کدام یک از این وسایل اصالت دارند؟ برای رسیدن به شناخت از کدام یک از این وسایل مدد می گیریم؟ در واقع منشاء شناخت ما به کدام یک از این موازین بازمی گردد؟ برای این سؤال دو پاسخ اصلی می توان یافت. عده ای حس (و یا تجربه حسی) را اصل گرفته و منشاء اصلی شناخت آدمی را حواس دانسته اند و عده ای عقل را اصل گرفته اند و منشاء شناخت را به عقل بازگردانده اند. و بر اساس همین پاسخها دو مکتب پدید آمده است. یکی اصالت حس (۲) و دیگری اصالت عقل (۳).

اصالت حس: اینان تمام شناخت آدمی را حاصل تجربیات حسی او می دانند و عقل آدمی را نیز منبعت از همین تصورات حسی می شمارند. البته این بدان معنی نیست که عقل را بالکل رد کنند، بلکه عقلی را که از حس مدد گرفته است می پذیرند و نتیجه گیریها و استنتاجهای عقلی ارجح می نهند. ولی مسئله بر سر اینست که برای عقل اصالت و مرجعیتی قائل نیستند و آن را بدون حس هیچ می دانند. عقل قدرت ترکیب و تحلیل هر آنچه را که از تجربه حسی می گیرد دارد، ولی اگر تجربه نباشد عقل چه چیزی را تجزیه و تحلیل خواهد کرد؟ و البته زمانی هم که از حس معلوماتی را بدست آورد و به تجزیه و تحلیل آنها پرداخت تنها در حیطه حس صحت خواهد داشت و حس است که صلاحیت رد و یا قبول نتایج حاصل از عقل را دارا می باشد. بنا بر این — اینان هر چند که حس را تنها میزان شناسایی نمی دانند ولی آن را منشاء اصلی شناخت می دانند و بر همین اساس برای تجربه حسی و شناختهایی که بر این اساس تاسیس می شود ارزش فوق العاده قائلند. شما قبلا با نظرات بنیانگذاران این مکتب

۱- البته وسایل و موازین دیگری چون "شهود و اشراق" و "میزان روح القدس" هم وجود دارد که از بحث ما خارج است.

آشنا شده‌اید. ما در اینجا تنها به ذکر نکات مشترک میان فیلسوفان یک مکتب می‌پردازیم و از نقاط افتراق می‌گذریم. (۱)

قول به اصالت عقل: در مقابل مکتب اصالت حس یا اصالت تجربه‌حسی، فردگرایان قرار دارند که برای عقل آدمی اصالتی خاص قائلند و آن را تنها به عنوان وسیله‌ای در دست حس نمی‌پذیرند بلکه مقدم بر حس می‌دانند و منشأ و مرجع اصلی شناخت آدمی را عقل می‌دانند. در نظر اینان در واقع عقل خود به تنهایی معلوماتی در اختیار آدمی قرار می‌دهد و این معلومات مبنای اصلی و اصولی شناخت را فراهم می‌کند. دکارتر به عنوان بنیانگذار این مکتب، اصول و مفاهیم اصلی عالم هستی را از عقل خود استنتاج کرد و تمامی شناخت خود را بر پایه همین مفاهیم عقلی و غیرتجربی استوار ساخت. البته این بدان معنی نیست که وی اهمیتی برای حس قائل نبود، بلکه حس را به عنوان منشأ اصلی شناخت نمی‌پذیرفت و معلومات حاصل از حس را اساس شناخت قرار نمی‌داد وی تمامی شناخت خود را بر پایه مفاهیمی که از عقل بدست می‌آورد استوار می‌ساخت و باقی شناخت‌های خود را هم از همین شناخت اصلی و عقلی و غیرحسی نتیجه می‌گرفت.

در اینجا دوباره متذکر می‌شویم که تجربه‌گرایان هم به عقل قائلند ولی عقلی که آنان بدان توجه می‌کنند با عقلی که عقل‌گرایان بدان قائلند متفاوت است و به همین علت الفاظ "عقل‌پویا" و "عقل‌ایستا" را برای درک این تفاوت وضع کرده‌اند زمانی که ما به تجربه اصالت می‌دهیم و عقل را تنها به عنوان وسیله‌ای در دست تجربه می‌پذیریم، در واقع به "عقل‌پویا" قائل شده‌ایم. و زمانی که عقل را منشأ و مصدر معلومات و علم می‌دانیم به "عقل‌ایستا" اصالت داده‌ایم. هر چند که در هر دو مورد ما به نوعی به عقل توجه می‌کنیم، ولی تفاوت میان این دو عقل بسیار است.

۲ - حدود و مسائل شناخت

همچنانکه گفتیم عقل‌گرایان به مفاهیمی در عقل قائل بودند که بدون تجربه برای عقل حاصل بوده است و به اصطلاح "قبل از تجربه" است. به نظر اینان، این مفاهیم فطری است و در طبیعت عقل مستتر است. در مقابل تجربه‌گرایان به مفهومی که قبل از تجربه در عقل آدمی موجود باشد اعتقادی ندارند و به اصطلاح خودشان عقل

۱ - باید در اینجا اشاره کرد که عده‌ای اصالت حس و تجربه را به معنی اعم آن گرفته‌اند. یعنی هر آنچه که بی واسطه بر ما عیان می‌شود را اصل گرفته‌اند و لزوماً شناخت خود را محدود به حواس پنجگانه بیرونی نکرده‌اند. و به همین علت اصطلاح اصالت تجربه را از اصالت حس متمایز ساخته‌اند.

آدمی همچون " لوحه سفیدی" است که با قلم تجربه منقوش می شود. بنا بر این دو رویکرد مختلف نسبت به ساخت عقل و شناخت آدمی پدید می آید یکی نظریه " لوحه سفید" است و دیگری نظریه "شناخت فطری". تبیین نظریه " لوحه سفید" کار ساده‌ای است زیرا وقتی که عقل همچون لوحه سفیدی باشد دیگر درونش چیزی نیست و به‌خصوصیتی مختص نمی باشد تا احتیاج به توضیح داشته باشد. تنها باید گفت که دستگاه شناختی آدمی به طور فطری و ذاتی امری را در درون خود ندارد و تنها قابلیت دریافت تاثرات حسی را داراست. ولی در مورد ساخت فطری عقل مسئله پیچیده‌تر است. زیرا فی الواقع در این حالت موری را به عقل نسبت داده‌ایم که ذاتی عقل‌اند و اصلاً به همین علت عقل در مقام مرجعیت شناخت قرار گرفته است. ما در اینجا به " اصول عقل" که اساسی‌ترین وجوه فطری عقلند اشاره می‌کنیم:

این اصول به طور کلی به دو گروه منقسم می‌شوند: الف) اصل جهت‌گافی

ب) اصل وحدت

الف) اصل جهت‌گافی: اصلی است که می‌خواهد برای امور این جهان جهتی عقلی بیابد و بر اساس این اصل هرگز چیزی واقع نمی‌شود و بوجود نمی‌آید مگر اینکه جهتی کافی و ثابت توجیه‌کننده موجودیتش باشد. جهتی که به استناد آن بتوان گفت که چرا این شیء بوجود آمده و چرا بدین صورت درآمده است. در واقع وقتی که "شیء" به وسیله "علتی" و بر اساس "قانونی" به سوی "غایتی" سوق یابد اصل جهت‌گافی بر شیء حاکم است. به عنوان مثال یک میز باید بوجود آورنده‌ای داشته باشد. بنا به هدفی به وجود آمده باشد و تابع قانونی باشد و در این صورت موجودیت میز از یک معقولیتی برخوردار است و تابع اصل جهت‌گافی است. زیرا می‌توان آن را بر اساس اصول و قوانین خاص و شخصی تبیین کرد. اصول ثابتی که برای توجیه موجودیت میز کفایت می‌کند. از متفرعات اصل جهت‌گافی می‌توان به اصل علیت، اصل غایت، اصل جوهریت و اصل موجبیت اشاره کرد. تمامی این اصول فطرتاً در عقل وجود دارند و هادی‌شناسایی آدمی‌اند.

۱- الف) اصل علیت: اصل علیت را می‌توان این‌طور بیان کرد که: "هر تغییری را علتی است." وقتی ما با یک شیء فاعل روبرو می‌شویم یک بعد ثابت در شیء می‌بینیم و یک بعد متغیر. مثلاً میز از این جهت که میز است ثابت است ولی در طول زمان تغییراتی بر آن راجع می‌شود (مثلاً فرسوده می‌شود و ...). برای توجیه تغییرات هر شیء ما احتیاج به یک علت داریم تا بتوان بوسیله آن این تغییرات را توجیه کرد. در واقع برای اینکه شیء متغیر جهتی کافی داشته باشد باید اصل علیت بر آن حاکم

باشد.

۲ - الف) اصل غایت: هر تغییری در جهت و به سوی غایتی است. در واقع هر شیء از آن رو که متغیر است به سوی غایتی میل می کند و به همین علت اصل غایت بر آن حاکم است. هر چند که اصل غایت بیش از هر چیز و هر کجا در مورد تفکر و موجود متفکر صادق است (زیرا در این حال است که غرض و مقصود طرح می شود و توجه بسته غایت در اصیل ترین شکل خود ظاهر می گردد) ولی از آن رو که عقل مستلزم اصل غایت است برای معقولیت هر امری از امور و هر موجودی از موجودات لازم می آید. و یکی از جهات عقلی شیء (در کنار اصل علیت و سایر اصول) محسوب می شود.

۳ - الف) اصل جوهریت: امور و اشیاء مختلف مجموعه ای از صفاتند. این صفات همواره در حال تغییرند و استقلالی هم از خود ندارند. مثلا وقتی به میز توجه می کنیم به عنوان یک شیء دارای صفاتی چون رنگ، اندازه و سختی و ... است. این صفات دائما در حال تغییرند و همچنین نمی توانند به طور مستقل موجود باشند (مثلا رنگ به تنهایی قابل تصور نیست و نمی تواند به طور مستقل موجودیت یابد، بلکه باید متعلق به یک شیء خاص مثل میز، سیب، درخت و ... باشد. دیگر صفات مثل اندازه، سختی و ... هم همینطورند) برای اینکه این صفات معقول باشد و موجودیت آنها از جهتی عقلی برخوردار باشد باید به امر ثابت و مستقلی تعلق گیرند که این امر را " جوهر " می گویند. بنا بر این اصل جوهریت یکی دیگر از جهات کافی و عقلی شیء است.

۴ - الف) اصل موجبیت: بر اساس این اصل، بر هر امری قانونی حاکم است. موجودیت یک شیء (چه از جهت تغییراتش و چه از جهت ثباتش) تابع قانونی است که این قانون قطعی و تخطی ناپذیر است، و در واقع موجودیت شیء بوسیله آن قانون ایجاد شده است.

ب) اصل وحدت: بر اساس اصل وحدت ذهن می خواهد که غیریت و کثرت میان اشیاء و امور را به وحدت و یگانگی بدل کند. این امر هم در مورد یک شیء صادق است و هم در مورد یک سلسله از اشیاء (۱) بر اساس اصل وحدت یک شیء با خود وحدت دارد و در خود تناقض ندارد. میز میز است و غیر میز نیست. یک میز نمی شود که هم میز باشد و هم غیر میز. در واقع میز از یک وحدت و یگانگی برخوردار است. همین اصل در یک سلسله از امور و اشیاء متعدد هم کاربرد دارد. مثلا وقتی که ما مفاهیم کلی می سازیم در واقع بر اساس همین اصل وحدتی را در میان کثرتها یافته ایم. وقتی مفهوم کلی " میوه " را به کار می بریم در واقع میوه های متعدد با رنگها و طعمهای

۱ - این اصل وقتی که در مورد یک شیء به کار می رود به اصل هویت یا اینهمانی مشهور است.

متفاوت را در طبقه‌ای قرار داده‌ایم و بر اساس اصل وحدت مفهوم واحدی را (میوه) از مفهومی متعدد (سیب ، گلابی و ...) انتزاع کرده‌ایم. در واقع ذهن می‌خواهد که به نحوی از انحاء کثرتها و تعددها را به وحدت و یگانگی بازگرداند. حال ممکن است که این وحدت طلبی در حیطهٔ یک شیء خاص واقع شود و یا در حیطهٔ یک سلسله از امور و اشیاء .

شایان ذکر است که اصل عدم تناقض هم صورت دیگری از همین اصل است . و در واقع هنگامی که ما به اصل وحدت قائل می‌شویم عملاً به اصل عدم تناقض هم قائل شده‌ایم. زیرا بر اساس اصل عدم تناقض ، یک چیز نمی‌تواند غیر خود باشد (الف لاف نیست) و از قبل هم گفتیم که اصل وحدت انکار همین غیریت در شیء است (!)

۳ - اعتبار شناخت :

در اینجا مسئله بر سر ارزش و حدود اعتبار شناخت است . وقتی که ما به معرفتی دست می‌یابیم ، تا چه حد صحت دارد و از خطا میراست ؟ و چقدر می‌توان بدان اطمینان کرد؟ و اصولاً آدمی چقدر توانایی شناخت امور را دارد؟ و شناخت آدمی تا چه حد با حقیقت مطابق است ؟

با توجه به جوابهایی که به این سوالات داده می‌شود می‌توان دو مکتب شک و جزم را در مقابل هم قرار داد و البته در میان این دو مکتب اصالت نسبت راه اعتدال پیموده است .

مکتب شک : اصحاب این مکتب به سرگردانی آدمی در وادی شناخت قائلند و اکثراً این سرگردانی را ناشی از قصور و ناتوانی قوهٔ مدرکهٔ انسان در شناخت جهان می‌دانند. اینان معتقدند که آدمی از هیچ حیث و در بارهٔ هیچ چیز نمی‌تواند به معرفت مطلق یا نسبی واصل آید و حقیقت هیچ شیء را چه مادی و چه معنوی نمی‌تواند دریابد و نهایتاً تمامی شناختهای آدمی جز به شک و حیرت منتهی نمی‌شود. سقراطیان برای رسیدن به مقاصد خود از این نظریه دفاع می‌کردند که شما با عقاید گرگیاس و پروتاگوراس در این زمینه آشنا شدید.

مکتب جزم : این مکتب در مقابل مکتب شک ، برای شناخت آدمی ارزش مطلق قائل است و آن را کاملاً مطابق با حقیقت می‌داند در نظر اینان در واقع آدمی توانایی شناخت درک کامل جهان را داراست و حقیقت را چنانکه هست درمی‌یابد و در بارهٔ همه جنبه‌های وجود - اعم از مادی و معنوی - به یقین دست می‌یابد. به این ترتیب به

۱ - برای اطلاع بیشتر در مورد اصول عقل به کتاب " شناسایی و هستی " و " فلسفهٔ عمومی " (منابع تکمیلی) رجوع کنید .

عقیده اینان هیچگونه حدودی برای قوه مدرکه و عالم اینسان موجود نیست .
 اصالت نسبت : این مکتب در میانه دو مکتب جزم و شک قرار دارد . اینان از طرفی
 برای شناخت ارزش مطلق قائل نیستند و از طرف دیگر آن را کاملاً بی ارزش هـم
 نمی دانند . در واقع حصول معرفت را برای انسان میسر اما محدود به حدودی معین
 می دانند . یعنی قائلند که انسان توانائی معرفت اشیاء و امور جهان را داراست
 منتهی این معرفت چنان نیست که به همه اشیاء از همه جهات حاصل شود . بلکه علم
 انسان محصور به حدودی و مقید به قیودی است و به همین سبب شناسایی و معرفت نسبی
 است . فلاسفه و مکاتب مختلفی در ذیل این مکتب جای می گیرند که از آن جمله
 می توان مکتب تحلیلی ، مکتب اصالت عمل و مکتب کانت را نام برد .

نظریه معرفت در نزد کانت

مقدمه :

تا زمان کانت فلاسفه بیشتر به مسئله وجود توجه داشتند و کمتر به مسأله معرفت می پرداختند. عقل گرایان حقیقت را زاده عقل یا تعقل انسان می پنداشتند و تجربه مذهبان آن را مولود محسوسات و افکار را معلول واقعیات بیرونی می دانستند. تحقیقات فلسفی اساسا بر محور وجود تکیه داشت و حتی لاک که به چگونگی فهم انسان پرداخته است برای تبیین معلومات بشری به دنیای عینی توجه نمود اما کانت که در علوم مختلف و بخصوص در فیزیک تبحر داشت، متوجه شد که عقلی مذهبان و تجربه گرایان از تبیین دقیق احکام علمی ناتوانند زیرا عقلی مذهبان با وجود تبیین ضرورت و کلیت علم از عهده بیان تا زگی آن بر نمی آمدند در صورتی که تجربی مذهبان هم که با استناد به تجربه پیشرفت علم را توضیح می دادند ولی از عهده تبیین قطعیت و کلیت علم بر نمی آمدند. و همین ناتوانی عقل گرایان و تجربی مذهبان در توضیح احکام علمی و همچنین وجود اختلافات فراوان در احکام مابعدالطبیعه با فلسفه اولی برای کانت انگیزه ای شد تا به نقادی معرفت بشری بپردازد و مساعی کانت منجر به این شد که کشف کند معرفت علمی مبتنی بر احکام ترکیبی ما تقدم (a priori) است و با این کشف ماهیت تحقیقات فلسفی را عوض کرد به این معنی که به جای بررسی ذات اشیاء به بررسی ذات معرفت پرداخت و نشان داد که ذهن انسان فقط جهان خارج را منعکس نمی کند بلکه خود در تشکیل شناسائی سهم عمده ای دارد و داده های خارجی را صورت و سازمان می بخشد یعنی ذهن تنها به جمع آوری و در کنار هم قرار دادن داده ها اکتفا نمی کند بلکه به نحوی خلاق به ترکیب و تالیف آنها می پردازد و احکام را برقرار می سازد. به نظر کانت شناسائی مجموعه تصورات نیست بلکه رابطه اسنادی است که میان این تصورات به وجود آمده است پس بررسی و نقادی شناسائی را باید با مطالعه احکام آغاز نمود.

اقسام قضایا یا احکام :

به طور کلی حکم یا تحلیلی است یا تالیفی : در حکم تحلیلی، موضوع شامل محمول است و محمول چیز تازه ای نیست که به موضوع اسناد داده باشد در این نوع قضا یا جنبه ای از موضوع تشخیص داده می شود و به خود موضوع نسبت داده می شود و لذا از لحاظ منطقی دارای وضوح بوده و برای فهم آن نیازی به تجربه خارجی نیست زیرا که حکم تحلیلی بر اصل هوهویه (این همانی) تکیه دارد مثلا وقتی گفته شود

مثلث سه ضلع دارد، سه ضلع داشتن در واقع از تعریف مثلث ناشی می شود و برای درک ارتباط بین سه ضلعی و مثلث نیازی به فراتر رفتن از مفهوم مثلث نداریم. حکم تحلیلی جنبه توضیحی دارد و با تحلیل مفهوم موضوع، به کشف وجود محمول در آن نائل می شویم بدون اینکه علم جدیدی کسب نموده باشیم به همین علت حکم تحلیلی را تصدیق توضیحی نیز می نامند و می توان آن را *ما تقدم* و قبل از تجربه دانست. مثالهای دیگر: "جسم دارای امتداد است" و "کمیت تقسیم پذیر است."، "دیوار مانع و حائل است."

در حکم تالیفی موضوع شامل محمول نیست و از تحلیل آن بدست نمی آید بلکه محمول از غیر موضوع اخذ و به آن نسبت داده می شود یعنی در احکام ترکیبی ذهن متوسل به تجربه شده صدق و کذب آنها را تعیین می کند این نوع احکام ضرورتاً صرف منطقی ندارند و ذهن بدون توسل به تجربه قادر به صدور آنها نیست لذا به این نوع احکام *ما تأخر* (بعد از تجربه = *a posteriori*) می گویند مثل اینکه: "همه اجسام دارای وزن اند" مفهوم وزن در مفهوم جسم ذاتاً داخل نیست و ذهن با تجربه مفهوم وزن را به جسم علاوه کرده است و لذا این احکام را تصدیقات توسیعی نیز می گویند. مثالهای دیگر: "دیوار سفید است"، "مجموع زوایای داخلی مثلث دو قائمه است."، "آب در شرایط متعارفی در صد درجه سلسیوس می جوشد."

قبل از کانت اکثر متفکران احکام ریاضی را از نوع تحلیلی و احکام علوم طبیعت را تالیفی می دانستند ولی به نظر کانت لازم نیست که احکام تالیفی همیشه *ما تأخر* یعنی بعد از تجربه باشند بلکه ممکن است قضیه‌ای هم تالیفی باشد و هم *ما تقدم* (قبل از تجربه) و از این نوع قضایا در هر دو زمینه ریاضیات و طبیعیات یافت می شوند. مثل " $۴۰ = ۵ \times ۸$ " اگر توجه کنیم این قضیه تحلیلی نیست زیرا عدد چهل نه در عدد ۸ مندرج است و نه در عدد ۵ بلکه ذهن آن را با فعالیت و خلاقیت خود به دست آورده است ضمن اینکه تالیفی نیست برای اینکه ذهن بدون توسل به تجربه خارجی آن را تصدیق نموده است پس این حکم هم تالیفی و هم ماقبل تجربی است. و یا وقتی گفته می شود "کوتاهترین فاصله میان دو نقطه یک خط مستقیم است" مفهوم استقامت از مفهوم کوتاهترین حاصل نشده و در عین حال فهم آن بنا تکیه بر تجربه نبوده است. مثالهای دیگر: "در همه تغییراتی که بر ماده وارد می شود مقدارش تغییر نمی کند."، "هیچ حادثه‌ای بدون علت نیست."

کانت با قائل شدن به احکام تالیفی *ما تقدم* از هر دو مکتب تجربه‌گرائی و عقل‌گرائی فراتر رفته و آن دو را به هم پیوند می دهد و کلیت و ضرورت احکام

علمی را تضمین می کند حصول این نوع احکام در ریاضیات به وسیله تصور اجزاء آنها در خیال صورت می گیرد و در علوم طبیعی اجزاء احکام پدیدارهائی اند که توسط حس درک می شود لذا تالیفی اند و ما تقدّم بودن آنها به واسطه مقولاتی است که ذهن حاوی آنهاست و برای پیوند میان پدیدارها از آنها بهره می گیرد. ولی اگر در احکام ما بعدالطبیعه دقت شود معلوم می شود که اجزاء آن (جهان، نفس و خدا) نه محسوسند و نه مورد تخیل واقع می شوند و با وجود تالیفی بودن و ما تقدّم بودنشان فاقد عینیت اند یعنی صرفاً از ترکیب معانی محض حاصل شده اند و مبتنی بر ماده حسی و شهود عقلی نیستند. برای اینکه بیشتر و بهتر بتوانیم نظر کانت را بفهمیم باید اشاره کنیم که وی قائل است که معرفت از دو چیز تشکیل شده است: ماده و صورت، ماده بدون صورت، در ذهن یافت نمی شود و همچنین صورت تنها هم بی معنی است و کار صورت وحدت بخشیدن به ماده است. چیزهایی که از خارج وارد ذهن می شود ماده معرفت و آنچه ذهن از نزد خود به آن اضافه می کند صورت معرفت است و کار نقادی معرفت همین تشخیص ماده و صورت معرفت است که کانت نام استعلائی (Transcendental) بر آن گذاشته است و کانت این اصطلاح را به عنوان صفت برای اصول ذاتی ذهن به کار می برد و عنوان خاص نحلّه فکری وی فلسفه استعلائی است یعنی فلسفه نقادی و وقتی گفته می شود بحث استعلائی در باره یک مسأله، یعنی بررسی انتقادی آن، برای حصول شرایط ما تقدّم کلی و ضروری، جهت توجیه آن، مورد نظر است. با این مقدمه ای که ذکر شد حال می توان به طور اجمالی به این نظرکانت پرداخت که شناسایی یا معرفت برای انسان چگونه حاصل می شود؟

همان طوری که می دانید قبل از کانت در باب مسأله شناسائی دو نحلّه متفاوت وجود داشتند. گروه عقلی مذهب آن که به اولویت عقل قائل بودند و حس را قائل تحویل به فاهمه می دانستند و گروه تجربی مذهب آن که برعکس، منشاء معرفت را حس می دانسته و می گفتند عقل و فکر نیز خود منشاء حسی و تجربی دارند یعنی فاهمه را به حس تحویل می کردند و به این ترتیب در واقع (در عمل) آن دو را متحد می ساختند یعنی هر دو گروه با اولویت بخشیدن به حس با فاهمه عملاً آن دو را یکی می ساختند. اما کانت که در این زمینه پیرو ولف فیلسوف آلمانی (۱۷۵۹ - ۱۶۷۹) است به تباین میان حس و فاهمه قائل است به نظر او حکم از ناحیه فاهمه صادر می شود و قابل تحویل به ادراک حسی نیست لذا معرفت انسانی دارای دو منشاء کاملاً مجزا است. یعنی حس و فاهمه که با وجود تمایزشان در تشکیل معرفت انسان سهم اند و لذا نقادی معرفت بشری را باید با بحث استعلائی در باب حس آغاز نمود.

شهود حسی چگونه پدید می آید؟ حساسیت استعلائی :
 مکان و زمان شرایط ما تقدم هر نوع شهود حسی است یعنی هیچ نوع شهود حسی
 خارج از مکان و زمان حاصل نمی شود. مکان و زمان دو صورت ذهنی اند که حساسیت
 استعلائی آنها را مانند دو لباس بر دریافتهای حسی تجربی می پوشاند. مکان شرایط
 ما تقدم وجود شیء خارجی و ادراک آن است زیرا آنچه به ادراک درمی آید دارای امتداد
 است و در مکان قرار می گیرد و زمان صورت ما تقدم هرگونه معرفت وجدانی است و شرط
 کلی و ضروری هر نوع ادراکی است که ما از توالی و استمرار امور خارجی یا درونی
 خود داریم پس ادراک اشیا خارجی و تقارن آنها از طریق مکان و ادراک توالی و
 استمرار آنها از رهگذر زمان حاصل می شود. بنا بر این انسان چیزی را خارج از
 زمان و مکان نمی تواند ادراک یا تخیل کند و هیچ حالت وجدانی نیست که برای ما
 خارج از زمان تحقق داشته باشد و این نوع معرفت است که کانت از آن به شهود محض
 تعبیر می کند. اساس هندسه، شهود محض مکان است و علم حساب شهود محض زمان زیرا
 مفهوم عدد جز از راه توالی در زمان نمی تواند شناخته شود چنانکه مفهوم حرکت در
 علم مکانیک از طریق تصور زمان ممکن می شود.

توجه به این مطلب لازم است که در مبحث حساسیت استعلائی این مسأله مورد نظر
 می باشد که چگونه اشیا و پدیدارها به ما داده می شوند و در نقادی فاهمه یا تحلیل
 استعلائی مسأله این است که چگونه قوه فاهمه انسان اشیا را به تصور درمی آورد و
 چه مقولاتی دارد؟

تحلیل استعلائی :

توجه کردید که قوه حس انسان دادههای خارجی یا امور تجربی را که در حکم
 مادهاند با صور دوگانه خود یعنی مکان (تقارن اشیا) و زمان (توالی اشیا)
 انتظام می بخشد و ما را با پدیدارها (اشیا به ادراک درآمده) روبرو می سازد قوه
 فاهمه نیز دارای ماده و صورتی است ماده آن همان صورت مرطبه ادراک حسی است که
 به کمک زمان و مکان حاصل آمده است و صورت که ما تقدم است حکمی است که در مورد
 پدیدارها داده می شود و ارتباط آنها توسط قوه فاهمه مشخص می شود و این همان
 فکر کردن است. در واقع به نظر کانت فکر کردن همان متحد ساختن تما ویز یا اتحاد
 ادراکات حسی در وجدان است حال سواء این است که قوه فاهمه چگونه پدیدارها را
 به هم ربط می دهد و احکام را صادر می کند. به نظر کانت آنچه مشترک بین احکام
 است همان صورت آنهاست که ناشی از ذهن، یعنی فاعل شناسائی (= موضوع شناسائی)
 و آنچه تفاوت بین احکام را ایجاد می کند ماده احکام است که ناشی از متعلق

شنا سائی (= مورد شنا سائی) یعنی حاصل از شهود حسی است .

مقولات دوازده گانه

قوه فاهمه که قوه توحید و ترکیب احکام است دارای یک ساختمان مقولات ما تقدم است بدین معنی که فاهمه در برخورد با داده های حسی از مفاهیمی نظیر جوهر، وحدت، امکان و ... برای صدور حکم استفاده می کند و هر یک از این مفاهیم محض که شرط ما تقدم هر یک از احکام است یک مقوله نام گرفته است در نظر کانت کلاً دوازده مقوله وجود دارد به این علت که احکام با وجودی که از لحاظ موضوع و محمول بسیار متنوع اند اما از لحاظ نحوه رابطه میان موضوع و محمول فقط چهار وجه کم، کیف، نسبت یا اضافه و جهت می توانند داشته باشند که هر یک از این وجوه سه شکل مختلف می توانند باشند و لذا انواع مختلفی که ذهن به موجب آنها محمول را به موضوعی اسناد می دهد در یکی از احکام دوازده گانه است و چون در هر یک از احکام نسبت به وجهه نظر و نوع حکم، مقوله ای از مقولات فاهمه به کار برده شده است پس به ترتیب برای هر حکم، مقوله آن را باید در نظر گرفت. جدول احکام و مقولاتی که در برابر آنهاست به صورت ذیل است :

جدول مقولات		وجهه نظر	
وحدت کثرت تمامیت	کمیت	مثل	کلی
		"	جزئی
		"	شخصی
ایجاب (وجود) سلب عدول (یا حصر)	کیفیت	"	ایجابی
		"	کیفیت سلبی
		"	عدولی
جوهر علیت مشارکت (تبادل)	نسبت	"	نسبت
		"	یا شرطی
		"	اضافه انفعالی
امکان - امتناع وجود - لاوجود ضرورت - امکان خاص (حدوث)	جهت	"	ظنی
		"	قطعی
		"	یقینی

اما توضیح مقولات :

وقتی پدیدارها تحت یک مقوله قرار بگیرند حکم صادر می شود قضیه کلیه وقتی صادق است که مبتنی بر مقوله وحدت باشد و زمانی که همه افراد موضوع در محمول اشتراک نداشته باشند صدق قضیه مبتنی بر مقوله کثرت است وقتی امری را بر یک شخص حمل کنیم تمامیت آن فرد مطرح است و صدق این قضیه مبتنی بر مقوله تمامیت است. وقتی محمولی را بر موضوعی حمل کنیم دلالت بر واقعیت موضوع آن دارد پس بر مقوله وجود متکی است نفی محمول از موضوع، شرط لازم برای قضیه سالبه است پس بر مقوله سلب استوار است احکام معدوله با مقوله حصر تطابق دارد زیرا موضوع قضیه با محمول محدود می شود پس صدق قضیه مبتنی بر مقوله حصر یا عدول است احکام حملی در مقوله جوهر است. موضوع بر محمول حمل می شود مثل کتاب سفید است، جسم سنگین است، دیوار سفید است، در اینجا شیء را در نظر می گیریم که حامل چیز دیگر است و این همان معنی جوهر است. حکم شرطی در مقوله علت و معلول قرار می گیرد مثل اینکه: اگر باران بیارد زمین خیس می شود یا اگر به فلز حرارت بدهیم انبساط می یابد، در اینجا باران علت خیس شدن زمین و حرارت علت انبساط است. حکم انفصالی در مقوله مشارکت یا فعل و انفعال قرار می گیرد یعنی حمل و شرط هر دو با هم جمع می شوند مثل اینکه: یا زمین مرکز عالم است یا خورشید. خواندن کتاب یا مفید است یا وقت تلف کردن است. حکم ظنی در مقوله امکان است مثل اینکه می گوئیم عدد x فرد است که ممکن است فرد باشد و یا اینکه فرد نباشد و یا مثل کره مریخ دارای جو است که ممکن است چنین نباشد. حکم قطعی در مقوله وجود است. مثل اینکه بگوئیم توپ گرد است در اینجا حکم، قطعی است و وجود پیدا می کند یا اگر بگوئیم مثلث مربع نیست باز حکم دارای قطعیت است و هرگز وجود نمی یابد (لاوجود)، در حکم یقینی یا برهان، حکم در مقوله وجوب یا ضرورت است ظن و قطع با هم جمع می شوند یعنی ظنی است که باید قطعیت داشته باشد مثل اینکه بگوئیم کل از جزء خود بزرگتر است و یا دو شکل مساوی بر هم منطبق اند. و به این ترتیب کانت مقولات فاهمه را کشف می کند.

نکاتی که باید در مورد جدول در نظر گرفت از این قرارند:

۱ - تقسیم بندی در هر گروه از مقولات سه گانه است نه دوگانه، برخلاف تقسیم بندی که بر اساس اصل امتناع تناقض است و نظر کانت این است که در واقعیت برعکس منطق محض صوری الزاما دو امر مخالف، همدیگر را رفع نمی کنند بلکه در واقعیت دو امر مخالف و متضاد با هم می توانند وجود داشته باشند و لذا کانت مدعی است

که در هر گروه سه‌گانه، مقوله اول شرط و مقوله دوم مشروط بوده و مقوله سوم نتیجه اتحاد آن دو مقوله است و نشانه قدرت خلاقیت ذهن است.

۲ - دو گروه اول مقولات را که بر اساس نظر کمیّت و کیفیت طبقه‌بندی شده است از آن جهت که با متعلقات شهود حسی ارتباط دارند باید با هم در نظر گرفت. کمیّت دلالت بر مقدار امتداد پدیدارها دارد و کیفیت درجه شدت آنها را نشان می‌دهد، پس، از این دو گروه مقولات ریاضی حاصل می‌شود ولی از گروه سوم و چهارم که مربوط به موجودیّت و متعلقات حسی است علوم طبیعی پدید می‌آیند.

۳ - این مقولات با مقولات ده‌گانه ارسطویی فقط تشابه اسمی دارند زیرا مقولات ارسطویی صوری هستند و بعد از تجربه به دست آمده‌اند ضروری و قطعی نیستند لذا احکام آنها نیز ضامن عینیت آنها نیست در حالی که قوه فاهمه بنظر کانت دارای خلاقیت است و می‌تواند احکام تالیفی صادر کند و چون این احکام بر اساس مقولات ما تقدّم است پس ضروری‌اند و عینیت آنها کاملاً تضمین است.

نتیجه: از نظر کانت حس و فاهمه (عقل، تعقل) در همه تجربیات ما دخالت دارند و وحدت آن دو سازنده تجارب ما هستند و لذا هیچ کدام از آن دو در خارج از تجربیات ما نقشی نمی‌توانند داشته باشند. از اینجا این مطلب بدست می‌آید که واقعیت خارج از تجربه یا ورای پدیدار (وجود فی نفسه = نومن) از دسترس تجربه و فهم انسانی خارج است و به این ترتیب ذهن انسانی دچار یک تناقض می‌شود. به این صورت که از طرفی ذهن با به‌کارگیری حس و فاهمه به موضوعات تجربی پی می‌برد و از طرفی همین تجارب که حاصل کار قوای حس و فهم است نشان می‌دهد که چیزی در ورای محسوسات ما موجود است و این بدان معنی است که واقعیات برای انسان بتما می‌ظاهر نمی‌شوند بلکه جلوه‌هایی از واقعیات را بازمی‌تاباند ولی حس و فاهمه ما قادر به دربرگرفتن همه واقعیات هستی نیست. اما ذهن نمی‌تواند خود را اسیر چنین وضعی کند لکن می‌کوشد تا مقولات را در حوزه‌ای که ورای تجربه است بکار بندد و تجارب را معلول علتی فراتر از محسوسات بشمارد اما وقتی به چنین عملی دست می‌یازد و کل جهان را با روش خود مورد پژوهش قرار می‌دهد به قول کانت دچار تعارض احکام می‌شود زیرا انسان نمی‌تواند مجموع تجارب خود را تجربه کند و لذا قادر به درک کلیت جهان نمی‌شود از این رو هر قضیه‌ای که در باره جهان به طور مطلق طرح کند دچار تناقض می‌شود و همین طور در مورد خدا چنین مشکلی پدید می‌آید و هر قضیه‌ای که در مورد خدا بیان شود وضع مقابل آن نیز به همان درجه از اعتبار برخوردار خواهد بود و همین محذور برای نفس انسانی نیز وجود دارد پس از نظر کانت مقولات را نمی‌توان

در مورد مسائل نفس و جهان و خدا به کار آورد و این بدانجهت است که مقولات قوانین قوه فاهمه اند و صرفاً به تجارب تعلق می‌گیرند و علم چون از تجربه پدید می‌آید با مقولات توافق دارد و به سبب آنها اعتبار می‌گیرد اما اگر بخواهد از حوزه تجربه خارج شود دچار تعارضات در احکام می‌گردد یعنی علم نمی‌تواند چرایی اشیاء را تبیین کند اما از عهده بیان چگونگی اشیاء برمی‌آید. آنگاه که میان تجربیم جزئی رابطه برقرار کند دارای نتایج سودمند است و چون به سراغ درک کل هستی برود دچار یاوه‌سرائی می‌شود. کانت در کتاب "نقد عقل محض" هر نوع شناسائی در مابعدالطبیعه را بی اعتبار می‌داند. به نظر وی عقل نظری و محدود نه قادر به اثبات خداست و نه قادر به اثبات عدم وجود اوست و این بدان معنی است که خداوند قابل شناخت نیست و شناخت از نظر کانت یعنی قرار دادن متعلق مورد شناسائی در قالبهای ماتقدم زمان و مکان و مقولات فاهمه و چون ذهن بشری قادر به عمل نیست و نمی‌تواند خدا را در این قالبها قرار دهد پس تصور خدا ممتنع است و به دیگر سخن او به عنوان یک امر ناشناختنی در ورای پدیدار باقی می‌ماند. البته کانت از طریق نقادی عقل عملی میدان دیگری را برای امور مابعدالطبیعه ایجاد می‌کند و نشان می‌دهد که انسان با قوانین و اصول اخلاقی که در درون وی است به مشاهده درونی اموری می‌تواند بپردازد که قبلاً توقع شناخت آنها را از طریق مابعدالطبیعه داشت.

منابع و مآخذ این نوشتار:

- ۱ - تقریرات شفاهی استاد ارجمند دکتر دادوی در دانشگاه طهران
- ۲ - تاریخ فلسفه شرق و غرب جلد دوم - جمعی از نویسندگان زیر نظر سر وپالی رادا کریشنان - ترجمه دکتر جواد یوسفیان - نشر سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی - چاپ اول مقاله (۱۳) ایمان نوئل کانت - نوشته همایون کبیر
- ۳ - فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه - تالیف پل فولکیه - ترجمه دکتر یحیی مهدوی انتشارات دانشگاه طهران
- ۴ - فلسفه نقادی کانت - دکتر کریم مجتهدی - از موه سسه نشر هما - چاپ اول
- ۵ - فلسفه کانت - تالیف یوسف کرم - به ترجمه: محمد محمد رضا شی - چاپ مرکز مطالعات و تحقیقات اسلامی - چاپ اول

مقدمه‌ای بر مابعدالطبیعه

ارسطو دانای بزرگ یونان و به تبعیت از او فلاسفه مشاء فلسفه را به دو بخش نظری و عملی تقسیم کرده‌اند و بخش نظری را به سه قسم الهیات (علم اعلی) ریاضیات (علم اوسط) و طبیعیات (علم ادون) و نیز بخش عملی فلسفه را به سه قسم علم اخلاق تدبیر منزل و سیاسیات (علم الاجتماع) منقسم ساخته‌اند.

علم اعلی که با نامهای فلسفه اولی و الهیات نیز شناخته می‌شود بعد از ارسطو به سه نام متافیزیک معروف گردید و همین عنوان منشأ گرفتاریها و کج فهمیهای زیادی خصوصاً در فلسفه غرب گردیده است. اصطلاح مابعدالطبیعه معادل عربی همین لفظ متافیزیک است. اما شرح مختصر این تسمیه ظاهراً به این صورت بوده است که:

یکی از پیروان معلم اول - ارسطو - بنام "آندروونیکوس ردسیاشی" که در قرن اول پیش از میلاد می زیسته در اثری که از مجموعه آثار ارسطو برای خود مدون ساخت مسائل و مباحثی را که به بخش نخست از فلسفه نظری اختصاص داشت بعد از مباحثی که تحت عنوان طبیعیات مطرحند جای داد و به همین لحاظ عنوان این قسمت از فلسفه ارسطو با اصطلاح یونانی "متافوسیکا" ذکر نمود "متا" یعنی بعد و حرف "تا" نشانه معرفه بودن است و لفظ فوسیکا معادل لفظ "طبیعت" است بعدها حرف تعریف "تا" به جهت تخفیف حذف شده به صورت "متافوسیکا" (یعنی بعد طبیعیات) درآمد. متافیزیک، تلفظ فرانسوی همان کلمه است و ظاهراً در میان اکثر ملل و از جمله در محافل علمی و وطنمان تعبیر شایعی است و به وفور به جای اصطلاح فلسفه اولی و الهیات به کار می رود. تعبیر نادرست از آن، عنوان ماوراءالطبیعه است که بدون توجه به محتوای واقعی مسائل و مباحث آن این علم را به شناخت مسائل و امور عالم غیرمادی تعریف می کنند یعنی گمان می کنند که در این علم از اموری گفتگو می شود که حتماً از حوزه محسوسات و عالم طبیعت خارج باشد و در نتیجه غرض آن را شناخت معقولات و مجردات می دانند و یا از آن با عنوان خداشناسی نام می برند. به هر جهت با اینکه امروزه وجه تسمیه این علم به متافیزیک مشخص شده است ولی هنوز هم اکثری آن را با توجه به معنای ظاهری این لفظ تعبیر و تفسیر می کنند و در نتیجه آن را در مقابل علم قرار می دهند و فلسفه را مخالف دانش تجربی و علوم مرسومه تلقی می کنند ولی با عنایت و تأمل در تعریف حقیقی فلسفه اولی (متافیزیک یا مابعدالطبیعه) و موضوع و مسائل آن حقیقت مطلب واضح و آشکار شده ابهامات موجود در این اصطلاح زائل خواهد شد.

مابعدالطبیعه یا متافیزیک برخلاف معنای لغوی آن مفهوم عامی است که بر همه هستی یعنی طبیعت و پدیده‌های آن و کلیه محسوسات و عوارض شمول دارد و هیچ پدیده‌ای از پدیده‌های طبیعت از حوزه مطالعه علم مابعدالطبیعه بیرون نمی‌ماند حقایقی که از مطالعه فلسفه اولی می‌تواند حاصل آید ممکن است مربوط به حقایق عینی باشد که اعم از جهان ماده و طبیعت و معقولات و مجردات و حقایق ماوراء طبیعت است و یا ممکن است متعلق به عالم اذهان باشد. پس فلسفه اولی (مابعدالطبیعه) همان شناخت حقیقت است و شامل تمام مراتب حقیقت از خرد و کلان، مادی و مجرد، محسوس و معقول، پدیده و جوهر است. به زبانی دقیق تر فلسفه (متافیزیک) یعنی همان مسائل کلی، مسائلی که اختصاص به جایی ندارند بلکه شامل همه چیز و همه مراتب وجود هستند. فرق آن با سایر علوم در این است که مسائل علوم، مسائل اختصاصی است مثلاً در فیزیک مسائل خاص مربوط به پدیده‌های عالم مادی بررسی می‌شود و در جانورشناسی مسائل مربوط به جانوران مورد مطالعه قرار می‌گیرد ولی در متافیزیک (فلسفه اولی) مسائل کلی مربوط به هستی بررسی می‌شود مسائلی که خاص یک شیء ویژه نیست برعکس مربوط به همه اشیاء مادی و غیرمادی است. یعنی موضوع این علم همان موجود در مفهوم عام است (به عبارت دیگر مطلق موجود) و به این ترتیب خدا و ماوراء طبیعت نیز جزئی از مسائل این علم است. نتیجه اینکه علم مابعدالطبیعه همان هستی‌شناسی است.

در مابعدالطبیعه مسائل مافی‌الطبیعه به نحوی و اعتباری دیگر ادامه می‌یابد. در علوم طبیعی امور محسوس به توسط حواس مورد مطالعه است اعم از امور محسوسی که با حواس ظاهری که در علوم فیزیکی از آنها گفتگو می‌شود و یا اموری که با حواس باطنی (وجدانیات) در علوم روانشناسی مورد بحث واقع می‌شوند. اما در مابعدالطبیعه در اموری که از حسیات ظاهری و باطنی فراتر رفته است و لباس محدود مادی را رها کرده است بحث می‌شود مانند روح انسان، خدا و نیز اصول و مبانی که ادراک آنها از حیثه حواس بیرون است مانند جوهر و علیت، حدوث و قدم و غایت و ...

برای اینکه دقیقاً بتوانیم مسائل مورد بحث در مابعدالطبیعه را دریا بیسیم بهتر آن است که ابواب اصلی این علم را مطرح کنیم تا در پرتو آنها بهتر با ماهیت این علم آشنا گردیم. قبلاً گفتیم که مابعدالطبیعه همان علم هستی‌شناسی است و این بدان معنی است که متافیزیک مطالعه هستی است از حیث خاص کلی آن و یا به زبان دیگر مطالعه وجود است از آن حیث که وجود مطلق است. اما عقل در عالم وجود سه صورت متمایز تشخیص می‌دهد که عبارتند از: "روان، جهان و خدا" لذا مسائل اصلی مابعدالطبیعه در سه باب دسته‌بندی می‌شوند، روانشناسی عقلی (علم النفس

استدلالی) جهان‌شناسی عقلی (جهان‌شناسی استدلالی)، خداشناسی عقلی (خداشناسی استدلالی - الهیات به معنی اخص).

در روان‌شناسی عقلی مطالعه در مورد ذات و حقیقت روح مطرح است و سعی در این است که معلوم گردد که روح فی‌نفسه چیست؟ تلاش بر این است که آشکار گردد که در ورای پدیدارهای روانی که از ظواهر و جلوه‌های روح است خود روح چیست؟ بحث در وجود و عدم روح بعنوان یک موجود اصیل از مطالب عمده این علم است و در این میدان است که قائلان به اصالت ماده با معتقدان به اصالت روح با هم‌دیگر مواجه می‌شوند و هر یک دلایل خود را مطرح می‌سازند. مباحث دیگری که در این باب مطرح می‌شود و در واقع متفرعات بحث در باره روح است عبارتند از: جبر و اختیار، منشاء و مبداء حیات، تقدیر و مرگ و ...

در جهان‌شناسی استدلالی یا عقلی جهان را از لحاظ وجود آن، علت وجود و جهت وجودی آن، غایت آن، مفهوم ذاتی جهان تحت مطالعه درمی‌آورند. مسائلی که از فروع این باب می‌تواند محسوب‌گردد عبارتند از: بحث در مورد ماده، جوهر و عرض، مکان، زمان وجود عالم عینی ارتباط تن و روان، حدوث و قدم عالم و غیره.

در خداشناسی عقلی یا الهیات به معنی اخص کوشش می‌شود که مفهوم خدا در پرتو عقل انسانی و با نیروی فکر آدمی روشن شود. مسلم است که این نوع مطالعه در مورد خدا با خداشناسی که جنبه دینی دارد کاملاً متفاوت است. برخی مباحث مورد مطالعه در این علم عبارتند از: معنی خدا، اثبات خدا، و دلایل وجود خدا، افعال و صفات خدا.

اما امروزه بی‌آنکه لزوم مطالعه مباحث فوق‌الذکر که اساسی‌ترین سوالات هر انسانی می‌تواند باشد مورد انکار قرار گیرد یک مسأله بسیار اساسی مطرح است و آن مسأله شناسائی است که قبل از ورود در قلمرو مابعدالطبیعه باید برای ما روشن شود که منشاء معلومات انسان چیست؟ اعتبار معرفت بشری تا چه حدی است؟ موازین ادراک انسانی کدامند؟ و مسائلی از این قبیل و در هر حال از آنجائی که محسوس اصلی در مابعدالطبیعه عقل بشری است لذا شایسته است به نقد و بررسی توانا شیهای عقل به توسط خود عقل پرداخته شود تا ارزش و درجه اعتبار و قدرت استدلال و حد ادراکات آن مشخص گردد و همین مبحث امروزه از طرف برخی از فلاسفه بعنوان مقدمه و بلکه از بخشهای اساسی مابعدالطبیعه مطرح است. لذا با جمع و تعدیل همه آراء مطرح در مورد مابعدالطبیعه می‌توان قائل به توسعه شد و ابواب ذیل را تحت عنوان مابعدالطبیعه برشمرد:

۱ - بحث‌شناسائی یا بحث در باره معرفت و عقل که در این درس برخی از مباحث اصلی آن مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

۲ - جهان‌شناسی استدلالی

۳ - روان‌شناسی عقلی

۴ - خداشناسی عقلی

۵ - الهیات به معنی اعم که در اصطلاح فلسفه اسلامی از آن تحت عنوان امور عامه نام برده می‌شود و در این مبحث که همان مباحث اصلی هستی‌شناسی مطرح می‌شود از اموری گفتگو می‌شود که به هیچ نوع خاص از موجودات اختصاص ندارد و در همه اشیاء سریان دارد یعنی موجود از آن جهت که دارای وجود است این امور را دارد نه از آن لحاظ که وجودی خاص است این مبحث انشاء الله در مسائل فلسفه ۲ به صورت کاملتری مطرح خواهد شد.

جوهر

یکی از مباحث اصلی جهان‌شناسی عقلی بحث در باره جوهر است در واقع مسأله اساسی که فلاسفه مطرح کرده‌اند و سابقه آن به فلاسفه باستانی می‌رسد این است که جوهر اشیاء چیست؟ و این بدان معنی است که ماده‌المواد کدام است؟ و گویا این مسأله به صورت یک مفهوم فلسفی توسط طالس مطرح شد و وی آب را اصل تمام مواد دانست و بعد از وی تحقیق در این زمینه ادامه یافت و فلاسفه آراء خود را با اندیشه‌های استکمالی مطرح ساختند که به برخی از آنها اشاره خواهد شد.

لفظ Substance (که معادل لفظ جوهر در اصطلاح فلسفی است) در مجموع به معنی چیزی است که در زیر ظواهر، حالت‌پایدار دارد بدین صورت که جزء دوم لفظ مذکور یعنی stance دلالت بر ثبات و استمرار جوهر دارد و جزء اول (sub) مشعر بر این است که این استمرار و ثبات در زیر کیفیاتی است که همواره دستخوش تغییراتند و از همین جا معلوم می‌شود که تصور جوهر مستلزم اضافه و نسبت با غیر خود است زیرا وقتی گفته می‌شود چیزی در زیر و کنه چیزهای دیگر است دلیل بر وجود چیزهای دیگر غیر از جوهر است و این خود مبین نسبت میان دو قسم چیز است که یکی جوهر است و دیگری عرض یا پدیدار. در واقع ذهن انسان در عین اینکه طالب وحدت است و می‌خواهد جوهر و اصل اشیاء را مستقل از پدیدارهای که در آن نمایان می‌شود دریا بد ولی در عین حال طالب این است که ارتباط بین اوصاف و جوهر محفوظ باشد زیرا که جوهری که خالی از هر نوع وصف و عرضی باشد قابل اشاره نیست لذا نوعی وابستگی بین جوهر و اوصافش وجود دارد.

فلاسفه باستان بر حسب نوع جوهری که برای اصل اشیاء قائل می‌شدند سه گروه خاصی از تفکر را پی‌ریزی می‌کردند و در عین حال آنان میان روح و ماده تفاوتی نمی‌گذاشتند و در حقیقت تصور روشنی از روح یا ماده نداشتند طالس که اصل اشیاء را آب می‌دانست آن را پر از خدایان می‌پنداشت و هراکلیتوس آتش را جوهر همه اشیاء می‌پنداشت و حرکت اشیاء و وجود نظم در اشیاء را به آتش نسبت می‌داد. پس ملاحظه می‌شود که در تصور جوهر نوعی شنویت وجود دارد زیرا وقتی طالس آب را پر از خدایان می‌پنداشت میان آب و خدایان تفاوت می‌گذاشت و یا هراکلیتوس وقتی آتش را هم حرکت اشیاء می‌دانست و هم نظم اشیاء و به همین ترتیب این شنویت در عقاید فلاسفه‌ای چون فیثاغورس و امپدکلس و آناکساگوراس به روشنی دیده می‌شود. افلاطون در رساله سوفسطائی آراء مختلف مربوط به جوهر را ذکر می‌کند و فلاسفه معتقد به

سکون و ثبات را در مقابل معتقدان به تغییر می گذارد و بیان می کند که از نظر پارمنیدس جوهر همان سکون و ثبات بود و در نظر هراکلیتوس حرکت، و سپس از کسانی نام می برد که نظریات گذشته را تعدیل کرده اند و آنگاه دوستاناران مثل را کسه احتمالاً خود و پیروان سقراط اند در یک طرف قرار می دهد و فلاسفه مادی مذهب را در طرف مقابل. و بدین صورت برای اولین بار دو نظریه متمایز در خصوص جوهر در برابر هم دیده می شود یکی نظریه معنوی و دیگر نظریه مادی. افلاطون بیان می کند کسه نباید مانند فلاسفه قبل از سقراط جوهر را در بین عناصر جستجو کرد و آب و آتش و هوا را جوهر پنداشت که خود مرکب از اجزاء ابتدائی ترند بلکه جوهر همان مثل است که نفس با آن خویشاوندی نزدیکی دارد. و از این هنگام است که نخستین بار به جوهر روحی توجه می شود. اما نظریه افلاطون مورد انتقاد شاگرد نامدارش ارسطو قرار گرفت و نظریه ارسطو تاثیر شگرفی در گسترش تصور جوهر ایجاد کرد به نظر ارسطو، افلاطون تصویری بسیار انتزاعی در خصوص جوهر داشته است زیرا وی جوهر را با مفهوم کلی یکی پنداشته است در حالی که جوهر باید فرد باشد که بتواند موضوع قضیه باشد در حالی که کلی فقط محمول است و قابل اشاره نیست در حالی که جوهر را باید بتوان نشان داد مثلاً سقراط خود جوهر است ولی مفاهیم کلی فقط بر نوع و جنس اشیاء دلالت دارد نه بر خود شیء. در واقع به نظر ارسطو هر چیز دارای جوهر مخصوصی است و به چیز دیگری تعلق ندارد و حال آنکه کلی به اشیاء بسیار تعلق دارد. ارسطو اتحاد صورت و ماده را همان جوهر می دانست و هر چیز مادی مرکب از ماده و صورت است و تعیین و تشخیص اشیاء به صورت آنهاست زیرا صورت است که با اتصال به ماده مثلاً خوب به آن وحدت بخشیده و صورت میز به آن می دهد. پس صورت جوهر است البته چیزهایی وجود دارند که جوهرند و ماده ای ندارند مانند صور محض و بخصوص خداوند که صورت محض است. به عقیده ارسطو نفس صورت بدن است و نفس و بدن مانند صورت و ماده به هم متصلند و درجهان مادی صورت مستقل از ماده وجود ندارد و لذا جوهر بعد از ترکیب با عنصری غیر جوهری در واقع جوهر می شود. تا دوره دکارت جز در موارد خاصی که در اینجا می توان از آنها صرف نظر کرد (یعنی در قرون وسطی) بیشتر مسائل مربوط به جوهر حول عقاید ارسطو است لذا متعرض گفته های آنان نمی شویم.

در نظر دکارت تصور جوهر از فعل اندیشیدن حاصل می شود زیرا من فکر می کنم پس من چیزی متفکر و یک جوهر متفکر از آنجا استنتاج می شود (نفس). پس نخستین جوهری که دکارت کشف می کند جوهر فکرکننده است و این جوهر کاملاً برای خود معلوم و شفاف است. اما فکر، وجود جوهر دیگری را هم ادراک می کند و آن جوهر امتداد است

(یعنی ماده که خصوصیت آن امتداد است) پس از نظر دکارت نفس بالفعل و امتداد بالفعل وجود دارد و از همین جا مشکلی برای فلسفه دکارت پدید می آید و آن این است که جوهر متفکر در اذهان گوناگون وجود دارد و حال آنکه امتداد فقط یک جوهر است و از اینجا نوعی ناهمگونی بین این دو جوهر مشاهده می شود. و همین مشکل باعث می شود که دکارتیان یعنی مالبراننش و اسپینوزا و لایبنیتس هر یک به نوعی در حل آن بکوشند. اسپینوزا قائل می شود که جوهر فکرکننده (نفس) مانند جوهر ممتد (ماده) در واقع یکی است و هر چه مرتبه واقفیت بالاتر باشد ارواح بیشتر با هم متحدند لذا همانطور که بیش از یک امتداد نیست می توان گفت که فقط یک روح وجود دارد.

لایبنیتس برخلاف اسپینوزا که سعی در متحد ساختن افکار می کرد می خواست ماده را مانند نفس یا نفسها متنوع کند. در فلسفه دکارت دو جوهری که ذکر شد در واقع دو جوهر متناهی اند ولی یک جوهر نامتناهی هم هست که آفریننده دو جوهر دیگر است و آن خداست. دکارت، خود ملتفت این مطلب بوده است که لفظ جوهر در مورد اخیر با معنای قبلی خود به یک معنی نیست. اسپینوزا برای رفع این مشکل قائل شده است که دو جوهری که دکارت به آنها اعتقاد داشته در حقیقت دو وصف یک جوهرند و جوهر یکی بیش نیست و آن همان خداست. البته این جوهر (خدا) دارای اوصاف نامتناهی است ولی ما فقط قادریم که همان دو مورد را بشناسیم که دکارت گفته است. می توان گفت که هر یک از این اوصاف به منزله تعبیرهایی است که در زیانهای مختلف بیان می شود.

لایبنیتس راه حل اسپینوزا را نمی پسندد زیرا به نظر او با تنزل امتداد و فکر در حد صفات محلی برای اختیار و تشخیص انسان باقی نمی ماند. لذا لایبنیتس در مقابل مذهب تک جوهری اسپینوزا نظریه " مونادها " را که اعتقاد به جواهر بی نهایت است مطرح می سازد و امتداد را بعنوان یک جوهر نمی پذیرد بلکه آن را یک امر خیالی می پندارد به نظر او چیزی که به امتداد قوام می بخشد جوهرهای فرد روحی است که از آنها با عنوان " مونادها " نام می برد. در نظر وی این جوهرها از حیث طبیعت یکسانند ولی در تعداد بی نهایت اند و تماما حیات و نیرو هستند فقط جوهرالجواهر است که یگانه است. بدین صورت وی با وجود اعتقاد به کثرت مونادها به یگانگی آنها نیز معتقد است زیرا این کثرت، کثرتی منظم است که از مونادهای ضعیف الی ادراک آغاز شده و به خدا که مونادها مونادهاست منتهی می شود. با وجود تلاش لایبنیتس در رفع مشکلات فلسفه دکارت، خود مشکلاتی را ایجاد می کند از جمله

اینکه مونا‌دها چه نسبتی با یکدیگر دارند و چه نسبتی با مونا‌دمونا‌دها. ملاحظه فرمودید که فلسفه دکارت‌دا‌رای مشکلاتی بود که پیروان وی سعی کردند آنها را برطرف سازند که از آن میان ما دو راه حل ظاهر^۱اً متقابل را به طور خیلی مختصر مطالعه کردیم اما فلاسفه دیگری هم که تجربی مذهب بودند در این زمینه تلاشهایی کردند. جان لاک با پی بردن به مشکلات مذهب دکارت، با وجود تصدیق به وجود جوهر آن را چیزی می‌دانست که نمی‌توان آن را به درستی شناخت و جرج بارکلی مدعی بود که چون باره جوهر مادی چیزی نمی‌توانیم دانست - برحسب رای لاک - پس جوهر مادی وجود ندارد و تصور جوهر، مخصوص روح است. اما چون روح دائماً در حال فعالیت است لذا نمی‌توان فهمید که آن چیست. دیوید هیوم که نهضت جان لاک را ادامه داد هم جوهر مادی را نفی کرد و هم جوهر روحانی را و این رای نتیجه منطقی گفته لاک بود دایر بر اینکه: "جوهر مادی است که نمی‌دانیم چیست"، در کنار این دو مذهب اصالت عقل و تجربه مذهب مادی است که بخصوص در نوشته‌های هابس‌نمایان است که قائل به این مطلب‌اند که جوهری جز ماده وجود ندارد.

با ظهور کانت که انقلابی در تفکر فلسفی ایجاد کرد تصور تازه‌ای در مورد جوهر پدید آمد وی که در این مسئله یک عقلی مذهب به معنی خاص خود است تصور جوهر را ضروری و ما تقدم (پیش از تجربه) دانسته است یعنی همانطوری که تصور علیت با خود ما همراه است تصور جوهر نیز با خود ما است و از تجربه پدید نیامده است زیرا خود تجربه مشروط به وجود آنهاست و بدون تصورات ضروری از جمله جوهر تجربه امکان پذیر نیست و ذهن آدمی باید در و رای تمام تغییرات و حوادث یک امر ثابت و مستمری را تشخیص دهد که همان جوهر است و آن هرگز به تجربه بدست نمی‌آید و درک نمی‌شود. ملاحظه می‌کنید که فلسفه کانت نه اصالت عقل به معنی متعارف آن است زیرا در این مذهب میان فکر و تجربه تطابق و توافق است. و نه اصالت تجربه است زیرا هیچ تجربه‌ای ممکن نیست تصویری را که متصف به ضرورت باشد، در ذهن القاء کند.

کانت وجود پدیدارها را فرع موجودیت "ذوات معقول" می‌داند و به عبارتی وجود پدیدارها را از این جهت تصدیق می‌کند که قائل به وجود ذوات معقول می‌باشد. باید اضافه کرد که تصور جوهر، که کانت جز در عالم پدیدار برای آن وجودی قائل نشده بود، در کتاب نقد عقل عملی مقام خاصی پیدا می‌کند و در آنجا نفس‌بشوری جوهری است دارای اختیار که با خداوند در ارتباط است. در نظر کانت از جوهر یعنی ذات معقول جز در پرتو عقل عملی نمی‌توان اطلاعی حاصل کرد. سعی وی بر این است که اثبات کند جوهر فقط در محدوده پدیدارها وجود دارد و از آنجا تجاوز

نمی‌کند. با وجود این کانت بیان می‌کند که ناممکن است که عقل را بتوان ممنوع ساخت که از حیطه دنیای تجربه خارج نشود و اینکه فلاسفه نتوانستند به فلسفه کانت راضی شوند و همچنان درصدد پی بردن به کنه و حقیقت جوهرند گفته کانت را تأیید می‌کند چنانکه فیثه پیش از کانت به جوهر بودن "من" قائل بود و شلینگ وحدت طبیعت و ذهن را جوهر می‌دانست و هگل با وجود انتقاد از آراء فیثه و شلینگ سعی در تعدیل و جمع آراء آنها می‌کرد و جوهر را موضوعی می‌دانست که در سراسر تاریخ و پدید آمدن حوادث می‌گذرد و آن را ایجاد می‌کند.

نتیجه آنکه با وجودی که به نظر می‌رسد معنایی که امروزه از جوهر در اذهان پدید می‌آید با معنای متعارف آن تفاوت دارد ولی هنوز فلاسفه‌ای که به مسائل جهان‌شناسی عقلی می‌پردازند یعنی معنای جهان و جهت و ارزش جهان را می‌جویند با اشتیاق به مطالعه جوهر یا جواهر اشیاء می‌پردازند.

خلاصه مطالب در باره جوهر را می‌توان به این صورت مطرح ساخت که مذهب‌هایی که در مورد جوهر یا اصل اشیاء به اظهار رای پرداخته‌اند به سه دسته تقسیم می‌شوند:

۱- قائلان به وحدت جوهر یا مونئیستها. رای آنان حاکی از این است که هر آنچه وجود دارد به یک جوهر اصلی و اولی بازمی‌گردد. اما ماهیت این جوهر کدام است. اصحاب مذهب اصالت ماده این جوهر واحد را ماده می‌دانند و اصحاب مذهب اصالت معنایی (ایدئالیسم) این جوهر واحد را روح انسانی می‌شناسند و می‌گویند جهان نیز از سخا امور روحانی است. پانته‌ایستها (وحدت وجودیها) قائلند که این جوهر واحد خداست و جهان مستهلک در وجود خداوند است.

۲- قائلان به ثنویت (دوالیستها) معتقدند که در این عالم دو جوهر غیرمتجانس وجود دارد که قابل ارجاع به یکدیگر نیستند یعنی می‌توان چنین پنداشت که دو جهان وجود دارد که هر یک دارای صفات ذاتی خود است. و این دو جوهر همان جسم و جان (روح) است و به سخنی دیگر اشیاء مادی و زندگی روحانی است. البته برخی این مذهب را مساوی (اسپیریتوالیسم) یا اصالت روح می‌دانند در حالی که چنین نیست زیرا اصالت روح حاکی از آن است که علاوه بر دو جوهر ماده و روح جوهر دیگری بنام خدا وجود دارد یعنی قائل به کثرت جوهرند. کسانی که به ثنویت معتقدند ممکن است دوگانگی ماده و روح را بپذیرند در حالی که یا منکر خدا باشند و یا در مورد وی سکوت اختیار نمایند.

۳- قائلان به کثرت جوهر (پلورالیستها) اعتقاد دارند که چندین جوهر وجود دارد ولی دارای اعتبار و مراتب مختلف وجودینند. مثلاً در مذهب اصالت روح لااقل به وجود

سه جوهر اذعان می شود و خداوند در اعلی رتبه عالم وجود قرار می گیرد. فلسفه دکارت از چنین وضعی برخوردار است البته کثرت جوهر وحدت جهان را نفی نمی کند زیرا خداوند مبداء این وحدت است و غایت آن نیز هست. به عبارت دیگر وحدت در کثرت و کثرت در وحدت است.

منابع و مآخذ:

- ۱ - بحث در مابعدالطبیعه - نوشته ژان وال - ترجمه: یحیی مهدوی و همکاران از انتشارات شرکت سهامی انتشارات خوارزمی - چاپ اول
- ۲ - شناسائی و هستی - تالیف مینار - ترجمه: دکتر علیمراد داودی - از انتشارات کتابفروشی گهخدا - چاپ دوم

فلسفه دین

مقدمه:

اصطلاح "فلسفه دین" با مفهوم تازه‌اش در تفکر غربی مطرح شده و بالیده‌است و در یک عبارت به معنای تفکر فلسفی در باب دین می‌باشد که خودمضمّن فرق‌گذاری بین فلسفه و دین است.

سابقاً فلسفه دین عبارت بود از همان الهیات به معنی اخصّ کلمه که معمولاً وظیفه آن اثبات وجود خدا، مسأله وجود متعال او، بحث در کیفیت ذات و صفات خدا و البته همین، خود با الهیات مبتنی بر وحی کاملاً متفاوت است که فرض بر مسلم بودن وجود خداوند است و نیازی به اثبات وی اصلاً احساس نمی‌گردد و هر نوع کوششی برای اثبات منطقی و عقلی خداوند امری عبث می‌باشد زیرا انسان دینی، بر این باور است که وی همواره با خداوند پیوندی ناگسستنی دارد و تأثیر خواست و اراده الهی در حیات وی اظهر من الشمس است. بنا بر این از نظر ادیان توحیدی خدا دارای واقعیت تجربی است و حتی وجودی مضاف دارد چرا که هیچ حقیقتی یا واقعیتی استوارتر از حقیقت وجود خداوند مشهود نیست و از هر واقعیتی به ما نزدیکتر است گو اینک حقایق محسوسه، شاید آشکارتر باشند ولی واقعیت خداوند با دل انسان یکی است و در صمیم قلب خویش آن را احساس می‌کند و همین به زندگی وی معنا بخشیده بدان جهت می‌دهد. اثبات خدا برای چنین انسانی به همان میزان نامعقول است که برای فرد هشیاری که از هوای اطراف خود استنشاق می‌کند بخواهند وجود وی و هوا را با براهین عقلی ثابت نمایند. بنا بر این از دیدگاه دینی و ایمانی دلائل سنتی ارتباطی به ایمان داشتن ندارند و حداکثر می‌توانند برای اشخاصی که همه چیز را می‌خواهند به طریق آکادمیک بررسی کنند و به نتایج حاصل دل خوش‌کنند جاذبه داشته باشند.

فلسفه دین در معنای تازه خود دفاع فلسفی از عقاید دینی نیست یا به بیان دیگر ادامه کلام یا الهیات عقلی (= طبیعی Natural theology) که خود متمایز از الهیات مبتنی بر وحی است، نیست و بر اساس این مفهوم، فلسفه دین وسیله‌ای برای آموزش و عقاید دینی و مدافعات دینی و در اصطلاح خودمان کلام نیست. پس ضرورتی ندارد که به آن بعنوان ابزار دین یا حتی دیدگاه دینی بنگریم. بلکه علمی است که همگان اعم از افراد ملحد و متدین و لادری (agnosticist) به یکسان با آن مواجه می‌شوند و به تفکر فلسفی در مورد دین می‌پردازند و از این لحاظ فلسفه دین نه الهیات دینی است و نه شاخه‌ای از آن بلکه از شعبه‌های فلسفه

است که مفاهیم و انظمه اعتقادی و مراسم هیادی و پدیدارهای اصلی تجزیه دینی و اندیشه‌هایی را که نظام‌های عقیدتی بر آن مبتنی است، مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دهد. فلسفه دین، خود از مقولات دینی نبوده و جزئی از موضوعات آن بشمار نمی‌رود و از موضوع تحقیق خود یعنی دین، استقلال دارد و می‌کوشد به تحلیل مفاهیمی نظیر خدا، تکالیف اخلاقی، رستگاری، عبادت، حیات ابدی و نظایر آنها بپردازد و در ضمن آنها، ماهیت زبان دینی را در مقایسه با زبان عادی، علمی، هنری و ... مکشوف و نمایان سازد.

دین و فلسفه

حال که تا حدودی با مفهوم تازه فلسفه دین و موضوعات مورد بحث در آن آشنا شدیم بهتر است با مفهوم دین و ارتباط آن با فلسفه نیز حتی المقدور آشنائی پیدا کنیم.

مطالعه روابط بین دین و فلسفه در قرون گذشته و بخصوص در سراسر قرون وسطی در غرب و شرق نشان از داد و ستد دائمی و عینی بین آن دو دارد. اندیشه‌های فیلسوفانی مثل افلاطون، فیثاغورس، ارسطو، فلوطین و یا هر مکتب فلسفی در نوع تعبیرات و تفسیرات معتقدات اساسی ادیان یهودی، مسیحی و اسلام کاملاً تأثیر داشته‌اند و همینطور سنتهای دینی در آراء فلسفی مؤثر بوده‌اند. علی‌رغم این تأثیرات متقابل فرهنگی، آن دو، وجوه خاص خود را داشته‌اند که به سادگی از یکدیگر متمایز می‌شوند بی آنکه این واقعیت را انکار کنیم که ایمان و تفکر در اصول با یکدیگر ارتباط دارند و شناخت این اصول که چندان هم آسان نمی‌نماید چیزی جز شناخت اصول و ریشه‌های خود انسان نیست.

ویلیام جیمز فیلسوف و روان‌شناس معروف آمریکا (م ۱۹۱۰ - ۱۸۴۲) دین را ناظر به یک استراتژی برای رستگاری می‌داند که انسانها را از دام و دانه وجود طبیعی و نفسانی دور نگه می‌دارد و سعی می‌کند که آنان را به خویشتن اصلی و واقعیشان برگرداند. البته هر دینی آفاتی را در بشر تشخیص می‌دهد که مانع رستگاری وی می‌باشند و حائل بین انسان و زندگی آرمانی مورد نظر همان دین‌اند و ماهیت رستگاری در هر دینی با توجه به آن آفات تعیین می‌شود. مثلاً طبق نظر ویلیام جیمز وجود تعصبات از هر نوع (دینی - لسانی - جنسی - ملی و ...) مانع تحقق صلح عمومی است که از آرمانهای دیانت‌بهاشی است و خود از لوازم زندگی آرمانی این دیانت (یعنی وحدت عالم انسانی) می‌باشد.

اما فلسفه، ناظر به حصول یک درک نظری جامع و کلی از انواع مختلف وجود در

جهان و ارتباط آنها با یکدیگر است و اینکه انسان دارای چه موقف و مقامی در کل هستی است و در یک معنی دیگر فلسفه موظف به کشف و پژوهش شاملترین و کلی ترین خصوصیات همه هستی است و همین پژوهشها که نشان از جسارت انسان دارد منبعث از حیرت انسان در مورد هستی است. حیرت در برابر اینکه چرا اصولاً چیزی وجود دارد و چه چیزی در اشیاء موجود است که آنها را نگاه می دارد و باعث می شود تا در مقابل وی عدم و خلاء پابرجا بمانند و همین تأملات فکری بود که بعدها نام متافیزیک (= فلسفه اولی) به خود گرفت و در طی تاریخ کم کم از پژوهش در شالوده اشیاء به خود انسان کشیده شد و این تأملات بعدها شامل تفکر در باب خیر و شر و اهداف انسان در حوزه فلسفه گردید و در همین جا بود که شباهت با اهداف ادیان یافت و این اشتراک در هدف موجب مساعی مشترک در بین آن دو شد. و در عین حال به تعارض و اختلاف میان آن دو منجر گردید، این دو فلسفه با وصف این اشتراک در هدف، همچنان از همدیگر ممتاز بودند. برخی از این تفاوتها از این قرارند: واقعیت وجود خدا، در نگرش دینی، اصل نخستین است و در آغاز نگرش دینی قرار دارد در حالیکه این واقعیت در نگرش فلسفی نتیجه نهائی تفکر است و نیز تجزیه و تحلیلیها و تأملات فلسفی، شمره تلاش متفکران و اندیشمندان نظیر فیثاغورس، سقراط، افلاطون، ارسطو است که خود اساس اندیشه های بعدی است ولی همین مکاتب فکری همان کارکردی را که جامعه دینی دارد، ندارند زیرا جامعه دینی انسانهای زیادی را حول یک محور جمع می کند که حیاتیات آنها را از جهات گوناگون دگرگون و به نوعی متشکل می سازد در حالیکه مکاتب فکری نتایج و کارکردهایی جز از تصادم و تلاقی افکار و آراء ندارند.

دین چیست؟

یکی از مسائل اساسی فلسفه دین کوشش در ارائه تعریف کاملی از دین است و برای این منظور تعاریف متعددی از دین پیشنهاد گردیده است. برخی از آنها مبتنی بر پدیدارشناسی اند یعنی سعی شده است کلیه خصوصیات قابل پذیرش در دین را توضیح دهند مانند تعریف دین به "شناخت یک موجود فوق بشری که دارای قدرت مطلقه است و خصوصاً باور داشتن به خدا یا خدایان مشخص که شایسته اطاعت و پرستش اند" (از فرهنگ مختصر آکسفورد) و یا تعاریفی که به شرح و تفسیر اصطلاح دین پرداخته اند از جمله این تعریف از ویلیام جیمز "احساسات، اعمال و تجربیات افراد در هنگام تنهایی، آنگاه که خود را در برابر هر آنچه الهی است، می یابند" که یک تعریف روانشناختی دین است و تعریف جامعه شناختی مثل "مجموعه ای از باورها، اعمال، شعائر و نهادهای دینی که افراد بشر در جوامع مختلف بنا کرده اند" و یا تعریف عاطفی "دین همان

اخلاق است که احساس و عاطفه به آن تعالی، گرما و روشنی بخشیده است. و یا تعریف هربرت اسپنسر " دین اعتراف به این حقیقت است که کلیه موجودات تجلیات نیروئی هستند که فراتر از علم و معرفت ماست " یا " دین پاسخ انسان است به ندای الهی " و در نهایت تعریف معجز شیم حضرت عبدالجبار " دین روابط ضروریه منبعت از حقایق اشیاست " در این بیان مبارک کلمه اشیا در معنای عام خود به کار رفته و علاوه بر اشیا طبیعی اعم از جماد و نبات و حیوان، انسان را نیز شامل گردیده است و طبق این تعریف دین با شناختی که از روابط درونی اشیا و بخصوص انسان دارد قادر به سازگاری بین انسانها و طبیعت است لذا انسانها را به فطرت اصلی و استعدادهای خودشان مانوس ساخته و با خود به سوی هدفی هماهنگ با آنها رهنمون می گردد.

با این تفصیلات اکثر تعاریفی که در باب دین به دست داده، به گونه ای است که نتوانسته مورد پذیرش همگان قرار گیرد و حق این است که اصطلاح " دین " دارای معنی واحد در نظر همگان نیست و لذا نمی توان انتظار داشت که با تعریف واحدی همه را خشنود و راضی ساخت. ویتگنشتاین (۱۹۵۱ - ۱۸۸۹) فیلسوف انگلیسی معتقد است که این نوع کلمات را با پدیدارهای فراوانی که تحت آن اصطلاح گرد می آیند می توان تعریف کرد و از آن به " شباهت خانوادگی " تعبیر می کند مثلا کلمه بازی را نمی توان با یک عبارت تعریف کرد. چرا که اگر گفته شود " بازی چیزی است که از آن لذت می بریم " گاهی چنین نیست و ممکن است برای جلب منفعت باشد یا اگر گفته شود بازی برای رقابت کردن است باز همیشه صادق نیست - زیرا برخی بازیها تک نفره اند - و یا اگر آن را چیزی بدانیم که مستلزم مهارت است همواره صحیح نخواهد بود چنانکه می دانیم برخی از بازیها بر اساس شانس و اقبال است. پس هیچ یک از خصوصیات به تنهایی معنای کامل بازی نیستند و همین مشکل برای تعریف " دین " نیز وجود دارد زیرا احتمال دارد که یک ویژگی خاص از میان پدیدارهای مختلف که بتوان نام دین بر آن نهاد وجود نداشته باشد پس بهتر است به مجموعه ای از شباهتهای خانوادگی قائل شد. در اکثر ادیان پرستش خدا یا خدایان وجود دارد همینطور اغلب ادیان بر همبستگی و حس همدردی اجتماعی تاکید می کنند و نیز دین سیب ایجاد هماهنگی درونی افراد می شود اما در این مجموعه شباهتهای خانوادگی، یک ویژگی اساسی وجود دارد و آن رستگاری یا نجات است یعنی در اغلب ادیان بخصوص ادیان بزرگ آینده آل یا کمال مطلوب انتقال از یک زندگی فلاکت بار به یک وضعیت بهتر و امیدبخش وجود دارد. ادیان به طرق مختلف از هستی کنونی انسان که دارای سرشتی گمراه کننده، تحریف شده و ناصواب است سخن می گویند. زیرا زندگی فعلی بشر، حیاتی است بیگانه

از خدا و لذا دور از خویشتن اصلی انسان و برای رهایی از این وضعیت، ادیان معتقدند که باید به جستجوی حقیقت مطلق که خیر مطلق و هستی نهائی است پردازیم تا پیوند بریده شده ما را دوباره بدست آوریم.

شناخت دینی

قصد ما این است که در این مبحث با برخی از مسائل مهمی که تحت عنوان فوق می توان از آنها نام برد آشنا گردیم. مطلبی که بطور جدی در فلسفه دین مورد مطالعه فلسفه‌پژوهان دینی است و خود شامل مباحث فراوانی از جمله مقایسه بین روشهای علم و دین است ولی ما تنها به برخی از موارد ضروری می پردازیم.

الف- تجربه و تعبیر در دین :

ضرورت دارد که بین یک تجربه دینی یا حالت دینی و تعبیری که از آن حالت حاصل می شود تمایز قائل شویم همانگونه که بین تجربه حسی و تعبیر آن تفاوت وجود دارد البته مقایسه این دو نوع تجربه به قول استیسن فیلسوف انگلیسی (۱۹۶۷ - ۱۸۸۶) گمراه کننده است ولی مفید است همانطور که هرگز نمی توان تجربه حسی ای بکلی فارغ از هرگونه تعبیر داشت شکی نیست که احساس چیزی است و تعبیر آن چیزی دیگر، به عبارت بهتر این دو با اینکه کاملاً جدا از هم نیستند ولی از هم متمایزند ولی در هیچ برهه‌ای از زمان تجربه‌ای که فارغ از تعبیر باشد وجود نداشته است و اصولاً چنین تجربه محض و مجردی از نظر روانی ممکن نیست و نیز البته ممکن است که تعبیر نادرستی از یک احساس داشته باشیم و مثلاً یک دسته گل مصنوعی را به جای یک دسته گل طبیعی تصور کنیم و تعبیر نادرستی از آن داشته باشیم و سپس با توجه بیشتر آن را تصحیح کنیم. با اینحال معلوم می شود که تعبیر با تجربه تفاوت دارد چرا که در غیر این صورت نمی توانستیم از یک تجربه واحد دو تعبیر مختلف داشته باشیم به این ترتیب لازم است که بین تجربه دینی و تعبیر آن نیز به تمایز قائل شویم بی آنکه دقیقاً انتظار داشته باشیم که مرز مشخصی بین آن دو پیدا کنیم زیرا که تعیین این که چه قسمت از حکایت و توصیف یک انسان دینی از تجربه‌اش، جزئی از تجربه وی است و چه قسمت بعنوان تعبیر وی تلقی می شود بسیار دشوار است. چیزی که برای ما مهم است این است که اولاً به این تمایز بین تجربه و تعبیر قائل شویم و ثانیاً متوجه باشیم که همواره ممکن است تعبیری که از تجربه می شود اشتباه باشد. با این توضیح باید ببینیم تا چه حدی می توان تجربه و تعبیر در دین را قرینه آنها در علم دانست. بهتر است این مطلب را از زبان وایتهد ریاضیدان و فیلسوف انگلیسی معاصر (۱۹۴۷ - ۱۸۶۱) بشنویم: " اصول عقاید یا جزمیات دین همانا کوششهایی است در

جهت تنظیم دقیق حقایق منکشفه در تجربه دینی نوع بشر، درست به همان شبهه کینه
 جزییات یا اصول علوم طبیعی کوششهایی در جهت تنظیم دقیق حقایق منکشفه در ادراک
 حسی نوع بشر است. " و نیز ویلیام جیمز در این باره می نویسد: " می توان بهضرس (۱)
 قاطع گفت که در سپهر تجربه دینی خالص بسیاری از اشخاص (نمی توان گفت چسبه
 تعدادی) موضوع و متعلق ایمان خود را در اختیار خود دارند نه صرفاً به صورت
 مفاهیمی که عقلشان صدق و صحت آن را پذیرفته است، بلکه بصورت واقعیتهای شبه -
 محسوس که مستقیماً ادراک می گردد. " (۲)

اما تفاوت اساسی تجربه دینی با تجربه حسی در آن است که این نوع تجربه از
 آنجائی که از تجربه حسی برگرفته نیست از لحاظ آزمون پذیری در اذهان و افراد
 مختلف به صورتهای متفاوت ظاهر می گردد که ظاهراً امری اجتناب ناپذیر است زیرا
 این نوع تجربه با همه اهمیتش فردی است و شاید بتوان عین آن را در دیگران سراغ
 گرفت و این خود از مزایای تجربه دینی است با اینحال باید توجه داشت که این
 تفاوتها ریشه در شدت و ضعف شناخت دینی اشخاص دارد و هر یک بهره ای خاص از معرفت
 دینی را دارند زیرا عالم یا صاحب تجربه و حال در واقع یک عامل متحد با تجربه
 خویشتن است و از درون با آن مواجه می شود و به صورت یک ناظر بزرگنار و بی طرف
 که از بیرون به آن می نگرد در اینجا شخص بطور اجتناب ناپذیری با تجربه خویش
 درگیر می شود و این تجربه دینی دارای عناصری است که در تجربه حسی اصلاً جانشی
 برای آنها وجود ندارد و آنها عبارتند از احساس هیبت و عظمت و حرمت در برابر
 آنچه که برای وی مقدس و متعالی است و این شبیه به آن چیزی است که شلایر ماخر
 (۱۸۳۴ - ۱۷۶۸) فیلسوف و متکلم بزرگ آلمانی از آن تحت عنوان آگاهی از اتکاء و
 اتعال، تناهی و فقر امکان وجود سخن گفته است. اذعان به الزام اخلاقی و
 نوعی احساس تقصیر، به هنگام تصور از ادای وظیفه است و همینطور طلب آموزش و
 مسئولیت عمل در جامعه از عناصر سازنده حس دینی اند. و به زبان پل تیلیخ
 فیلسوف و متکلم پروتستان آلمانی (۱۹۵۶ - ۱۸۸۶) دین با مسائل مربوط به " دل بستگی
 واپسین" سر و کار دارد که سه خصیصه دارد. اول دل بستگی واپسین داشتن یعنی بیعت
 و سرسپردگی. این موضوع، موضوع مرگ و زندگی است و بسیار جدی است، چه پای معنای
 زندگی انسان در میان است و انسان زندگی اش را در گروی این می گذارد که یا
 این عهد را به سر برد یا جان بر سر این کار بگذارد. دوم، دل بستگی واپسین، یک
 ارزش والا پدید می آورد که سایر ارزشها بر وفق آن و بر طبق آن سنجیده می شود.
 این غایت القواشی است که سایر توفیقاها را باید در پای آن قربان کرد این ارزش

متعالی طقه‌ای است که همه ارزشهای دیگر از آن آویخته است. سوم اینکه دلبستگی واپسین در دل خود یک دیدگاه شامل و جامع و جهت‌یافته‌ای که زندگی، نهان دارد، چه که به همه حوزه‌های زندگی و همه هستی‌انسان مربوط می‌شود. بدینسان هم کانون جهان‌نگری و هم مرکز وحدت‌هویت یا یکپارچگی، منش‌انسان است.

ب- زبان دینی و ویژگی آن :

کاربرد متمایز و نوع زبان دینی از اهم مسائل در فلسفه دین است البته قدام نیز با این مسئله و اهمیت آن آشنا بودند و آن را بسط و گسترش بخشیده‌اند و به شرح مفاهیم تمثیلی کتب مقدسه پرداخته‌اند منتها در دوران معاصر این مسئله با صراحت و اهمیت بیشتری مطرح گردیده و زبان دینی به طور جدی با استفاده از روشهای جدید فلسفه مورد پژوهش قرار گرفته است.

یک نوع خاص استفاده از این کاربردها مربوط به معانی ویژه جمله‌ها و عباراتی است که برای توصیف خداوند به‌کار می‌روند. واضح است که بسیاری از اصطلاحات و الفاظی که در مباحث دینی در مورد خداوند به‌کار می‌رود به شیوه خاصی است که با کاربرد آنها در معانی متداول غیردینی آنها متفاوت است یا به عبارت روشن‌تر و کلی‌تر، وظیفه و نقش زبان دینی با وظیفه زبان علم و فلسفه فرق زیادی دارد. فی‌المثل وقتی می‌گوئیم "خداوند بزرگ است" منظور ما اصلاً این نیست که خداوند جسمی است که مکان بزرگی را اشغال می‌کند و یا وقتی گفته می‌شود "خداوند با مظاهر امرش سخن می‌گوید" علاوه بر اینکه تک‌تک این کلمات مفهوم خاصی را به ذهن القاء می‌کنند به صورت یک عبارت نیز این منظور را ندارند که خداوند دارنده اعضا ناطقه است که امواج صوتی ایجاد می‌نماید و بر پرده‌های گوش مظاهر امر برخورد می‌کند و ... آشکار است که میان کاربرد دنیوی و معمول این کلمات و کاربرد کلامی آنها اختلاف معنایی عمیق وجود دارد. البته در تمام مواردی که کلمه‌ای هم در معنای دنیوی و هم در یک معنای دینی یا کلامی به کار رفته است، معنای غیردینی آن بر معنای دینی مقدم است. به این صورت که مفهوم غیردینی تحوّل پیدا کرده و از این‌رو به معنای این کلمه تعین بخشیده است. معنایی که این کلمه در مورد خداوند پیدا می‌کند به نحوی از معنای دنیوی آن متأثر است در نتیجه اگر چه معنای متداول کلماتی نظیر "خیر مطلق"، "عشق"، "اراده"، "غایت"، "علم"، "بخشش" و ... خیلی ایجاد مشکل نمی‌کنند ولی وقتی این اصطلاحات در مورد خداوند به کار برده می‌شوند مسائل فراوانی به وجود می‌آورند و اگر متوجه این تفاوت کاربردها نباشیم ممکن است ما را دچار داوری نادرست بکنند و به همین نحو سایر مقولات دینی ممکن است

دارای این جنبه‌های زبانی باشند و به همان معنای متداول بکار نروند. اما در مورد خداوند اکثر متفکران دینی قائلند که کلمات اصلاً به همان معنی مورد نظر متداول به کار برده نمی‌شوند و حمل آنها بر خداوند یک نوع حمل تمثیلی است.

ج - تمثیل و مدل در زبان دینی

بعضی از جنبه‌های تجربه به نحو نمادین و به مدد تخیل خلاق انسان تعبیر می‌شود. مباحث و تحقیقات فراوانی در باب انواع خاص نما داندیشی دینی به عمل آمده است بعنوان مثال هر آئین عبادی یک عمل کنش‌یابی یا نمادین است که غالباً با شرکت جستن کنش‌یابی در رویدادهای مهمی که در خاطره هر امت وجود دارد معتقدات دینی یک جامعه را بیان می‌کند، مثل عشاء ربّانی در عبادات مسیحی و یا شبهای احیاء در مراسم شیعی.

یکی از سرچشمه‌های نمادهای تعبیری در دین و علم تمثیلهای هستند تمثیل عبارتست از توسعه بخشیدن به انگاره‌هایی که از یک حوزه تجربی برگرفته شده است و برای هم‌آرایی و بیان سایر انواع تجربه به‌کار می‌رود و چنین زبان تمثیلی در تعبیر انسان از تجربه دینی و نمادسازی‌اش از مقام الوهیت، بسیار رایج است. احساس خضوع و والایی که با نگرستن به ارتفاع به انسان دست می‌دهد تمثیل مناسبی از واکنش انسان در قبال عظمت خداوند تلقی می‌شود نوع دیگری از تمثیل استفاده از قصه‌های پندآمیز و حکایات نصیحه است. معمولاً هر داستان دارای یک نکته اصلی است که وجه شباهت بین آن داستان و بعضی از جنبه‌های رابطه انسان با خداوند است. در این تمثیلات به جای اینکه خداوند با حد و رسم منطقی به تعریف آید، به پدری تشبیه می‌شود که فرزند خطاکار خود را هدایت می‌کند و او را مورد بخشش قرار می‌دهد یا همچون شبانی که در طلب تربیت گوسفندان است و آنها را از گزند گرگهای تیزچنگال در امان می‌دارد.

اما مدل، مجموعه سیستماتیک تمثیلاتی است که از موارد ساده‌تر و مانوس‌تری اخذ می‌شود تا در پرتو آن بتوان مورد یا موارد دشوارتر را توضیح داد مانند مدل ابرالکترونی برای حرکت الکترونها یا مدل گوی بلیاردی برای حرکت گازه‌ها. در الهیات اکثر ادیان توحیدی، مدل اصلی خداوند، یک انسان است و تشبیه خداوند به انسان البته لازمه‌اش این نیست که خداوند دارنده اعضاء جسمی مثل انسان باشد زیرا کتب مقدسه این نوع صفات را جز به صورت تمثیلی به‌کار نمی‌برد و از نسبت دادن صفات جسمانی به وی پرهیز می‌کند البته در ادیان معمولاً انسانی که مدل خداوند قرار می‌گیرد انسان خاصی است مثل پادشاه دادگستر، پدر مهربان، داور دادگر و غیره

و در اعتقاد مسیحی والاترین مدل خداوند شخص مسیح است و در باره مقام حضرت مسیح بین متکلمان مسیحی مناقشات فراوانی وجود داشته است. در دیانت بهائی مصداق این تمثیلات و مدل سازی فقط در باره مظهر امرالله انجام می گیرد و عالم حق لایدرک و لایوصف تلقی شده است. البته به گمان انسان بهائی این معتقد همه ادیان است منتها در دیانت بهائی از صراحت و تأکید قاطع و نمایانی برخوردار شده است. به هر صورت استفاده از زبان تمثیلی و مدل سازی چنانکه تا حدی در علوم مطرح است به خاطر ظرافت و دشواری مفاهیم دینی، در زبان دینی از کاربرد بیشتری برخوردار است. خطراتی که از به کارگیری مدلها در علم وجود دارد در دین نیز به صورت بیشتری وجود دارد. از جمله اینکه ممکن است کسانی برای مدل اصالت قائل شوند و آن را برابر واقعیت بگیرند چنانکه قشریان در این ورطه سقوط می کنند و فراموش می کنند که اینها به قصد تفهیم و تقرب و ایجاد ارتباط با موضوع اصلی طرح شده اند. انسان دینی به هر جهت با وجود استفاده از صور و تمثیلهای بصری از نقص آنها آگاه است و خداوند را همواره فراتر از حد ادراک بشری می داند احتمال دارد که او از جهتی شباهت به پادشاه دادگستر داشته باشد ولی متعالی تر از ظرفیتترین اندیشه های ماست رازی است که در خیال و بیان ما نمی گنجد. در نمادهای شنیداری - مثل کلام خدا - از آنجائی که کلمه مسموع، ابلاغ معنا را انجام می دهد کمتر انسان را دچار تصویرسازی می کند و لذا خطر کمتری نیز وجود دارد.

د - وحی الهی

از جمله معتقدات ادیان توحیدی (و شاید بزرگترین خصلت مشخص آنها) این است که خداوند در زمانهای خاصی به افراد خاصی وحی فرستاده است و به طور مستقیمتری با آنان ارتباط برقرار نموده است و این، منبع اصلی معرفت دینی است که قرینه های در علم ندارد و بی همتا و بی نظیر است در واقع خداوند توسط وحی بر انسان تجلی کرده و از آن روی که قدرت روشنگری تجربه را دارد دارای ارج و قدر زیادی است وحی مجموعه ای از حقایق است که در احکام و یا قضا یا بیان گردیده است. وحی حقائق اصیل و معتبر الهی را به بشر انتقال می دهد. دائرة المعارف کاتولیک وحی را بدین صورت تعریف می کند " وحی انتقال برخی از حقائق است از جانب خداوند به موجودات عاقل از طریق وساطتی که ورای جریان معمول طبیعت است و زمانی که سخن از وحی باشد نمی توان بدون اشاره به ایمان از آن درگذشت مطابق این برداشت از وحی می توان ایمان را پذیرش بی چون و چرای این حقائق مبتنی بر وحی از جانب انسان تعریف کرد از این رو شورای واتیکان در ۱۸۷۰ ایمان را اینگونه تعریف کرد " یک

کیفیت ما و راء الطبیعی که به واسطه آن، در حالی که لطف خداوند شامل حال ما گردیده و به مدد ما شتافته باور کنیم که آنچه خداوند وحی کرده، واقعی است.

پژوهندگان اخیر مفهومی از وحی ارائه کرده‌اند که در عین حال نکات برجسته آراء گذشته را در بر دارد و خطوط اصلی آن به این قرار است. وحی در وقایع اصیل و تاریخی‌ای که هم پای انسان در میان بوده و هم دخالت خداوند، روی داده است. از جنبه انسانی، این وقایع نمودار تجربه انسان از خداوند در لحظات مهم تاریخش است. از جنبه الهی این وقایع عمل خداوند را در انکشاف خویش بر انسان، و برداشتن قدم اول را از سوی او در زندگی افراد و جوامع باز می‌کند. بنا بر این تجربه انسانی و انکشاف خداوند دو جنبه از یک واقعه‌اند. خداوند از طریق وحی با ما سخن می‌گوید و از آنجا که به این وسیله رابطه جدیدی با خداوند پدید می‌آید علاوه بر هدایت یافتن، شناخت تازه‌ای از خداوند و نیز از خویش و آنچه برعهده اوست حاصل می‌شود بی‌گمان انسان فقط از طریق وحی به مجموعه‌ای از اطلاعات دست نمی‌یابد بلکه محبت و رحمت، عدالت و قضاوت او را نیز می‌پذیرد. وحی همچنین به انسان کمک می‌کند که زندگی امروزش را بشناسد و حتی به قول نیبور وحی بقیه تاریخمان را روشن می‌کند به این معنا که وقایع گذشته را روشن ساخته، وقایع بعدی را فهم‌پذیر می‌سازد.

از آنجائی که مباحث فلسفه دین بسیار است و تحقیقات ارزنده‌ای در این رشته فلسفی انجام شده اگر این تالیف با همه نقایص بتواند انگیزه‌ای برای مطالعه این رشته مهم فلسفی ایجاد کند به هدف خود دست یافته است.

اما مباحثی که در فلسفه دین مطرح اند بسیار زیادند اهم آنها عبارتند از:

مفهوم خدا - دلایل اعتقاد به وجود خدا و بررسی آنها - دلایل عدم اعتقاد به خدا و نقد و بررسی آنها - مسأله خیر و شر - وحی و ایمان - زبان دینی - تحقیق پذیری گزاره‌های دینی - خداشناسی دینی - ارتباط ایمان و عقل - تجربه و تعبیر دینی - روشهای دین - مسأله معاد و آفرینش - تناسخ و ... که هر کدام به عناوین فرعی تری تقسیم شده و بررسی می‌گردند. لذا امیدواریم برخی از این مباحث را در آینده مطرح سازیم و مطالعه بقیه را به ذوق و علاقه و تلاش طالبان آن واگذاریم. که خدمت به امر خدا جز از راه آگاهی ممکن نیست چنانکه جمال قدم فرمودند:

" مَنْ قَامَ لخدمه الامر له ان یصدق بالحکمه و یسعی فی ازالة الجهل عن بین

البرية " (لوح حکمت)

و اما تائید و توفیق همگان بی‌گمان از اوست.

در تألیف این مقاله از آثار ذیل اقتباس شده است :

- ۱ - فلسفه دین - نوشته : جان هیک ترجمه : بهرام راد - ویراسته بهاء الدین خرمشاهی انتشارات بین المللی الهدی - چاپ ۱۳۷۲
- ۲ - علم و دین - نوشته : ایان باربور - ترجمه : بهاء الدین خرمشاهی - مرکز نشر دانشگاهی - چاپ ۱۳۶۲
- ۳ - دین پژوهی - دفتر اول و دوم - نوشته : گروهی از متخصصان به سرپرستی میرچا لیاده ترجمه : بهاء الدین خرمشاهی - پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی - ۱۳۷۳
- ۴ - عرفان و فلسفه - نوشته : و. ت. استیس - ترجمه : بهاء الدین خرمشاهی - چاپ دوم، انتشارات سروش - ۱۳۶۱