

هستی‌شناسی شر در قرآن با تأکید بر میدان معنایی واژگان همنشین

رحمان عشریه*
حسن رضایی هفتادری**
سیدمهدی میرزابابایی***

چکیده

مسئله شر همواره یک شبه‌اعتقاد است. هویت‌شناسی شر و ارتباط آن با رنج، مسبوق به ارائه رهیافت این معضل اعتقادی است. قرآن پدیده شر را در آیات گوناگون مطرح می‌کند. با تحلیل میدان‌های معنایی واژگان همنشین شر در قرآن، می‌توان به هستی‌شناسی شر در قرآن رسید. تحلیل واژگان قرآن راه‌های مختلفی دارد که میدان‌های معنایی روش بدیعی برای این منظور است. اگرچه راه‌حل‌های گوناگونی برای این مسئله بیان شده است، اما بازطرح این موضوع به عنوان یک شبهه جدی و جدید اعتقادی، نگاهی نو و دقتی عمیق در این مسئله نیاز است. تحقیق پیش رو با تأکید بر واژگان همنشین شر، در صدد تبیین سرشت شر و تحلیل جهان‌بینی قرآن درباره شر و ارتباط آن با دشواری‌هاست. آیات قرآن برخی پدیده‌های دشوار را خیر می‌داند و برخی ملایمات را شر معرفی می‌کند؛ از این رو از منظر قرآن میان دشواری و شر رابطه تساوی نیست. در نگاه قرآن خیربودن یا شربودن پدیده‌ای، به آثار و نتایج آن پدیده مرتبط است. قرآن امتحان را یکی از حکمت‌های وجودی شر معرفی می‌کند. جهل موجب می‌شود انسان خیری را شر یا شری را خیر تلقی کند.

واژگان کلیدی: شر، معناشناسی، میدان‌های معنایی، روابط همنشینی.

۱۵۵

دین

هستی‌شناسی شر در قرآن با تأکید بر میدان معنایی واژگان همنشین

* استادیار دانشگاه علوم و معارف قرآن کریم قم (نویسنده مسئول). oshryey@quran.ac.ir

** دانشیار علوم قرآن و حدیث پردیس فارابی دانشگاه تهران. hrezaii@ut.ac.ir

*** استادیار و پژوهشگر گروه مبانی معرفتی دانش کلام پژوهشگاه علوم قرآن و حدیث.

mirzababaii@yahoo.com

تاریخ تأیید: ۹۷/۴/۱۰

تاریخ دریافت: ۹۶/۸/۲۲

مقدمه

مراد از هستی‌شناسی شر در این تحقیق عبارت است از: فهم چیستی و ماهیت شر و بررسی رابطه میان دشواری‌ها و شرور. ارتباط‌سنجی شر و رنج محور مهم بحث هستی‌شناسی شر در این تحقیق است. آن‌گاه که منبع مطالعاتی متن قرآن قرار می‌گیرد و تحلیل واژگان همنشین به عنوان روش کار مد نظر قرار گیرد، هستی‌شناسی شر در آیات قرآن با تأکید بر واژگان همنشین سامان می‌یابد.

همواره مسئله شر حوزه باورهای دینی را مخدوش می‌کند؛ از این‌رو اندیشه‌وران همواره در صدد برون‌رفت از این معضل اعتقادی بوده‌اند. آنها پیش از آنکه چیستی شر را تبیین کنند، به دنبال برون‌رفت از این معضل اعتقادی بشر بوده‌اند (ر.ک: ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۲۹۵ / صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۲۷۷ / قطب‌الدین الرازی، ۱۳۸۱، ص ۴۰۶ / فخر الرازی، ۱۴۰۴، ج ۲، ص ۷۹)؛ بنابراین علی‌رغم تلاش‌های خوب و باارزشی که در این زمینه انجام گرفته، هنوز شبهه شر به عنوان معضل اعتقادی مطرح است. از این رهگذر، این تحقیق در صدد تبیین چیستی و سرشت شر می‌باشد.

برخی خیر را کمال وجودی و شر را عدم آن معنا می‌کنند (ابن‌سینا، ۱۴۰۴، ص ۷۲ / فارابی، ۱۴۱۳، ص ۳۶۲)، برخی دیگر امکان و عدم را منبع شر می‌دانند و معتقدند شر جز عدم کمال نیست و خود، ذات ندارد (سهروردی، ۱۳۵۴، ج ۴، ص ۸). علامه حکمی نظریه «اعواض» را برترین پاسخ به شبهه شرور می‌داند (حلی، ۱۴۱۳، ص ۱۲۴). جهان‌بینی قرآن درباره هستی شر با تبیین فیلسوفان از این بحث متفاوت است.

روش بحث در این تحقیق بخشی از معناشناسی میدان‌های معنایی است. میدان‌های معنایی، یکی از شاخه‌های معناشناسی است. معناشناسی (Semantics) مطالعه علمی معنا به دور از پیش‌داوری است (صفوی، ۱۳۹۰، ص ۲۸). برخی از قرآن‌پژوهان معاصر برای کشف مفاهیم قرآنی از روش میدان‌های معنایی بهره برده‌اند. در این روش، مفسر با توجه به واژگان همنشین، جانشین و مقابل و تحلیل روابط موجود میان آنها، معنای متن را کشف می‌کند (سجودی، ۱۳۹۰، ص ۱۲-۱۳). منظور از واژگان همنشین، واژگانی است که

در یک زنجیره زبانی قرار دارند و ارزش معنایی آنها بر پایه تعامل با دیگر عناصر واژگانی این زنجیره است (رکعی، ۱۳۹۶، ص ۱۲۹). نادیده‌گرفتن واژه‌های همنشین، سبب تغییر مفهوم و معنای واژگان موجود و سرانجام برداشت غیردقیق از متن می‌شود (صفوی، ۱۳۹۰، ص ۲۴۷). تحقیق پیش رو با استفاده از تحلیل واژگان همنشین شر و بررسی ارتباط میان آنها، در صدد بیان هستی‌شناسی شر در قرآن است. اگرچه درباره شر مکتوبات فراوانی وجود دارد، اما چنین تحلیلی از شر کاری جدید است. در این پژوهش به پرسش‌های بنیادین درباره مسئله شر پاسخی قرآنی ارائه می‌شود؛ پرسش‌هایی از قبیل چیستی شر، ارتباط میان شر و رنج، دنیوی یا اخروی بودن شر، اقسام شر و سرانجام، راه برون‌رفت از شرور چیست؟

الف) میدان معنایی واژگان همنشین شر در آیات قرآن

واژگان متعددی در قرآن با واژه شر همنشین می‌شوند. قرآن با توجه به این واژگان ابعاد گوناگونی از شر را مفهوم‌سازی می‌کند. یکی از این ابعاد، هستی‌شناسی شر است. شکل زیر واژگانی که هستی‌شناسی شر را مفهوم‌سازی کرده‌اند، به تصویر می‌کشد. با توجه به چشم‌انداز پژوهش پیش رو، برخی از روابط موجود میان این واژگان بررسی می‌شود.

شکل (۱) واژگان همنشین شر در میدان معنایی هستی‌شناسی



ب) هستی‌شناسی شر با توجه به واژگان همنشین

هستی‌شناسی «شر» نخستین بحث مطرح‌شده در این پژوهش است. پیش از تحلیل و بررسی رهیافت‌های پیرامونی، لازم است رابطه شر با دشواری‌ها و مشقات روشن شود. آیا مشقات به‌طورکلی شر هستند؟ قلمروی شر تا کجاست؟ آیا شر منحصر به عالم دنیاست یا در آخرت نیز وجود دارد؟ آیا شر تنها به حوزه مادیات تعلق می‌گیرد یا متعلق به امور معنوی نیز است؟

۱. همنشینی واژه شر با واژه تحبوا

رخدادهای عالم یکی از چهار حالت را دارند: برخی از آنها همراه با شداید و سختی هستند و ناخرسندی به دنبال دارند، درحالی‌که شر نیستند. خداوند می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ» (بقره: ۲۱۶) اما در برخی دیگر از رخدادها، شر و ناخرسندی به‌طورهمزمان وجود دارد: «إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا؛ هنگامی که بدی به او رسد، بی‌تابی می‌کند» (معارج: ۲۰). در بعضی دیگر از پدیده‌های عالم خرسندی وجود دارد و حال آنکه آن پدیده، شر است: «عَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ»؛ در مقابل، برخی دیگر از پدیده‌ها خرسندی و خیر را به‌طورتوأمان دارند: «وَإِذَا أَدُقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً فَرِحُوا بِهَا؛ و هنگامی که رحمتی به مردم بچشانیم، از آن خوشحال می‌شوند» (روم: ۳۶) بیماری که تن به تیغ جراحی می‌دهد، اگرچه ناخرسند است، اما آن را خیر می‌داند؛ ولی درد ناشی از اعتیاد به مواد افیونی درواقع شر به شمار می‌آید. از سویی آرامش مرد مسئولیت‌گریز، در قبال کمبودهای خانواده، شر و سختی‌های وارده بر مردی دلسوز برای رفع نیازهای خانواده، عین خیر و سعادت خواهد بود.

جهاد در راه خدا، بر شما مقرر شد؛ درحالی‌که برایتان ناخوشایند است. چه‌بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آنکه خیر شما در آن است یا چیزی را دوست داشته باشید، حال آنکه شر شما در آن است. از همنشینی واژگان «تحبوا» با «شر» و «تکرهوا» با «خیر» و با توجه به تقابل واژگان «تحبوا» با «تکرهوا» و تقابل دو واژه خیر و شر، رابطه عموم و خصوص من‌وجه میان خرسندی و ناخرسندی با خیر و شر وجود دارد. چه‌بسا پدیده‌ای

مایه خرسندی شما باشد، حال آنکه شرّ شما در آن قرار دارد و چه بسا دشواری‌ای که علی‌رغم ناخرسندی، خیر باشد «عَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ» (بقره: ۲۱۶). البته مواردی هم وجود دارد که در یک پدیده، ناخرسندی و شر با هم جمع می‌شوند، از این رو نسبت میان ناخرسندی و شر، عموم و خصوص من وجه است.

در جهان‌بینی قرآن، ناملایمات و شر یکی نیستند؛ همان‌گونه که ملایمات به‌طور حتم خیر نیستند. البته گاهی ناهمواری‌ها شر هستند و همواری‌ها خیر می‌باشند. قرآن، جنگ را با وجود دشواری‌های خاص خود، به دلیل امری خارج از ذات آن، خیر می‌شمرد. مفسران به این امور اشاره کرده‌اند. شیخ طوسی مصالح و منافع مسلمانان را دلیل خیر بودن جنگ معرفی می‌کند (طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۰۳). برخی دیگر ذلت مسلمانان و ظهور دشمن (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹، ص ۲۴۲) یا اعلای کلمه حق و ثواب آخرت (مراغی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۳۲) را ادله غیرذاتی خیر بودن جنگ می‌دانند.

گاهی پدیده‌ها فی‌نفسه ملاحظه می‌شوند. به بیان دیگر، یک پدیده بدون در نظر گرفتن چیز دیگری سنجیده می‌شود، ولی گاهی پدیده‌ها با توجه به رابطه‌ای که با اشیای دیگر دارند، ملاحظه می‌شوند. این دو حالت را برای پدیده‌های عالم می‌توان تصور کرد و هر کدام از این دو اعتبار ملاک نام‌گذاری پدیده‌ها به خیر و شر هستند. پدیده‌های عالم با این رویکرد که وجود دارند و خود را از محدوده معدومات خارج نموده‌اند، خیر تلقی می‌شوند، اما وقتی مایه ناخرسندی برای چیزی می‌شوند، عنوان شر می‌گیرند. مار سمی به‌خودی‌خود چون وجود دارد، خیر است؛ حتی به خاطر سودرسانی به بچه‌های خود خیر خوانده می‌شود، اما همین مار وقتی انسانی را به مشقت می‌اندازد، شر نامیده می‌شود. این تحلیل از شر، بیانگر نسبیّت در شر است.

خلاصه اینکه قرآن ملایمات را به‌طور حتم خیر نمی‌داند، همان‌گونه که ناملایمات را همان شرور نمی‌شمرد. جنگ یکی از پدیده‌هایی است که با طبع انسان ملایمت ندارد. انسان مخالف پیدایش جنگ است و از صلح استقبال می‌کند، اما قرآن خرسندی و ناخرسندی انسان را ملاک دقیقی برای تلقی خیر بودن و شر بودن پدیده‌های عالم نمی‌داند.

از همنشینی «تجوا» با واژه شر، معلوم می‌شود برخی پدیده‌ها که طبع انسان آن را مایه خرسندی می‌داند، شر هستند و با همنشینی واژه خیر با مشتقات واژه «کره»، مشخص می‌شود گاهی ناخرسندی مایه خیر است.

۲. همنشینی شر با «لکم»

آیا «شر» هویتی مطلق دارد یا امری نسبی است؟ به بیان دیگر، آیا شربودن رخدادها ذاتی آنها بوده و تنها با در نظر گرفتن ذات آنها حکم به شربودن یا خیربودن آنها می‌شود یا خیر و شر بدون پدیده‌ها، بستگی به امر دیگری دارد؟

شهید مطهری^{ره} بدی‌های عالم را به دو دسته تقسیم می‌کند؛ دسته‌ای از آنها ذاتاً امور وجودی هستند و ذات‌شان برای حکم کردن درباره هویت‌شان کافی است. دسته دیگر نه به دلیل ذات و سرشت ذاتی، بلکه چون به امور عدمی می‌انجامند، ذیل عنوان «شور» جای می‌گیرند. او اعتقاد دارد شور در ذات خود بد نیستند، اما از آنجاکه برای اشیای دیگر شرافین‌اند، از آنها تلقی شر می‌شود (مطهری، [بی‌تا]، ج ۱، ص ۱۵۵).

قرآن واژه «خیر» و «شر» را با کلمه «لکم» همنشین می‌نماید «لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُمْ بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ: گمان نکنید این ماجرا برای شما بد است، بلکه خیر شما در آن است» (نور: ۱۱). از آنجاکه خیر و شر در تضاد با یکدیگر هستند، نبودن یکی وجود دیگری را در پی خواهد داشت؛ از این رو در صورتی که یک رخداد برای افرادی خیر بود، آن رخداد برای افراد مقابل شر به شمار می‌آید. به علاوه، خیربودن و شربودن پدیده‌ای در ذات آن نهفته نیست، بلکه با توجه به مصالح و مفساد فردی و اجتماعی، آن پدیده به خیر یا شر توصیف می‌شود.

از زاویه دید برخی، جنگ اسباب رنج و زحمت را فراهم می‌نماید. اگرچه انواع ویرانی‌ها، فقرها و جدایی‌ها ثمرات حتمی مبارزه و مقاتله به شمار می‌آید، اما این تمام نتیجه یک جنگ نیست؛ در سایه مشقت همین ویرانی‌ها و خرابی‌ها به سربلندی و عزتی همگانی می‌توان دست یافت که جز با عبور از دهلیز مشقات امکان‌پذیر نیست؛ بنابراین قرآن علی‌رغم توجه به دشواری‌های جهاد، آن را در برخی موارد بر مسلمانان واجب

کرده است و می‌فرماید: «كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهٌ لَّكُمْ وَعَسَىٰ أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ: جهاد در راه خدا، بر شما مقرر شد، درحالی‌که برایتان ناخوشایند است. چه بسا چیزی را خوش نداشته باشید، حال آنکه خیر شما در آن است» (بقره: ۲۱۶). مفسران به برخی از منافع «قتال» اشاره کرده‌اند. مصالح و منافع مسلمانان (طوسی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۲۰۳) یا ذلت مسلمانان و ظهور دشمن (ابن‌عجیبه، ۱۴۱۹، ص ۲۴۲) یا اعتلای کلمه حق و صواب آخرت (مراغی، [بی‌تا]، ج ۲، ص ۱۳۲) ادله غیرذاتی هستند که قرآن قتال را خیر تلقی می‌کند.

۳. هم‌نشینی واژه شر با واژگان علم و حسب

قرآن واژه شر را با برخی از واژگان حوزه معرفت‌شناسی هم‌نشین کرده است. در هم‌نشینی واژه شر با علم، جهل انسان به حقیقت رخدادهای عالم، مفهوم‌سازی شده است. انسان با تکیه بر علم محدود خویش، ملایمات و ناملایمات را خیر و شر می‌نامد، درحالی‌که قرآن، نداشتن علم و آگاهی از حقایق پدیده‌ها را دلیل چنین تصویری از خیر و شر می‌داند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا تَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ لِكُلِّ امْرِئٍ مِّنْهُمْ مَا اكْتَسَبَ مِنَ الْإِثْمِ وَالَّذِي تَوَلَّى كِبْرَهُ مِنْهُمْ لَهُ عَذَابٌ عَظِيمٌ: همانا آن گروه منافقان که به شما مسلمانان بهتان بستند، می‌پندارید ضرری به آبروی شما می‌رسد، بلکه خیر و ثواب نیز خواهید یافت و هر یک از آنها به عقاب اعمال خود خواهند رسید و آن کس از منافقان که رأس و منشأ این بهتان بزرگ گشت هم او به عذابی سخت معذب خواهد شد» (نور: ۱۱). اتهام‌زدن منافقان موجب آزردن شدن و ناخرسندی مسلمانان شد. خداوند می‌فرماید نپندارید این اتهام‌زنی برای شما شر است، بلکه این برای شما خیر خواهد بود. نکته دقیق اینکه خداوند خرسندی و ناخرسندی را خیر و شر نمی‌داند، بلکه به اصل ماجرا و پدیده توجه کرده و می‌فرماید: «جَاءُوا بِالْإِفْكِ»؛ یعنی این پدیده اتهام‌زنی برای شما خیر است، آن را شر نپندارید.

برخی با افترا زدن به یکی از زنان پیامبر، باعث رنجیدن حضرت شدند. این جریان از سوی موجب رنج پیامبر ﷺ شده بود و از سوی دیگر نشر اکاذیب به این راحتی در

جامعه اسلامی کاری ناروا شمرده می‌شد؛ از این رو مسلمانان این جریان را شر می‌دانستند. خداوند می‌فرماید: «إِنَّ الَّذِينَ جَاءُوا بِالْإِفْكِ عُصْبَةٌ مِّنْكُمْ لَا نَحْسَبُوهُ شَرًّا لَّكُم بَلْ هُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ مَسْلَمًا: کسانی که آن تهمت عظیم را عنوان کردند، گروهی (متشکل و توطئه‌گر) از شما بودند؛ اما گمان نکنید این ماجرا برای شما بد است، بلکه خیر شما در آن است» (نور: ۱۱). از همنشینی واژگان «لا تحسبوه» و «شر» در این آیه، برداشت می‌شود گاهی پدیده‌ای شر تلقی می‌شود و حال آنکه در واقع شر نیست؛ گویا کلام الهی توجه می‌دهد که یک پدیده را باید تا نتیجه دنبال نمود. نتیجه هر پدیده نیز جزئی از آن پدیده به شمار می‌آید؛ بنابراین خیر و شر بودن پدیده‌ها را باید با نتیجه آنها محاسبه کرد.

قرآن محاسبات بخیل را ناقص می‌داند و این‌گونه بیان می‌دارد: «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: کسانی که بخل می‌ورزند و آنچه را خدا از فضل خویش به آنان داده، انفاق نمی‌کنند، گمان نکنند این کار به سود آنهاست، بلکه برای آنها شر است و به زودی در روز قیامت آنچه را نسبت به آن بخل ورزیدند، همانند طوقی به گردنشان می‌افکنند» (آل‌عمران: ۱۸۰). قرآن آنچه را نتیجه بخل است، در راستای بخل می‌بیند و نتیجه را با مقدمه، یک رویداد محاسبه می‌نماید؛ درحالی‌که فرد بخیل تنها با توجه به مقدمه، خیر و شر را تفسیر می‌کرد.

همچنین خدای متعال در آیه ۲۱۶ سوره بقره پس از آنکه به خیر و شر پنداری اذعان می‌کند، می‌فرماید: «وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ: و خدا می‌داند و شما نمی‌دانید». انسان تنها ظاهر جنگ را می‌بیند، حقیقت و کنه آن را توجه ندارد؛ از این رو چون جنگ با دشواری همراه است، آن را شر تلقی می‌کند. خدا می‌فرماید این از جهل انسان است. خداوند که علم به حقایق اشیا دارد، جنگ را اگرچه سخت است، اما خیر می‌داند. قرآن سخت بودن جنگ را مردود نمی‌داند، بلکه شر بودن آن را منکر است. به عبارتی، از آنجایی که خداوند عالم به هر چیز است، گاهی ضمن اذعان به وجود سختی در برخی پدیده‌ها، باز آن پدیده را خیر مفهوم‌سازی می‌کند.

هیچ انسان عاقلی خواهان شر نیست؛ اما قرآن انسان را عجول می‌داند، بنابراین گاهی شر را مطالبه می‌کند؛ همان‌گونه که خیر را طلب می‌نماید «وَيَدْعُ الْإِنْسَانُ بِالشَّرِّ دُعَاءَهُ بِالْخَيْرِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ عَجُولًا: انسان [بر اثر شتاب‌زدگی]، دی‌ها را طلب می‌کند، آن‌گونه که نیکی‌ها را می‌طلبد و انسان همیشه عجول بوده است» (اسراء: ۱۱). برخی از تفاسیر ادبی «شر» را در این آیه، مفعول‌به دانسته‌اند. «مفعول‌به» اسمی است که فعل بر آن واقع می‌شود. مانند «کسر التلمیذ قلماً»، قلم در این عبارت مفعول است؛ چون فعل انکسار بر آن واقع شده است (شرتونی، ۱۳۶۸، ص ۶۴-۶۹)؛ از این رو در این آیه فعل تعجیل بر روی شر واقع می‌شود. به بیان دیگر، فرض تعجیل بر روی شر واقع می‌شود. اگر انسان شتاب‌زده طالب شر می‌شود، نه از این باب که می‌داند شر است و مطالبه می‌کند، بلکه از آن روست که چیزی را خیر می‌داند و چون خواهان خیر است، برای جلب از خداوند درخواست می‌نماید.

۴. همنشینی واژه شر با واژگان بلا و فتنه

قرآن امتحان را یکی از حکمت‌های وجود شر معرفی می‌کند. خداوند می‌فرماید: «كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ وَنَبَلُّوكُمُ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ فِتْنَةً: هر انسانی طعم مرگ را می‌چشد! و شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم و سرانجام به سوی ما بازگردانده می‌شوید!» (انبیاء: ۳۵)؛ شما را با بدی‌ها و خوبی‌ها آزمایش می‌کنیم. آیه «ابتلاء» را به «کم» که ضمیر جمع است، اضافه می‌کند؛ لذا سنت امتحان درباره همه بندگان، مؤمن و کافر، پیامبر و افراد امت جاری می‌شود.

در برخی موارد وسیله امتحان برای ما ناشناخته است: «وَإِذِ ابْتَلَىٰ إِبْرَاهِيمَ رَبُّهُ بِكَلِمَاتٍ: هنگامی که خداوند، ابراهیم علیه السلام را با وسایل گوناگونی آزمود» (بقره: ۱۲۴). منظور از این کلمات برای ما روشن نیست؛ اما در معمول موارد به نحوی مواد امتحانی برای ما مشخص است، به گونه‌ای که می‌توان آنها را به چهار گروه خیر و شر، ملایمت و ناملایمت تقسیم کرد. آنجا که خیر و شر است، می‌فرماید: «نَبَلُّوكُمُ بِالشَّرِّ وَالْخَيْرِ» (انبیاء: ۳۵) و آنجا که وسیله امتحان ملایمت است، می‌فرماید: «فَأَمَّا الْإِنْسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ: اما

انسان هنگامی که پروردگارش او را برای آزمایش اکرام می‌کند و نعمت می‌بخشد، می‌گوید: پروردگام مرا گرامی داشته است» (فجر: ۱۵). قرآن ناملایمات را نیز وسیله امتحان بیان کرده است: «وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِّنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِّنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ: به‌طورقطع همه شما را با چیزی از ترس، گرسنگی و کاهش در مالها، جانها و میوهها آزمایش می‌کنیم» (بقره: ۱۵۵).

با توجه به آیات بیان‌شده، در این بخش نیز مشخص است رابطه میان خیر و شر و ملایمات و ناملایمات، برابر نیست. ابزار امتحان می‌تواند خیر و شر یا ملایمات و ناملایمات باشد. گاهی آزمون‌ها دشوارند، اما خیرند و گاهی مایه راحتی هستند، ولی شر تلقی می‌شوند؛ این‌گونه نیست که ناملایمات حتماً شر و ملایمات حتماً خیر باشند.

مراد از شر و خیر در این آیه شر و خیر دنیوی است؛ زیرا واژه «شر» با واژه «نبلوکم» هم‌نشین شده و از آنجایی که دنیا سرای امتحان است، مراد از شر در این مورد، شر دنیوی خواهد بود. آنچه از امتحانات انجام می‌گیرد، همگی در دنیا محقق می‌شود و اگر شری نیز در آخرت انجام گرفت، در قالب عذاب خواهد بود، نه امتحان؛ زیرا آنجا سرای جزا و پاداش است، نه سرای امتحان.

۵. هم‌نشینی واژه شر با واژه غاسق

علامه طباطبائی^۱ معتقد است؛ از آنجاکه شر اشرار در تاریکی شب بهتر به انسان می‌رسد و بشر برای دفع شر در شب ناتوان‌تر و عاجزتر است، پناه‌بردن به خداوند از شر شبانگاهی ضروری‌تر از پناه‌بردن به او از شر روز خواهد بود (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۹۲-۳۹۳). خداوند می‌فرماید: «مَنْ شَرٌّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ: و از شر هر موجود شرور، هنگامی که شبانه وارد می‌شود» (فلق: ۳). با توجه به واژگان موجود در متن، این خود تاریکی به عنوان شر مطرح می‌شود، نه شری که در تاریکی شب واقع می‌شود، از این‌رو خود تاریکی شب شر معرفی می‌شود، نه شری که در تاریکی شب به انسان می‌رسد.

این آیات در صدد بیان چند مطلب خواهد بود؛ یکی وجودی بودن شر، بر خلاف آنچه برخی شر را امری عدمی می‌پندارند (هیک، ۱۳۸۱، ص ۱۰۲-۱۰۳)؛ اما قرآن می‌فرماید:

«مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ: از شر آنچه آفریده شده» (فلق: ۲)، «وَمِنْ شَرِّ غَاسِقٍ إِذَا وَقَبَ: از شر هر شب تاریک، آن‌گاه که درآید و فراگیرد» (فلق: ۳). مطلب دیگری که این آیات در صد بیان آن هستند، شیوه مواجهه با این سختی‌هاست که انسان باید به دنبال مأمنی باشد تا از شر آنها به آنجا پناه ببرد.

خداوند به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد از شر زنان جادوگر به خدا پناه ببرد «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ: و از شر زنان (جادوگر) دمنده در گره‌ها» (فلق: ۴). «نفث» در لغت به معنای چیزی کمتر از «التفل» آمده است (ابن‌درید، ۱۹۸۸، ج ۱، ص ۴۲۹) و «التفل» به معنای پرتاب کردن آب دهان آورده شده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۸، ص ۱۲۳). «نفثات فی العقد» سواحر، نیز معنا شده است (همان، ج ۲، ص ۲۳۰).

همچنین خداوند به پیامبر ﷺ امر می‌فرماید تا بگوید: «وَمِنْ شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ: از شر حسود، هنگامی که حسادت خود را اظهار می‌دارد، به خدا پناه می‌برم» (فلق: ۵). حسود تا حسد خویش را اظهار نکند، تنها خویش را آزار می‌دهد و چنانچه آن حسادت را اظهار کند، دیگران را به زحمت می‌اندازد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۶۶). از این رو می‌فرماید: از شر حسود آن‌گاه که حسادت خویش را اظهار کند، به خداوند پناه می‌برم. در سوره انسان، ضمن معرفی خداوند به عنوان رهیافتی مطمئن در برابر شرور، واژه «ذلک الیوم» نیز با شر هم‌نشین می‌شود؛ بنابراین منظور از شر، در این سوره «شر» اخروی است «فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَٰلِكَ الْيَوْمِ» (انسان: ۱۱)، اما آیه سوره فلق تنها خداوند را پناهگاه و رهیافتی برای وجود شر معرفی می‌کند و به جنس و مکان شر نگاه عامی دارد.

۶. هم‌نشینی واژه شر با واژگان نفثات و حاسد

قرآن دشواری‌های دنیوی را به‌طورمطلق خیر یا شر معرفی نمی‌کند؛ برخی ناملایمات خیرند، همان‌گونه که برخی ملایمات شر هستند؛ اما وقتی از پدیده‌هایی صحبت می‌شود که از سوی برخی انسان‌ها به انسان‌های دیگر وارد می‌شود، قرآن به‌طورمطلق از واژه شر استفاده می‌کند. به عبارتی، در مفهوم‌سازی قرآن، مشقت‌هایی که از سوی برخی انسان‌ها بر برخی دیگر وارد می‌شود، شر تعبیر شده است.

در قرآن واژه شر با واژه نفاثات هم‌نشین شده است، «وَمِنْ شَرِّ النَّفَّاثَاتِ فِي الْعُقَدِ» (فلق: ۴). برخی مفسران مراد از «النفاثات» را زنان ساحر دانسته‌اند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲۰، ص ۵۷۰). «نفاثات» مبالغه در «نفث» معنا می‌دهد. اینها زنانی هستند که ورد می‌خوانند، در گره‌ها می‌دمند و از این طریق سحر می‌کنند. قولی هم هست که منظور زنانی‌اند که در گوش مردان خویش زمزمه می‌کنند و مردان را در تصمیم‌هایشان سست می‌نمایند (طیب، ۱۳۷۸، ج ۱۴، ص ۲۷۲). قولی هم نقل شده که «نفاثات» نفوس شریری هستند که وسوسه‌انگیزی می‌کنند تا اراده‌های جمعی را سست نمایند (مکارم شیرازی، ۱۴۲۱، ج ۲۰، ص ۵۷۰). البته میان این اقوال می‌توان جمع نمود: مراد کسانی هستند که با تمامی و سخن‌چینی بنیان محبت را بین افراد نابود می‌کنند (همان).

قرآن در جای دیگر به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد تا از «شَرِّ حَاسِدٍ إِذَا حَسَدَ» و از شرّ هر حسودی، هنگامی که حسد می‌ورزد» (فلق: ۵)، به او پناه ببرد. حسود تا حسد خویش را اظهار نکند، تنها خویش را آزار می‌دهد و چنانچه آن حسادت را اظهار کند، دیگران را به زحمت می‌اندازد (مازندرانی، ۱۳۸۲، ج ۱۰، ص ۳۶۶). از این رو می‌فرماید: از شر حسود آن‌گاه که حسادت خویش را اظهار کند، به خداوند پناه می‌برم.

این دو آیه چهره دیگری از شر را رونمایی می‌کنند که از جمله رخدادها و پدیده‌های عالم نیست، بلکه برخاسته از سیرت خبیث برخی انسان‌هاست؛ لذا شر تنها هویت رخدادی ندارد و آن را نباید تنها یک پدیده مشقت‌آفرین دانست، بلکه شر می‌تواند نتیجه شرارت افراد شرور باشد.

۷. هم‌نشینی واژه شر با وسواس خناس

خداوند گاهی منشأ شر را انسان معرفی می‌کند: «مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ: از شر وسواس خناس» (ناس: ۴). فراهیدی «وسوس» را حدیث‌النفس و «وسواس» را صدای مخفیانه معنا کرده است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۷، ص ۳۳۵). راغب وسوسه را اندیشه زشت و ناروا می‌داند و وسواس را صدای روشن و آهنگ خفی و آرام معنا کرده است (راغب، ۱۴۱۲، ص ۸۶۹). «الْخَنَّاسِ» کسی است که عادتش دور شدن [در برابر ذکر خدا] است، واژه «خناس» از

خنس گرفته شده است، به معنای انقباض و احتفا آمده است (صاحب، اسماعیل بن عباد، ۱۳۷۶، ج ۴، ص ۲۶۴). طبرسی «خناس» را دور شدن و عقب رفتن معنا می‌نماید و روایتی را از انس بن مالک از پیامبر ﷺ روایت می‌کند: «شیطان بینی خود را بر روی قلب انسان می‌گذارد، هرگاه انسان خدا را یاد کند، شیطان دور می‌شود و چنانچه خدا را فراموش کند، شیطان بر قلب او مسلط می‌شود» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۵۶۶).

قرآن این وسواس خناس را چنین توضیح می‌دهد: «الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ: همان کسی که در سینه‌های انسان‌ها وسوسه می‌کند؛ وسوسه‌گرانی از جن یا از انسان» (ناس: ۵-۶). «الَّذِي يُوسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»، صفت برای وسواس خناس است که در آیه قبل ذکر شده است. قرآن محل وسوسه شیطان را قلب انسان‌ها مفهوم‌سازی کرده است. علامه طباطبائی رحمته‌الله معتقد است: «چنان‌که معروف است، قلب محل ادراک و شعور انسان است؛ لذا محل وسوسه شیاطین قرار می‌گیرد» (طباطبائی، ۱۴۱۷، ج ۲۰، ص ۳۹۷). این وسوسه‌کنندگان گاهی اجنه هستند و گاهی انسان‌ها. آیه «مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ» بیان‌کننده این مطلب است که برخی از مردم به دلیل شدت انحرافات و کج‌روی‌ها، خود شیطانی شده‌اند، به گونه‌ای که قرآن آنها را با شیاطین جنی همنشین کرده است.

۸. همنشینی شر با ذلک الیوم (قیامت)

اگرچه قرآن به ماهیت این جهانی شر تصریح ندارد، اما شر دنیوی را تنها مصداق شر بیان نمی‌کند. خداوند می‌فرماید: «فَوَقَاهُمُ اللَّهُ شَرَّ ذَلِكَ الْيَوْمِ وَلَقَّاهُمْ نَضْرَةً وَسُرُورًا: خداوند آنان را از شر آن روز ننگه می‌دارد و آنها را می‌پذیرد؛ درحالی‌که غرق شادی و سرورند» (انسان: ۱۱). از همنشینی واژه «شر» با «ذلک الیوم» روشن می‌شود که خداوند صحبت از

روزی می‌کند که در آن روز شر واقع می‌شود. مراد از شر و ذلک الیوم چیست؟

«ذلک» در «ذلک الیوم» اسم اشاره است و مشارالیه آن در آیه قبل ذکر شده است «إِنَّا نَخَافُ مِنْ رَبِّنَا يَوْمًا عَبُوسًا قَمْطَرِيرًا: ما از پروردگاران خائفیم، در آن روزی که عبوس و سخت است» (انسان: ۱۰)، به‌حق که ما از پروردگاران در روزی که گرفته و به‌شدت سخت و هولناک است، می‌ترسیم. «العبوس» ترش‌رویی و چهره درهم‌کشیدن به دلیل

دلتنگی و گرفتگی خاطر معنا شده است (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۵۴). «یوم عبوس» را روز شدید معنا کرده‌اند (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۱، ص ۳۴۳). فراهیدی «غضوب» را کثیر الغضب معنا نموده و واژه «غضوب» را با عبوس هم معنا می‌گیرد (همان، ج ۴، ص ۳۶۹). «القمطیر» را نیز به معنای شدید و غلیظ گرفته‌اند (ازهری، ۱۴۲۱، ج ۹، ص ۳۰۳)؛ از این رو «یوماً عبوساً قَمَطِیراً»، روزی است که سختی آن شدید و بلای آن طولانی باشد (طریحی، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۴۶۲). خداوند تصریح می‌فرماید افرادی را از شر آن روز ننگه می‌دارد؛ لذا در آن روز شر وجود خواهد داشت.

قرآن شر روز قیامت را در برخی آیات دیگر مفهوم‌سازی کرده است «وَلَا يَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَبْخُلُونَ بِمَا آتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ هُوَ خَيْرًا لَّهُمْ بَلْ هُوَ شَرٌّ لَّهُمْ سَيُطَوَّقُونَ مَا بَخَلُوا بِهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ: کسانی که بخل می‌ورزند و آنچه را خدا از فضل خویش به آنان داده است، انفاق نمی‌کنند، گمان نکنند این کار به سود آنان خواهد بود، بلکه برای آنان شر به شمار می‌آید. به‌زودی در روز قیامت، آنچه را به آن بخل ورزیدند، همانند طوقی به گردن‌شان می‌افکنند» (آل عمران: ۱۸۰). این آیه روز قیامت را زمان وقوع شری می‌داند که در دنیا اسباب آن محقق شده است.

نکته درخور توجه اینکه قرآن فشارها و دشواری‌های قیامت را از سختی‌های دنیا شدیدتر و دردآورتر مفهوم‌سازی کرده است؛ از این رو واژه «مس» را همنشین شر دنیوی می‌کند «وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنْسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَى بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَؤُوسًا: هنگامی که به انسان نعمت می‌بخشیم، [از حق] روی می‌گرداند و متکبرانه دور می‌شود و هنگامی که (کمترین) بدی به او می‌رسد، [از همه چیز] مأیوس می‌شود» (اسراء: ۸۳)؛ اما درباره مشقت‌های اخروی می‌فرماید: «يَوْمَ يُسْحَبُونَ فِي النَّارِ عَلَى وُجُوهِهِمْ ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ: آن روزی که در میان آتش به رو کشیده شوند، بچشید درد محسوس دوزخ را» (قمر: ۴۸). میان دو واژه «مس» و «ذوق» تفاوت وجود دارد. با توجه به تفاوت این دو واژه، شدت دشواری‌های قیامت نسبت به سختی‌های دنیا، بهتر درک می‌شود. طبرسی این قول را شبیه قول اعراب می‌داند که می‌گویند: «وجد مس الحمى وذاق طعم الضرب: شدت حرارت

آتش به او رسید؛ مثل اینکه آن را مس نموده باشد و طعم زدن را چشید» (طبرسی، ۱۳۷۷، ج ۴، ص ۲۱۵)؛ لذا درکی که انسان از ذوق دارد، از درک با مس عمیق‌تر است؛ زیرا اول واژه «ذوق» را آورده و سپس واژه «مس» را. می‌فرماید بچشید مس سقر را. آیه چون در مقام بیان عذاب دوزخیان است، در صدد بیان شدت عذاب خواهد بود؛ از این رو وقتی می‌گوید بچشید مس آتش را؛ یعنی چشیدن شدت بیشتری نسبت به مس دارد. شیخ طوسی بر این باور است «الذوق» تناول چیزی با دهان است تا طعم آن بهتر درک شود (طوسی، [بی تا]، ج ۵، ص ۳۵۸).

۹. همنشینی واژه شر با ما خلق

هر آنچه خلق شده است، می‌تواند منشأ شر باشد «مِنْ شَرِّ مَا خَلَقَ: از شر تمام آنچه آفریده است» (فلق: ۲). در این آیه واژه «شر» با واژگان «ما خلق» همنشین شده است. «ما»ی موصوله به معنای هر چیزی است؛ لذا این آیه فاعل شر را عام گرفته تا استعداد شر را در همه آفریده‌ها بیان کند. «شر» به «ما خلق» اضافه شده و این دو کلمه همان‌گونه که مفسران (دعاس، ۱۴۲۵، ج ۳، ص ۴۷۶ / درویش، ۱۴۱۵، ج ۱۰، ص ۶۲۳) اذعان دارند، مضاف و مضاف‌الیه هستند.

برخی «ذی‌شر» را در تقدیر می‌گیرند؛ یعنی «من شر ذی شر ما خلق: از شر هر صاحب شری» (طنطاوی، ۱۴۱۳، ج ۱۵، ص ۵۴۵ / ثعالبی، ۱۴۱۸، ج ۵، ص ۶۴۰). این تفسیر خالی از اشکال نیست؛ زیرا در تقدیر گرفتن واژه‌ای در قرآن دلیل می‌خواهد و این نیاز به قرینه دارد و ما قرینه‌ای برای آن نداریم.

۱۰. همنشینی واژه شر با اعدو

از آنجاکه دشواری و مشقت در جهان بینی قرآن، برابر با شر نیست، راه‌حل برون‌رفت از دشواری‌ها نیز غیر از راه‌حل نجات از شر مفهوم‌سازی می‌شود. راه برون‌رفت از دشواری‌ها بحثی است که باید در مقوله واژگان جانشین شر دنبال شود؛ لذا در این مقاله به آنها پرداخته نمی‌شود.

خداوند به پیامبر ﷺ فرمان می‌دهد از شرور به او پناه ببرد: «أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ؛ پناه

می‌برم به پروردگار سپیده صبح» (فلق: ۱) یا «أَعُوذُ بِرَبِّ الْإِنْسَانِ: پناه می‌برم به پروردگار مردم» (ناس: ۱)، از شر تمام آنچه آفریده است. در این آیه واژه «شر» با «خلق» هم‌نشین شده است.

«اعوذ» در لغت به معنای پناه‌بردن به غیر آمده (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲، ص ۵۹۴) و «اعوذ بالله» به معنای «ألجأ الی الله» است، یعنی پناه‌بردن به خدا (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۲، ص ۲۲۹). پناه‌بردن در جایی معنا دارد که خطری در کار باشد؛ از این رو هر جا سخن از «اعوذ» باشد، شری نیز خواهد بود.

در قرآن «شر» با واژه «اعوذ» هم‌نشین می‌شود و این پناهگاه را پروردگار معرفی می‌کند. میان عرب جاهلی مرسوم بوده از وحشت امری، به چیزی استعاذه می‌کردند: «وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِنَ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا» و مردانی از انس به مردانی از جن پناه می‌بردند، پس آنها (اجنه) بر گناه و طغیان و ذلت اینان (انسان‌ها) می‌افزودند» (جن: ۶). «رهق» به معنای جهالت و خفت عقل در انسان است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۳، ص ۳۶۶). برخی از مفسران در تفسیر این آیه بیان نموده‌اند اگر عربی در جاهلیت به بیابانی بی‌آب و علف می‌رسید، می‌گفت: «أعوذ بعزیز هذا الوادی من شر سفهاء قومه» (سبزواری نجفی، ۱۴۰۶، ج ۷، ص ۲۴۷). پناه می‌برم به عزیز این بیابان از شر سفیهان قومش. قرآن خداوند را پناهگاه مطمئن برای مصون‌ماندن از شرور معرفی می‌کند و به‌طور کلی پناه‌بردن به غیر خدا را جهالت و نادانی می‌داند.

جهان‌بینی قرآن افزون بر اذعان به ضعف انسان در برابر شرور، بر خلاف جهان‌بینی جاهلیت، پناهگاه انسان از شرور را خداوند معرفی می‌نماید. از آنجایی که پیامبر ﷺ نیز یک انسان است،* ممکن است مورد تهاجم انواع شرور قرار گیرد. با نگاهی توحیدی، تنها خالق عالم می‌تواند بشر را از هجمه شرور محافظت کند و خود، مغلوب هیچ شری نشود. قرآن جهان‌بینی خویش را درباره استعاذه از شرور، با هم‌نشینی واژه شر با واژگان اعوذ و رب، مفهوم‌سازی کرده است.

* «قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ: بگو من فقط انسانی مثل شما هستم» (فصلت: ۶)

نتیجه‌گیری

مسئله شر در جهان‌بینی قرآن متفاوت از نگاه دین‌پژوهان مطرح می‌شود. با تحلیل واژگان همنشین شر و بررسی ارتباط میان آنها، مشخص می‌شود میان شر و ناملايمات، رابطه تساوی برقرار نیست، بلکه بین شر و مشقات عموم و خصوص من وجه است. برخی از رخدادهای سخت، خیر تلقی می‌شوند؛ همان‌گونه که برخی از پدیده‌هایی که باعث انبساط خاطر می‌شوند، شر به شمار می‌آیند؛ از این رو سرشت شر و رنج حتماً یکسان نیست. به بیان دیگر، رنج ضرورتاً شر نیست. همچنین ماهیت شر در قرآن به گونه‌ای تبیین می‌شود که با حوزه معرفت‌شناسی در ارتباط است؛ به این معنا که گاهی انسان به دلیل نداشتن علم کافی پدیده‌های عالم را خیر یا شر می‌داند، درحالی‌که قرآن پدیده‌های عالم را با تأثیرات و نتایج آنها ملاحظه می‌کند. گاهی پدیده‌ای سخت دارای نتیجه‌ای مفید است؛ از این رو علی‌رغم وجود مشقت در آن پدیده، قرآن آن را خیر لحاظ می‌کند و گاهی رخدادی شادی‌بخش را به دلیل نتیجه سوء آن، شر تلقی می‌کند.

در قرآن امتحان یکی از حکمت‌های وجودی شرور معرفی می‌شود. قرآن به دشواری-هایی که انسان‌ها برای یکدیگر پدید می‌آورند، توجه نموده است و آنها را شر تلقی می‌کند. مشقات وارده از قبل انسان‌ها، حتی اگر نتایج خوبی نیز داشته باشد، باز قرآن آنها را شر می‌داند. آیات قرآن ضمن توجه به شرور دنیوی، به شرور اخروی نیز توجه کرده‌اند. قرآن پناه‌بردن به خداوند را رهیافتی برای حل مسئله شر عنوان می‌کند.

منابع و مأخذ

* قرآن مجید

* نهج البلاغة؛ قم: هجرت، ۱۴۱۴ق.

۱. ابن درید، محمد بن حسن؛ **جمهرة اللغة**؛ ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۹۸۸م.
۲. ابن سینا، حسین بن عبدالله؛ **التعلیقات**؛ بیروت: مکتبة الاسلامی، ۱۴۰۴ق.
۳. ابن عجبیه، احمد بن محمد؛ **البحر المذید فی تفسیر قرآن المجدید**؛ قاهره: حسن عباس زکی، ۱۴۱۹ق.
۴. ازهری، محمد بن احمد؛ **تهذیب اللغة**؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۲۱ق.
۵. بیضاوی، عبدالله بن عمر؛ **انوار التنزیل و اسرار التأویل**؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۶. ثعالبی، عبدالرحمن بن محمد؛ **جواهر الحسان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۱، بیروت: دار احیاء التراث العربی، ۱۴۱۸ق.
۷. حلّی، حسن بن یوسف؛ **کشف المراد**؛ ج ۴، قم: مؤسسه النشر الاسلامی، ۱۴۱۳ق.
۸. درویش، محیی‌الدین؛ **اعراب القرآن الکریم و بیانہ**؛ ج ۴، دمشق: دار الارشاد، ۱۴۱۵ق.
۹. دعاس، احمد عبید، احمد محمد حمیدان و اسماعیل محمود القاسم؛ **اعراب القرآن الکریم**؛ ج ۱، دمشق: دار المنیر، ۱۴۲۵ق.
۱۰. راغب اصفهانی، حسین بن محمد؛ **المفردات فی غریب القرآن**؛ ج ۱، بیروت: دار العلم للملایین، ۱۴۱۲ق.
۱۱. رکعی، محمد و شعبان نصرتی؛ **میدان‌های معنایی در کاربست قرآنی**؛ ج ۱، قم: نشر دار الحدیث، ۱۳۹۶.

۱۲. سبزواری نجفی، محمد بن حبیب‌الله؛ **الجديد في تفسير القرآن المجيد**؛ ج ۱، بيروت: دار التعارف للمطبوعات، ۱۴۰۶ق.
۱۳. سجودی، فرزانه؛ **نشانه‌شناسی کاربرد**؛ تهران: نشر علم، ۱۳۹۰.
۱۴. سهروردی، شهاب‌الدین؛ **مجموعه مصنفات شیخ اشراق**؛ [بی‌جا]: انجمن شاهنشاهی فلسفه، ۱۳۵۴.
۱۵. شرتونی، رشید؛ **مبادئ العربية**؛ ج ۳، قم: مؤسسه انتشارات دار العلم، ۱۳۶۸.
۱۶. صدرالدین شیرازی، محمد؛ **شرح اصول الکافی**؛ ج ۱، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۶.
۱۷. صفوی، کوروش؛ **درآمدی بر معناشناسی**؛ ج ۴، تهران: انتشارات سوره مهر، ۱۳۹۰.
۱۸. طباطبائی، سیدمحمدحسین؛ **المیزان فی تفسیر القرآن**؛ ج ۵، قم: دفتر انتشارات اسلامی جامعه مدرسین حوزه علمیه قم، ۱۴۱۷ق.
۱۹. طبرسی، فضل بن حسن؛ **تفسیر جوامع الجامع**؛ ج ۱، تهران: انتشارات دانشگاه تهران و مدیریت حوزه علمیه قم، ۱۳۷۷.
۲۰. طریحی، فخرالدین؛ **مجمع البحرين**؛ ج ۳، تهران: کتابفروشی مرتضوی، ۱۳۷۵.
۲۱. طنطاوی، سیدمحمد؛ **التفسیر الوسیط للقرآن الکریم**؛ قاهره: مجمع البحوث الاسلامیة، ۱۴۱۳ق.
۲۲. طوسی، محمد بن حسن؛ **التبیان فی تفسیر القرآن**؛ بيروت: دار احیاء التراث العربی، [بی‌تا].
۲۳. طیب، سیدعبدالحسین؛ **اطیب البیان فی تفسیر القرآن**؛ تهران: انتشارات اسلام، ۱۳۷۸.
۲۴. صاحب، اسماعیل بن حماد؛ **الصحاح**؛ ج ۱، بيروت: دار العلم للملایین، ۱۳۷۶.
۲۵. فارابی، محمد بن محمد؛ **الاعمال الفلسفیه**؛ ج ۱، بيروت: دار المناهل، ۱۴۱۳ق.

۲۶. فخر رازی، ابوعبدالله محمد بن عمر؛ **الاربعین فی اصول الدین**؛ ج ۱، قاهرة: انتشارات مكتبة الكليات الازهرية، ۱۹۸۶م.
۲۷. فراهیدی، خلیل بن احمد؛ **العین**؛ ج ۲، قم: نشر هجرت، ۱۴۰۹ق.
۲۸. قطب الدین الرازی و الباغنوی؛ **الهیات المحاکمات مع تعلیقات الباغنوی**؛ ج ۱، تهران: میراث مکتوب، ۱۳۸۱.
۲۹. مازندرانی، مولی محمد صالح؛ **شرح الکافی**؛ تحقیق ابوالحسن شعرانی؛ ج ۱، تهران: المکتبة الاسلامیة، ۱۳۸۲ق.
۳۰. مراغی، احمد بن مصطفی؛ **تفسیر المراغی**؛ بیروت: دار احیا التراث العربی، [بی تا].
۳۱. مطهری، مرتضی؛ **مجموعه آثار**؛ تهران: صدرا، [بی تا].
۳۲. مطهری، محمد ثناء الله؛ **التفسیر المظهری**؛ کویته: نشر رشیدی، ۱۴۱۲ق.
۳۳. مکارم شیرازی، ناصر؛ **الامثال فی تفسیر کتاب الله المنزل**؛ ج ۱، قم: مدرسه امام علی بن ابی طالب علیه السلام، ۱۴۲۱ق.
۳۴. هیک، جان؛ **فلسفه دین**؛ ترجمه بهزاد سالکی؛ تهران: انتشارات بین المللی الهدی، ۱۳۸۱.

بررسی و نقد تأثیر معرفت‌شناسی هیوم بر رأی او پیرامون منشأ دین

سیامک عبداللهی*

چکیده

هیوم در ارائه رأی خود درباره منشأ باور دینی، از معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه‌اش بهره می‌برد؛ اما پاره‌ای تعارضات درونی آن را نحیف می‌کند و نظریه طبیعت‌گرایانه هیوم درباره خاستگاه دین را از انسجام و استحکام تهی می‌سازد. بر این اساس، در این جستار ابتدا رأی هیوم درباره منشأ دین بیان می‌شود و پس از بررسی میزان تأثیر معرفت‌شناسی هیوم بر گزاره فلسفه دینی او، نقدهایی بر هیوم وارد می‌کنیم که به‌طور عمده بر ناسازواری این گزاره فلسفه دینی هیوم با آرای معرفت‌شناختی او متمرکز است. پس از مشخص شدن تأثیر حداکثری معرفت‌شناسی هیوم بر نظر او در مورد منشأ دین، این نتیجه به دست آمد که اولاً بهترین نقدها بر نظر هیوم درباره منشأ دین، نقدهایی هستند که عمدتاً بر مبانی معرفت‌شناختی او متمرکز شده است؛ ثانیاً رأی هیوم در این مورد استحکام لازم را نداشته است و در این میان، نداشتن انسجام درونی، نقش عمده‌ای در تضعیف نظریه هیوم دارد.

واژگان کلیدی: هیوم، منشأ دین، تاریخی‌انگاری، معرفت‌شناسی، طبیعت‌گرایی، تعارضات درونی.

۱۷۵

دین

بررسی و نقد تأثیر معرفت‌شناسی هیوم بر رأی او پیرامون منشأ دین

abdollahi@ut.ac.ir

* دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین دانشگاه تهران.

تاریخ تأیید: ۹۶/۴/۲۵

تاریخ دریافت: ۹۵/۱۰/۲۳

مقدمه

هیوم چند ماه پیش از مرگش، به جیمز بوسول می‌نویسد که پس از مطالعه آثار لاک و کلارک، دیگر هیچ‌وقت اعتقادی به دین پیدا نکرد (احتمالاً به این دلیل که براهین آنها را برای دفاع عقلانی از دین، بسیار سطحی و سست می‌دانست) (Noxon, 1995, p.3). درست است که عقیده او در مورد خدا با تلقی مسیحیان از خدا، کاملاً متفاوت است و همه ادیان را نیز تجلیات خرافات می‌شمرد، ولی نسبت به مفاهیم الحادی روزگارش نیز به دیده شک می‌نگریست و حجم نوشته‌های او درباره دین نیز بیش از هر موضوع دیگری است و این نشان دغدغه دینی اوست (Gaskin, 1988, p.1).

یافتن نظر ایجابی هیوم درباره مسئله تصور خدا و دین بسیار دشوار می‌نماید و آنچه ایشان گفته است، بیشتر یا در رد آرای دیگران است- مانند آنچه در نقد امکان اثبات عقلانی وجود خدا و خطاب به الهیات طبیعی بیان داشته است- یا در مورد منشأ تصور خدا و دین نزد باورمندان است و از این‌رو رسیدن به نظر خود او بسیار دشوار است. وی اثبات وجود خدایی را که در الهیات طبیعی بیان می‌شود، از نگاه عقلی ناممکن می‌داند و برای این کار در بخش دهم کتاب پژوهش در باب فهم آدمی (1751) (An Enquiry Concerning Human Understanding)، (برهان) معجزه را به چالش می‌کشد و در کتاب گفت‌وگوهایی در باب دین طبیعی (1752)، براهین اثبات وجود خدا را نقد می‌کند. او سرانجام در واپسین فصل تاریخ طبیعی دین (Natural History of Religion) (فصل پانزدهم)، نظم در جهان را گواهی کافی بر وجود عللی برای جهان می‌شمارد (Hume, 2011, p.53) و همچنین در آخرین صفحات گفت‌وگوها اشاره‌وار وجود علت یا عللی را برای نظم در طبیعت می‌پذیرد و می‌گوید: «علت یا علت‌های نظم در گیتی احتمالاً شباهت اندکی با عقل و هوش (Intelligence) آدمی دارند؛ اما ورای این، ما راهی برای بسط و تعمیم این دلیل به منظور اثبات خصوصیات و ویژگی‌های این علت یا علل نداریم» (Idem, 2007c, pp.101-102).

اما حال که اعتقاد به چنان خدایی عقل‌گریز است، چرا برخی مردم (مؤمنان) به آن

باور دارند؟ هیوم به این پرسش در کتاب **تاریخ طبیعی دین** (۱۷۵۷) پاسخ می‌دهد. از نظر هیوم منشأ دین (Origin of Religion) و تصور خدا را باید در انفعالات بشری همچون ترس از بلایا و امید به بهبود آینده یافت که در طول زمان انسان‌ها کوشیده‌اند رنگ و بویی دینی - عقلانی به آن ببخشند. دین و مدعیات آن همواره برای هیوم اهمیت شایانی دارد و وی همواره تلاش می‌کند در تبیین نظریاتش درباره دین، آن را ریشه‌یابی کند تا بتواند این مقوله را بهتر مطالعه و پژوهش نماید. نظر هیوم در مورد منشأ و چیستی دین در کتاب **تاریخ طبیعی** به‌طور مبسوط‌تر تقریر شده است.

با در نظر گرفتن مجموع آرای هیوم درباره منشأ دین، به نظر می‌رسد که او با تکیه بر اصالت تجربه‌اش، دین را به انفعالات و عواطف تحویل و تحلیل می‌برد. قصد نگارنده آن است که مشخص کند آیا هیوم متأثر از معرفت‌شناسی‌اش، نظرش را در مورد منشأ دین بیان می‌دارد یا خیر و اگر چنین است، این تأثیر چه میزان است؟ از سویی نقدهایی که بر وی می‌شود، کدام یک مؤثرترند و اگر این نقدها نظریه هیوم را تضعیف می‌کنند، دلیل اصلی ضعف این نظریه را باید از کجا دانست؟

در این نوشتار، بیشترین نقدی که بر هیوم وارد می‌آوریم، نقد درونی است. منظور ما از نقد درونی،* نقدی است که بر تعارضاتی متمرکز است که درون یک نظریه، میان پیش‌فرض‌های آن نظریه با گزاره‌های مورد ادعایش وجود دارد. نقدی که در اینجا استفاده می‌شود بر ناسازواری میان مبانی معرفتی هیوم با رأی او درباره منشأ دین، به همراه مشکل روش‌شناختی آن متمرکز است. پایگاه نقادی ما نیز، به‌طور عمده متافیزیکی است؛ نقدهایی که تمرکزشان پیرامون رویکرد کلی هیوم درباره منشأ دین است. این نکته نیز شایان ذکر است که هرچند در این مقاله سعی شده است از همه آثار مرتبط هیوم، برای دستیابی به زیست‌جهان فکری او بهره برد، اما به دلیل موضوع مقاله، منبع اصلی ما برای یافتن رأی هیوم در باب منشأ دین، کتاب **تاریخ طبیعی دین*** خود هیوم است که به تناوب از ترجمه

* در مقابل نقد بیرونی که پیش‌فرض قراردادن یک معیار نقادی محقق می‌شود.

* این کتاب مهم‌ترین اثری است که هیوم پیرامون منشأ دین نوشته است.

دکتر عنایت یا متن اصلی استفاده نموده‌ایم. یافتن این پرسش‌ها و پیش‌فرض‌ها، به همراه نقد نظر هیوم درباره منشأ دین، چارچوب اصلی نوشتار پیش‌رو را تشکیل خواهد داد.

الف) روش تجربه‌گرایانه هیوم در یافتن منشأ دین

پیش از تبیین نظر هیوم درباره خاستگاه دین، شایسته است در مورد روشی که هیوم به وسیله آن به دنبال یافتن منشأ دین است، اندکی سخن بگوییم. سؤال مهمی که در اینجا مطرح می‌شود آن است که هیوم ریشه‌یابی علل گرایش به دین را در حیطه قلمرو چه علمی می‌داند و قصد دارد با چه روشی به دنبال علل پیدایش دین بگردد و چرا این روش را انتخاب می‌کند؟

تأکید هیوم در جای‌جای آثارش بر استفاده از استنتاج تجربی، به عنوان روشی سودمند و کارآمد برای رسیدن به منشأ باور دینی در طبیعت انسان، آشکار است (Idem, 2007a, pp.4 & 117/ 2007c, pp.23 & 41). ** هیوم این روش کلان را به دو روش جزئی تحلیل می‌کند و می‌گوید باید دو قلمرو و دو علم را به‌خوبی کاوید تا با تأمین مشاهدات کافی بتوان خاستگاه پیدایش دین را در سرشت آدمی یافت:

۱. حوزه روان‌شناسی که افعال و عادات آدمیان کنونی و انسان‌های گذشته را بررسی می‌کند.

۲. قلمرو علم تاریخ که مدارک و اسناد معتبر تاریخی را در مورد آدمیان پیشین مد

نظر دارد:

همگان پذیرفته‌اند که یکسانی و یکنواختی عظیمی میان اعمال آدمیان همه ملل در همه اعصار برقرار است و طبیعت آدمی در اصول و افعالش همواره بر حال واحدی است. آدمیان در همه زمان‌ها و زمین‌ها اغلب چنان مشابه هم‌اند که تاریخ

** عنوان فرعی رساله نیز اهمیت نگاه تجربی برای هیوم را مشخص می‌سازد: «تلاشی برای استفاده از روش تجربی در راستای استدلال برای مسائل اخلاقی»

(Being An Attempt to introduce the experimental Method of Reasoning into Moral Subjects).

چیز تازه و غریبی در این باره به ما نمی‌آموزد. فایده اصلی تاریخ صرفاً نمایاندن اصول همیشگی و همگانی طبیعت انسانی از طریق نشان‌دادن آدمیان در اوضاع و احوال متفاوت و تهیه مواد است که بتوانیم مشاهدات خود را بر روی آنها انجام دهیم تا با سرچشمه‌های معمول عمل و رفتار آدمی آشنا شویم؛ چراکه در انگیزه‌ها و اعمال آدمی یکنواختی برقرار است. از این رو فایده تجربه حاصل از عمر طولانی و دادوستد و انواع تعامل با انسان‌ها این است که اصول طبیعت انسان را به ما می‌آموزد و اندیشه و عمل ما را تنظیم می‌کند. به وسیله این راهنماست که از طریق اعمال و اظهارات و حتی حالت‌های آدمیان، تمایلات و انگیزه‌های ایشان را می‌شناسیم و پس از شناخت انگیزه‌ها و تمایلاتشان، به تفسیر اعمال آنها می‌پردازیم (Hume, 2007b, pp.60-61).

بنابراین روش هیوم برای یافتن خاستگاه دین، استنتاج مبتنی بر داده‌های روان‌شناسانه- تاریخی است و همان‌گونه که در پژوهش* تأکید می‌کند، این روش می‌تواند ما را به طبیعت مشترک بشری رهنمون کند تا با فهم آنچه ذاتی انسان است، بدانیم آیا دین از طبیعت اصیل انسان سرچشمه گرفته یا امری فرع بر سرشت و طبیعت اوست.

ب) رأی هیوم درباره منشأ دین

هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین می‌گوید که دین اصلی و نخستین بشر، شرک (چندگانه‌پرستی) (Polytheism) یا بت‌پرستی بوده است:

انسان‌های بدوی در برخورد با هر حادثه‌ای، آن حادثه را معلول علتی می‌پنداشتند؛ از سوی دیگر، از آنجاکه بسیاری از این حوادث و رویدادها در تعارض و تضاد با یکدیگر واقع می‌شدند، آنان به این مطلب رسیدند که آن پدیده‌ها علت واحدی ندارند و به وجود علل متعددی برای آن حوادث معتقد گردیدند و به این دلیل که سطح اندکی از تعقل داشتند، توانایی شناختن آن علل را نداشتند و آنها را

* نام کامل این کتاب پژوهشی پیرامون فهم آدمی است که در این مقاله به دلیل ارجاعات فراوان، آن را پژوهش می‌نامیم.

ناشناخته و پنهان تلقی می‌کردند (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

وی معتقد است هر چند مشاهده نظام طبیعت می‌تواند ذهن را به سوی اصول توحید (یگانه‌پرستی) (Monotheism) رهنمود کند، اما نمی‌تواند عامل نخستین اندیشه‌های بشر درباره دین باشد؛ زیرا اگر این مشاهده سبب پیدایش دین می‌شد، هرگز بشر به شرک (و چندگانه‌پرستی) گرایش نمی‌یافت؛ بلکه یگانه‌پرستی دین نخستین انسان می‌شد. حال آنکه شرک در جوامع بشری بوده و هنوز هم می‌توان رگه‌های آن را یافت، بنابراین شرک و چندگانه‌پرستی، دین نخستین و کهن بشر است (Hume, 2011, pp. 15-17).

هیوم معتقد است از آنجایی که باور به یک علت واحد، از نظر معرفتی بالاتر و والاتر از اعتقاد به چندین خداست و انسان با غلبه بر تضاد میان خدایان گوناگون، به این نتیجه رسیده است که خدایی یگانه، ولی با صفات مختلف بر جهان حکمرانی می‌کند و این فرایند به تدقیق و تأمل نیاز دارد؛ بنابراین پذیرش این مطلب که مردمان نخستین با سطح نازلی از اندیشه بتوانند به چنین اعتقادی دست یابند، همانند آن است که بگوئیم هندسه پیش از کشاورزی نزد آدمیان رواج داشته است یا بگوئیم انسان‌ها پیش از آنکه در کلبه‌ها زندگی کنند، در کاخ‌ها مسکن داشته‌اند. اگر انسان‌ها در همان آغاز با استفاده از نظام طبیعت به ذاتی متعالی عقیده پیدا می‌کردند، دیگر هرگز نمی‌توانستند آن عقیده را رها کنند و به شرک متمایل شوند؛ زیرا همان عقلی که در آغاز، چنین عقیده‌ای را میان آنها رواج داده بود، می‌توانست آن را آسان‌تر میان ایشان پایدار نگه دارد. بنیاد نمودن هر آیینی بسیار دشوارتر است از تأثیرمند کردن و نگه‌داشتن آن (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۳۴). هیوم با زیرکی از اصطلاح «Primary» در منشأیابی گرایش به دین استفاده می‌کند؛* زیرا این اصطلاح نه تنها بر اولی بودن شرک اشاره دارد، بلکه اصلی بودن را نیز در خود دارد و نشان‌دهنده آن است که در تاریخ بشریت آنچه طبیعی و برخاسته از سرشت انسان است، چندخدایی و شرک است.

* نام بخش اول کتاب تاریخی طبیعی دین «That Polytheism Was The Primary Religion Of Men» است.

هیوم در ادامه یافتن منشأ نخستین دین، در بخش دوم کتاب **تاریخ طبیعی دین** (بنیاد شرک)، می‌گوید سیر رویدادهای زندگی چندان گوناگون است که ما را به سوی این اندیشه پیش می‌برد که این حوادث حاصل تدبیر چندین آفریدگار است:

در میان همه ملت‌هایی که مشرک بوده‌اند، نخستین عقاید دینی نه از ژرف‌بینی در آثار طبیعت، بلکه از نگرانی درباره رویدادهای زندگی و از بیم و امیدهایی که اندیشه آدمی را به تکاپو می‌انگیزد، سرچشمه گرفته است. مطلب دیگر آنکه مردمان نخستین قدرت پیش‌بینی این حوادث و رویدادها را نداشتند و نیز نمی‌توانستند از بلایا و مصیبت‌هایی که این حوادث بر آنها تحمیل می‌کرد، جلوگیری کنند و از این رو همواره میان مرگ و زندگی، بیماری و سلامتی، خوشی و ناخوشی در حرکت بودند. با توجه به نکات یادشده، انسان اولیه این علل ناشناخته را مایه امیدها و بیم‌های خود می‌دانست و با انجام آیین‌ها و مراسم خاص و قربانی، سعی در جلب رضایت آن علل و جلوگیری از غضب و خشم آنها می‌کرد؛ زیرا آن علل را همانند خود دارای احساسات، عواطف، خشم و غضب و حتی دارای اندام‌هایی مانند خود می‌پنداشت. سیه‌روزی در آینده و ترس از مرگ، انسان‌ها را برمی‌انگیخت تا با کنجکاوی هراس‌انگیزی، نخستین نشانه‌های مبهم الوهیت را مشاهده کنند (Hume, 2011, pp.18-19).

از دیدگاه هیوم منشأ دین در سرشت انسانی (Human Nature) به بیم‌ها و امیدهایی بر می‌گردد که رویدادهای گوناگون زندگی در بشر ایجاد می‌کنند. او در پی یافتن خاستگاه این بیم و امیدها بر می‌آید و در این باره می‌گوید علت‌هایی که برای ما ناشناخته‌اند، سبب می‌شوند ذهن ما تصوراتی هراس‌انگیز از آنها بسازد و همین تصورات سبب نگرانی ما نسبت به رویدادهای زندگی می‌شود. عواطف ما بر اثر انتظار هراس‌آمیز رویدادها، همواره پر بیم و برانگیخته است و ذهن ما نیز از نیروهایی که بدین گونه گرفتارشان هستیم، پی‌درپی تصوراتی می‌سازد (Ibid, p.31)؛ تصوراتی که بر مبنای آن، هر کدام از علت‌های ناشناخته، خدایی تصور شوند که از گستراندن نفوذ خود به موقعیت‌های دیگر ناتوان‌اند؛ از این روست که شرک (و چندخدایی) پدید می‌آید:

ناملایمات و فراز و نشیب‌های زندگی، اندیشه وجود قوای متفاوت فراوانی را به ذهن می‌آورد که بر زندگی انسانی اثر می‌گذارد و تضاد و تراحم موجود در طبیعت، برای انسان بدوی، دال بر وجود چندین خدا بوده است که هر یک بر قسمتی و بر قومی حکم‌فرمایی می‌کردند. فاصله چنین خدایانی با انسان‌های برجسته و قهرمان چندان زیاد نیست. آنان نیرویی برتر از انسان دارند، ولی نیرویی نامتناهی و بعید از نیروی انسان‌های برجسته ندارند (مانند خدایان یونان باستان).^{*} همین محدودیت نیرو و ضعف خدایان است که تراحم و تعارض را در جهان پدید می‌آورد (Ibid, pp.27-29).

هیوم تا اینجا توانسته است زمینه مناسبی فراهم کند تا سخن اصلی‌اش را مطرح کند؛ اینکه «توحید، محصول و شکل تکامل‌یافته شرک است». وی در بخش ششم تاریخ طبیعی (پیدایی توحید از شرک)، دلیل پیدایش یگانه‌پرستی از چندخدایی را بیان می‌کند و می‌گوید افراد قومی که به چندین خدا باور دارند، به عبادت یک خدا روی می‌آورند؛ زیرا «آنان می‌پندارند در تقسیم قدرت و ملک میان خدایان، قومشان به زیر فرمان خدایی خاص در آمده‌اند» (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۶۵). از منظر هیوم دلیل پیدایش توحید و یگانه‌پرستی از شرک و چندخدایی، پندار افراد یک قوم مبنی بر حکومت یکی از خدایان بر آنهاست. هیوم پس از آنکه هر دو دیدگاه دینی متقدم (شرک) و متأخر (توحید) را بیان می‌کند، به مقایسه آنها می‌پردازد و در این مورد می‌گوید یگانه‌پرستی نسبت به شرک از نظر اخلاقی تنزل یافته است. یگانه‌پرستی به‌طور طبیعی به تعصب و ناشکیبایی تمایل دارد و مسائلی از قبیل پستی بشر و ویژگی‌های راهب‌صفتانه را تشویق می‌کند و بنابراین به خطری برای جامعه تبدیل می‌شود؛ زیرا این دیدگاه منشئی برای خشونت و مسبب بی‌اخلاقی است. در مقابل، شرک (یا چندگانه‌پرستی) در برابر گوناگونی‌ها و تفاوت‌ها شکیباست و خصوصیات حقیقی و درست را که سبب اصلاح جامعه بشری می‌شود،

* برای مطالعه بیشتر درباره شرک (چندگانه‌پرستی)، (ر.ک: Werblowsky, 2005).

تقویت می‌کند.* مشرکان به‌طور طبیعی مشارکت خدایان ملل دیگر را در الوهیت می‌پذیرند و تساهل و رواداری در میان ایشان رایج‌تر از مؤمنان به ادیان توحیدی است. مؤید این ادعا مشاهدات تاریخی و حتی مدرنی است که در تاریخ مسیحیت نیز آشکار است. همچنین چون خدایان مشرکان به قهرمانان انسانی نزدیک هستند، مایه تشجیع و دلیری آدم‌ها هستند، ولی ادیان توحیدی، به سبب فاصله بی‌پایان خدا با بندگانش، سبب خواری و زبونی آنان خواهند شد. بنابراین به نظر هیوم شرک بر توحید و چندخدایی بر یگانه‌پرستی برتری دارد (Norton, 1999, p.403).

حال که دلیل و منشأ بیم و امیدهایی که خود علت پیدایش دین هستند، مشخص شد، جای این پرسش است که انسان برای آنکه این نگرانی‌ها را از بین ببرد، چه می‌کند؟ پاسخ هیوم دعا و نذورات است و در تاریخ طبیعی در این باره می‌گوید:

چون انسان قصد آن دارد که آینده‌اش را عاری از هر گونه بیم و نگرانی ببیند، به هر شیوه‌ای دست می‌بازد تا علت‌های ناشناخته را که سبب هراس او از آینده شده‌اند، آرام و خشنود نگه دارد و بدین سبب آنها را عبادت و دعا می‌کند و برایشان نذورات می‌دهد (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۶۵).

ج) تأثیر معرفت‌شناسی هیوم بر رأی او پیرامون منشأ دین

به اعتقاد هیوم با ریشه‌یابی علل اعتقاد به دین و خدا به این نتیجه می‌رسیم که «تصور خدا که مفهوم آن موجودی بی‌نهایت عاقل، حکیم و خیرخواه است، برآمده از تأمل (Reflecting) دربارهٔ اعمال ذهن خودمان و افزایش دادن این صفات به درجه نامتناهی است». از نظر او، ما این صفات را در خودمان می‌بینیم و با فرافکنی، آنها را بر بی‌نهایت اطلاق کرده و به موجودی که خدا می‌نامیم، نسبت می‌دهیم. این موضوع به طبیعت و جهان ذهنی مربوط می‌شود و به جهان خارج ربطی ندارد.

اما چرا انسان این کار را انجام می‌دهد و برای خود، خدایی می‌سازد؟ هیوم پاسخ را در ترس‌ها و رنج‌های حال و امید به بهبود اوضاع در آینده می‌بیند و معتقد است انسان‌ها

* هیوم در اینجا از نوعی «پلورالیسم (تکثرگرایی) اعتقادی» سخن به میان می‌آورد.

برای آنکه برای خود آرامشی دست‌وپا کنند، در ذهنشان به خلق خدا می‌پردازند (Hume, 2007a, p.14).

بنابراین رأی هیوم درباره‌ی خاستگاه دین، تأثیرپذیرفته از «طبیعت‌گرایی» (Naturalism) اوست. هیوم با توجه‌دادن به نقش سرشت انسان و ذهن او، به سراغ یافتن منشأ دین می‌رود و بنیان هدفش در جست‌وجوی خاستگاه دین نزد انسان را طبیعت‌گرایی قرار می‌دهد. او بر اساس مبانی شکاکیتش و اینکه آنچه انسان حقیقت می‌پندارد، درواقع حقیقت نیست، بلکه ناشی از توهم اوست و حذی از واقعیت ندارد، به روان‌شناسی تجربی رسیده است. همچنین با مبنا قرار دادن طبیعت بشر، به سوی روان‌شناسی و اهمیت احساسات و انفعالات انسان، در ریشه‌یابی اعمال ذهن او گرایش یافته است (Norton, 1999, p.403).

از منظر هیوم تصور قدرتی نامرئی و ذی‌شعور، از اصول طبیعت بشری بر می‌خیزد (طبیعت‌گرایی) و اینکه آدمی ترس‌های برخاسته از وقایع طبیعی را به این قدرت‌های نامرئی (یا خدایان) نسبت می‌دهد، با توجه به کارکرد ذهن انسان قابل بررسی است (روان‌شناسی)؛ بنابراین از نظر هیوم خاستگاه دین و اعتقاد به خدا، در طبیعت و سرشت انسانی است و آدمی از طریق مخیله و قدرت ذهن خود، بیم و امیدهای زندگانی‌اش را به خدا (یا خدایان) نسبت می‌دهد (Proudfoot, 2005, p.7125).

این ترس و بیم و امیدها و چگونگی رویارویی با آنها، در طبیعت انسان- البته در طبیعت ذهن او- ریشه دارند و به همین دلیل است که گفته می‌شود، هیوم در جست‌وجو برای یافتن خاستگاه دین بر مبنای شکاکیتش از طبیعت‌گرایی به روان‌شناسی تجربی رسیده است. بنابراین رأی هیوم درباره‌ی منشأ دین «تحویل‌گرایانه» (Reductionistic) (یا فروکاهشی) است؛ زیرا تبیینی که هیوم از دین به دست می‌دهد، بر اساس مفاهیم دانش‌های دیگری همچون روان‌شناسی است. پذیرفتن تحویل‌گرایی در دین، به این معناست که دین متغیر مستقلى نیست، بلکه معلول امور دیگری است که برای تبیین دین،

باید از آن علل بهره گرفت* (Bolle, 2005, p.36)؛ از این رو تبیین وی از خاستگاه و منشأ دین، افزون بر اینکه طبیعت‌گرایانه است، تحویل‌گرایانه و فروکاهشی نیز هست. از نظر هیوم دین (و عقاید دینی) از یک غریزه و میل اصلی (Original instinct) یا انطباعی آغازین (Primary Impression) و از مبادی عمومی و بنیادین طبیعت و سرشت ما (Universal and Fundamental principle of our nature) سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه منشأ آن به دلیل ویژگی‌های طبیعت انسانی است که عملکرد آن به‌آسانی می‌تواند تحت تأثیر علل و عوامل گوناگون از مسیر اصلی‌اش خارج شود. ایشان معتقد است به‌رغم پرده‌امنگی باورهای دینی، چنین اعتقادی چندان همه‌گیر و ثابت و بی‌استثنا در میان آدمیان نیست که بتوان آن را امری طبیعی و غریزی شمرد. پدیده‌ای مانند دین را نمی‌توان در شمار غرایزی همچون حب نفس، جفت‌دوستی، فرزندخواهی، حق‌شناسی و خشم قرار داد، بلکه آن را باید امری فرعی که برخاسته از بنیادهای سرشت آدمیان است، به شمار آورد (Hume, 2011, p.14).

بنابراین به اعتقاد هیوم، اولاً منشأ پیدایش دین به عواملی برمی‌گردد که عملکرد طبیعت و ذهن بشر را از مسیر اصلی خودش منحرف کرده‌اند؛ ثانیاً دین حاصل عملکرد اصیل و اصلی طبیعت انسانی نیست؛ بلکه علل و عوامل ناشناخته طبیعت، سبب ایجاد ترس و نگرانی در انسان و فرافکنی (Projection) توسط او می‌شوند. انسان این عوامل طبیعی را به صورت خدا یا خدایان قدرتمندی می‌بیند که می‌توانند این بیم و امیدها را افزایش یا کاهش دهند. این تحلیل، تأکید هیوم بر انحرافی بودن دین را از مسیر و عملکرد بنیادین سرشت و طبیعت بشر نشان می‌دهد. البته ناگفته پیداست که هیوم در روند کشف خاستگاه دین در طبیعت انسانی، مفاهیم مورد پژوهش - یعنی دین و طبیعت بشری - را

* تحویل‌گرایی دین، در مقابل «پدیدارشناسی دین» قرار دارد که مطابق آن، دین موضوع مستقلی است و نمی‌توان آن را به امور دیگر تحویل کرد، بلکه ذات و اصلی دارد که دین و حواشی منتسب به آن را باید بر اساس آن ذات و بنیان تبیین کرد. از طرفداران پدیدارشناسی دین می‌توان به میرچا الیاده و رودولف اوتو اشاره کرد (برای مطالعه آثارشان، ر.ک: Otto, 1931/ Eliade, 1957).

از شواهد تاریخی مربوط به آغاز گرایش به دین، برون‌یابی (Extrapolating) کرده است و این موضوع در کتاب تاریخ طبیعی او به وضوح پیداست (Norton, 2009, pp.6 & 29-30).

اکنون می‌توان مباحث هیوم را درباره منشأ دین این‌گونه خلاصه کرد:
الف) دین (چه شرک باشد چه توحید)، اعتقاد به علت (یا علل) ناشناخته وقایع و بلاایای طبیعی است که موجب ایجاد ترس و نگرانی در انسان می‌شوند و انسان این علل ناشناخته یا خدایان را موجوداتی (یا صفاتی) کم‌وبیش انسانی تلقی می‌کند.*
ب) تصویری که انسان خدا باور از خدا دارد، برخاسته از تأمل و اندیشه ما در مورد اعمال ذهن خودمان و افزایش صفات مذکور، به درجه بی‌نهایت است.

در توضیح قسمت (الف) باید گفت، این قسمت از تحلیل هیوم درباره خاستگاه دین، بر اساس شکاکیت او و روان‌شناسانه است؛ زیرا از دید هیوم انسان خدایان را عوامل ایجاد وقایع و بلاایای طبیعی و بنابراین علل بیم و امیدهایش می‌یابد و به دلیل همین ترس و نگرانی، به وجود خدا معتقد می‌شود. این تبیین، نشان‌دهنده دیدگاه تحویل‌گرایانه است؛ زیرا در تبیین دین، آن را به روان‌شناسی تحویل برده است.

تحلیلی که هیوم در قسمت (ب) ارائه می‌دهد، هم بر مبنای اصالت تجربی بودنش و هم بر اساس طبیعت‌گرایی و روان‌شناسی تجربی اوست. اینکه برای تصور خدا به دنبال انطباعی می‌گردد، بر مبنای تجربی‌گرایی محض اوست و اینکه خود این انطباع را برخاسته از عمل ذهن انسان و در واقع نوعی فراکنی می‌داند، بر اساس طبیعت‌گرایی و روان‌شناسی تجربی هیوم است.

پاسخ هیوم در مورد منشأ دین بر مبنای شکاکیت او و حاصل ترکیب روان‌شناسی تجربی، انسان‌شناسی (Anthropology) (یافته‌های مردم‌شناسان میان قبایل بدوی) و

* هیوم و فروید منشأ دین را به ترس انسان بر می‌گردانند؛ به‌ویژه ترس از عوامل ناشناخته‌ای که زندگی انسان را با خطرهای جدی روبه‌رو می‌کند (برای مطالعه‌ی رأی فروید درباره منشأ دین، رک: توکلی، ۱۳۷۸ / Bowker, 1995/ Freud, 1989).

تاریخی‌گرایی (ادله مسلّم منابع تاریخی) است که کاملاً طبیعت‌گرایانه (Naturalistic) هستند. روان‌شناسی هیوم بر نقش احساسات و انفعالات در یافتن مبانی اعمال ذهن بشری تکیه و تأکید می‌کند و بنابراین از حس‌گرایی و تجربه‌گرایی هیوم منشعب شده است. تاریخ‌گرایی او نیز که بر اساس تجربیات بشر در طول تاریخ و شواهد و گواهی انسان‌هاست، به نوعی به تجربه‌گرایی او بر می‌گردد و طبیعت‌گرایی او هم، خود نوعی تجربه‌گرایی است. بنابراین هر کدام از این مبانی به نوعی از تجربه‌گرایی هیوم سرچشمه می‌گیرند؛ از این رو می‌توان گفت: «نظر هیوم درباره منشأ دین، با تأثیرپذیری حداکثری از آرای معرفت‌شناختی او ارائه شده است».

د) نقد نظر هیوم در باره منشأ دین

انتقادهای فراوانی را می‌توان بر مبنای ناسازواری درونی میان آرای معرفت‌شناختی هیوم با یکدیگر یا ناسازواری آرای معرفت‌شناختی هیوم با دیدگاه ایشان درباره منشأ دین یافت. از جمله نقدهای این‌چنینی، «مسئله استقرا» و «نقد روش‌شناختی هیوم» است. بخش‌های دیگر مقاله پیش رو به‌طور عمده به همین مباحث اختصاص دارد.

۱. استقرا

هیوم در کتاب **تاریخ طبیعی**، برای آنکه خواننده را با خود همراه کند که دین نخستین بشر شرک است، نه توحید، از مثال‌های فراوانی استفاده می‌کند. به کار بردن مثال و مصداق در آثار هیوم از ویژگی‌های اصلی روش تحریر اوست؛ چنان‌که در پژوهش، **گفت‌وگوها و تاریخ طبیعی** بارها با آن روبه‌رو هستیم. از ذکر مثال در مورد معجزات *اباپاریس (Abbe Paris)* و *وسپاسین* و داستان شاهزاده هندی (Hume, 2007b, pp.109-110) تا آوردن مصداق در **گفت‌وگوها** و به‌ویژه در فصول دهم و یازدهم آن، که مربوط به مسئله شر است و سراسر آن ذکر مصیبت‌هایی واقعی در زندگی بشر و دیگر موجودات می‌باشد (Idem, 2007c, pp.68-70). تاریخ طبیعی هم که یافتن علل‌گرایش به دین را مد نظر دارد، از این قاعده مستثنی نیست و هیوم از ابتدا با استناد به اسناد و مدارک تاریخی، مثال‌ها و مصداقی ذکر می‌کند که از آثار شرک دلالت می‌کنند یا با

نشان دادن قبایلی چندگانه پرست و غیرموحد در آسیا، آفریقا و آمریکا، می‌خواهد نشان دهد که شرک از آغاز تاریخ بشر وجود داشته است و هنوز هم وجود دارد. در واقع هیوم در همه نوشته‌هایش از جمله در **تاریخ طبیعی** از اصل خود در مورد ناکارآمدی استقرا (Induction) عدول کرده و خلاف آنچه خود گفته و استقرا را فاقد وجهت معرفتی لازم برای دستیابی انسان به معرفت معرفی می‌کند، گام برداشته است.

به باور هیوم ما هر تعداد قوی سپید ببینیم، این مشاهده و استقرا ما را به این نتیجه نمی‌رساند که همه قوها سپید هستند، بلکه تنها می‌توانیم حکم کنیم همه قوهایی که من تاکنون دیده‌ام، سپید هستند. در واقع از این هست‌ها (یا امور واقع) به یک باید و قانون کلی (درباره آینده) نمی‌توان دست یافت؛ زیرا ما نه «تمامی» قوها را دیده‌ایم، بلکه چنین امکانی اصلاً وجود ندارد که بتوانیم این کار را انجام دهیم. بنابراین از نظر هیوم استقرای ناقص معرفت‌زا به معنای استفاد یک قانون کلی نیست و استقرای کامل هم دست‌نیافتنی است. از این رو استفاده از استقرا برای اثبات یک مدعا نادرست است (Idem, 1999, p.313)؛ اما هیوم که با چنین آب و تابی بر استقرا می‌تازد، چگونه خود در استفاده از آن، از هیچ کوششی فروگذار نکرده است؛ به گونه‌ای که شاید نتوان فصلی از فصول آثار او را یافت که خالی از استقرا باشد.

۲. نقد روش شناختی

از آنجاکه هیوم می‌خواهد روشی نو در تحلیل موضوعات انسانی دراندازد و با روش استدلال تجربی و آزمایشگاهی، مسائل اخلاقی و انسانی را تبیین کند، نقد روش‌شناسی ایشان می‌تواند بسیار مفید باشد؛ زیرا با این کار، نقاط قوت و ضعف این روش ابداعی مشخص و قدرت تبیینی آن آشکار می‌شود. ما در اینجا به دو نوع از این گونه نقدها بسنده می‌کنیم: یکی «نقد روش تاریخی» و دیگری «نقد استنتاج علی».

۲-۱. نقد روش تاریخی هیوم

هیوم در **تاریخ طبیعی** همان هدفی را دنبال می‌کند که بنیان‌های فلسفی آن را در رساله پایه‌ریزی کرده است؛ یعنی واردکردن روش تجربی استدلال در موضوعات انسانی (عنوان

فرعی رساله همین است). وی بر خلاف وسواسی که در پذیرش اخبار مربوط به کرامات و معجزات از خود نشان می‌داد و موشکافانه در پذیرفتنی بودن آنها تردید می‌کند،* با بی‌توجهی و تسامح، اخبار گوناگون از منابع شرقی و غربی را کنار هم می‌چیند و خواننده را مرعوب تنوع اطلاعات تاریخی و دینی خود می‌کند و بی‌هیچ تردیدی درباره‌ی درستی این اخبار، به استنتاج از آنها می‌پردازد.

البته برخی این بی‌توجهی را توجیه کرده‌اند و گفته‌اند هدف هیوم تاریخ‌نگاری و ثبت وقایع نیست، بلکه می‌خواهد آنها را دست‌مایه‌ی نگاهی جامع و فراگیر به انسان قرار دهد تا از این رهگذر به شناختی همه‌جانبه از طبیعت انسانی برسد و در سایه‌ی این شناخت، منشأ دین در سرشت انسان را بشناسد (Cabrera, 1995, p.77)، اما به هیچ روی هیچ‌یک از این سخنان نمی‌تواند سهل‌انگاری وی را توجیه کند؛ زیرا برای مثال اگر آزمایشگاه فیزیک‌دان و شیمی‌دان یا زیست‌شناس آکنده از مواد فاسد باشد، به ناچار آزمایش‌های او بر آن مواد، گیاهان و جانوران نمی‌تواند طبیعت آنها را درست نشان دهد؛ اما چگونه است که وقایع و گزارش‌های فاسد و تحریف‌شده نمی‌توانند مانعی در درک و دریافت فیلسوف اخلاقی و عالم علوم انسانی ایجاد کنند؟ چگونه می‌توان با مشاهدات مستقیم از انسان در یک مقطع زمانی، درباره‌ی پهنه گسترده‌ای از زمان و اعمال و حوادث جاری در آن قضاوت کرد؟ داوری‌های تاریخی از این دست که به جای بهره‌گیری از اسناد معتبر، بر مبنای چنین داده‌های غیرمعتبری انجام می‌شوند، وجاهت کافی برای استناد و ارجاع و استفاده نخواهند داشت (فتحعلی‌خانی، ۱۳۹۰، ص ۲۹۳-۲۹۴).

از سویی هیوم با برگزیدن روش تجربی در ریشه‌یابی اعتقادات دینی، از ابتدا راه را بر منشئی فراطبیعی برای دین بسته است؛ زیرا روش او منحصر در طبیعت انسان است و به گونه‌ای است که به نحوی از همان آغاز فرض کرده علتی فراطبیعی برای دین وجود

* برای بررسی این موضوع، به بخش دهم پژوهش رجوع شود:

Hume, 2007b, Part X (of Miracles).

ندارد و حال که چنین علتی نیست، با روش مذکور به دنبال ریشه‌یابی آن برویم. بنابراین هیوم با نوعی مصادره به مطلوب از همان ابتدا به بررسی منشأ دین می‌پردازد. البته هیوم می‌تواند به این نقد چنین پاسخ دهد که وجود یا نبود علل ماورایی برای باور به دین را ما در مجال دیگری بحث کرده‌ایم (سراسر **گفت‌وگوها** و بخش‌هایی از **پژوهش**) و در اینجا- یعنی **تاریخ طبیعی**- قصد داریم بررسی کنیم اکنون که علت یا علل وجود جهان از نظر عقلی اثبات‌شدنی نیست، چرا بشر دارای اعتقادات دینی است و اغلب می‌کوشد آن را با فلسفه‌ورزی و استدلال‌آوری اثبات کند؟ بنابراین بحث هیوم در اینجا فرع بر بحث قبلی و مبتنی بر آن است و تاریخ نگارش آثارش نیز این موضوع را تأیید می‌کند. استدلال تاریخی هیوم اشکال دیگری نیز دارد. هیوم معتقد است بر اساس اسناد تاریخی، شرک قدیمی‌تر از توحید است و گفتن اینکه توحید قدیمی‌تر از شرک است، مانند آن است که بگوییم آدمیان پیش از زندگی در کلبه‌ها، در کاخ‌ها می‌زیستند یا هندسه را پیش از کشاورزی می‌دانستند. در اینجا دو استدلال از هیوم مطرح شد.

۱. هیوم پذیرفته است که آنچه بشر به عنوان مدارک و شواهد تاریخی از دوره‌های قدیم دارد، به اولین و ابتدایی‌ترین زمان‌های تاریخ مربوط است، حال آنکه حتی برای تاریخ‌شناسان و متخصصان این علم نیز پذیرفته شده است که قدیمی‌ترین اسناد تاریخی که در دست ماست، مربوط به قدیمی‌ترین دوره حیات آدمی نیست؛ یعنی دوره‌هایی از حیات آدمی وجود دارد که اسنادی از آن دوره‌ها درباره شرک یا موحد بودن انسان‌ها به دست ما نرسیده است.

۲. خود هیوم اذعان دارد که شرک و توحید در طول زمان جایشان را به یکدیگر داده‌اند. با مبنا قرار دادن چنین اندیشه‌ای، هیچ اشکالی وجود ندارد که قدیمی‌ترین اسنادی که هم‌اکنون موجودند، به دوره تحریف‌شده‌ای از دین توحیدی مربوط باشند. در واقع اگر چنین است که شرک و توحید به‌طور متناوب در حال جایگزینی با یکدیگرند و خود هیوم نیز به این نکته اشاره دارد (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۳۲)، آنچه ما اکنون به عنوان مدارک و شواهدی دال بر وجود شرک در دوره باستان می‌یابیم، در واقع شکل دگرگون‌شده توحید است که

بدین صورت به جای مانده است.

۲-۲. نقد استنتاج علی

به نظر برخی منتقدان هیوم، از مهم‌ترین انتقادهای وارد شده بر تاریخ طبیعی دین هیوم، نوع استفاده وی از روش «استنتاج علی» است؛ زیرا یکی از معیارهای استنتاج علی، وجود شباهت کامل میان موارد مشاهده‌مورد استفاده در استنتاج برای دستیابی به مبانی تداعی طبیعی در ذهن انسان است. حال آنکه با توجه به سیر تاریخ طبیعی، جای این سؤال باقی می‌ماند که آیا میان ادیان پیشرفته توحیدی و ادیان شرک‌آلود و خرافی اقوام بدوی روزگار باستان یا اقوام وحشی مشاهده‌شده در تحقیقات مردم‌شناسی، آن مقدار شباهت کافی برقرار است که بتوان همگی را در یک ظرف گنجانند؟ آیا می‌توان با جعل عنوان عامی به نام «دین» و ارائه تعریفی بسیار اجمالی از آن، انبوهی از امور ناسازگار را ذیل یک عنوان قرار داد و این اشتراک در عنوان را دستاویز تبیینی علی قرار داد؟

اگر چنین است، پس چرا هیوم در نقد برهان نظم، قرارگرفتن نظم‌های صنایع و طبیعی را تحت عنوان مشترک «امر دارای نظم» نمی‌پذیرد و شباهت میان نظمی صنایع و نظمی طبیعی را برای انجام یک استدلال علی کافی نمی‌داند، ولی در اینجا با اتکا بر اسناد تاریخی غیرمتمیقن، خرافه‌ها و مناسک غیراخلاقی و غیربشری برخی نحله‌های مشرک را با ادیان توحیدی الهی همانند می‌شمارد و آن را برای ترتیب‌دادن استنتاجی علی کافی می‌داند. یا چرا هنگام نقد معجزه با شکاکیتی تمام‌عیار، امکان پذیرش اخبار معجزه را ناممکن یا در سرحد محال می‌داند و قوی‌ترین گواهی‌ها از موثق‌ترین شاهدان را برای غلبه بر تردید نسبت به وقوع معجزات، ناکافی می‌شمرد. آیا این سهل‌انگاری با آن وسواس جمع‌شدنی است؟ به نظر می‌رسد هیوم با امور گوناگون، با یک روش یکسان و ثابت برخورد نمی‌کند؛ در جایی در استفاده از روش استنتاج علی وسواس به خرج می‌دهد و در جایی دیگر چندان به لوازم آن مقید نمانده است و از این رو چالش‌های او در برابر منشأ باورهای دینی، آن‌چنان که باید، دارای انسجام و استحکام کافی نیست.

۳. متناقض‌گویی هیوم

نقد دیگری که بر هیوم وارد است، به یکی از تناقضات مهم در اندیشه‌های او بر می‌گردد. وی در تقریر تاریخ طبیعی دست‌کم دچار یک تناقض بنیادین شده است؛ آنجا که در مورد طبیعی بودن باور به خدا در آغاز و پایان کتاب، به دو گونه متفاوت سخن می‌گوید. هیوم در آغاز کتاب گفته است باورداشتن به نیرویی نادیدنی و هوشیار و به بیان دیگر، دین‌باوری را نمی‌توان یکی از اصول طبیعت آدمی، همچون غرایز حبّ نفس و جفت دوستی و امثال آن دانست؛ زیرا به‌رغم پر دامنه بودن چنین باوری در همه سرزمین‌ها و همه زمان‌ها، نه آن‌چنان عام بوده است که هیچ استثنایی نپذیرد و نه به‌هیچ‌روی در اندیشه‌ها به یکسان رخ نموده است (همان، ص ۲۸-۲۹). بنابراین هیوم یکی از دلایل اصلی نبودن گرایش به دین‌باوری را همگانی نبودن دین‌باوری می‌داند. ضمن تحلیل استدلال هیوم تناقض مذکور را آشکار می‌سازیم:

الف) استدلال هیوم که «همگانی نبودن دین‌باوری نشان از اصلی نبودن گرایش به دین‌باوری در طبیعت انسانی دارد»، ادعایی دربارهٔ امور واقع است؛ زیرا مطابق معرفت‌شناسی هیوم و اصالت تجربه او، باید این استدلال را در مقام پاسخ به این پرسش قرار دهیم که «آیا این استدلال به کمیت و عدد مربوط است؟» بدون شک خیر. پس باید به سراغ پرسش معرفت‌شناختی دوم هیوم برویم: «آیا این موضوع استدلالی تجربی در مورد امور واقع است؟» برای پاسخ به این پرسش، لازم است هیوم را در مقام پاسخ به پرسش دیگری قرار دهیم: «ادعایی که هیوم دربارهٔ امور واقع کرده است، چگونه از سوی او به تجربه درآمده است؟» آیا می‌توان همهٔ انسان‌ها را تجربه کرد که هیوم از همگان سخن گفته است؟

اجازه دهید بازگشتی کوتاه به یکی از معروف‌ترین جمله‌های قصار هیوم داشته باشیم: هنگامی که کتابخانه‌ها را بررسی می‌نماییم، بر اساس این اصول، چه ویرانی [عظیمی] باید ایجاد کنیم. اگر کتابی در باب الهیات و مابعدالطبیعه مَدَرسِی یافتید، اجازه دهید پرسیم: آیا استدلالی مجرد (انتزاعی) مربوط به کمیت و عدد در بر دارد؟ نه. آیا استدلالی تجربی مربوط به امور واقع و هستی، در آن هست؟ نه.

پس آن را به آتش بیندازید؛ چراکه جز سفسطه و توهم چیزی در بر ندارد
(Hume, 2007b, p.120).

با مبنا قراردادن همین اصل هیوم، باید استدلال او را دربارهٔ طبیعی و اصیل نبودن منشأ باور به دین نیز به آتش بیندازیم و وقعی به آن ننهیم.

ب) هیوم در پایان تاریخ طبیعی، خلاف استدلال مذکور را بیان داشته و گفته است: «گرایش همگان را به باور، به نیرویی نادیدنی و هوشیار که اگر غریزه‌ای ازلی نباشد، دست‌کم همواره ملازم منش آدمی است، می‌توان نشان یا مَه‌ری دانست که صنع الهی برساخته خویش زده است» (هیوم، ۱۳۸۷، ص ۱۲۴-۱۲۵). این عبارت با عباراتی که در ابتدای کتاب از آن یاد می‌کند و به صورت قوی بر اصیل نبودن دین (به دلیل غیرهمگانی بودن آن) تأکید می‌کند، در تناقض است؛ بنابراین در اندیشه‌های هیوم با نوعی دوگانگی گویی و تشویش روبه‌رو هستیم که او را در مقام اتهامی جدی دربارهٔ انسجام و پیوستگی دیدگاهش قرار می‌دهد.

ج) هیوم در پژوهش، در عین عقیده به طبیعتی مشترک و ثابت میان آدمیان، وجود ویژگی‌های شخصی و تنوع را می‌پذیرد و می‌گوید: «نباید انتظار داشت که همهٔ مردم در شرایط مشابه، همواره دقیقاً یکسان رفتار کنند و جایی برای اختلاف شخصیت‌ها و آرا و عقاید باقی نماند. چنین یکنواختی را در همهٔ جزئیات، در هیچ جای طبیعت نمی‌توان یافت» (Hume, 2007a, p.61). خود هیوم هم به این نکته اشاره دارد که اگر در انتخاب امری به عنوان اصلی از طبیعت و سرشت انسانی، ملاک را عدم تنوع بگذاریم، در واقع هیچ یک از امور بدیهی را نیز جزو امور طبیعی نخواهیم یافت؛ زیرا در تمام رفتارها، خلیقیات و اعمال بشری تنوع و تکثر وجود دارد و از آن گریزی نیست و از این‌رو برای یکسانی کامل و بروز نیافتن ظهورات مختلف در یک امر، نمی‌تواند معیار مناسبی برای پذیرش آن به عنوان امری طبیعی و اصیل باشد. بنابراین دین نیز از این قاعده مستثنا نخواهد بود و وجود تنوع در گرایش‌ها و باورهای دینی، نمی‌تواند دلیلی بر اصیل نبودن آن در طبیعت آدمی باشد.

نتیجه‌گیری

بنا بر تصریح هیوم، روش او برای یافتن منشأ دین، استنتاج مبتنی بر داده‌های روان‌شناسانه - تاریخی است. از این منظر، منشأ دین در سرشت انسانی، به علت‌هایی مربوط می‌شوند که برای ما ناشناخته‌اند و سبب می‌شوند ذهن ما تصوراتی هراس‌انگیز از آنها بسازد؛ تصوراتی که بر مبنای آن، هر کدام از علت‌های ناشناخته، خدایی تصور می‌گردند که از گستراندن نفوذ خود به موقعیت‌های دیگر، ناتوان‌اند؛ از این‌رو شرک (و چندخدایی) پدید می‌آید. هیوم تأکید و تصریح دارد که دین نخستین بشر شرک است، نه توحید؛ زیرا اگر انسان در ابتدا توحید را دین خود قرار می‌داد، به دلیل آنکه به لحاظ معرفتی از شرک بالاتر است، شرک هیچ‌گاه به وجود نمی‌آمد. توحید، محصول و شکل تکامل‌یافته شرک است و دلیل پیدایش آن، پندار افراد یک قوم مبنی بر حکومت یکی از خدایان بر آنهاست.

در این پژوهش مشخص شد که رأی هیوم درباره‌ی خاستگاه دین، از «طبیعت‌گرایی» او متأثر است. ایشان با توجه‌دادن به نقش سرشت انسان و ذهن او، به سراغ یافتن منشأ دین می‌رود و بنیان هدفش را در جست‌وجوی خاستگاه دین نزد انسان، طبیعت‌گرایی قرار می‌دهد. هیوم بر اساس شکاکیت خود، معتقد است آنچه انسان حقیقت می‌پندارد، در واقع حقیقت نیست، بلکه ناشی از توهم اوست و حدی از واقعیت ندارد و از این طریق به روان‌شناسی تجربی رسیده است. همچنین با مبنا قراردادن طبیعت بشر، به سوی روان‌شناسی و اهمیت احساسات و انفعالات انسان، در ریشه‌یابی اعمال ذهن او گرایش یافته است؛ بنابراین رأی هیوم درباره‌ی منشأ دین، تحویل‌گرایانه است. به‌طور خلاصه می‌توان گفت، از نظر هیوم:

منشأ دین ← سرشت انسان و ذهن اوست ← «طبیعت‌گرایی هیوم».

علت و منشأ اعتقاد به خدا و دین ← ترس و بیم و امیدهای انسان (از حوادث طبیعی) است ← «روان‌شناسی تجربی هیوم».

بنابراین رأی هیوم در مورد منشأ دین، بر مبنای شکاکیت او و حاصل ترکیب

روان‌شناسی تجربی، انسان‌شناسی (یافته‌های مردم‌شناسان میان قبایل بدوی) و تاریخی‌گرایی (ادله مسلّم منابع تاریخی) است که همگی کاملاً طبیعی‌انگارانه و تجربه‌گرایانه هستند. روان‌شناسی هیوم بر نقش احساسات و انفعالات در یافتن مبانی اعمال ذهن بشری تکیه و تأکید می‌کند و بنابراین از حس‌گرایی و تجربه‌گرایی هیوم منشعب شده است؛ تاریخی‌گرایی او نیز که بر اساس تجربیات بشر در طول تاریخ و شواهد و شهادت انسان‌هاست، به نوعی به تجربه‌گرایی او برمی‌گردد و طبیعی‌گرایی او هم، خود نوعی تجربه‌گرایی است؛ بنابراین هر کدام از این مبانی، خود به نوعی برخاسته از معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه هیوم است.

از این رو می‌توان گفت که هیوم در تبیین منشأ باور دینی سعی کرده است بر معرفت‌شناسی تجربه‌انگار خود پای‌بند بماند و با توجه به تحلیلی که در طول این نوشتار ارائه شد، به نظر می‌رسد این تبیین با اتکای کامل و حداکثری بر معرفت‌شناسی وی بیان شده است. در مجموع باید گفت تبیین و تحلیل هیوم از منشأ باور دینی، ما را به سوی یک تجربه‌گرایی تام و تمام سوق می‌دهد؛ تجربه‌گرایی‌ای که خود را به صورت طبیعی‌گرایی، روان‌شناسی تجربی، تاریخی‌گرایی و... نشان می‌دهد.

چنان‌که ذکرش آمد، ما با تکیه بر نتایج بخش اول این پژوهش - یعنی تأثیر حداکثری معرفت‌شناسی هیوم بر رأی او درباره منشأ دین - نقدی بر این رأی او وارد آوردیم که ناسازواری درونی آرای او را هدف قرار داده بود. بر این اساس، هیوم بر خلاف معرفت‌شناسی خود که استقرا را غیرمعرفت‌زا می‌داند، همواره از آن بهره می‌برد و در تألیفات گوناگونش (پژوهش، گفت‌وگوها و تاریخ طبیعی) بارها از این شیوه استدلال استفاده می‌کند. نقد دیگر به روش تاریخی هیوم بر می‌گردد که شامل دو مورد است: نقد اول درباره بی‌دقتی و نداشتن وسواس علمی هیوم در استفاده از وقایع و منابع تاریخی است؛ نقد دوم آن است که هیوم اعتقاد دارد شرک قدیمی‌تر از توحید است، اما تاریخ‌شناسان معتقدند دوره‌هایی از حیات آدمی وجود دارد که سندی از آنها در دست نداریم و نمی‌توانیم در مورد شرک یا موحد بودن انسان‌ها در آن دوران با دقت سخن بگوییم. از

سویی خود هیوم نیز می‌پذیرد که به‌طورمتناوب شرک و توحید جایشان را با یکدیگر عوض کرده‌اند و از این رو سخن هیوم در مورد نخستین بودن شرک، دقت علمی کافی را ندارد. از سوی دیگر، هیوم با امور مختلف، با روش یکسان برخورد نکرده است و در جایی در به کار بردن روش استنتاج علی، وسواس به خرج می‌دهد- مانند بحث معجزه و برهان نظم- و در جایی دیگر چندان به لوازم این وسواس مقید نمی‌ماند و تمام و کمال از این روش بهره می‌برد؛ مانند استفاده از استنتاج علی در مورد نحله‌های دینی که گاه کمترین شباهتی با یکدیگر ندارند. از این رو رأی هیوم در موضوع منشأ باورهای دینی، آن‌چنان که باید، دارای انسجام و استحکام نیست. با توجه به جمله معروف هیوم که آثاری را که در مورد ریاضیات و امور واقع نباشند، باید در آتش انداخت، باید بسیاری از استدلال‌های خود هیوم را درباره منشأ دین- مانند اصیل‌نبودن دین‌باوری به دلیل همگانی نبودن آن- نیز در آتش انداخت. همچنین هیوم در آغاز تاریخ طبیعی به صورت قوی بر اصیل‌نبودن دین- به دلیل همگانی نبودن آن- تأکید می‌کند؛ ولی در پایان کتاب، در تناقضی آشکار، گرایش به دین را برای انسان همیشگی می‌داند. همچنین با توجه به رأی هیوم مبنی بر اینکه یکنواختی کامل و بی‌تفاوتی، هیچ‌گاه در میان آرای مردم مختلف محقق نمی‌شود و اگر ملاک را عدم تنوع بگذاریم، هیچ یک از امور بدیهی را نیز جزو امور طبیعی نخواهیم یافت، اولاً رأی خود هیوم پیرامون اصیل‌نبودن دین- به دلیل همگانی نبودن- زیر سؤال می‌رود؛ زیرا ممکن است بروز و ظهوراتی که ما دین می‌خوانیم، در جایی واقع نشود؛ ثانیاً وجود تنوع در گرایش‌ها و باورهای دینی، دلیلی بر اصیل‌نبودن آن در طبیعت آدمی نیست. مجموعه این تناقض‌ها و دوگانه‌گویی‌ها، به انسجام و پیوستگی آرای هیوم به شدت آسیب می‌زند. با در نظر گرفتن مجموع نقدهایی که در این جستار بر رأی هیوم درباره منشأ دین وارد گردید، مشخص شد که این رأی دارای ناسازواری درونی است و هیوم در تبیین آن از اصول معرفتی خود- مانند غیرمعرفت‌زا بودن استقرا- سر باز زد و ساختار روشی درستی نیز در پیش نگرفته است. این نقدها موجب شده‌اند نظریه هیوم درباره منشأ دین، استحکام و انسجام لازم را نداشته باشد.

منابع و مأخذ

* قرآن کریم

۱. توکلی، غلامحسین؛ **خاستگاه دین از نگاه فروید**؛ تهران: انتشارات سهروردی، ۱۳۷۸.
۲. حسینی، اکبر و امیر خواص؛ **منشأ دین**؛ تهران: کانون اندیشه جوان، ۱۳۸۶.
۳. فتحعلی‌خانی، محمد؛ **فلسفه دین دیوید هیوم**؛ قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ۱۳۹۰.
۴. مطهری، مرتضی؛ **فطرت**؛ تهران: صدرا، ۱۳۷۳.
۵. هیوم، دیوید؛ **تاریخ طبیعی دین**؛ ترجمه حمید عنایت؛ تهران: انتشارات خوارزمی، ۱۳۸۷.
6. Bolle, Kees W.; "Animism and Animatism"; **Encyclopedia Of Religion**; 2nd edition, Edited by Lindsay Jones, Vol.1, Thomson Gale, 2005.
7. Bowker, John; **The Sense of God**; Oxford: Oneworld Publication, 1995.
8. Miguel A. Badía Cabrera; "Hume's Natural History of Religion: Positive Science or Metaphysical Vision of Religion?"; **David Hume Critical Assessments**, Vol.5 (Religion), Edited By Tweyman; S., U.K: Routledge, 1995.
9. Eliade, Mircea; **The Sacred and the Profane: The Nature of Religion**; translated from French: W.R. Trask, California: Harvest/ HBJ Publishers, 1957.
10. Freud, Sigmund; **The Future of an Illusion**; Author. J. Strachey; U.S.: W. W. Norton & Company, 1989.
11. Gaskin, J.C.A.; **Hume's Philosophy of Religion**; London: Macmillan Press, 1988.
12. Humber, J. M.; "Hume"; **A Companion to the Philosophers**; Edited by Robert L. Arrington; U.S.: Blackwell Publishing, 1999.
13. Hume, David; **A Treatise Of Human Nature**; 2nd edition, Edited by Nidditch, P.H. and Selby-Bigge, L.A.; Oxford: Oxford University Press, 1978.

14. ____; **A Treatise Of Human Nature**; Edited by David Fate Norton and Mary J. Norton; Oxford: Oxford University Press (Clarendon), 2007a.
15. ____; **An Enquiry Concerning Human Understanding** Edited by Millican, P.; Oxford: Oxford University Press, 2007b.
16. ____; **Dialogues Concerning Natural Religion**; Edited by Dorothy Coleman; Cambridge: Cambridge University Press, 2007c.
17. ____; **The Natural History of Religion**; With an Introduction by John M. Robertson; A. and H. Bradlaugh Bonner; Online Library of Liberty (<http://oll.libertyfund.org/title/340>), 2011.
18. Norton, David Fate; "An Introduction to Hume's Thought"; In: **The Cambridge Companion to Hume**, 2nd edition, Edited by David Fate Norton and Jacqueline Taylor; Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
19. ____; "David Hume"; **The Cambridge Dictionary of Philosophy**; 2nd edition, Edited by Robert Audi; Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
20. Noxon, James; "Hume's Concern with Religion"; **David Hume Critical Assessments**, Vol.5 (Religion), Edited By Tweyman, S.; Routledge, 1995.
21. Otto, Rudolf, & Lunn, B.; **Religious essays: a Supplement to The Idea of the Holy**; London: Oxford University Press, H. Milford, 1931.
22. Proudfoot, Wayne; "Philosophy: Philosophy Of Religion"; **Encyclopedia Of Religion**, 2nd edition, Edited by Lindsay Jones, Vol.10, Thomson Gale, 2005.
23. Werblowsky, R. J. ZWI; "Polytheism"; **Encyclopedia Of Religion**, 2nd edition, Edited by Lindsay Jones, Vol.11; Thomson Gale, 2005.

