

خدای مدرنیته و خدای دین

محمدتقی سهرابی فر*

استادیار گروه کلام اسلامی پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی

(تاریخ دریافت: ۹۴/۸/۱۴؛ تاریخ پذیرش: ۹۵/۶/۱۷)

چکیده

با اولین گام‌های مدرنیته در مغرب‌زمین، نقش خداوند از خیرِ اعلیٰ به علتِ اولیٰ و سپس به ساعت‌سازِ لاهوتی تنزل یافت؛ آنگاه برای حفظِ نقشِ مستمرِ خداوند، نقشِ رخنه‌پوشیِ نارسایی‌هایِ قانون‌هایِ طبیعت مطرح شد که هم از طرفِ الهیون و هم از منظرِ علمیِ راضی‌کننده نبود. خالق و معمارِ بازنشسته بودن، تقلیلِ علتِ فاعلی به نیروی میان‌اتم‌ها و در نتیجه انکارِ فاعلیت برای جهان و خداوند را موجودی متباین از جهان هستی دانستن که هر از گاهی جلوه‌گری می‌کند یا اکتفا کردن به برانگیختنِ عشق در میان موجودات، نقش‌هایِ گوناگونی است که انسان مدرن برای خداوند قائل شد. این آرا در مقایسه با آنچه در متون معتبر دینی دربارهٔ نقشِ خداوند گفته شده متفاوت است. خدای دین، مالکِ هستی، علتِ فاعلی و علتِ غاییِ جهان محسوب می‌شود. خدا در عینِ مباین بودن از جهان، در ذره ذرهٔ جهان حاضر است.

واژگان کلیدی

اسلام، خدا، مدرنیته.

مقدمه

همزادی و همراهی دین با انسان در متون ادیان آسمانی روشن و واضح است. اولین انسانی که پا بر زمین نهاد، پیامبر خدا بود. نگاهی گذرا به تاریخ بشریت گویای نقش آفرینی ادیان در ساحات فردی و اجتماعی انسان‌هاست. در مغرب‌زمین، در قرون وسطی حضور و حقیقت خداوند در همه وجوه فرهنگ، فلسفه، کیهان‌شناسی، هنر، ادبیات، کلیسا و آیین‌های مقدس مشهود بود. همچنین اعتقاد به اعجاز، خداوند را حاضر و ناظر و دست‌یافتنی نشان می‌داد و برخی از نظریه‌ها بر حلول (درون‌ماندگاری) خداوند در طبیعت تأکید داشتند. با آغاز مدرنیته، دین و خدا از مهم‌ترین چالش‌های مدرنیته شمرده شدند. حذف دین و خدا یا کم‌فروغ شدن آنها در این دوران، نتیجه‌ای بود که تلاش به‌ظاهر متضاد کلیسا و دانشمندان تجربی آن را رقم زد. در مقاله حاضر برآنیم تا هستی و نیستی خدا و نیز مقدار نقش آفرینی خدا در اندیشه مدرنیته را تبیین کنیم و در مقابل، همین بحث را از منظر دین به بحث می‌گذاریم.

مراد نگارنده از خدا، موجودی فرامادی است که خداباوران به‌گونه‌ای بر تأثیر آن در جهان هستی تأکید دارند.

مراد از دین، دین اسلام (با توجه به منابع شیعی) است.

مدرنیته واژه‌ای است که بر تمدن جدید شکل گرفته در سده‌های اخیر در آمریکای شمالی و اروپا دلالت می‌کند. گرچه تاریخ آغاز و پایان دوران مدرنیته مورد اتفاق نیست، می‌توان در سده پانزدهم اولین جلوه‌های آن را مشاهده کرد، همان‌گونه که در سده بیستم میان دو جنگ جهانی، شکسته شدن برخی اصول مدرنیته و شکل‌گیری دوران پست مدرن را می‌توان دید. از جمله اندیشه‌های مدرنیته می‌توان به موارد زیر اشاره کرد:

تجربه‌گرایی، عقلانیت ابزاری، اومانیزم و محوریت انسان بر جهان هستی.

خدا در اندیشهٔ مدرنیته

۱. اثبات یا انکار خدا

بسیاری از دانشمندان دوران شکل‌گیری مدرنیته در رشته‌های گوناگون در تلاش بوده‌اند تا اصلی‌ترین رکن دین یعنی وجود خداوند را اثبات کنند و نبود تعارض میان دانش‌های علمی و وجود خداوند را تبیین کنند. در کتاب اثبات وجود خدا مقاله‌هایی در اثبات وجود خداوند به قلم چهل دانشمند و کارشناس رشته‌های گوناگون علمی مانند: ریاضی، فلسفه، پزشکی، فیزیک و ... آمده است که به تعارض نداشتن علم با دین و بی‌ارتباط بودن پیشرفت علمی با دین‌گرایی گواهی می‌دهد (رک: مونسما، ۱۳۶۲).

نیوتون که یکی از پرآوازه‌ترین دانشمندان غرب است، فردی دین‌گرا و مذهبی بود. وی در خداشناسی حتی بیش از دانش خود جدی بود و باور داشت که نظام مکانیکی فلکی وی، دلیلی برای وجود خدا فراهم می‌آورد. وی می‌گفت: «ممکن نیست حرکت سیاره‌ها تنها از علتی طبیعی ریشه بگیرد، بلکه این حرکت‌ها از عاملی هوشمند اثر می‌پذیرد» (ترنس، ۱۳۷۷: ۱۲۱). رابرت بویل شیمیدان برجستهٔ انگلیسی می‌گفت: «علم، رسالتی دینی است برای گشودن اسرار آفرینش بدیعی که خداوند در جهان پدید آورده است» (باربور، ۱۳۶۲: ۴۵).

۲. تفاوت در خداباوری و تأثیر آن در انکار خدا

توجه به این نکته لازم است که خدای ادیان در میان خداباوران مهد تفکر مغرب زمین یکسان نبوده است، در تاریخ دو هزار و پانصد سالهٔ مابعدالطبیعه، «دمیورژ» یا صانع افلاطون با «محرک لایتحرک» ارسطو، «احد» فلوطین، «جوهر خلاق» دکارت، «جوهر جوهرهای» اسپینوزا، «ذات ناشناخته و ناشناختنی» کانت، «من مطلق» فیخته، «ایدهٔ مطلق» هگل یا «وجود فی‌نفسه و مطلق» هایدگر، هرچند همگی به حقیقت واحدی اشاره دارند که ما از آن به خدا تعبیر می‌کنیم، به‌هیچ‌وجه دارای معنای واحدی نیستند. خدای نیوتن، یعنی خدایی که منطبق با نظام فیزیک نیوتنی تعریف می‌شود، یعنی همان خدای رخنه‌پوشی که گاه و بی‌گاه در نظام عالم دخالت می‌کند تا سرپوشی برای ضعف‌ها و خلل‌های نظام

نیوتنی باشد، همان خدایی که به ماده بی حرکت، حرکت می بخشد، به هیچ وجه با خدای اینشتین و هیزنبرگ یکی نیست. از این رو باید توجه کرد که انکار خداوند نیز معنای متفاوتی خواهد داشت؛ یعنی هر اندیشمندی با توجه به نقشی که برای خدا ترسیم کرده است، اگر چیز دیگری را ایفاگر آن نقش بیابد، به انکار خدا دست خواهد زد.

۳. سیر تشکیک در وجود خدا

زمانی که روش تجربی تنها راه دستیابی به معرفت قلمداد شد و فیلسوفانی همچون جان لاک (۱۶۳۲ - ۱۷۰۴) ذهن انسان را خالی از هر گونه خصوصیت و هر گونه اندیشه دانستند، معرفت‌های ذاتی، فطری و پیشین انکار شدند. معاصران مذهبی لاک به سرعت، خطرات نظریه او را دریافتند و یکی از آنها به نام ویلیام شرلوک نوشت: اگر ما تمامی دانش خود، از خدا و خوب و بد را خود ساخته باشیم، خداشناسان به راحتی نتیجه خواهند گرفت که همه اینها صرفاً حاصل تعلیم و تعلم و ترس‌های خرافی است (آربلاستر، ۱۳۷۶: ۲۰۹ و ۲۱۰). چنین است که یکی از مهم‌ترین نتیجه‌های نگاه انحصاری به روش تجربه، یعنی انکار خداوند به بار می‌نشیند. از نگاه اتین ژیلسون (۱۸۸۴ - ۱۹۷۸) وضعیت امروزی مسئله خدا در کل تحت سیطره تفکر ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) و اگوست کنت (۱۷۹۸ - ۱۸۵۷) است. آرای این دو با همه اختلاف‌ها، در این نکته اشتراک نظر دارند که هر دو، مفهوم معرفت را به معرفت علمی تنزل داده‌اند، پس هر طور که بنگریم، هیچ واقعیت مفروضی مابعدازی تصور ما از خدا نیست. از آنجا که خدا متعلق معرفت تجربی نیست، پس تصویری از او نداریم. در نتیجه خدا موضوع معرفت نیست و امر موسوم به الهیات عقلی، صرفاً بیهوده‌گویی است (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۱۲). نتیجه اینکه انسان مدرن با منحصر کردن معرفت به معرفت حسی، در توجیه وجود خداوند با چالشی جدی مواجه شد و برخی از انکار خدا سر در آوردند. البته باید توجه داشت که نفی الهیات عقلانی لزوماً به معنای نفی و انکار خداوند نیست، از این رو کسانی مانند کانت منکر وجود خداوند نبودند. کانت وجود خداوند را اصل مسلم اخلاقی (اصل موضوع) می‌دانست (باربور، ۱۳۶۲: ۹۳) اما در عین حال کسان دیگری هم بودند که گام‌های به اصطلاح روشنفکری، آنها را به سوی الحاد رهنمون کرد. هولباخ (۱۷۲۳ - ۱۷۸۹) از جمله ملحدان

و ماده‌پرستان بوده است. وی منکرِ خدا، اختیار و بقای روح بوده و ماده را قائم به ذات می‌دانسته است. عبارتی از وی در پرستشِ طبیعت نقل کرده‌اند: «ای طبیعت ای فرمانروای همه هستی و شما ای فضیلت و عقل و حقیقت که گرامی‌ترین پروردگان دامن اوید، تا ابد خدایان ما باشید» (باربور، ۱۳۶۲: ۷۷). همچنین آندریاس فوئرباخ (۱۸۴۰ - ۱۸۷۲) با این عقیده که خدایی در بالای کائنات وجود دارد، مخالف بود. او به جای این باورِ مسیحی که خدا بشر را به صورت خود آفرید (سفر پیدایش، باب اول، آیه ۲۶ و ۲۷) معتقد بود که انسان، خدا را به صورت خود آفریده است (استپلویچ؛ ۱۳۷۳: ۱۴۸). انکار وجود خدا بخشِ شایان توجهی از آرایِ فیلسوفان و اندیشمندان دوران مدرن را شامل می‌شود. بعد از فوئرباخ کسانی همچون کارل مارکس (۱۸۱۸ - ۱۸۸۳) و فردریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰) و ژان پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) از منکرانِ وجود خدا محسوب می‌شوند.

نقد و بررسی

آیا واقعاً علم تجربی با پیشرفت خود، عرصه را بر وجود خدا تنگ کرده است؟ آیا علم تجربی آفرینشِ جهان را بدون مبدأ فراطبیعی ترسیم می‌کند؟ واقعیت آن است که آنان وقتی دربارهٔ شروع خلقت صحبت می‌کنند، به واژه‌هایی همچون صُدفه یا اسرارآمیز بودن تمسک می‌کنند؛ به‌عنوان مثال سِرِ جیمز جینس، منجم، ریاضیدان و فیزیکدان مشهور انگلیسی (۱۸۷۷ - ۱۹۴۶) در کتابی با نام «جهان اسرارآمیز» نظریهٔ تکوین علمیِ عالم را مطرح می‌کند. از نظر او آغاز عالم با تعداد بی‌شمار ستارگان سرگردان در فضا است. فاصلهٔ میان آنها به قدری زیاد است که امکان نزدیک شدن یک ستاره به دیگری بی‌اندازه کم است، اما در عین حال در حدود دو بلیون سال قبل این حادثهٔ نادر اتفاق افتاد و ستارهٔ دومی که کورکورانه در فضا سرگردان بوده، اتفاقاً آن قدر به خورشید نزدیک شده که موج جزر و مد عظیمی در سطح خارجیِ آن ایجاد کرده است. این موج کوه‌مانند سرانجام منفجر شد و قطعات آن که هنوز پیرامون خورشید می‌چرخد، عبارت است از سیاراتِ بزرگ و کوچکی که زمینِ ما هم یکی از آنهاست. قطعات پرتاب‌شده به تدریج سرد شده‌اند، ولی ما نمی‌دانیم که کی یا چرا یکی از قطعات سردشده (زمین) موجب پیدایش حیات شد و این‌گونه بود که انسان در زمین پدید آمد. جیمز جینس در ادامه می‌گوید: «ما گرفتار چنین جهانی

شده‌ایم که اگر دقیقاً به خطا نبوده باشد، دستکم بر اثر چیزی است که به درستی می‌توان آن را بخت و اقبال نامید» و بالاخره جنیس نتیجه می‌گیرد که شرح مذکور، وصف طریق حیرت‌انگیزی است که ما با توجه به اطلاعات علمی امروز به وجود آمده‌ایم (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۲۴ - ۱۲۶).

همچنین نگاه کنید به نظریه بیولوژیست و فیلسوف انگلیسی جولیان هاکسلی (۱۸۸۷ - ۱۹۷۵) که درباره پیدایش حیات می‌گوید: «قوایی که در جهان عمل می‌کنند گرچه واحدند، اما قابل تکثیر به اجزای فرعی هستند و اگرچه کثرت‌پذیرند، با این حال مرتبط با یکدیگرند. آنها قوای وسیع طبیعت غیرجاندار هستند که نسبت به انسان بی‌طرف یا دشمن می‌باشند؛ مع‌هذا همگی منجر به پیدایش حیات تکامل‌یابنده‌ای گردیده‌اند که سیر آن گرچه کورکورانه و به تصادف است، ولی رو به همان جهت کلی دارد علایق و آرمان‌های آگاهانه ما سائق است...» (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۳۰).

البته همین نظریه‌های جنیس و هاکسلی اگر در معرض نقد دیگر فیزیکدانان قرار بگیرد، حتماً از نظر فیزیکی اشکال‌هایی خواهند داشت و فیزیکدانان دیگر نظریات جایگزین دیگری درباره همین موضوع (آغاز خلقت و حیات) ابراز خواهند کرد، اما آنچه نظر نگارنده به آن جلب می‌شود نکته مشترک این نظریات است. ابهام، تحیر و صدفه وجه مشترک این گونه نظریات فیزیکی است. پس این پرسش اساسی در ذهن ما باقی می‌ماند که آیا چنین مطالبی که بیشتر به داستان‌های خیالی می‌ماند، علم محسوب می‌شود؟ به قول ژیلسون حتی اگر ما این مطالب را بر اساس نظر خود صاحب نظریه (جنیس)، فرضیه‌هایی اثبات‌نشده و موقتی تلقی بکنیم، می‌توانیم چنین فرضیه‌هایی را، علمی (به هر یک از معانی موجود علم) به حساب آوریم؟ آیا این طریق علمی است که وجود انسان را به واسطه سلسله حوادثی که وقوع هر یک نسبت به دیگر نامحتمل‌تر است، تفسیر کنیم؟ به گفته ژیلسون حقیقت امر به سادگی این است که نجوم جدید در مورد مسئله وجود انسان قطعاً سخنی برای گفتن ندارد و اگر به نجوم جدید، فیزیک جدید را هم اضافه کنیم، همین نتیجه صادق خواهد بود. علت مطرح شدن چنین نظریاتی، آن است که دانشمندان با خلط پرسش‌های وجودی (مابعدالطبیعی) با پرسش‌های علمی، از علم می‌خواهند که پاسخشان

را بدهد. طبیعی است که پاسخی به دست نمی‌آورند و بدینسان سردرگم و متحیر می‌شوند و می‌گویند جهان اسرارآمیز است (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۲۵ و ۱۲۶). جیمز جنیس در نهایت به این نتیجه می‌رسد که نظریه علمی درست‌تر این است که صورت فعلی عالم مرهون خلقت است و خلقتش هم باید حاصل یک فعل فکری باشد. او در ادامه می‌افزاید: «نظریه علمی جدید ما را وامی‌دارد که خالق را کسی بینگاریم که خارج از زمان و مکان، که خودشان هم بخشی از خلقت هستند، عمل می‌کند؛ درست همان‌طور که نقاش خارج از نقش خویش است» (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۲۷ و ۱۲۸).

به هر حال معمای حیات و موجودات دارای شعور، چیزی است که علم در برابر آن حرفی برای گفتن ندارد. اینکه چرا از تعداد بی‌شمار ترکیبات امکان‌پذیر عناصر فیزیکی و شیمیایی، موجودی جاندار (ارگانیسم) و باشعور همچون انسان شکل می‌گیرد؟ یا چگونه می‌توان ترتیب منظم مولکول‌هایی را تبیین کرد که موجب پیدایش امری به‌نام حیات و شعور است؟ آیا واژه «اتفاق» و «تصادف» پاسخ قانع‌کننده‌ای به این پرسش‌هاست؟

اکنون این پرسش مطرح می‌شود که چرا علم تجربی در خارج از محدوده خود وارد می‌شود و چون حرفی برای گفتن ندارد، صدفه و تحیر را نظریه علمی قلمداد می‌کند؟ ژیلسون این عملکرد را نوعی عقده خالی کردن علم تجربی از مابعدالطبیعه می‌داند. در روزگار گذشته مغرب‌زمین، مابعدالطبیعه مقدم بر علم بوده و مانع ظهور علم شده است، از این‌رو الان علم، مابعدالطبیعه را مجبور می‌کند تا به دلیل مداخله‌ای که طی سده‌های متمادی در مسائل فیزیک و زیست‌شناسی کرده است، تاوان پس دهد (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۱۳۱). آنچه ژیلسون می‌گوید تنها نمونه‌ای از تأثیرگذاری اغراض و امیال در مباحث و گفت‌وگوهای علمی است و تاریخ بشر پر از موضع‌گیری‌ها و رویکردهای علمی مبتنی بر اغراض است و خدا می‌داند که چقدر انسان‌ها به دلیل همین غرض‌ورزی‌ها از دستیابی به حقیقت حجله‌نشین محروم مانده‌اند.

سخنی که از هولباخ در تقدیس طبیعت نقل کردیم نیز جای توجه و تأمل دارد. او در این عبارت، فضیلت، عقل و حقیقت را پروردگان طبیعت می‌خواند. اینکه عقل، شعور و فضیلت چگونه از طبیعت به دست می‌آید، پرسش بی‌پاسخی است. طبیعتی که ما آن را

می بینیم و می شناسیم، فاقدِ عقل و نسبت به فضیلت‌ها خنثی و بی‌خاصیت است، چنین طبیعتی چگونه مولدِ عقل، شعور و فضیلت است؟ متأسفانه گاه بحث‌ها درباره‌ی خداوند آنقدر اختلافی می‌شود و آنقدر فروعات بر آن افزوده خواهد شد که وجود مبدأ به‌عنوان پشتوانه‌ی انسان نیازمند و پشتوانه‌ی طبیعتِ کر و کور، در لابه‌لای بحث‌ها گم می‌شود و بحث‌های فرعی، وضوح این واقعیت را تحت‌الشعاعِ خود قرار می‌دهد.

۴. نقش‌آفرینی خداوند در اندیشه‌ی مدرنیته

اندیشه‌ی انسان مدرن با توجه به باورهایی در زمینه‌ی معرفت، جهان و انسان؛ خواسته یا ناخواسته به انکار یا تقلیلِ نقش‌آفرینیِ خدا منتهی خواهد شد. در این گفتار به تلقی‌های گوناگونِ انسان مدرن از نقش‌آفرینیِ خداوند می‌پردازیم.

۴. ۱. نقش قبل از مدرنیسم

قبل از دوران مدرنیسم در غرب، نقش خداوند در جهان هستی، نقش بی‌بدیل و ممتازی بود. توماس آکویناس، فیلسوف و متکلم سده‌ی سیزدهم، خداوند را نه فقط آفریدگار و مبدع، بلکه پروردگار و مدبّرِ همیشگیِ طبیعت معرفی می‌کرد. در نگاه وی خداوند علت‌العلل همه‌ی حوادث است، ولی یکسری علت‌های ثانوی هم هستند که خداوند آنها را سبب و واسطه‌ی کارهای خود قرار می‌دهد. این دسته از کارها گرچه از کارهای مستقیم خداوند جداست، عملکردِ آنها نتیجه‌ی حول و قوه‌ی ذاتیِ خود نیست، بلکه از جانب خداوند است. خداوند از طریقِ عللِ طبیعی و همچنین توسطِ فرشتگان و اجرام آسمانی و در موارد خاصی از طریقِ معجزه، قدرت و اراده‌ی خویش را آشکار می‌کند (باربور، ۱۳۶۲: ۲۵ و ۲۶). علاوه بر این خداوند در این دوران مقصد و هدف نهایی انسان هم بود. همه‌ی طبیعت در خدمت انسان و انسان بنده‌ی خدا و خداوند غایت و مقصد نهایی انسان به‌شمار می‌آمد (باربور، ۱۳۶۲: ۲۷).

۴. ۲. خداوند علت اولی

در سده‌ی هفدهم اشخاصی مانند گالیله (۱۵۶۴ - ۱۶۴۲) تبیین غایت‌شناختی را از رواج انداختند و به‌جای آن تبیینِ توصیفی را جایگزین کردند. به نظر گالیله ما نمی‌توانیم از قصد

و غایت خدای متعال سر در بیاوریم، ولی می‌توانیم در پیچ‌وخم‌های باریکی وجود و نحوه ساخته شدن موجودات کندوکاو کنیم. به عبارت دیگر در سده هفدهم توجه از علل غایی که ناظر به آینده بود، به سوی علل صوری و فاعلی معطوف شد (باربور، ۱۳۶۲: ۳۱ و ۳۲). ظاهراً به همین دلیل بود که تعریف از خداوند نیز دچار تغییر شد. به جای تعریف و تصور خداوند به عنوان خیرِ اعلی که سیر همه چیز به سوی اوست، تعریف دیگری با عنوان علت اولی جایگزین شد؛ یعنی نخستین حلقه از سلسله علل فاعلی. با کوشش گالیله این برداشت پرورده شد که خداوند صرفاً آفریننده اتم‌هایی است که با یکدیگر هم‌کنشی دارند و همه علت‌ها و معلول‌های بعدی در همین اتم‌ها قرار گرفته‌اند. طبیعت پس از آفریده شدن، دیگر مستقل و مکتفی به نظر می‌آمد. باید توضیح داد که باور به حضور خداوند در علت‌های طبیعی، در سده هفدهم انکار نمی‌شد، بلکه ندیده گرفته می‌شد؛ یعنی توجه مردم به علل طبیعی به تدریج نقش خداوند را تا حدِ علت اولی تنزل داده بود (باربور، ۱۳۶۲: ۳۷).

۴.۳. خدا بنیادی منظم و لایتغیر

اسپینوزا در میان اندیشمندان سده هفدهم قرار دارد که درباره خدا سخن گفته‌اند،^۱ وی جهان هستی و همه اتفاقات در آن را نتیجه نقش‌آفرینی خدا می‌داند. او در بخش نخست کتاب «اخلاق» عناصر اصلی تصویر خود از خدا را ترسیم می‌کند. در این تصویر خدا جوهر یگانه، واجب‌الوجود (به عبارت دیگر، بی‌علت) و لایتناهی جهان است. تنها یک جوهر در جهان وجود دارد، آن جوهر خداست و هر چیز دیگری که وجود دارد، در خدا وجود دارد. به عبارت دیگر خدا مافوق و ورای اشیا قرار ندارد، بلکه داخل آنهاست. وی در بحث «اراده» حتی اراده انسان را کاملاً به خدا وابسته دانسته است و در نتیجه خداوند را تنها فاعل مختار معرفی می‌کند (ملکیان، ۱۳۷۷، ج ۲: ۲۳۶ و ۲۳۷). اما در عین حال باید توجه کرد که وی منکر هر گونه غرض و غایت برای جهان هستی بود و خداوند را نه

۱. گرچه نقطه آغازین مدرنیته سده پانزده دانسته شده، اندیشه‌های آن در ساحات گوناگون، طی چندین سده

شکل گرفته است.

به‌عنوان موجود عاقل و صاحب اراده، بلکه به‌عنوان «بنیادی منظم و لایتغیر و غیرمشخص کیهانی» معرفی کرد. وی خداوند را جوهر نامتناهی (که امتداد، یکی از صفات آن است) قلمداد می‌کند. وی خیر و شر را ساخته و پرداخته آرزوهای انسان می‌داند و خداوند را دور از هر گونه خاصیت اخلاقی، چه خیر و چه شر معرفی می‌کند (باربور، ۱۳۶۲: ۳۸). در نظر اسپینوزا انسان هر طور که باشد، خدای او هم همان‌طور است. در نظر انسان ملائیم، خدا ملائیم است و به‌نظر مردمان شاد، مهربان و بخشنده (کاسیرر، ۱۳۷۰: ۲۴۷ و ۲۴۸).

خدای ترسیم‌شده توسط اسپینوزا از هر گونه تعالی بی‌بهره است و طبیعت بیش از آنکه مخلوق و مصنوع او باشد، صفت وی به‌شمار می‌آید. از نگاه وی انسان با درک نظام علمی عظیمی که حوادث گوناگون جهان را معین می‌کند، صفت همه‌خدایی عالم را می‌فهمد (پاپکین و استرول، ۱۳۷۴: ۲۴۷). بر اساس این نگاه نقش‌آفرینی خداوند امری غیرارادی است و کل جهان بنیاد منظمی است که به‌طور خودکار (و نه از روی شعور و آگاهی) کار می‌کند.

۴. ۴. خدا دارای اراده تغییرناپذیر

باز در همین سده، ایمانوئل کانت درباره خداوند مطالب زیادی را مطرح می‌کند. افکار کانت در شکل‌گیری اندیشه مدرنیسم تأثیر بسزایی داشته است. اما در موضوع بحث ما یعنی نقش‌آفرینی و فاعلیت خداوند، این سخن را از کانت یافتیم که خداوند نمی‌تواند اراده خود را تغییر دهد. وی در مورد دعا و نیایش انسان به درگاه خداوند اعتقاد دارد که اگر دعا با قصد تغییر دادن اراده خداوند باشد، بی‌معنا و غیرجائز است، چرا که اراده خداوند تابع قانون اخلاقی است و نه حاکم بر آن (کانت، ۱۳۷۴: ۲۹۵ و ۲۹۶). همچنین کانت خداوند را در درون انسان و همان عقل عملی انسان قلمداد می‌کند که نقش‌علیت و نیز نقش‌تحسین و تقبیح انسان را بر عهده دارد (ژیلسون، ۱۳۷۴: ۲۲۲ و ۲۲۳).

در برابر سخن کانت این پرسش جای طرح دارد که اگر اراده خداوند بر این تعلق یافته باشد که برخی امور با اراده و خواست انسان‌ها همراه و همگام شود، آیا باز هم تأثیر دعا بی‌معنا خواهد بود؟ به‌تعبیر دیگر شاید یک فعل در صورتی اخلاقی باشد که انسان به‌دنبال

آن بوده و آن را از خدای خود طلب کرده باشد. یعنی یک فعل در صورتی مصلحت داشته باشد که از طریق دعا و نیایش تحصیل شده باشد. همچنین در درون قرار گرفتن و تحسین و تقبیح انسان، با دیگر ابعاد و نقش‌های خداوند منافاتی ندارد. مثلاً قرار گرفتن خداوند در درون انسان‌ها، با دور بودن ذات و کنه خداوند و نیز با نقش‌آفرینی او در جهان طبیعت ناسازگار نیست.^۱

۴. ۵. حضور غیرمستقیم خداوند

شلایرماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) فیلسوف و متکلم اومانیستی است که تلاش می‌کند تا بین دینداری و حیانی و تفکر اومانیستی سازواری و سازگاری برقرار کند. سخن از آرای وی بحثی درازدامن و خارج از موضوع این مقاله است. وی درباره نقش خدا اعتقاد دارد که خدا در همه روابط ما حضور دارد و بنیاد یا مبدأ همه چیز است. وی باور دارد که همه فعالیت‌های خودبه‌خودی ما از منبعی بیرون از ما سرچشمه می‌گیرد (سایکس، ۱۳۷۶: ۷۳ و ۷۴).

برخی عبارات او از آن حکایت دارد که وی منکرِ فاعلیتِ مستقیم و خارجی خداوند در طبیعت است و بیشتر بر فاعلیتِ درونی و حلولی خداوند تأکید می‌کند. به عبارت دیگر وی معجزه را امری بیرون از قانون‌های طبیعی و با دخالتِ مستقیم خداوند نمی‌داند (سایکس، ۱۳۷۶: ۵۶).

۴. ۶. خدا همچون روح در بدن

فردریش هگل (۱۷۷۰ - ۱۸۳۱) دوگانگی و بینونت میان عالم معقول و محسوس را نادرست دانسته است. در نگاه او محسوس، تجلی معقول به حساب می‌آید. بشر با گناه از خدا دور می‌شود، ولی با اراده که همان تجلی اراده خداست، از چاه طبیعت بیرون می‌آید و پاک می‌شود. نقش خدای هگل همچون نقش روح در بدن است (براون، ۱۳۷۵: ۱۱۹-۱۲۱).

۱. در بخش دوم مقاله که درباره نقش‌آفرینی خداوند از منظر دین سخن خواهیم گفت، مطالب فوق بیشتر مطرح می‌شوند.

۴. ۷. خدای خالق و رخنه پوش

نیوتون (۱۶۴۳ - ۱۷۲۷) کوچک‌ترین ذره تا دورترین سیارات را مشمول قانون‌های حرکت و گرانش دانست و به این وسیله مجموع جهان را به صورت ماشین پیچیده‌ای معرفی می‌کند. این ماشین از قانون‌های تغییرناپذیر پیروی می‌کند و هر جزء آن دقیقاً پیش‌بینی شدنی است. خود نیوتن معتقد بود که این ماشین عظیم، مصنوع آفریدگار حکیم بوده و مشمول اراده و عنایت او شکل گرفته است. رابرت بویل (۱۶۲۷ - ۱۶۹۱) علم را رسالت دینی می‌دانست تا اسرار صنع بدیع خداوند را نمایان کند. امثال بویل تلاش می‌کردند که با توجه به کشفیات علم تجربی، نقش خداوند را نشان دهند. بویل از عبارت ساعت‌ساز لاهوتی بهره می‌برد، چرا که هیچ ساعتی بدون ساعت‌ساز نبوده است، اما در عین حال این تمثیل نقش خداوند را بعد از آفرینش نشان نمی‌دهد. نیوتون با توجه به اشکال‌ها و نارسایی‌های داده‌های علمی خویش تلاش می‌کرد که حضور خداوند در استمرار هستی را نشان دهد؛ به‌عنوان مثال نتیجه داده‌های علمی وی این بود که ستارگان علی‌الاصول باید بر اثر جاذبه گرانشی با هم برخورد کنند، از این رو معتقد بود که خداوند با دخالت خود مانع برخورد آنان می‌شود (باربور، ۱۳۶۲: ۵۱).

۴. ۸. خالق و معمار بازنشسته

لایلاس (۱۷۴۹ - ۱۸۲۷) با نشان دادن نارسایی‌های علمی نیوتون نیاز به دخالت مداوم خداوند در حرکت سیارات را نفی کرد و نیز لایب‌نیتز این ایراد را وارد کرد که خداوند کامل، نباید دستگاه ناقصی آفریده باشد که به تصحیح نیاز داشته باشد. سخن نیوتون خداوند را به‌عنوان رخنه‌یاب و رخنه‌پوش کیهان معرفی می‌کرد که پیوسته در حال رفع ایرادهای دستگاه خلقت است و همچنین برای سرپوش گذاردن بر جهل‌های علمی به‌کار می‌رفت؛ یعنی انسان نادانسته‌های خود را به خدا نسبت می‌داد. این ایرادها بود که سبب می‌شد خداوند را صرفاً معمار بازنشسته معرفی کنند و نقش خداوند را در علت اولی بودن محدود کنند (باربور، ۱۳۶۲: ۵۱ و ۵۲) و چنین بود که تداوم نقش خداوند در طبیعت انکار می‌شد.

۴. ۹. تشکیک در خالقیت

تقلیل نقش خداوند شکل‌های دیگری نیز پیدا کرده است؛ از جمله اینکه برخی، این نیروهای موجود در طبیعت را کور و قائم به ذات دانسته‌اند و معنا و مقصودی برایشان ترسیم نمی‌کنند. به‌عنوان مثال جان لاک (۱۶۳۲ – ۱۷۰۴) بانفوذترین فیلسوف انگلیسی، در این زمینه می‌نویسد: «به توسط هیأت، حجم، نسج و حرکت این ذرات ریز و نامحسوس، می‌توان همه پدیده‌های جسمانی را تبیین کرد». خلاصه اینکه بعد از حذف نقش علیت غایی خداوند و تقلیل آن به نقش علیت فاعلی، اکنون علیت فاعلی نیز تحویل‌شدنی به نیروهای بین‌اتم‌ها تلقی می‌شد (باربور، ۱۳۶۲: ۴۳ و ۴۴).

در سده هجدهم دیوید هیوم (۱۷۱۱ – ۱۷۷۶) با اصالت دادن بر حس و تجربه، علیت را صرفاً توالی دو امر قلمداد می‌کند، به‌گونه‌ای که ذهن ما عادت می‌کند که دو امر را پشت سر هم ببیند؛ در نتیجه رابطه ضروری بین علت و معلول نفی می‌شود و نتیجه این نظریه بی‌پایه شدن برهان‌های اثبات خداوند به‌عنوان علت اولی خواهد شد.

انسان مدرن در سده نوزدهم با مطرح شدن نظریه داروین، برهان اتقان صنع را متزلزل می‌یافت. صاحبان نظریه سازگاری ساختمان بدن و اندام‌های موجودات زنده با وظایف مفیدشان را نه نتیجه تدبیر پیشین، بلکه نتیجه روند ناآگاهانه‌ای تلقی می‌کردند (باربور، ۱۳۶۲: ۱۱۱).

۴. ۱۰. قیومیت با تشویق و جلوه‌گری

در سده بیستم کارل بارت (۱۸۸۶ – ۱۹۶۸) با انتقاد از برخی متکلمان مسیحی، نقش جلوه‌گری خداوند را به‌شکل برجسته مطرح می‌کند. او برآن است که خداوند را تنها وقتی می‌توان شناخت که خواسته باشد خود را آشکار کند، همان‌گونه که در وجود عیسی مسیح (ع) جلوه‌گر شد. خدای قدوس و قیوم به‌کلی متباین از جهان است و تنها او می‌تواند این فاصله را از میان بردارد نه انسان (باربور، ۱۳۶۲: ۱۴۵). بارت به‌عنوان برجسته‌ترین شخصیت نوارتدکسی اروپایی بر قیومیت الهی بر طبیعت تأکید دارد. همچنین فلاسفه الهیات پویشی، خداوند را در جریانات جهان مؤثر می‌دانند؛ مثلاً وایتهد نقش خداوند را در

ایجاد انگیزه و عشق در موجودات؛ بیان می‌کند. برای اینکه قابلیت‌هایی که در موجودات وجود دارد، به فعلیت تبدیل شود، به غایت و مقصدی نیاز است. خدای متعال از طریق علل و عوامل طبیعی این قابلیت‌ها را به فعلیت تبدیل می‌کند، اما نه به صورت جبری و قهری، بلکه از باب لطف و عشق (باربور، ۱۳۶۲: ۶۶۹). اینان معتقدند که خدا به‌طور مستقیم هیچ فعلی انجام نمی‌دهد، بلکه کار او تنها ترغیب و تشویق است.

۴. ۱۱. فاعلیت خداوند در بیرون از طبیعت

در کنار اندیشه‌های فوق، فلاسفه تحلیل‌زبانی و اگزیستانسیالیستی هستند که حوزه عمل خداوند را تنها در انسان می‌دانند و طبیعت را به‌کلی بیرون از حوزه عمل خداوند می‌شمارند. آنها گزاره‌های دینی درباره طبیعت را نه گزارش از واقعیت طبیعت، بلکه صرفاً برانگیزاننده تعهد انسان قلمداد می‌کنند. به‌عنوان مثال رودلف بولتمان (۱۸۸۴ - ۱۹۷۶) اعتقاد دارد که طبیعت یک سیستم بسته علت و معلولی است، به‌طوری‌که جایی برای عمل خداوند در این جهان باقی نمی‌گذارد (باربور، ۱۳۶۲: ۶۶۰). از نظر وی خدا برعکس فاعل‌های علی، درون وقایع جریان دارد، نه در میان آنها و نیز از طریق لطف در وجود ملموس خودمان با ما دیدار می‌کند (از جمله رک: هندرسون، ۱۳۷۷: ۸۴ به بعد).

در انتهای بخش «نقش‌آفرینی خداوند در اندیشه مدرنیته» تذکر این نکته لازم به‌نظر می‌رسد که مدرنیته صرفاً دستاورد تحقیقات و پژوهش‌ها نبوده است، بلکه انسان مدرن، مسحور از یافته‌های دوران جدید و فارغ از نتایج تحقیقات، سه حالت زیر را درباره خداوند داشتند:

۱. انکار خدا.

۲. تقلیل نقش خدا.

۳. غفلت و توجه نداشتن به خدا.

انسان مدرن با توجه بیش از پیش به زندگی دنیوی خود و افزایش توان خویش در سایه انقلاب صنعتی، به تدریج احساس نیازش به خداوند کمرنگ شد و دغدغه‌های مربوط به خداوند را فراموش کرد. در زیر چند عبارت را مرور می‌کنیم که شاهد بر این سخن است:

«شرط مدرنیته آنست که پلی میان خدا و انسان وجود ندارد. یک علم دنیوی و یک دولت بی خدا می‌تواند در عصر جدید توسعه یابد، زیرا خدای اوکام و سال‌ها بعد خدای لوتر، هیچ‌گونه ارتباط و وظیفه‌ای در قبال طبیعت و یا یک نظم اجتماعی معین ندارد. مدرنیته به جهان بی‌خدا باور دارد، بی‌آنکه به دین کسی تجاوز کند» (اریکسون، ۱۳۹۰: ۱۵۷).

«زمانی که خدا محاسبه‌ناپذیر و از نظرها پنهان شد، جهانی تازه سر برآورد که چون ماده‌ای خام در دست بشر بود. حقیقت پیوندش را با ابدیت از دست داد و به‌مثابه معیار انطباق اندیشه با واقعیت موجود محسوب شد» (اریکسون، ۱۳۹۰: ۱۵۷ و ۱۵۸).

«ایدئولوژی غربی تجدد که می‌توان آن را نوگرایی نامید، تصور فاعل‌گزینشگر (سوژه) و تصور خداوند را که به آن وابسته بود، برانداخت. همان‌گونه که تأملات در روح را با تشریح جسد و مطالعه در اتصالات مغز جایگزین کرد. نوگراها می‌گویند که جامعه، تاریخ و فرد، منتظر اراده یک وجود متعالی که یا باید بر آستان آن سر تسلیم و ارادت نهاد و یا بر آن با جادوگری اعمال نفوذ کرد، نیست. فرد، مقهور هیچ چیز نیست جز قانون طبیعی» (تورن، ۱۳۸۰: ۳۳).

نقد و بررسی

گرچه رویکرد اصلی این مقاله بیشتر مقایسه است و نه نقد و گرچه نقدهای مختصری در کنار تبیین آرا درباره نقش خداوند ارائه شد؛ در رابطه با مطالب بالا توجه به دو نکته مفید خواهد بود.

۱. توجه و گرایش به دین در دوران معاصر نشان می‌دهد که رویکرد چندین سده اندیشمندان در ساحت‌های گوناگون دانش و نیز رویکرد حاکمان و سیاستمداران، برای تقلیل یا حذف نقش دین در چرخش جهان و نیز در زندگی بشر، موفقیت‌آمیز نبوده است. تلاش‌ها تنها نمادها و مظاهر دین را به مدت محدودی کمرنگ می‌کند، اما درون انسان‌ها که بر دین سرشته شده است، با گذشت زمان سر از خاک وجود انسان در خواهد آورد و دوباره خودنمایی خواهد کرد. ویل دورانت این نکته را متوجه شده است و با توضیح جالبی یادآور می‌شود که علم با همه پیشرفت و زرق و برقش خلأ دین را برای انسان پر نکرد.

«دریافت و شناخت دین، آخرین مرحله‌ای است که خرد آدمی بدان می‌رسد. در شباب زندگی با توفقی که از غرور جوانی احساس می‌کنیم، سنن دیرین و باورنکردنی آن را به دیدهٔ اکراه نگاه می‌کنیم. آنگاه که عمرمان چون آفتابی بر لب بام است و ما را به خود اعتمادی نیست، از حیات کامیاب دین در یک عصر مادی و علمی دچار حیرت می‌شویم و از اینکه زیر ضربات مرگباری مانند ضربات اپیکور، لوکرتیوس، ماکیاولی، هیوم یا ولتر صبورانه قد راست کرده و به پا خاسته است، متعجب می‌شویم. رمز این قوام و دوام و تجدد حیات در چیست؟ دانای فرزانه را بینش و چشم‌انداز صد زندگی لازم است تا بدین پرسش پاسخ بسنده‌ای بدهد. او می‌تواند جواب خود را با اذعان به این حقیقت آغاز کند که در زندگی پدیده‌های بی‌شماری هستند که علم، حتی در دورهٔ کمال نمی‌تواند آنها را بر مبنای علت و معلولی، سنجش‌های کمی، اسباب و انگیزه‌های طبیعی توجیه و تبیین کند. هنوز هیچ‌یک از قوانین روانشناسی الهام و رمز کار را نگشوده است. آن نظم شگفت‌انگیزی که علم فیزیک را میسر می‌سازد، می‌تواند انگیزهٔ ایمان و اعتقاد به معقولیت نظام عالم نیز باشد. دانش ما در بیابان بیکران جهل و نادانی، سرابی دورگریز و فریبنده بیش نیست. با این وجود زندگی به لاداری بسنده نمی‌کند و برای توجیه پدیده‌های ناشناختهٔ جهان به دو مبدأ، یکی طبیعی و دیگری به فوق طبیعی توسل می‌جوید و به مقتضای حال و زمان به یکی از این دو روی می‌آورد. تنها اقلیت بسیار ناچیزی از افراد می‌توانند با وجود دلیل مخالف، مشکوک و مردد بمانند و به هیچ عقیده‌ای رو نکنند، اما اکثریت عظیم افراد بشر خود را ناگزیر می‌بینند که پدیده‌ها و رویدادها را به عوامل فوق طبیعی، که برتر از نوامیس طبیعتند، نسبت دهند. دین، پرستش عوامل فوق طبیعت، تسکین خشم و جلب حمایت آنها، با ستودن و عشق ورزیدن بدانهاست. بیشتر مردم زود از زندگی به ستوه می‌آیند و چون نیروهای طبیعی را چاره‌ساز و مددکار خویش نمی‌بینند، از قوای فوق طبیعی چاره و استعانت می‌جویند» (دورانت، ۱۳۶۵، ج ۶: ۳).

۲. ترسیم جهان همچون ذرات متحرک و ارائهٔ جهان مکانیستی که در اتمیسم (اصالت اتم) مطرح می‌شود، باید از طریق نگاهی فلسفی ارزیابی شود. روشن است که نگاه علمی در این زمینه کارساز نخواهد بود. اینکه این ذرات به شکل خودبنیاد، نظم حاکم بر جهان را

سامان می‌دهند یا به پشتوانه امری ماورایی چنین توانایی را به دست می‌آورند، بحثی فلسفی است نه تجربی. متأسفانه رواج یافتن نگاه تجربی و آثار درخشان این نوع نگاه در زندگی دنیوی مردم، سبب شد تا دیگر اسباب معرفتی انسان مورد بی‌مهری قرار گیرد و چقدر زیانبار است که انسان از انواع ابزار معرفتی که در اختیار دارد، تنها به یکی از آنها بسنده کند. از نگاه نگارنده، هر کدام از عقل، علم و وحی، پنجره‌ایست که بخشی از جهان هستی را به انسان می‌نمایاند، اما آرای افراطی در توجه به یکی و فروگذاریدن دیگر ابزار و دسته‌بندی‌هایی مانند عقل‌گرا، تجربه‌گرا و دین‌گرا، انسان را از بهره‌مندی از لایه‌های گوناگون معرفت بازداشته است.

خدا در اندیشه دینی

بی‌شک انسان دینی، وجود خدا و نقش‌آفرینی او در هستی را مسلم می‌داند، اما متدینان نیز در چگونگی هستی و چگونگی نقش‌آفرینی خداوند هم‌رای نبوده‌اند.

۱. هستی خداوند

وجود خداوند اساس و پایه ادیان آسمانی و سرآغاز تدین انسان دینی است. قرآن با استفهامی انکاری شک در وجود خداوند را تعجب‌برانگیز می‌خواند (ابراهیم: ۱۰). در نگاه اسلامی، انسان دارای فطرت الهی است و با کمی دور شدن از زندگی دنیوی و اسباب مادی، می‌تواند گرایش و آگاهی به خداوند را در وجود خود ببیند. «هنگامی که سوار کشتی می‌شوند، با اخلاص خدا را می‌خوانند. هنگامی که آنان را به سوی خشکی نجات می‌رسانیم، ناگهان شرک می‌ورزند» (عنکبوت: ۶۵).

انسان‌های دینی در تبیین و اثبات وجود خداوند راه‌های متفاوتی طی کرده‌اند. روش عرفانی، فلسفی، کلامی و روش همگانی فطری، همه راه‌هایی برای اثبات و راهنمایی به سوی خداوند بوده‌اند، اما اصل وجود خداوند، وجه مشترک دینداران و مقوم آنهاست.

۲. چگونگی نقش‌آفرینی خداوند

قبل از ورود به بحث نقش‌آفرینی خداوند در دین اسلام، لازم است توجه داشته باشیم که نگاه‌های سنتی به خداوند یکسان نبوده‌اند و حتی دین‌هایی که به‌عنوان ادیان توحیدی یا

آسمانی شناخته می‌شوند، شناخت یکسانی از خداوند ارائه نمی‌دهند. برای مثال، بین خدای موسی (ع) (یهوه) که بیشتر حکایتگر اوصاف اقتدار، خشم و غضب خداوندی بوده؛ با خدای عیسی (ع) (پدر آسمانی) که بیشتر بیانگر صفات مهر، محبت و عطوفت خداوندی است و میان این دو با خدای محمد (ص) (الله) که اوصاف جباریت و رحمانیت را توأمان متجلی می‌کند، تفاوت‌های زیادی دیده می‌شود (عبدالکریمی، ۱۳۸۹: ۳۶). اما در مجموع انسان دینی بیشترین نقش ممکن را برای خداوند معتقد است. جهات و ابعاد مختلفی از نقش خداوند که گاه در اندیشه انسان مدرن با تردید همراه می‌شد، از نگاه انسان دینی مورد تأکید است. آنچه در ذیل می‌آید بیان نقش‌های گوناگون خداوند است که در منابع دینی ذکر شده و در نتیجه باور انسان دینی را شکل داده است.

۲. ۱. علت فاعلی

متون دینی، خداوند را مبدأ و فاعل همه چیز معرفی می‌کنند. نمونه‌هایی از آیات قرآن را در این زمینه مرور می‌کنیم:

۱. «قُلِ اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ» (رعد: ۱۶)؛

«بگو خدا آفریدگار همه چیز است و اوست یکتای غالب».

۲. «اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ» (زمر: ۶۲)؛

«خدا آفریننده هر چیز است و بر هر چیزی وکیل (قیم و مدبر) است».

۳. «ذَلِكُمْ اللَّهُ رَبُّكُمْ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ» (یونس: ۶۲)؛

«آن خداوند پروردگار شما و آفریدگار هر چیز است، جز او خدایی نیست».

۴. «هَلْ مِنْ خَالِقٍ غَيْرُ اللَّهِ» (فاطر: ۳)؛

«آیا جز خداوند آفریدگاری هست؟».

۵. «رَبَّنَا الَّذِي أَعْطَىٰ كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَىٰ» (طه: ۵۰)؛

«پروردگار ما کسی است که هستی هر چیزی را به او عطا کرده، سپس او را هدایت نموده است».

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید آیات فوق علاوه بر خالقیتِ خداوند بر توحید خالقیت نیز دلالت دارد، یعنی خداوند تنها خالقِ جهان هستی است. با این توضیح که در نگاه انسان دینی، همهٔ خالقیت‌هایِ دیگر موجودات (همچون انسان) زیرمجموعهٔ خالقیتِ خداوند محسوب می‌شود.

۲. ۲. دوام اراده و اختیار

آیا اراده و اختیار خداوند تداوم دارد یا اینکه همه چیز از ازل نهایی شده و تغییرناپذیر است؟ در بخش اول مقاله دیدیم که کانت دعا کردن به معنای تغییر ارادهٔ الهی را بی‌معنا دانست. این در حالی است که از متون اسلامی چنین برمی‌آید که خداوند در نظام آفرینش شرایطی را فراهم کرده است تا انسان بتواند مقدرات پیشین خود را تغییر دهد. قرآن خداوند را فارغ از همهٔ امور معرفی نمی‌کند. آسمانیان و زمینیان از او درخواست می‌کنند و او هر زمان در حال انجام دادن کاری است (الرحمن: ۲۹). دعا قضا و قدر نوشته‌شده را تغییر می‌دهد (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۶۶۹). متون دینی نیز مانند کانت خدا را خدای اخلاقی معرفی می‌کند، از این‌رو مصالح‌بندگان را در نظر می‌گیرد و رسیدنِ انسان‌ها به اهدافِ خود از طریق دعا، یکی از این مصالح محسوب می‌شود.

۲. ۳. علت غایی

علت غایی به‌گونه‌ای بر علت فاعلی تقدم دارد، چرا که غایت، علتِ فاعلیتِ فاعل است. از نگاه دینی خداوند نه تنها نقشِ فاعلیتِ جهان را دارد، بلکه نقشِ غایت بودن جهان را هم دارد. خداوند لغو و بیهوده بودن خلقت را نفی می‌کند: «مسلماً در آفرینش آسمان‌ها و زمین و ... نشانه‌های (روشنی) برای خردمندان است. همان‌ها که خدا را، ایستاده و نشسته و بر پهلو خوابیده، یاد می‌کنند و در اسرار آفرینش آسمان‌ها و زمین می‌اندیشند (و می‌گویند): بارالها! اینها را بیهوده نیافریده‌ای ...» (آل‌عمران: ۱۹۰ و ۱۹۱). صدرالمتألهین دربارهٔ این آیه می‌فرماید: «ای خلقتی بالحق اظهارا للحق علی الخلق وسیلهٔ للخلق الی الحق» (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶، ج ۱: ۳۴۹)؛ «آسمان‌ها و زمین را به‌حق آفریدی تا حق را به خلق بنمایی و اینها وسیله‌ای برای رسیدنِ خلق به حق باشد». آیهٔ دیگری

خداوند را مقصد همه انسان‌ها بیان می‌کند: «ای انسان، بی‌تردید تو به‌سوی پروردگارت با تلاشی سخت (به سیر تکوینی و طبیعی) رهسپاری، پس او را ملاقات خواهی کرد» (انشقاق: ۶). بر مبنای این آیه حرکت همه انسان‌ها (اعم از صالح و غیرصالح)، به‌سوی معاد است (طباطبایی، ۱۴۱۶، ج ۲۰: ۲۴۲). در بخش اول مقاله گفتیم که کسانی همچون گالیله بحث از غایت و چرایی را به بحث از چگونگی تغییر دادند و گالیله با این باور که ما نمی‌توانیم غایات الهی را بفهمیم، ذهن‌ها را به‌سوی چگونگی ارتباط میان اجزای طبیعت سوق داد. برخی دیگر همچون اسپینوزا خداوند را به‌عنوان جوهر یگانه، بنیاد منظم، تغییرناپذیر و خالی از قصد و اراده معرفی کرد و برخی دیگر همچون جان لاک جهان را دارای نظامی خودبنیاد دانسته است و آنچه در آن اتفاق می‌افتد را به ذات طبیعت مربوط می‌داند. به‌عبارت دیگر آگاهی، شعور و برنامه‌ریزی در پشت آن نبوده است و در نتیجه هدف و غایتی نیز برای آن متصور نیست. ملاحظه می‌کنید که هر کدام از این سه گروه به‌شکلی بحث از علت غایی خداوند را از رونق انداختند. همچنین توجه به این نکته لازم است که حذف علت غایی از آفرینش جهان هستی چه نتایجی به‌دنبال خواهد داشت؟ هیچ موجود آگاه و باشعوری بدون مقصد و غایت نیست و به‌همین دلیل انسان نیز به‌عنوان موجود آگاه و دارای اختیار، حتماً غایت یا غایاتی در زندگی خود خواهد داشت، حال اگر غایت‌مندی خداوند در آفرینش جهان پذیرفته شود، بالطبع برای انسان نیز به‌عنوان جزئی از جهان هستی، غایتی هماهنگ با غایت کل جهان ترسیم خواهد شد، اما با انکار غایت کل، انسان چه غایتی برای زندگی خود برخواهد گزید؟ نفی یا کنار گذاردن غایت کل جهان آفرینش، همچون پاره کردن رشته دانه‌های تسبیح است. از این‌رو انسان دینی در کنار به‌رسمیت شناختن اختیار و آزادی انسان‌ها، غایت الهی را همچون جاده‌ای به‌سوی سعادت باز می‌گذارد. انسان در درون خود انبوهی از خواسته‌ها و امیال همگون و ناهمگون دارد، از سوی دیگر، انسان در بیرون از خود با غول‌های رسانه‌ای مواجه است که هر کدام مسیرهایی را برای انسان ترسیم می‌کنند، پاک کردن غایات الهی از ذهن این انسان چه نتایجی به‌دنبال خواهد داشت؟ انسان دینی با توجه به آموزه‌های دینی، همیشه خود را در معرض خطر دو دشمن درون و بیرون دیده است. او از درون از سوی نفس اماره تهدید

می‌شود. طبق فرمایش نقل شده از رسول الله (ص) دشمن‌ترین دشمنان انسان، همان نفسی است که در درون خود قرار دارد (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۶۷: ۶۴). از بیرون نیز انواع شیاطین انسان را احاطه کرده‌اند تا او را با مقاصد خود همراه کنند. قرآن صریحاً از عداوت و دشمنی شیطان با انسان سخن می‌گوید (یس: ۶۰). همچنین در آخرین سوره به پیامبر خود دستور می‌دهد که از شیاطین انسی و جنی که مردم را وسوسه می‌کنند، به خدا پناه برد (رک: سوره ناس). اگر انسان با وجود این تهدیدها، مقصد ترسیم شده از سوی مبدأ خود را کنار گذارد، به چه سرنوشتی دچار خواهد شد؟

۲. ۴. نقش در طبیعت

در تبیین آرای انسان مدرن درباره نقش خداوند در طبیعت^۱ دیدیم که گاه فاعلیت خداوند به گونه‌ای ترسیم می‌شود که گویا خداوند، موجودی کاملاً متباین و جدا از طبیعت است؛ به همین دلیل دیدیم که برخی از دانشمندان دوران رنسانس در کنار کشف عوامل طبیعی یک پدیده، به دنبال یافتن نقش خدا هم بودند. آنان گمان می‌کردند که خدا نیز به عنوان حلقه‌ای از سلسله عوامل آن پدیده است؛ به عنوان مثال اگر بارش باران به پنجاه عامل نیاز دارد، یکی از این پنجاه عامل خداوند است. این نوع نگاه سبب می‌شد تا به دنبال خلأ در میان سلسله علل طبیعی بگردند و آن خلأ را به خدا نسبت دهند.

در این نگاه، میان خدا و طبیعت نوعی تباین، رقابت و مانع‌الجمع بودن برقرار می‌شود، به گونه‌ای که تبیین طبیعی پدیده‌ای به معنای تنگ شدن عرصه بر خداوند تلقی خواهد شد. در مقابل گروه دیگری خداوند را داخل در همه چیز ترسیم می‌کردند، مثلاً اسپینوزا همین بنیاد پیچیده و منظم جهان را، خدا معرفی می‌کرد و به تعبیری همه‌خدایی از عبارتهای وی فهمیده می‌شد. اما انسان دینی با توجه به منابع اصیل دین، خداوند را نه مباین و جدا و نه داخل در اشیا می‌داند. در اینجا ابتدا برخی از این روایات را مرور می‌کنیم و سپس به توضیح آنها می‌پردازیم:

«الَّذِي بَعْدَ فَلَا يُرَىٰ وَ قَرَّبَ قَشَدَ النَّجْوَىٰ» (طوسی، ۱۳۶۵، ج ۳: ۱۹۰).

«خدایی که چنان دور است که دیده نشود و چنان نزدیک است که گواه بر نجواست».

امام صادق(ع) در پاسخ از پرسش درباره «قل هو الله احد» فرمود:

«... لَا خَلْقَهُ فِيهِ وَلَا هُوَ فِي خَلْقِهِ ... عَلَا قَرَّبَ وَ دَنَا فَبَعْدَ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۹۱).

«نه آفریده‌ها در اویند و نه او در آفریده‌هاست ... بلند است و نزدیک است و نزدیک است و دور».

«لَيْسَ فِي الْأَشْيَاءِ بَوَالِجٍ وَلَا عَنْهَا بَخَارِجٌ» (مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۵۴).

«داخل در اشیا نیست و خارج از اشیا نیست».

«مَعَ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُقَارَنَةٍ وَ غَيْرُ كُلِّ شَيْءٍ لَا بِمُزَايَلَةٍ فَاعِلٌ لَا بِمَعْنَى الْحَرَكَاتِ وَالْأَلَةِ»

(مجلسی، ۱۴۰۴، ج ۴: ۲۴۷).

«همراه هر چیزی است نه با نزدیک شدن، غیر هر چیزی است نه به شکل جدا بودن و مفارقت، فاعل است نه به معنای حرکت کردن و آلت بودن».

«دَاخِلٌ فِي الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ دَاخِلٍ فِي شَيْءٍ وَ خَارِجٌ مِنَ الْأَشْيَاءِ لَا كَشَيْءٍ خَارِجٍ مِنْ شَيْءٍ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۱: ۸۶).

داخل در اشیاست نه به مانند داخل بودن چیزی در چیزی، و بیرون از اشیاست نه مانند بیرون بودن چیزی از چیزی».

همان‌طور که ملاحظه می‌کنید بر خلاف آنچه در دوران رنسانس مغرب زمین جریان داشته است، متون اصیل دینی، از یک سو بر حضور خداوند در این جهان تأکید دارند و از سوی دیگر او را جدا و بلندمرتبه معرفی می‌کنند و به عبارت دیگر متون دینی از هرگونه تشبیه درون و بیرون بودن خداوند، به درون و بیرون بودن اشیا را رد می‌کنند. طبیعتاً این پرسش مطرح می‌شود که حضور درونی و بیرونی خداوند چگونه تبیین پذیر است. در این رابطه باز در محضر احادیث اهل بیت(ع) می‌نشینیم و سپس آرای چند تن از اندیشمندان را مرور می‌کنیم که بر سفره اهل بیت(ع) بوده‌اند:

عمران صابی که از علمای برجسته زمان خود بود و بعدها مسلمان و شیعه شد، از امام رضا(ع) سؤال می‌کند که نسبت ما با خدا چیست؟ حضرت فرمود: خالق است. پرسید: آیا وقتی خداشناس می‌شویم، ما در مقام سیر و سلوک با خدا یکی می‌شویم (اتحاد) یا او در ما حلول می‌کند؟^۱ امام رضا(ع) برای تبیین نسبت موجودات عالم با خداوند، از مثال استفاده می‌کنند و می‌فرمایند: وقتی به آینه نگاه می‌کنی، نسبت به صورت آینه چگونه است؟ آیا شما در آینه رفتی و متحد با او شدی یا تو در آن حلول کردی؟ خیر، بلکه آن صورت نمودی از تو است و تو را حکایت می‌کند، ضمن اینکه متباین یا عین تو هم نیست. چیزی که نه عین تو و نه غیر تست، بلکه نمود تست (صدوق، ۱۳۷۸). به نظر می‌رسد که تفکیک میان داخل و خارج بودن و نیز نزدیک و دور بودن خداوند از داخل و خارج و نیز نزدیک و دور بودن دیگر اشیا، با همین بیان امام رضا(ع) توضیح داده می‌شود. برخی از فیلسوفان اسلامی نیز با استفاده از مجموع آیات و احادیث، نظرهایی مطرح کرده‌اند که شایان توجه است:

حکیم متأله با تکیه بر نظریه اصالت و تشکیک وجود، وجود را در همه عالم هستی ساری و جاری می‌داند، بالاترین مرتبه وجود که هیچ نقص و کمبودی و هیچ عدمی در وی راه ندارد، همان خداوند متعال است و درجات پایین از هرکدام به تناسب درجه خود، نقصی و کمبودی دارند و با عبارت تسامحی، ترکیبی از داشتن‌ها و نداشتن‌ها هستند این سخن در حکمت صدرایی با عنوان «حقیقت و رقیقت» تبیین می‌شود. اما آنچه به بحث ما مربوط می‌شود چگونگی ارتباط میان حقیقت با رقیقت یا به تعبیر فلاسفه، واجب با ممکن است. صدرالمآلهین در تبیین چگونگی ارتباط بین وجود ممکنات و وجود واجب، دو شکل رابطی و رابط را ترسیم می‌کند. وجود رابطی در صورتی است که ممکنات وجودی با وجود حق تعالی مغایر باشند، ولیکن مرتبط با وجود او به گونه‌ای که ممکنات نمی‌توانند

۱. می‌دانیم که متکلمان و فلاسفه اسلامی اتحاد انسان با خداوند و نیز حلول خداوند با انسان را نادرست می‌دانند، چرا که موجود ممکن بالذات محال است که واجب بالذات شود و همچنین ذات حق تعالی فوق مالائیهی و نامحدود است، چطور یک لائیهی در وجود متناهی ظهور کند؟

جدا از این ارتباط باشند. در این فرض علاوه بر وجود حق تعالی، وجود ممکنات و نیز انتساب آنها به حق تعالی مطرح می‌شود. به عبارت دیگر ممکنات با عنوان «رابطی» و نسبت با عنوان «رابط» قلمداد می‌شود.

اما در شکل دوم، ممکنات بذاته به حق تعالی منتسب هستند و انتساب ممکنات به حق تعالی به وسیله نسبتی زائد بر ذات ممکنات نیست در نتیجه همه ممکنات وجود رابط هستند. جناب صدرا همین قسم دوم را صحیح و برهانی دانسته است. ایشان با اشاره به تقسیم معروف موجود به واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود، یادآور می‌شود که نمی‌توان ممکن‌الوجود را به وجود دارای نسبت با واجب‌الوجود تحلیل کرد، چرا که خود ممکن به واجب تعالی منتسب است، نه اینکه نسبت به عنوان امر سوم میان واجب‌الوجود و ممکن‌الوجود ارتباط ایجاد کرده باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۱: ۳۳۰).

در تفاوت بین وجود رابطی و وجود رابط نکتۀ دقیقی نهفته است؛ در وجود رابطی، ممکنات وجودی مغایر با وجود حق تعالی دارند، گرچه آن وجودها مرتبط و منسوب به وجود حق تعالی است، به نحوی که جدایی از آن امکان ندارد. به عبارت دیگر در این فرض سه امر متصور است؛ وجود حق تعالی، وجود ممکنات و رابط بین آن دو. اما در شکل دوم که مورد تأیید حکیم صدرا واقع شده است، دو امر فرض می‌شود، یکی وجود حق تعالی و دیگری ممکنات که خود رابطند. روشن است که طبق این نظریه، انسان هیچ‌گونه استقلال وجودی ندارد، بلکه حتی طبق آنچه از کلام علامه طباطبایی برداشت می‌شود، ممکنات استقلال مفهومی هم ندارند و به همین دلیل ماهیات منتسبه به ممکنات بعد از مستقل لحاظ کردن آنها صورت می‌گیرد همان‌طور که این کار در معانی حرفیه هم انجام می‌گیرد و مثلاً گفته می‌شود «من» برای ابتداست (طباطبایی، ۱۴۱۶، مرحله ۲، فصل ۲).

می‌دانیم که انسان به عنوان یکی از موجودات این جهان، به دلیل آگاهی و اختیار، بیشتر در معرض این اندیشه است که استقلال دارد و به فاعلیت خداوند نیازی ندارد. اما فلاسفه اسلامی با استفاده از احادیث معصومین (ع) حتی استقلال کامل او را در افعال خود نفی می‌کنند. این نگاه همان نظریه «امر بین الامرین» است که از سوی امامان معصوم (ع) مطرح شد و توسط متکلمان و فلاسفه اسلامی در طول تاریخ تفسیر و تبیین شده است. حکیم

صدرالمتألهین با استناد به برخی از احادیثی که در بالا نقل کردیم، می‌گوید: حقیقت الهی در عین بساطت، در همه ذرات عالم، نافذ و محیط و قاهر و غالب است، همان‌طور که همه موجودات، هستی خود را وامدار او هستند، هر فعل و حادثه‌ای نیز فعل اوست.^۱ ایشان در توضیح این سخن به نفس انسانی تمسک می‌کند؛ به این نحو که افعالی همچون شنیدن و دیدن، همان‌طور که به قوه سامعه و باصره نسبت داده می‌شوند، به نفس نیز نسبت داده خواهند شد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۷۷).

مرحوم سبزواری نیز در حاشیه شرح منظومه، با ذکر برخی احادیثی که در بالا نقل کردیم، به بحث از کیفیت تقوّم معلول به علت پرداخته است و می‌گوید:

«و هو معلول متقوّم بها (أی بالعلّة) أی لیست العلة خارجة عنه بحيث لا مرتبة له خالیة عنها. و لا ظهور له خالیاً عن ظهورها، بل الظهور لها أولاً و له ثانیاً» (سبزواری، بی‌تا: ۶۶ - ۷۴)؛

«قوام معلول به علت است و علت بیرون از معلول نیست، یعنی هیچ مرتبه‌ای از معلول خالی از علت نیست و معلول هیچ ظهوری بدون ظهور علت ندارد، بلکه ظهور اول مربوط به علت و سپس مربوط به معلول است.»

خلاصه اینکه در تبیین نحوه حضور و فاعلیت خداوند، نباید به حضور و فاعلیت آنچه در جهان طبیعی رخ می‌دهد، بسنده کرد. وابستگی وجودی همه هستی به خداوند و تعالی خداوند از هر گونه نقص، فاعلیت و نقش خداوند در جهان را به‌گونه دیگری رقم می‌زند؛ به‌طوری‌که هیچ ذره‌ای از ذرات عالم از وجود و نقش خداوند بی‌بهره نمی‌تواند بود و در

۱. «... ان تلك الحقيقة الالهية مع انها في غاية البساطة والأحدية ينفذ نوره في اقطار السموات والارضين و لا ذرة من ذرات الاكوان الوجودية الا و نور الانوار محیط بها قاهر عليها و هو قائم علی کل نفس بما کسبت و هو مع کل شیء لا بمقارنة و غیر کل شیء لا بمزايلة... فأذن كما انه ليس في الوجود شأن الا و هو شأنه كذلك ليس في الوجود فعل الا و هو فعله، لا بمعنى ان فعل زيد (مثلاً) ليس صادراً عنه بل بمعنى ان فعل زيد مع انه فعله بالحقیقه دون المجاز فهو فعل الله بالحقیقه... فهو مع غابة عظمته و علوه ينزل منازل الاشياء و بفعل فعلها كما انه مع غاية تجرده و تقدسه لا یخلو منه ارض و لاسماء كما في قوله تعالی: «و هو معکم اینما کنتم» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳، ج ۶: ۳۷۳ - ۳۷۴).

عین حال این حضور همه‌جایی با تعالی و دور از دسترس بودن ذات خداوند متعال منافاتی ندارد.

آیا خداوند خارج از چارچوب قانون‌های طبیعت، در طبیعت عمل می‌کند؟

نگاه برتر در میان آرای اندیشمندان اسلامی آن است که طبیعت ابزاری برای خداوند در جهان طبیعت محسوب می‌شود و قانون‌های طبیعی به‌هیچ‌روی نقض نمی‌شوند. به‌عنوان مثال آتش خاصیت سوزاندگی دارد و این خاصیت به‌هیچ‌روی از آتش گرفته نمی‌شود و اگر در جایی آتش نسوزانده است، مانند داستان حضرت ابراهیم (ع) به‌معنای نقض قانون طبیعت نبوده، بلکه نیروی قوی‌تری و متضاد با حرارت آتش، تأثیرگذاری آتش را خنثی کرده است.

علامه طباطبایی بر این باور است که همهٔ امور عالم، اعم از امور خارق‌العاده و امور عادی و نیز اعم از امور خیر و شر، از طریق اسباب طبیعی و در عین حال با ارادهٔ خداوند صورت می‌گیرد.^۱ می‌توان ادعا کرد که طبیعت مرتبه‌ای از عالم هستی است و برای انجام دادن هر کاری در طبیعت، باید از طریق اسباب طبیعی عمل کرد. با این نگاه حتی معجزات انبیا(ع)، نقض قانون‌های طبیعت نبوده است.

۲. ۵. نقش مالکیت

یکی از نقش‌های خداوند که در بحث‌های اندیشمندان مدرنیسم چندان به چشم نمی‌خورد، مالک بودن خداوند بر کل هستی بود. روشن است که مالک بودن خداوند در کنار صفات دیگری همچون خالقیت و ربوبیت، نتایجی را دربر دارد. واضح است که به فراموشی سپردن این اوصاف خداوند، در پدید آمدن نظریاتی همچون اومانیزم، نقش

۱. «فالأمر جميعاً سواء كانت عادية أو خارقة للعادة و سواء كان خارق العادة في جانب الخير و السعادة كالمعجزة و الكرامة، أو في جانب الشر كالسحر و الكهانة مستندة في تحققها إلى أسباب طبيعية، و هي مع ذلك متوقفة على إرادة الله، لا توجد إلا بأمر الله سبحانه أي بأن يصادف السبب أو يتحد مع أمر الله سبحانه» (طباطبایی، ۱۴۱۷ق، ج ۱: ۸۱).

اساسی داشتند. طبیعی است که انسان دینی خود را مملوک و مخلوقِ خدا می‌داند و بر لوازم این باور مانند عبد بودن و تسلیم مولای خود بودن ملتزم خواهد بود. البته نگارنده تذکر این نکته را بر خود لازم می‌داند که مراد از تسلیم بودن، تسلیم در برابر خداوند است. انسان دینی خود را به اطاعت از خدا مکلف می‌داند. متأسفانه در طول تاریخ و نیز در دوران معاصر، خداوند، موکلان و سخن‌گویانِ ساختگی بسیار داشته است و دارد. اینان آرا و اغراض خود را در قالب آموزه‌های دین بیان می‌کنند و متدینان را در پوشش شعارِ خدامداری به خودمداری دعوت می‌کنند؛ از این رو انسان دینی به دنبال باور به خالقیت، مالکیت و ربوبیت خداوند، باید سخن خداوند را تنها از طریق قرآن و عترت (ع) بشنود و در دوران غیبت، عالمان ربانی با شرایط خاصی که در احادیث بیان شده است، می‌توانند در محدوده دانسته‌های خود از دین، خواسته‌های خداوند را به مردم اعلان کنند. در ذیل چند نمونه از آیات در زمینه مالکیت خداوند را یادآور می‌شویم:

«أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ» (اعراف: ۵۴)؛

«آگاه باش که خلقت و امر همه به دست اوست».

«لِلَّهِ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ» (بقره: ۲۸۴)؛

«از آن خداست آنچه در آسمان‌هاست و آنچه در زمین است».

«لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ» (حدید: ۵)؛

«برای اوست ملک آسمان‌ها و زمین».

«قُلْ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ اللَّهِ» (نساء: ۷۸)؛

«بگو همه از ناحیه خداست».

نتیجه‌گیری

خدای مد نظر مدرنیته که گاه انکار می‌شود و گاه دارای نقش‌های جزئی در جهان هستی است، با خدایی که در دین معرفی می‌شود، تفاوت دارد؛ همین امر سبب به نتیجه نرسیدن بسیاری از مباحث مربوط به خدا در میان این دو گروه می‌شود، چرا که موضوع صحبت دو

گروه گرچه در لفظ یکی است، در واقع هر کدام به دو معنای متفاوت اشاره دارند. به عنوان مثال کسی که برای یافتن خدا دنبال خلل در قانون‌های طبیعت است تا رخنه‌پوشی را به خدا نسبت دهد، با کسی که خود طبیعت را ساخته و پرداخته خدا می‌داند، به دو خدای متفاوت معتقدند.

منابع

۱. آربلاستر، آنتونی (۱۳۶۷ش). *ظهور و سقوط لیبرالیسم غرب*، ترجمه عباس مخبر، تهران: نشر مرکز.
۲. استپلویچ، لارنس (۱۳۷۳ش). *هگلی‌های جوان*، ترجمه فریدون فاطمی، تهران: نشر مرکز.
۳. اریکسن، تروند برگ (۱۳۹۰ش). *نیچه و مدرنیته*، ترجمه اردشیر اسفندیاری، اصفهان: پرسش.
۴. باربور، ایان (۱۳۶۲ش). *علم و دین*، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۵. براون، کالین (۱۳۷۵ش). *فلسفه و ایمان مسیحی*، ترجمه طاهه‌ووس میکائیلیان، تهران: علمی فرهنگی.
۶. پاپکین، ریچارد و استرول، آروم (۱۳۷۴ش). *کلیات فلسفه*، ترجمه سید جلال‌الدین مجتبی، تهران: حکمت.
۷. ترنس، استیس والتر (۱۳۷۷ش) *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی، تهران: حکمت.
۸. تورن، آلن (۱۳۸۰ش). *تقد مدرنیته*، ترجمه مرتضی مردیها، تهران: گام نو.
۹. سایکس، استون (۱۳۷۶ش). *فردریش شلایرماخر*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، تهران: گروس.
۱۰. سبزواری، ملا هادی (بی‌تا). *شرح المنظومه*، قم: طبع ناصری.
۱۱. شیخ صدوق، ابی‌جعفر محمدبن علی بن بابویه (۱۳۷۸ق). *عیون اخبار الرضا*، تهران: انتشارات جهان.
۱۲. شیخ طوسی (۱۳۶۵ش). *تهذیب الاحکام*؛ تهران: دارالکتب الاسلامیه.

۱۳. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۸۳ش). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعه*، قم: مصطفوی.
۱۴. صدر المتألهین، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۶ش). *شرح اصول الکافی*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۱۵. طباطبایی، محمد حسین (۱۴۱۷ق). *المیزان فی تفسیر القرآن*، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم.
۱۶. طباطبایی سید محمد حسین (۱۴۱۶ق). *نهایة الحکمة*، قم: مؤسسه النشر الاسلامی التابعة لجماعة المدرسین.
۱۷. عبدالکریمی، بیژن (۱۳۸۹ش). *خدا در اندیشه غرب؛ بازتاب اندیشه، شماره ۳۲: ۳۶ - ۴۰*.
۱۸. دورانت، ویل (۱۳۶۵ش). *تاریخ تمدن*، ترجمه احمد آرام و دیگران، ج ۱۶، تهران: سازمان انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
۱۹. ژیلسون، اتین (۱۳۷۳ش). *تقد تفکر فلسفی غرب*، ترجمه احمد احمدی، تهران: حکمت.
۲۰. ژیلسون، اتین (۱۳۷۴ش). *خدا و فلسفه*، ترجمه شهرام پازوکی، تهران: حقیقت.
۲۱. کاسیرر، ارنست (۱۳۷۰ش). *فلسفه روشنگری*، یدالله موقن، تهران: نشر نیلوفر.
۲۲. کانت، ایمانوئل (۱۳۷۴ش). *دین طبیعی*، ترجمه منوچهر صانعی دره‌بیدی، فصلنامه ارغنون، شماره ۵ و ۶: ۲۹۳ - ۳۳۴.
۲۳. کلینی، محمد بن یعقوب (۱۳۶۵ش). *الکافی*، ج ۸، تهران: دارالکتب الإسلامیه.
۲۴. کهن، لارنس (۱۳۹۰ش). *متن‌هایی برگزیده از مدرنیسم تا پست مدرنیسم*، ویراسته عبدالکریم رشیدیان، تهران: نشر نی.
۲۵. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۷ش). *تاریخ فلسفه غرب*، ج ۲، قم: دفتر همکاری حوزه و دانشگاه.

۲۶. مونسما، جان کلوور (۱۳۶۲ش). *اثبات وجود خدا*، ترجمه احمد آرام و دیگران، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۲۷. هندرسن، ایان (۱۳۷۷ش). *رودولف بولتمان*، ترجمه محمد سعید حنایی کاشانی، تهران: گروس.

