

آیاته»؛ «و من آیاته ان خلقکم من تراب ثم اذا انتم بشر تتشرون»؛ «و من آیاته ان یُرسل الریاح مبشرات».

با توجه به این دو جهت معلوم می شود دعوت قرآن و روایات به تدبر و تفکر و مطالعه و مشاهده خلقت، از جهت آیه بودن آن است و ارزش مطالعه طبیعت برای انتقال و رفتن به سوی ماورای طبیعت است.^۱

آیه به معنای نشانه و علامت است و همواره به چیزی فراتر از خود اشاره دارد و شناخت آیه ای به معنای عبور از آیه به صاحب آیه و از نشانه به صاحب نشانه است.

شناخت مبتنی بر «آیه»، به اعتقاد شهید مطهری، بخش مهمی از معرفت آدمی را تشکیل می دهد. ما نه فقط خداوند را براساس آثار و علائم محسوس او می شناسیم، بلکه این روش شناسایی در شناخت امور غیر محسوس دیگر، از قبیل روان ناخودآگاه یا عقل و احساس دیگران، هم کارآمد است. مضافاً اینکه ما اشخاص تاریخی را هم براساس آیات و علائم موجود آنها می شناسیم. بالاتر اینکه «حتی آگاهی ذهن فلسفی به وجود واقعی و عینی محسوسات به موجب علائم و آثار مستقیم حسّ که در حواس ما پیدا می شود، همه از این قبیل است، این نوع شناخت همان است که ما نام آن را شناخت استنباطی یا استدلالی یا به تبع قرآن آیه ای نهادیم».^۲

اهمیت شناخت آیه ای علاوه بر نقش مهم آن در مجموعه معرفت آدمی، از آن رو فزونی می یابد که در قرآن کریم بیش از چهارصد بار واژه آیه یا آیات استعمال شده و در اکثر آنها به نحوی از انسانها دعوت به توجه، نظر و تدبّر در آیات شده است.

این مقاله به قصد توضیح انواع تفسیرهایی که در خصوص سازوکار گذر از آیه به صاحب آیه و شناخت آن در منظر آیه، وجود دارد نگاشته شده است و امید می رود مدخلی بر بحثهای دقیقتر و مفصلتر در این خصوص باشد.

شناخت آیه ای یا استنباط علمی

اگرچه روش علمی در طول تاریخ دراز آهنگ علم دستخوش تغییر و تطور گردیده است، اما با پرهیز از تفصیل می توان گفت که ارکان آن عبارت است از: مشاهده، فرضیه و آزمون.^۳ هر دانشمندی ابتدا به مشاهده حوادث می پردازد و بعد در مقام تبیین و توضیح آنها به طرح یک فرضیه (گمانه) اقدام می کند. وی موقتاً فرضیه مورد نظر خود را کنار می گذارد و به طرح

فرضیهٔ رقیب و جایگزین می‌پردازد تا قدرت تبیین و توضیح آن را بیازماید.

گام مهم روش علمی عبارت است از ارزیابی میزان احتمال اینکه مشاهدات مذکور براساس هریک از فرضیه‌های رقیب و جایگزین تبیین و تفسیر شوند. نقش حساب احتمالات در این مرحله مهم است؛ چراکه براساس آن می‌توان احتمال تفسیر مشاهده‌های متعدد را برحسب هریک از فرضیه‌های رقیب ارزیابی کرد.

میزان احتمال فوق در ارائهٔ نظریه تأثیر تمام دارد؛ به طوری که اگر معلوم شود احتمال قابل توجهی وجود دارد که مشاهدات اولیه را براساس فرضیهٔ دوم تفسیر کرد، در آن صورت فرضیهٔ اولی یا بکلی رها می‌شود و یا لااقل از تبدیل شدن به نظریه محروم می‌ماند. اما اگر میزان احتمال فوق به حدی کم باشد که در عمل نادیده گرفته شود، فرضیهٔ اولی سر بلند از آزمون درآمده و به یک نظریهٔ علمی تبدیل می‌شود. ادعا این است که شناخت خداوند از طریق طبیعت (شناخت آیه‌ای) کاملاً قابل انطباق با همین روش علمی (روش استقرائی مبتنی بر احتمالات) است.

کسی که در جستجوی اثبات وجود خداوند از طریق مخلوقات اوست، از اینجا شروع می‌کند که آسمان و زمین و کوه و دریا و خود وجود آدمی را بدقت مشاهده و بررسی می‌کند و نظم و اهتدا (هدفدار بودن) و زیبایی آنها را می‌بیند.

این مشاهدات محتاج تفسیر و تبیین هستند و ذهن دائماً در تلاش برای حل معمای آنهاست. تجربهٔ معمولی آدمی گویای آن است که هر جا نظم و هدفداری و حتی زیبایی و ذوق دیده می‌شود، معمولاً ناظم و مدبّر و هنرمندی دست اندرکار ایجاد آن است. این تجربهٔ معمولی موجب تقویت و طرح فرضیهٔ دخالت ناظم حکیم در کار خلقت پدیده‌های بی‌شمار منظم و هدفمند خلقت است. (تاکید ما بر نظمهای خاص موجود در گوشه و کنار گیتی است. زیرا اثبات نظم در کل جهان و مقدمه قرار دادن آن برای استدلال مشکل است.)

اما روش علمی بر پژوهشگر الزام می‌کند تا از فرضیهٔ مورد نظر دست برداشته و به طرح فرضیهٔ جایگزین بپردازد و آن اینکه این نظم مشهود در پاره‌های خلقت بدون دخالت ناظم حکیم و براساس تصادف وقوع یافته است.^۲

برای مثال نظم منظومهٔ شمسی را، که حاصل ترکیب صدها و بلکه هزاران جزء است، مشاهده کنید: فاصلهٔ زمین تا خورشید اگر اندکی کم یا بیش بود، حیات در آن ممکن نبود. یا مقدار اکسیژن موجود در آن اگر بیش از این مقدار بود، همه چیز دچار احتراق می‌شد و اگر کمتر از

این مقدار بود، احتراق ناممکن و یا بسیار سخت می شد.

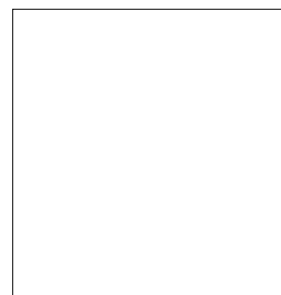
آیا قواعد حساب احتمالات می تواند احتمال وقوع هزاران عضو این مجموعه را در کنار هم محاسبه کند؟ از آنجا که احتمال وقوع هر حادثه ای به صورت کسری بین صفر و یک است و احتمال وقوع دو حادثه در کنار هم عبارت است از حاصل ضرب احتمال وقوع هریک در دیگری، می توان پیش بینی کرد که احتمال وقوع یک مجموعه ای با هزاران عضو به این صورت فعلی و با توجه به اینکه هریک از اعضای آن می توانست به صدها صورت واقع شود، چه کسر ناچیزی خواهد بود.^۵ با این حساب راهی برای پژوهشگر باقی نمی ماند جز اینکه فرضیه دخالت طرح و تدبیر در خلقت منظومه شمسی و مهمتر از آن در خلقت خود انسان را به عنوان یک نظریه علمی قبول کند. هرچه دقت و توجه به خلقت بیشتر شود، اعضای ناشناخته ای کشف می شود و یا نظم بیشتری معلوم می گردد و در نتیجه احتمال ناچیز وقوع این مجموعه منظم بدون دخالت دست حکیم مدبر، ناچیزتر و ناچیزتر می شود.

آری هرچه دقت و توجه به خلقت بیشتر شود، ایمان و اعتقاد به وجود خداوند بیشتر و بیشتر و از سوی دیگر احتمال ناچیز وقوع این حوادث بدون دخالت خداوند و با فرض نبود او خیالپتر شده و از صفحه اندیشه و عقل آدمی ناپدید می شود.

این بیان از نحوه شناخت خداوند از طریق مشاهده مخلوقات (شناخت آیه ای) در آثار شهید مطهری و شهید صدر طرح و از آن دفاع شده است.^۶

شهید مطهری می گوید: «ماهیت خداشناسی با ماهیت یک سلسله شناختهای ما از واقعیات طبیعت، مانند حیات، روان ناخودآگاه و غیره مباین نیست.»^۷ و در جای دیگری اختلاف خداشناسی با زیست شناسی یا روانشناسی را نه در روش به کار گرفته شده در آنها، بلکه در جزئی و کلی بودن موضوع آنها می داند.^۸

ذکر این نکته لازم است که شهید صدر این روش را به نام روش علمی استقرائی می خواند و از آن دفاع می کند؛ اما شهید مطهری با اینکه از آن دفاع می کند، ولی آن را به نام علمی محض نمی خواند و نام روش علمی-فلسفی را برای آن ترجیح می دهد.^۹ دلیل این ترجیح آن است که روش علمی در نظر ایشان عبارت است از آزمایش و مشاهده خود موضوع، درحالی که ذات ربوبی منزّه از هرگونه آزمایش و مشاهده است.^{۱۰} پس اگر



ایشان در موارد متعددی بر ماهیت غیر علمی بودن خداشناسی تأکید می‌کنند و احیاناً آن را فلسفی و تعقلی می‌خوانند، به این جهت است که بگویند موضوع وجود خداوند مانند موجودات دیگر نیست که به نحوی در کمند مشاهده بیفتد، بلکه لاجرم پای از حوزه محسوس فرانهاده و وارد دنیای غیر محسوسها می‌شویم. خلاصه تأکید در نفی علمی بودن خداشناسی از این جهت است که خود موضوع خداوند قابل مشاهده و آزمایش نیست. اما اگر روش علمی را، چنانچه امروزه مورد قبول است، عامتر از مشاهده و آزمایش مستقیم خود موضوع بگیریم و همان طور که گذشت مبتنی بر روش احتمالی بدانیم، باید گفت راهی که شهید مطهری در تقریر برهان نظم طی کرده‌اند، علمی است.

البته این مطلب از صریح کلام ایشان هم قابل استفاده است که شناخت آیه‌ای در مقابل شناخت علمی - به معنای محدود مشاهده و آزمایش پذیری - قرار گرفته است: «اکثر معلومات ما نه حسی مستقیم (همان ادراک حسی سطحی) و نه منطقی علمی تجربی (که خود موضوع قابل تجربه و آزمایش باشد)، بلکه به تعبیر قرآن آیه‌ای است.»^{۱۱} بنابراین می‌توان گفت نزاع در تسمیه است که ایشان به سبب اجتناب از ایهام مشاهده پذیر بودن موضوع خداوند، راه مبتنی بر احتمالات در شناخت خداوند را به نام علمی محض نمی‌نامد، بلکه با نام علمی - فلسفی از آن یاد می‌کند.

با این همه یک مشکل در کلام ایشان وجود دارد و آن اینکه علی‌رغم دفاع از شناخت آیه‌ای (برهان نظم) مبتنی بر احتمالات^{۱۲}، درجایی موضوع خداشناسی را از قبیل مسائل و فرضیه‌های مبتنی بر کسر و انکسار احتمالات نمی‌دانند.^{۱۳}

در آثار فیلسوفان مسیحی هم توجه به این بیان (تقریر خاص از برهان نظم) دیده می‌شود^{۱۴} که البته بر این بیان نقض و ابراهایی صورت گرفته است، اما چون مقصود این نوشتار فقط طرح تفاسیر مختلف از شناخت آیه‌ای است، از ذکر آنها خودداری می‌کنیم.

شناخت آیه‌ای یا استدلال فلسفی

منظور از روش استدلال فلسفی این است که کبرای استدلال یک قاعده و اصل عقلی است که صدق خود را و امدار استقرا و آزمایش نیست، بلکه به صورت یک قانون فلسفی و بر اساس اصول عقلی صادق است. بنابراین ممکن است صغرای یک استدلال فلسفی از مقدمات تجربی و امور حسی و مشاهدات باشد، اما مقوم فلسفی بودن یک استدلال لزوم مقدمه کلی عقلی در آن است.

شناخت آیه ای که از سوی قرآن دعوت به آن شده است، در تلقی برخی از بزرگان دارای ماهیت فلسفی است. علامه طباطبائی با اینکه استدلال بر وجود خداوند را در قرآن انکار می کند و معتقد است که وجود خداوند در قرآن امری بدیهی تلقی شده است،^{۱۵} اما در توضیح ماهیت شناخت آیه ای قبول می کند که با تدبر و تأمل در آیات تکوینی الهی می توان جهاتی را یافت که به انضمام اصول عقلی دلالت بر وجود خداوند و صفات او بکند. مشاهده مخلوقیت و فقر و نیاز موجودات طبیعی، با توجه به اصل عقلی تقوّم و اتکای هر مخلوق به خالق خود، دلالت آشکاری بر وجود و صفات خداوند است.^{۱۶} این مطلب که مخلوقیت یا نظم و اهتدا و یا تکامل موجودات طبیعی را مقدمه یک استدلال فلسفی قرار داده و وجود خداوند را اثبات کنیم، به صورتهای مختلفی دیده می شود.

براهین موسوم به جهان شناختی در فلسفه دین مسیحی غالباً با اخذ یک مقدمه تجربی، از قبیل «حدوث» یا «حرکت» یا ... و ضمیمه یک اصل فلسفی، از قبیل احتیاج هر حادث به محدث یا متحرک به محرک به اثبات وجود خداوند می پردازند.

برهان وجوب و امکان فلاسفه و یا حدوث متکلمین از همین قبیل است.^{۱۷} شهید صدر با توجه به تکامل برخی موجودات، مانند نطفه انسان و توجه به اینکه این حادثه محتاج علت است (اصل فلسفی) و علت آن هم نمی تواند ماده فاقد شعور باشد و معطی شیء باید خود واجد آن باشد (اصل فلسفی مساخت علت و معلول)، به لزوم دخالت موجود عاقل و حکیمی در ورای این جهان مادی برای رشد و کمال دادن به نطفه انسانی و دیگر موجودات تکاملی اشاره می کند.^{۱۸} به هر حال می توان گفت شناخت آیه ای (از طریق موجودات و امور طبیعی)، در این دو تفسیر تابع الگوی معرفتی «شواهد و مدارک - جریان استدلال - باور و اعتقاد» است؛ به عبارت دیگر ماهیت منطقی و استدلالی دارد و ما از طریق مقدماتی با رعایت اصول استدلال علمی یا فلسفی به یک نتیجه منتهی می شویم.

شناخت آیه ای یا تعبیر دینی

جان هیک، از فیلسوفان دین معاصر و دارای نگرش مثبت به دین و مبانی آن است. وی علی رغم آنکه معتقد است ادله اثبات خدا ناتوان از اثبات قطعی وجود اوست، ایمان به خداوند را امری معقول و از مقوله باورهای غیرمبتنی بر دلیل و استنباط می داند.

هیک می پرسد آیا شناختن یعنی اثبات کردن؟ در پاسخ می گوید لاقلاً از دیدگاه نویسندگان کتاب مقدس چنین نیست. آنها وجود خداوند را امری ملموس و تجربی قلمداد می کردند، نه یک موضوع برای استدلال و استنباط.

مفهوم استدلال یا آوردن شواهد و دلایل، متضمن نوعی شکاف و فاصله میان واقعیت مشهود - که به عنوان مقدمه - و مسأله مطلوب - که به عنوان نتیجه استدلال است - می باشد. ردّ یا نشانه آن است که کسی از اینجا عبور کرده اما دیدن کسی که در حال عبور است دلیل اعتقاد به وجود او نیست چرا که اینجا اصلاً جای استدلال نیست.

هیک با استفاده از اصول معرفت شناختی جدید مدّعی است که آنچه به نام اصل کلیفورد معروف بوده و مفاد آن عبارت است از اینکه «همواره، همه جا و برای همه کس نادرست است که به چیزی باور داشته باشد، اما دلیل و مدرک کافی برای آن ارائه ندهد»، امروز محتاج تعدیل و تغییر است. زیرا تنها در معرفت‌های استدلالی و غیر تجربی است که ما محتاج آوردن شواهد و مدارک هستیم، اما در معرفت تجربی - که بخش مهمی از معارف ما را تشکیل می دهد - نیازی به استدلال و استنباط نیست.

ما به داده‌های حسی خود اعتقاد داریم، ولی اعتقاد مذکور را براساس دلایل و شواهد توجیه نمی کنیم؛ بنابراین می توان گفت مجموعه معرفت‌های ما به دو قسم اساسی (مبتنی بر شواهد و مدارک و غیر مبتنی بر آنها) تقسیم می شود.

الگوی معرفتی دسته اول (معارف استدلالی) از این قرار است که شواهد و مدارک - استنباط - باور؛ ولی الگوی معرفتی دسته دوم چنان است که بدون احتیاج به شواهد و فرایند استنباط و فقط با تکیه بر تجربه فعال یا بداهت عقلی موضوع به تشکیل باورها می انجامد. پاره‌ای از معرفت‌های غیراستدلالی را اصول بدیهی عقلی، از قبیل امتناع اجتماع نقیضین، تشکیل می دهد که علی رغم فقدان دلیل بر صحت آنها مورد قبول عقلی است. اما پاره مهم معرفت غیراستدلالی را ادراکات حسی تشکیل می دهد.

ادراکات حسی نمونه‌های باورهای غیراستدلالی هستند که علی رغم فقدان دلیل منطقی بر صحت آنها مورد قبول و اذعان افراد قرار دارند و به ادعای هیک ادراکات دینی ما هم از آن قبیل هستند. جان هیک برای توضیح نظر خود از دو اصطلاح باور پایه‌ای (Basic) و باور بنیادی (Fundamental) استفاده می کند^{۱۹}. هر دو دسته از این باورها مربوط به معرفت تجربی و

غیراستدلالی است اما، تفاوت آن دو در این است که یکی ناظر به ادراکات خاص و تجربه‌های مشخص است؛ مثلاً دیدن یک میز در جای خاص و اعتقاد به وجود آن یک باور پایه‌ای است، اما

اعتقاد به اصل وجود اشیا مادی که میز هم یکی از آنهاست و یا اعتقاد به امکان معلوم واقع شدن عالم مادی از طریق حس و اموری از این دست - که در چارچوب تجربه و یا ادراک حسی خاص نمی‌گنجند - به عنوان اعتقاد بنیادی قلمداد شده‌اند. وی معتقد است باورهای پایه‌ای ممکن است به خطا بروند و البته می‌توان به نوعی خطای آنها را بازشناخت، اما در خصوص باورهای بنیادی اصلاً امکان بحث و گفتگو وجود ندارد. او از

هیوم نقل می‌کند که گفته است ما حق نداریم پرسیم آیا عالم ماده وجود دارد یا نه؟ اگرچه می‌توانیم در سازوکار اعتقاد خود به عالم ماده بحث و بررسی کنیم. به عبارت دیگر باورهای بنیادی پیش فرض مطوی در هر باور پایه‌ای هستند، به طوری که بدون باور بنیادی امکان حصول باور پایه‌ای وجود ندارد.

یک بحث در ادراک و دریافت خاص دینی مثلاً رؤیت خداوند در مظهر خاص و یا دیدن لطف و نصرت اوست (اعتقاد پایه‌ای) که مشابه ادراک خاص حسی است که اعتبار آن محل گفتگو و اختلاف است، اما یک بحث در اصل وجود عالم غیب و خداوند و امکان انکشاف آن برای آدمی است (اعتقاد بنیادی) که چون اصل اعتقاد به عالم ماده و معلومیت آن برای انسان غیرقابل استدلال و غیرقابل بحث و تردید است و پیش فرض هرگونه تجربه دینی خاص هم است. وی معتقد است تفکیک اعتقاد پایه‌ای از بنیادی در حوزه دین مهم‌تر است زیرا اولاً اعتقادهای بنیادی دینی (وجود خدا و عالم غیب) بیش از اعتقادهای بنیادی حوزه طبیعت محل گفتگو و تردید است و ثانیاً در توضیح دلیل اختلاف مؤمنان از تفکیک مذکور می‌توان سود برد چراکه اختلاف آنها بیشتر در اعتقادهای پایه‌ای است نه بنیادی.

با توضیح این مقدمات، هیک به بیان اصل ادعای خود می‌پردازد و آن اینکه ما می‌توانیم نوعی معرفت با واسطه (mediated) که غیراستدلالی است، نسبت به خداوند کسب کنیم. ادعای وی آن است که همین علم ما به حوادث طبیعی بستر تجربی علم ما به خداوند هم است. ما خداوند را در طبیعت تجربه می‌کنیم. شناخت آیه‌ای نه این است که ما با وساطت آیه‌ها

و بر اساس فرایند استنباط به وجود خدا پی ببریم، بلکه شناخت آیه ای به معنای تجربه آیه ها و نشانه های خداست، یعنی دیدن خود خداوند در حجاب طبیعت.

هیچ معتقد است اگر چه متعلق معرفت دینی (خداوند) عین بی همتا و وحدانی (unique) است، اما الگوی معرفتی شناخت خداوند دقیقاً مشابه الگوی معرفتی شناخت تجربی دیگر امور است. به اعتقاد وی ما نه تنها خداوند را از طریق همین واسطه ها می شناسیم، بلکه شناخت هر چیز دیگری هم از این طریق است. در توضیح این ادعا وی از دو اصطلاح کلیدی بهره می گیرد:

یکی significance به معنای دلالت کننده، یا مشیر است و دیگری interpretation که به معنای تعبیر یا گزارشگری است.

دلالیت کننده یک امر عینی است و تعبیر یک امر ذهنی و معرفت و شناخت همواره ترکیب این دو است. ما در جهانی زندگی می کنیم که تمام موجودات آن دلالت کننده هستند، یعنی برای ما دارای معنی می باشند و این خصیصه که از آن به در خانه بودن (homeness) تعبیر می شود، ویژگی مهمی برای بقای حیات آدمی است. یعنی انسان در این جهان موجودی متحیر نیست، جهان چنان است که او می تواند آن را بشناسد و این شناخت اگر چه محصول فعالیت ذهن آدمی است، اما عنصر دلالت کننده - که امری عینی است - دارای اهمیت می باشد.

ما وقتی از این دلالتها آگاه می شویم که بدانیم چه واکنشی در قبال آنها باید داشت و از همین جاست که آگاهی با عمل گره می خورد و تفاوت معانی با تفاوت واکنشها مربوط می شود.

هیچ معتقد است آدمی برحسب غریزه به گونه ای است که رویکرد عملگرایانه (Pragmatic) دارد؛ یعنی فقط دلالتهایی را انتخاب می کند که به کار بقا و رفع نیازهای او می آیند. این گزینش در حس آدمی وجود دارد و حس او بیش از آنکه دغدغه انتقال تمام دلالتها به ذهن داشته باشد، به انتقال دروآلی که به کار بقا و ماندگاری او مربوط است. دلالتهای منتقل شده به ذهن مورد تعبیر ذهن قرار می گیرند و اینجاست که آگاهی متولد می شود. تعبیرها برحسب نیازها و ملاحظات مربوط به عمل صورت می گیرند و گاهی یک دلالت کننده به صورتهای مختلف تعبیر می شود.

برخی از تعبیرها ممانع و غیر قابل جمع (exclusive) هستند؛ مثلاً نمی توان یک داده حسی (دلالت کننده) خاص را هم به عنوان سگ و هم روباه تعبیر کرد. اما برخی تعبیرها سازگار (compatible) هستند؛ مثلاً می توان بر حسب مورد و نیاز یک چیز را به عنوان حیوان و هم سگ تعبیر کرد. تعبیرهای «حیوان» و «سگ» قابل جمع شدن هستند. لایه های معنا دقیقاً در ارتباط با امکان سازگاری برخی تعبیرهاست.

کلمات روی کاغذ گاهی به صورت آثار تصادفی برخورد قلم با کاغذ تعبیر می شود و گاهی به صورت واژه های معنادار و گاهی به صورت کلمات رمزدار و این تعبیرها قابل جمع هستند. تفاوت تعبیرها علاوه بر تفاوت اغراض به میزان دانسته های خود تعبیرگر هم مربوط است.

هیچ با بیان این نکات وارد بحث اصلی می شود و می خواهد نشان دهد که ما در سه ساحت شناخته شده دلالت کننده ها (که در واقع همان ساحت های وجود نیز هستند چراکه وجود چیزی برای ما همان دلالتگری آن است و ما نمی توانیم موجودی را که دلالت کننده نباشد، ادراک کنیم) یعنی طبیعت، انسان و خدا، از شیوه واحدی برای ارتباط با آنها استفاده می کنیم.

ما بر اساس یک کار تعبیری مقدماتی اصل وجود عالم طبیعت و نیز امکان شناخت آن را مسلم می گیریم؛ در حالی که دلیلی بر آن نداریم و در پی قبول آن به تجربه های خاص (باورهای پایه) نظیر احساس گرما یا سرمای پر دازیم.

در حوزه برخورد با انسان ما او را به عنوان یک عامل مسؤول می شناسیم و باور داریم که مسؤولیت او ناشی از الزامهای اخلاقی است که قابل شناسایی هستند و در حوزه سوم هم اصل وجود غیب و امکان انکشاف آن را مسلم می گیریم و در پناه آن به تجربه های خاص دینی، از قبیل دیدن نصرت الهی، فتح و ظفر الهی، خشم الهی در حادثه مشخص می پردازیم. همان طور که نمی توان با برهان کسی را معتقد به وجود عالم ماده کرد، نمی توان با استدلال وجود الزام اخلاقی را برای اشخاص ثابت کرد و نیز نمی توان وجود عالم غیب را مبرهن ساخت.

این نیاز فرد به تعبیر طبیعی اشیا برای بقای خود است که او را وادار به قبول ماده و عالم طبیعت و امکان معلومیت آن می کند. این نیاز و درک آن امری خارجی و تحمیلی نیست، بلکه خودجوش و درونی است. در حوزه اخلاق هم این احساس نیاز فرد به تعبیر اخلاقی است که او را وادار به قبول الزام اخلاقی می کند. وقتی دو نفر از کنار کودکی مجروح می گذرند، یکی آن را چون واقعه ای طبیعی تعبیر می کند و از کنارش می گذرد، اما دیگری علاوه بر اینکه تعبیر طبیعی از

آن می‌کند، در بستر همان تعبیر طبیعی، تعبیری اخلاقی هم از آن می‌کند و خود را تحت الزام اخلاقی به کمک به کودک می‌یابد.

این دو تعبیر با هم سازگار و نوعی ترتب دارند؛ یعنی تعبیر اخلاقی در خلأ صورت نمی‌گیرد، بلکه در بستر همین تعبیر طبیعی واقع می‌شود. راه اینکه شخص را به حوزه اخلاق وارد کنیم، بحث و استدلال برای اثبات وجود الزام اخلاقی نیست، بلکه زنده کردن احساس نیاز فرد به تعبیر اخلاقی است.

درباره تعبیر دینی هم مسأله از این قرار است؛ یعنی آنچه به صورت طبیعی تعبیر شده، گاهی موضوع یک تعبیر دینی قرار می‌گیرد. مثلاً وقتی در حال غرق شدن باشیم و ناگهان با تخته پاره‌ای برخورد کنیم و با استفاده از آن از غرق شدن نجات یابیم، ضمن آنکه آن را یک رخداد طبیعی مبتنی بر علت و معلول قلمداد می‌کنیم، آن را یک لطف الهی - که به کمک ما آمد - تعبیر می‌کنیم. این تعبیر دینی در بستر همان تعبیر طبیعی متولد می‌شود، اما برخاسته از نیازهای ما به اطمینان و امنیت خاطری است که خداوند ضامن آن است.

مؤمن در این جهان چیزهایی می‌بیند و دلالت‌کننده‌هایی را می‌یابد که بهترین واکنش به آنها اعتماد و اطاعت است. طبیعت و شناخت آن بستر رویش تعبیر دینی است و به همین معناست که شناخت و باور به خداوند را مبتنی بر باور و شناخت طبیعت کرده ایم.

رخدادهای طبیعی و نظم و اهتدای آنها بستر مناسب تعبیر دینی است. ما در تعبیر دینی استدلال نمی‌کنیم، بلکه نوعی مواجهه با خداوند از طریق طبیعت داریم. برای دعوت به ایمان باید آدمی را به شناخت خود و نیازهای خود فراخواند. اگر احساس نیاز به خداوند در دل آدمی جوانه زند، آنگاه باور به وجود او بر درخت زندگی انسان خواهد روید.

هیک در پایان نتیجه می‌گیرد که در شناخت خدا و باور به وجود او نوعی خطر کردن است؛ زیرا یک انتخاب و تصمیمی است که انسان می‌گیرد (باور بنیادی)، اما این خطر مانع شناخت نیست. البته معرفت‌های بنیادی دیگر هم (مربوط به ماده و انسان) مستلزم خطر است. ما خود را چنان می‌یابیم که وجود عالم ماده را مسلم می‌گیریم، ولی راز این چگونگی را نمی‌دانیم و به عبارت دیگر از سازوکار اعتقاد مذکور غافلیم.

انسان در برخورد با انسانهای دیگر گاهی خود را چنان می‌یابد که الزامهایی را می‌پذیرد و باز راز این پذیرش بر او مستور است و بالاخره در برخورد با غیب، انسانهایی خود را چنان می‌یابد

که وجود خداوند را می‌پذیرند و این پذیرش، اگرچه مبتنی بر استدلال نیست، ولی به اندازه پذیرش خود عالم ماده برای ما معقول و موجه است.^{۲۰}

شناخت آیه ای یا تذکر

مبنای این تفسیر قبول علم حضوری و قبلی به خداوند، پیش از استدلال و تجربه و به صورت فطری است که بر اثر دوری از خداوند و گناه دچار تیرگی شده است و مشاهده طبیعت، به عنوان نشانه‌های شخصی او، آدمی را در موقعیت تنبّه و یادآوری خاطره شکوهمند میثاق ازلی «ملاقات حضوری خداوند» قرار می‌دهد.

آیه به معنای نشانه و علامت است که اقسام مختلفی دارد: وضعی و قراردادی، که زبان و لغت یکی از مهمترین آنهاست، و غیر وضعی و تکوینی، که در اینجا مورد نظر است. نشانه‌ها در دلالت بر صاحب نشانه مراتبی دارند؛ به این صورت که گاهی فقط بر وجود یک فرد از یک کلی دلالت دارند. مثلاً با دیدن ردّپایی می‌توان فهمید که عابری گذشته است. دقت بیشتر ممکن است مشخصات بیشتری از عابر به دست دهد و معلوم کند که مرد یا زن بوده است. نکته مهم این است که علائم فوق هرگز قادر نیست شخص گذرکننده را مشخص کند؛ مگر آنکه از قبل علائم و مشخصه‌های آن شخص معلوم باشد و -مثلاً- فرد مذکور را دیده باشیم و یا براساس دیده دیگران او را بشناسیم.^{۲۱}

با ملاحظه آیات قرآن می‌بینیم که خلقت آسمان و زمین و دیگر امور طبیعی نشانه و آیه برای خود ذات ربوبی ذکر شده‌اند. «ذلک من آیات اللّٰه لعلّهم یدکرون»؛ «و یریکم آیات اللّٰه تنکرون». با توجه به اینکه اگر آدمی به نحوی آشنایی قبلی با خداوند نداشته باشد، توجه در خلقت آسمان و زمین حداکثر دلالتی که می‌تواند داشته باشد وجود یک خالق و ناظمی در ورای این طبیعت است.

پس به نظر می‌رسد بهتر است که شناخت آیه ای قرآن را به این صورت تفسیر کنیم که آدمی به مشاهده نشانه‌ها و علائم همان خدایی که در عمق جاننش او را احساس می‌کند و برحسب فطرت به او گرایش دارد و نیز خاطره ای تار و تیره از روز شکوهمند ملاقات با او در عالم ذر دارد، دعوت شده است تا از طریق آنها تیرگی آن خاطره را بزدايد و بر اثر تصفیة درون و مشاهده بیرون تنبّه و تذکر بیشتری به خداوند، و نه یک خالق و ناظم مجهول، بیابد.

شواهد دیگری هم در تأیید این تفسیر، غیر از مطلب فوق، وجود دارد؛ از جمله اینکه مفسرین آیه شریفه «فطرة الله التي فطر الناس عليها ولا تبديل لخلق الله» را اشاره به فطری بودن خداشناسی گرفته و البته در این تفسیر اقتدا به بیان ائمه کرده اند. از جمله امام صادق(ع) در تفسیر آن فرموده است: «فطرهم علی المعرفة به»^{۲۲}. شاهد دیگر روایتی است که مضمون آن این است اگر آدمی از قبل با

خداوند آشنایی نداشت، به هیچ وجه امکان شناخت او را نداشت^{۲۳}. به نظر می رسد این روایت تأکیدی است بر این مطلب که استدلال و برهان تنها بر وجود فردی از یک کلی دلالت دارد، اما مشخصات و علائم شخصی آن فرد از طریق مشاهده و حضور ممکن است.

شاهد دیگر آن است که در قرآن آیه بودن خلقت برای همه مطرح نشده است، در حالی که اگر ماهیت آن استدلال بود، نباید مختص قوم مؤمن باشد، و یا نشانه برای آنهايي باشد که فراموش کار نبوده و خاطره میثاق شکوهمند ازلی را لااقل اندکی به یاد دارند: «ان فی ذلک لایه لقوم یذکرون». در برخی آیات تکذیب علائم و آیه های الهی محصول نقض و شکستن پیمان ازلی و فراموش کردن آنها قلمداد شده است: «فبما نقضهم میثاقهم و کفرهم بایات الله...» و این نشان می دهد که کفر نه به معنای نشناختن خداوند است (چرا که خداوند را همه می شناسند)، بلکه به معنای نادیده گرفتن چیزی است که شناخته و معلوم است.

صریحتر از همه اینکه از نظر قرآن آیه های تکوینی و تشریحی برای کسانی که ایمان ندارند و میثاق ازلی را نقض کرده اند، فایده و سودی ندارد: «و ما تغنی الايات والنذر عن قوم لایؤمنون». و البته چنین کسانی که خداوند از طریق آیه هایش دائماً به آنها تذکر می دهد تا خاطره ازلی میثاق عظیم را به یاد آورند، ولی روی برمی گردانند، از همه ظالمترند: «و من اظلم ممّن ذکّر بایات الله فاعرض عنها». و این دلالت دارد بر اینکه آیه بودن آسمان و زمین فقط برای آنهايي است که هنوز ایمان فطری خود را دارند و یا لااقل خاطره ای از غیب در جانیشان ریشه دارد.

نتیجه گیری و تلخیص

از چهار تفسیر ذکر شده در تحلیل شناخت آیه ای (یا به قول جان هیک شناخت با میانجی)، رای هیک قابل دفاع نیست. ما البته در صدد طرح تمام اشکالات بحث وی نیستیم، اما اشاره به ضعف اساسی تفسیر هیک ضروری است. جان هیک به پیروی از سنت لوتری در تفسیر ایمان، اعتماد را رکن اصلی می داند و در اینجا هم نقش اعتماد در کل باورهای بنیادی را متذکر شده است؛ چراکه در نهایت آنها را بر تصمیم خود انسان که همراه خطر کردن است منوط ساخته است.

مشکل اصلی هیک، نگره عملگرایانه او به معرفت آدمی است. در نظر وی معرفت و دستگاه معرفتی بشر مطابق نیازهای او تنظیم می شود و به همین جهت وی مجاز می دارد تا یک پدیده و دلالت کننده در ساحتها یا سطوح مختلف نیاز انسان به گونه های مختلفی تعبیر شود.

معرفت دینی در نگره وی بیش از آنکه ناظر به حقیقتی در واقع باشد، کاشف از نیازهای انسان است. (و این البته اختصاص به معرفت دینی ندارد و تمام معرفتها به نوعی مرتبط با نیازهای آدمی است). اما حق آن است که ایمان یک تصمیم همراه با اعتماد و خطر کردن درباره چیز مجهولی (ذات الهی) نیست، بلکه ایمان همان اعتماد و اطمینانی است که آدمی به چیز معلوم (ذات الهی) می نماید و البته بین این دو سخن تفاوت زیاد است.

اشکال نظریه تعبیری وی این است که بدون قبول یک خدای مشخص و متعالی از عالم طبیعت - که نکته اصلی دعوت ادیان است - هم می توان تعبیری دینی داشت و این خلاف ارتکاز اهل ایمان است، ارتکازی که هیک مدعی توضیح آن است.

البته انصاف آن است که نکات سودمندی در کلام هیک وجود دارد و نقد و بررسی کامل نقاط ضعف و قوت آن مقاله ای مستقل می طلبد.

در خصوص سه تفسیر دیگر، باور نگارنده بر آن است که صرف نظر از اشکالات موردی هر کدام، علی الاصول امکان دارد که در باب وجود خدا از روشهای متعددی بهره گرفت و این تعدد روشها، که برای شناسایی یا یادآوری وجود یک چیز (ذات الهی) است، ناشی از ذوالوجوه و چند ساحتی بودن خود انسان است.

عقل علمی او اقتضای روش علمی و عقل فلسفی وی مقتضای روشی فلسفی است. از سوی دیگر جان آدمی برای آنکه در ساحتی فراتر از ذهن با خداوند آشنا شود محتاج مواجهه ای حضوری است که به قول قرآن در عالم ذر رخ داده است و اینک با تأمل در طبیعت و وجود خود آدمی و دیگر

آیات الهی دوباره تجدید خاطره می شود.

طعن و استهزای عارفان در حق فیلسوفان نه از آن جهت است که عقل ناتوان از اثبات وجود خداوند است، بلکه بیشتر بدان جهت است که وقتی آدمی توانایی شهود خداوند را داراست، چرا نباید از آن بهره گیرد و از لقای ابتهاج آور خداوند محروم ماند.

وقتی مولوی بر کار فیلسوف خرده می گیرد، از این جهت است که چرا او به صدای دلنواز خداوند که در طبیعت به گوش می رسد- گوش نمی سپارد و چرا جلال و جمال او را نمی بیند و با خدا بسان یک غائب رفتار می کند و در صدد جستجوی دلیل است.

غـلـغـل و طـاق و طـرـنـب و گـیـرودار

که نمی بینم مرا معذور دار^{۲۴}

شاهد این سخن که دعوت مولوی و دیگر عارفان به ترقی از ساحت عقل به ساحت حضور است و نه کنار نهادن عقل در همان ساحت خود، این است که

چشم اگر داری تو، کورانه میا

آن عصای حزم و استدلال را و رنداری چشم، دست آور عصا

ور عصای و حزم و استدلال نیست چون نداری دید، می کن پیشوا

گام ز آن سان نه که نابینا نهد بی عصا کش بر سر هر ره مه ایست

ابن عربی پا را بالاتر می نهد و معتقد است که تمام ساحتها و پلایه های معرفتی آدمی^{۲۵}، از علم و عقل و شهود، همگی در این جهت که تحیرزا هستند، مشترکند و انسان تنها در ساحت محبوبیت و مجذوبیت خداوند از اطمینان و آرامش برخوردار است؛ چیزی که وی از آن به «اعلام الهی» تعبیر می کند.

منظور این است که آدمی تا وقتی خود در تقلا و تلاش برای معرفت خداوند است، چه از راه علم، چه فلسفه و چه عرفان (به معنای شهود) هرگز نمی تواند از محصول معرفتی تلاش خود مطمئن باشد و تنها آن هنگام که در معرض نسیم روحبخش اعلام الهی (معرفتی وهبی که خداوند

می دهد نه انسان کسب می کند) قرار گیرد، جان او آرام می گیرد^{۲۶}.

خلاصه آنکه علی الاصول راههای مختلف در تفسیر آیه ای قابل قبول هستند و این به دلیل وجود ساحت‌های مختلف خود آدمی است. شاید تنوع و تعدد تعبیرهای قرآن در حین فراخوانی به شناخت آیه ای خود گواهی بر تأیید این روشهای مختلف در شناسایی خداوند از طریق آیه ها باشد. در برخی از آیات قرآن آیه بودن خلقت به صاحبان علم نسبت داده شده است: «ان فی ذلك لایه لقوم یعلمون» (۲۷-۵۲)، و در برخی به صاحبان فکر و تعقل نسبت داده شده است: «ان فی ذلك لایه لقوم یعقلون» (۱۶-۶۷)، «ان فی ذلك لایه لقوم یتفکرون» (۱۶-۶۹)، و بالاخره در برخی به صاحبان تذکر و نه فراموشکاران، نسبت داده شده است: «ان فی ذلك لقوم یدکرون» (۱۶-۱۳).

پی نوشتها:

۱. البته مقصود انکار ارزش مطالعه طبیعت برای بهره گیری از نعمتهای آن نیست، بلکه بیان این نکته است که تأکید قرآن و روایات بر مطالعه طبیعت بیشتر به سبب آیه بودن آن برای خداوند است.
 ۲. مجموعه آثار شهید مطهری، ج ۳، ص ۵۰. و نیز ج ۱۳، ص ۴۲۴ و ص ۴۴۱، مقالات فلسفی، ج ۲، ص ۲۳۹.
 ۳. رجوع کنید به علم و دین، ایان باریور، ترجمه بهاءالدین خرماشی، مرکز نشر دانشگاهی، ص ۱۸، ۲۷، ۴۱؛ درآمدی تاریخی به فلسفه علم، جان لازبی، ترجمه علی پایا، مرکز نشر دانشگاهی؛ علم شناسی فلسفی: مجموعه مقالات از دائرةالمعارف فلسفی پل ادواردز، ترجمه عبدالکریم سروش، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (مقاله های تبیین علمی، روش علمی).
 ۴. شهید صدر فرضیه های رقیب درباره تفسیر پدیده های جهان را چهار عدد می داند و بتفصیل در خصوص میزان احتمالاتی هر کدام بحث می کند. رجوع کنید به: الاسس المنطقیه للاستقراء، دارالتعارف للمطبوعات، ص ۴۰۳.
 ۵. توحید، شهید مطهری، انتشارات صدرا، ص ۷۳.
 ۶. در آثار شهید مطهری این مطلب مفصلتر از هر جای دیگر در کتاب توحید (ص ۵۸-۹۸) آمده است. و در آثار شهید صدر به صورت منقح در رساله ای به نام المرسل و الرسول و الرساله (ص ۳۸-۴۷) آمده است.
 ۷. مجموعه آثار، ج ۳، ص ۵۰.
 ۸. همان، ج ۱۳، ص ۴۴۱.
 ۹. توحید شهید مطهری، ص ۴۴ و ص ۶۰.
 ۱۰. همان، ص ۴۴.
 ۱۱. مجموعه آثار، ج ۱۳، ص ۴۴۱.
 ۱۲. ایشان شناخت آیه ای را همان برهان نظم می دانند. «ساده ترین و عمومی ترین برهانی که بر وجود خداوند اقامه می شود برهان نظم است، قرآن کریم موجودات جهان را به عنوان «آیات» یعنی علایم و نشانه هایی از خداوند یاد می کند». مجموعه آثار، ج ۱، ص ۵۳۷.
 ۱۳. همان، ج ۱۳، ص ۴۰۰.
- به نظر می رسد کتاب توحید- که تقریر احتمالاتی برهان نظم در آن به صراحت اعلام و دفاع شده- در صدد بیان یکی از راههای

- خداشناسی است، اما آنجا که شهید مطهری ابتدای خداشناسی بر احتمالات را انکار می‌کند، در صدد انکار انحصار ابتدای خداشناسی بر روش فرضیه و احتمالات است. یک احتمال دیگر در جمع این دو سخن آن است که راه علمی مبتنی بر احتمالات فقط اصل وجود خداوند را اثبات و یا تأیید می‌نماید، اما خداشناسی به معنای شناخت صفات الهی چیزی بیش از اینها می‌طلبد و نمی‌تواند بر اساس احتمالات حاصل آید. شاهد این وجه جمع کلام خود ایشان است: «قرآن هرگز معرفت به یگانگی خدا را که از طریق مطالعه در نظام خلقت موجود است، بدان سان که اصل معرفت به خالق ماورائی را از آن راه تأکید کرده است، توصیه نکرده است و چنین توصیه‌ای صحیح نبوده است». رجوع کنید به سیری در نهج البلاغه، انتشارات صدرا، ص ۵۴.
۱۴. مثلاً آقای اسوین برن در مقاله‌ای با عنوان *The Argument From Design* در کتاب *Philosophy of Religion: An Anthology* Louis P. Pojman P.39.
۱۵. المیزان، علامه طباطبائی، انتشارات اسماعیلیان، ج ۱، ص ۳۹۵. البته بزرگان فلاسفه جهان اسلام برخی آیات قرآن را ناظر به براهین خاصی که خود ذکر کرده‌اند گرفته‌اند و به عبارتی بر خلاف رای علامه طباطبائی از وجود استدلال بر اصل وجود خداوند در قرآن دفاع می‌کنند. مثلاً: الاشارات و التنبیهاات ابن سینا، ج ۳، ص ۶۶؛ الاسفار العقلیه ملاصدرا، ج ۶، ص ۱۴/ صریحتر از همه این رشد است که معتقد است دو نوع برهان بر وجود خدا در قرآن است: دلیل العنايه و دلیل الاختراع. نقل از کتاب *التصور الذری فی الفكر الفلسفی الاسلامی* د. منی احمد ابوزید، المؤسسة الجامعیه، ص ۲۲۱.
۱۶. المیزان، ج ۱۸، ص ۱۵۴.
۱۷. البته برهان وجوب و امکان به ادعای شیخ ابوعلی سینا به صورت فلسفی محض و بدون اتکا به هر گونه مقدمه تجربی هم قابل بیان است. الاشارات، ج ۳، ص ۶۶.
۱۸. المرسل و الرسول و الرساله، باقر صدر، دار التعارف، ص ۴۹؛ توحید، شهید مطهری، نشر صدرا، ص ۸۵.
۱۹. برای بحث از باورهای بنیادی رجوع کنید به *An interoduction to contem porary Epistomology* GON ATHAN به DANCY Basil Blackwell Part II
۲۰. نظریه جان هیک با استفاده از کتاب *فلسفه دین (متن اصلی)* و مقاله سرشت ایمان وی تنظیم شده است. رجوع شود به: فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، انتشارات الهدی، فصل ششم. البته ذکر این نکته لازم است که متاسفانه علی‌رغم اینکه در مقدمه ترجمه فارسی اعلام شده که کتاب از روی ویرایش چهارم متن اصلی است، اما مقایسه آن با متن مذکور نشان می‌دهد یک بخش از قسمت مورد نظر کلاً ترجمه نشده است. ص ۷۵ از متن اصلی (ویرایش چهارم)
- همچنین رجوع شود به مقاله *ماهیت ایمان در کتاب* -Newyork- *ABeRNethy... Philosophy of Religion* ed. George The macmilan Company P.252.
۲۱. نهاية الحکمه علامه طباطبائی. انتشارات جامعه مدرسین، ص ۷۶ که تأکیدی است بر این نکته که تشخیص و جزئی واقعی فقط با وجود است و انضمام مفاهیم ماهوی و کلی به حدّ شخص نمی‌رسد.
۲۲. تفسیر نورالثقلین العروسی، چاپ اسماعیلیان، ج ۴، ص ۱۲۸.
۲۳. اصول کافی، ج ۲، ص ۱۳، روایت چهارم.
۲۴. مثنوی مولوی، تصحیح دکتر استعلامی، ج ۶، بیت ۲۵۱۲.
۲۵. همان، ج ۳، ص ۲۰، بیت ۲۸۰ تا ۲۷۶.
۲۶. الفتوحات المکیه ابن العربی، دارالفکر، ج ۴، ص ۳۱.