تاملاتی در باب مقولاتی بزرگ جلد دوم

ایمان مطلق آرانی

نسخه اصل فارسی



## تاملاتی در باب مقولاتی بزرگ

### جلد دوم

### ایمان مطلق آرانی

مقدمه  
اسماء و صفات خداوند  
مقام و منزلت انسان (انسان کامل)  
مقام و جایگاه مرسلین (کاملترین انسان)  
بررسی آرای متاخر اتئیستها و دین ستیزان  
بحثی درباره جبر و اختیار  
خیر و شر  
الهیات رنج  
علم خداوند از چه سنخ است  
بررسی مسئله علم و دانش  
تفکر هرروزینه، حسابگرایانه، تفکر مراقبه ای، تفکر شاعرانه، عقل جزئی و عقل کلی  
معنای معنا و زبان چیست؟  
مفهوم نقد: ویژگی ها، دیدگاه های فلسفی، اجتماعی  
بهائی کیست؟  
در باب پلورالیسم و تساهل  
چرا نظر خدا تغییر میکند؟ چرا یک کتاب و تعلیم و حکم از ابتدا نیاورد؟

مقدمه  
این نوشتار کوششی در راستای جلد اول خود است که گزارشی از مباحث اصلی فلسفی/الهیاتی/ عرفانی را که فلاسفه و الهیدانان از قدیم الایام تا به امروز مورد بحث قرار داده اند به دست دهد و مطالعه ای تطبیقی بین این مکاتب با آئین بهائی را به دست بدهد تا شباهتها و تفاوتهای ممکن در این اندیشه ها را خوانندگان به طور مجمل به دست آورند. در مجلد قبلی نگارنده بحث خود را با بحث الوهیت از منظرهای مختلف فلسفی آغازید و بحث خود را در نظریه وحدت وجود ادامه داد و نهایتاً بحث بقای روح را مطرح کرد. در این مجلد هم بحث با صفات خداوند آغاز میشود و حول مباحثی که به طور خاص ابن عربی در فصوص مطرح کرده است در خصوص انسان کامل و مقام مظاهر ظهور و نظایرهم ادامه پیدا میکند. بحثی که در خصوص چیستی فلسفه، متافیزیک در مجلد قبل مورد بحث قرار گرفته شده بود در این فلسفه با بحث در باب علم و چیستی علم پیگیری میشود. چنانچه موضوع عقل در حکما اهل بهاء با مسئله انواع تفکر در این کتاب ادامه میابد. مسئله حقیقت و فهم از متن نیز در اینجا مرتبط با بحث درباره چیستی معنا دنبال میشود. بحثی که در مجلد قبلی تحت عنوان آزادی و معنای آن مطرح شده بود در این مجلد با موضوع جبر و اختیار نسبت برقرار میکند و طرح اولیه ای که در خصوص اخلاق بهائی در بررسی آیات اولیه کتاب مستطاب اقدس و بحث در باب فضیلت صداقت و احکام در دیانت بهائی مطرح شد نیز در این مجلد با بحث درباره خیر و شر گره خورده است.
بنابراین موضوعات این کتاب با موضوعات جلد اول در هم تنیده است و اینگونه است که بعضی از مباحث جلد اول مقدمه ای برای جلد دوم به حساب میآید، هرچند که هر یک را بدون دیگری میتوان مطالعه کرد. لازم به ذکر است که این سیاهه به نسبت جلد پیشین یک اثر پسینی نیست که بعد از آن نوشته شده باشد، بلکه بسیاری از مطالب به شکل همزمان با جلد پیشین نوشته شده بود اما علت تفکیک آن به جلد دیگر علیرغم در هم تنیدگی موضوعی، سطح و ثقالت دومی نسبت به اولی است.
نکته دیگری که بیان آن اهمیت دارد این است که بعد از بیان سه مطلب که بیشتر جنبه تئولوژیکی و عرفانی دارد، فصلی تحت عنوان «بررسی آرای متاخر اتئیستها و دین ستیزان» موجود است که نقشی محوری را بازی میکند، زیرا مابقی مطالب مندرج در این کتاب در عین حال که خود بحثی است مستقل و بی نیاز به توجه به این فصل، واکنش و پاسخی غیر مستقیم به مطالب مندرج به این فصل نیز هست. گفتنی است مباحثی در جلد اول نیز موجود است که در اصل هنگامی که نگاشته میشد نویسنده در ذهنش نقدهای مندرج در آثار دنیل دنت، سَم هریس و ریچارد داوکینز را بیاد میآورد و به همین جهت در آنجا نیز این دیالوگ و پاسخ به نقدهای ایشان آورده شده است که به طور خاص میتوان به فصلهایی نظیر، متدینین و فلسفه، عقل در حکمت اهل بهاء، نگاهی فلسفی به حقیقت و کشف حقیقت، مقدماتی برای امکان فهم یک متن، مسئله تعلیم و ترتبیت در آئین بهائی و بحثی در باب معجزه و تفاسیری که ممکن است از معجزات داشت را نام برد که همگی واکنشی به بحثهای این سه نفر هستند. گفتنی است شاید بعضی به ذهنشان برسد که چرا در این میان نامی از کریستوفر هیچنز به میان نیامده است و مطالب او چرا تقریر نشده است، پاسخ این است که مرحوم هیچنز مطلب تازه و بحث و استدلالی عمیقتر از آنچه این سه آوردند نداشت، حتی اگر به دیده انصاف بنگریم به نسبت بحثهای دنیل دنت هم هَریس و داوکینز حرفی ندارند و تمام مطالبشان به شکلی دقیقتر در مباحث دنت موجود است. اما جهت شهرت ایشان و تنوع خوانش ها مباحث ایشان نیز آورده شد و الا به لحاظ تکنیکی این دو هم محلی از توجه نداشتند.
در این جلد از منابع و مآخذ فلسفی به شکل برجسته تری استفاده شده است، و این خود نیز میتواند سبب دشوار شدن متن شده باشد مخصوصاً که در بسیاری از اوقات نویسنده این سطور مجبور به ترجمه متن شده است تا ارجاع مستقیم به مطلب باشد که خود ترجمه نیز سبب سخت هضمی برای خواننده میتواند باشد الی الخصوص که نگارنده مترجم خوبی نیست.
همچون مقدمه ای که بر جلد پیشین نوشته شد در این جلد نیز ادعای این را ندارد که کار بدیعی و خلق جدیدی کرده باشد، بلکه صرفاً همانطور که بر نام اثر آمده است مطالعه ای توصیفی/تطبیقی است که به بازگویی اندیشه های قبل و به مقایسه هر یک با دیگری میپردازد و قصد آن دارد که سبقه تاریخی هر بحث را به خواننده گوشزد کند و مضاف بر این مباحث متأخر خداناباوران را مورد بررسی قرار دهد. اما بر خلاف جلد قبلی که به نظر نگارنده میآمد که هر کسی، لااقل هر فرد بهائی ای میبایست به آن موضوعات و مباحث که در جلد اول آمده است تاملاتی داشته باشد، متن پیشرو را متنی فنی تر میداند که بیشتر به کار اهلش میاید بی آنکه چیز جدیدی برای ایشان داشته باشد.

ایمان مطلق آرانی

اسماء و صفات خداوند  
ماهیت صفات خداوند، از جمله صفات اصلی مانند علم، قدرت و خیریت، به طور گسترده توسط سنت های فلسفی اسلامی و مسیحی مورد تحلیل قرار گرفته است. پرسش‌هایی درباره اینکه آیا صفات خداوند ذاتی هستند و یا صفات متمایز خداوند هستند و اینکه آیا آنها ابدی هستند یا موقت، ارتباط نزدیکی با مفاهیمی همچون بسیط بودن، تغییر ناپذیری و دانایی خداوند دارند.
ابن سینا در خصوص این مسئله در کتاب شفاء بحث کرده است و میگوید: «واجب الوجود موجودی است که وجودش به خود لازم است». ابن سینا استنباط می کند که این وجود واجب باید دارای کیفیاتی مانند وحدت، بساطت، غیر مادی بودن و علم کل باشد، زیرا ذات یک موجود بسیط صرفاً وجود آن است. ابن سینا بر آن است که علم، قدرت و سایر صفات خداوند، ذاتی ذات او است و میگوید: «خدا فقط به این دلیل که اساساً علم است، اصلاً نیازی به علم ندارد». او خدا را «جوهر علم» و «ماهیت حیات» توصیف می کند. بنابراین، از نظر ابن سینا، صفات خداوند ذاتی است نه اکتسابی.
علاوه بر این، ابن سینا معتقد است که صفات ذاتی مانند علم خداوند ضروری و ازلی است. همانطور که می نویسد: «این وجود ازلی است... علم او جاودانه و تغییر ناپذیر است». صفات خدا تحت تأثیر جانشینی زمانی قرار نمی گیرد زیرا خدا از محدودیت های مادی فراتر می رود. دیدگاه‌های ابن سینا نشان‌دهنده تلاش‌های او برای ادغام الهیات اسلامی با متافیزیک نوافلاطونی با پایه‌گذاری صفات الهی در ذات خداوند است.
مانند ابن سینا، آگوستین، متکلم و فیلسوف تأثیرگذار مسیحی، بر ماهیت ذاتی و غیر مرکب صفات خداوند در راستای آموزه بسیط بودن خداوند تأکید کرد. به گفته آگوستین، "هر آنچه ما از اصطلاح "دانش" می فهمیم، به طرز ناامیدکننده ای از علم خدا فاصله دارد" زیرا دانش بشری بر خلاف علم ابدی خدا به مخلوقات متغیر وابسته است. آگوستین در اعترافات می نویسد که خدا «از هیچ ... ماده ای بی شکل، عناصر این جهان را آفرید»، به این معنی که قدرت خلاق خدا ذاتی است نه اکتسابی. او خدا را به عنوان "خیر لایتغیر" توصیف می کند که در آن خوبی و تغییر ناپذیری ویژگی های غیرقابل تعریف ضروری هستند. از نظر آگوستین، خدا «آن چیزی است که هست» به طور ابدی و بی نهایت فراتر از تصور انسان.
علاوه بر این، آگوستین استدلال می کند که خدا در یک وضعیت ابدی فراتر از زمان وجود دارد. همانطور که او می نویسد، «تو تمام زمان را ساختی. او خودت قبل از هر زمان وجود داری.» از این رو ویژگی هایی مانند خیر و علم خدا ابدی و تغییر ناپذیر هستند تا زمانی که اکتسابی باشند. آگوستین معتقد است که صفات خداوند ذاتی، متحد با ذات او و ابدی هستند و به عیوب مادی آلوده نشده اند.
مانند آگوستین، توماس آکویناس آموزه سنتی بسیط بودن خدا را پذیرفت و در عین حال استدلال های فلسفی را در حمایت از ویژگی های دائمی ذاتی خدا گسترش داد. آکویناس در برابر متفکرانی که صفات خدا را جدا از ذات او می‌دانستند، می‌گوید: «ممکن است هیچ کمال آفریده‌ای متعلق به خدا باشد»، زیرا «خداوند خیر و قدرت اوست». آکویناس معتقد است که صفات الهی با ذات خدا متحد است. همانطور که برایان دیویس توضیح می‌دهد، برای آکویناس، «صحبت درباره چیستی خدا به معنای صحبت درباره کیست و چیستی خداست». از آنجایی که ذات خدا ابدی و تغییر ناپذیر است، آکویناس چنین استنباط می‌کند که ویژگی‌های مانند دانایی مطلق نیز ابدی هستند: «معرفت خداوند مطلقاً تغییر ناپذیر است». آکویناس در کتاب تأثیرگذار Summa Theologica خود دفاع منظمی از صفات ذاتی و ابدی خداوند ارائه می دهد.
بعضی از استدلالات او بدین قرار است:  
درباره بسیط بودن خدا:
آکویناس به طور گسترده برای سادگی الهی بحث می کند، بنابراین آموزه خدا غیر مرکب است و فاقد هر گونه بخش یا تقسیم فیزیکی یا متافیزیکی است. آکویناس در برابر ایراداتی که به نظر می‌رسد خدا از صفات مختلفی تشکیل شده است، می‌گوید: «در خدا، هستی و «چی» یک چیز هستند. به عبارت دیگر، صفات خداوند مانند خیر یا علم، اجزای جداگانه ای نیستند که به یک جوهر الهی اضافه شده باشند، بلکه با ذات او یکسان هستند. آکویناس استدلال می کند که هر چیز مرکبی به اجزای آن بستگی دارد و بنابراین نمی تواند از نظر متافیزیکی ضروری یا منشأ نهایی همه موجودات باشد. بنابراین خدا باید کاملاً بسیط باشد. (آکویناس، 1265/1975، اول، س 3، ماده 7)  
درباره ازلی و ابدی بودن خدا:
برای آکویناس ضروری بود که برای آنکه بگوید خداوند کمال مطلق است وجود خداوند را ازلی ابدی، فراتر از زمان و زمانمندی، بداند.. آکویناس ادعا می کند که برای اینکه خدا علت جهانی همه موجودات باشد، وجود خود او را نمی توان مشروط یا محدود به زمان کرد. آکویناس می نویسد: «آنچه جهانشمول است، همیشه ازلی است»، و از آنجایی که علم خدا جهانی و ثابت است نه ممکن یا متغیر، بنابراین باید ازلی باشد. آکویناس همچنین استدلال می کند که از آنجایی که وجود خدا کامل است و بی نهایت از همه آفرینش ها پیشی می گیرد، نمی توان آن را با مدت زمانی محدود کرد. بنابراین وجود ازلی/ابدی برای اینکه خدا برترین واقعیت بدون قید و شرط باشد ضروری است. (آکویناس، 1265/1975، اول، س 14، ماده 5)  
درباره جاودانگی علم خداوند:
آکویناس با تکیه بر آموزه ابدیت الهی استدلال می کند که دانش خدا نیز باید ابدی باشد. او برای تشریح این ایده، قیاسی با دانش یک صنعتگر ارائه می دهد. همانطور که دانش یک صنعتگر، تولید مصنوعات را بر اساس ایده هایی که قبل از فرآیند خلقت مادی تصور شده است، هدایت می کند، علم خدا نیز آشکار شدن چیزهای آفریده شده را بر اساس ایده های طرح اولیهیی که همیشه در عقل الهی وجود دارد، هدایت می کند. پس علم خدا به عنوان علت متافیزیکی هر چیزی که به وجود می آید ازلی است. آکویناس همچنین استدلال می کند که خدا برای کسب دانش جدید نیازی به تجربه زمانی ندارد، زیرا خدا به عنوان یک موجود کاملاً کامل، برای همیشه همه حقایق را درک می کند. (آکویناس، 1265/1975، اول، س 14، ماده 8)  
درباره وحدت ذات و صفات خداوند:
آکویناس برای دفاع بیشتر از سادگی الهی، معادلی مستقیم بین وجود مطلق خدا و صفات او ترسیم می کند. در صورت بندی او، عباراتی مانند «خدا خیر است» یا «خدا دانا است» صرفاً صفاتی را به خدا نسبت نمیدهند . آنها ذات خدا را با خوبی و علم یکی می دانند. این منعکس کننده آموزه آکویناس است که صفات خدا بر کمالات مجزا افزوده شده به جوهر الهی دلالت نمی کند، بلکه با خود ذات الهی یکسان است. هیچ تمایز واقعی بین ذات خدا و ویژگی هایی مانند علم مطلق یا قدرت مطلق وجود ندارد، زیرا وجود خدا شامل همه این کمالات به طور ذاتی و غیرقابل تقسیم است. (آکویناس، 1265/1975، اول، س 14 ماده 8)  
در مورد خیر خدا:
آکویناس در چندین مقاله به تبیین صفت خیر مطلق بودن خدا می‌پردازد که او را کمال اخلاقی فراتر از معیارهای مخلوق می‌داند. او استدلال می‌کند که بر خلاف هر موجود دیگری، ذات خدا به خودی خود خیر است، زیرا ذات خدا هیچ چیزی کم ندارد. از نظر آکویناس، این خیر مطلق بر کل اعمال میشود، زیرا خداوند از محدودیت‌های انواع، ژانرها یا حوزه‌های خاص فراتر می‌رود. بنابراین خدا ذاتاً و کاملاً خوب است، نه اینکه صرفاً در رابطه با چیز دیگری خوب باشد. این تعبیر از خیر الهی با آموزه آکویناس درباره بساطت الهی سازگار است و از آن پیروی می کند. (آکویناس، 1265/1975، اول، س 6، ماده 2)  
ابن رشد که به دلیل عقل گرایی ارسطویی شهرت دارد، نیز تأیید می کند که صفات خداوند ذاتی هستند و نه تجلیاتی مجزا. ابن رشد در برابر متفکران نوافلاطونی که صفات خداوند را فرضیات متمایز می دانستند، استدلال می کند که خداوند «فراتر از چندگانه بودن -beyond being multiple» است. او استدلال می کند که توصیف خدا به عنوان دارای صفات ابدی متمایز، محدودیت هایی را برای وحدت مطلق خدا ایجاد می کند. به همین دلیل، ابن رشد رویکردی استعاری بیشتر به صفات ازلی الهی دارد تا جزم اندیشی سفت و سخت. همانطور که الیور لیمن توضیح می دهد، به گفته ابن رشد، «شاید نمی توان توصیف کرد که خدا چیست، زیرا او فراتر از توصیف است»، اما صفات بر چیزی دلالت می کنند که خدا نیست. ابن رشد به دنبال راه وسطی است که بسیط بودن خدا را حفظ کند و در عین حال محدودیت های زبان بشری در مورد حقایق ابدی را تشخیص دهد. به عبارت دیگر ابن رشد به دنبال حمایت از وحدت و بساطت مطلق خداوند بود و در عین حال تأیید می کرد که ما می توانیم به طور معناداری در مورد صفات الهی صحبت کنیم. ابن رشد در برابر کسانی که صفات خدا مانند علم، قدرت و اراده را فرضیات جداگانه ای می دانستند که از جانب خداوند سرچشمه می گیرد، استدلال می کند که این امر یگانگی الهی را به خطر می اندازد: «خداوند یکی است نه به این معنا که نمی توان او را توصیف کرد، بلکه به این معناست که نمی تواند بیش از یک باشد. هیچ یک از صفات او دلالت بر کثرت ندارد، چنان که این متکلمان فرض می کنند. مثلاً وقتی می گوییم خداوند توانا است. داشتن قدرت مستلزم تمایز بین او و قدرت او نیست.» (ابن رشد 1106/1994).  
از نظر ابن رشد، توصيف خداوند به عنوان موجودی که دارای صفات ابدي متمايزی است، محدوديت هاي نامناسبي را بر خداوند تحميل مي كند و او را به طور متافیزیکي به بخش هایی تقسیم می کند. این با وحدت خداوند منافات دارد. همانطور که الیور لیمن توضیح می دهد، ابن رشد معتقد است که زبان بشری نمی تواند به طور کامل ذات خدا را تسخیر کند، اما صفات با نشان دادن آنچه که در مورد خدا صدق نمی کند، مانند کثرت و جسمانیت، توصیف منفی می دهند. بنابراین او با تأیید گزاره های معنادار در مورد صفات الهی، ماهیت مفهومی و استعاری آنها را تشخیص می دهد. این به زبان الهیاتی ایجابی اجازه می دهد که از افراط در ندانم گرایی محض یا لفظ گرایی اجتناب کند. از نظر ابن رشد، عقل انسان نقش مهمی در درک فلسفی صفات الهی دارد و در عین حال می پذیرد که خداوند در نهایت از تعاریف فراتر می رود.  
فیلسوف یهودی، باروخ اسپینوزا، صفات خدا را در قالب اصولی مونیستی درک می کرد و خدا را با طبیعت یکسان می دانست. اسپینوزا در کتاب اخلاق خود، خدا را «کاملاً نامتناهی، یعنی جوهری متشکل از صفات بی نهایت» توصیف می کند. این صفات نامتناهی، از جمله بسیطیت و اندیشه، ذاتی یک جوهر جهانی ابدی هستند نه تجلیات جداگانه. او مینویسد: «خدا و همه صفات او سرمدی است. زیرا خدا جوهری است بالضروره وجود دارد. يعنى وجود به طبیعت او متعلق است. یا (که همان چیز است) جوهری است که وجودش از تعریفش ناشی میشود. بنابراین تعریف او سرمدی است. به علاوه مقصود از صفات خدا اموری است که تعریف مبين ذات جوهر الهی اند. یعنی که به جوهر تعلق دارند و این همان است که من میگویم خود صفات مستلزم آن است. اما سرمدیت متعلق به طبیعت جوهر است و از این لازم میآید که هر یک از صفات مستلزم سرمدیت باشند. بنابراین همه صفات سرمدی هستند.» اسپینوزا با رد دوگانه انگاری (دوآلیسم) نفس و بدن و نسبت دادن همه رویدادهای ذهنی و فیزیکی به جنبه هایی از جوهر یکپارچه الهی، استدلال می کند که هیچ چیز جدا از خدا وجود ندارد. همه موجودات تحت تأثیر صفات ذاتی خداوند قرار دارند. مابعدالطبیعه مونیستی اسپینوزا در حالی که هترودوکسیاست-heterodox، همه صفات نامتناهی خدا را ذاتی، ابدی و متحد می داند، البته در قالب طبیعت گرایانه و نه سنتی الهیات. او در نتیجه دوم از قضیه بیستم در دربارهء خدا مینویسد: «خدا و همهء صفات او تغیر ناپذیرند، که اگر از حیث وجودشان تغیر پذیرند، لازم آید که از حیث ذاتشان نیز متغیر شوند، یعنی که از حق بودن به باطل بودن تغیر یابند که نامعقول است.»  
ملاصدرا، فیلسوف اسلامی، خداوند را موجودی ناب و محض توصیف می‌کند که در آن همه صفات در یک وجود ابدی جمع می‌شوند. برخلاف سایر متفکران، صدرا بسیط بودن خدا را به یک مونیسم هستی شناسانه شبیه به اسپینوزا تبدیل می کند که در آن جوهر خدا وجود است. صدرا در کتاب المشاعر خود می نویسد: «ماهیت واجب الوجود چیزی نیست جز وجود، در حالی که صفات و اسماء به صفات ظاهری آن اشاره دارند». از نظر صدرا، صفات خداوند ناظر به حقایق متمایز نیست، بلکه تنها دارای تمایزات مفهومی برای درک انسان است. مصباح یزدی خاطرنشان می کند که به گفته صدرا «کثرت اسماء و صفات الهی بیانگر کثرت در ذات الهی نیست». بدین ترتیب، صدرا صفات خداوند را از وجود ازلی او بدون الحاق و کثرت متمایز می داند.  
نوشته‌های ابن عربی، حکایت از آن دارد که اسماء و صفات خداوند را برای بازگشایی جهان شناسی چند بعدی استفاده می کند که در آن وجود مطلق کمالات نامحدود الوهیت را از طریق درجات مختلف وجود تجلی می دهد. این سخن بدان معناست که نام‌های الهی که خداوند در وحی آشکار می‌کند، اساساً به تجلّیات یا ظهور وجود مطلق مربوط می‌شود (چیتیک، 1989). چنانکه می نویسد: «جهان در تمامیتش، اسماء را بر ما آشکار می کند» (ابن عربی، 1980/2004، ص 99). جهان آفریده شده به عنوان مرجع نامعلوم نام های الهی نازل شده است که معانی آن اسماء و صفات را فقط از طریق تجلی آنها در موجودات عینی می توان شناخت (آلموند، 2004). با این حال، ذات بی‌نهایت غنی خداوند فراتر از هر نام واحد یا مجموعه محدودی از صفات است. «ابن عربی تجلی را به دو نوع فیض اقدس و فیض مقدس تقسیم کرد فیض اقدس تجلی ذاتی حق تعالی است و فیض مقدس تجلی اسمائی او؛ و اسماء حق بیشمارند. ذات حق در ذات هر موجود متجلی است و صورتهای بیشمار موجودات نیز تجلی اسماء و صفات بی شمار حق است. ...ذات مطلق حق که همان مطلق وجود است، برای ما قابل شناسایی نیست. شناسایی ذات تنها از راه آشنایی با صفات ممکن میگردد، و صفت كلاً اعتبارات و نسبتهایی است که موصوف را از دیگران متمایز و مشخص میگرداند و اسم معرف ذات به اضافه صفت است. اسم رحمان به خداوند بخشنده و اسم رحیم به خداوند مهربان دلالت دارد. اسم های بیشمار حق هر یک دلالت گر جنبه یا اعتبار ویژه یعنی صفتی از صفات اوست. این اسمها و صفتها در عین حال که از هم جدا و متمایزند در دلالت برذات یکتای حق همزباناند.... نام های خدا نامتناهی است زیرا پدیده های عالم وجود نامتناهی است.... آنچه در عالم وجود است نمایشهای صفات و اسماء الهی است. نقشها نامتناهی است و کلید هر نقشی به دست یکی از اسماء الهی است و ما آن نقشبند را از نقشی که بر عهده دارد می شناسیم ولی تنوع و تکثر بی نهایت نقشها مانع از گروه بندی آنها نمی شود. اسماء الهی هم گروه بندی دارند؛ اگر فی المثل سرو و سپیدار و بید و خرما و توت را میتوان در یک گروه از موجودات به عنوان درخت جای داد اسماء الهی را هم میتوان به گروهها تقسیم کرد ،اسماء مادر (أمهات الاسماء) نشانه چنین گروه بندی است که هر اسم مادر شامل اسماء زیر مجموعه خود میباشد گرچه همۀ اسماء خبر از ذات واحد حق میدهند. خداوند را آفریدگار میخوانیم و هم او را روزی دهنده میخوانیم این دو نام از هم جدایند اما اشاره به یکی بیشتر ندارند روزی دهنده همان آفریدگار است و در عین حال این دو اسم از هم متمایزند و تکراری نیستند. در فراخنای حضرت الهی هیچ چیز مکرر نمی شود تجلیات حق در هر چیز و در هر لحظه نقشی نو میزند و صورتی دیگر می نماید.» (موحد، 1389)
به گفته ابن عربی، «ذات واقعی نسبت به آنچه واقعاً هست، ناشناخته است... اما ما او را از طریق نام هایی می شناسیم که او را تعیین می کنند» (ابن عربی، 1980/2004، ص 99). او هشدار می‌دهد که ذات خدا را با نام‌هایی که برای اشاره به آن واقعیت غیرقابل وصف به کار می‌روند، یکسان نکنیم. از نظر ابن عربی، نام های الهی اساساً در منشأ هستی شناختی خود واقعی هستند، اما از نظر معرفتی در درک راز غایی خدا محدود هستند (چیتیک، 1994).
تحلیل اسامی خاص، مبانی متافیزیکی ابن عربی را روشن می کند. او در نام جمیل می نویسد: «او زیبایی را در هر چیز زیبا جلوه می دهد در حالی که در ذات خود است نه جزییات» (ابن عربی، 1980/2004، ص 103). زیبایی الهی از اشکال احتمالی فراتر می رود، اما قابلیت زیبایی را به وجود بالفعل می آورد. از این رو چیزهای زیبای خاص رگه هایی از زیبایی کامل و انتزاعی خداوند را منعکس می کنند. ابن عربی این متافیزیک تجلی را در سایر صفات حیات، دانش، قدرت و غیره به کار می برد. و یا به عنوان مثال، علیم را این گونه توصیف می کند: «کیفیتی که ذات آن مستلزم چیزهای معلوم است... چیزهای معلوم منبع علم هستند» (ابن عربی، 1980/2004، ص 105). علم خدا تنها از منظر معرفتی به اشیاء شناخته شده بستگی دارد، زیرا از نظر هستی شناختی، علم خدا آنچه شناختی هست را به عرصه وجود میآورد و نه برعکس. وجود مطلق از خود معرفتی اساسی دارد، اما این با رابطه خدا با موجودات ممکن تفاوت اساسی دارد (چیتیک، 1994). از این رو علم الهی دارای مراتب و حالت ها و معانی متعددی است.
ابن عربی درباره کلام الهی می نویسد: «حقیقت... سخن می گوید و گفتار او چیزی جز خود او نیست» (ابن عربی، 1980/2004، ص 107). گفتار کامل خداوند، همانطور که در متون وحی بیان شده است، با ذات او یکسان است نه مشتق. با این حال درک انسان محدود است، بنابراین تفسیر معانی متافیزیکی کتاب مقدس مستلزم مبارزه ای مداوم است. از نظر ابن عربی، هرمنوتیک اعماق نامتناهی معنا را در گفتمان الهی آشکار می کند.
ابن عربی از تلفیق کردن صفات خداوند در یک وحدت غیر متمایز بسیط و استدلال بر ضد این تنزیه یا تعالی مطلق اجتناب می کند. چنان که توضیح می دهد: «او نه در ذات خود، بلکه در موجودات مربوط به او دارای روابط و معانی است» (ابن عربی، 1980/1383، ص 112). صفات خداوند در روابط جهانی خود متمایز است بدون اینکه دلالتی بر ترکیب در ذات داشته باشد. این به ابن عربی اجازه می دهد تا کثرت ظاهراً نامتجانس را در بینش متافیزیکی خود از یگانه ادغام کند. همانطور که ساچیکو موراتا اشاره می کند، «برای مسلمانان به طور کلی، این یک اصل ایمان است که خداوند دارای تمام صفات کامل است... و همه آنها جنبه های ابدی ذات او هستند» (موراتا، 1992, p. 339). ابن عربی خلاقانه این سنت را از طریق تفسیر باطنی منظم و درهم آمیختن تجربه عارفانه با دقت فلسفی گسترش می دهد. بینش متافیزیکی ترکیبی او همچنان الهام‌بخش خوانش‌های معاصر الهیات قرآن از صفات الهی است.  
در آثار طلعات مقدسه بهائی نیز مباحث مبسوطی درباره اسماء و صفات خداوند وجود دارد. این متون صفات الهی را به صورت فلسفی تجزیه و تحلیل می‌کنند تا رابطه بین ذات و ویژگی‌های خدا را باز کنند و در عین حال اهمیت معنوی و نمادین نام‌های بسیاری را که بشریت برای به تصویر کشیدن اجمالی از خداوند به کار می‌برد، بررسی می‌کند. در اینجا قصد من آن است که به بررسی و تحلیل فرازهای کلیدی کتب مقدس بهائی درباره صفات و نام‌های خداوند، حدود درک بشر از الوهیت، و معانی چندلایه‌ای که از طریق اسماء الهی منتقل می‌شود، بپردازم.
موضوع اصلی در متون متعدد، تأکید بر تعالی مطلق ذات خداوند است که فراتر از هر صفت یا نامی است. همانطور که گفته شد، «اسامی و صفات الوهیت مستلزم وجود مخلوقات است» زیرا مفاهیمی مانند خالق یا رازق تنها در ارتباط با دیگری معنا می گیرند. با این حال، واقعیت الوهیت، از هر فهمی پنهان باقی می‌ماند، زیرا هیچ ذهنی نمی‌تواند به طور کامل اعماق ذات خدا را بررسی کند. در حالی که انسان ها اسامی و صفاتی را برای خدا به کار می برند، اینها به جای واقعیت ناشناخته خدا در آن سوی جهان، تجلیات خدا را در این جهان نشان می دهند. مثلاً حضرت بهالله در لوح سلمان میفرمایند: لم یکن بینه و بين خلقه لا من نسبةٍ و لا من ربط و لا من جهة و اشارة و دلالة. بدین مضمون که در میان او و خلق او نه نسبتی است نه ،جهتی نه اشاره ای نه دلالتی. و یا در کتاب مبین میفرمایند: «حق فردا واحداً در مقر خود که مقدس از زمان و مکان و ذکر و ذلك الا بیان و اشاره و وصف و تعریف و علو و دنو بوده مستقر و لا يعلم هو و من عنده علم الكتاب لا اله الا هو العزيز الوهاب» و حضرت عبدالبهاء این مطلب را که متعدداً در آثار حضرت بهالله موجود است را اینگونه تبیین کرده اند: «حقيقت الوهيّت و کنه ذات احديّت تنزيه صرف و تقدیس بحت يعنی از هر ستايشی منزّه و مبرّاست جميع اوصاف اعلی درجه وجود در آن مقام اوهامست غيب منيع لا يدرک و ذات بحت لا يوصف زيرا ذات الهی محيط است و جميع کائنات محاط و البتّه محيط اعظم از محاط لهذا محاط پی به محيط نبرد و ادراک حقيقت آن ننمايد. عقول هر چه ترقّی کند و بمنتهی درجه ادراک رسد، نهايت ادراک مشاهده آثار و صفات او در عالم خلق است نه در عالم حقّ زيرا ذات و صفات حضرت احديّت در علوّ تقديس است و عقول و ادراکات را راهی بآن مقام نه " اَلسَّبيلُ مَسدُود وَ الطَّلَبُ مَردُود ".»
بنابراین این آئین بین ذات خدا که مقدس بالاتر از هر فهمی است و صفات و اسمایی که وسیله ارتباط با خداوند را فراهم می‌کنند، تمایز قائل می‌شود. ذات خدا برای همیشه غیرقابل درک، نامحدود و غیرقابل دسترسی باقی می ماند. با این حال، شناخت آن ذات احدیت در حد امکنه عالم امکان و حدود فاهمه بشری را به وسیله مظاهر ظهور الهیه میسر میداند. بنابراین کتاب مقدس بهائی از تعالی الهی حمایت می کند و در عین حال شناخت از طریق واسطه ها را تأیید می کند. چنانچه حضرت عبدالبهاء در مفاوضات میفرمایند: «آن جوهر الجواهر و حقيقة الحقائق و سرّ الاسرار را تجلّيات و اشراقات و ظهور و جلوه ای در عالم وجود است و مطالع آن اشراق و مجالی آن تجلّی و مظاهر آن ظهور مطالع مقدّسه و حقايق کلّيّه و کينونات رحمانيّه‌اند که آنان مرايای حقيقی ذات مقدّس الهيّه‌اند و جميع کمالات و فيوضات و تجلّيات از حقّ در حقيقت مظاهر قدسيّه ظاهر و باهر است مانند آفتاب که در مرآت صافيه لطيفه بجميع کمالات و فيوضات ساطع گردد.» با این حال، حتی این شخصیت های نورانی نیز نمی توانند تمام وجود پنهان خدا را آشکار کنند. منظور از توصیف کمالات مظاهر، تحدید امر الهی نیست، بلکه تعالی بخشیدن به افرادی است که صفات خداوند را در هر عصری آشکار می کنند. زبان دینی تنها از طریق یادآوری قداست مطلق ذات خداوند در ورای صفات است که می‌تواند به هدف خود یعنی بیدار کردن شناخت عظمت خداوند به جای فرو رفتن در توهمات بیهوده عمل کند.
در چهارچوب تفکر بهائی، همه اسماء و صفات نه به وجود غیرقابل دسترس خداوند، بلکه به تجلیاتی اشاره دارند که صفات الهی را در قالب های متناسب با محدودیت های انسانی آشکار می کنند. در حالی که ما ویژگی هایی مانند علم، قدرت و حیات را به خدا نسبت می دهیم، این تعینات نمی توانند ذات الهی را در بر گیرند، بلکه نقص آن موجود کامل را نفی می کنند. اسماء و صفات به کار رفته بر خداوند به شکوه و درخشش آن اشاره دارد نه واقعیت ناشناخته او. از این رو حتی عالی ترین تصورات ما از خدا فقط به تجلیات نزدیک می شود و هرگز از واقعیت آفریده آنها برای رسیدن به ذات خدا فراتر نمی رود.
به نظر میرسد که الهیات بهائی از جهاتی با شباهت بسیاری با الهیات سلبی برقرار میکند. زیرا در الهیات سلبی بیان میشود که خدا به کلی از جهان خلقت فراتر می رود. ذهن و زبان انسان در چارچوب واقعیت ایجاد شده محدود عمل می کند. اما از آنجایی که منبع الهی خارج از این احتمالات قرار دارد، نمی توان آن را با مفاهیم محدود تعریف کرد. همانطور که ایان رمزی، استدلال می‌کند، ما نمی‌توانیم اصطلاحاتی را که برای توصیف اشیاء در جهان به کار می‌بریم به سادگی در نظر بگیریم و آن‌ها را برای توصیف خدا به‌طور یکسان به کار ببریم. زبان ما در توصیف چیزی که فراتر از ساختارهای واقعیت است به حدود خود می رسد. رویکرد سلبی ریشه در هر دو سنت فلسفی یونان، به ویژه نوافلاطونی که توسط فلوطین توسعه یافته است، و همچنین کتاب مقدس و قرآنی است. تلقی تأثیرگذار این رویکرد در الهیات عرفانی شبه دیونیسیوس، نوشته‌های جان اسکاتوس اریوجنا، فلسفه هندو شنکارا و آثار متفکران اسلامی از جمله غزالی و ابن عربی یافت می‌شود. مایستر اکهارت و متأخران عرفای مسیحی نیز الهیات سلبی را پذیرفتند. راهبردهای رایج عبارتند از انکار اصطلاحات محمول به خدا، استفاده از زبان و مفاهیمی که دلالت بر تعالی دارند، تأکید بر تجربه حضور الهی فراتر از انتزاع، و امتیاز دادن به سکوت به عنوان جهت گیری مناسب برای راز الهی. الاهیات سلبی در حالی که در انکار توصیفات مقوله ای سختگیرانه است، انسان شکلی گری- anthropomorphism را نمی پذیرد، بلکه به فروتنی فکری در مورد محدودیت های زبان و عقل انسانی توصیه می کند. حضرت عبدالبهاء مطلبی را در مفاوضات بیان میکنند که مصدق همین رویکرد است، ایشان میفرمایند: «ما از برای حقيقت الوهيّت اسماء و صفاتی بيان کنيم و ببصر و سمع و قدرت و حيات و علم ستايش نمائيم اثبات اين اسماء و صفات نه بجهت اثبات کمالات حقّ است بلکه بجهت نفی نقايص است . چون در عالم امکان نظر کنيم مشاهده نمائيم که جهل، نقص است و علم، کمال لهذا گوئيم که ذات مقدّس الهيّه عليم است و عجز، نقص است و قدرت، کمال» و همچنین بهائیان در نماز کبیر خود هر روزه بیان میکنند که: «اشهد انك كنت مقدساً عن الصفات و منزّهاً عن الاسماء لا اله الا انت العلى الاعلى» به این مضمون که: شهادت می دهم به اینکه تو از صفات مقدسی و از اسماء منزّهی و جز تو خدائی نیست. دکتر علیمراد داودی در توضیح این مطلب چنین مینویسد: «چرا نمیتوان صفاتی به خدا نسبت داد؟ زیرا که هر صفتی حاکی از معنی مختص و محدود و معینی است اتصاف خدا به هر یک از این صفات مستلزم اینست که حقیقت او محدود به حدود همان معنی مخصوص باشد و از این راه تناهی در ذات او لازم .آید و چون این صفات متعدد است و خدا به هریک از آنها از لحاظی و جنبه ای اتصاف میجوید از اینجا لازم می آید که خدا منقسم به لحاظها و نسبتها و جنبه های مختلف باشد و بدین ترتيب كثرت بدو راه یابد و دیگر نتوان او را به احدیت شناخت، یا اجزا برای او پدید آید و احتیاج او به اجزا مانع از این شود که او را بتوان غنی مطلق دانست.»  
به طور خلاصه، آثار طلعات مقدسه بهائی صفات و نام های خداوند را با عبارات الهیات تا حد زیادی منفی که بر تعالی متمرکز شده است، تجزیه و تحلیل می کند، در حالی که این عرفان آپوفاتیک- apophatic را در چارچوبی متافیزیکی ادغام می کند تا توضیح دهد که خلقت چگونه ویژگی های الهی را منعکس می کند. قداست مطلق و دست نیافتنی ذات خداوند به اذهان و زبان را تأیید می کند. صفات و اسماء نه الوهیت ناشناخته، بلکه به مظاهر آن اشاره می کنند که فضل صفات خداوند را که با محدودیت های فهم بشری سازگار است، آشکار می سازد. این بازتاب‌ها از انسان شکلی گری- اجتناب می‌کنند، در حالی که الوهیت را از طریق آثار آن در موجودات احتمالی ارائه می‌کنند.  
نتیجه:
ماهیت و هستی شناسی صفات خداوند به طور گسترده در سنت های فلسفی اسلامی، مسیحی و بهائی تحلیل شده است. سؤالات اصلی شامل این است که آیا صفات الهی مانند علم، قدرت و خیریت ذاتی یا متمایز از ذات خدا هستند، و آیا ازلی و ابدی هستند یا زمانمند.
فیلسوف اسلامی تأثیرگذار ابن سینا معتقد است که خداوند لزوماً دارای صفات ذاتی مانند وحدت، بساطت و دانایی است که از مقام او به عنوان واجب الوجود ناشی می شود. ابن سینا اصرار دارد که این صفات ذاتی ازلی و ضروری برای خداوند هستند. آثار بهائی موافق است که خداوند از صفاتی که از طریق «وجود مخلوقات» نسبت داده می شود، فراتر می رود. با این حال، برخلاف آموزه بساطت خدا ابن سینا، اوصاف متعدد و متنوع متون بهائی به جنبه هایی از یک ذات ناشناخته اشاره می کند. آگوستین نیز به همین ترتیب بر ذات بسیط خدا تأکید کرد و بیان میکند که دانش بشری «به طرز ناامیدکننده‌ای از دانش خدا کوتاه می‌آید». او از این آموزه دفاع کرد که خدا از محدودیت های زمانی فراتر می رود و از ابدیت صفاتی مانند قدرت مطلق دفاع می کند. این با متن بهائی منطبق است که بیان می‌کند که ذات خدا تا ابد بیش از هر فهمی و محدودیت‌های زمانی مقدس باقی می‌ماند. آکویناس با دقت برای وحدت بین ذات خدا و صفاتی مانند خیریت و دانایی مطلق استدلال می کرد. او نتیجه گرفت که علم خدا، ازلی/سرمدی و تغییر ناپذیر است. آثار بهائی نیز به همین ترتیب بین ذات غیرقابل دسترس و صفات مکشوف زمانمند تفاوت قائل شده است. با این حال، متون بهائی کاملاً متعهد به بساطت الهی نیست و تمایزات متافیزیکی بین ذات و صفات را میسر می سازد. با توجه به دیدگاه ابن رشد درباره صفات به عنوان فرآورده ناشی از محدودیت انسان، با آثار طلعات مقدسه بهائی موافق است که هیچ روحی به واقعیت ذات خدا پی نبرده است. با این حال، متن بهائی، در برابر اگنوسیستیس ابن رشد، صفات را به عنوان ویژگی های معتبر تجلیات الهی معرفی می کند. این تواضع آپوفاتیک-apophatic و الهیات فلسفی کاتافاتیک- cataphatic را متعادل می کند. یک ذات پنداری پانتئیستی اسپینوزا – این اصطلاح را به این علت جعل کردم که در نزد اسپینوزا تنها یک جوهر، یک ذات وجود دارد که آن خداست- از طبیعت با صفات خدا در تعارض با آموزه بهائی است که آفرینش صرفاً منعکس کننده صفات خداست و از ذات مقدس او متمایز می ماند. با این حال، رویکرد غیر انسان شکلی گری اسپینوزا به صفات، با عنایت متن بهایی در پرهیز از فرافکنی صفات انسانی به خدا مطابقت دارد. مونیسم وجودی رادیکال ملاصدرا با آموزه بهائی که خلقت از خدا سرچشمه می گیرد همخوان است. صدرالمتألهین صفات را صرفاً تمایزات مفهومی در وجود واحد می داند. به همین ترتیب، متن بهائی وحدت در پس کثرت اسماء الهی را تصدیق می کند. با این حال دیدگاه بهائی تمایزات متافیزیکی واقعی بین ذات و صفات خداوند را امکان پذیر می سازد. شباهت های متعددی بین تعالیم ابن عربی و متون بهائی دیده می شود. هر دو بر ذات دست نیافتنی خداوند که فراتر از مفاهیم و زبان محدود انسانی است تأکید می کنند. از نظر ابن عربی و نوشته های بهائی، اسامی الهی اساساً به مظاهر آفریده شده (تئوفانی ها یا مظاهر) قابل فهم برای بشریت اشاره دارد تا واقعیت خدا. هر دو واقعیت مادی را آینه ای می دانند که ویژگی های معنوی را منعکس می کند. با این حال، یک تمایز کلیدی این است که ابن عربی از تمایز هستی شناختی واضح بین ذات و صفات خداوند اجتناب می کند. آثار بهائی تمایز واضح‌تری بین ذات غیرقابل تقربی که فراتر از صفات است و صفات مکاشفه‌ای که فقط برای مظاهر قابل اعمال است، ایجاد می‌کند. این امر ناشناخته‌بودن هستی‌شناختی اصیل خدا را بدون فروپاشی ذات و صفات به وحدت تمایز ناپذیر حفظ می‌کند.
به طور خلاصه، تصور بهائی با دفاع کلاسیک اسلامی و مسیحی از تعالی مطلق و سرشت ابدی خداوند، ناشناخته بودن ذات او و ماهیت ناقص زبان الهیات بشری همخوان است. با این حال، آموزه‌های بهائی در تفسیر صفات الهی به‌عنوان ویژگی‌های معتبری که از طریق تجلیات خداوند آشکار می‌شوند، متمایز هستند، نه صرفاً ارجاعات نمادین یا ابزارهای مفهومی. این امر تواضع آپوفاتیک در مورد ذات خداوند را با الهیات اثباتی فلسفی در مورد مظاهر صفات او متعادل می کند. تجزیه و تحلیل بیشتر می تواند درک مفاهیم این دیدگاه متافیزیکی منحصر به فرد بهائی را غنی کند.

مقام و منزلت انسان (انسان کامل)  
ابن عربی اصول فلسفه عرفانی و هرمنوتیکی خود را برای تاویل متن قرآن و احادیث به کار میگیرد تا ترسیم یک انسان شناسی متافیزیکی که در آن انسان، اسماء و صفات گوناگون خداوند و هم مجرای تجلی وجود مطلق و هم مقایسه انسان (عالم صغیر) با کل عالم (عالم کبیر) را نشان می دهد. این جستار با توجه به آموزه‌های او درباره انسان کامل، نفخه الهی، ادراک معنوی، جانشینی (خلیفة الله)، و سرنوشت نهایی بشریت در تحقق اتحاد با ذات الهی، ابعاد گوناگون جایگاه انسان را در جهان شناسی ابن عربی بررسی خواهد کرد.
نوشته های ابن عربی بر جایگاه منحصر به فرد انسان در آفرینش و نیز تقدس نوع انسان تأکید دارد. همان‌طور که ویلیام چیتیک اشاره می‌کند، ابن عربی اعلام می‌کند: «خداوند به موجودات عالم چیزی ارجمندتر از پیکربندی انسانی که با دو دست خود ساخته است، نداده است». این نشانه افتخار بی نظیری است که برای بشریت اعطا شده است که در بیان ابن عربی منعکس شده است: «جواهر جهان کسی جز انسان نیست.» انسان به عنوان محل تجلی صفات و نام های گوناگون خداوند عمل می کند که در توانمندی در ذات اولیه انسانی منعکس می شود.
ابن عربی با بسط این تصور از انسان به عنوان عالم صغیر، می نویسد: «خداوند آدم را به صورت خود آفرید. از این رو همه اسماء الهی در ذات او ظاهر شدند... پس همه از طریق او ظاهر شدند.» انسان کامل، امکانات صورت را به فعلیت می‌رساند، و صفات لایتناهی نهفته خدا را به ثمر می‌رساند. ابن عربی می نویسد: «عبد کامل، آن که همه امکانات خود را به فعلیت رسانده است، جز محل تجلی اسماء و صفات خداوند نیست». در این بینش، تحقق کمال انسانی با تحقق طیف کامل صفات الهی نهفته در فطرت انسان گره خورده است. شیخ در فص اول فصوص مینویسد: «هر چه از اسماء در صور الهیه هست در این نشئه انسانی پدیدار گشت و بدین وجود رتبه احاطه جمع را حائز گردید و به سبب او حجت خدا بر ملائکه قائم شد. پس به یاد دار که خداوند به غیر تو بر تو موعظه کرد و بنگر که هلاک هالکان از کجا بود زیرا که ملائکه پاس نداشتند آنچه را که نشئه این خلیفه (انسان) بدو داده است و قناعت ننمودند به عبادت ذاتی که حضرت حق خواستار آن بود زیرا که هیچ احدی از حق نمیشناسد جز آن مقدار که ذات خود او به او میدهد. جمعیتی (جامعیتی) که آدم راست ملائکه را نیست. ملائکه با اسماء الهیه خاص خود که بدان مشغول تسبیح و تقدیس حق بودند خرسندی ننمودند و ندانستند که خدای را اسماء دیگری نیز هست که از دسترس علم آنها بیرون است و ملائکه را چون آدم تسبیح و تقدیس به آن اسماء حاصل نشده است. پس چیره گشت بر ملائکه آنچه یاد کردیم و این حال بر آنان حکم کرد که از حیث نشئه وجودی خود بگویند: «اتَجْعَلُ فيها مَنْ يفسد فيها» کسی را خلیفه خود در زمین میگذاری که فساد کند در آن؟ و این ستیزی بیش نبود و عین چیزی بود که از آنان سرزد» موحد در توضیح فص اول مینویسد: «مقصود وی از آدم نه آدم ابوالبشر به عنوان یک فرد بلکه آدم نوعی است که قرآن به آن اشاره دارد، آنجا که می فرماید خداوند شما را از نفس واحد آفرید. این آدم کامل ترین نسخه تجلیات الهی و جامع ترین مرتبه از مراتب هستی است. موجودی رویی به جناب الهی دارد و ر و رویی به عالم اعیان ثابته که عالم علم الهی است و روی دیگر او به عالم طبیعت است که صحنه نقش بندیها و فعل و انفعالهاست و همین جامعیت و کمال است که او را شایسته احراز مرتبۀ خلافت الهی - جانشینی خدا میکند فرشتگان جامعیت آدمی را ندارند و از همین رو بود که چون خدا آدم را آفرید و فرشتگان را بفرمود تا بدو سجده برند فرشتگان به اعتراض برخاستند چه آنان از جامعیت آدمی بی خبر بودند و تنها خود را میدیدند و کمالی برتر از خود از حیطه ادراک آنها خارج بود.»
کاوش ابن عربی در نفخه الهی و اعطای منحصر به فرد آن به انسان ارتباط نزدیک دارد. ابن عربی با تکیه بر روایت قرآنی خلقت انسان، عنصر الهی روح را که انسانیت را متمایز می کند، توضیح می دهد. او به رهروان معنوی خود توصیه می‌کند که «جنبه الهی درون انسان» را کشف کنند که نمایانگر خویشاوندی انسان با وجود مطلق است و وقتی نفخه الهی در درون خود بیدار شود، انسان را به یاد خالق و مبدأ خود بازمی‌گرداند.
ابن عربی یک مدل سه جانبه از ساختار انسان را پیشنهاد می کند که شامل بدن، نفس و روح است. در این شاکله، روح نشان دهنده عنصر الهی در هسته طبیعت انسان است که باید شناسایی و بیدار شود. وظیفه انسان به طور یکپارچه با این تحقق معنوی گره خورده است. همانطور که عربی می نویسد: «خداوند انسان را آفرید تا در او شناخته شود... پس انسان محل تجلی خدا و اسماء اوست». هدف از وجود انسان از طریق خدمت به عنوان آینه، مکان تجلی و گیرنده وجود مطلق محقق می شود.
ابن عربی در بسط مقصود انسان می نویسد: «وظیفه و کارکرد انسان در زمین این است که تمام کمالات باطنی و ظاهری را که خداوند به او عطا کرده در گفتار و فعل ظاهر کند». تحقق هدف معنوی انسان مستلزم به فعلیت رساندن و تجلی اسماء یا صفات زیبای خداوند است. بنابراین، انسان تمام صفات و اسماء متکثر خداوند را به شکل عالم صغیر با هم در واقعیت یکپارچه انسان کامل جمع می کند.
ابن عربی تصریح می کند که این فرآیند کمال انسانی مستلزم تحقق وحدت اساسی است که زیربنای تنوع ظاهری است. او می نویسد: «انسان کامل آن است که همه اسماء و صفات الهی را متجلی کند... همه اسماء الهی در انسان کامل خلاصه و متحد می شوند». در حالی که خلقت منعکس کننده کثرت اسامی است، هدف انسان این است که به عنوان مکان وحدت برای آثار خود در دنیای پدیداری عمل کند.
سیر به سوی کمال انسانی و تجلی اسماء از نتیجه عشق است. ابن عربی به طور مبسوط در مورد محوریت عشق می نویسد و می گوید: «جهان ظاهر شد تا شناخته شود و شناخته شد تا از عشق پُر شود». او عشق الهی را به عنوان نیروی نهایی محرک تحقق معنوی انسان و اتحاد با خدا به تصویر می کشد.
استعاره های آینه و انعکاس به طور مکرر در سراسر نوشته های ابن عربی ظاهر می شود تا نمادی از رابطه بین انسان و هستی مطلق باشد. در حالی که ذات خداوند برای همیشه ناشناخته و تجلی ناپذیر می ماند، آثاری از صفات الهی در آینه انسان آماده و پاک شده برای دریافت چنین وحی ظاهر می شود. مثلاً در فص دوم مینویسد: «و این مثال آیینه را خداوند ظاهر کرده است تا نموداری باشد برای تجلی ذاتی او، تا متجلی له بداند که حق را ندیده است و هیچ مثالی نزدیکتر و ماننداتر از این به رؤیت و تجلی نیست. چون صورت خود را در آیینه مینگری بکوش تا جرم آیینه را ببینی، ولی هرگز آن را نخواهی دید حتی برخی از کسانی که این نکته را در صورتهای مرایا دریافته اند معتقد شده اند که صورتی که دیده می شود در میان چشم بیننده و آیینه حایل میگردد و این نهایت حدی است که در علم به آن رسیده اند.» موحد نیز در توضیحات خود این نکته را برجسته میکند و مینویسد: در «باب ۶۳ از فتوحات مکیه که در آن جا نیز مثال آیینه و کسی که خود را در آن تماشا میکند تکرار شده است. آن که در آیینه خود را میبیند آیینه را نمیبیند خداوند در آیینه وجود انسان صورت خویش را میبیند. انسان نیز در آیینه وجود خود صورت خویش را میبیند که همان صورت حق است. شیخ در فتوحات از عالم برزخ سخن میگوید و آن را به منزله خط فاصل خیالی میان دنیا و آخرت میداند که میتوان گفت نه از این دنیاست و نه از آخرت است و نیز میتوان گفت که هم از این دنیاست و هم از آخرت است و مثالی که میآورد خط فاصل میان سایه و آفتاب است که چنین خطی مفروض است ولی وجود خارجی ندارد. وجود آن خیالی است؛ خیال نیز چیزی است میان مثبت و منفی و موجود و معدوم صورت در آیینه نیز چنین است میتوان گفت نگرنده در آیینه خود را دیده و آیینه را ندیده و نیز میتوان گفت که آنجا جز آیینه چیزی نبوده و کسی را ندیده است.... انسان با نگرستن در آیینه وجود خود حق را میبیند. حق نیز در آیینهٔ وجود انسان صورت خود را می نگرد. به معنایی دیگر حق آیینهای است برای انسان و انسان آیینه ای است برای حق و در این میان موجودیت آیینه محواست. آنچه دیده می شود حق است در صورت ،آدمی و آدمی است در صورت حق و این پوشیدگی رازآلود است که گروهی از درک و فهم آن فرومانده و گفته اند عجز و درماندگی در این وادی حیرت نهایت درجهٔ فهم و ادراک ماست.»
ابن عربی مکرراً از استعاره صیقل دادن استفاده می کند تا توصیف کند که چگونه قلب انسان را می توان برای انعکاس امر الهی مانند آینه ای شفاف پالایش کرد. او می نویسد: «کسی که قلبش را باز کرده است، در همه چیز شاهد خدا خواهد بود». بنابراین خود انسان آینه ای را نشان می دهد که آگاهی از وجود مطلق را دریافت می کند. هر چه دل پاکتر و صیقلی تر باشد، ظرفیت انعکاس نور الهی بیشتر می شود. ابن عربی عشق را به عنوان جلای اساسی در فواد انسان ترسیم می کند.
مفهوم فرد انسانی به عنوان جانشین و خلیفة الله نیز در نوشته های ابن عربی برجسته است. او توصیف قرآنی از انسانها را به عنوان جانشینان خدا که مأمور به فعلیت رساندن صفات الهی در جهان هستند، توضیح می دهد. ابن عربی می نویسد: تو را از نیستی به وجود آورد و جانشین خود (خلیفه) قرار داد. بنابراین، تحقق هدف انسان این است که به عنوان نماینده خدا عمل کند و صفات الهی عدالت، زیبایی و رحمت را در وجود زمینی نشان دهد.
ابن عربی تأکید می کند که خلافت مقامی نیست که هر فرد از پیش داشته باشد، بلکه امکانی است که مستلزم تحقق از طریق کمال معنوی و اخلاقی است. او می نویسد: «او فقط به کسی که تمام اسماء و صفات الهی او را کسب کرده است، مقام خلافت می دهد. هر انسانی برای رسیدن به این مقام باید تلاش کند». ایفای نقش خلیفه مستلزم مبارزه با خود فروتر است تا زندگی خود را مظهر معانی عالی معنوی قرار دهد.
در حالی که جهان شناسی ابن عربی به انسان نقشی محوری در عالم می دهد، او به طور همزمان تأکید می کند که افراد بشر در ذات خود به شدت محدود می مانند. آزادی واقعی نه از طریق خود من کهتر بلکه از طریق تسلیم شدن به خدا حاصل می شود. ابن عربی می نویسد: «کسی که خدا را بشناسد، نفسش نزد او نیست، بلکه نزد خداست. او آزاد می شود.» رهایی کامل از طریق خاموش شدن مفهوم خود مختار و جدا از منبع الهی خود حاصل می شود.
هدف نهایی کمال انسان، اتحاد یا تحقق وحدت درونی با وجود مطلق است. ابن عربی می نویسد: «هدف ما این است که اجازه دهیم آنچه در ما بالقوه است از طریق اتحاد با او به دانش بالفعل تبدیل شود.» این راه از طریق ایمان اولیه و مجاهدت و تکریم معنوی منتهی می شود که در نهایت به شناخت مستقیم وحدت خود با ذات الهی ختم می شود - «به سوی او بازگشت به خانه». این حالت بیانگر بالاترین درجه کمال انسانی و تحقق هدفی است که انسان برای آن خلق شده است.
به عنوان یک جمع بندی باید گفت که ابن عربی انسان شناسی عرفانی پیچیده ای را ارائه می دهد که انسان را به عنوان ظرفی برای فعلیت بخشیدن به صفات و اسماء الهی در هر سطح هستی می بیند. جهانشناسی او به انسان اهمیتی متافیزیکی می‌دهد در حالی که غایت‌شناسی معنوی را برای تحقق وحدت درونی با امر مطلق تعریف می‌کند. ابن عربی از طریق چارچوب‌های متافیزیکی دقیق و زبان نمادین زنده، چشم‌اندازی از قامت مقدس انسان، روح دمیده شده از خداوند و سیر جاودانی روح به سوی بیداری و تحقق منشأ و نگهدارنده الهی خود را منتقل می‌کند. تعالیم بهائی از شرافت ذاتی و ماهیت معنوی هر انسان حمایت می کند.  
محور اعتقاد آئین بهائی این مفهوم است که انسان منعکس کننده صفات الهی است و با ظرفیت شناخت و عشق به خدا آفریده شده است. این به بشریت جایگاه و منزلتی بی بدیل می بخشد که او را متمایز از دیگر موجودات عالم میکند. چنانچه در کلمات مکنونه عربی میخوانیم که میفرمایند: «يَا ابْنَ الإِنْسانِ، كُنْتُ فِي قِدَمِ ذاتِي وَأَزَلِيَّةِ كَيْنُونَتِي؛ عَرَفْتُ حُبّي فِيكَ خَلَقْتُكَ، وَأَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مِثالِي وَأَظْهَرْتُ لَكَ جَمَالي.» مفاد بیان مبارک بدین معناست که: ای پسر انسان، من در ذات و سرشت قدیمی و جاودانه خود بودم، محبت خود را در تو یافتم و تو را خلق کردم، تمثیلی از خود را به تو القا کردم و جمال خود را بر تو ظاهر کردم." و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الإِنْسانِ أَحْبَبْتُ خَلْقَكَ فَخَلَقْتُكَ، فَأَحْبِبْني كَيْ أَذْكُرَكَ، وَفِي رُوحِ الْحَياةِ أُثَبِّتُكَ.» بدین مضمون که: ای پسر انسان، خلقت تو را دوست داشتم پس تو را آفریدم، پس دوست دارم که مرا یاد کنی، و تو را در روح زندگانی ثابت بدارم. و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الإِنْسانِ افْرَحْ بِسُرُورِ قَلْبِكَ، لِتَكُونَ قابِلاً لِلِقائِي وَمِرآةً لِجَمالِي.» که به زبان پارسی چنین میشود که: ای پسر انسان به شادی قلبت شاد باش تا قابل لقاء من و آیینه جمال من باشی. و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الإِنْسانِ أَدْخِلْ يَدَكَ فِي جَيْبِي لأِرْفَعَ رَأْسي عَنْ جَيْبِكَ مُشْرِقاً مُضِيئاً.» که مفاد آن چنین است که ای پسر انسان دستت را در گریبان من داخل کن تا سر من از گریبان تو اشراق کرده و نورانی شود. و میفرمایند: « فُؤادُكَ مَنْزِلِي قَدِّسْهُ لِنُزُولِي، وَرُوحُكَ مَنْظَرِي طَهِّرْها لِظُهُوري.» بدین معنا که قلب تو منزل من است آن را برای نزول من پاک بدار، و روح تو نظرگاه من است آن را برای ظهور من پاک و مطهر برگردان. و همچنین میفرمایند: «يَا ابْنَ الإِنْسانِ عَظَمَتِي عَطِيَّتِي إِلَيْكَ، وَكِبْرِيائِي رَحْمَتِي عَلَيْكَ، وَما يَنْبَغِي لِنَفْسِي لا يُدْرِكُهُ أَحَدٌ وَلَنْ تُحْصِيَهُ نَفْسٌ؛ قَدْ أَخْزَنْتُهُ فِي خَزائِنِ سِرِّي وَكَنائِزِ أَمْرِي تَلَطُّفاً لِعِبادِي وَتَرَحُّماً لِخَلْقِي.» بدین معنا که: ای پسر انسان عظمتم هدیه ایست برای تو و کبریائم رحمتی است بر تو، و آنچه سزاوار نفس من است بر کسی قابل درک و قابل شمارش نیست، همانا آنرا در خزانه های سرّم و گنجینه های امرم نگهداری کردم و این مرحمتی به بندگانم و لطفی به خلقم است.
با توجه به این کلمات معلوم است که مقام انسان بسیار بلند است و تمثیل و مثال و تجلی است از خداوند که به جهت حب خلق شده است تا آینه ای شود به جهت ظهور و اشراق حق. متون بهائی توضیح می‌دهند که نوع بشر با پتانسیل ایجاد یک رابطه صمیمی و متقابل با خدا آفریده شده است. بر اساس این مفهوم، خداوند به انسان ها استعدادهای معنوی عطا کرده است که به ما امکان می دهد خالق خود را بشناسیم و دوست بداریم. جوهر روح انسان قابلیت انعکاس صفات و اسماء خداوند را دارد که این ارتباط را میسر می سازد. اما این انسان به مثابه معدنی است که در آن سنگها و گنجینه های ارزشمندی وجود دارد که به واسطه تربیت میتواند آن جواهر را بیرون بکشد چنانچه حضرت بهالله میفرمایند: « انسان طلسم اعظم است و لکن عدم تربیت او را از آنچه با اوست محروم نموده. انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است مشاهده نما. به تربیت جواهر آن به عرضه شهود آید و عالم از آن منتفع گردد.» حضرت عبدالبهاء میفرمایند انسان در اثر تربیت روحانیه به واسطه مظاهر ظهور الهیه میتواند به این مقام دست یابد چنانچه میفرمایند: «تربيت الهيّه تربيت ملکوتيست و آن اکتسابات کمالات الهيّه است و تربيت حقيقی آنست زيرا در اين مقام انسان مرکز سنوحات رحمانيّه گردد و مظهر (لَنَعْمَلَنَّ اِنْسَاناً عَلَی صُورَتِناَ وَ مِثَالِنَا ) شود و آن نتيجه عالم انسانی است.» و ایضاً میفرمایند: «انسان محتاج به مربّی است اين مربّی بی شک و شبهه بايد در جميع مراتب کامل و ممتاز از جميع بشر باشد چه که اگر مثل سائر بشر باشد مربّی نميشود علی الخصوص که بايد هم مربّی جسمانی باشد و هم مربّی انسانی و هم مربّی روحانی . يعنی نظم و تمشيت امور جسمانی دهد و هيأت اجتماعيّه تشکيل کند تا تعاضد و تعاون در معيشت حاصل گردد و امور جسمانيّه در جميع شؤون منتظم و مرتّب شود . و همچنين تأسيس تربيت انسانی کند يعنی بايد عقول و افکار را چنان تربيت نمايد که قابل ترقّيات کلّيّه گردد و توسيع علوم و معارف شود و حقايق اشياء و اسرار کائنات و خاصّيّات موجودات کشف گردد و روز بروز تعليمات و اکتشافات و مشروعات ازدياد يابد و از محسوسات استدلال و انتقال بمعقولات شود. و همچنين تربيت روحانيّه نمايد تا عقول و ادراک پی بعالم ما وراء الطّبيعه برد و استفاضه از نفحات مقدّسه روح القدس نمايد و بملأ اعلی ارتباط يابد و حقايق انسانيّه مظاهر سنوحات رحمانيّه گردد تا اينکه جميع اسماء و صفات الهی در مرآت حقيقت انسان جلوه کند و آيه مبارکه ( لَنَعْمَلَنَّ اِنْسَاناً عَلَی صُورَتِنا وَ مِثَالِنَا ) تحقّق يابد.»  
برخی مفاهیم کلیدی از این تصور از ماهیت معنوی انسان ناشی می شود که اولاً، دلالت بر این دارد که هر انسانی، صرف نظر از تفاوت‌های بیرونی یا هویت اجتماعی، ذاتاً دارای پتانسیل انعکاس فضایل الهی است، زیرا اینها صفات روح هستند. ثانیاً، رابطه انسان و خدا متقابل است; همان گونه که نفس انسان اسماء و صفات خداوند را تجلی می بخشد، خداوند نیز پیوسته بر انسانیت از برکات و فیوضات الهی بهره مند میسازد و نفثات روح القدس را بر ایشان قطع نمیکند. ثالثاً، هویت جاودانه روح به این معناست که جوهر هویت انسان در جهان دیگر پس از مرگ استمرار دارد. هیچ از دست دادن یا انقراض وجود ندارد. چهارم، ظرفیت روح برای پیشرفت بی حد و حصر، او را قادر می سازد تا در سفر ابدی خود به سوی خدا به کمالات معنوی هر چه بیشتر دست یابد. اما نباید فراموش کرد که این پیشرفت و کامل شدن در حد نوع است و از حد نوع تجاوز نمیکند.  
استعاره مهمی که به طور گسترده در نوشته های بهائی برای توصیف رابطه بین خدا و انسان به کار می رود، آفرینش نوع بشر به «شکل» و «شبه» خداست. این مفهوم از آیه کتاب مقدس یهودی-مسیحی -سفر پیدایش 1:26 سرچشمه می گیرد: « خدا گفت‌: آدم‌ را بصورت‌ ما و موافق‌ شبیه‌ ما بسازیم‌ تا بر ماهیان‌ دریا و پرندگان‌ آسمان‌ و بهایم‌ و بر تمامی‌ زمین‌ و همه حشراتی‌ كه‌ بر زمین‌ می‌خزند، حكومت‌ نماید.» در تعالیم بهائی، این تجسم ماهیت معنوی انسان و ویژگی هایی را که ما بالقوه داریم و قادر به انعکاس آن هستیم، بیان می کند. چنانچه در لوح جواهر توحید میفرمایند: «بعد از خلق ممکنات و ایجاد موجودات به تجلی اسم یا مختار انسان را از بین امم و خلایق برای معرفت و محبت خود که علت غائی و سبب خلقت کائنات بود اختیار نمود چنانچه در حدیث قدسی مشهود و مذکور است و به خلعت مكرمت لقد خلقنا الانسان في احسن التقويم و به ردا، موهبت فتبارک الله احسن الخالقين مفتخر و سرافراز نمود»  
مقام انسان در بعضی از آثار حضرت بهالله چنان بلند است که او را در مقام دوست خود، خورشید آسمان قدس خداوند، و کسی که این قابلیت را دارد که به تمام موجودات دیگر هستی بخشد، خطاب میکند چنانکه میفرمایند:« ای دوست من تو شمس سماء قدس منی خود را بکسوف دنیا میالای حجاب غفلت را خرق کن تا بی پرده و حجاب از خلف سحاب بدرآئی و جمیع موجودات را بخلعت هستی بیارائی» و حضرت عبدالبهاء در خطبه ای میفرمایند: «هر شیء را از این فیض بهره ای اما حقیقت انسانیه که جامع کمالات جمادی و نباتی و حیوانی است و فضلاً فضلاً عن ذلك جائز کمالات انسانی است اشرف مخلوقات است لهذا محيط بر جميع ممکنات است ... علی الخصوص فرد كامل» و در جایی دیگر از خطابات خود میفرمایند: «شبهه نیست که انسان نصیبش از فیض الهی بیشتر است زیرا ممتاز از جمیع کائنات است، جماد وجود جمادی دارد لكن كمال نباتی ندارد. و نبات وجود نباتی دارد لکن دارای قوای حساسه نیست، کمال حیوانی ندارد. حیوان قوة حساسه دارد، لكن قوة عاقله ندارد ولی انسان جامع جمیع کمالات است جامع قوة جماد و قوة نبات و قوة حيوان وفضلاً على ذلك قوة عاقله دارد لهذا انسان  
ممتاز از جمیع کائنات است، چون ممتاز است از فیض شمس حقیقت بهره و نصیبش بیشتر است.»
تطهیر و پاک کردن قلب که محل استجلال و ظهور خداوند است نیز در آثار حضرت بهالله به آن اشاره شده است چنانچه میفرمایند: «در سبیل قدس چالاک شو و بر افلاک انس قدم گذار قلب را بصیقل روح پاک کن و آهنگ ساحت لولاک نما» و همچنین میفرمایند: «جمیع آنچه در آسمانها و زمین است برای تو مقرّر داشتم مگر قلوب را که محلّ نزول تجلّی جمال و اجلال خود معیّن فرمودم و تو منزل»
به طور خلاصه، خلقت انسان به صورت و تشبیه خداوند بیانگر این است که انسان ذاتاً توانایی انعکاس فضایل الهی را دارد. تجلی این صفات و کمالات را آشکار کرده و خداوند در نهایت فراتر از خلقت است و نمی توان آن را در قالب انسان توصیف کرد. در حالی که انسانیت منعکس کننده صفات خداوند است، خداوند در ذات خود ناشناخته باقی می ماند. انسان و خدا در صفات کمالیه مشترکند، اما خدا فراتر از محدودیت است.  
نتیجه:  
در اینجا قصد بر این است که شباهت ها و تفاوت های بین دو دیدگاه ابن عربی و آئین بهائی را در مورد کرامت، هدف و توانایی های ذاتی انسان را برجسته کند.
به طور کلی میتوان گفت هم متون بهائی و هم تعالیم ابن عربی، نوع بشر را دارای ماهیت دوگانه می‌دانند: بخشی زمینی و بخشی آسمانی. انسان ترکیبی از انگیزه های حیوانی ناسوتی و ظرفیت های معنوی لاهوتی است. با این حال، آنها منشأ و پیامدهای این دوگانگی را تا حدودی متفاوت تصور می کنند.
در اندیشه بهائی، وجود روح مقدم بر بدن مادی است و میتوان گفت که انسان را به مثابه روحی که برای مدتی دارای جسم و جسد شده است تلقی میکند و نه جسمی که روح به آن تعلق گرفته است. مرگ روح را از محدودیت های جسمانی رها می کند تا به کمال اوصاف معنوی تا ابد ادامه دهد. با این حال روح هویت منحصر به فرد خود را در سراسر وجود خود حفظ می کند. جنبه معنوی انسان می تواند با شناخت مظاهر ظهور الهیه در هر دور، زیستی مبتنی بر اخلاقیات و خدمت به بشریت بر صفات حیوانی فروتر غلبه کند. انعکاس فضایل الهی به زندگی و هستی انسان معنا می بخشد. در مقابل، ابن عربی به انسان به مثابه یک عالم صغیر که در عالم کبیر است و تمامی خصوصیات عالم کبیر را در خود دارد می نگریست. از نظر او ماهیت اساسی ما الهی است، زیرا ما توسط خدا به شکل او آفریده شده ایم. از طریق پی بردن به الوهیت درونی خود به سطوح بالاتری از وجود می رسیم. از نظر ابن عربی، وظیفه انسان تکامل روحانی آگاهانه است تا الوهیت نهفته را کاملاً آشکار کند (او با اشاره به حدیث هر که خود را بشناسد خدا را شناخته است به این استدلال میکرد).
شباهت هایی در تصوراتی که آئین بهائی و ابن عربی از انسانیت که به صورت خدا ساخته شده است وجود دارد. هر دو بیان می کنند که این یک شباهت فیزیکی را نشان نمی دهد. کمالات منعکس شده ناظر به صفات و فضایل الهی است نه شکل محدود انسانی. تجلی در دیدگاه بهائی و انسان کامل در فلسفه ابن عربی کاملاً منعکس کننده اسماء و صفات الهی است. با این حال تفاوتهایی نیز وجود دارد در اندیشه بهائی، خدا برای همیشه ناشناخته می ماند و از خلقت فراتر می رود. اما به نظر میرسد در آموزه های ابن عربی، عرفا می توانند با تمرین معنوی به فطرت الهی باطن خود پی ببرند.
هر دو سیستم اعتقادی، انسان کامل را نشان دهنده بالاترین مرحله رشد معنوی انسان می دانند، اگرچه این مسئله را به گونه ای متفاوت تصور می کنند. در اندیشه بهائی، انسان کامل با پیروی از سرمشق تجلی، به ارادت کامل به خدا و خدمت استوار به بشریت می رسد. از نظر ابن عربی، انسان کامل، آگاهانه الوهیت را تجلی می کند و با اشراق به ذات الهی باطن خود پی میبرد.  
برای بهائیان، هدف بشریت انعکاس فزاینده صفات خداوند به منظور کمک به تمدنی در حال پیشرفت است. اما از نظر ابن عربی، انسان ها به ذات الهی خود پی می برند و صفات انسانی و الهی را در هماهنگی کامل ادغام می کنند. بهائیان از مظاهر ظهور الهیه که تجلی اظهر خدا در حد امکنه عالم امکان است که بشریت را هدایت می کند الهام می گیرند. آموزه های ابن عربی، موجودات تحقق یافته را ترغیب می کند که با حکمت عرفانی خود، دیگران را به سوی اشراق راهنمایی کنند.
حضرت بهاءالله کار، به ویژه پیشه و تجارت را اگر با روحیه خدمت انجام دهند، عبادت می دانند. اما ابن عربی کار یدی را محدود کننده توان انسانی می دانست. برای بهائیان، ارزش اساسی ما از انتخاب های اخلاقی و خدمت به بشریت بدون توجه به موقعیت اجتماعی ناشی می شود. اما ابن عربی برای حکیمان عارف محققی که با حکمت الهی خود راه روشنایی را می گشایند ارزش قائل بود.
در نتیجه، در حالی که هر دو نظام اعتقادی، نوع بشر را دارای طبیعت دوگانه آسمانی و زمینی می‌دانند، دیدگاه‌های آنها در مورد چگونگی رشد معنوی افراد بر اساس این دوگانگی ذاتی انسانی متفاوت است.

مقام و جایگاه مرسلین (کاملترین انسان)  
همانطور که پیشتر آمد یکی از معروف‌ترین آثار ابن عربی فصوص الحکم است که حاوی تأملات متافیزیکی و تفاسیر باطنی با محوریت 27 پیامبری است که در قرآن ذکر شده است. در این متن اصلی، ابن عربی آموزه وحدت وجود را بیان می کند و بینش های عرفانی منحصر به فردی را درباره رسالت های نبوی، جایگاه های معنوی و معرفت باطنی شخصیت هایی چون ابراهیم، موسی، عیسی و محمد ... ارائه می دهد. این متن به طور خاص دیدگاه ابن عربی را در مورد این چهار پیامبر، که در فصول مختلف کتاب شرح داده شده است، تحلیل خواهد کرد. موضوعات و ایده های کلیدی که مورد بررسی قرار خواهند گرفت عبارتند از: ماهیت و هدف نبوت، زیربنای متافیزیکی معرفت نبوی، اختلاف جایگاه های معنوی بین پیامبران، خاتم نبوت و ویژه بودن حضرت محمد. با بررسی تفسیر متافیزیکی او پیرامون ابراهیم، موسی، عیسی و محمد، می‌توانیم درک عمیق‌تری از تاملات عمیق و تخیلات ابن عربی به دست آوریم. سپس دیدگاه دیانت بهائی در خصوص مقام مرسلین و مظاهر ظهور بیان خواهد شد و سعی در مقایسه این دو دیدگاه خواهد شد.  
سنت عقلی اسلام بر این باور است که خداوند در طول تاریخ پیامبران و رسولان را برای بشریت فرستاد تا پیام خود را برسانند و مردم را به صراط مستقیم عقیده توحیدی و رفتار صالح راهنمایی کنند. بنا به نظر ابن عربی، هر پیامبری را می توان به عنوان تأکید بر یک صفت الهی یا جنبه خاصی از ذات خداوند دانست و به مردم آن صفت را آموزش داد. ابن عربی در شاهکار خود فصوص الحکم، حکمت معنوی منحصر به فردی را که هر پیامبر افاضه کرده است، بیان می کند. در چارچوب مابعدالطبیعی ابن عربی، انبیا جایگاه والا و واسط بین خدا و انسان ها را اشغال می کنند. چنان که مینویسد: مقام نبوت، واسطه بین این دو مقام ربوبیت و بندگی است، آنچه را از فرمان الهی به بنده می رساند و آنچه را از بنده به او می رسد به پروردگار می رساند. شهادت، تسبیح و عبادت... (چیتیک، 1989). بنابراین، انبیا به عنوان فرستادگان الهی منصوب شده اند تا وحی و هدایت خداوند را به بشریت برسانند و در عین حال عبادت انسان ها را به خداوند برگردانند. مأموریت آنها برقراری ارتباط معنوی بین خالق و مخلوق است. علاوه بر این، پیامبران دارای بینش باطنی و دانش عرفانی والایی هستند که مردم عادی از آن برخوردار نیستند. چنان که ابن عربی می نویسد: «انبیا مفاتیح اسماء الهی هستند...در پیشگاه خداوند و از پشت پرده اسماء با پیامبران گفتگو می کند» (چیتیک، 1989، ص 121).
علاوه بر این، ابن عربی معتقد بود که پیامبران دو شکل از وحی را از جانب خداوند دریافت می کنند - وحی آشکار که توسط فرشته جبرئیل آورده شده است، و الهام پنهانی که مستقیماً در قلب آنها نهفته است. وحی آشکار متون مقدسی مانند تورات، انجیل و قرآن را تولید می کند که احکام و تعالیم الهی را بیان می کند. الهام پنهان به پیامبران آگاهی درونی از حقیقت متافیزیکی و اسرار الهی می دهد.
اولین انسان و پیامبر، آدم، صفت خداوند را که خلیفه الله و وارث زمین است، برجسته کرد. آدم به عنوان نایب اولیه منصوب شده از سوی خداوند، صفات الهی را در درون خود به فعلیت رسانده و به انسان ها آموخت که خلیفة اللهی خود را بپذیرند - در حالی که به عنوان حافظ روی زمین عمل می کنند و پروردگار واقعی خود را می پرستند. پیامبر دوم، ادریس، که به زهد و دوری از امور دنیوی شهرت داشت، نمونه ای از درون نگری دقیق و آگاهی از حضور خدا بود. ادریس مردم را به چشم پوشی از اموال مادی (انقطاع از ماسوی الله) دعوت کرد و برای رسیدن به قرب الهی به پاکی قلب خود توجه کنند. حضرت نوح مظهر بخشش و رحمت بیکران خداوند نسبت به نفوس توبه کننده است. نوح علیرغم اینکه قرن ها با تمسخر و مخالفت روبرو بود، به موعظه یگانگی خدا و هشدار به مردم از مجازات قریب الوقوع ادامه داد و در عین حال امید برای رستگاری آنها را زنده نگه داشت. خداوند نوح و مؤمنان را به خاطر ایمان و استقامت تزلزل ناپذیر نوح در تبلیغ امرالله از طوفان نجات داد. هود عذاب سخت خداوند را نسبت به کسانی که با تکبر و کفر با پیامبران مخالفت و تجاوز کردند، برجسته کرد. قوم عاد که هود را تکذیب کردند با باد سهمگینی هلاک شدند. با این حال، هود آنها را تا انتها به سوی توبه تشویق کرد و نشان داد که رحمت خدا جایگزین خشم او می شود. صالح پیامبر به سوی قوم ثمود مبعوث شد تا پیام خداوند را به عنوان رازق به آنان برساند و ایشان را از سوء استفاده از مواهب الهی برحذر دارد. با این حال، آنها شتر (ناقه) معجزه آسایی را که خداوند به عنوان نشانه فرستاده بود، کشتند و صالح آنها را به هلاکت در صاعقه های آسمانی سپرد.  
حضرت ابراهیم را پدر توحید می دانند و با استفاده از حکمت متعالیه و براهین عقلی، یگانگی و تعالی خداوند را به عنوان یگانه خالق و حافظ هستی تثبیت میکند. ابراهیم که لقب خلیل الله یعنی دوست خدا را دارد همچنین از خود تسلیم بودن محض به خدا را متجسم کرد که با تمایل او به قربانی کردن پسر محبوبش اسماعیل در زمانی که خداوند به عنوان آزمایش ایمان به او دستور داد، نشان داد. خلیل به معنای نفوذ عمیق معنوی و تحقق صفات الهی است. از طریق تلاش و تفکر معنوی، ابراهیم به شناخت تجربی مستقیم از اسماء و صفات خدا دست یافت و به واقعیت های الهی نفوذ کرد. ابن عربی به تبیین دوستی ابراهیم با خدا از طریق رابطه متافیزیکی بین خدا و عالم می پردازد. همانطور که صفات و نام های خدا در سراسر آفرینش منعکس شده است، ابراهیم نیز به راز الهی که در همه چیز آشکار شده است پی برد. ابراهیم با آشکار ساختن واقعیت الهی در پس اشکال ظاهری آفرینش، توانست به حجاب هایی که انسان را از خدا جدا می کند نفوذ کند و طرح اولیه ای از انسان کامل را تجسم بخشد. ابن عربی همچنین در مورد اهمیت باطنی حاضر شدن ابراهیم برای قربانی کردن فرزندش اسماعیل به فرمان خداوند بحث می کند. این عمل در ظاهر بیانگر ایمان و تسلیم مطلق به اراده الهی است. اما بر اساس نظر ابن عربی، ابراهیم دریافته است که تمام خلقت فقط سایه ای از اسماء و صفات الهی است. از این رو، او فهمید که خود انسان باید کاملاً تسلیم اراده خدا باشد، حتی تا حدی که عزیزترین روابط و دارایی های خود را قربانی کند. همانطور که چیتیک توضیح می دهد، "خدا به ابراهیم گفت که پسرش را قربانی کند تا به همه مردم یک مثال همیشگی بدهد که چگونه باید همه چیز را برای خدا قربانی کنند." از نظر ابن عربی دوستی ابراهیم با خدا نشان دهنده اوج کمال و تقدس انسانی است. ابراهیم از طریق مبارزه شدید روحانی و روشنایی قلب به وحدت اساسی بین خدا و کیهان پی برد. او صفات او را پذیرفت و در عین حال نفس خود را از بین برد و الگوی عالی را برای خداشناسان و دوستداران خدا ارائه داد.  
اسماعیل صفت استواری را برجسته کرد و به آسانی خود را تسلیم کرد تا برای انجام فرمان الهی که به پدرش ابراهیم داده شده، قربانی شود. به جهت این تعهد تزلزل ناپذیر به خدا پاداش مناسبی دریافت کرد و به ابراهیم دستور داده شد که به جای اسماعیل یک قوچ قربانی کند. اسحاق پسر دوم ابراهیم نیز با اطاعت از قربانی شدن، ارادت خود را به خدا ثابت کرد. لوط نبی نزد مردم سدوم و غموره فرستاده شد تا اعمال گناه آلود (به طور خاص لواط) آنها را محکوم کند و در صورت شکست در اصلاح آنها از نابودی قریب الوقوع هشدار دهد. لوط همچنان که مردم او را مورد تمسخر و تهدید قرار می دادند ثابت قدم بود و بر صفات خداوند در رهایی بندگان صالحش از فسق و فساد تأکید می کرد. یعقوب پیامبر با وجود غم و اندوه و آزمایش از دست دادن پسر عزیزش یوسف هرگز ایمان خود را به حکمت و نقشه الهی از دست نداد. او به خاطر صبر و شکیبایی بی دریغ خود و رضایت از حکم الهی، لقب «برگزیده» را به خود اختصاص داد. داستان یوسف بیانگر دانایی، برتری و بینش خداوند به غیب است. حتی زمانی که یوسف دچار خیانت و اتهامات نادرست شد، خداوند آن را به سود او تبدیل کرد و در نهایت او را در مصر به قدرت رساند و او را با خانواده اش متحد کرد. شعیب نبی به دلسوزی نسبت به فقرا و مستضعفان شهرت داشت و در عین حال ثروتمندان را از اعمال فساد برحذر میداشت و عدالت خداوند را نسبت به همه مردم به آنها یادآوری کرد. مردم مدین شعیب را تکذیب کردند و به فریب دیگران ادامه دادند و در اثر زلزله ویران شدند. داستان ایوب درس قدرتمندی برای صبر و قناعت در برابر ناملایمات است. ایوب علیرغم از دست دادن خانواده، مال و سلامتی، در ایمان ثابت قدم ماند و خداوند به او پاداش دو برابر داد. گفته می شود که پیامبر ذوالکفل از جانب خداوند برای مراقبت و محافظت از گروهی از مردم مظلوم و با تأکید بر صفت ولایت و عنایت خداوند نسبت به بشریت به او سپرده شده است. پر تکرارترین نام الهی در قرآن الرحمن الرحیم است که یونس پیامبر بر آن تاکید کرده است. یونس خشم قریب الوقوع خدا را بر مردم گناهکار نینوا بشارت داد. گرچه یونس در ابتدا به دلیل خشم و با امتناع قومش، رسالت خود را رها کرد، خداوند خطای او را بخشید و به سبب رحمت و بخشش بی حد خود او را از غرق شدن در دریا نجات داد.  
حضرت موسی به عنوان کلیم الله (کسی که با خدا صحبت می کرد) مورد احترام است که ویژگی ابلاغ الهی و کلام مقدس را برجسته می کند این در حالیست که او لکنت زبان داشت و با وجود این ابلاغ کلمة الله میکند. موسی به صورت تورات وحی مستقیم از خداوند دریافت کرد و مأمور شد آن را به بنی اسرائیل برساند. ابن عربی در فصلی که به حضرت موسی اختصاص داده، بر شیوه‌ی منحصربه‌فردی که این پیامبر مستقیماً با خدا صحبت می‌کرد و سخنان او را به بشریت می‌رساند، تأکید می‌کند. او می نویسد: «ویژگی متمایز موسی این است که او مستقیماً و بدون هیچ واسطه ای با خدا صحبت کرد» قرآن ملاقات موسی با خدا را در کوه سینا توصیف می کند، جایی که او التماس کرد که خدا را ببیند. خداوند پاسخ داد: تو مرا نخواهی دید. اما به کوه نگاه کن. اگر در جای خود ثابت بماند، مرا خواهی دید (قرآن 7:143). هنگامی که خداوند نمایی از قدرت بی‌نظیر خود را آشکار کرد، کوه به خاک تبدیل شد و موسی بیهوش افتاد. ابن عربی در توضیح این داستان توضیح می دهد که موسی خواستار امر ناممکنی بود - مشاهده مستقیم ذات نامحدود خدا. در عوض، خدا از پشت "70000 حجاب" با موسی صحبت کرد. حتی این گفتگو غیرمستقیم برای موسی بیش از حد تحمل بود، که نشان دهنده تعالی مطلق واقعیت الهی فراتر از همه خلقت است. با این حال، موسی به عنوان یک پیامبر، در شنیدن مستقیم سخنان خدا، بدون واسطه، منحصر به فرد بود. بنابراین او به لب و دهان الهی تبدیل شد که احکام و آیات خدا را به بنی اسرائیل می رساند. چنان که ابن عربی می نویسد: «سخنان موسی در حقیقت سخن خدا بود که بدون واسطه می شنید. آن را شنید و همان گونه که شنید گزارش داد» موسی از نظر متافیزیکی معرف عقل و شریعت الهی است. با پیروی از تورات و احکامی که از طریق موسی ابلاغ شده است، انسان ها می توانند مطابق خواست خدا زندگی کنند. با این حال، ابن عربی معتقد است که علم تجربی مستقیم به خدا از الهیات عقلی و قوانین حقوقی پیشی می گیرد. مقام عارفی که وحدت فراگیر خداوند را فراتر از قوانین کتاب مقدس و دوگانگی درک می کند، بالاتر است. ابن عربی برای توضیح این نکته، قسمت معروفی از داستان موسی و خضر (که در قرآن 18: 60-82 نقل شده) برجسته می کند. موسی در سفری با خضر را همراهی می‌کند، اما زمانی که خضر به طرز معمایی یک قایق را سوراخ می‌کند، پسری را می‌کشد و دیواری در حال فروریختن را تعمیر می‌کند، بارها با خشم اخلاقی موسی مواجه میشود. با این حال، اعمال نامتعارف خضر از الهام مستقیم از منبع الهی سرچشمه می گیرد. در پایان سفر، موسی را توبیخ می کند: « گفت اين [بار ديگر وقت] جدايى ميان من و توست به زودى تو را از تاويل آنچه كه نتوانستى بر آن صبر كنى آگاه خواهم ساخت » (قرآن 18:78). به نظر ابن عربی در اینجا می بینیم که بینش معنوی فراتر از منابع دانش کتاب مقدس است. همان گونه که ابن عربی توضیح می دهد: «عارف از الهام الهی برخوردار است که پیرو کتاب آسمانی آن را نمی شناسد و انکار می کند، زیرا منحصراً از کتاب آسمانی پیروی می کند» این داستان سطوحی از حکمت فراتر از دستورات بیرونی را برجسته می‌کند و ابعاد عرفانی درونی اسلام را پیش‌بینی می‌کند.  
هنگامی که موسی برادرش هارون را در غیاب او مأمور کرد تا بر قومش نظارت کند، هارون در انجام رسالت خود، صفات تواضع و درستکاری را نشان داد. از داوود نبی به خاطر برقراری عبادت و ستایش پرشور خداوند از طریق موسیقی و آواز یاد می شود. موهبت الهی موسیقی به داود این امکان را داد که به خداوند متعال نزدیک شود و عبادت را در دل مردم بیاندازد. پسر و جانشین او سلیمان صفات حکمت، عدالت و نبوت خداوند را به فعلیت رساند. سلیمان به عنوان پادشاهی توانا، با دستی عادل بر انس و جن فرمانروایی می کرد و آیات الهی را برای تصمیم گیری هایش دریافت می کرد. الیاس (ایلیا) نبی برای جلال خدا در مقابله با کسانی که خدایان دروغین را می پرستیدند غرق شد. او خشکسالی و قحطی را نشانه قدرت خداوند بر همه موجودات و طبیعت خواند. نبی الیشع یا الیسع، ثروت و سلطنت را رها کرد تا شاگرد ایلیا شود و به عشق خدا از ثروت دنیوی چشم پوشی کرد. حضرت زکریا شهادت داد که خداوند به طور معجزه آسایی دعای او را برای پسری در دوران پیری مستجاب کرد. علیرغم تردید اولیه، این علامت ایمان عمیق زکریا به خدا را به عنوان مستجاب دعوی بودن بندگان صالح تأیید کرد. یحیی (یوحنا) تعمید دهنده نزد بنی اسرائیل فرستاده شد تا عهد خود را با خدا به آنها یادآوری کند و از مادی گرایی و عشق به مال و منزلت دنیوی هشدار دهد. او مردم را از راه دوری و سادگی و تقوا به نیکی و درستی باز می خواند.  
تفسیر ابن عربی درباره حضرت عیسی، بینش‌های عمیقی را نشان می‌دهد که تولد معجزه‌آسا از باکره، جایگاه روحانی و قدرت‌ شفا و رستاخیز او را به هم میآمیزد. از نظر ابن عربی، عیسی کلام و روح خدا را به شیوه ای منحصر به فرد مجسم کرد که فراتر از مکاشفه ظاهری کتاب مقدس بود. حضرت عیسی صفات روح الله بودن را که در انسان دمیده شد و کلام الهی جسم شد را با خود دارد. عیسی به خواست و اذن خدا معجزه می کرد و بیماران را شفا می داد و مردگان را زنده می کرد و در گلی به شکل پرنده میدمید و به او زندگی عطا میکرد. تولد عیسی از مریم باکره، که توسط روح القدس تقدیس شده بود، او را قادر ساخت تا معجزات خارق العاده ای را انجام دهد که قوانین طبیعت را به چالش می کشد. او مینویسد «جسم عیسی از آبی محقق از مریم و از آبی متوهم از جبرئیل خلق گردید که در آن رطوبت دمیدن در جسم ساری شد؛ زیرا دمیدن در جسم حیوانی چون در آن ركن آب است - مرطوب و تر میباشد. پس جسم عیسی از آبی متوهم و آبی محقق بر صورتِ بشر تکوین یافت - چه از جهت مادرش و چه از جهت تمثل جبرئیل به صورت بشر - تا آنکه تکوین در این نوع انسانی جز بر حکم متعارف واقع نشود.» از آنجایی که عیسی هم از رحم زمینی مریم و هم از تنفس الهی جبرئیل آبستن شد، از ماده آسمانی و زمینی بهره مند شد. این او را قادر ساخت تا ماده مرده را از طریق نفس روحانی و فرمان خداوند زنده کند. با این حال، ابن عربی مدعی است که این تنها عیسی زمینی و انسانی نبود که معجزه کرد، بلکه روح و فرمان الهی از طریق او آشکار شد. بنابراین عیسی به عنوان تجسم کاملی از کلام، روح، و فرمان خلاق خدا (کُن) برای زنده کردن و تغییر بدن فانی عمل می کند. معجزات او گواهی می‌دهد که واقعیت الهی می‌تواند شاهکارهای خارق‌العاده‌ای را آشکار کند، زمانی که محدودیت‌های وجود زمینی مانع از آن نشود. هیچ پیامبر یا قدیس دیگری به این خوبی صفات الهی را با بندگی و صورت فانی ترکیب نکرده است. عیسی را می توان از منظره ای متعدد - به عنوان خدایی، فرشته ای، و انسانی مشاهده کرد. برای ابن عربی، او مظهر بالقوه کمال انسانی از طریق تحقق امر الهی است.  
از نظر ابن عربی، پیامبر خاتم حضرت محمد مظهر صفت فرستاده جهانی خدا بودن (رسول الله) برای همه بشریت در همه زمانها بود. ابن عربی با استناد به حدیثی برای ایشان مقام ویژه ای را قائل میشود که مقام مشیت اولیه، خلق اول و یا لوگوس است. او مینویسد: «انبیاء از زمانِ آدم تا آخرین آنان بی هیچ استثنا از مشکات خاتم النبيين اخذ کرده اند و اگرچه وجود خاکی خاتم النبيين متأخر افتاد، لیکن حقیقت او موجود بود و همان است که فرمود: كُنْتُ نَبيّاً وَ آدَمُ بين الماء و الطين» و حال آن که انبیاء دیگر آنگاه به نبوت میرسیدند که مبعوث می شدند. همین طور خاتم اولیاء ولی بود و آدم در میان آب و گل بود و ولایت اولیاء دیگر موقوف بود به تحصیل شرایط ولایت یعنی انصاف به اخلاق الهی، زیرا که ولی حمید نامِ خداوند است.» چنانچه موحد در توضیح این مطلب مینویسد: «از قول پیغمبر اکرم آورده اند: من پیغمبر بودم و آدم هنوز در میان آب و گل بود. شیخ خاتم اولیاء را نیز قرینه خاتم انبیاء میداند و میگوید این قول درباره خاتم اولیاء هم راست می آید. خاتم اولیاء هم ولی بود و آدم هنوز در میان آب و گل بود. شیخ قبول دارد که وجود خاکی خاتم انبیاء از همه پیامبران دیگر متأخر بود ولی میگوید «حقیقت او موجود بود» سپس میگوید انبیاء دیگر آنگاه به نبوت میرسیدند که مبعوث میشدند... مراد ابن عربی از این که میگوید حقیقت خاتم انبیاء پیش از وجود خاکی او موجود بود چیست؟ اگر مراد موجود بودن او در علم خداوند است که این اختصاص به خاتم انبیاء ندارد. حقیقت همهء پیامبران دیگر نیز از ازل در علم خدا موجود بود و خداوند میدانست که آنان به نبوت خواهند رسید اما توضیح بعدی ابن عربی که میگوید انبیاء دیگر آنگاه به نبوت می رسیدند که مبعوث میشدند معلوم نیست چگونه می توان آن را مضامین قرآن درباره انبیائی مانند یوسف و یحیی و عیسی وفق داد. درباره يحيى قرآن تصریح میکند که وی از کودکی صاحب کتاب و حکم بوده است: «يا يَحْيَى خُذِ الْكِتابَ بِقُوَّةٍ وَآتَيْنَاهُ الْحُكْمَ صَبيّاً». عيسى نيز همان زمان که طفلی نوزاد در آغوش مادر بود گفت: «انّي عَبْدُ اللهِ آتانی الْكِتَابَ وَجَعَلَنِي نَبيّاً». او سپس حدیث جالبی را تحلیل می‌کند که در آن حضرت محمد میفرماید: «سه چیز در این دنیای شما برای من محبوب شده است: زنان، عطر و نماز» برای ابن عربی، این جمله به طرز درخشانی جایگاه معنوی منحصر به فرد محمد را به تصویر می کشد. از نظر او زنان نماینده روح جهانی یا معشوق کیهانی هستند. زنان به عنوان عالم صغیر آفرینش، عارفان را قادر می‌سازند تا در امر الهی به شکلی آشکار تأمل کنند. عطر نمایانگر نفخه و رحمت الهی است که در تمام سطوح هستی نفوذ کرده است. و نماز بیانگر بندگی کامل و یاد خداست. از این رو، در این حدیث، محمد به وحدت سه گانه عشق، عاشق و معشوق اشاره می کند که واقعیت کیهانی را برای ابن عربی تعریف می کند.  
ابن عربی همچنین شب معراج (لیله معراج) را بررسی میکند که در آن محمد از طریق آسمان ها به عرش الهی منتقل شد. او بینش وصف ناپذیر محمد را نسبت به خدا در این سفر با بینشی که پس از مرگ به عارفان و اولیای الهی اعطا شده است، یکی می داند. این نشان دهنده مرتبه عالی روحانی محمد است. محمد از طریق تجربیات وحیانی مانند شب قدر، آخرین کتاب آسمانی - قرآن - را برای هدایت بشر تا روز قیامت آورد. همانطور که چیتیک توضیح می دهد، برای ابن عربی، «محمد دارای دانش جهانی و کاملی از خدا بود که در پیامبران پیشین وجود نداشت. هر پیامبری قبل از او فقط بخشی از حق را می دانست، اما با محمد این دایره کامل شد». هیچ پیامبری قبل یا بعد از آن کتاب مقدس یا قوانین جدیدی را آشکار نکرد، همانطور که محمد چرخه نبوت را کامل کرد و مهر و موم کرد.  
این مختصر نشان می‌دهد که چگونه می‌توان به هر پیامبری از طریق آموزه‌ها، شخصیت و رسالت‌هایشان، بر نام‌ها و صفات مختلف خداوند تأکید کرد. انسان با تأمل در تجارب و حکمت انبیا می تواند به درک عمیق تری از تصور اسلامی از الوهیت و ماهیت چندگانه ربوبیت، رحمت، قدرت، عدالت و علم خداوند دست یابد. در فصوص الحکم، عقل نافذ و تخیل عرفانی ابن عربی، ژرفای متافیزیکی جدیدی به داستان های ابراهیم، موسی، عیسی و محمد و دیگر مرسلین می بخشد. او معانی و اسرار درونی را با اشاره به آموزه یگانگی که زیربنای تنوع مذهبی است، بیرون می کشد. در حالی که تفسیر باطنی او شاذ و غیر متعارف است، بینش عمیقی را در مورد جایگاه های معنوی این پیامبران به دست می دهد.
از نظر ابن عربی، هر پیامبری یک «سرنخ» (آیه) منحصر به فرد ارائه می‌کند که بخشی از راز الهی را آشکار می‌کند و به عنوان یک ستون راهنما در طول مسیر معنوی عمل می‌کند. با تأمل در تفاوت‌ها، اشتراکات و دانش آسمانی آنها، به روش‌های گوناگون ارتباط خداوند با بشریت پی می‌بریم. پیامبران هم متون مقدس و هم حکمت باطنی را که توسط اسلام خاتمه یافته و مهر شده است، منتقل می کنند.  
در آئین بهائی مسئله تمایز و تفاوت انواع وجود دارد و به شکل ارسطویی جماد، نبات، حیوان و انسان از هم متمایز میشوند و از این بیشتر اینکه در بحث اقسام ارواح به پنج دسته تقسیم میشوند که این پنج دسته عبارت میشوند از روح نباتی، حیوانی، انسانی، روح ایمانی، روح القدس. همانگونه که ارسطو توضیح میدهد که هر نوعی حاصل جمع جنس و فصل است، بدین معنا که نوع مافوق دارای قوایی است که نوع مادون خود از آن بهره مند نیست، در آئین بهائی هم روح تحت عنوان صورت نوعیه هر یک از انواع مطرح میشود و بدین شکل فرضاً انسان که در جنس حیوان است و در فصل دارای قوه ایست که حیوان ندارد یعنی نفس ناطقه یا عاقله، نوع جدیدی را به وجود میاورد که متمایز نوع قبل و یا بعد خود است و صعود و یا تغییر هر چه که باشد در حد نوع است و از حد نوع فراتر نمیرود. به همین دلیل فرضاً در عالم جماد، یک زغال هر چه پیشرفت کند نهایتش این است که الماس شود ولی راهی به عالم نبات ندارد. به همین وجه انسانها نیز راهی به جایگاهی که مظاهر ظهور الهیه دارند ندارند زیرا در بهترین وجه انسان ها میتوانند دارای روح ایمانی بشوند، بدین معنا که مظهر ظهور زمان خود را که ظهور مشیت اولیه در حد عالم امکان است را بشناسند و تنها از این طریق است که میتوانند حق را بشناسند و به جز این راهی برای ایشان وجود ندارد. «ولی آن جوهر الجواهر و حقيقة الحقائق و سرّ الاسرار را تجلّيات و اشراقات و ظهور و جلوه ای در عالم وجود است و مطالع آن اشراق و مجالی آن تجلّی و مظاهر آن ظهور مطالع مقدّسه و حقايق کلّيّه و کينونات رحمانيّه‌اند که آنان مرايای حقيقی ذات مقدّس الهيّه‌اند و جميع کمالات و فيوضات و تجلّيات از حقّ در حقيقت مظاهر قدسيّه ظاهر و باهر است مانند آفتاب که در مرآت صافيه لطيفه بجميع کمالات و فيوضات ساطع گردد.» این مظاهر ظهور الهیه هستند که تجلی کاملی از اسماء و صفات الهی هستند. متون بهائی به تجلیات خدا از جمله عیسی مسیح، بودا، محمد و بهاءالله به عنوان «آینه‌های کامل» اشاره می‌کنند که نام‌ها و صفات خدا را منعکس می‌کنند. اگرچه بشریت منعکس کننده فضایل الهی است، اما فقط تجلیات این تصویر و تشبیه را به طور کامل آشکار می کنند: «مظاهر ظهور سه مقام دارند يکی مقام بشريّه است و مقام نفس ناطقه و مقام ظهور ربّانی و جلوه رحمانی مقام جسدی البتّه متلاشی شود امّا مقام نفس ناطقه هر چند اوّل دارد امّا آخر ندارد بلکه مؤيّد بحيات ابديّه است. امّا حقيقت مقدّسه که مسيح ميفرمايد اَلاَبُ فی الابن نه بدايت دارد نه نهايت بدايت» و یا در جایی دیگر میفرمایند « در مظاهر ظهور سه مقام است اوّل حقيقت جسمانيّه که تعلّق باين جسد دارد ، ثانی حقيقت شاخصه يعنی نفس ناطقه ، ثالث ظهور ربّانی و آن کمالات الهيّه است و سبب حيات وجود و تربيت نفوس و هدايت خلق و نورانيّت امکان . اين مقام جسد مقام بشريست و متلاشی ميشود زيرا ترکيب عنصريست و آنچه از عناصر ترکيب ميشود لابدّ تحليل و تفريق ميگردد . امّا آن حقيقت شاخصه مظاهر رحمانيّه يک حقيقت مقدّسه است و از اين جهت مقدّس است که من حيث الذّات و من حيث الصّفات ممتاز از جميع اشياست مثل اينکه شمس من حيث الاستعداد مقتضی انوار است و قياس باقمار نميشود مثلاً اجزاء مرکّبه کره شمس قياس باجزاء مرکّبه کره قمر نميگردد آن اجزاء و آن ترتيب مقتضی ظهور شعاع است امّا اجزاء مرکّبه قمر مقتضی شعاع نيست مقتضی اقتباس است پس سائر حقائق انسانی نفوسی هستند مثل ماه که اقتباس انوار از شمس ميکنند امّا آن حقيقت مقدّسه بنفسه مضیء است . و مقام ثالث نفس فيض الهی و جلوه جمال قديم است و اشراق انوار حيّ قدير و حقيقت شاخصه مظاهر مقدّسه انفکاکی از فيض الهی و جلوه ربّانی ندارد لهذا مظاهر مقدّسه صعودشان عبارت ازين است که قالب عنصری را ترک کنند مثل اينکه سراجی که تجلّی درين مشکاة دارد شعاعش از مشکاة منقطع ميشود يعنی اين مشکاة خراب گردد امّا فيض سراج منقطع نميشود . باری در مظاهر مقدّسه فيض قديم مانند سراج است و حقيقت شاخصه بمثابه زجاج و هيکل بشری مانند مشکاة اگر مشکاة منهدم گردد مصباح مشتعل است. و مظاهر الهيّه مرايای متعدّده هستند زيرا شخصيّت مخصوصه دارند امّا مجلّی در اين مرايا يک شمس است معلوم است که حقيقت مسيحيّه غير از حقيقت موسويّه است و البتّه حقيقت مقدّسه از بدايت واقف بر سرّ وجود است و از سنّ طفوليّت آثار بزرگواری از آن ظاهر و واضح است پس چگونه ميشود که با وجود اين فيوضات و کمالات استشعار نباشد. در مظاهر مقدّسه ذکر سه مقام کرديم مقام جسد است و مقام حقيقت شاخصه و مظهريّت کامله مثلاً شمس و حرارت و ضيائش و سائر نفوس نيز مقام جسد و مقام نفس ناطقه يعنی روح و عقل دارند.» و البته از میان این مظاهر ظهور الهیه در دو سطح تفاوت و تمایز است اول اینکه بعضی از آنها بر بعضی دیگر برتری دارند زیرا بعضی صاحب کتاب و شریعت هستند و بعضی دیگر تابع کتاب و شریعت و مبلغ آن هستند چنانچه حضرت عبدالبهاء توضیح میدهد که «کلّيّه انبيا بر دو قسمند قسمی نبيّ بالاستقلالند و متبوع و قسمی ديگر غير مستقلّ و تابع . انبيای مستقلّه اصحاب شريعتند و مؤسّس دور جديد که از ظهور آنان عالم خلعت جديد پوشد و تأسيس دين جديد شود و کتاب جديد نازل گردد و بدون واسطه اقتباس فيض از حقيقت الوهيّت نمايند نورانيّتشان نورانيّت ذاتيّه است مانند آفتاب که بذاته لذاته روشن است و روشنائی از لوازم ذاتيّه آن مقتبس از کوکبی ديگر نيست . اين مطالع صبح احديّت منبع فيضند و آينه ذات حقيقت. و قسمی ديگر از انبيا تابعند و مروّج زيرا فرعند نه مستقلّ اقتباس فيض از انبيای مستقلّه نمايند و استفاده نور هدايت از نبوّت کلّيّه کنند مانند ماه که بذاته لذاته روشن و ساطع نه ولی اقتباس انوار از آفتاب نمايد . آن مظاهر نبوّت کلّيّه که بالاستقلال اشراق نموده‌اند مانند حضرت ابراهيم حضرت موسی حضرت مسيح و حضرت محمّد و حضرت اعلی و جمال مبارک و امّا قسم ثانی که تابع و مروّجند مانند سليمان و داود و اشعيا و ارميا و حزقيال.» در سطح دیگری هم این مظاهر ظهور با هم متفاوت هستند اگرچه در مقام ذات واحد هستند و آن بدین معناست که هر ظهور پسینی از ظهور پیشین خود اظهر تر است چنانچه حضرت باب در این باره در کتاب بیان الباب الثّالث و العشر من الواحد الثّالث میفرمایند: «بعینه نقطه بیان همان آدم بدیع فطرت اوّل بوده و بعینه خاتمی که در ید او است همان خاتم بوده که از آنروز تا امروز خداوند حفظ فرموده و بعینه آیة که مکتوب بر او است همان آیة بوده که مکتوب بر او بوده این ذکر نظر بضعف مردم است و الاّ آن آدم در مقام نقطه این آدم میگردد مثلا جوانی که دوازده سال تمام از عمر او گذشته نمیگوید که من آن نطفه هستم که از فلان سماء نازل و در فلان ارض مستقرّ شده که بگوید تنزّل نموده و نزد اولوالعلم حکم بتمامیّت عقل او نمیشود اینست که نقطة بیان نمیگوید امروز منم مظاهر مشیّت از آدم تا امروز که مثل این قول همین میشود» و در مقامی دیگر در الباب الرّابع من الواحد الثّالث میفرمایند: « در هر ظهور مشیّتی بارتفاع نفس ظهور کلمات آنهم مرتفع تر از کلمات قبل او بل اوّل نشأه اولی و ثانی نشأه اخری عند الله و عند اولی الافئذه محقّق است بلکه نیست اوّل الاّ از برای ثانی و نه ثانی الاّ از برای ثالث و نه ثالث الاّ از برای رابع الی ما لا نهایه بما لانهایه لما بها منها الیها همانقدر که فضل رسول الله (ص) است بر عیسی (ع) همانقدر فضل قرآن است بر کتاب قبل و همین قسم در ظهور بعد و در ظهور بعد بعد و لیس لامر الله من حدّ و لا لما یتجلّی الله من تعطیل طوبی از برای نفسی که در نزد هر ظهور متقمّص قمیص حدیث عسکری صلوات الله علیه گردد که روح القدس فی جنان الصّاقوره ذاق من حدائقنا الباکوره و مراد کلمات بدیعه از شجرۀ حقیقت است در نزد هر ظهوری و اگر شبهه در اعظم بودن قرآن نزد اولوالافئده هست بر کتاب الف در ظهورات بعد هم شبهه خواهد ماند و نیست ظهور بعد الاّ بعینه ظهور اوّل بنحو اشرف و نه کتاب او الاّ همان کتاب اوّل بنحو اشرف اینست که کلّ در حجاب هستند که درک نمینمایند و الاّ امر الله اظهر از هر شیئ هست و انّ الی الله المنتهی و الرّجعی فی الآخره و الاولی و ظهور مشیّت در هر ظهور ظهور مهیمنه بر کلّ است ظهورات جزئیّه در ظلّ او ذکر میشود» و در مقامی دیگر میفرمایند: « و شبهه نیست که این انوار مقدّسه برضای خداوند قبل کلّشیئ مسترضی شده و همین است علوّ اعلی فوق هر علوّی و سموّا ابهی فوق هر سموّی و شبهه نیست که رجع ایشان در ظهور آخرت اعظم تر است نزد خداوند از ظهور بدء ایشان در قبل و بآنچه قبل نبوّت ثابت شده امروز ولایت ثابت میشود اگر چه ظهور نقطة بیان همان بعینه ظهور محمّد است در رجع آن و لکن چون ظاهر شده بظهور الله کلّ اسماء در ظلّ او مستدلّ علی الله هستند زیرا که او است اوّل و آخر و ظاهر و باطن»  
بنابر آنچه آمد تجلی جمیع اسماء و صفات الهی در آئین بهائی مظاهر ظهور الهیه هستند و نه هر انسانی و رسیدن به این مقام برای دیگر آدمیان غیر ممکن است. زیرا که پیشرفت آدمیان نهایت شناخت این مظاهر ظهور است که به واسطه ایشان فهمی از آن ذات احدیت پیدا کنند، هر چند که در مقام ذات، شناخت آن ذات حتی برای خود این مظاهر الهیه نیز میسر نیست.  
نتیجه:  
از نظر ابن عربی، انبیا اسماء و صفات مختلف الهی را تجلی می دهند و بدین ترتیب به طور اجمالی وجهی از ذات واحد خداوند را آشکار می سازند. پیامبران بر اساس نزدیکی عرفانی خود به وجود مطلق، سلسله مراتب متافیزیکی را تشکیل میدهند. برعکس، بهائیان همه تجلیات پیامبر را نشانه‌های هستی‌شناختی یکسانی از خداوند می‌دانند و فرقی میان آنها نمیگذارند و معتقدند چون هر یک از ایشان ظهورات و تجلی واحدی هستند اگر هر یک از آنها در مقطع زمانی و بافت اجتماعی متفاوتی به جای یکدیگر قرار میگرفتند همان حکم و عمل میکردند که آن دیگری میکرد. علاوه بر این، ابن عربی بر بعد باطنی پیامبران تأکید می کند و داستان حیات آنها را نماد حقیقت معنوی میداند. اما بهائیان بر رسالت تحت اللفظی پیامبران در شکل دادن به تاریخ دینی و اصلاحات اجتماعی تأکید دارند. مضافاً ، ابن عربی، محمد را بزرگترین پیامبر برای آشکار ساختن منحصر به فرد ماهیت فراگیر خداوند می دانست. بهائیان پیامبرانی مانند کریشنا یا زرتشت را در انعکاس اسامی الهی برابر با محمد می دانند و تنها در سبک زبانی و بافت اجتماعی با هم متفاوت میدانند. در حالی که هر دو سنت، پیامبران را واسطه های مقدس بین خدا و بشریت می دانند، ابن عربی بیشتر بر سلسله مراتب متافیزیکی و معنای پنهان تمرکز دارد، در حالی که بهائیان نسب تاریخی و تأثیر اجتماعی را در چارچوب وحی مترقی برجسته می کنند.

بررسی آرای متاخر اتئیستها و دین ستیزان  
دنیل دنت، سم هریس و ریچارد داوکینز از مشهورترین اتئیستها و دین ستیزان زمانه ما هستند که کتب، مقالات، سخنرانی ها و مناظرات متعددی در رد خداباوری و اعتقاد به ادیان، مخصوصاً خدای ادیان ابراهیمی را ارائه داده اند و در اینجا سعی میشود که به ترتیب امهات بحثها و استدلالات ایشان را تقریر کرده و مورد بحث و نقد قرار دهم. انتخاب و ترتیب این سه نیز به جهت درجه اهمیت افکار و اندیشه های ایشان است، چه از جهت شهرت و تأثیرگذاری و چه از جهت درجه اهمیت مباحث.
در اینجا دیدگاه هایی که از دنیل دنت مورد معرفی و بحث قرار میگیرد اکثراً مبتنی بر کتاب شکستن طلسم است که عبارت اند از: باور به خدا به مثابه "قلاب آسمانی"، منشاء تکاملی اعتقاد دینی، نظریه میمتیک (یاده شناسی) دین، مسئله "باور به باور"، نقد اخلاقی و اخلاق سکولار، دین به عنوان یک پدیده فرهنگی، تلقینات دینی، ناسازگاری با یافته های علمی، مشکل شر و نفوذ اجتماعی دین. سَم هریس دومین متفکری است که در اینجا مورد بحث ما قرار خواهد گرفت و بیانی کلی از دیدگاه های او ارائه داده خواهد شد. عمده نقدهای که از هریس در اینجا ارائه داده میشود مندرج در کتاب پایان ایمان او است. موضوعاتی که در اینجا به آن میپردازیم: نقد خشونت دینی، نقد جزم گرایی و عدم تحمل، نقد علمی، نقد اخلاقی، ایمان و عقل، غیبت الهی، نقد کتاب مقدس، نقد ایمان، نقد تلقین و نفوذ سیاسی مذهبی است. در قسمت سوم و نهایی نوشته نقدهای ریچارد داوکینز که عمدتاً در کتاب توهم خدا آمده است را تقریر میکند: نقد ایمان دینی به مثابه توهم، ناسازگاری دین و علم، نقد تلقین دینی، استدلال از طراحی و اخلاق سکولار است. همانطور که ملاحظه میشود بعضی از موضوعات این سه با هم مشترک است، اما تفاوت نحوه بیان و استدلال سبب شد که هر یک را به طور مجزا بیآورم.
باور به خدا به مثابه "قلاب آسمانی"  
یکی از انتقادات اصلی دنت شامل توصیف اعتقاد به خدا به عنوان یک "قلاب آسمانی" نامناسب است - یک مقدمه توضیحی بدون پشتوانه که برای توضیح پیچیدگی به کار می رود. همانطور که دنت در شکستن طلسم (2006) توضیح می دهد، قلابهای آسمانی تبیین های «اول ذهن» را نشان می دهند که پدیده ها را مستقیماً به طراحی قصدمند یا علل متافیزیکی نسبت می دهند. او قلابهای آسمانی را با "جرثقیل" که در فرآیندهای فیزیکی پایه گذاری میشوند و گام به گام از طریق تکامل تدریجی ناشی میشوند، مقایسه می کند. دنت استدلال می کند که اعتقاد به خدا زمانی که به عنوان یک راه حل برای پیشینی مسائل پیچیده بدون شواهد پشتیبان ارائه می شود، به عنوان یک قلاب آسمانی توضیحی عمل می کند. او این گرایش را در استدلال های طراحی هوشمندانه و استدلال خدای حفره ها می بیند. دنت معتقد است که توسل به خدا از انجام کار تحقیقی جدی در شکستن زنجیره های پیچیده علیت مادی از طریق تحقیق علمی جلوگیری می کند. قرار دادن طراحی که دارای اراده است، درک تجربی واقعی را محدود می کند.
اعتراض دنت این است که قلابهای آسمانی وسوسه انگیز هستند اما از نظر روش شناختی مشکوک هستند. آنها توهم توضیح چیزها را ارائه می دهند، اما در واقع فقط پدیده ها را تحت مفاهیم انتزاعی برچسب گذاری می کنند تا مکانیسم های علی را واسازی کنند. دنت نگران است که توسل بیش از حد به اختیار الهی با ناامید کردن تحقیقات طبیعی جامع، مانع پیشرفت علمی شود. از نظر او توسل به خدا باید آخرین راه حل باشد نه یک فرض خودکار.
با این حال، دنت تصدیق می کند که همه ارجاعات به خدا به عنوان قلابهای آسمانی نادرست عمل نمی کنند. توسل های محدود به خدا که به قدرت توضیحی موقت علم اذعان دارند، می توانند فایده فلسفی داشته باشند. اما او معتقد است که توضیحات خداباورانه اغلب قبل از انجام کارهای علمی پیش از موعد به کار می‌روند و مانع از تحقیق در مورد فرآیندهای فیزیکی با اطمینان نابجا درباره علل بالاتر می‌شوند. قلابهای آسمانی درک را مبهم می کند به جای آنکه آن را عمیق تر کند.
نظریه قلاب آسمانی دنت به بحث های گسترده تری در فلسفه علم درباره مشروعیت استدلال های غایت شناختی و متافیزیکی پیوند می خورد. این نظریه مدعی است که اعتقاد به خدا اغلب با نسبت دادن علیت به نیروهایی فراتر از تأیید تجربی، نقش ضد تبیینی ایفا می کند. دنت خواهان جایگزینی قلابهای آسمانی الهیاتی با جرثقیل های روش شناختی ساده تر تا جایی که ممکن برای پیشرفت دانش است.  
منشا تکاملی اعتقاد دینی  
دنت با تکیه بر جهان بینی طبیعت گرایانه خود به عنوان یک دانشمند شناختی، نظریه های تکاملی را با هدف تبیین منشأ و تداوم باورهای دینی در جوامع بشری بدون استناد به مفروضات متافیزیکی ارائه کرده است. دنت در آثاری مانند ایده خطرناک داروین (1995) پیشنهاد می‌کند که جنبه‌های باور و رفتار مذهبی منعکس‌کننده سازگاری‌های تکاملی است که انسجام گروهی، اجرای اخلاقی و گسترش سیستم‌های اجتماعی انسانی را ارتقا می‌دهد. او استدلال می‌کند که دین وفاداری جمعی، اسطوره‌های مشترک، احترام به اقتدار، و نشانه‌های گران‌قیمت (قربانی کردن نشان‌دهنده تعهد صادقانه) را پرورش می‌دهد که همبستگی اجتماعی و همکاری را در گروه‌های اجدادی انسان افزایش میداده است. او فرض می‌کند که ادیان از تمایلات تشخیص الگوی انسانی بهره می‌برند و در عین حال احساسات عمیقی مانند هیبت و عظمت را فعال می‌کنند تا روایت‌های مبدأ قانع‌کننده‌ای ایجاد کنند و هویت‌های قبیله‌ای را ارزشمند جلوه دهند. ادیان باروری، سخاوت و شجاعت را ترویج کردند تا موفقیت جمعیتی خود را افزایش دهند. دنت این مسئله را مطرح می کند که رقابت بین گروهی به نفع ایدئولوژی های مذهبی قبیله ای است که قادر به برانگیختن نمایش های پرهزینه وفاداری و وظیفه هستند و به گروه های غیورتر اجازه می دهد بر رقبای کمتر منسجم تسلط پیدا کنند. در طول بازه‌های زمانی تکاملی، جنبه‌های افزایش تناسب اندام از اعمال مذهبی از طریق این فرآیند انتخاب فرهنگی افزایش یافت. در حالی که محتوای روایات و آداب و رسوم دینی دلبخواهی است، ظرفیت آنها برای تقویت پیوندهای جمعی و فداکاری مشترک برای یک هدف مشترک، کارآمد و متناسب با روزگار خویش بوده است.
دنت استدلال می‌کند که روان‌شناسی اعتقادات و عمل دینی، مهندسی تکاملی پیچیده را به جای ادعاهای حقیقت متافیزیکی بهتر توضیح میدهد. دین لزوماً به این دلیل دوام نیاورد که واقعیت متعالی را به درستی نشان می‌دهد، بلکه به این دلیل که ویژگی‌های تکرارشونده آن به نگرانی‌ها و دغدغه های بی‌زمان بشر درباره هویت، فناپذیری و ثبات اجتماعی اشاره می‌کند است که سبب بقای آن شده است. هدف دنت تبیین طنین و استحکام ادیان به عنوان پدیده‌های طبیعی در معرض فشار انتخاب مانند سایر سیستم‌های پیچیده زیست‌شناختی و فرهنگی ناشی از طبیعت انسان است.
با هر حال، نظریه تکاملی دنت در مورد دین حدس و گمانی بیش نیست و انتقادات زیادی را برانگیخته است. منتقدان خاطرنشان می‌کنند که دنت بیش از حد بر توضیح جنبه‌های منسجم اجتماعی دین تمرکز می‌کند و در عین حال تمایلات مشکل‌سازتر آن به خشونت، استبداد و بی‌ثباتی را کم اهمیت جلوه می‌دهد. آنها استدلال می کنند که او بیش از حد بر گزینش گرایی گروهی ساده انگارانه تکیه می کند تا بینش های در حال ظهور در مورد تکامل همزمان ژن-فرهنگ. رویکرد دنت همچنین خطر ایجاد خطاهای جبرگرایی ژنتیکی را در نسبت دادن باورهای پیچیده صرفاً به منشاء تکاملی دارد. اما کاربرد او از تفکر تکاملی برای مسائل دینی به برانگیختن بحث‌های علمی در بین رشته‌ها کمک کرده است.  
نظریه میمتیک (یاده شناسی) دین  
دنت به طور مشخص مفهوم میم های ریچارد داوکینز - واحدهای اطلاعات و تقلید که به صورت فرهنگی گسترش می یابد - را برای نظریه پردازی در مورد چگونگی تبلیغ و تکامل ادیان در طول زمان بسط داده است. در آثاری مانند شکستن طلسم او مشاهده ادیان را از دریچه ممتیک پیشنهاد می‌کند، که انتقال فرهنگی را به عنوان یک فرآیند تکاملی مدل‌سازی می‌کند که شامل بازتولید متفاوت، تنوع، و فشار انتخاب بر ایده‌ها و اعمال است. دنت استدلال می‌کند که ادیان را می‌توان به‌عنوان ممپلکس‌ها – مجموعه‌های به هم پیوسته میم‌هایی که متقابل‌گرایی را نشان می‌دهند، تجزیه کرد. میم های مذهبی با بهره برداری از سوگیری های شناختی انسان و تمایلات اجتماعی، گسترش یکدیگر را ترویج می کنند. مفاهیمی مانند خدایان، روح‌ها، آیین‌ها، قوانین اخلاقی الهی و زندگی پس از مرگ به انتشار یکدیگر به‌عنوان یک سیستم میم تقویت‌کننده متقابل که برای بقا انتخاب شده‌اند، کمک می‌کنند. برای مثال، اعتقاد به زندگی پس از مرگ، فداکاری برای ایمان را امکان پذیرتر می کند. اسطوره های معجزه و قدرت معنوی الگوهای اعتقادی را تقویت می کنند. دنت معتقد است که دیدگاه میمتیک توضیح می‌دهد که چرا نظام‌های اعتقادی دینی وابستگی متقابل و مقاومت در برابر تجدیدنظرهای مقطعی را از خود نشان می‌دهند. الگوهای رفتاری به گونه‌ای تکامل یافته‌اند که «می‌خواهم» با هم حفظ شوند. دنت همچنین استدلال می کند همانطور که میم ها بین جوامع پراکنده می شوند، جهش می یابند و با میم های بومی ترکیب میشوند و تغییرات جدیدی ایجاد می کنند که از طریق جذابیت به تمایلات شناختی ذاتی و شرایط محلی برای طرفداران رقابت می کنند، میمتیک تنوع مشاهده شده ادیان در فرهنگ ها را روشن می کند. خلاقیت، پیکربندی مجدد، و تخصص در جایگاه های محیطی، تنوع ممتیک را به همراه دارد.
به‌علاوه، دنت معتقد است که مشاهده مذاهب به‌طور متواضعانه، بر شدت‌بار بودن آن‌ها روشن می‌شود. میم‌های مذهبی خشونت‌آمیز راهبردهای تولید مثلی تهاجمی مانند تهدید به جهنم برای غیر مؤمنان و وعده‌های پاداش برای انتشار ایمان را نشان می‌دهند. خشونت از رقابت بین سیستم‌های میم در تلاش برای استعمار ذهنی مغز انسان پدیدار می‌شود.
با این حال، منتقدان استدلال می‌کنند که چارچوب میم‌محور دنت، عاملیت فردی، تجربه معنوی و جوهر الهیات را کاهش می‌دهد و در عین حال فرآیندهای علی را که ادیان را شکل می‌دهند، بیش از حد ساده می‌کند. آنها نگران هستند که نظریه میم پدیده های فرهنگی غنی را به خوشه های اطلاعاتی تبلیغاتی تقلیل دهد. رویکرد دنت همچنین بر نظریه‌های مخالف در مورد قدرت تبیینی میمتیک ‌ها در فرهنگ بزرگ متکی است. اما طرفداران بر این باورند که میمتیکها یک لنز قوی برای مدل‌سازی تکامل مذهبی به دنت ارائه می‌کند.  
مسئله "باور به باور"  
دنت در شکستن طلسم (2006) مفهوم «باور به باور» را برای توصیف پدیده‌ای بیان می‌کند که در آن افراد اعتقاد مذهبی را نه به این دلیل که اصول را قانع‌کننده می‌دانند، بلکه به این دلیل که ذاتاً برای خود دین‌داری ارزش قائل هستند، ابراز می‌کنند. دنت معتقد است که اعتقاد به باور اغلب بیشتر از بررسی دقیق ادعاهای الهیات انگیزه عمل مذهبی را فراهم می کند.  
دنت استدلال می کند که برای بسیاری از مومنین، عمل مذهبی بیش از ارزش حقیقت متافیزیکی اهمیت دارد. شرکت در آیین ها و سنت ها آنها را به خانواده، اجتماع، میراث قومی و هویت پیوند میدهد. ارزش خود را از طریق خودپنداری self-conception معنوی تأیید می کند. مؤمنان برای آسایش در طی نقاط عطف و بحران های زندگی، صرف نظر از استحکام اعتقادی، به مکانهای مذهبی تکیه می کنند.
دنت نگران است که این امر جهان بینی دینی را از ارزیابی انتقادی جدا کند و اجازه دهد ایده های غیرقابل قبول یا منسوخ باقی بمانند. او فکر می کند که اعتقاد به سوگیری اعتقادی، استدلال هزینه-فایده در مورد تأثیرات دین بر جامعه را تحریف می کند. مردم ایمان را به خاطر فضیلت ذاتی مفروض آن ستایش می کنند در حالی که خطرات، اغلاط و آسیب ها را نادیده می گیرند.
دنت استدلال می کند که باور به باور اغلب به جای انگیزه بررسی مجدد انتقادی مفروضات، تردیدهای اعتقادی را عقلانی جلوه میدهد. مردم به جای رویارویی با تضادها، اهمیت ایمان را دوچندان می کنند، زیرا هویت اجتماعی و روانشناختی آنها بیشتر بر باور است تا موضوعات عینی اعتقاد. دنت بین اعتقاد به خدا بر اساس اعتقاد منطقی و اعتقاد به خدا بر اساس اعتقاد به خدا مبتنی بر احساس تمایز قائل می شود. دومی به کارگیری قواعد استاندارد شواهد ناشی از تقوای نابجا را بی انگیزه می کند. مومنین در نهایت هویت گروهی مذهبی را بیشتر از حقایق متعالی پرستش می کنند.
دنت به دلایل منطقی جوامع برای ترویج ارزش هایی مانند ایمان، امید و سنت جدا از اعتبار تجربی اذعان می کند. او پیشنهاد می‌کند که باور به باور، خطر سقوط به سمت خودفریبی را دارد، اما الگوهای باور همیشه نیاز به ارزیابی دقیق دارند. جوامع ممکن است دلایل قابل دفاعی برای انتقال برخی باورها مستقل از توجیه معرفتی محض داشته باشند.
با این وجود، دنت استدلال می‌کند که اعتقاد به باور به تحریف گفتمان درباره ادعاهای حقیقت دینی تمایل دارد. کسانی که بر محافظت از خود باور به عنوان فضیلت متمرکز هستند، به جای بحث و جدل، شکاکان را رد و تکفیر می کنند. مضرات بالقوه باور زمانی کم اهمیت می شود که خود باور غیرقابل انکار و ابطال ناپذیر باشد. دنت هنگام ارزیابی عقلانیت و تأثیرات دین بر جامعه، تمایز اعتقاد به خدا را از محافظت از خود باور تأکید می کند.  
نقد اخلاقی و اخلاق سکولار  
دنت در نوشته‌های مختلف، نقدهایی را از اخلاق دینی ارائه می‌کند و موارد مثبتی را برای چارچوب‌های اخلاقی سکولار بیان می‌کند که بسیاری از کارکردهای آن معمولاً به دین نسبت داده می‌شود. او استدلال می‌کند که اخلاق انسان‌گرایانه و مبتنی بر عقل می‌تواند در برانگیختن رفتار اخلاقی بدون نیاز به مقدمات الهیاتی با مذاهب مطابقت داشته باشد یا از آن فراتر رود.
در آثاری مانند شکستن طلسم، دنت پارادوکس‌هایی را در اخلاق دینی برجسته می‌کند، مانند تمایل ابراهیم برای قربانی کردن اسحاق به دلیل فرمان خدا. او پیشنهاد می‌کند که اخلاق سکولار معمولاً با شهودهای رایج انصاف همسو می‌شود و از مشکل تئوری فرمان الهی مبنی بر تبرئه ظلم‌های اخلاقی اجتناب می‌کند.
دنت برای استخراج اخلاق سکولار به یک آزمایش فکری رالزی "پرده جهل" متوسل می شود. اگر تصور کنیم که اصول اخلاقی را تدوین کنیم بدون اینکه بدانیم در چه موقعیتی قرار خواهیم گرفت، این باید به انتخاب قوانینی منجر شود که رفاه را برای همه به حداکثر برساند. اخلاق فایده‌گرا که از طریق گفتمان جامع و عقلانی رشد یافته است و می‌تواند حقایق اخلاقی را بدون توسل به وحی تعیین کند.
در همین راستا، دنت معتقد است نهادهای سکولار مانند دادگاه‌ها، مدارس، و قوانین اساسی می‌توانند رفتار اخلاقی را از طریق یادگیری اجتماعی پرورش دهند. قوانینی که حقوق و وظایف را در یک نظم سیاسی مشترک تدوین می کنند، ارزش های مثبت را آموزش می دهند. دنت استدلال می کند که آموزش اخلاقی غیرمذهبی منابع کافی برای القای همکاری، عدالت و توجه به کرامت انسانی در بین شهروندان را ارائه می دهد. در حالی که دنت نقش دین را در زندگی اخلاقی بسیاری از مردم به رسمیت می شناسد، او معتقد است که اخلاق مبتنی بر فرمان الهی تنها گزینه قابل اجرا نیست. عقل و وجدان سکولار نیز راه هایی را برای رسیدن به حقیقت اخلاقی و انگیزه فراهم می کند. بدون نیاز به یکنواختی اخلاقی، جوامع می توانند استانداردهای مشترک نجابت انسانی را از طریق رویه های باز و دموکراتیک با احترام به تنوع مورد بررسی قرار دهند.
با این حال، منتقدان مخالفت می کنند که دنت ساده انگاری فلسفی را در برابر دانستن اخلاق دینی صرفاً با دستورات استبدادی و نادیده گرفتن اخلاق پیچیده الهیاتی نشان می دهد. آنها استدلال می کنند که دنت کمبودهای سکولاریسم را در پاسخ به عمیق ترین سؤالات معنا و متناهیت که دین با آنها درگیر است را دست کم می گیرد. پیش فرض او مبنی بر اینکه نهادهای سکولار به آسانی جایگزین نقش اجتماعی ادیان می شوند نیز مورد بحث است. اما دنت معتقد است که ایمان برای پیشرفت اخلاقی لازم نیست و گاهی اوقات می تواند آن را حتی تضعیف کند.  
دین به عنوان یک پدیده فرهنگی  
به عنوان یک دانشمند و فیلسوف شناختی، دنت معتقد است که دین باید به عنوان یک پدیده طبیعی برآمده از روانشناسی و فرهنگ بشری و نه یک پدیده خاص بر اساس وحی الهی مورد مطالعه قرار گیرد. دنت در شکستن طلسم از تحلیل علمی باورها و رفتارهای مذهبی مانند سایر فعالیت های فرهنگی بشری دفاع می کند. دنت دین را به یک مصنوع طبیعی تشبیه می کند که برای مطالعه تجربی موضوعی گشوده است. او از تحقیق در مورد دین با الگوبرداری از علوم زیستی، کاوش در توسعه تکاملی و کارکردهای پیچیده آن در جامعه حمایت می کند. دنت معتقد است که دین را می توان با ردیابی منشأ آن در سوگیری های شناختی ذاتی و تحلیل شرایط اجتماعی که امکان گسترش آن را به عنوان یک رفتار فرهنگی فراهم می کند، توضیح داد.
در این دیدگاه، جنبه‌های دین مانند اسطوره‌ها، آیین‌ها و نقش‌های اجتماعی ناشی از گرایش‌های روان‌شناختی همراه با خلاقیت زبانی و انتقال فرهنگی است. مفاهیم دینی سیستم‌های تشخیص الگوی انسانی و تشخیص عاملیت را به طور فعالانه مهار می‌کنند و روایت‌های غامض را می‌چرخانند. آموزه‌ها و اعمال و شعائر دینی از طریق آموزش، تقلید و حافظه در سنت‌های در حال تکامل تبلیغ می‌شوند.
دنت استدلال می‌کند که تحقیقات تجربی در انسان‌شناسی، روان‌شناسی، نظریه بازی‌ها، و زیست‌شناسی تکاملی می‌توانند با کشف انگیزه‌های اساسی، کارکردهای فردی و گروهی و فرآیندهای انتخابی که باعث گسترش آن‌ها می‌شوند، بر پدیده‌های دینی روشن شود. هیچ چیز در مورد دین ذاتاً فراتر از تحقیق علمی نیست.
منتقدان او معتقدند که رویکرد بیش از حد تقلیل گرایانه دنت، ابعاد اصلی تجربی و متافیزیکی ایمان را از دست می دهد. اما دنت معتقد است تقلیل گرایی تبیینی به جای حذف معنا، منطق پیچیده فرهنگی دین را آشکار می کند. او معتقد است که ادیان را می‌توان مانند سایر نظام‌های اجتماعی-فرهنگی که از صفات دنیوی انسانی ناشی می‌شوند و اهداف جمعی را دنبال می‌کنند، به دقت مورد مطالعه قرار داد.  
تلقینات دینی  
دنت استدلال می‌کند که بسیاری از پیروان مذهبی در سنت‌های ایمانی رشد می‌کنند که به‌طور غیرانتقادی مطرح میشوند و نه اینکه آزادانه بررسی و مورد قبول قرار گیرند. دنت در آثاری مانند شکستن طلسم نشان می‌دهد که چگونه کودکان اغلب هویت مذهبی را از طریق اقتدار، عادت و فشار خانواده به ارث می‌برند و آنها را مستعد تلقین به جای انتخاب آگاهانه می‌کند.
دنت این مسئله را مشکل آفرین می داند که دین بر انتقال سنت های گزینشی به نسل های جدید که فاقد جایگزین های ایدئولوژیک یا مهارت هایی برای ارزیابی انتقادی هستند، تکیه می کند. او تعلیمات دینی دوران کودکی را به آموزش محلی تشبیه می کند که در آن تعصبات به طور ضمنی ادراک را شکل می دهند. ذهن های جوان دیدگاه های شرطی را به عنوان حقایق بدیهی و نه تفسیرهای احتمالی میپذیرند.
دنت معتقد است که تلقین به کودکان در یک جهان بینی واحد، توانایی های استدلال انتقادی آنها را فلج می کند و تحقیق باز را خفه می کند. از نظر او اتکا به تلقین نشانه کمبود شواهد است. مردم از طریق سکون و هزینه های اجتماعی به جای استنباط صحیح به باورهای دوران کودکی پایبند هستند.
از نظر دنت، یک ایمان بالغ و خودآگاه، پرسش در مورد اطاعت را تشویق می‌کند و به پیروان می‌آموزد که چگونه دکترین را به‌جای القای دفاع انعکاسی در برابر انتقاد، بررسی کنند. اما او معتقد است که مذاهب تلقین گر با برنامه ریزی، پیروان را قبل از استقلال فکری و دور زدن چالش های حیاتی رشد میدهند.
با این حال، دنت اذعان می‌کند که درجاتی از فرهنگ‌سازی ضمنی انتخاب نشده، اجتماعی شدن و هویت گروهی را ممکن می‌سازد. بی طرفی کامل Tabula rasa غیرممکن است. او دعوت به بحث معقول در مورد انتقال حکمت اخلاقی ضروری بین نسل‌ها بدون تقویت ایدئولوژیکی توتالیستی را مطرح می‌کند. اما دنت استدلال می‌کند که بسیاری از آموزش‌های دینی کنونی به کنترل ایدئولوژیک بیش از حد از طریق اقتدار والدین و عادت غیر تأملی دست می‌یابند.
در حالی که ادعای تلقین دنت نوری را بر مسائلی چون رضایت و خودمختاری می اندازد، منتقدان استدلال می کنند که او پتانسیل افراد را برای خودآزمایی نهایی دست کم می گیرد. آنها همچنین خاطرنشان می کنند که خود مدرسه سکولار به طور اجتناب ناپذیری مستلزم نوعی شرطی شدن فرهنگی است. دنت ضرورت متناقض تلقین را می پذیرد، با این حال به تقویت تأمل انتقادی برای جبران آسیب های آن اصرار دارد.  
ناسازگاری با یافته های علمی  
دنت استدلال می کند که ادعاهای مختلف حقیقت دینی مستقیماً با شواهد تجربی اثبات شده توسط علم مدرن در تضاد است. او معتقد است که برخی از احکام کتاب مقدس و آموزه های مرسوم با توجه به حقایق علمی اثبات شده در حوزه هایی مانند کیهان شناسی، زیست شناسی، باستان شناسی و مردم شناسی نمی توانند به طور قابل اعتمادی حفظ شوند. تلاش برای آشتی دادن آنها مستلزم تحریف یا کنار گذاشتن بینش های اصلی علمی است.
برای مثال، دنت خاطرنشان می‌کند که یک جدول زمانی تحت اللفظی کتاب مقدس که منشأ انسان را در چند هزار سال پیش نشان می‌دهد، در برابر شواهد زمین‌شناسی، ژنتیکی و تکاملی عظیمی از پیشرفت حیات طی میلیاردها سال است. تکنیک‌های تعیین‌شده تاریخ‌گذاری، توالی‌های فسیلی و تجزیه و تحلیل DNA به طور قطعی خلاف این را نشان می‌دهند. پذیرش تحت اللفظی کتاب مقدس مستلزم اجماع علمی غالب است. به همین ترتیب، دنت استدلال می کند که شواهد علمی به طور محکم تکامل داروینی را به عنوان داستان منشأ بیولوژیکی ثابت می کند. تلاش برای وارد کردن نیروهای ماوراء طبیعی به تبار انسان در متون مقدس استانداردهای اساسی تأیید علمی را با شکست مواجه می کند. شواهد تجربی هیچ جایگزین مناسبی را برای انتخاب طبیعی که زندگی پیچیده را به صورت تدریجی مجسم می کند، بر نمیتابد.
در این موارد که حقایق تجربی به دست آمده با تفاسیر کتاب مقدس در تضاد است، دنت معتقد است که دین باید به گزارشی که از نظر علمی پشتیبانی می شود تسلیم شود. او استدلال می‌کند که چیرگی یافته‌های علمی خاص را در حالی که آن‌هایی را که در تقابل با الهیات هستند رد می‌کند، به جای تجربه‌گرایی صادقانه، استدلال انگیزشی را نشان می‌دهد. تعهد دقیق به تفکر مبتنی بر شواهد مستلزم پذیرش مفاهیم کامل آن است. با این حال، دنت میگوید که برخی از ادعاهای الهیاتی به حوزه های ذاتاً غیرعلمی مربوط می شود که علم نمی تواند به طور قطعی داوری کند. تفاسیر مستلزم پذیرش حقایق تجربی اثبات شده ممکن است راه حل معقولی ارائه دهد. اما او با به تصویر کشیدن هر دیدگاه دینی که خواهان رد کلی دانش علمی استوار به نفع لفظ گرایی انتخابی کتاب مقدس است، به عنوان یک دیدگاه عقلانی ماندنی را رد می کند.
اصرار دنت مبنی بر اینکه بینش های علمی اثبات شده باید جایگزین تفاسیر منتخب یا قدیمی کتاب مقدس شود، بحث برانگیز است. اما او قاطعانه استدلال می‌کند که قوام فکری دینی پذیرش برخی یافته‌های علمی را ممنوع می‌کند و در عین حال ادعاهای دینی را از همان معیارهای اثباتی مستثنی می‌کند. این چالش‌هایی را ایجاد می‌کند، اما نیاز به تعامل الهیات پیچیده با علم را روشن می‌کند.  
مشکل شر  
یک چالش کلاسیک برای خداباوری، مسئله شر است، که دنت فکر می کند یک معضل حل نشدنی ایجاد می کند. اگر خدا واقعاً قادر، دانا و کاملاً خوب است، به نظر می‌رسد که با دنیایی که این همه رنج فاحش و غیرضروری دارد ناسازگار است. دنت استدلال می کند که مقیاس شر اخلاقی و طبیعی از هر قدرت توضیحی تئودیسه قابل قبولی فراتر می رود.
دنت در آثاری مانند شکستن طلسم (2006)، مشکل شر را به عنوان پدیده‌ای مورد بحث قرار می‌دهد که به راحتی توسط خداباوران نادیده گرفته می‌شود. او می‌پرسد چرا یک خدای خیرخواه، دانای مطلق و قادر مطلق به بی‌گناهان اجازه می‌دهد تا رنجی وسیع و به ظاهر ناموجه را تحمل کنند. به نظر می رسد رنج بی ارزش اساساً با ویژگی های سنتی منتسب به خدا ناسازگار است.
دنت دفاع از اراده آزاد را قانع کننده نمی داند، زیرا بسیاری از شرارت ها از تصمیمات انسانی نشات نمی گیرد. اشتباهات اخلاقی نیز نمی تواند در جهان هایی با خالقان کاملاً عاقل و قدرتمند وجود داشته باشد. او می‌پرسد چرا خدا به بی‌گناهان اجازه می‌دهد تا رنج گناهان دیگران یا چالش‌های روح‌آفرین soul-makingرا فراتر از محدودیت‌هایشان تحمل کنند. حتی ظاهراً "خیرهای بزرگتر" نیز نمی توانند شدت و توزیع رنج را توجیه کنند. علاوه بر این، دنت استدلال می کند که شرهای تکاملی مانند انگل ها و بیماری ها منعکس کننده طراحی ضعیف هستند، نه ایجاد هدفمند. یک طراح باهوش بی عیب و نقص، موجوداتی با پتانسیل رنج پیچیده و بقا که به زنجیره های غذایی ناخالص نیاز دارد را مجسم نمی کند. بسیاری از "شر طبیعی" هیچ الگوی قابل فهمی را نشان نمی دهند، فقط هرج و مرج داروینی را نشان می دهند.
دنت نتیجه می گیرد که خدای کامل خیرخواه حدس زده شده توسط خداباوران به طور تجربی با فراگیر شدن رنج منتفی می شود. او استدلال می کند که خداباوران از راهبردهای بلاغی مانند رمز و راز و غیرقابل وصف بودن برای کنار گذاشتن به جای حل قانع کننده مشکل استفاده می کنند. در حالی که تئودیسه های مبتکرانه در طول تاریخ مورد آزمایش قرار گرفته‌اند، دنت فکر می‌کند که این مسئله در برابر همه راه‌حل‌های که مومنان گمانه‌زنی میکنند مقاومت می‌کند. این غیرقابل قبول بودن تجربی ادعاهای خداباوری سنتی را برجسته می کند.
منتقدان خاطرنشان می کنند که مشکل شر فاقد نیروی قیاسی قطعی است که وجود خدا را رد کند. آنها استدلال می کنند که دنت کار فلسفی و الهیاتی ظریف را نادیده می گیرد که پیچیدگی های اخلاقی پنهان از دیدگاه های محدود انسانی را درگیر می کند. و برخی معتقدند جهان ما با توجه به مبادلات اجتناب ناپذیر ممکن است بهترین خوبی ممکن را از خود نشان دهد. اما به طور کلی، دنت معتقد است که این مشکل یک چالش توضیحی بسیار بزرگ برای خداباوری است.  
نفوذ اجتماعی دین  
دنت در حالی که جنبه‌های مفیدی مانند اجتماع اخلاقی را می‌پذیرد، همچنین استدلال می‌کند که باورها و نهادهای مذهبی می‌توانند اثرات اجتماعی مضری مانند فرقه‌گرایی، از خود متشکری، و ممانعت از پیشرفت را گسترش دهد. او فکر می کند که نفوذ مذهبی مستحق نقد اخلاقی دقیق است.
دنت در شکستن طلسم توجه خود را به راه‌هایی جلب می‌کند که اقتدار دینی، مخالفان، پیشرفت‌های علمی و حقوق بشر را سرکوب کرده است. او به توجیهات تاریخی برای برده داری، نژادپرستی، تبعیض جنسی، و طردگرایی بر اساس گرایش جنسی یا قومیت اشاره می کند. از نظر او ادیان ظلم را در طول تاریخ امری عادی جلوه داده اند، در حالی که «تفکر درون گروهی» مخرب را پرورش می دهند.
دنت همچنین استدلال می‌کند که یقین مبتنی بر ایمان باعث ایجاد خودپسندی می‌شود و پیگیری شدید نوآوری، خلاقیت و راه‌حل‌های مشکلات اجتماعی را تضعیف می‌کند. او معتقد است که تابوهای مقدس مانند "کفر" بحث منطقی درباره ادعاهای حقیقت دینی را خفه می کند و صداقت فکری و آزادی اندیشه را لغو می کند. به همین ترتیب، دنت نگران است که ارتدکس‌های دینی می‌توانند تحقیقات علمی را در زمانی که یافته‌ها با الهیات در تضاد هستند محدود کنند. افسانه های بی سابقه خلقت نباید سیاست آموزش عمومی را دیکته کند. او استدلال می کند که دموکراسی سکولار مستلزم عقل عمومی مبتنی بر حقایق است که برای همه شهروندان بدون توجه به اعتقادات قابل دسترس باشد. این در حالیست که ادیان گاهی این اصل را زیر پا می گذارند.
با این حال، دنت اذعان می کند که تأثیر خالص اجتماعی دین دارای تفاوت های ظریف زیادی است. دستاوردهای مثبت خیریه و اعمال اخلاقی در کنار آسیب هایی که اغلب نشان دهنده تحریف آموزه های سازنده است، شایسته قدردانی هستند. دنت به بحثی مستدل در مورد آشتی دادن پیشینه‌های مختلط دین و چالش‌های کثرت‌گرایی دعوت می‌کند. اما او استدلال می کند که امتیازات آن مستلزم شک و تردید متناسب است.
منتقدان مخالف این هستند که نهادهای سکولار مانند کمونیسم و فاشیسم به اندازه ادیان سرکوب کرده اند. آنها ادعا می کنند که دنت بیش از حد بر تاریخ غرب تمرکز می کند، در حالی که نقش رهایی بخش ادیان را نادیده می گیرد. اما او خاطرنشان می کند که باورهای مشکوک صرف نظر از منبع، نیاز به بررسی دقیق دارند، زیرا هیچ نهادی انحصار اخلاق را ندارد. دنت بر تحلیل اخلاقی مورد به مورد همه تأثیرات اجتماعی تاکید دارد.
به عنوان یک جمع بندی میتوان گفت که دنت نقدهای گسترده ای از دین و خداباوری از دیدگاه عقل گرایانه روشنگری ارائه می کند که سزاوار تعامل نزدیک فلسفی است. کاربرد تحریک آمیز او از ابزارهایی مانند نظریه تکاملی، میمتیک، و تأمل اخلاقی در مسائل دینی، تحلیل بین رشته ای جدی ای از زیربناها، کارکردها و ارزش هنجاری باورهای دینی در جوامع انسانی را میطلبد. هدف دنت تبیین و ارزیابی دین با همان معیارهای تجربی است که در مورد سایر پدیده های طبیعی و فرهنگی اعمال می کنیم. منتقدان او معتقدند که این رویکرد از ابعاد متافیزیکی و تجربی جدایی ناپذیر از دین غفلت می کند. اما نقد طبیعت گرایانه دنت موضوعات چالش برانگیز فلسفی در مورد ایمان، عقل و شرایط انسانی را برجسته می کند که بسیار مهم باقی مانده است.  
نقد خشونت دینی  
خط اصلی انتقاد هریس بر ظرفیت باورهای مذهبی برای تسریع خشونت متمرکز است. در پایان ایمان (2004)، او جنایاتی را که به نام دین در طول تاریخ انجام شده است، از قربانی کردن انسان تا جنگ‌های صلیبی، به عنوان شاهدی بر این نکته برجسته می‌کند که برخی اعتقادات ادیان می‌توانند خشونت علیه دشمنان و بدعت‌گذاران را موجه کنند.
هریس استدلال می‌کند که ویژگی‌های بسیاری از ادیان مانند تئوری فرمان الهی، متن گرایی انتخابی کتاب مقدس، اعتقاد به حقیقت معنوی انحصاری، و وعده‌های پاداش ابدی برای شهادت و زمانی که پیروان احساس می‌کنند از نظر الهی مجاز یا موظف هستند می‌توانند به توجیه یا وادار کردن اعمال وحشتناک کمک کنند. ایمان اغلب انگیزه ها و وسایلی برای خونریزی فراهم می کند.
به طور خاص، هریس پیشنهاد می‌کند که اعتقاد به رستگاری از یک سو و جهنمی شدن و لعنت ابدی از سوی دیگر سطح ستیز را بسیار بالا می‌برد و به مومنین ادیان این امکان را می‌دهد تا ظلم شدید را به عنوان نجات جان یا انتقام کفر توجیه کنند. تئوری فرمان الهی همچنین در صورتی که تصور شود خداوند اجازه آسیب رساندن به دیگران/ناخودی ها/ کفار/ مشرکین را صادر کرده است، بازداری های اخلاقی متداول را نادیده می گیرد. سنت های شهادت طلبی رنج را برای ایمان ارزش می بخشد و تعصب دینی را گسترش میدهند.
علاوه بر این، هریس فکر می‌کند انزواگرایی مذهبی، دکترین‌های برگزیدگی، و اصرار برای تحمیل اعتقادات به مخالفان باعث ایجاد تضاد و غیرانسانی‌سازی افراد خارجی می‌شود. یقین جزمی به داشتن حقیقت منحصر به فرد خدا می تواند روش های افراطی را علیه کافران و مرتدان تحریم کند. کتاب مقدس اگر به صورت تحت اللفظی و انتخابی خوانده شود، حاوی احکام فراوانی برای جنگ طلبی است.
بنابراین، هریس استدلال می‌کند که گرایش‌های ایمانی به قبیله‌گرایی، تعصب، و تحریم و طرد برای اهداف معنوی، ادیان را به‌طور منحصربه‌فردی مستعد توجیه خشونت می‌کند. در حالی که اذعان می کند که ایدئولوژی های سکولار نیز به خشونت دامن می زنند، معتقد است که ادعاهای متافیزیکی ایمان با به تصویر کشیدن ظلم، خطر را به افراط های خطرناک می رساند. حذف چنین آموزه هایی برای مهار ظرفیت دین برای تطهیر اعمال ضد انسانی لازم است.
منتقدان استدلال می‌کنند که هریس بیش از حد بر افراط‌گرایی مذهبی تمرکز می‌کند و در عین حال سنت‌های ضد خشونت را در اکثر مذاهب نادیده می‌گیرد. آنها معتقدند که پیشبرد صلح مستلزم درک بین ادیان است، نه انتقاد صریح. اما هریس خواستار بررسی اخلاقی باورهایی است که تعصب را ممکن می‌سازد.  
نقد جزم گرایی و عدم تحمل  
هریس به شدت از دگماتیسم مذهبی انتقاد می کند، و به عنوان ادعای حقیقت متافیزیکی غیرقابل تردید پذیرفته شده تنها بر اساس ایمان تعریف می کند. او جزم اندیشی را خفه کننده اندیشه آزاد، ایجاد نقاط کور و پرورش نابردباری می داند.
هریس در پایان ایمان استدلال می کند که ایمان جزمی ذاتاً بررسی انتقادی را رد می کند و به طور متناقضی عدم تمایل به اصلاح باورها بر اساس شواهد را به عنوان یک فضیلت تجلیل می کند. این نوع ایمان کتاب مقدس و آموزه های باستانی را خطاناپذیر و مانع پیشرفت اخلاقی و فکری می داند.
هریس بر این باور است که این رد گفتمان باز و مبتنی بر شواهد، از اصلاح عقاید مضر، نادرست یا قدیمی توسط دین جلوگیری می کند. دگما با جدا کردن کل حوزه های تحقیق و اخلاق، خطاهای خطرناک را از اصلاح مصون می دارد. این امر باعث می شود که افراد شایسته به نام اقتدار بی چون و چرای کتاب مقدس از جنایات دفاع کنند.
او همچنین استدلال می کند که جزم گرایی باعث ایجاد اطمینان غیرقابل توجیه در مورد مسائل متافیزیکی بحث برانگیز می شود و خصومت بین گروهی را ایجاد می کند. کسانی که اجتماعی را ترتیب داده اند تا آموزه های مورد مناقشه را به عنوان حقیقت مطلق انکارناپذیر تلقی کنند، مخالفان را شیطانی میسازند و تفاوت را به عنوان انحراف روحانی خطرناک به جای کثرت گرایی معقول و منطقی معرفی می کنند.
هریس پیشنهاد می‌کند که ادیان جزمی، تفکر قبیله‌ای و انسان‌زدایی کافران را با به تصویر کشیدن جهان‌بینی‌های آنها نه تنها به‌عنوان نادرست، بلکه اساساً گناه‌آلود، پرورش می‌دهند. این امر باعث می‌شود که مؤمنان احساس کنند که از نظر اخلاقی توجیه شده‌اند که به کسانی که در فرضیات بررسی‌نشده و اصولی با هم شریک نیستند سرکوب می‌کنند. این اجازه می دهد تا تفاوت را به جای انسان سازی، شیطان سازی کنیم.
علاوه بر این، هریس فکر می‌کند که آموزه‌های مقدسی که ادعای مالکیت انحصاری حقیقت متعالی را دارند، با دیوارکشی بین حوزه‌هایی که تابو تحقیقی به حساب میایند، اندیشه آزاد را خفه می‌کنند. اقتدار آنها نباید در داخل ارزیابی شود، بلکه باید از بیرون تحمیل شود. این امر اختلافات اصولی را خنثی می کند، و یا باور بی چون و چرا یا رد کل چارچوب را کنار میزند.
منتقدان استدلال می کنند که هریس فلسفه پیچیده توسعه یافته در سنت های الهیات را نادیده می گیرد. آنها یادآور می شوند که دین نیازی به بنیادگرایی ندارد و در ایمان خداباورانه به سمت شک، بحث و اصلاحات حرکت میکنند. اما به طور کلی هریس مسئله ای را برجسته و مطرح می کند مبنی بر اینکه که جزم گرایی اعتقادی با تضعیف شکاکیت سازنده و ایجاد تفرقه مضر، اخلاق و پیشرفت انسانی را تهدید می کند.  
نقد علمی  
مانند دیگر آتئیست‌های مدرن، هریس استدلال می‌کند که ادعاهای اصلی در سنت‌های اصلی مذهبی مستقیماً با یافته‌های تجربی در سراسر علوم در تضاد است. در پایان ایمان و سایر آثار خود، او ادعا می کند که چنین ادعاهایی باید بر اساس شواهد متناقض بسیار از زمینه هایی مانند کیهان شناسی، باستان شناسی، و به ویژه زیست شناسی تکاملی رد شوند. برای هریس، شواهد علمی به طور قطع قرائت تحت اللفظی متون مقدس را رد می کند. آفرینش شش روزه کتاب مقدس و گزارش سفر پیدایش نمی‌تواند با 4.5 میلیارد سال تکامل کیهانی و فسیل‌های انسان‌نما که به میلیون‌ها سال قبل از اولین کشاورزان برمی‌گردد، سازگار شود. اینها به طور قطع داستان های خلقت ماوراء طبیعی را که به عنوان فرضیه های تجربی شکست می خورند، رد می کنند. اما هریس تکامل را به عنوان رشته علمی در تضاد اساسی با الهیات سنتی متمایز می کند. او استدلال می‌کند که نظریه داروینی، کل ساختار اسطوره‌های خلقت انسان‌محور را با ردیابی منشأهای مادی احتمالی و کور بشریت، که در یکتاپرستی اصلی قرار دارد، آشکار می‌کند.
در حالی که طرفداران طراحی هوشمند سعی در آشتی می کنند، هریس ادعا می کند که آنها روش شناسی علمی را با استناد به مداخلات معجزه آسای الهی صرفاً برای محافظت از پیش فرض های کتاب مقدس تضعیف می کنند. هیچ مدرک مثبتی مبنی بر طراحی هوشمند از بالا به پایین وجود ندارد. شواهد تکاملی هیچ جایگزین مناسبی را برای تغییرات تصادفی و انتخاب طبیعی غیرتلولوژیکی اجازه نمی دهد. هریس استدلال می کند که از آنجایی که دانش علمی باید جایگزین جهل عوامانه شود، ادعاهای تجربی اثبات شده مانند تکامل و زمین شناسی زمین باید به روایت های خلقت باستانی مشکوک شود. هر جا که علم به طور قطع حقایق فیزیکی را نشان می دهد، او معتقد است که الهیات باید ادعای توصیف دقیق واقعیت را تسلیم یا کنار بگذارد. هریس از پذیرش حقایق علمی ضد شهودی counter-intuitive به جای اشتباهات آرامش بخش حمایت می کند.
منتقدان استدلال می‌کنند که هریس نگرش‌های علم‌گرایی را اتخاذ می‌کند و تفسیر، ارزش‌ها و معنا را کاهش می‌دهد. آنها او را به تقلیل گرایی متهم می کنند و متذکر می شوند که بسیاری از متفکران دینی تکامل را به صورت استعاری می پذیرند. اما هریس معتقد است که متون مقدس زمانی که به عنوان غیر تحت اللفظی تلقی می شوند، پس از اینکه علم ادعاهای تحت اللفظی آنها را تایید نمی کند، اعتبار خود را از دست می دهند. او معتقد است که دین باید با علم سازگار شود، نه برعکس.  
نقد اخلاقی  
هریس با این استدلال که بسیاری از آموزه های سنتی بر اساس معیارهای مدرن غیراخلاقی هستند، نقدی اخلاقی از متون مقدس مذهبی و جزمیات دینی ارائه می کند. او استفاده از ایمان برای توجیه آسیب را رد می کند. در پایان ایمان هریس بخش‌هایی از کتاب مقدس را برجسته می‌کند که نسل‌کشی، برده‌داری، تبعیض جنسی و عدم تساهل را تأیید می‌کند. او استدلال می کند که ما باید پیشرفت اخلاقی را که این متون را به عنوان راهنمای اخلاقی بی اعتبار می کند، بپذیریم. وجدان ما اکنون به درستی بسیاری از آموزه‌هایی را که زمانی پذیرفته شده بودند رد می‌کند.
به عنوان مثال، هریس تایید کتاب مقدس در مورد مجازات اعدام برای همجنسگرایی، زنا و توهین به مقدسات و سب نبی را محکوم می کند. او اشاره می کند که قرآن آزار خانگی، نابرابری جنسیتی و تنبیه های بدنی سخت را تایید می کند. متون مقدس هندوها شامل سیستم طبقاتی ظالمانه است. هریس معتقد است که ما باید چنین جنبه هایی را به عنوان اشتباه اخلاقی بپذیریم.
او همچنین مخالفت مبتنی بر ایمان با اصلاحات اجتماعی مانند برابری جنسیتی، آزادی جنسی و حقوق بشر برای اقلیت ها را محکوم می کند. مذاهب با تداوم کدهای منسوخ مانع پیشرفت های اخلاقی شده اند.
هریس اصلاح‌طلبان دینی مدرن را ستایش می‌کند که قابل دفاع‌ترین آموزه‌ها را انتخاب می‌کنند و در عین حال خطاپذیری عمیق اخلاقی در کتاب مقدس و سنت را تصدیق می‌کنند. اما او استدلال می‌کند که مرتجعانی که برای دفاع از ظلم به ایمان روی می‌آورند، نباید از بررسی اخلاقی مستثنی شوند. آموزه های مثبت ادیان را باید از بی اخلاقی به اشتباه مجزا کرد.
منتقدان خاطرنشان می‌کنند که هریس از پیچیدگی تفسیری در اخلاق کتاب مقدس قدردانی نمی‌کند و کمک‌های مذهبی مترقی به جنبش‌های عدالت‌خواه را از نظر تاریخی نادیده می‌گیرد. آنها استدلال می کنند که ایمان الهام بخش به وجود آمدن و عاملیت قهرمانی اخلاقی است و حاوی حکمتی است که فراتر از مدرنیته عمل کرده و میکند. لفظ گرایی گزینشی هریس نیز درک اصلاح طلبان را نادیده می گیرد. اما او کسانی را متهم می کند که به طور انتخابی ایمان را برای مقاومت در برابر پیشرفت اجتماعی به کار می گیرند و در عین حال نقص های اخلاقی عمیقی را که در ارتدوکس تنیده شده است را نادیده می گیرند.  
ایمان و عقل  
هریس در این استدلال که ایمان وسیله ای نامعتبر برای تعیین حقیقت است، سخنان متفکران سکولار دیگر را تکرار می کند. ایمان، حقیقت را بر شهودها (تجربه دینی، الهام، مکاشفه، وحی) و سنت‌هایی استوار می‌کند که هیچ مبنایی برای تأیید بی‌طرفانه ندارند. هریس معتقد است که واقعیت و اخلاق باید از عقل، شواهد و منطق ناشی شود نه ایمان.
هریس در پایان ایمان استدلال می کند که ایمان مستلزم اعتقاد بدون شواهد پشتیبان و حتی با وجود شواهد متضاد است. جزمیات را به‌طور غیرانتقادی می‌پذیرد و از طریق مدافعهء استدلالی ملال آور تحلیل رونده به جای تجدیدنظر در پرتو واقعیات، از آنها دفاع می‌کند. هریس ایمان را به عنوان دلیلی مشروع برای باور هر چیز اساسی رد می کند.
او استدلال می کند که مشکلات زمانی به وجود می آیند که ایمان از آزمایش واقعیت رها می شود. عقایدی که صرفاً توسط سنت به خاطر سنت تداوم یافته اند، خطاهای مضر را جذب می کنند و در برابر اصلاح مقاومت می کنند. ایمان با ارج نهادن به وفاداری بی چون و چرا به هویت بیش از حقیقت اهمیت داده و تعصب را حفظ می کند.
هریس این را با گشودگی عقل به شواهد و سازگاری منطقی مقایسه می کند. در حالی که ایمان وفاداری کورکورانه را ارج می نهد، عقل به هر کجا که منجر شود از استدلال بیطرفانه پیروی می کند. عقل می تواند باورها را با جذب حقایق و دیدگاه های جدید دگرگون کند و این در حالیست که ایمان، دگرگونی را خیانت می داند. برای هریس، عقلانیت امکان کشف مشارکتی حقیقت را از طریق استانداردهای مشترک منطق و ابطال پذیری می دهد. اما ذهنیت ایمان، توافق را تصادفی می کند. او استدلال می کند که عقل می تواند از طریق روش های منطقی مانند حجاب جهل، راهنمایی اخلاقی و اجماع ارائه دهد. اما ایمان روشی جز به اقتدار و زور متوسل شدن ندارد.
منتقدان خاطرنشان می کنند که ایمان دارای ابعاد فلسفی و تجربی فراتر از عقلانیت است. و عقل محض برای پرداختن به مسائل هدف، معنا و اخلاق محدودیت هایی دارد. چارچوب بندی هریس چالش های تفسیری را در عقل عملی نادیده می گیرد. اما او استدلالی قوی برای پایه‌گذاری ادعاهای حقیقت و اخلاق در عقلانیت بی‌طرف به جای ایمان مقید به سنت ارائه می‌کند.  
غیبت الهی  
هریس استدلال می کند که مشکل پنهان بودن الهی یک چالش شواهد جدی برای خداباوری است. خدای قادر مطلق، دانای مطلق و کاملاً خوب، وجود خود را پنهان نمی‌کند یا اجازه نمی‌دهد که رنج بیهوده را تحمل کند. اما واقعیت تجربی ما را با سکوت الهی در میان تراژدی و وحشت روبرو می کند.
هریس در نامه ای به ملت مسیحی (2008) تمام بدبختی ها و ویرانی های بیهوده در طول تاریخ بشر - از بیماری ها گرفته تا بلایای طبیعی - را برجسته می کند که اساساً با خدای سنتی ابراهیمی ناسازگار به نظر می رسد. او استدلال می کند که یک خدای خیرخواه پنهان نمی شود در حالی که خلقت آن چنین شرارت عظیمی را تحمل می کند.
هریس پنهان بودن خدا را هم در فقدان هرگونه ارتباط یا مکاشفه صریح برای بشریت و هم عدم دخالت قابل تشخیص در تراژدی های بی وقفه جهان می بیند. تجربه ما از رویارویی با آسمان های خاموش دلیلی برای فرضیه خالق دوست داشتنی و درگیر به ما نمی دهد.
پنهان بودن الهی همچنین به مشکل مشهود شر برای هریس مربوط می شود، اگرچه او یادآور می شود که رنج بیهوده به تنهایی برای نامحتمل ساختن وجود خدا کافی است. اما فقدان ارتباط اضافی و مداخله توسط یک خدای ظاهراً دلسوز، قضیه علیه خداباوری را تشدید می کند. به نظر می‌رسد واقعیت خالی از یک خالق دل نگران است.
هریس استدلال می‌کند که توسل به اسرار راه‌های خدا، توجیه‌های رضایت‌بخشی برای غیبت الهی فراهم می‌کند. یک خدای نیکوکار، واقعیت و عنایت خود را بی‌تردید آشکار می‌سازد. او معتقد است که فقدان شواهد حکایت از مطابقت بیشتر با خدا ناباوری دارد تا خداباوری.
نقد کتاب مقدس  
هریس نقدی اخلاقی از متون مقدس دینی ارائه می‌کند و بخش‌های زیادی از کتاب مقدس، قرآن و متون دیگر را برجسته می‌کند که خشونت، زن‌ستیزی، برده‌داری و دیگر موضع‌گیری‌هایی را که امروزه بیشتر آنها را غیراخلاقی می‌دانند، تأیید می‌کند. او استدلال می کند که ما باید نارسایی های اخلاقی را که در مبانی اعتقادی تنیده شده اند، بپذیریم.
هریس در پایان ایمان توجه را به احکام غیر اخلاقی در متون مقدس جلب می کند که وجدان مدرن به درستی آنها را رد می کند. از تأیید انجیل از نسل‌کشی علیه عمالقه تا مجوز آزار خانگی و بردگی جنسی اسیران توسط قرآن، کتاب‌های مقدس بربریت را در کنار حکمت تدوین می‌کنند.
هریس پیشنهاد می‌کند که تلاش‌ها برای زمینه‌سازی یا تفسیر مجدد دستورات غیراخلاقی کتاب مقدس، اغلب مانند توجیه‌های مشمئز کننده غیرقابل دفاع به نظر می‌رسد. ما باید به سادگی بپذیریم که قوانین باستانی به جای روشنگری خاص، اخلاق بدوی را منعکس می کنند. پیشرفت اخلاقی دوران متأخر ارزش های آنها را آشکار نمی کند.
او همچنین تأکید می‌کند که وحشتناک ترین جنایات و ستم‌های تاریخی اغلب ناشی از کاربرد مستقیم کتاب مقدس است. تنها تفسیر گزینشی یا بی‌توجهی به متون مقدس دردسر آفرین بود که فضایی را برای پیشرفت اخلاقی باز کرد و این امر مرجعیت کتاب مقدس را سلب می کند.
هریس ضمن تجلیل از اصلاح‌طلبانی که بر بهترین‌ها در ایمان خود تأکید می‌کنند و بی اخلاقی ها را کنار می‌گذارند، فکر می‌کند که خوانشی از کتاب مقدس که عبارات غیراخلاقی را نادیده می‌گیرد یا عقلانی می‌کند، از نظر فکری غیرقابل دفاع و از نظر اخلاقی غیرمسئولانه باقی می‌ماند. متون مقدس باید الهام بخش تفکر اخلاقی باشند، نه اطاعت بی چون و چرا.
منتقدان استدلال می‌کنند که هریس سنت‌های هرمنوتیکی پیچیده و تفسیرهای مجدد پیشرونده‌ را نادیده می‌گیرد که روح اخلاقی را ارتقا می‌بخشد و در عین حال احکام تاریخ‌ انقضاء دار را به متن می‌بخشد. اما به طور کلی هریس با برجسته کردن تداوم فحاشی در شریعت، نقطه مقابل اغراق‌های پرهیزگارانه در مورد حکمت کتاب مقدس را ارائه می‌کند. حتی متون مقدس نیز مستلزم تشخیص اخلاقی هستند.  
نقد ایمان  
هریس دیدگاه عقل گرای روشنگری را تکرار می کند که ایمان وسیله ای نامعتبر برای تعیین حقیقت و اخلاق است. او استدلال می کند که شواهد، عقل و منطق باید باورها را داوری کنند، نه ایمان به سنت یا ذهنیت گرایی.
در پایان ایمان، هریس ایمان را به عنوان باور بدون شواهد پشتیبان یا با وجود شواهد متضاد تعریف می کند. او استدلال می کند که این مستلزم تظاهر به دانستن چیزهایی است که با توجه به حقایق موجود نمی توان آنها را شناخت. هریس معتقد است که حقیقت‌جویی واقعی مستلزم دنبال کردن شواهد است بدون توجه به نتایج و یا اینکه به چه باوری منجر شود، حتی اگر ناخوشایند باشد.
هریس پیشنهاد می کند که ایمان دقیقاً به این دلیل جذاب است که فرار از این مسئولیت مطلوب به نظر می رسد. با تظاهر به اعتقادات ناشی از حقایق بالاتر به جای دیدگاه های محدود، مهلت اظهار وجود کذب از عدم اطمینان فراهم می کند. اما این کناره گیری از آزمایش واقعیت، نادانی و تعارض را تقویت می کند.
او همچنین استدلال می کند که ایمان روش های علمی را که دانش را گسترش می دهد بی ارزش می کند. متون مقدس را غیرقابل تردید و مانع پیشرفت اخلاقی و فکری می‌داند. ایمان حتی خطاهای خطرناک را از تصحیح عقلی به نام اعتقاد عرفانی مصون می دارد.
هریس دستاوردهای بسیاری از سنت های دینی را می ستاید و در عین حال خود ایمان را به عنوان خودفریبی محکوم می کند. او استدلال می کند که معنویت و اخلاق باید بر اساس عقل، منطق و شفقت باشد تا ایمان به جزمیات غیر قابل آزمون. خرد اخلاقی مستلزم رویارویی با واقعیت از طریق دیدگاهی بی طرفانه است.
منتقدان استدلال می‌کنند که ایمان معقول می‌تواند نشان‌دهنده روشی موجه برای عمل بر روی دانش ناقص و ابطال پذیر باشد و نیازی به اعتقاد کورکورانه ندارد. و آنها خاطرنشان می‌کنند که ایمان در حوزه‌هایی مانند روابطی که یقین در آنها دست نیافتنی است، مفید است.
نقد تلقین
هریس استدلال می کند که تلقین شدید مذهبی در دوران کودکی اصول رضایت آگاهانه را نقض می کند، استعدادهای انتقادی را از بین می برد و از طریق تاکتیک های شرطی سازی اجباری دروغ را تداوم می بخشد. او تربیت کودکان را در درون عقاید منزوی محکوم می کند.
هریس در نامه‌ای به یک ملت مسیحی نشان می‌دهد که چگونه کودکان در خانواده‌های مذهبی، قبل از رشد فکری، از طریق اقتدار و عادت، باورهایی دارند. آنها به جای تفاسیر فرهنگی که نیاز به ارزیابی شکاکانه دارند، از جهان بینی های دستی که به عنوان حقیقت بدیهی چارچوب بندی شده اند، استفاده می کنند. هریس استدلال می کند که تلقین به جوان به این شیوه به منزله نقض اعتماد و سوء استفاده از انعطاف پذیری ذهن کودک است. این امر به سنت به طور خودکار تکرار فرهنگی می دهد، زیرا شک و تردیدها به جای نقد منطقی ادعاها، خیانت به هویت به نظر می رسد.
او همچنین ادعا می‌کند که قرار دادن کودکان در سنت‌های پدرسالارانه و همگن، توانایی آن‌ها را برای تفکر مستقل و ارزیابی عینی دلایلی که گروه‌های رقیب باورهای متفاوتی دارند، فلج می‌کند. انعکاس انتقادی زمانی که شواهد و تحلیل های مخالف به طور پیشگیرانه اهریمنی می شوند، آتروفی می شوند.
هریس ادعا می کند که این مسائل باعث می شود هر دینی در درجه اول بر شرطی کردن دوران کودکی مشکوک باشد. قدرت فرهنگی عظیم از طریق تکنیک‌های تلقین دوران کودکی از گهواره تا گور به دست می‌آید که به طور تداعی‌کننده عقاید جزمی را به خانواده و هویت می‌آمیزد. شکستن این چرخه نیازمند آزادی مذهبی بیشتر جوانان است.
منتقدان خاطرنشان می‌کنند که برخی شکل‌گیری‌های دوران کودکی اجتناب‌ناپذیر است و مدرسه سکولار خود مستلزم نوعی تلقین فرهنگی است. اما به طور کلی هریس استدلال می‌کند که انزواگرایی مذهبی شدید در طول پنجره‌های رشد آسیب‌پذیر به‌طور برگشت‌ناپذیر دیدگاه‌ها را می‌بندد و مانع انتخاب خودمختار می‌شود. او ادعا می‌کند که در عین اینکه آشکارا قرار گرفتن در معرض مذهبی در دوران کودکی را ممنوع نمی‌کند، اما ادعا می‌کند که اجبار و دستکاری در شیوه‌های تلقین‌آمیز رایجی است که اصلاحات را می‌طلبد.  
نفوذ سیاسی مذهبی  
هریس به شدت از نفوذ سیاسی دین در دموکراسی ها انتقاد می کند. او استدلال می‌کند که دلیل آوری مبتنی بر ایمان منجر به سیاست‌هایی می‌شود که منافع فرقه‌ای را بر حقایق، انصاف و رفاه کلی جامعه ترجیح می‌دهند. استدلال‌های دینی، حکمرانی مبتنی بر عقل عمومی را که برای همه شهروندان بدون توجه به عقاید جزمی قابل دسترسی است، تضعیف می‌کند.
در نامه ای به یک ملت مسیحی و جاهای دیگر، هریس مواردی را برجسته می کند که در آن برنامه های مذهبی مانع پیشرفت علمی، مانع از آزادی های مدنی، ترویج نظامی گری مبتنی بر دین خویی و تحمیل محدودیت های خدمات عمومی بر اساس الهیات می شود. او معتقد است که ایمان زمانی که تابوها و اولویت های خود را از طریق سیاست بر عموم مردم اعمال می کند، مستبد می شود.
هریس همچنین میگوید که اقتدار مذهبی سیاستمداران را تحت فشار قرار می‌دهد تا اظهار ایمان کنند و برای جلوگیری از انگ، نمایش عمومی تقوا را به طور غیرصادقانه انجام دهند. این امر یکپارچگی در حکمرانی را کاهش می‌دهد و خداناباوران و اومانیست ها را فاقد اخلاق می‌داند. سیاست‌ها باید مبتنی بر حقایق بی‌طرفانه و استدلال اخلاقی باشند.
علاوه بر این، هریس قبیله گرایی ائتلاف های مذهبی را که به تحمیل عقاید دینی رای می دهند، محکوم می کند. او استدلال می کند که قوانین اخلاقی باید متکی بر متقاعد کردن همه شهروندان از طریق دلایل قابل دسترس باشد، نه پویایی قدرت گروهی محض. امتیاز مذهبی در سیاست اجازه می دهد تا از این بار توجیه معنادار واقعی فرار کنیم.
هریس همچنین خطر انتخاب متعصبانی را که وعده رهایی آخرالزمانی را می دهند برجسته می کند. او استدلال می‌کند که حکمرانی عاقلانه به کاندیداهایی بستگی دارد که سیاست‌های مبتنی بر واقعیت را بپذیرند، نه پیش‌گویی‌های عرفانی. در غیر این صورت، دین امکان سیاست های غیرمنطقی و خطرناک را فراهم می کند.
منتقدان میگویند که رژیم های سکولار مانند استالینیسم هم سرکوبگر بودند. آنها استدلال می کنند که بسیاری از اصلاحات مترقی به کنشگری با انگیزه مذهبی بستگی دارد. اگرچه گفتمان دموکراتیک ناقص است، اما هم صداهای مذهبی و هم سکولار را در خود جای می دهد. اما در مجموع، هریس ادعا می کند که پیشرفت مستلزم کاهش اتکا به درخواست های اعتقادی در سیاست گذاری است.  
نقد ایمان دینی به مثابه توهم
داوکینز در توهم خدا (2006)، ایمان را به عنوان «باور بدون مدرک» تعریف می‌کند و استدلال می‌کند که ایمان دینی یک باور نادرست یا توهم مداوم است، زیرا فاقد شواهد عینی است و با یافته‌های علمی در تضاد است. او ایمان را یک «ویروس ذهن» پایدار می داند.
داوکینز ادعا می کند که در حالی که توهمات منشأ روانی دارند به عنوان نقص در استدلال ذهنی، ایمان به طور منحصر به فردی توسط سنت های فرهنگی تقویت می شود که باور بدون مدرک را به عنوان یک فضیلت ارزشمند می دانند. او استدلال می کند که ایمان از معیارهای اثباتی که اکثر ادعاهای مذهبی را باطل می کند، اجتناب می کند.
در حالی که توهمات منعکس کننده نقص های شناختی هستند، داوکینز ادعا می کند که ایمان نشان دهنده تعهد عمدی به باور بدون توجه به ارزش حقیقت است. ایمان فعالانه از جست و جوی شواهد بالقوه نادرست اجتناب می کند و در برابر اغماض عقل مقاومت می کند. داوکینز به توماس آکویناس اشاره می کند که ایمان را به عنوان دفاع از عقل در برابر شواهد برای نشان دادن ماهیت هذیانی آن تعریف می کند.
داوکینز همچنین استدلال می کند که تلقین مذهبی دوران کودکی، اعتقاد را به عنوان یک موضوع هویتی و نه واقعیت شرط می کند. ادیان قبل از اینکه ظرفیت تفکر انتقادی مومنین توسعه یابد، پیروان را برنامه ریزی می کنند. داوکینز این را به یک ویروس ذهنی تشبیه می کند که نرم افزار شناختی آسیب پذیر را آلوده می کند. جلوگیری از چنین دستکاری مستلزم آموزش تفکر انتقادی است.
منتقدان خاطرنشان می‌کنند که داوکینز ایمان را با افراط و تفریط آن تعریف می‌کند نه اینکه مواضع ظریف را به تصویر بکشد. و برخی معتقدند که ایمان معقول به معنای پیروی از یک مسیر با توجه به شواهد معقول است نه اعتقادی بر خلاف شواهد. اما به طور کلی داوکینز استدلال می‌کند که مصونیت دادن به باورهای اصلی ادیان از اینکه بدون شاهدی و یا دلیلی متقن پذیرفته شوند به معنای تفکر متوهمانه است که با حقیقت‌جویی ناسازگار است.  
ناسازگاری دین و علم  
داوکینز تأکید می کند که علم و دین از روش های اساساً ناسازگار برای تعیین حقیقت استفاده می کنند. علم بر شواهد تکیه می کند، فرضیه ها را در برابر واقعیت آزمایش می کند، نظریه های ناکافی را بازنگری می کند و باورها را با اثبات مطابقت می دهد. دین به ایمان به کتاب مقدس، اقتدار و اعتقادات معنوی ذهنی در برابر یافته های تجربی امتیاز می دهد.
داوکینز در توهم خدا استدلال می کند که پایبندی به باورها بدون توجه به شواهد واقعی، در تضاد با اخلاق علمی است، که به دنبال شواهد به هر کجا میرود و متحری است. ایمان دینی در مقابل استدلال اثباتی علم، رویکردهای کاملاً متفاوتی را برای تعیین حقیقت ایجاد می کند.
از نظر داوکینز، روش‌های مربوط به علم و دین به ادعاهای حقیقت ناسازگار درباره جهان منتهی می‌شوند. برخی از ادعاهای کتاب مقدس در مورد منشأ انسان و جهان با زیست شناسی تکاملی و فیزیک سازگار است. در چنین مواردی، علم باید همیشه جای کتاب مقدس را بگیرد.
به طور خاص، او استدلال می کند که تکامل به طور قطعی روایت های آفرینش کتاب مقدس از منشاء انسانی را رد می کند. و یافته های ستاره شناسی، زیست شناسی و زمین شناسی به طور قاطع میلیاردها سال تاریخ طبیعی زمین را به جای افسانه های آفرینش گرایانه نشان می دهد. در این موارد، شواهد تجربی ادعاهای تحت اللفظی کتاب مقدس را باطل می کند.
داوکینز رهبران مذهبی را می ستاید که به متون مقدس به صورت استعاری برخورد می کنند و آیات علمی را می پذیرند. اما او استدلال می کند که بیشتر علم مورد حمله قرار می گیرد تا از لفظ گرایی کتاب مقدس محافظت کند. این نشان دهنده اختلاف روش شناختی عمیق بین فرضیه های آزمایشی در مقابل پذیرش جزمی اعتقاد است. این دو رویکرد را نمی توان به طور کامل با هم هماهنگ کرد.
منتقدان استدلال می کنند که داوکینز تعارض را بیش از حد بیان می کند، آشتی های پیچیده فلسفی را نادیده می گیرد، و قلمرو دین را فراتر از ادعاهای تجربی نادیده می گیرد. اما به طور کلی داوکینز قاطعانه استدلال می کند که شواهد علمی با معرفت شناسی مبتنی بر ایمان دین در تناقض است، و باعث تنش های فکری مداوم بین اصول می شود.  
نقد تلقین دینی  
داوکینز برخی از تندترین انتقادات خود را برای تلقین مذهبی به کودکان محفوظ می دارد، که به عقیده او از اعتماد سوء استفاده می کند، تفکر انتقادی را ضعیف می کند، و ذهن های جوان را قبل از اینکه بتوانند جایگزین ها را به طور منطقی ارزیابی کنند، در دگم های موروثی به دام می اندازد. او ادعا می کند که این امر آزادی اندیشه را نفی می کند.
داوکینز در نوشته‌هایی مانند توهم خدا، به برچسب زدن کودکان به مذهب والدین و محروم کردن آنها از فرصت‌هایی برای بررسی آزادانه جهان‌بینی‌های رقیب حمله می‌کند. او این را با یک رویه فرضی برچسب زدن به کودکان با ایدئولوژی‌های سیاسی مقایسه می‌کند، که ما آن را به عنوان نقض ظالمانه انتخاب می‌دانیم.
داوکینز برچسب‌گذاری مذهبی را نقض بدتر می‌داند زیرا ادعاهای متعالی را نمی‌توان صرفاً به عنوان یک عقیده قرنطینه کرد. ارائه دیدگاه های الهیاتی به عنوان واقعیت، رشد شناختی اولیه کودک و ادراک او از جهان طبیعی را بر اساس فرهنگ عامه به جای شواهد مدرن، منحرف می کند. او استدلال می کند که کودکان فاقد دفاع در برابر درونی کردن آنچه والدینشان اظهار می کنند، نیستند. تکامل کودکان را آماده نکرده است تا جهان بینی های والدین را به طور غیرانتقادی به عنوان ویژگی های ضروری واقعیت در طی بلوغ شناختی جذب کنند. مذاهب از این تمایل برای تکرار خود از طریق تلقین دوران کودکی سوء استفاده می کنند.
داوکینز از دادن یک جهان‌بینی علمی بی‌طرفانه دینی به کودکان تا زمانی که به اندازه کافی برای تجزیه و تحلیل پرسش‌های معنوی مستقل بشوند، حمایت می‌کند. او استدلال می کند که تلقین به کودکان به ایمان آوری به عنوان نوعی سوء استفاده ذهنی که عقل در حال رشد را تغییر شکل می دهد یاد میکند. ایمان باید به عنوان یک انتخاب ارائه شود، نه تلقین.
منتقدان استدلال می کنند که برخی از شکل گیری دوران کودکی ضروری است و داوکینز فرصت های بعدی را برای تأمل دست کم می گیرد. بی طرفی کامل او ممکن است غیرممکن باشد. با این حال، داوکینز میگوید که شرطی سازی مذهبی شدید والدین ذهن های در حال رشد تأثیرپذیر را برای فهم آزادی و فرصت برای تفکر مستقل آینده سلب می کند.  
استدلال از طراحی  
داوکینز به شدت از استدلال غایت‌شناختی برای وجود خدا بر اساس ظاهر طراحی شده در جهان طبیعی انتقاد می‌کند. در توهم خدا و نوشته‌های دیگر، او استدلال می‌کند که استدلال طراحی بر یک قیاس معیوب با مصنوعات انسانی تکیه دارد، در حالی که قدرت توضیح دهنده تکامل داروینی برای توضیح جهان طبیعت را نادیده می‌گیرد.
استدلال غایت‌شناختی ادعا می‌کند که همانطور که اشیای طراحی‌شده مانند ساعت‌ها بر خالقانی دلالت می‌کنند، طراحی آشکار موجودات و قوانین کیهانی نیز دلالت بر یک طراح الهی دارد. داوکینز استدلال می کند که قیاس بین سیستم های بیولوژیکی و اشیاء ساخته شده گمراه کننده است. در حالی که ماشین ها از مونتاژ آگاهانه از بالا به پایین ناشی می شوند، ساختارهای زنده لایه های افزایشی پیچیدگی از پایین به بالا را نشان می دهند.
داوکینز تأکید می‌کند که انتخاب طبیعی مکانیسمی را برای تولید اشکال بیولوژیکی کاربردی در طول دوره‌ها با اصلاح تطبیقی فراهم می‌کند. پیچیدگی به تدریج افزایش می یابد زیرا تغییرات ژنتیکی به طور تصادفی ایجاد می شود و فشارهای محیطی به طور انتخابی جهش های مضر را فیلتر می کند. برای توضیح ارگانیسم هایی که به طور طبیعی طراحی شده اند، هیچ درخواستی برای طراحی عمدی لازم نیست. تکامل توسط انتخاب طبیعی نشان می دهد که طراحی به طور منطقی نیازی به طراح ندارد.
علاوه بر این، داوکینز به طرح‌های معیوب متعددی در طبیعت اشاره می‌کند که به جای مهندسی هدفمند کامل، اقتضای تکاملی را منعکس می‌کنند. استدلال طراحی، بهینه بودن طبیعت را اغراق آمیز می کند، در حالی که نواقص آن را نادیده می گیرد. به طور کلی، او استدلال می کند که نظریه داروینی با توضیح طبیعی طراحی، استدلال غایت شناختی را ناکارامد میکند.
منتقدان استدلال می کنند که تکامل نمی تواند به طور کامل نظم عقلانی بنیادی را در ریاضیات، قوانین طبیعت، یا ظرافت غیرمحتمل جهان برای زندگی را توضیح دهد. داوکینز پاسخ می دهد که این مسائل به جای شواهدی برای خدا، سؤالاتی است که علم هنوز به آنها پاسخ نداده است. اما او قاطعانه استدلال می کند که نظریه تکاملی نیاز به خدای ساعت ساز را جایگزین می کند.  
اخلاق سکولار  
داوکینز این استدلال را رد می کند که ایمان دینی برای رفتار اخلاقی و ارزش های اجتماعی ضروری است. او ادعا می کند که عقل سکولار و اومانیسم می توانند یک چارچوب اخلاقی قوی را بدون نیاز به استناد به خدا یا کتاب مقدس ارائه دهند.
داوکینز نمونه هایی از آتئیست های اخلاقی راستگو و جوامع با اکثریت ملحد با رفاه اجتماعی بالا را برجسته می کند. او استدلال می کند که مردم اخلاقی رفتار می کنند زیرا انسان ها غرایز همکاری، تعامل و همدلی ذاتی را تکامل داده اند. قطب‌نمای اخلاقی از طبیعت اجتماعی ما ناشی می‌شود. در همین راستا، داوکینز استدلال می‌کند که فیلسوفان اخلاقی مانند پیتر سینگر، سیستم‌های اخلاقی قابل دفاع عقلانی را از طریق ابزارهایی مانند نظریه قرارداد اجتماعی، فایده‌گرایی، و حجاب جهل رالز بیان کرده‌اند - که هیچ‌کدام به مقدمات دینی نیاز ندارند. او معتقد است که استدلال فلسفی حقایق اخلاقی را ایجاد می کند که برای مؤمنان و غیر مؤمنان به طور یکسان قابل دسترسی است.
علاوه بر این، داوکینز تأکید می‌کند که Zeitgeist یا روح زمان، اخلاق در طول زمان با تکامل فرهنگ پیشرفت می‌کند، نه اینکه مذاهب معرف خرد اخلاقی بی‌زمان باشند. او به اعمالی که زمانی به طور گسترده پذیرفته شده بود، مانند برده داری، زن ستیزی و همجنس گرا هراسی اشاره می کند که مکاشفه های مترقی با وجود سازگاری با کتاب مقدس، اکنون آن را محکوم می کنند. هوش اخلاقی عمیق‌تر ما باید بر متون قدیمی غلبه کند.
سرانجام، داوکینز استدلال می کند که الگوهای اخلاقی تحسین برانگیز حتی در غیاب انگیزه مذهبی به وجود می آیند. اخلاق بیش از هر عقیده خاصی از انسانیت مشترک ما سرچشمه می گیرد.
منتقدان استدلال می کنند که داوکینز هزاران سال از اخلاق الهیاتی را بیش از حد ساده می کند. و برخی توجه دارند که رژیم های سکولار مانند نازیسم نشان می دهند که بی دینی هیچ برتری اخلاقی را تضمین نمی کند.

بحثی درباره جبر و اختیار  
این پرسش که آیا انسان ها دارای اراده آزاد هستند یا در معرض جبر و سرنوشت قرار دارند، یکی از قدیمی ترین مسائل فلسفی است. یک چهره کلیدی در این بحث، فیلسوف یونانی ارسطو است که ایده های ظریفی را در مورد اراده انسان، ضرورت علّی، مسئولیت اخلاقی و خیر مطلق الهی را مطرح کرد. تفاسیر همچنان مورد مناقشه هستند، اما اکثر محققان موافق هستند که ارسطو آموزه واجد شرایط اراده آزاد را تأیید می کند، در حالی که جبر مطلق را انکار می کند.
تئودور گمپرتس مینویسد:«...ارسطو نود درصد طرفدار اصل موجبیت است و ده درصد قائل به آزادی اراده. از بحثهایش دربارهء مفهوم بخت و اتفاق، به خطا نتیجه گرفته اند که او منکر اعتبار عام قانون علیت بوده است؛ و از آن سخنان او هم که فقط به اعمال عمدی حیوانی ناظر است، به خطا چنین استنباط کرده اند که او آزادی اراده را از نظر اخلاقی چیزی بسیار گرانبها دانسته و از آن دفاع کرده است. نکته اصلی نظریه ارسطو دربارهء اراده این است که خلق و خوی و جهات اراده یا خصایص اخلاقی به انسان بالغ «داده شده است»، و اینها نحوه های عملند که از طریق عادت به صورت سجیهء استواری درآمدند. این سخن بدین معنی نیست که آنها تغییر ناپذیر باشند؛ ولی به هر حال ما نمیتوانیم آنها را به تصمیم و دلخواه خودمان به یکسو نهیم یا از بن دگرگون سازیم.» با التفات به این مطلب گمپرتس که نگارنده با آن همدلی کمتری دارد به تشریح نظر ارسطو میپردازم.
در اخلاق نیکوماخوس، ارسطو به شناسایی شرایط سعادت انسان و ماهیت منش و عمل اخلاقی می پردازد. سوال کلیدی که او به آن می پردازد، تمایز بین رفتار ارادی و غیرارادی و پیامدهای تحسین، سرزنش، پاداش و تنبیه است. این امر مستلزم روشن شدن مباحثی نظیر انتخاب و قصدمندی در مقابل جبر طبیعی ناشی از اتفاقاتی که توسط نیروهای خارجی است میباشد. ارسطو بیان می‌کند که «عملی اضطراری تلقی میشود که منشاء آن اجبار بیرونی از عامل است و کسی که عمل را بجا می آورد یا از آن منفعل میشود هیچ سهمی در آن ندارد، مانند طوفان دریا یا اشخاصی که کسی را در اسارت خود دارند او را به جایی ببرند.» (a1110) فقط اعمال داوطلبانه و اختیاری واقعاً متعلق به یک عامل اخلاقی است و منعکس کننده تمایلات پایدار آنهاست. برای داوطلبانه بودن یک عمل مستلزم امکان انتخاب است - "کسی که قدرت انتخاب دارد و تصمیم گرفته و انتخاب کرده است، داوطلبانه عمل می کند" (b1113). امکان انتخاب برای ارسطو محوری است. اجبار با تهدید به آسیب باعث غیرارادی اعمال می شود، زیرا هیچ گزینه واقعی وجود نداشت. او مینویسد: «در مورد اعمالی که کسی به سبب ترس از شری بزرگ یا برای هدفی شریف انجام میدهد این سوال روی مینماید که آیا آن کس آن عمل را آزادانه و به اراده و اختیار خود انجام میدهد یا از روی اضطرار؟... اصطلاح آزادی و اجبار را باید با در نظر گرفتن لحظهء عمل بکار برد. در این گونه موارد آدمی به اختیار خود عمل میکند چون مبدائی که در این اعمال اعضای بدن را به حرکت میآورد در خود آدمی است، و آنجا که مبداء محرک در خود عمل کننده است عامل اختیار دارد که عمل را بجا بیاورد یا نیاورد.» (a1110).
از این مبانی، ارسطو استدلال می‌کند که فقط اعمال ارادی می‌توانند واقعاً فضیلت‌ گرایانه و در معرض ستایش و سرزنش باشند. همانطور که او بیان می کند، «فضیلت و رذیلت به ترتیب، اصل اول [عمل اختیاری] را حفظ و نابود می کنند، و در اعمال، هدف انتخاب غایت یا هدف عمل است» (a1114). صفات فضیلتمندانه از طریق انتخاب مکرر اهداف خیر ایجاد می‌شوند، در حالی که رذیلت‌ها از میل و رغبت افراطی از روی عقل ناشی می‌شوند. از آنجایی که انتخاب های باطل ناشی از تمایلات نادرست در کنترل عامل است، شخص شرور به درستی به عنوان علت سرزنش می شود (b1113). اما اجبار بیرونی، اقدام نادرست را توجیه می کند.
ارسطو معتقد است که انسان ها باید مسئولیت و ابتکار عمل بر انتخاب داشته باشند تا شایسته قضاوت اخلاقی باشند: اگر انسانی به تنهایی [به طور داوطلبانه] عمل الف را انجام ندهد، نباید مورد سرزنش یا ستایش قرار گیرد، زیرا به یک اصل عمل تبدیل شده است نه خودش. اما اگر علت باشد، قدرت اختیاری دارد (b1112). این ارتباط بین اختیار اخلاقی و انتخاب اختیاری در نوشته‌های اخلاقی ارسطو مشخص است. انسان ها باید شخصیت خود را با انتخاب اهداف خوب یا بد برای پرورش فضیلت یا رذیلت به ترتیب شکل دهند.
نقش عقل و تدبیر برای ایجاد عادات اخلاقی کلیدی است. ارسطو استدلال می کند که انتخاب داوطلبانه واقعی ناشی از مشورت عقلانی در مورد مسیرهای عمل جایگزین بر اساس پیامدهای درک شده است (a1112). انتخاب در جهل یا از روی هوای نفس، عاملیت و مجرمیت معنی دار را از بین می برد. اما قضاوت عقلانی در مورد بهترین هدف، حتی اگر شیوه ثابت باشد بر خطا میرود، ارائه دادن حق انتخاب داوطلبانه حکایت از شخصیت عامل میکند. از آنجایی که انسان ها قدرت تفکر منطقی برای درک نتایج بالقوه را دارند، مسئولیت رفتار و منش حاصله را بر عهده میبایست بگیرند.
در مجموع، ارسطو معتقد است که کنش انتخابی داوطلبانه، که ریشه در مشورت عقلانی بین گزینه‌های واقعی دارد، حوزه اختیار اخلاقی است که شایسته تحسین یا سرزنش است. اجبار بیرونی یا جهل درونی، اعمال را غیر ارادی و خارج از دایره فضیلت و رذیلت می کند. تأکید او بر مشورت مستدل و انتخابی که مستلزم امکان عمل در غیر این صورت است، قاطعانه با موجبیت مخالف است. گمپرتس با اشاره به متنی از ارسطو مینویسد:« اگر قبول کنیم که همه چیز از روی ضرورت روی میدهد پس دیگر جایی برای عمل انسانی، و تأمل و سنجش که مقدمهء آن عمل است، باقی نمیماند.»
در طبیعیات، ارسطو دکترین اساسی خود را در مورد چهار نوع علت در طبیعت توضیح می دهد - مادی، صوری، فاعلی و غایی (تلوس). برخورد او با شانس (tyche)، ضرورت (ananke) و علیت غایت‌شناختی هدف‌دار (telos) از اهمیت محوری برخوردار است. ارسطو استدلال می کند که همه رویدادهای طبیعی ناشی از تأثیر متقابل ضرورت تصادفی و اصول غایت شناختی هستند. این امر فضایی را برای احتمال وقوع تصادفی در طبیعت فراهم می‌کند، بدون اینکه به عدم جبرگرایی محض وارد شود.
ارسطو شانس را علت حوادثی می داند که بدون هدف یا نظم قبلی رخ می دهند (10b196). رویدادهای شانسی آنهایی هستند که "منشأ آنها در تصادف و خودانگیختگی نهفته است" (5a197). ارسطو در حالی که تصادفی بودن محض را انکار می کند، شانس و خودانگیختگی را به عنوان اصولی می پذیرد که تا حدی مسئول پدیده های طبیعی هستند.  
ضرورت نظم و یکسانی را تحمیل می کند، زیرا برخی از رویدادها همیشه یا معمولاً به دنبال برخی دیگر می آیند. همانطور که ارسطو آن را تعریف می‌کند، ضرورت «آن چیزی را گویند که بی آن به عنوان شرط زندگی برای یک موجود ناممکن است... همچنین شرایطی را ضروری نامند که بی آنها، (خیر) ممکن نیست موجود باشد یا موجود شود... بعلاوه اجبار نیز ضرورت است یعنی آنچه ما را مانع میشود از اینکه مطابق گرایش و قصدمان عمل کنیم... زیرا ضرورت امری است بر خلاف حرکت از روی قصد و تعقل.... ضروری چیزی است که به سبب آن، یک امر نمیتواند به طور دیگر باشد.» (1015a-b). بنابراین ضرورت آنچه را که ممکن است رخ دهد محدود می کند.
ارسطو بر غایت شناسی هدفمند در موجودات زنده تأکید دارد. هدف توسعه ارگانیک به طور ذاتی به سمت بلوغ عملکردی است. «چیزها با توجه به غایت به وجود می آیند... خانه ای وجود ندارد مگر اینکه برای زندگی باشد... سلامتی دلیل راه رفتن است» (a199). این مستلزم پتانسیل های نهفته ای است که در صورت عدم مانع به اهداف مورد نظر پی می برند.
ارسطو استدلال می کند که شانس، ضرورت و غایت مشترکاً رویدادهای طبیعی را از طریق زنجیره های به هم پیوسته علل مادی، صوری و غائی به وجود می آورند. او معتقد است که حیوانات نشان می دهند که چگونه «طبیعت از طریق این علل عمل می کند» (b198). قسمتهای فیزیکی برای فعالیت‌های ضروری زندگی وجود دارند که توسط اهداف درونی هدایت می‌شوند. از این رو رویدادهای فیزیکی ناشی از ترکیبی از شانس، ضرورت و تمایلات هدفمند هستند که امکان عدم تعین در محدوده های منظم را فراهم می کنند. چیزها نباید دقیقاً مثل همیشه اتفاق بیفتند.
ارسطو مفهوم شاکله را برای کنش انسان به کار می برد و مشاهده می کند که چگونه شانس می تواند بر انتخاب و مشورت تأثیر بگذارد (a197). اهداف اختیاری ما غالباً مقاصد متعارفی را با ابزارهای مرسوم هدف قرار می دهند. اما احتمال و خودانگیختگی جایگزین هایی ایجاد می کند که واکنشهای انعطاف پذیر را امکان پذیر می کند.
ارسطو در مابعدالطبیعه، منطق و معناشناسی انتزاعی را در مورد احتمالات آینده و پیش آگاهی خداوند بررسی می کند. ارسطو ابتدا ثابت می کند که اقتضای آینده یک ویژگی وجهی تقلیل ناپذیر است که قابل تقلیل به واقعیت های حال یا گذشته نیست. برخی از گزاره‌های آینده مانند «فردا نبرد دریایی خواهد بود» نه از قبل درست است و نه نادرست، اما به‌طور نامعین ممکن است. ارسطو استدلال می‌کند که همه حقایق آینده را به‌عنوان ضرورت بر اساس علل گذشته از پیش تعریف می‌کنند. او با این امکان اصیل باطل مخالفت می کند. از نظر ارسطو، اقتضائات آینده به صورت خاص هستند، نه از قبل تعیین شده و نه غیرممکن.
ارسطو در مورد علم پیشین الهی نیز به همین ترتیب با این دیدگاه که دانای مطلق خداوند در مورد حوادث آینده دلالت بر ضرورت آنها دارد، مقاومت می کند. ارسطو استدلال می‌کند که معرفت بی‌زمان خدا شامل موارد احتمالی است بدون اینکه آنها را باطل کند (کرگ، 1988). زیرا اگر علم پیشین خداوند نتایج را ضروری می کرد، مشورت و مسئولیت انسان بی معنی می شد، که ارسطو پیوسته آن را انکار می کند.
همانطور که ارسطو می نویسد: «آنچه هست، لزوماً هست، وقتی هست. اما این بدان معنا نیست که هر چه هست، لزوماً وجود دارد.». حقایق کنونی حاصل گذشته هستند، اما آینده، علی رغم علم کامل خداوند، مشروط است. این با تأییدهای منظم ارسطو در مورد انتخاب مشورتی بین احتمالات واقعی و رد جبر علّی در فیزیک مطابقت دارد. علاوه بر این، ارسطو استدلال می کند که حقایق خاص احتمالی را نمی توان حتی از کامل ترین دانش جهانی استنباط کرد. همانطور که او اشاره می کند، در حالی که علم روابط ضروریه منبعث از حقایق اشیاء را بیان می کند که لزوماً بین انواع چیزها برقرار است اما جزئیات خاص محتمل است. از این رو ارسطو می نویسد: «اگرچه موضوع اندیشه خدا وجود ضروری دارد، اما تفکر او در مورد آن ضروری نیست». وجوب بستگی به چگونگی قضایا دارد نه عالِم. بنابراین ارسطو انتخاب آزادانه را در برابر این فرض حفظ می کند که علم پیشین خدا مستلزم تقدیرگرایی جبرگرایانه رویدادها است.
در نتیجه، در حالی که تفاسیر متفاوت است، به نظر می رسد ارسطو یک مفهوم قوی از آزادی اخلاقی و مسئولیت همراه با عدم تعین گرایی معتدل در مورد رویدادهای طبیعت به طور گسترده را تأیید می کند. ارسطو با تمایز افعال ارادی از غیرارادی و تأکید بر مشورت مستدل، انتخاب و امکان انجام غیر آن، قضاوت‌های درستی از فضیلت و رذیلت را در رفتار داوطلبانه افراد، مطابق با انکار جبر اخلاقی، استوار می‌کند. در طبیعیات او امکان خودانگیختگی تصادفی را در قاعده‌مندی‌های طبیعی فراهم می‌کند، و برخی عدم ضرورت را در توالی‌های مادی و تصمیم‌های انسانی میپذیرد. ارسطو نمیپذیرد که رویدادها به تنهایی از قوانین تغییرناپذیر یا علل قبلی پیروی می کنند. در نهایت، تحلیل منطقی ارسطو از روش و علم پیشین خداوند به طور مشابه از تقدیرگرایی الهیاتی اجتناب می‌کند، و استدلال می‌کند که دانایی کامل خداوند در مورد انتخاب‌های آزاد آینده، احتمال آن‌ها را باطل نمی‌کند. از این رو، ارسطو در سراسر آثار اصلی خود، یک مدل ظریف و منسجم را تأیید می کند که آزادی اخلاقی معنادار و مسئولیت را همراه با احتمال کلی در آفرینش، در حالی که از دانایی الهی و قوانین طبیعت حمایت می کند، در نظر می گیرد. نظریه او که به دقت واجد شرایط است، بین افراط‌ در اختیار محض و جبر مطلق حرکت می‌کند.  
فیلسوف و متکلم مسیحی، آگوستین (354-430 پس از میلاد) به طور گسترده به بررسی مسائل مربوط به آزادی انسان در مقابل جبر، و فیض الهی در برابر مسئولیت انسانی در نوشته های خود پرداخته است. آگوستین در طول زندگی حرفه‌ای خود دیدگاه‌های مختلفی را بیان کرد، و در مواقعی بر انتخاب آزاد انسان و در برخی دیگر بر حاکمیت الهی تأکید کرد. مشهورترین آموزه‌های او یک دکترین از جبر و گناه اصلی را تأیید می‌کند که استقلال فردی اگرچه محدود می‌کند، اما نظر خود را با تأئید اخلاقی پایدار متعادل می‌کند. تنش بین فیض و اختیار در اندیشه آگوستین باعث ایجاد اختلافاتی تا کنون شده است.
آگوستین در گفتوگوهای اولیه‌اش درباره انتخاب آزاد اراده و درباره فیض و انتخاب آزاد، فهمی از اراده آزاد انسان و مسئولیت‌پذیری اخلاقی را تأیید می‌کند. او اراده آزاد را «نیروی عقل و اراده برای انتخاب خیر با کمک فیض» تعریف می کند (درباره فیض و انتخاب آزاد،5.I). او در برابر دیدگاه مانوی که شر از ضرورت متافیزیکی سرچشمه می گیرد نه تمایل به اراده، استدلال می کند که افراد مسئولیت انتخاب های گناه آلود را بر عهده دارند. در برابر جبرگرایی، آگوستین از تدبیر، کنش ارادی ناشی از عقل، بدون مانع ضروری بیرونی حمایت می‌کند: «ما با اراده آزاد گناه می‌کنیم، نه به ضرورت» (درباره انتخاب آزادانه اراده، 18III.). او معتقد است که گناه ناشی از افراط عمدی امیال با وجود عقل سلیم است و به همین جهت هم ما را سزاوار سرزنش می کند. آگوستین منشأ انتخاب های شیطانی را در درون خود، در نقص اراده، به جای اجبار علّی ظاهری، قرار می دهد. بعلاوه، او معتقد است که آزادی واقعی از عشق منظمی نشأت می‌گیرد که به سمت خیرهای روحانی ابدی است نه امیال جسمانی. اعمال صحیح عقل حاکم بر هوس آزادی را امکان پذیر می کند - «اراده آزاد اراده ای است که اقتدار بالاتری ندارد که او را وادار به انجام یا عدم انجام عملی کند» (درباره فیض و انتخاب آزاد، 21VII.). اصلاح عشق به چیزهای غلط، انتخاب انسان را با اراده الهی همسو می کند. بنابراین در این نوشته های اولیه، آگوستین بر مسئولیت انسان در قبال گناه و نیاز به اصلاح اخلاقی از طریق استفاده صحیح از اراده تأکید می کند. او انتخاب آزاد را قدرتی برای عدالت همراه با فیض تعریف می کند. استدلال های او با مفاهیم سرنوشت مخالف است و دامنه معنادار اختیار فردی را تأیید می کند.
با این حال، آگوستین بعداً آموزه های الهیاتی را بیان می کند که به نظر می رسد آزادی و استقلال انسان را به شدت محدود می کند. آگوستین در آثار ضد پلاژوسی (موجود دریایی)، از جمله درباره جبر قدیسان و درباره فیض و انتخاب آزاد، از گناه ارثی ناشی از گناه اصلی و تقدیر انتخابی سخن میگوید که به نظر می‌رسد انتخاب اختیاری را تهدید می‌کند. آگوستین اصرار دارد که سقوط آدم باعث گسترش فساد و اسارت اراده در همه انسانها شد و ما را از استحقاق نجات بدون فیض خاص الهی ناتوان کرد. بر این اساس، او جبر را بیان می کند - این آموزه که خدا به طور یک جانبه برخی از افراد را برای فیض و زندگی ابدی انتخاب می کند در حالی که فعالانه دیگران را به عنوان ظرف های دائمی خشم مورد سرزنش قرار می دهد (درباره تقدیر مقدسین، 7و8و10-I.). از نظر آگوستین، افراد هبوط کرده در انتخاب بین گزینه‌ها آزاد خواهند ماند، اما در اصلاح گناهکاری ذاتی خود بدون فیض دگرگون کننده خدا ناتوان هستند. «اراده انسان برای گناه کردن آزاد است اما برای زندگی عادلانه آزاد نیست» جدای از تجدیدی که فقط به برخی اعطا شده است (درباره فیض و انتخاب آزاد، 28XIV.). در نتیجه، جبر کاملاً به معیارهای غیرقابل درک خداوند متکی است نه هر ویژگی یا تلاش انسانی که آلوده باقی می ماند. آگوستین معتقد است که از منظر زمانی بشریت، جبر و قدر متعاقب انتخاب‌ها به نظر می‌رسد، اما از ابدیت الهی آنها با هم اتفاق می‌افتند (درباره هدیه پایداری، 21VIII.). از این رو جبر، انتخاب ها را حتی اگر محدود کند، مستقیماً تعیین نمی کند. بنابراین، آگوستین در حالی که به وضوح توانایی و حوزه اختیار انسانی را محدود می کند، انسجام سطحی بین لطف، جبر و مسئولیت اخلاقی را حفظ می کند، و استدلال می کند که نتایج انتخاب منعکس کننده بر عهده و دوش خود انسانهاست.
در نتیجه، در حالی که به نظر می‌رسد جبر آزادی انتخاب را تهدید می‌کند، آگوستین تلاش می‌کند حداقل به طور رسمی آنها را از طریق تمایزات مبتکرانه بین انواع علل آشتی دهد. نگرانی اصلی در سراسر متون او این است که مسئولیت پذیری انسان و نیاز به فیض خدا را تأیید کند. برخوردهای پیچیده آگوستین به این مسائل، الهیات پس از خود را عمیقاً تحت تأثیر قرار داد. علیرغم تناقضات، نوشته‌های او تأملات عمیقی در مورد مشکلات فلسفی سرنوشت، علم پیشین خداوند و آزادی را ارائه می‌دهند که همچنان بحث‌ها بر سر آن ادامه دارد.  
متفکر بعدی که در این نوشتار به او پرداخته میشود فیلسوف و متکلم قرون وسطی توماس آکویناس (1225-1274) در شاهکار خود مدخلی بر الهیات Summa Theologica به طور سیستماتیک مسائل انتخاب آزاد در مقابل جبرگرایی را تحلیل کرد. آکویناس دیدگاه‌های آگوستین در مورد جبر و فیض را به ارث می‌برد، اما تغییر می‌دهد تا موضعی ظریف را ترکیب کند که آزادی معنادار انسانی و مسئولیت اخلاقی را تأیید می‌کند و در عین حال از دانایی و مشیت خدا حمایت ‌کند. آکویناس در چندین پرسش اصلی، مفاهیم ارسطویی و تمایزات منطقی را به کار می‌گیرد تا توضیح دهد که چگونه علم پیشین خداوند نیازی به تعیین اعمال ندارد و چگونه جبر می‌تواند با انتخاب اختیاری مطابقت داشته باشد.
آکویناس مستقیماً به تضاد آشکار بین اراده آزاد و علیت الهی در سؤال 83 از بخش اول کتاب مدخل الهیات، می‌پردازد. او در ماده 1 موضع اصلی خود را چنین بیان می‌کند: «ما هم ادعا میکنیم که اراده آزاد در انسان وجود دارد و هم اینکه خدا از اعمال آینده انسان آگاه است. زیرا چنین معرفتی در خدا وجود دارد، اما نه آن گونه که از مخلوقات ناشی شده باشد... علم خدا به عنوان علتی برای اشیا است، زیرا او چیزها را از طریق علم خود می آفریند.» از نظر آکویناس، علم پیشین کامل خداوند از همه وقایع آفرینش، ضرورتی برای حذف آزادی انسان را به وجود نمی آورد. او استدلال می کند که علیت الهی و انسانی به طور همزمان و بدون طرد متقابل عمل می کنند. آکویناس چندین مدل متافیزیکی برای آشتی دادن علم کلی الهی با اراده آزاد ارائه می دهد. اولاً، او استدلال می‌کند که علم خدا از محدودیت‌های زمانی و مکانی فراتر می‌رود، به گونه‌ای که عقل بشری نمی‌تواند به طور کامل درک کند، ابدی و نامحدود است (سوال 83، ماده 1). از این رو با جریان و رویدادهای زمانی منافاتی ندارد. علاوه بر این، آکویناس استدلال می‌کند که علیت الهی و انسانی به گونه‌ای متفاوت عمل می‌کنند - علیت خدا از فعلیت محض و افاضه خود سرچشمه می‌گیرد، در حالی که اعمال انسانی از قضاوت در مورد اهداف و ابزارهای احتمالی ناشی می‌شود (سوال 83، ماده 1). بنابراین، شناخت پیشاپیش انتخاب های انسان از سوی خداوند، مساوی با ایجاد مستقیم یا انحصاری آنها نیست.
در نهایت، آکویناس به منطق ارسطو استناد می کند تا معرفت الهی را در بر میگیرد بدون اینکه آنها را باطل کند. اینکه شما از چیزی آگاهی داشته باشید حقیقت یک رویداد را مشخص نمیکند. (سوال 14، ماده 13). برای آکویناس، علم کامل خداوند با امکانات جایگزینی که انسان می تواند داوطلبانه به فعلیت برساند، سازگار است.
فراتر از آشتی دادن اختیار انسان با علم الهی، آکویناس مستقیماً اراده آزاد انسان را در سؤال 83، ماده 1 مورد بحث قرار میدهد. او انتخاب آزاد را به عنوان «قدرت انتخاب، عقل در عمل را به کار میبرد» تعریف می‌کند که رفتار ارادی را ممکن می‌سازد. آکویناس استدلال می کند که چندین عامل آزادی معنادار را نشان می دهد.
انسان‌ها هنگام مواجهه با علل کنش، تأمل و شور را تجربه می‌کنند، که بدون جایگزین‌های واقعی بی‌معنی خواهد بود (سوال 83، ماده 3). علاوه بر این، ما در درون، خود را مسئول انتخاب‌هایی می‌دانیم که دلایل خارجی نمی‌توانند توجیه کنند. آکویناس همچنین خاطرنشان می کند که چگونه قوانین حقوقی به طور جهانی مسئولیت اخلاقی را برای اعمال اختیاری اما نه اجباری تعیین می کنند که منعکس کننده عقل طبیعی است (سوال 83، ماده 2). پاداش و مجازات با هدف اصلاح تنها زمانی معنا پیدا می کند که افراد شخصیت خود را از طریق اعمال آزادانه شکل دهند. مهم‌تر از همه، آکویناس استدلال می‌کند که اختیار ذاتاً به طبیعت عقلانی انسان تعلق دارد. انسانها به عنوان موجودات عاقل، «تسلط بر اعمال خود» و قدرت فطری تعیین سرنوشت فراتر از علل فیزیکی دارند (سوال 83، ماده 1). آکویناس معتقد است که ظرفیت ما برای تفکر مستدل مستلزم عاملیت برای ایجاد عمل است. در حالی که آکویناس می پذیرد که گهگاه شهوت ها بر عقل غلبه می کنند و کنترل را به خطر می اندازند، او معتقد است که اراده عقلانی علت طبیعی و مناسب انتخاب ها باقی می ماند (سوال 77، ماده 7). اراده ای که در عقل مستقر است، مهمترین قدرت انسان را تشکیل می دهد و آزادی را ممکن می سازد.
آکویناس علاوه بر این، انواع مختلف علیت را در سوال 83، ماده 1 برای حفظ احتمال روشن می کند. او علاوه بر عاملیت متعالی خداوند، علیت طبیعی را به پیروی از ارسطو و ضرورت مادی بیان می کند. با این حال، او استدلال می‌کند که انتخاب‌های انسانی اختیاری هستند و از نظر فیزیکی ضروری نیستند، زیرا قوای عقلانی از بدن‌های مادی که توانایی‌های غیرمادی دارند، فراتر می‌رود (سوال 83، ماده 1). علاوه بر این، آکویناس یادآور می شود که چگونه نتایج به دنباله های متغیر علل به هم پیوسته بستگی دارد. تغییرات در این زنجیره های باز به انتخاب‌ها اجازه می‌دهد تا احتمالات را به یک روش دیگر تغییر دهند.
علاوه بر این، آکویناس استدلال می کند که علت غائی برای فاعل های عقلانی در مقابل پدیده های طبیعی متفاوت است (سوال 82، ماده 4؛ سوال 83، ماده 1). انسانها میتوانند به طور اختیاری اعمالی را هدف قرار دهند که عاقبتش غیر ضروری نیست. در حالی که ماده به سمت پتانسیل های ذاتی گرایش دارد، موجودات عاقل میتوانند برای مقاصد اندیشیده شده جدا از انگیزه درونی عمل کنند. این هدفمندی عدم تعینی را به وجود می آورد که در رویدادهای صرفاً فیزیکی وجود ندارد. آکویناس با تمایز بین انواع علل، فضایی را برای انتخاب آزاد خود انگیخته در نظم سیستماتیک حفظ می کند. او از آزادی و کرامت معنادار انسانی در برابر جبر الهی یا مادی دفاع می کند.
با این حال، آکویناس یک دکترین قوی از جبر را در کنار اراده آزاد تأیید می کند. در سؤال 23، او استدلال می کند که خدا برای ابد برخی را برای نجات از طریق فیض انتخاب می کند، در حالی که بر اساس عدالت غیرقابل درک از دیگران می گذرد. فراگیر بودن گناه پس از هبوط به این معنی است که انسان ها نمی توانند تنها از طریق اعمال بدون کمک های خاص الهی، سزاوار نجات باشند. آکویناس تأیید می کند که خداوند برگزیدگان را نه بر اساس فضایل پیش بینی شده، بلکه صرفاً بر اساس اراده متعالی غیرقابل درک تعیین می کند (سوال 23، ماده 5). فیض اراده آزاد را کامل می کند اما به طور کامل از قدرت طبیعی انسان فراتر می رود. نجات (رستگاری) قبل از هر اقدامی بر رحمت من دون استحقاق تکیه دارد. با این حال آکویناس استدلال می کند که جبر هنوز می تواند با انتخاب آزاد منطبق باشد زیرا علل الهی و انسانی در سطوح مختلف بدون طرد یا رقابت متقابل عمل می کنند (سوال 23، ماده 5). او مجدداً تمایزات وجهی ارسطو را مورد استناد قرار می‌دهد و خاطرنشان می‌کند که برنامه کلی خدا لزوماً شامل کسانی است که نجات خواهند یافت، در حالی که افراد آزادانه فیض تاثیر گذار را به میل خود می‌پذیرند یا رد می‌کنند.
علاوه بر این، آکویناس استدلال می کند که جبر از طریق چشم انداز ابدی خدا فراتر از توالی زمانی رخ می دهد و احتمال آینده را تقویت میکند (سوال 23، ماده 5). انسانها سرنوشت را بعد از انتخاب یا همزمان با آن میفهمند، در حالی که خدا کاملاً از قبل آگاه است. پس علم پیشین الهی برای مخلوقات در زمان، ضرورتی را بر وقایع زمانی تحمیل نمی کند. در روایت آکویناس، فیض الهی اراده را در باطن بدون استیلای عقل جامع عمل میپوشاند.
به طور خلاصه، آکویناس در سراسر بخش‌های مرکزی مدخلی بر الهیات، آموزه‌ای از اختیار انسان را در برابر الهیات فیض و جبر آگوستین تأیید می‌کند. اگرچه خداوند به طور خطاناپذیر از همه رویدادها آگاه است، اما آکویناس استدلال می کند که علیت الهی و انسانی بدون تضاد متقابل با یکدیگر سازگار هستند. او جبر را می پذیرد اما آن را با انتخاب اختیاری و مسئولیت اخلاقی آشتی می دهد. آکویناس از آزادی معنادار انسانی و مسئولیت اخلاقی در کنار مشیت فراگیر در تعادلی پیچیده حمایت می‌کند.  
باروخ اسپینوزا در اخلاق، نظامی فلسفی را مطرح می کند که وجود اراده آزاد را انکار می کند و به یک نوع از جبرگرایی سخت رأی میدهد. از نظر اسپینوزا، هر چیزی که اتفاق می افتد لزوماً از ذات خدا یا خود طبیعت ناشی می شود. جایی برای رویدادهای احتمالی وجود ندارد که می‌توانست غیر از این باشد. او معتقد است که مفاهیم رایج انتخاب آزاد و مسئولیت اخلاقی، توهماتی هستند که ناشی از ناآگاهی انسان از زنجیره علّی ضروری است که همه چیز را تعیین می کند. او در قضیهء 32 خود مینویسد: «اراده، مانند عقل، فقط یک حالت معینی از فکر است و بنابراین ممکن نیست اراده ای موجود شود، یا به فعلی تعلق یابد، مگر آن را علتی باشد که به واسطهء آن موجَب شده باشد و این علت هم با علتی دیگر و همینطور تا بینهایت. حال اگر اراده نامتناهی فرض شود، باید هم وجودش و هم فعلش به واسطهء خدا موجَب شده باشد. اما نه از این حیث که او جوهر مطلقاً نامتناهی است، بلکه از این حیث که صفتی دارد که مبّین ذات سرمدی و نامتناهی فکر است. بنابراین اراده، به هر طریقی که تصور شود، چه متناهی و چه نامتناهی به علتی نیازمند است تا به واسطهء آن، ر وجودش و در فعلش موجَب گردد و لذا ممکن نیست آن را علت آزاد نامید، بلکه فقط میتوان آن را علت موجَب نامید.» با توجه به این توضیحی که میدهد دو نتیجه را اسپینوزا میگیرد که «اولاً بر اساس آن خدا از طریق ارادهء آزاد عمل نمیکند و در ثانی اراده و عقل به طبیعت خدا همان نسبتی را دارد که حرکت و سکون و مطلقاً مانند همهء اشیاء طبیعی هستند که باید به واسطهء خدا به یک وجه معینی به وجود و فعل موجَب شده باشند، زیرا اراده هم مانند همهء اشیاء دیگر محتاج علتی است که به واسطهء آن به وجه معینی به وجود و فعل هر دو موجَب شده باشد و اگر چه ممن است از همان اراده یا عقل، اشیاء نامتناهی ناشی شوند.»
اسپینوزا دیدگاه جهانی را که توسط هدف، قابل فهم بودن یا ارزش اداره می شود رد می کند. خداوند برای هیچ هدف یا ارزشی عمل نمی کند. خداوند صرفاً از روی ضرورت ذات خود عمل می کند. نظم طبیعت، طرح مشیت آفریننده ای خردمند نیست که با عقل و اراده خود بر جهان حکومت می کند. نظم طبیعت با ضرورتی خدشه ناپذیر از ذات خداوند تبعیت می کند. همه چیز فقط به این دلیل اتفاق می افتد که نمی توانستند به شکل دیگری اتفاق بیفتند. از نظر اسپینوزا، ضرورت بر جهان هستی حاکم است. اشیا نمی توانستند توسط خدا به روش یا نظم دیگری غیر از آنچه که در واقع تولید شده اند ایجاد شوند. چنانچه در قضیهء 33 مینویسد: «ممکن نبود اشیاء به صورتی و نظامی دیگر، جز صورت و نظام موجود، به وجود آیند. همهء اشیاء از همان ضرورت طبیعت الهی ناشی شده اند و از ضرورت طبیعت او به وجه معینی به وجود و به فعل موجَب شده اند. بنابراین اگر امکان داشت که اشیاء طبیعت دیگری داشته باشند یا به صورتی دیگر به فعل موجَب شده باشند، به طوری که طبیعت دارای نظام دیگری باشد، در این صورت ممکن میشد که خدا را طبیعت دیگری باشد مخالف با طبیعتی که اکنون دارد و آن طبیعت بالضروره موجود باشد و در نتیجه امکان می یافت دو یا چند خدا باشد و این نامعقول است. پس امکان نداشت که اشیاء به صورت و نظامی دیگر که غیر از صورت و نظام موجود است، وجود یابد.» بنابراین اسپینوزا با توجه به جبرگرایی خود، داشتن اراده آزاد را انکار می کند. تمام اراده ها و اعمال انسان لزوماً از علل پیشین خارج از کنترل فرد ناشی می شود. آنچه ما آن را "اراده" می نامیم صرفاً آخرین میلی ای است که بلافاصله قبل از یک عمل پیش می آید، نه یک قوه آزاد که قادر به انتخاب باشد. اعتقاد ما به آزاد بودن تنها ناشی از ناآگاهی ما از زنجیره های پیچیده علیت است که امیال و خواسته های ما را شکل می دهد. اسپینوزا به همان اندازه آنچه را که «علم مشروط» یا شناخت چیزهایی که با اراده آزاد تعیین می شود، انکار می کند. از نظر اسپینوزا، همه چیز لزوماً از ذات الهی پیروی می کند و عقل نامتناهی خداوند همه چیز را به گونه ای درک می کند که لزوماً از ذات او پیروی می کند. بنابراین، جهان در کلیت خود مطلقاً حتمی، معین و ضروری است.
با این حال، اسپینوزا استدلال می کند که ضرورت، با درک درست، آزادی انسان را به معنای خاصی از بین نمی برد. در حالی که ما اختیار نداریم، می‌توانیم با درک ضرورت کار در طبیعت خود و در کل طبیعت، به آزادی واقعی دست یابیم. اسارت ما ناشی از کنترل عوامل بیرونی است که نمی فهمیم و این ناآگاهی به نفسانیات می انجامد. اما با کسب شناخت از خود و جهان، می فهمیم که چگونه خواسته ها و اراده های ما لزوماً از طبیعت ناشی می شود. این دانش فکری به ما امکان می دهد که احساسات را تعدیل و کنترل کنیم. آزادی واقعی از طریق فضیلت و درک به دست می آید، نه اراده آزاد. همانطور که اسپینوزا می گوید: «یک انسان آزاد به چیزی کمتر از مرگ فکر نمی کند؛ و خرد او تأملی نه در مرگ، بلکه به زندگی است».
انکار اختیار و اراده آزاد سبب نقد شدید معاصرانش شد مثلاً لایبنیتس از اسپینوزا انتقاد کرد که جهان را به یک «ضرورت سرنوشت ساز» تقلیل داده است. اما اسپینوزا استدلال کرد که دقیقاً همین شناخت ضرورت بود که فیلسوف را از اسارت امیال و توهمات رایج رها کرد. او فلسفه خود را از نظر اخلاقی رهایی بخش معرفی کرد که به خودشناسی، فضیلت و برکت منجر می شود. با این حال، جبر شدید او متفکران روشنگری را که به دنبال مکانی برای آزادی انسان و مسئولیت اخلاقی بودند، آزار می‌داد و آنها را به مفهوم‌سازی برای آزادی و نفی ضرورت به شیوه‌های جدید سوق داد. با این حال اسپینوزا قویاً برای جهانی کاملاً جبرگرا و عاری از احتمال یا انتخاب آزاد استدلال می‌کند و جبرگرایی سخت‌گیرانه جهان‌بینی علمی مدرن را بشارت می‌دهد.  
دیوید هیوم دیدگاه پیچیده ای را در مورد مسئله جبر و اختیار ارائه می دهد. او آموزه‌های متافیزیکی ضرورت و اراده آزادانه را به طور انتقادی بررسی می‌کند و هر دو را رضایتبخش نمی‌داند. اگرچه او عمیقاً در مورد متافیزیک شک دارد، اما در نهایت سازگارگرایی compatibilism- را ترجیح میدهد که در میان جبرگرایی سخت و اختیار قرار میگیرد.
از نظر هیوم، موضوع اختیار در برابر جبرگرایی بر بحث بین ضرورت و آزادی استوار است. آموزه ضرورت ادعا می کند که همه چیز در جهان به طور علّی و ناگزیر از علل قبلی تعیین می شود. این جبر سخت، هرگونه امکان اختیار یا علیت عاملی را از بین می‌برد. در مقابل، دکترین آزادی مدعی است که بسیاری از اعمال انسان با علل قبلی تعیین نمی شوند، بلکه به طور خودانگیخته در خود اراده منشأ می گیرند. ما دارای آزادی از برای انتخاب میان گزینه های ممکن هستیم. هیوم هر دو گزینه را جزمی می داند. گزینه آزادی مطلق، قدرت های رازآلود را به اراده بدون هیچ مدرکی نسبت می دهد. دیدگاه جبرگرا بستگی به حدس و گمان متافیزیکی در مورد علل غایی حاکم بر جهان دارد - مسائلی فراتر از درک محدود بشری ما. هیوم نتیجه می گیرد که مسئله جبر جهانی اصولاً برای عقل بشری «غیرقابل فهم» است. ما به زنجیره نامتناهی عللی که جبرگرایی سختگیرانه را اثبات یا رد می کنند، دسترسی نداریم. با این حال، هیوم استدلال می کند که با توجه به اعمال انسان، ما هیچ تجربه ای از هیچ رویدادی که مبتنی بر علیت نباشد و از خود اراده سرچشمه گرفته است نداریم. روانشناسی خود ما تنها تعیین علّی اعمال ما را بر اساس ادراک، انگیزه ها و تمایلات ما آشکار می کند. تجربه نشان می دهد که رفتار انسان کاملاً ناشی از شخصیت و شرایط است، نه انتخاب های آزاد بی دلیل. هیوم نتیجه گیری می کند: «به وضوح اعمال ذهن بر اساس اصول ضرورت استوار است... تخیل دارای قدرت خلاقیت است، اما باید در عملیات خود با قوانین کلی خاصی تنظیم شود.»
در عین حال، هیوم معتقد است که جبر مطلق قابل اثبات نیست، بنابراین ما باید از پافشاری جزمی بر ضرورت جهانی خودداری کنیم. و تجربه هیچ مدرکی ارائه نمی دهد که آزادی مؤثر محدودی را که انسان ها در مورد رفتارشان دارند، تهدید کند. ما توانایی نسبی اما اساسی برای شکل دادن عمدی اعمال خود بر اساس نیات و دلایل را حفظ می کنیم، حتی اگر فاقد اراده یا استقلال مطلق باشیم.
بنابراین هیوم به دنبال راهی میانه بین آزادی مطلق غیرقابل تعریف و یک ضرورت شدید غیرقابل نمایش است. او استدلال می‌کند که آزادی و ضرورت، با توجه به اعمال انسان، «هر دو در عمل با هم آشتی کرده اند، اگرچه ممکن است در آشتی نظری ناتوان به نظر برسند». به این معنا که او سازگارگرایی را انتخاب می‌کند که آزادی عملی انسان را در جبرگرایی روان‌شناختی تجربی جای می‌دهد و از گمانه‌زنی‌های متافیزیکی اجتناب می‌کند. با این حال، موقعیت نهایی هیوم ناپایدار است، زیرا او نمی تواند به طور منسجمی با ضرورت و آزادی معنادار ارتباطی برقرار کند و این دو را با هم آشتی دهد. نخست، او شناخت ذهن یا اراده را به عنوان چیزی فراتر از مجموعه‌ای از ادراکات که توسط قوانین علّی اداره می‌شوند را انکار می‌کند. بنابراین جبرگرایی روانشناختی تجربی او هرگونه تصور اساسی از عمل آزادانه را تهدید می‌کند. ثانیاً، او مسئولیت اخلاقی را رد می کند زیرا اقدامات علّی تعیین شده سرزنش یا تأیید را توجیه نمی کنند. او به نحوی اعلام می کند که عقل به تنهایی نمی تواند انگیزه های انسانی را تحریک یا مهار کند. طبیعت گرایی سختگیرانه هیوم با تلاش های او برای حفظ آزادی معنادار انسانی و مسئولیت اخلاقی در تضاد است.
در نهایت، سازش سازگاری هیوم بین آزادی و ضرورت غیر قابل دفاع است. با این حال، تحلیل انتقادی او این مشکل را به گونه‌ای طرح‌ریزی کرد که متفکران بعدی مانند کانت را به ایجاد مدل‌های پیچیده‌تر از عاملیت آزاد سوق داد. هیوم گرچه عمیقاً نسبت به راه حل های متافیزیکی بدبین بود، اما بحثهای او با سازگاری به پیشبرد بحث اراده آزاد فراتر از پایبندی جزمی به ضرورت متافیزیکی یا آزادی مطرح کمک کرد.  
فیلسوف دیگری که در این باره نظر صائبی دارد ایمانوئل کانت فیلسوف اهل کونیگسبرگ است. برخورد کانت به موضوع جبر و اختیار، در فلسفه نقادی او، به ویژه نقد عقل محض و نقد عقل عملی مورد بحث قرار می گیرد. کانت برای یک موضع سازگار گرایانه استدلال می کند که آزادی اخلاقی را با ضرورت علی تجربی آشتی دهد. در نقد اول، او ثابت می‌کند که جبر علّی جهانی بر قلمرو پدیداری ظواهر حاکم است، در حالی که همزمان قلمروی اشیاء فی نفسه (نومینال) را در درون خود قرار می‌دهد که در آن آزادی ممکن است حاصل شود. سپس در نقد دوم، کانت ادعا می کند که آزادی استعلایی یک پیشفرض ضروری برای عاملیت اخلاقی و استفاده عملی از عقل است. کانت از طریق آموزه های ایده آلیسم و آزادی استعلایی خود امیدوار است که الزامات علم طبیعی مدرن را در مورد جبر علّی جهانی در مورد پدیده های تجربی برآورده کند، در حالی که از مفاهیم سنتی اخلاق که عاملیت عقلانی آزاد را فرض می کند، حمایت می کند.
کانت در نقد عقل محض، بر خلاف ضرورت طبیعی که به موجب آن هر رویدادی یک علت پیشین دارد، آزادی را به‌ صورت سلبی به‌عنوان استقلال از علل تعیین‌کننده بیرونی تعریف می‌کند. او معتقد است که ساختار شناخت ما به‌طور اجتناب‌ناپذیری ما را متعهد می‌سازد که همه موجودات زمانمند را به نحوی تبیین کنیم که از قوانین علّی قطعی پیروی کنند. خود امکان دانش تجربی عینی به این بستگی دارد که ذهن به طور جهانی مقوله علیت را در تجربه به کار می برد. همانطور که کانت می گوید: «هر چیزی که اتفاق می افتد مستلزم چیزی است که طبق یک قاعده از آن پیروی می کند». عقل نمی‌تواند رویدادهایی را تصور کند که خود به خود یا به طور تصادفی در قلمرو پدیداری به وجود می‌آیند، بدون اینکه آن‌ها را در شرایط علّی قبلی پایه‌گذاری کند. بعلاوه، کانت اصرار دارد که آزادی را نمی توان مستقیماً از تجربه به دست آورد، تجربه ای که اشیاء را تنها بر حسب توالی ضروری که اشیاء را فقط بر حسب توالی ضروری ارائه می دهد، نه رویدادهای بی علت. اگر آزادی وجود داشته باشد، باید از یک بستر فوق محسوس خارج از تجربه حسی ممکن سرچشمه بگیرد. با این حال، عقل نظری نمی تواند چنین قدرت علی فوق محسوسی را به طور مثبت بشناسد، زیرا شناخت صرفاً در مورد ابژه های ممکن شهود اعمال می شود. بنابراین، در حالی که عقل محض خود را ناگزیر می‌بیند که جهان‌شمولی شدید قانون علیت را در قلمرو پدیداری مطرح کند، با این حال باید این ضرورت را به ظاهر محدود کند و امکان آزادی بی‌علت را در مورد چیزهای درون خود (نومن) باز بگذارد. مهمتر از همه، کانت این آزادی استعلایی را به صورت سلبی به عنوان استقلال از علل شرطی‌سازی تجربی تعریف می‌کند، نه «آزادی مطلق» یا خودمختاری خلاف علت. ما نمی توانیم افعال آزاد قابل فهمی را تصور کنیم که مستقلاً ظواهر را تعیین می کنند، زیرا این با بسته شدن علّی جبرگرایانه آنها در تضاد است. در عوض، آزادی کانتی حاکی از یک قدرت نومینال برای ایجاد زنجیره های علّی است که سپس به صورت پدیداری به عنوان دلایلی برای عمل مطابق با خواسته های عقلانی ظاهر می شود. بنابراین آزادی استعلایی به معنای استقلال از ناهمگونی و عمل از عقل عملی محض است.
کانت در نقد عقل عملی، دکترین آزادی استعلایی خود را به عنوان پیش فرض ضروری برای عاملیت اخلاقی توسعه می دهد. او استدلال می‌کند که آزادی را نمى‌توان از نظر نظری استخراج کرد، اما عقل عملی ناگزیر آن را در تصور بایدهای اخلاقی و نسبت دادن مسئولیت اخلاقی فرض می‌کند. خودمختاری اراده برای اخلاق ضروری است و مستلزم آزادی از تعیین تکانه های نفسانی است. ما به‌عنوان فاعل‌های عقلانی، لزوماً خود را قادر می‌دانیم که بر اساس قوانین جهانی خود قانون‌گذاری شده (self-legislated universal laws) عمل کنیم و از این رو آزادانه خود را ملزم به ضوابطی کنیم. کنش اخلاقی مستلزم آزادی استعلایی است.
کانت معتقد است آزادی استعلایی با ماهیت جبرگرایانه در تضاد نیست، بلکه زمینه تعیین کننده فکری را برای زنجیره های علی حسی فراهم می کند که به جای محرک های حسی، از عقل سرچشمه می گیرند. همانطور که او توضیح می دهد، «آزادی صرفاً یک ایده عقلی است که واقعیت عینی آن را به هیچ وجه نمی توان به صورت نظری نشان داد ... اگرچه واقعیت آن به عنوان یک ظرفیت ذهنی ... بلافاصله از طریق عقل عملی روشن می شود.» منظور از آزادی، خودانگیختگی فکری در اطاعت از عقل است، نه احتمال بی قانونی. قانون اخلاقی محتوای مثبتی به این ایده از آزادی می دهد و عقل را در عمل کارآمد نشان می دهد، اگرچه از منظر نظری غیرقابل درک باشد. کانت معتقد است که این روایت هم جبر تجربی علم مدرن و هم استقلال اخلاقی مورد نیاز عقل عملی را برآورده می کند. ما می‌توانیم جهان را به‌عنوان قوانین علّی جبرگرایانه در نظر بگیریم و در عین حال آزادانه اراده خود را در نظر بگیریم، زیرا ایده‌آلیسم استعلایی ظواهر را از چیزهای درونی متمایز می‌کند. اعمال ما به‌عنوان رویدادهای تجربی لزوماً تعیین‌شده است، اما در قلمرو معقول، ما به‌عنوان فاعل‌های عقلانی خود قانون‌گذار آزاد هستیم. به این ترتیب کانت به دنبال راهی میانه بین یک ضرورت تقدیر گرایانه ناشناخته و یک آزادی غیرمحتمل ضد علّی است. با این حال، تلاش مبتکرانه کانت برای آشتی دادن آزادی و طبیعت با انتقادات گسترده ای روبرو شده است. برخی مخالفت می‌کنند که نظریه علیت معقول او در صورتی که نتواند در تجربه معین آشکار شود یا بر آن تأثیر بگذارد، به طرز ناامیدکننده‌ای مبهم است. دیگران استدلال می کنند که او به طور نامشروع آزادی استعلایی را از عاملیت عملی در جهان قطع می کند. و ایده آلیست های پساکانتی مانند فیشته دوگانگی بین آزادی و طبیعت را که کانت سعی در حفظ آن داشت منحل کردند. با این وجود، بیان پیچیده کانت در مورد اینکه چگونه ضرورت علی جهانی می‌تواند با آزادی استعلایی کارآمد اخلاقی همزیستی داشته باشد، بحث‌های فلسفی را درباره اراده آزاد و جبرگرایی در قلمرو جدیدی پیش برد.  
فیلسوف مهم دیگری که در باب جبر و اختیار بحث کرده است هگل فیلسوف دیگر آلمانی است. هگل یک بینش هستی شناختی رادیکال ایجاد می کند که مشکلات اختیارگرایی و جبرگرایی را از طریق منطق دیالکتیکی حل می کند. او واقعیت را به عنوان تجلی روح مطلق تعبیر می کند که مستلزم غلبه بر دوگانگی های انتزاعی مانند آزادی و ضرورت است. از نظر هگل، آزادی اصیل انسانی به طور متناقضی مستلزم پذیرش ضرورت به عنوان اراده عقلانی خود است.
هگل در پدیدارشناسی روح، تقابل کانتی بین خودهای نومینال آزاد و طبیعت پدیداری معین را نقد می کند. در برابر چنین دوگانگی‌هایی، هگل واقعیت را به‌عنوان یک کلیت کل‌نگر- holistic totality تعبیر می‌کند که در آن اضداد ظاهراً از طریق بطلان Aufhebung دیالکتیکی یا ابطال‌سازی به وحدتی بالاتر آشتی داده می‌شوند. مطلق هویت واقعی ذهن و طبیعت، آزادی و ضرورت، موضوع و ابژه است. هگل این منطق دیالکتیکی را به طور کامل در علم منطق خود بیان می کند. او استدلال می کند که متضادهای مقوله ای مانند کلی و جزئی، شخصی و عمومی، ذاتی و ظاهری را نمی توان به صورت مجزا درک کرد. معنای واقعی آنها تنها از طریق رابطه دیالکتیکی در خود حل شونده آنها آشکار می شود. مفاهیم انتزاعی به اضداد خود منتقل می شوند و در هر مرحله غنی و تقویت می شوند. تو گویی اینکه پیشینیان میگفتند تعرف الاشیاء باضدادها، نزد هگل اینگونه میشود که نه فقط ما هر چیزی را به وسیله ضدش تعریف میکنیم بلکه آن ضد در درون خود آن چیز قرار دارد.
هگل این دیالکتیک را در مسئله آزادی و ضرورت به کار می برد. روایت‌های سنتی، آزادی و ضرورت را به‌عنوان متضادهای ناسازگار یکدیگر تلقی می‌کنند. اما هگل نشان می‌دهد که چگونه هر مفهومی به لحاظ دیالکتیکی به مفهوم دیگری تعلق می‌گیرد. عدم تعین محض پوچ است و منجر به تضعیف برخوردهای مستبدانه می شود، در حالی که ضرورت انتزاعی، جبر مطلق کور و خاموش است. آزادی حقیقی، مستلزم بیان اراده عقلانی خود از طریق اقدام عامدانه است. اما این امر مستلزم پذیرش ضرورت است، زیرا اراده فرد تنها با تعیین عقلانی خود از طریق اهداف ملموس بر اساس قوانین و ساختارهای عینی تحقق می یابد. بنابراین آزادی نه با رد، بلکه با تأیید عقلانی بودن ضرورت تحقق می یابد. همانطور که هگل بیان می کند، آزادی واقعی عبارت است از "میل به تعیین چیزی" از طریق "خود تعیینی، تولید خود به عنوان ابژه".
هگل ضرورت و آزادی را از طریق مفهوم روح ترکیب می کند. آزادی ذهنی فردی خود را از طریق مشارکت در زندگی اخلاقی جمعی و یافتن وظایف خاص خود در نهادهای عینی خانواده، جامعه مدنی و دولت تحقق می بخشد. روح به صورت دیالکتیکی از آزادی ذهنی انتزاعی به آزادی عقلانی جوهری که به طور مشخص با هنجارهای جمعی میانجی گری می شود، آشکار میکند.
بنابراین هگل آزادی فردی را تابع زندگی اخلاقی جمعی می‌داند. اراده نفسانی شخصی که به دروغ خود را کاملاً آزاد می پندارد، با عقب نشینی از نهادهای اجتماعی به تمایلات ذهنی خودسرانه، آزادی عینی را تضعیف می کند. اما آزادی واقعی به معنای تمایل به خیر اخلاقی، شناخت خود در توسعه تاریخی جامعه است. بیگانگی، زمانی ناپدید می شود که آزادی ذهنی هنجارهای جمعی را به عنوان موجود ذاتی خود درونی کند و آزادی و ضرورت را با هم متحد کنند.
در عناصر فلسفه حق، هگل این مفهوم از آزادی را در مورد سیاست و قانون به کار می برد. او استدلال می کند که اطاعت از قوانین عادلانه به افراد امکان می دهد به آزادی دست یابند، زیرا نظم قانونی عینیت بخشیدن به عقل است. دولت مظهر آزادی عینی، وحدت منافع خاص ذهنی با اراده جهانی ماهوی است. بنابراین آزادی از طریق نهادهای دولتی تحقق می یابد، نه حقوق فردی انتزاعی.
ایده آلیسم مطلق هگل، آزادی را به تعیین سرنوشت مطلق تبدیل می کند. آزادی فردی مستلزم شناسایی و مشارکت در جوهر اخلاقی جمعی است. آزادی نه با رد، بلکه با تأیید ضرورت به عنوان فعلیت بخشیدن به عقل محقق میشود. هگل با آشکار ساختن اینکه چگونه متضادها از نظر دیالکتیکی متضمن یکدیگر هستند، بر ضد تزهای انتزاعی غلبه می کند. مونیسم هستی‌شناختی او بدین وسیله مشکلات آزادی و جبرگرایی را حل می‌کند. آزادی همزمان با ضرورت در ظهور عقلانی روح مطلق است.
به طور خلاصه، هگل دوگانگی های انتزاعی بین آزادی و ضرورت را رد می کند. او از طریق منطق دیالکتیکی نشان می دهد که چگونه آنها متضمن یکدیگر هستند و در یک کلیت عقلانی فراگیر به یک وحدت ملموس تبدیل می شوند. جبرگرایی و آزادی از طریق فعلیت بخشیدن به روح مطلق در زندگی اخلاقی و نهادهای جمعی مانند دولت هماهنگ می شوند. بنابراین هگل با آشکار ساختن عقل گرایی دیالکتیکی پویا که در آن آزادی ذهنی خود را از طریق ضرورت عینی تحقق می بخشد، ضدیت های ایستا را از بین می برد.  
آرتور شوپنهاور در کتاب جهان به مثابه اراده و تصور، فلسفه ای عمیقاً بدبینانه را بیان می کند که اراده آزاد انسان را انکار می کند و همه وقایع را تحت جبرگرایی علّی شدید قرار می دهد. برای شوپنهاور، جهان اساساً «اراده» غیرعقلانی است - تلاشی کور و بی هدف که در تمام سطوح واقعیت آشکار می شود. این عالَم در نهایت جبری و مهمل است، تک تک انسان‌ها فاقد اراده آزاد هستند و اسیر خواسته‌های بیهوده امیال می‌شوند.
شوپنهاور تمایز کانت را بین ظواهر و اشیاء در خود بنا می کند. به گفته شوپنهاور، جهان به عنوان تصور شامل پدیده های زمانی و مکانی است که برای افراد ظاهر میشوند. اما درونی ترین جوهر واقعیت اراده است - تلاشی بی وقفه و ناخودآگاه بدون بنیاد یا طرح. این اراده خود را در تمام نیروهای طبیعت و بدن های فیزیکی عینیت می بخشد. در انسان، اراده به‌عنوان انگیزه‌ها، خواسته‌ها و انگیزه‌های درونی ما برای عمل به وضوح آشکار می‌شود. شوپنهاور استدلال می کند که این اراده در نهایت آزاد، بی هدف و بی مقصد است. اراده توسط مفاهیم یا دانش هدایت نمی شود، بلکه انگیزه ای کورکورانه است که پایانی فراتر از بیان خود ندارد. همانطور که او بیان می‌کند، «اراده، که صرفاً به خودی خود در نظر گرفته می‌شود، عاری از علم است و تنها یک پیوستگی کور تکانه هاست.» هیچ مشیت یا علت نهایی حاکم بر اراده وجود ندارد; اساساً بی اساس و غیرعقلانی است.
با توجه به این متافیزیک ظلمانی، شوپنهاور اصرار دارد که انسان ها کاملاً فاقد اراده آزاد هستند. اعمال بدنی و تصمیمات روانی ما کاملاً توسط اراده ای تعیین می شود که خود را از طریق شخصیت های فردی ما عینیت می بخشد. آگاهی سطحی ما توهم اراده آزاد را در خود دارد، اما جوهر درونی ما اراده ای است که لزوماً خود را مطابق با ماهیت خود ابراز می کند. شوپنهاور می گوید: «انسان میتواند آنچه را که اراده کند انجام دهد، اما نمی تواند آنچه را که میخواهد اراده کند».
همچنین شوپنهاور استدلال می کند که ما به دروغ آزادی و مسئولیت را به آنچه واقعاً بر اساس اغراض کور اراده ضروری است نسبت می دهیم. همانطور که شوپنهاور نتیجه می گیرد: «انسان می تواند آنچه را که بخواهد انجام دهد، اما آنچه را که می خواهد انجام نمی دهد».
این جبر به همه پدیده های تجربی گسترش می یابد. شوپنهاور گزارش های فلسفی و علمی را تأیید می کند که همه علل و آثار فیزیکی را به قوانین ضروری حاکم بر عینیت اراده تقلیل می دهد. هیچ رویداد بی علت از جبر علّی کامل در سطح پدیداری نمی تواند وجود داشته باشد. وی بیان می کند: «طبق اصل دلیل کافی، در طبیعت فقط یکنواختی و تغییرناپذیری شدید قوانین وجود دارد...ضرورت و تغییر ناپذیری به طور غیرقابل تقسیم حاکم است». بنابراین بدبینی متافیزیکی شوپنهاور به طور کامل اراده آزاد و مسئولیت اخلاقی را رد می کند. ما هیچ کاری نمی توانیم بکنیم جز کاری که لزوماً طبق بیان از پیش تعیین شده اراده غیرعقلانی از طریق شخصیت های فردی خود انجام می دهیم. امکان فراتر رفتن از زنجیر آهنین علیت از طریق اراده آزاد صرفاً یک توهم است. با توجه به اجبارهای بیهوده اراده کور، انسانها برای شوپنهاور اساساً آزاد نیستند.
به طور خلاصه، بدبینی فلسفی شوپنهاور وجود اراده آزاد را انکار می کند، در عوض بر جبر علّی شدید حاکم بر همه رویدادها به عنوان عینیت بخشیدن به یک اراده اساساً غیرعقلانی استدلال می کند. انسان‌ها فاقد هرگونه آزادی انتخاب هستند و با انگیزه‌های ضروری تعیین‌شده توسط شخصیت غیرقابل توضیح محدود می‌شوند. شوپنهاور بدين ترتيب تمام امكانات فراتر رفتن از زنجيره هاي عليت را از طريق اراده آزاد خارج از علیت رد مي كند. دید عمیقاً تیره و تار او، او را به یکی از نیرومندترین مدافعان فلسفی مدرن جبرگرایی و نافی اراده آزاد تبدیل کرد.  
کیرکگور، هایدگر و سارتر شخصیت های اصلی در فلسفه اگزیستانسیالیستی را نمایندگی می کنند. آنها با مسائل آزادی، مسئولیت و انتخاب وجودی انسان در دنیایی به ظاهر جبرگرا و عاری از معنای ذاتی دست و پنجه نرم می کنند. هر کدام از منظر اگزیستانسیالیستی خود به مسئله آزادی و جبر می اندیشند.
در کتاب «یا این/یا آن»، کیرکگور زندگی زیباشناختی بی واسطه حسی را در مقابل زندگی اخلاقی با مسئولیت و تعهد بررسی می کند. زندگی زیباشناختی به دنبال لذتی زودگذر است و در عین حال از انتخاب‌های الزام‌آوری که به زندگی معنا و مفهوم می‌بخشد اجتناب می‌کند. اما زندگی اخلاقی شامل انتخاب قاطعانه خود که از طریق تعهدات قاطع و پروژه های زندگی متحقق میشود. برای کیرکگارد، ناامیدی وجودی ناشی از اجتناب از مسئولیت آزاد برای تعریف خود از طریق انتخاب است. در حالی که زیبایی‌شناسی، خود را به وسیله نیروها و محرک‌های بیرونی به عزم منفعلانه تبدیل می‌کند، اخلاق از طریق تعهد پرشور درونی، خودتعیینی آزادانه را تأیید می‌کند. همانطور که او بیان می کند، «خود رابطه ای است که خود را به خودِ خود مرتبط می کند.» انسان ها باید از آزادی «جسورانه» برای «اراده داشتن خود» استفاده کنند. تشخص واقعی از تسلیم شدن به عوامل بیرونی ناشی نمی شود، بلکه از طریق درونیات و انتخاب مطلق، خود را تعریف می کند. اضطراب اساسی آزادی، شخصیت‌های ضعیف‌تر را به سمت انطباق‌گرایی راحت سوق می‌دهد تا انتخاب وجودی. اما با وجود عدم قطعیت زندگی، ما باید خطر آزادی و گشودگی بی‌اساس را بپذیریم.
هایدگر در هستی و زمان نیز اضطراب وجودی گریزناپذیر ناشی از آزادی و مسئولیت انسان را توصیف می کند. در دنیایی بی معنا و بدون جوهر ذاتی پرتاب می شویم، ما در تلاش هستیم تا از طریق پروژه ها معنا را ایجاد کنیم. هایدگر توضیح می‌دهد: «اصل آزاد برای خود در این واقعیت نهفته است که برای اقدام بر اساس احتمالات آزاد است... اجازه می‌دهد دامنه کامل اهمیت احتمالی دازاین خود را آشکار کند.» از نظر هایدگر، انسان ها نمی توانند از اضطراب آزادی منصرف شوند. ما محکوم هستیم که از طریق هر کار و پروژه خود انتخاب کنیم که در یک جهان بی تفاوت باشیم. او می نویسد: دازاین در دنیایش آزاد است. حتی در مواجهه با مرگ و نیستی، ما باید به طور واقعی امکاناتی را انتخاب کنیم که به فرد معنا می بخشد و مالکیت انتخاب های خود را به دست آوریم. آزادی و مسئولیت، بارهای اجتناب ناپذیری هستند.
سارتر نیز آزادی وجودی را در هستی و نیستی توصیف می کند. انسان‌ها بدون اینکه ذاتی از پیش تعیین‌شده داشته باشند، اساساً آزادند تا خود را از طریق انتخاب‌هایشان شکل دهند. سارتر می‌گوید انسان‌ها «محکوم به آزاد بودن» هستند و سنگینی تألیف خود را تحمل می‌کنند. ما باید دائماً وجود خود را از طریق اعمال خود بازسازی کنیم، بدون هیچ حقایقی یا توسل به تعیین بیرونی.
حتی انتخاب نکردن هم بیانگر آزادی بیمناک است. سارتر توضیح می‌دهد: «ما تنها مانده‌ایم، بدون بهانه... ذهنیت باید باز پس گرفته شود». این آزادی باعث عصبانیت و مسئولیت عمیق می شود. با این وجود، ناامیدی ناشی از طفره رفتن از آزادی با خودفریبی و حزب باد بودن است. سارتر مانند کیرکگارد و هایدگر ما را به پذیرش قاطعانه بار آزادی به عنوان جوهر انسان بودن فرا می خواند. اگزیستانسیالیست ها در حالی که آزادی وجودی را در هسته تجربه انسانی قرار می دهند، با محدودیت های بیرونی که ظاهراً مخالف آزادی هستند دست و پنجه نرم می کنند. سارتر به طور سیستماتیک با مسئله جبرگرایی درگیر است. در نوشته‌های اولیه اش او با جدا کردن شدید آگاهی از ماده عینی و افراد دیگر، بر آزادی مطلق تاکید می‌کند. آگاهی به تنهایی از طریق انتخاب خودانگیخته و خود فرافکنی تخیلی از جبر می گریزد. اما سارتر بعداً اذعان می‌کند که محدودیت‌های واقعی، انتخاب‌های ما را محدود می‌کنند، بدون اینکه آنها را کاملاً تعیین کند. او فقر مادی و تعصبات فرهنگی را محدود می کند، اما می گوید «فقط در یک موقعیت آزادی وجود دارد». ما آزاد می‌مانیم حتی در شرایطی که در جبر شدیدی مانند برده‌ بودن یا زندان، به صورت تخیلی معنا را طرح کنیم. جبر مطلق به عنوان یک توضیح «بیفایده» است، زیرا «ارقام چیزی را اختراع نمی کند».
کیرکگور و هایدگر، با تجسم و واقعیتی که آزادی انتزاعی را محدود میکند، دست و پنجه نرم می کنند. از نظر هایدگر، پرتاب به یک موقعیت تاریخی مشخص مقدم بر آزادی است. اما واقعیت، پارامترهای داده شده را برای اعمال آزادی از طریق فرافکنی تخیلی فراهم می کند.
به طور کلی، اگزیستانسیالیسم عمیقاً یک آزادی غیرقابل تقلیل را در مرکز وجود انسان تأیید می کند. علیرغم محدودیت‌های شناختی و فیزیکی، ما کاملاً آزاد می‌مانیم تا خود را از طریق انتخاب‌های عمدی که هستی را با معنا می‌سازد، تعریف کنیم. جبر بیرونی نمی تواند آزادی بنیادین برای تعهد پرشور و طرح احتمالات جدید را از بین ببرد. اگرچه آزادی انتزاعی توسط موقعیت‌های مشخصی که در آن قرار می‌گیریم محدود می‌شود، اگزیستانسیالیست‌ها استدلال می‌کنند که انتخاب مصمم زمینه‌ای برای تعریف خود و آزادی درونی فراهم می‌کند. کیرکگور، هایدگر و سارتر اضطراب را قبل از آزادی رادیکال برای تعریف از خود از طریق انتخاب ها و پروژه های وجودی توصیف می کنند. قید و بندهای عینی محدود می کنند اما نمی توانند این ظرفیت ذهنی برای خود سازی را از بین ببرند. انسانها از طریق اعمال اشتیاق، تخیل و مسئولیت ارادی در برابر نیستی مرگ، می توانند به وجود فردی اصیل دست یابند. بنابراین اگزیستانسیالیسم بیان می‌کند که چگونه آزادی حتی در موقعیت‌های محدودی که ظاهراً توسط نیروهای خارجی تعیین می‌شوند، از طریق طرح ذهنی امکان و معنا ممکن باقی می‌ماند و کسب دانش میتواند به تعدد گزینه های ما برای انتخابهای بیشتر بیافزاید. بنابراین هر چه آدمی بر دانش خود بیافزاید گزینه های بیشتری نیز برای انتخاب کردن روی میز دارد.  
ابن عربی (1165-1240 م) دیدگاه منحصر به فردی را در مورد رابطه پیچیده بین عزم الهی و آزادی انسان بیان کرد. ابن عربی به جای تأیید دقیق جبر یا اختیار بدون محدودیت، موضوع را از طریق هستی شناسی وحدت وجود تفسیر می کند. از نظر او، صفات خداوند هم شامل علم پیشین کامل و هم اعطای شکل محدودی از اختیار به انسان است. آزادی واقعی انسان شامل از بین بردن نفسانیات و تشخیص این است که فقط خدا واقعاً عمل می کند، صحبت می کند یا اراده می کند. پیشتر گفتیم که مرکزیت اندیشه ابن عربی یک مونیسم هستی شناسانه است که در آن خدا به تنهایی وجود دارد. همه مخلوقات صرفاً سایه ها، انعکاس یا عینیت بخشیدن به اسماء و صفات الهی هستند. فقط خداست که وجود حقیقی دارد، در حالی که هر چیز دیگری نیستی محض است. ابن عربی می گوید: «وجود تنها از آن اوست و همه چیز به واسطه اوست». ابن عربی آیات قرآن را هم در مورد جبر و هم مسئولیت انسان از دریچه ای تفسیر می کند که همه اعمال در نهایت از جانب خداوند صادر می شود. اشارات قرآنی به عزم الهی مانند «خداوند هر که را بخواهد هدایت می کند» بیانگر این است که علم پیشین خداوند شامل همه افعال و مقدرات انسان است. اما آیاتی که مسئولیت پذیری انسان را ذکر می کند، مانند «انسان فقط چیزی را دارد که برای آن تلاش کند» به این معناست که مخلوقات مسئول دستوراتی هستند که خداوند به آنها می دهد. آشتی دادن این مواضع مستلزم شناخت این است که فقط خدا واقعاً وجود دارد. همه افعال انسان، افعال خداوند است که از طریق انسان به عنوان مکان های تجلی رخ می دهد: «در حقیقت، تنها یک فاعل، یک عالم، یک اراده وجود دارد و آن خداست.» انسانها هیچ عاملیت واقعی غیر از اختیارات خدا ندارند. در عين حال، ابن عربی به انسان ها توانايي يا ظرفيت محدودي را نسبت مي دهد تا برخي از امكانات الهي را به فعليت بخشند. در حالی که خداوند به طور کامل اعمال انسان را به صورت هستی شناختی از طریق نام ها و صفات خود تعیین می کند، انسان ها از نظر اخلاقی مسئول به فعلیت رساندن پتانسیل های خاص در محدوده خاص انتخاب های خود هستند. چنان که ابن عربی توضیح می دهد: «به او قوه ای داد که به وسیله آن اعمالی را انجام دهد تا انسان آنچه را که خداوند برای او ممکن ساخته است، برقرار کند». بنابراین انسانها فقط آنچه را خدا بخواهد انجام می دهند و آنچه را که او می داند می دانند، با این حال مسئولیت اشتقاقی را برای به فعلیت رساندن پتانسیل ها حفظ می کنند. خداوند همه افعال و اشکال معرفت را از طریق مظاهر اسمای خود می آفریند، اما به انسانها اجازه می دهد که توهم قدرت مستقل را در چارچوب محدودیت هایی که خود تعیین می کند، تجربه کنند. خداوند امکانات را فراهم میکند، در حالی که انسان ها نتایج را تصاحب میکنند.
آزادی واقعی انسان و تعالی اخلاقی در بندگی کامل خداوند نهفته است. ابن عربی می نویسد: «کسی که اراده خود را با خداوند یکسان کند، ذات او نیستی نافذ محض می شود، تو فقط آنچه را که او بخواهد اراده می کنی، و آنچه را که او بخواهد لزوماً و تا ابد تحقق می یابد». تنها در فنا کردن خود و وقف کامل به خداوند است که اراده انسان از محدودیت های نفسانی می گریزد و با اراده مطلق الهی همسو می شود. تفسیر منحصر به فرد ابن عربی جبر و اختیار را به عنوان دیدگاه های متافیزیکی به ظاهر متضاد که منعکس کننده اسامی مختلف خداوند هستند تفسیر می کند. از نظر عظمت و جلالت الهی، خداوند مطلقاً همه چیز را تعیین می کند. اما از منظر رحمت و جمال و لطافت خداوند به انسان ها آزادی داده شده و مورد بازخواست قرار می گیرند. در واقعیت، هیچ تناقضی وجود ندارد، زیرا خداوند همه دیدگاه ها را در بر می گیرد.
به طور خلاصه، ابن عربی از طریق هستی شناسی وحدت وجود خود، جبر الهی را با اراده آزاد انسانی محدود شده آشتی می دهد. فقط خدا واقعاً وجود دارد، می داند، عمل می کند و اراده می کند. انسان ها صرفاً مکان هایی هستند که اسماء و صفات خداوند در آنها تجلی می یابد. انسان ها هر چه بیشتر انگیزه های خودخواهانه را از بین ببرند و با اراده خدا هماهنگ شوند، آزادتر می شوند. خداوند از نظر هستی شناختی به طور کامل از پیش تعیین می کند، اما به انسان ها قابلیت های مناسب را می دهد. از نظر ابن عربی، آزادی و فضیلت واقعی انسانی عبارت است از وقف کامل و بندگی در برابر اراده خداوند.
دیانت بهائی دیدگاهی متفاوت را بیان میکند که می خواهد اراده آزاد انسان را با ایمان به خدای دانا و مقتدر آشتی دهد. متون مقدس بهائی هم مسئولیت اخلاقی و هم مسئولیت پذیری انسان را تأیید می کند، در حالی که معتقد است آزادی کامل در خلقت غیرممکن است. انسان ها دارای اراده آزاد قابل توجه اما نه مطلقی هستند که از سوی خداوند عطا شده اما مشروط به واقعیت های بیرونی است. طلعات مقدسه بهائی الگوهای فلسفی مختلفی را برای آشتی دادن اختیار و جبر ارائه می کنند.
حضرت عبدالبهاء میفرمایند: « وأما مسألة عدم الإكراه ولا التفويض.... فاعلم أن القوة القديمة هي محركة الآفاق، ومتقلبة القلوب والأبصار، ومدخلة الإنسان في أفعال إرادة الإنسان، وميله، ومقدرته، واستعداده. فالأشجار تتحرك، ومحرك هاتين الحركتين هو الله، ولكن حركة الإنسان هي تفسير حركة الأشجار، لأن الحركة الأولى تكون باختيار وإرادة، والثانية للضرورة وعدم الاختيار. ، والمحرك هو العزيز الجبار، يعني لا إكراه ولا تفويض ولا سيطرة ولا رقابة. أمر بين الأمرين، وإذا كان معناه النظر إلى الحركة في جميع الأكوان، ما عدا الأشجار والبشر والحيوانات والأجساد، وقوة رب كل شيء، فإن حركة الأشجار تختلف عن الحركة من البشر، لأن هذا هو موقفكم، حيث المحرك هو الله، كلمة كل شيء عند الله، وهذا هو الأمر بين الأمرين، ولنا مثل النهاية، وإذا اشتدت الريح الشرقية والبحر، الكواكب الثلاثة آخرها شرقاً وغرباً، والمحرك له. إذا كانت الرياح قوية وإذا لم يكن هناك حركة للمواضع فلا سلطة، ولكن إذا دفعت ملكية البحار إلى الشرق فإنها تذهب بقوة الريح الشرقية، وإذا تحركت وقال الله إلى الغرب تسير مع الريح الغربية. قال تعالى: "وعموما هؤلاء وهؤلاء قوم عطا ربوك ولسنا على ربك حرام". هذا هو الجواب المختصر وأعتقد من الله أني سأجد بعد هذا فرصة كافية والأدلة والبراهين قاطعة في هذه القضية الغامضة.» بدین مضمون که: در مورد عدم اجبار و تفویض.... بدانید که قوه قدیم محرک آفاق و دگرگونی دلها و دیدها و دخالت انسان در اعمال اراده و تمایل و توانایی و آمادگی انسان است. درختان حرکت می کنند و موتور این دو حرکت خداوند است، اما حرکت انسان، تبیین حرکت درختان است، زیرا حرکت اول با اختیار و اراده است و حرکت دوم از روی ضرورت و عدم اختیار است. محرک خداوند عزیز جبار است، به این معنی که نه جبر است و نه اختیار بلکه چیزی میان این دو است، و بدرستیکه میباشد معنای نظر به حرکت در همه ی کائنات جز درخت و انسان و حیوان و اجسام و قدرت پروردگار در همه چیز باشد، حرکت درختان غیر از آن است. حركت انسانها چون اين جايگاه شماست كه حركت كننده خداست كلام همه چيز نزد خداست و اين امر بين آن دو امر است و ما مصداق آخر داريم و چون باد مشرق و دریا نیرومند می شود، سه سیاره آخرین آنهاست، مشرق و مغرب، و حرکت دهنده از آن اوست. اگر بادها تند باشد و جاها جابجا نشود حجت نیست ولی اگر مالکیت دریاها به مشرق رانده شود به زور باد مشرق می رود و اگر حرکت کند و خداوند می فرماید. به سمت غرب، با باد غربی می رود. خداوند متعال فرمود: «و بالجمله اینها و اینها کسانی هستند که به پروردگارت عطا کرده اند، ولی ما بر پروردگارت حرام نیستیم». این پاسخ کوتاه است و من از جانب خداوند ایمان دارم که پس از این فرصت کافی و شواهد و شواهد قطعی در این موضوع مرموز خواهم یافت.
و در مفاوضات میفرمایند: «اموری که در تحت اختيار انسان است مثل عدل و انصاف و ظلم و اعتساف ، مختصراً اعمال خيريّه و افعال شرّيه ، اين واضح و مشهود است که اراده انسان در اين اعمال مدخلی عظيم دارد و امّا اموريست که انسان بر آن مجبول و مجبور است مثل خواب و ممات و عروض امراض و انحطاط قوی و ضرر و زيان اين أمور در تحت اراده انسان نيست و مسؤول از آن نه زيرا مجبور بر آنست. امّا در اعمال خيريّه و افعال شرّيّه مخيّر است و باختيار خويش ارتکاب آن نمايد. مثلاً اگر خواهد بذکر خدا مشغول گردد و اگر خواهد بياد غير مألوف شود ممکن است که از نار محبّة اللّه شمعی برافروزد و ميسّر است که محبّ عالم گردد و يا مبغض بنی آدم شود و يا بحبّ دنيا پردازد و يا عادل شود و يا ظالم گردد اين اعمال و افعال در تحت تصرّف خود انسانست لهذا مسؤول از آن. امّا مسأله ديگر در ميانست و آن اينکه بشر عجز صرف است و فقر بحت توانائی و قدرت مخصوص حضرت پروردگار است و علوّ و دنوّ بسته بمشيّت و اراده جناب کبريا چنانکه در انجيل مذکور که خداوند مانند کوزه گر قدحی عزيز بسازد و ظرفی ذليل صنعت نمايد حال ابريق ذليل حقّ ندارد که اعتراض بر کوزه گر نمايدکه، چرا مرا جام عزيز نساختی که از دست بدست ميگردد ؟ مقصود از اين عبارت اين است که مقامات نفوس مختلف است آنکه در مقام ادنی از وجود مانند جماد حقّ ندارد که اعتراض نمايد خداوندا مرا چرا کمالات نباتی ندادی و همچنين نباترا حقّ اعتراض نه که چرا مرا از کمالات عالم حيوان محروم ساختی و همچنين حيوان را سزاوار نه که از فقدان کمالات انسانی شکايت نمايد بلکه جميع اين اشياء در رتبه خود کاملند و بايد تحرّی کمالات در رتبه خويش نمايند ما دون را چنانچه گذشت حقّ و صلاحيت مقام و کمالات ما فوق نه بلکه بايد در رتبه خويش ترقّی نمايد. و همچنين سکون و حرکت انسان موقوف بتأييد حضرت يزدان است اگر مدد نرسد نه بر خير مقتدر نه بر شرّ توانا بلکه چون مدد وجود از ربّ جود رسد توانائی بر خير و شرّ هر دو دارد امّا اگر مدد منقطع گردد بکلّی عاجز ماند اينست که در کتب مقدّسه ذکر تأييد و توفيق الهيست . مَثَلِ اين مقام مثل کشتی است کشتی را محرّک قوّه باد و قوّه بخار است و اگر اين قوّت منقطع ابداً حرکت نتواند با وجود اين سکّان کشتی بهر طرف متمايل قوّه بخار کشتی را بآن سمت راند اگر متمايل بشرق بشرق رود و اگر متمايل بغرب بغرب رود اين حرکت از کشتی نه بلکه از باد و بخار است. و همچنين جميع حرکات و سکنات انسان مستمدّاز مدد رحمان و لکن اختيار خير و شرّ راجع بانسان. و همچنين پادشاه شخصی را حاکم اين شهر نمود و قوّه تصرّف بخشيد و طريق عدل و ظلم بموجب قانون بنمود. حال اين حاکم اگر ظلم نمايد هر چند بقوّت و نفوذ پادشاه مينمايد ولی پادشاه از ظلم بيزار است و اگر عدل نمايد نيز بنفوذ پادشاه نمايد و پادشاه از عدل راضی و خورسند است. مقصود اينست که اختيار خير و شرّ راجع بانسان و در هر صورت موقوف بمدد وجودی از پروردگار سلطنت الهی عظيم است و کلّ در يد مقدرت اسير بنده باراده خود توانائی بر امری ندارد پروردگار مقتدر و تواناست و مدد بخش جميع کائنات»  
آموزه‌های بهائی مرکزی تأکید می‌کند که انسان‌ها اساساً موجوداتی روحانی هستند که توانایی شناخت اراده خدا و پیروی از هدایت الهی را دارند. ارواح عاقل انسان برای شناخت خالق خود و نیل به کمالات اخلاقی آفریده شده اند. حضرت بهاءالله می فرمایند: «انسان طلسم اعظم است» و باید « انسان را به مثابه معدن که دارای احجار کریمه است». این دلالت بر اراده، هوش و مسئولیت انسان دارد.
حضرت باب در خصوص معنای قدر میفرمایند: «قال الله تعالى والذى قدر فهدى قال الصادق لا جبر ولا تفويض بل امر بین الامرین ...... لان القدر نفس الامكان و هو اوسع عما السماء القابليات والارض المقبولات وكل الاشياء يمشون فيه ولا يشعرون فحين ماخلق خلقه بالاختيار والاختيار مساوق لوجوده لان السؤال الست بربكم لا يجرى الأعلى المختار وان السؤال نفس الجواب وخالقه مختار عادل فلابد بالاختيار وان الخلق حين ما انخلق خلقه خالقه طى ما هو عليه لان الله قبل وجود هم عالم باختیار اتهم و خلقهم علی هیئته ما هم عليه جزاء وصفهم وما هو بظلام للعبيد لان علمه بالاشياء قبل وجود هم كعلمه بعد وجود هم و هو المعطى كل ذيحق حقه في مقام امکاناتهم»
به طور کلی، دیانت بهائی راه میانه ای را بین اختیار مطلق و جبرگرایی کلامی مطلق تأیید می کند. انسان ها به عنوان موجوداتی از نظر اخلاقی مسئول در نظر گرفته می شوند که اراده آزاد آنها در چارچوب احتمالی واقعیت آفریده شده و اراده فراگیر خداوند عمل می کند. آزادی محدود اما واقعی انسان فرصتی برای رشد اخلاقی و معنوی در نظم جهانی و قانون الهی فراهم می کند. استفاده درست از آزادی برای شناخت و پرستش خالق، هدف نهایی وجود انسان است. دیانت بهائی دیدگاه متفاوتی را بیان می کند که هم اراده آزاد انسان و هم اراده کلی الهی را تأیید می کند. در حالی که آزادی مطلق در آفرینش احتمالی منتفی است، انسان ها دارای درجه قابل توجهی از آزادی و مسئولیت اخلاقی هستند. بدین ترتیب متفکران بهائی باور به تعیین سرنوشت را با ایمان به خدای دانای کل از طریق شیوه های مختلف فلسفی به طرز خلاقانه ای آشتی داده اند.
موضع معتدل دیانت بهائی در مورد اختیار با سنت های فکری در یهودیت، اسلام و مسیحیت مطابقت دارد و هدف آن آشتی دادن آزادی معنادار انسان با ایمان به خدای دانا و قادر مطلق است. متفکران بهایی خلاقانه ایده هایی از گاه گرایی-occasionalism و عقل گرایی اسلامی، یهودی و اگزیستانسیالیسم مسیحی را ترکیب می کنند تا یک راه میانی ظریف بین جبر مطلق و عدم تعین گرایی (اختیار) رادیکال را بیان کنند. این دیدگاه متعادل با بسیاری از تلاش های یهودی، مسیحی و مسلمان برای هماهنگ کردن حاکمیت الهی و مسئولیت انسانی طنین انداز است. متون مقدس بهائی مستقیماً با مباحث کلامی اسلامی در مورد جبر (قدر) و اختیار (تفویض) درگیر هستند تا تعالیم بهائی در مورد اختیار و جبر را در رابطه با اسلام قرار دهند. حضرت عبدالبهاء که قدر و علم پیشین خداوند را تأیید می‌کند و در عین حال انتخاب آزاد انسان را در حکم الهی منکر نمی‌شود. آموزه های که مبنی بر اینکه خدا تنها فاعل حقیقی است، با اعمال انسانی که صرفاً «موقعیتی» برای علیت الهی است، به برخی از جنبه های تفکر بهائی شباهت دارد. با این حال، بهائیان از افراط در انکار ظرفیت واقعی انسانی اجتناب می کنند. راه حل بهائی برای تمایز سطوح وحدت و تنوع در خلقت نیز با نظریه ظهور در الهیات مسیحی مدرن هماهنگ است. بهائیان استدلال می کنند که طبیعت مادی از جبرگرایی پیروی می کند در حالی که معنویت و اخلاق انسانی درجاتی از آزادی را نشان می دهد. به همین ترتیب، برخی از متفکران مسیحی استدلال می‌کنند که آزادی و روح از نظم جوهری ماده بیرون می‌آیند، بدون اینکه قوانین فیزیکی را واژگون کند. بنابراین هر دو اندیشه جبر فیزیکی را با آزادی وجودی فرا مادی متعادل می کنند. با این حال، اندیشه بهائی از افراط دیدگاه‌های آگوستینی-کالوینیستی که اراده آزاد را تحت الطاف و قدرت مطلق الهی باطل می‌کند، فاصله می‌گیرد. به همین ترتیب، بهائیان با جبرگرایی ماتریالیستی که ذهن ها را به ماده مکانیکی تقلیل می دهد و اراده متعالی انسان و آزادی اخلاقی را انکار می کند، مخالف هستند.
در خاتمه، دیدگاه بهائیان در مورد جبر و اختیار به طور خلاقانه با جریانات الهیاتی یهودی، اسلامی و مسیحی مطابقت دارد که آزادی و پاسخگویی معنادار انسانی را در درون حاکمیت فراگیر الهی ایجاد می کنند. بهائیان به عنوان یک آئین ترکیبی با هدف آشتی دادن حقیقت دینی، بینش هایی را از عرفان یهودی، تصوف، مسیحیت عرفانی و الهیات عقلگرایانه اسلامی را در خود میپرورند تا مسیر میانی ظریف خود را بین قدرگرایی محض و اختیارگرایی مطلق بیان کنند.  
خیر و شر  
مفاهیم خیر و شر در طول تاریخ مورد بحث فیلسوفان بوده است. به طور کلی، خیر را می توان آن چیزی دانست که از نظر اخلاقی درست، با فضیلت، سودمند، مطلوب است یا به شکوفایی موجودات ذی شعور منجر می شود. شر معکوس آن است - چیزی که از نظر اخلاقی نادرست، گناه آلود، مضر، نامطلوب یا باعث رنج می شود. در حالی که در فلسفه‌های مختلف، درک‌های متفاوتی از خیر و شر وجود دارند، این تعاریف اساسی جوهر این دوگانگی را که هزاران سال است متفکران را به خود مشغول کرده است، نشان می‌دهد. این نوشتار دیدگاه‌های خیر و شر را از طیف وسیعی از سنت‌های فلسفی اصلی بررسی می‌کند. آرای چهره هایی چون آگوستین، ابن سینا، آکویناس، ابن میمون، غزالی، کانت و کیرکگور، نیچه، و بعضی از متاخرین مورد بررسی و تحلیل قرار می گیرد. ارتباط و واگرایی بین درک آنها از ماهیت اساسی خیر و شر مورد بحث قرار خواهد گرفت. این تحقیق بین فرهنگی و چند دوره ای با هدف روشن کردن تنوع تفکر در مورد این مفاهیم اخلاقی است که در قلب وجود و تجربه انسان نهفته است. با بررسی چنین مناظری از حکمت و فلسفه، ممکن است به درک معنای پیچیده خیر و شر در تاریخ فکری و فراتر از آن نزدیک شویم. در نهایت قصد نویسنده آن است که دیدگاه دیانت بهائی را مورد بحث قرار دهد و تطبیقی بین این دیدگاه با دیگر نظریات برقرار کند و تفاوتها و شباهات آن را برجسته کند.
اولین فیلسوفی که در اینجا محل بحث است آگوستین است. تفکر آگوستین در مورد خیر و شر عمیقاً تحت تأثیر سنت فلسفی نوافلاطونی بود. بر اساس این دیدگاه، خداوند خیر مطلق، کمال اعلای وجود است. همه مخلوقات به واسطه وجودشان در خیر خدا سهمی دارند، اما ناقص و محدود نیز هستند. از نظر آگوستین، شر یک جوهر مثبت نیست، بلکه فقدان یا محرومیت از خیر است. همانطور که او در اعترافات خود می گوید: «چیزی که ما آن را بد می نامیم جز نبود خیر چه میتواند باشد؟» شر وقتی پدید می‌آید که مخلوقات عاقل که دارای اختیار هستند، از عالی‌ترین خیر که خداست دور شوند و اراده خود را به سوی کالاهای پایین‌تر سوق دهند. گناه نشان دهنده عشق نادرست و امیال بی نظم انسان است. بنابراین، منشأ شر در انتخاب آزادانه موجودات عقلانی است، نه در خدا یا در خود طبیعت.
در این چارچوب، حتی چیزهایی که معمولاً «شر» تلقی می‌شوند، تا آنجا که وجود دارند، دارای درجاتی از حسن هستند. آگوستین استدلال می کند که اگر هیچ چیز اشتباهی رخ ندهد یا از نظم الهی خارج شود، جهان کمال کمتری خواهد داشت. دنیایی با موجودات آزاد که می توانستند شر را انتخاب کنند، برتر از دنیای با موجوداتی است که از شر ناتوان و در عین حال ناتوان از خیر هستند. از نظر آگوستین، شر واقعیت خود را با تغذیه انگلی از هستی، نظم و خیر در خلقت به دست می آورد. اما شر هیچ جوهر یا وجود مستقلی ندارد، زیرا خدا تنها واقعیت برتر است. وقتی صحبت از «مسئله شر» می شود، آگوستین این سؤال رایج را تصدیق می کند که چگونه شر می تواند در جهانی وجود داشته باشد که توسط خدایی با صفات خیر مطلق و توانای مطلق ایجاد شده است. آگوستین در رساله خود در مورد انتخاب آزادانه این معضل را به وضوح بیان می کند: "یا خدا نمی تواند از شر جلوگیری کند یا نمی کند." اگر خدا نتواند جلوی شر را بگیرد، ناتوان به نظر می رسد. اگر وقتی قدرت دارد از شر جلوگیری نکند، بدخواه به نظر می رسد. اما خدایی که فاقد قدرت یا خوبی باشد، خدای برتر نخواهد بود. آگوستین در پی حل این پارادوکس با این استدلال است که خدا شر و رنج را به عنوان بخشی از تعلیم الهی مجاز می داند و شر را حلال می کند زیرا می تواند از آن خیر بیرون بیاورد. بدون احتمال شر و رنج، انسان ها نمی توانستند از اراده آزاد خود به درستی استفاده کنند یا فضایل را توسعه دهند. برای مثال، شجاعت نمی تواند بدون خطر وجود داشته باشد، و هیچ رحمتی بدون زحمتی وجود ندارد. خداوند شر را مجاز می داند تا انسان ها آزادانه خیر بزرگتر را انتخاب کنند و به خدا نزدیکتر شوند. آگوستین همچنین پیشنهاد می کند که شر و رنج، پیامدهای گناه اصلی، تحریف نظم ایجاد شده از طریق آزادی انسان است. بنابراین هدف خداوند از جواز شر، درمانی است. شر کارکردی موقتی در نظم مشیت خدا به جهان به سوی خیر نهایی دارد. آگوستین ادعا نمی کند که دلایل خداوند برای اجازه دادن به هر مصداق رنج یا شر را به طور کامل درک می کند. اما او اصرار دارد که حکمت خدا به مراتب بیشتر از خرد انسان است، بنابراین باید ایمان داشت که برنامه الهی خیر بزرگتری را به همراه خواهد داشت. یک دیدگاه ابدی برای درک اینکه چگونه همه چیز در نهایت برای آن خیر نهایی کار می کنند ضروری است. بنابراین آگوستین به محدودیت های دانش بشری در دست و پنجه نرم کردن با مسئله شر متوسل می شود. او تأکید می‌کند که شر نباید ایمان انسان به خیر الهی را متزلزل کند، زیرا خداوند می‌تواند حتی از شر نیز خیر بیاورد. در حالی که آگوستین نمیتواند راز شر را به طور کامل کشف کند، او از عدالت و نیکی خدا در برابر اتهام رد وجود خدا دفاع می کند. آگوستین در نوشته های واپسین خود استدلال می کند که منشأ اولیه شر در انتخاب آزادانه موجودات عقلانی (فرشته و انسان) برای روی گردانی از خدا بوده است، نه چیزی که ذاتاً شر در خود آفرینش است. بنابراین حتی شر نیز برای نشان دادن خوبی آن خلقت و عدالت قضاوت خدا بر گناه است. حاکمیت خدا تضمین می کند که حتی شر در برنامه الهی عمل می کند. گناه به اذن خدا اتفاق می افتد نه به خواست خدا و به انصاف مجازات می شود. با وجود شر، این جهان بهترین دنیای ممکنی است که خدا می توانست بسازد. هیچ شری نمی تواند در نهایت بر خیر الهی چیره شود یا از عدل الهی بگریزد. بنابراین در حالی که تئودیسه آگوستین به طور کامل مشکل فلسفی را حل نمی کند که چگونه شر می تواند تحت لوای یک خدای مقتدر وجود داشته باشد، اما به شدت از خیر، قدرت و مشیت خدا در برابر هر اتهامی که با وجود شر ناسازگار است دفاع می کند. تأکید او بر گناه اصلی و شر اخلاقی ناشی از انتخاب آزادانه انسان، تأثیر عمده ای بر مسیحیت داشت. رویکرد آگوستین همچنان نشان دهنده پاسخ مشترک مسیحیان به مسئله شر است.
گزاره اول: خداوند همه چیز را نیک آفرید. شر یک جوهر نیست بلکه تحریف خیر است.
گزاره دوم: شر اخلاقی از اراده آزاد انسان سرچشمه می گیرد تا فعل خلاق خدا.
گزاره سوم: خداوند شر را مجاز می‌داند، اما از آن برای ایجاد خیرات بزرگتر استفاده می‌کند.
بنابراین، رستگاری انسان مستلزم لطف خداوند برای غلبه بر گناه و انجام نیکی است.
به طور خلاصه، روایت تأثیرگذار اگوستین از خیر و شر، در سلسله مراتب نوافلاطونی است، که با خدا به عنوان خیر برتر و شر به عنوان فقدان خیر تعریف میشود. او ادعا می کند که اراده آزاد منشأ شر اخلاقی است، اما استدلال می کند که خداوند شر را به عنوان بخشی از تعلیم و تربیت الهی و نظم مشیتی خلقت مجاز می داند. آگوستین با پرداختن به مشکل فلسفی شر، به اسرار حکمت خدا و محدودیت های انسانی در درک اهداف خدا متوسل می شود. او استدلال می کند که شر نباید ایمان به خیر و عدالت الهی را تضعیف کند، زیرا خداوند حتی از شر برای خیر بزرگتر استفاده می کند. آگوستین بدین ترتیب در پی دفاع از خوبی، قدرت و حاکمیت خداوند در برابر وجود شر و رنج در جهان است. تئودیسه او عمیقاً سنت الهیات مسیحی غربی را شکل داد.  
در سنت متافیزیکی نوافلاطونی، ابن سینا خدا را موجودی کاملا بسیط، نامتناهی و کامل می داند که سرچشمه نهایی همه هستی است. خداوند به عنوان فعلیت محض و خیر مطلق، سرشار از وجود و احسان نسبت به همه مخلوقات است. ابن سینا چارچوبی را اتخاذ می کند که در آن جهان در یک آبشار سلسله مراتبی از ذات خودنمایی خدا جاری می شود. همه مخلوقات به سبب نشأت از حق تعالی دارای مراتبی از کمال و خیر وجودی هستند. ابن سینا شر را به عنوان شکلی لاموجود، محرومیت یا فقدان خیر در درون این طرح قرار می دهد. از آنجا که خداوند با خود هستی شناخته می شود و کاملاً خیر است، شر را نمی توان به ذات یا اراده الهی نسبت داد. در عوض، شر از طریق محدودیت‌های ذاتی آفرینش و دور شدن از خدا در زنجیره هستی پدیدار می‌شود. هر چه از سرچشمه هستی و کمال خداوند دورتر باشد، هستی و فعلیت و خیر کمتری دارد. ماده در هستی‌شناسی ابن سینا به‌عنوان قابلیت محض (بالقوه) و نه فعلیت (بالفعل)، به اصل و منشأ شر بدل می‌شود. شر وجود مثبتی ندارد، بلکه به دلیل دوری از کمال وجود خداوند به وجود می آید.
در سطح تجربه اخلاقی بشر، ابن سینا شر را نتیجه جهل یا قضاوت نادرست در مورد رفتار صحیح و شکوفایی واقعی انسان توصیف می کند. وظیفه انسان پرورش دانش، فضایل و نظم در روح و تلاش برای تطبیق زندگی فردی و جمعی با نظم جهانی گسترده تر ناشی از حکمت الهی است. خیر واقعی انسان با اراده و طرح خدا برای خلقت همسو است. انتخاب‌های اخلاقی نادرست زمانی به وجود می‌آیند که انسان‌ها توسط امیال کور می‌شوند و کمال و خوشبختی واقعی خود را از دست می‌دهند.
ابن سینا با بحث درباره مسئله شر، از طریق نوعی نظریه فقدان یا محرومیت به دنبال آشتی دادن وجود شر با خیر و قدرت عالی خداوند است. شر متافیزیکی از تناهی و طبیعت ناشی می شود، نه اراده مثبت خداوند. انسان ها دارای اراده آزاد هستند، به گونه ای که شر اخلاقی ناشی از تمایلات خود فرد به جهل و خطا است تا علت خارجی. در حالی که خداوند می‌توانست با عدم اعطای اختیار یا خلقت از چنین شرارت‌هایی جلوگیری کند، از روی حکمت الهی، خداوند بهتر دانسته است که وجود را هر چند مُخَیر به شر، خلق کند تا اینکه جهان را از وجود محروم کند. کائنات منعکس کننده سخاوت و عشق خدا به هستی است. اگرچه شر وجود دارد، اما در نهایت در خدمت اهداف خدا در خلقت است.
ابن سینا در رساله خود به نام «نجات»، چگونگی تناسب شر را در حاکمیت جهانی حکیمانه و خیر خدا توضیح می دهد. او تأکید می کند که علم خداوند همه واقعیت های ممکن را در بر می گیرد. آشکار شدن ارادی جهان واقعی با طرح کلی الهی خدا مطابقت دارد، که با توجه به دانایی خداوند نمی توان آن را ناقص قضاوت کرد. خداوند همه چیز را به سوی اهداف خود هدایت می کند، حتی از شر و رنج برای پیشبرد کمال بیشتر کل استفاده می کند. فعل خلاق الهی بهترین جهان ممکن را، علیرغم شرارت های موضعی، از طریق سلسله مراتب دقیق خداوند از همه موجودات و رویدادها ایجاد می کند.
بر اساس نظر ابن سینا، خداوند بر نظم علّی نظارت کامل دارد، به گونه ای که هیچ چیز بر خلاف اراده یا علم خدا رخ نمی دهد. این تنش‌های فلسفی با وجود شر را افزایش می‌دهد، که ابن سینا سعی در تسکین آن دارد. او استدلال می کند که شر از اجزای آفرینش سرچشمه می گیرد نه از کلیت جهانی آن. علاوه بر این، شر و رنج، همراهان ضروری جهانی با درجات مختلف وجود، ماده و تغییر هستند. خداوند بیش از رفع هر گونه نقص در اجزای خاص آن به خیر و صلاح کلی آفرینش اهمیت می دهد. در مجموع، ابن سینا تئودیسه ای را ارائه می دهد که خیر و جهت مشیت خداوند را در مورد هر آنچه هست تأیید می کند، در حالی که شر را در توانایی های محدود موجودات محدود قرار می دهد.
گزاره اول: خداوند مطلقاً واحد، ازلی، کامل و سرچشمه همه هستی است.
گزاره دوم: شر از قوه و کمبود ماده ناشی می شود نه ذات خدا.
گزاره سوم: شر به خودی خود واقعیت مثبتی ندارد، بلکه صرفاً فقدان خیر است.
بنابراین سعادت انسان در بازگشت به سوی خدا از طریق عقل و بینش عرفانی است.
به طور خلاصه، چارچوب متافیزیکی نوافلاطونی ابن سینا شر را به عنوان فقدان کامل ترین کمال ذاتی بودن در خدا تفسیر می کند. تحلیل جهان شناختی او بدی را به طبیعت و جهل انسانی نسبت می‌دهد. در حالی که خداوند منشأ نهایی همه موجودات است، شر از دوری موجودات مخلوق از خیر خدا ناشی می شود. ابن سینا از طریق گزارشی خصوصی از منشأ شر همراه با استدلال های قطعی در مورد حکومت حکیمانه خدا حتی بر شر از مشیت الهی دفاع می کند. ادغام بدیع او از الهیات اسلامی با فلسفه یونانی سنت فکری اسلامی قرون وسطی را شکل داد. تئودیسه ابن سینا با هدف آشتی دادن وجود شر با قدرت عالی و خیر خدا در فلسفه یهودی، مسیحی و اسلامی قرون وسطی بسیار تأثیرگذار بود. تأملات او در مورد منشأ و هدف شر در طرح خیرخواهانه خدا در سراسر تفکر مذهبی قرون وسطی طنین انداز شد.  
اندیشمند دیگری که در اینجا آراء او مورد بحث قرار میگیرد آکویناس است که با پایه‌گذاری تأملات خود در فلسفه ارسطویی، چارچوب تحلیلی غنی برای درک ابعاد اخلاقی، معنوی و متافیزیکی خیر و شر ایجاد می‌کند. از نظر آکویناس، تمام موجودات مخلوق، کمال «خیر» را که در نهایت ذات و هستی خداوند است، هدف قرار داده و در آن مشارکت دارند. همانطور که او در مدخلی بر الهیات بیان می کند، «هر موجودی به مثابه یک موجود، خیر است" (ST I, q. 5, a. 3). اشیاء از آن جهت خیر هستند که وجود و شکل و صفاتشان از خداوند به مثابه خود خیر برتر نشأت می گیرند. شر صرفاً به عنوان فقدان یا محرومیت از خیر تعریف می شود. همانطور که آکویناس اعلام می‌کند، «هیچ موجودی را نمی‌توان به‌عنوان شرور توصیف کرد، اما فقط تا آنجا که فاقد وجود باشد... زیرا ذات شر این است که فقدان خیر است» (De Malo, q. 1, a. 1). فراتر از این زمینه هستی‌شناختی، آکویناس نیکی اخلاقی را بر حسب نظم و هماهنگی مناسب درون شخص انسانی و روابط آنها توصیف می‌کند. رذیلت و گناه موجب اختلالات در اراده میشوند که به سوی خیرهای کوچکتر معطوف شده است تا خیر برتر که خداوند است. شر زمانی به وجود می آید که امیال یا نیروهای بیرونی جهت گیری صحیح اراده را به سمت غایت نهایی خود منحرف کنند.
در مورد مسئله شر، آکویناس به دقت علل مختلف را از یکدیگر متمایز می کند. خدا علت همه هستی است و بنابراین علت جوهر یا ماهیت همه چیز است. اما خدا لزوماً عامل مؤثر مستقیم همه تأثیرات در خلقت نیست. در مورد شرور اخلاقی، آکویناس استدلال می‌کند که «این بخشی از خیرهای نامتناهی خداوند است که شر را اجازه می‌دهد وجود داشته باشد و از آن خیر تولید می‌کند» (ST I, q. 22, a. 2). خداوند آزادی انسان را مجاز می داند و انتخاب های اشتباه ما را از قبل تعیین نمی کند. همانطور که می نویسد: «خداوند باعث شرور اخلاقی نمی شود که گناه است... این گناهان به دلیل اختیار مخلوق رخ می دهد» (De Malo, q. 3, a. 10). شرور طبیعی ناشی از علل آفریده شده است که به طور مستقل عمل می کنند و نه عامل مثبت خداوند. به طور کلی، خداوند مسئول مستقیم شر نیست، اما خیرخواهانه از وقوع آن خیر را بیرون میکشد.
پیشتر گفتیم که آکویناس تأیید می کند که خدا از همه رویدادها آگاهی قطعی دارد، اما او تحلیل جبرگرایانه را رد می کند. آکویناس با پرداختن به این سؤال که «آیا خداوند بر همه چیز دخالت -همراه با مراقبت- ضروری دارد؟» نتیجه می‌گیرد که «مشیت الهی بر برخی چیزها ضرورت می‌یابد، نه بر همه، همانطور که برخی قبلاً معتقد بودند. زیرا مشیت، نظم دادن به چیزها به سوی پایان است» (ST. من، ق 22، الف 4). خداوند بر مخلوقات بر اساس ماهیت متفاوت آنها حکومت می کند و بدون اراده مستقیم به شر اخلاقی به انسان ها اجازه می دهد که اراده آزاد به طور علّی مؤثر باشد. بنابراین آکویناس می‌کوشد از به چالش کشیدن خیر و قدرت خدا اجتناب کند و در عین حال دامنه معناداری را برای علیت مخلوق و آزادی انسان حفظ کند.
او که در رساله خود در باب شر به تفصیل به رابطه شر و مشیت الهی می پردازد استدلال می کند که شر به طور کامل از فرمان خدا مستثنی نیست: «اگر امکان استنتاج مقداری خیر از شر وجود نداشت، شر اصلاً وجود نداشت» (De Malo, q. 1, a. 4). اتفاقاتی که شیطانی هستند در برنامه کلی خدا برای خلقت جایگاه معناداری دارند. با این حال، آکویناس اصرار دارد که هدف اولیه خدا همیشه خیر است، که شر فقط به طور تصادفی به آن مربوط می شود. در حالی که خداوند بر شر با هدایت آشکار آن احاطه دارد، خصوصیات و چگونگی ترکیب مشیت الهی با وجود شر تا حدی از درک بشر پنهان می ماند. آکویناس با تأیید کنترل و حاکمیت خدا بر همه چیز و هم عملکرد مستقل علیت ثانویه به مشکل شر پاسخ می دهد. همانطور که او نتیجه می گیرد، «خدا نمی خواهد که بد انجام شود یا انجام نشود، مگر به احتمال زیاد برای جلوگیری از شر بزرگتر یا به دست آوردن خیر بزرگتر... با این حال، شر تا آنجا که متوجه می شود خیری کاهش یافته است. عاقبت خیر است» (De Malo, q. 1, a. 5). اگرچه عملکرد دقیق آن رازآمیز است، اما هیچ چیز جدا از هدف خدا اتفاق نمی افتد.
مدل منطقی استدلال آکویناس به این نحو میشود:
گزاره اول: خداوند خود خیر است، عالی ترین خیری که همه خوبی ها از آن سرچشمه می گیرد.
گزاره دوم: شر فقدان یا محرومیت خیر است تا خود یک چیز.
گزاره سوم: خداوند مستقیماً باعث شر اخلاقی نمی شود، هر چند او اجازه می دهد و می تواند از آن خیر بیاورد.
بنابراین، فضیلت انسان شامل طلب خیر از راه عقل و دوری از بدی به خاطر عشق به خداست.
به طور خلاصه، آکویناس شر را به فقدان یا از دست دادن کمال وجود، و خیر را تعلّق درست به طبیعت مخلوق تعبیر می کند. مفاسد اخلاقی از اراده یا اختلالات مخلوقات عاقل سرچشمه می گیرد. اگر چه خداوند امکان شر را می دهد، اما خداوند مستقیماً آن را اراده نمی کند. در حالی که او نمی تواند راز را به طور کامل کشف کند، تحلیل آکویناس به دنبال آشتی دادن وجود شر با قدرت مطلق و خیر عالی خداوند است. آکویناس با تمایز سطوح مختلف علّی، هم اراده آزاد معنادار و هم مشیت الهی را در تئودیسه خود حفظ می کند. عمق و ظرافت رویکرد او به طور قاطع به تفکر مکتبی پس از خود شکل داد و همچنان بر تعامل فلسفی عالم مسیحیت با مسئله شر تأثیر می گذارد.  
غزالی متکلم، فقیه، فیلسوف و عارف با نفوذ مسلمان قرن یازدهم بود. او عمیقاً با سؤالاتی در مورد اخلاق، ماهیت خیر و شر، و مشکل شر درگیر بود - چرا شر در جهان وجود دارد اگر خدا خیر و قادر مطلق است. غزالی در اثر اصلی خود احیاء علوم الدین مفاهیم خیر و شر را از منظر کلامی اسلامی بررسی می کند. او خیر و شر را مربوط به اراده الهی و مسئولیت اخلاقی انسان می داند. غزالی می نویسد: «خیر و شر مربوط به اراده و حکم خداست، خیر آن چیزی است که خدا می خواهد و دوست دارد، شر آن چیزی است که در دنیا و آخرت از آن بیزار است و مجازات می کند، نیکوکاران را پاداش بهشت می دهد و بدکاران را با آتش جهنم مجازات می کند.»
برای غزالی خیر از خدا سرچشمه می گیرد که خیر کامل است. او استدلال می‌کند که چون خداوند منشأ همه هستی است، هیچ چیز نمی‌تواند خیر ذاتی داشته باشد مگر از طریق استنباط آن از صفات خداوند. اعمال نیک مطابق با اراده الهی است. گناهان و بدی ها زمانی به وجود می آیند که انسان ها بر خلاف خواست و دستورات خداوند عمل کنند.
غزالی اعمال انسان را به پنج دسته تقسیم می کند: واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام. دو مورد اول خیر، وسط خنثی و دو مورد آخر شر هستند. او می نویسد: «اعمال غیر از دستورات خداوند، فی نفسه ارزش ذاتی ندارند، مطلقاً واجب و مستحب و خیر هستند، زیرا خداوند به آنها امر کرده است، حرام و مکروه شر است زیرا نهی کرده است، مباح با نیت خوب، خیر می شود یا با نیت سوء شر می شود» برای غزالی مراتب یا درجاتی وجود دارد که می توان یک عمل را خیر یا شر دانست. او استدلال می کند که نیکی با نزدیکی به خدا مطابقت دارد. بهترین خیر آن است که خداوند را بیشتر خشنود سازد و انسان را در راه رسیدن به او پیش برد. گناهان نیز می توانند از نظر شدت و آسیب متفاوت باشند. غزالی حرام ها را از جدی ترین تا کم اهمیت ترین مرتبه می دهد: کفر، سرپیچی از پدر و مادر، قتل، زنا، شرب خمر و دروغ. غزالی در «معیار تشخیص اسلام و مفر» (فیصل التفریقه) مفاهیم عدل، ظلم و تعادل را که به خیر و شر مربوط می شود، بررسی می کند. عدالت و تعادل به این دلیل خیر است که با فرمان خداوند هماهنگ است. ظلم بد است زیرا از راه خدا ظالم منحرف می شود. او استدلال می کند که عدالت به تمدن می انجامد و بی عدالتی باعث ویرانی و هرج و مرج می شود. خداوند بی عدالتی را مجاز نمی داند - انسان هایی که مرتکب ظلم می شوند ممکن است به نظر برسند که از عذاب دنیوی فرار می کنند اما با قضاوت نهایی در برابر خداوند روبرو خواهند شد.
غزالی در الرسالة القدسیه عمیقاً به مسائل فلسفی پیرامون خدا و شر می پردازد. در اینجا او با یونان باستان و همچنین متفکران اولیه اسلامی درگیر می‌شود تا مشکل اصلی را بگشاید که چگونه شر می‌تواند وجود داشته باشد اگر خدا خیر و توانای مطلق باشد. غزالی تأیید می کند که خداوند دانا، قادر مطلق و کاملاً خیر است. او استدلال می کند که شر هیچ وجود اساسی ندارد - آن فقط نبود یا فقدان خیر است، همانطور که تاریکی عدم وجود نور است. او می نویسد: «شر نه در خدا وجود دارد و نه از او سرچشمه می گیرد، شر چیزی نیست جز نبود خیر، و غیبت به خودی خود چیزی نیست، تاریکی نبود نور، کوری عدم بینایی و بیماری عدم سلامتی است، چیزی که نیست، وجودی هم ندارد.»
غزالی استدلال می‌کند که شر زمانی پدید می‌آید که نظم و تعادل در خلقت خدا مختل شود. خداوند جهان را با هماهنگی بین نیروهای طبیعی، عناصر، انسان ها، حیوانات، جمادات و غیره آفرید. شر زمانی رخ می دهد که این تعادل به واسطه علل انسانی یا طبیعی از همسویی خارج شود. غزالی از تشبیه آلات موسیقی استفاده می کند - اگر یک سیم خیلی سفت یا شل باشد، ناهماهنگی ایجاد می کند و هارمونی موسیقی را بر هم میزند.
او همچنین استدلال می کند که برخی از شرور و رنج ناشی از حکمت الهی خداوند است که انسان نمی تواند به طور کامل آن را درک کند. بدی های ظاهری ممکن است منجر به خیریتهای پیش بینی نشده توسط عقل بشر شود. غزالی از قیاس کودک بیمار استفاده می کند: «کودک از تلخی دارو بیزار است، اما والدین عاقلانه می دانند که آن بیماری را درمان می کند.»
غزالی در پرداختن به شرور اخلاقی، اختیار انسان را تأیید کرد. خداوند به انسان ها این توانایی را داد که بین خیر و شر یکی را انتخاب کنند تا درستی و اطاعت آنها را بیازماید. غزالی می نویسد: «خدا اراده کرد که نوع بشر را بیازماید، بنابراین به آنها آزادی داد تا در برابر دستورات او قیام کنند. بنابراین خیر و شر از اراده انسان سرچشمه می گیرد، نه اراده خدا.» غزالی استدلال می کند که خداوند اجازه میدهد که آدمی با توجه به قدرت اختیار و انتخابی که دارد شرور را هم انتخاب کند. اما خداوند حاکم باقی می ماند و قادر است گناهان انسان را به نتایج خیر تبدیل کند. غزالی مثال می‌زند که برادران یوسف او را با گناه در چاه انداختند که باعث شد یوسف بعداً عزیز مصر شود و خانواده‌اش را از قحطی نجات دهد.
غزالی در کیمیای سعادت توضیح می دهد که چگونه شر از احساسات کنترل نشده در درون خود پدید می آید. هنگامی که مردم تسلیم امیال نفسانی، خشم، طمع و منیت می شوند، به گناه و شر می افتند. خوشبختی واقعی از انضباط اخلاقی و تلاش آگاهانه در برابر خود فروتر می آید. او می نویسد: «بزرگترین بدی ها جهل است که از خود بیخبریی است. کلید خوشبختی پاک کردن قلب از صفات خودبینی است که منجر به شر می شود.» غزالی خواستار خودآزمایی اخلاقی دقیق می شود و هشدار می دهد که مردم اغلب به اشتباه امیال خود را مساوی با خیر می پندارند. خوبی واقعی مستلزم فروکش کردن نفس است.
مدل منطقی استدلال غزالی به این نحو میشود:
گزاره اول: خداوند منشأ همه خوبی هاست و اراده او خیر را مشخص می کند.
گزاره دوم: نیکی به قرب و اطاعت خداوند منطبق است.
گزاره سوم: شر از عمل انسان بر خلاف دستورات خدا سرچشمه می گیرد.
بنابراین سعادت انسان مستلزم پیروی از اراده خداوند و پرهیز از گناه است.
به طور خلاصه، غزالی خیر و شر را در درجه اول از دریچه اراده الهی و اطاعت یا نافرمانی انسان از آن می بیند. نیکی اخلاقی با دستورات خداوند نازل شده در شریعت و کتاب مقدس مطابقت دارد. شر زمانی پدید می‌آید که انسان‌ها اراده آزاد خود را برای زیر پا گذاشتن مرزهای اخلاقی خداوند به کار می‌گیرند یا زمانی که تعادل و عدالت در مخلوقات خدا از طریق علل انسانی یا طبیعی مختل می‌شود. در حالی که خداوند خیر و قادر مطلق باقی می ماند، غزالی معتقد است که شر، ذات واقعی ندارد، بلکه صرفاً نبود یا عدم وجود خیر است. بدی های ظاهری اغلب حاوی حکمت های غیر قابل پیش بینی هستند. غزالی با قرار دادن منبع بلافصل آن در انتخاب های اخلاقی انسان و اخلال در نظم الهی، می خواهد خداوند را از مسئولیت شرارت مبرا کند. اما خدا بر همه نتایج مسلط است. خوشبختی از برآورده کردن خواسته‌های نفسانی ناشی نمی‌شود، بلکه از مخالفت با آن‌ها برای انطباق با خواست خدا ناشی می‌شود.
فیلسوف آلمانی، ایمانوئل کانت یک نظریه اخلاقی تأثیرگذار بر اساس عقل، وظیفه و مفهوم قانون اخلاقی ایجاد کرد. نوشته های او به بررسی مبانی اخلاق و ماهیت خیر و شر می پردازد. گرچه کانت به طور رسمی مذهبی نبود، اما درگیر مسائل الهیاتی از جمله مسئله شر بود. کانت در کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق استدلال می کند که تنها چیزی که بدون قید و شرط خوب است «اراده خیر» (نیت خیر) است، به معنای قصد عمل از روی وظیفه و اصول و نه صرفاً نفع شخصی یا تمایل. او می نویسد: «خواست خوب نه به دلیل نتیجه یا آثار خود، یا شایستگی اش برای رسیدن به غایتی مطلوب، بله صرفاً به حکم اراده ای که موجب آن میشود، خوب دانسته میشود، یعنی به خودی خود خوب است» از نظر کانت، تمایلات و امیال انسانی ارزش اخلاقی ندارد. خیر اخلاقی از آنچه می خواهیم یا هدفمان به دست آوردن آن است، ناشی نمیشود، بلکه از پایبندی دقیق به قوانین اخلاقی به دلیل احترام به اقتدار خود ناشی می شود. کانت معتقد بود که عقل قانون اخلاقی را برای ما آشکار می کند، که او آن را «امر مطلق» نامید - تعهدات اخلاقی مطلق که به طور کلی، بدون قید و شرط اعمال می شوند و نیازی به انگیزه بیرونی ندارند. او مینویسد: « فقط بر اساس آن اصل عمل کنید که به موجب آن می توانید، در عین حال، اراده کنید که این قانون به یک قانون جهانی تبدیل شود» کانت استدلال می‌کرد که عقل اعمال خاصی را مشخص می‌کند، مانند دروغ، که بدون تضاد نمی‌توان آن‌ها را جهانی کرد. قانون اخلاقی استثناء کردن را برای خود منع می کند. حسن اخلاقی عبارت است از انجام وظیفه به خاطر وظیفه.
کانت در نقد عقل عملی، عالی ترین خیر را انجام وظیفه بر اساس قوانین اخلاقی می داند: « بزرگترین خیر... بالاترین خیر اخلاقی است که آن را کمال اخلاقی می نامیم. آن را فقط می توان در نوع تمایلی یافت که زمینه تعیین کننده نهایی اراده را به قانون می دهد... ایده عالی ترین خیر که به طور جدایی ناپذیر با قانون اخلاقی ترکیب شده است، واقعیت عینی عالی ترین خیر از طریق آزادی ماست.»
کانت شر را به طور ناگسستنی با آزادی انسان در پیوند میبیند. ما ذاتاً از آزادی خود بر اساس اصول فردی به جای قوانین اخلاقی عینی استفاده می کنیم. این شر رادیکال به این معنا نیست که انسان ها نمی توانند کار خوبی انجام دهند. اما حتی کارهای خوب نیز دارای منافع شخصی هستند. همانطور که کانت نوشت: «هیچ کس از نظر اخلاقی آنقدر خوب نیست که هرگز وسوسه نشود که قانون اخلاقی را زیر پا بگذارد. شر در گرایش ما به استثناهایی از قانون اخلاقی به نفع عشق به خود است.»
کانت این شر اساسی را به ناخالصی اجتناب ناپذیر در اراده انسان نسبت داد، نه یک نیروی واقعی متافیزیکی. او استدلال کرد که انسان ها نمی توانند تمایلات خودخواهانه ذاتی را ریشه کن کنند. اما ما می توانیم نحوه واکنش خود را برای حفظ یکپارچگی اخلاقی خود کنترل کنیم. ما به عنوان موجودات عاقل، از طریق اعمال توانایی خود برای قضاوت اخلاقی، قادر به خیر باقی می‌مانیم. کانت در پرداختن به مشکل الهیاتی وجود شر، اظهار داشت که خیر خدا او را از خلق انسان بدون آزادی و اختیار اخلاقی منع می کند. او نوشت: «انسان خود باید خود را بسازد یا ساخته باشد، خواه خوب باشد یا بد از نظر اخلاقی، و یا آنکه بشود. هر یک از این شرایط باید اثر انتخاب آزاد او باشد.»
کانت استدلال می‌کرد که خدا نمی‌تواند شر اخلاقی را ایجاد کند، بدون اینکه با ماهیت خیرخواه خود در تضاد باشد. اما اعطای اختیار لزوماً مستلزم امکان شر است. خوبی واقعی انسانی مستلزم آزادی انتخاب خیر بر بد است. بنابراین خدا باید وجود شر اخلاقی را مجاز بداند.
کانت در مورد بلاهای طبیعی ناشی از بلایا و مصائب، اینها را بخشی از زندگی در دنیایی خارق العاده می دانست که توسط قوانین طبیعی اداره می شود. ما نمی‌توانیم خدا را از نظر اخلاقی مسئول بیماری‌هایی بدانیم که از طبیعت قانونی ناشی می‌شوند نه آزادی انسان. وظیفه ما این است که با اعمال درست عقل خود بر شر به وسیله خیر غلبه کنیم. همانطور که نوشت: «بنابراین ما باید همیشه در نظر داشته باشیم که با طبیعتی سر و کار داریم که خود اخلاقی نیست و بنابراین با مفاهیم اخلاقی ما مطابقت ندارد، بلکه باید آن را بر اساس قوانین مکانیکی قضاوت کنیم.»
کانت در کتاب دین در محدوده عقل تنها، نبرد بین خیر و شر را از منظر الهیاتی بررسی می کند. او آن را مبارزه ای بین قانون اخلاقی الهی در مقابل تمایل ذاتی انسان به شر در سوء استفاده از آزادی برای منافع شخصی می داند. خوبی اخلاقی واقعی عبارت است از انطباق قاطعانه اراده خود با دستورات اخلاقی در برابر انگیزه های طبیعی. کانت نوشت: «تمام شرور در یک زمینه تعیین کننده اراده آزاد است که مقدم بر قانون [اخلاقی] است و با پذیرش قانون در اصل مخالف است. غلبه بر این شر در انسان، در صورتی که چنین چیزی امکان پذیر باشد، فقط می تواند شامل ریشه کن کردن این قبلی باشد که ناشی از عزم اراده است.»
کانت بر نیاز به کمک الهی از طریق فیض، برای احیای اراده فاسد انسانی که بین اخلاق و بداخلاقی دو پاره شده است، تأکید کرد. وظیفه ما این است که تلاش کنیم و در عین حال وابستگی خود به خدا را برای رسیدن به عدالت واقعی تشخیص دهیم.
مدل منطقی استدلال کانت به این نحو میشود:
گزاره اول: تنها چیز خوب بدون قید و شرط، اراده خوب است - عمل کردن از روی وظیفه و اصل به جای تمایل.
گزاره دوم: قانون اخلاقی که توسط عقل شکل میگیرد، وظایف و اصول اخلاقی مطلق ما را مشخص می کند.
گزاره سوم: شر زمانی پدید می‌آید که انسان‌ها منافع شخصی را بر پایبندی به قوانین اخلاقی ترجیح دهند.
بنابراین، انسان ها باید برای شناسایی و پیروی از قوانین اخلاقی، عقل را به کار گیرند.
به طور خلاصه، کانت حسن نیت را در نیت عمل بر اساس وظیفه و اصول قانون اخلاقی که از طریق عقل برای انسان ها آشکار شده است، قرار می دهد. شر از تمایل انسان به استثناء کردن اخلاق به دلیل منافع شخصی از آزادی ناشی می شود. خدای مهربان باید شر اخلاقی را حلال میکرد، هرچند که خود باعث آن نشود. کانت معتقد است که انسان ها هنوز می توانند از طریق محدودیت اخلاقی و پرورش فضیلت با شر مبارزه کنند. کاوش فلسفی او در مورد خیر و شر بر عاملیت اخلاقی انسان و اعمال ناقص اما قابل بهبود آن متمرکز است.
فیلسوف بانفوذ آلمانی گئورگ ویلهلم فردریش هگل (1770-1831) ماهیت خیر و شر را در نظام جامع فلسفی خود بررسی کرد. از نظر هگل، خیر و شر به آشکار شدن روح مطلق در تاریخ از طریق توسعه دیالکتیکی آزادی و خودآگاهی انسان مربوط می شود. هگل در پدیدارشناسی روح، تکامل آگاهی را از ادراک حسی پایه تا مراحل خودآگاهی، عقل، روح، دین و شناخت مطلق دنبال می کند. در هر مرحله، مخالفت‌هایی به وجود می‌آیند که آگاهی باید در یک وحدت کامل‌تر ترکیب شود.
هگل خیر و شر را در ابتدا در مرحله خودآگاهی می بیند که افراد از یکدیگر آگاه می شوند. بنابراین یک مبارزه برای به رسمیت شناختن ایجاد می کند: «خودآگاهی برای خودآگاهی وجود دارد. فقط خودآگاهی در واقع خودآگاهی است؛ زیرا تنها از این طریق وحدت خود در غیر خود برای او آشکار می شود.» میل اولیه انسان برای به رسمیت شناختن منجر به درگیری هایی بین افراد می شود که هگل در نهایت آن را به عنوان نبرد بین خیر و شر بیان می کند. او می نویسد: «خودآگاهی خیر، همراه با شری که دفع می‌کند، اما متعلق به آن است، تناوب بی‌نهایت شر را از یکی به دیگری تشکیل می‌دهد؛ نفی خود را تحمل می‌کند و نمی‌تواند بر آن تسلط یابد».
هگل در فلسفه حق، خیر و شر را در رابطه با آزادی، قوانین و عدالت انسان بررسی می کند. آزادی واقعی هگل در اطاعت عقلانی از نظم اخلاقی جامعه است: «مبنای حق... به طور کلی قلمرو روح است و مکان دقیق و نقطه عزیمت آن اراده است؛ اراده آزاد است تا آزادی ماده و مقصد آن باشد و نظام حق قلمرو آزادی فعلیت یافته است.»
شر زمانی به وجود می آید که افراد خواسته های خود را بر قوانین جهانی برتری دهند. این بی عدالتی را ایجاد می کند که جامعه باید از طریق مجازات در نظم اخلاقی ترکیب کند: «تجاوز از حق به عنوان حق جرم کردن است...تنها قانون معیار جرم است و فقط دولت حق تعیین جرم و مجازات آن را دارد.» هگل مجازات را حق مجرم می داند، پاسخی ضروری به عمل شیطانی آنها که عقلانیت، آزادی و نظم اخلاقی جهانی را باز می گرداند. وحدت بین اراده های کلی و خاص مجدداً تأیید می شود. او همچنین در سخنرانی‌هایی درباره‌ی فلسفه دین، خیر و شر را از منظر الهیاتی بررسی می‌کند. او خیر ذاتی خدا را تأیید می کند و در عین حال استدلال می کند که وجود شر برای آشکار شدن امر مطلق ضروری است: «شر فقط به معنای آن چیزی است که در مقابل خیر است، خیری که به عنوان اراده جهانی و الهی در نظر گرفته می شود... بنابراین اراده شیطان با این واقعیت مشخص می شود که خود را در تکینگی خود اراده می کند.» از نظر هگل، بدون نفی و مخالفت، هیچ پیشرفت دیالکتیکی واقعی وجود ندارد. خداوند شر را برای غلبه بر آن و رسیدن به خودآگاهی می خواهد: «بنابراین خدا خیر مطلق است؛ بنابراین شر نمی تواند در مواجهه با خیر قدرتی داشته باشد. اما در اندیشیدن به خدا، ما نباید به بازنمایی های احساسی و اخلاقی متوسل شویم... بلکه باید شر را به صورت ضرورت بازنمایی کنیم.» او استدلال می کند که شر به عنوان بخشی از کلیت طرح خدا برای خلقت معنا پیدا می کند. باعث توسعه آزادی و روح می شود. او می نویسد: «وجود شر یک هدف دارد، یعنی هدایت موجودیت به سوی خدا... شر یک معنای تصدیقی دارد.» در پایان تاریخ، هگل یک آشتی مطلق را متصور می شود که در آن تمام جدایی بین افراد و مخالفان مانند خیر و شر به وحدت با خدا فرو می ریزد.
شکل منطقی استدلال او به این نحو میتواند باشد:
گزاره 1: خیر و شر از مبارزه برای شناخت بین افراد خودآگاه سرچشمه می گیرد.
گزاره 2: تضاد آنها موجب توسعه دیالکتیکی آزادی و روح انسان در تاریخ می شود.
گزاره 3: شر زمانی به وجود می آید که افراد امیال را بر قوانین و عدالت جهانی برتری دهند.
گزاره 4: جوامع برای بازگرداندن نظم اخلاقی و تبدیل شر به خیر، مجرمان را مجازات می کنند.
گزاره 5: خداوند برای رسیدن به خودآگاهی و آشتی با خلق، شر را لازم دارد.
بنابراین، هگل شر را ضروری و هدفمند در آشکار شدن روح مطلق می داند.
به طور خلاصه، هگل خیر و شر را به عنوان نیروهای متضاد اساسی در پیشرفت دیالکتیکی آگاهی انسان به سوی آزادی بیشتر و وحدت معنوی می بیند. شر نقش ضروری به عنوان تضاد که محرک رشد است دارد. در مجازات شر، جوامع آن را به خیر اجتماعی تبدیل می کنند. در نهایت، شر به عنوان بخشی از کل فرآیند الهی در تاریخ، معنا و تأیید پیدا می کند که بشریت و خدا را به سوی آشتی سوق می دهد.  
فیلسوف دیگر آلمانی فردریش نیچه (1844-1900) با نقد مفاهیم سنتی خوب و بد، ارزش گذاری بنیادین اخلاق را انجام داد. دیدگاه های او اخلاق مطلق و عینیت دینی را رد می کرد و در عوض بر پرسپکتیویسم، قدرت و تأیید زندگی تأکید می کرد. «قضاوت "خوب" از کسانی که "خوبی" به آنها نشان داده شده است، سرچشمه نمی گیرد، بلکه این خود "خوبان"، یعنی بزرگواران، مقتدران، بلندپایه ها و بلندنظران بودند که احساس کردند و تثبیت کردند. خودشان و اعمالشان خوب است».
نیچه ادعا کرد که ارزش های اریستوکراتیک بر قدرت، شجاعت و موفقیت دنیوی اولویت دارند. اما این ارزش‌گذاری‌ها از طریق «شورش بردگان» توسط طبقات ضعیف و به حاشیه رانده شده یهودی و مسیحی، که قدرتمندان را به عنوان «شر» محکوم می‌کردند و فروتنی را به عنوان «خوب» می‌دانستند، وارونه شد. او این معادله خیر با نوع دوستی و شر با ظلم را رد کرد و برای بازگشت به اخلاق اصلی و تأیید زندگی بدون محدودیت قراردادهای اجتماعی استدلال کرد: «خواست قدرت که نباید خود را به عنوان قدرت نشان دهد... به همان اندازه پوچ است که از ضعف خواسته شود که خود را به عنوان قدرت نشان دهد.»
او در کتاب فراسوی خیر و شر، اخلاق برده و مفاهیم آن از خیر و شر را با رکود و زوال زندگی مرتبط می‌داند: « «تقاضای دوست داشته شدن، بزرگ‌ترین نوع تکبر است... ارزش‌های ضعیفان غالب است، زیرا قوی‌ها آن‌ها را به عنوان دستگاه‌های رهبری در اختیار گرفته‌اند... بنابراین، انقیاد ضعیف‌تر، گویی ضعیف‌ها برای بیشتر به حساب می‌آیند. "  
نیچه برای غلبه بر این اخلاق به قول خودش خفه کننده، خواهان ارزیابی مجدد همه ارزش هاست. او از دوگانگی‌های خود در برابر دیگران و خوب در برابر بد دفاع می‌کند و جهان‌بینی آری گویی به زندگی از تسلط خلاق بر خود را پیشنهاد می‌کند: «اما ما می‌خواهیم همانی شویم که هستیم - انسان‌هایی جدید، منحصربه‌فرد، غیرقابل مقایسه، خود قانون گذار، خود را خلق می‌کنند.»
او در دفترهایش که با عنوان اراده معطوف به قدرت گردآوری شده است، به صراحت با مشکل شر و رنج درگیر است. او هرگونه دلیل کلی یا مطلق برای قضاوت در مورد چیزی را به عنوان شرور انکار می کند و ادعا می کند که: «هیچ شری وجود ندارد، صرفاً عواقبی ما را در پی است»
نیچه این ایده را رد می کند که رنج را باید به عنوان مجازاتی برای شر یا هر چیزی قابل اعتراض دانست. در عوض، او رنج را برای زندگی ضروری می داند: «آنچه مرا نابود نکند، قوی ترم می کند.» رنج کشیدن قدرت را کشت میکند و تسلط بر خود و خلاقیت را پرورش می دهد. او می نویسد: «من یک انسان را بر اساس مقدار قدرت و فراوانی اراده‌اش ارزیابی می‌کنم، نه با ضعف و ناتوانی هایش.»
از نظر نیچه، اخلاق سنتی انرژی حیاتی زندگی را به زنجیر می کشد. اخلاق پرسپکتیویستی ای که او مطرح میکند، ارزش‌های تأییدکننده زندگی مانند قدرت و تسلط خلاق را جایگزین خوبی/بدی می‌کند. او در پی آن است که وجود انسان را با رهایی از قضاوت های اخلاقی محصور انرژی بخشد.
شاید بتوانیم بگوئیم مدل منطقی استدلالات نیچه بدین قرار است:
گزاره 1. اخلاق از طریق وارونگی ارزشهای اصیل و اعلام صفات ضعفا به مثابه "خوب" تکامل یافته است.
گزاره 2. این اخلاق بردگی، انرژی های حیاتی زندگی را به زنجیر می کشد و خفه می کند.
گزاره 3. هیچ استاندارد جهانی خیر و شری وجود ندارد - "فقط عواقب وجود دارد".
گزاره 4. رنج را نباید بد تلقی کرد، بلکه باید آن را برای رشد حیاتی در آغوش گرفت.
بنابراین، ما باید برای تأیید زندگی، قدرت و تسلط خلاق، در مورد ارزش ها میبایست تجدید نظر کنیم.
به طور خلاصه، نیچه اخلاق مرسوم مسیحی را نقد می کند و استدلال می کند که ضعیفان مفاهیم خیر و شر را برای کنترل افراد قوی ایجاد می کنند. او خواستار تجدید ارزیابی است که زندگی، قدرت و رشد را به جای قرارداد اجتماعی یا نوع دوستی ترجیح می دهد. نیچه رنج را برای پرورش قدرت و خلاقیت انسان ضروری می داند و هر گونه زمینه جهانی برای محکومیت اخلاقی را انکار می کند. اخلاق او اخلاق استعلایی را برای آزاد کردن انرژی زندگی فردی رد می کند.  
ژان پل سارتر، فیلسوف اگزیستانسیالیست فرانسوی (1905-1980) در آثار اصلی خود با مسائل اخلاقی، ارزشی و مسئولیت پذیری دست و پنجه نرم کرده است. سارتر مفاهیم سنتی خیر و شر را به عنوان تحمیلی بیرونی رد کرد و در عوض استدلال کرد که بشر آزادی بنیادینی برای ایجاد معنا و ارزش از طریق عملکرد خود دارد. سارتر در کتاب «هستی و نیستی» ادعا می‌کند که «وجود بر ذات مقدم است» - هیچ ماهیت از پیش تعریف‌شده یا ارزش‌های ثابتی وجود ندارد که طبیعت انسان باید با آنها مطابقت داشته باشد. او می نویسد: «انسان محکوم به آزادی است، سنگینی تمام دنیا را بر دوش دارد. او در قبال جهان و برای خود به عنوان یک راه در بودگی مسئول است.» از نظر سارتر، این آزادی رادیکال مستلزم مسئولیت مطلق است. بدون خدا یا نظم اخلاقی استعلایی، ما به تنهایی از طریق انتخاب ها و اعمال خود به زندگی معنا می دهیم. سارتر استدلال می‌کند که ما باید این آزادی را قهرمانانه در آغوش بگیریم نه اینکه به دنبال راحتی در خودفریبی یا نقش‌های ساخته‌شده اجتماعی باشیم. با این حال، چنان که سارتر در کتاب اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر توضیح می‌دهد، چنین آزادی ای می‌تواند باعث غم و اضطراب شود: «در اینجا مقصود از اینکه وجود بر ذات مقدم است چیست؟ یعنی اولاً انسان وجود دارد، می آید، در صحنه ظاهر می شود و بعد از آن خودش را تعریف می کند... او هیچ است. او بعداً چیزی نخواهد بود و سپس همان چیزی می شود که از خود می سازد.» سارتر اصطلاح «نیت بد» را برای فرار اخلاقی از مسئولیت های آزادی رد می کند. اصالت در پذیرش آگاهانه انتخاب هایمان نهفته است. این به جمله معروف او منجر می شود: «ما محکوم به آزادی هستیم.»
سارتر در کتاب یادداشت هایی درباره اخلاق، هر گونه مبنای عینی برای اخلاق یا ارزش های از پیش تعریف شده خیر و شر را انکار می کند: «هیچ اخلاقی وجود ندارد مگر اینکه هر انسانی به عنوان هدف در نظر گرفته شود و نه به عنوان وسیله.» او استدلال می کند که استفاده ابزاری از دیگران و انکار آزادی آنها "غیر اخلاقی" است. اما آنچه کنش اخلاقی را تشکیل می‌دهد باید با توجه به احتمال رادیکال وجود، پیوسته از نو ابداع شود. سارتر این ایده‌ها را به‌طور چشمگیری در نمایشنامه‌اش «بدون خروج» به کار می‌گیرد، جایی که سه شخصیت خود را در زندگی پس از مرگ بدون قاعده بیرونی با هم می‌بینند. او نتیجه گیری می کند: «جهنم دیگرانند» - این نگاه بین الاذهانی و تصادم آزادی بین افراد است که باعث ایجاد تضاد می شود. اخلاق از حل این تنش پدید می آید.
در کتاب اگزیستانسیالیسم و اصالت بشر، سارتر مستقیماً به مسئله شر می پردازد. او هر گونه جهانی پیشینی برای طبیعت انسانی را که ممکن است «شر» تلقی شود انکار می کند. بلکه انسانها صرفاً اعمالی هستند که انجام می دهند، بدون اینکه ذاتی مقدم بر وجود باشد. سارتر می نویسد: "انسان چیزی نیست جز آنچه از خود می سازد... انسان فقط مجموعه ای از تعهدات است."
او استدلال می کند که هیچ شور شیطانی وجود ندارد، فقط آزادی است. حتی کسی که رفتار سادیستی دارد مسئولیت انتخاب آزادانه آن را بر عهده دارد. امکان بازنگری در رفتار همیشه با پذیرش آزادی ما وجود دارد: "من همیشه می توانم از آنچه هستم چیز دیگری بسازم."
شاید بتوان مدل منطقی استدلالات او را به این نحو نشان داد
گزاره 1. هیچ ماهیت یا جوهر انسانی از پیش تعریف شده ای وجود ندارد که ارزش هایی مانند خیر/شر را تعیین کند.
گزاره 2. انسانها آزادی مطلق دارند و مسئولیت اعمال انتخابی خود را بر عهده دارند.
گزاره 3. استفاده ابزاری از دیگران غیراخلاقی است - اخلاق در احترام به آزادی دیگران است.
گزاره 4. شر به عنوان یک خصلت یا اشتیاق ذاتی وجود ندارد - تنها تعهدات ما هستند که آزادانه انتخاب شده اند.
نتیجه: بنابراین، ما باید آزادی کامل را بپذیریم و صرفاً از طریق اعمال خود معنا بسازیم.  
به طور خلاصه، سارتر مفاهیم سنتی خیر و شر را سازه های تحمیلی بیرونی بر خلاف آزادی انسان می داند. اخلاق باید مدام از نو ابداع شود. مسئولیت این است که به جای فرار به سوی خودفریبی آزادی رادیکال خود را قهرمانانه در آغوش بگیریم. سارتر شر را به عنوان یک خصلت ذاتی انکار می کند - فقط تعهدات برگزیده ما وجود دارد. اصالت یعنی تشخیص اینکه ما به تنهایی به زندگی خود معنا می دهیم.
ریچارد سوینبرن فیلسوف دین معاصر بریتانیایی است که مطالب زیادی در مورد فلسفه اخلاق و تئودیسه - مسئله شر - نوشته است. رویکرد او عقل گرایانه و واقع گرایانه است و استدلال می کند که حقایق اخلاقی ویژگی های طبیعی عینی هستند که از طریق عقل قابل درک هستند. او در کتاب خود با عنوان «وجود خدا» یک استدلال اخلاقی برای وجود خدا مطرح می کند. او ادعا می کند که حقایق اخلاقی عینی مستلزم یک پایه ماوراء طبیعی است که فقط خداوند آن را فراهم می کند. او ادعا می کند که اعمال خاصی ذاتاً خوب یا بد هستند و می نویسد: «شکنجه یک نوزاد صرفاً برای سرگرمی اشتباه است. سخاوت و عدالت خوب است. اگر توضیحی عمیقتری از این واقعیت نداشته باشیم که این از جمله روش‌هایی است که انسان‌ها واکنش نشان می‌دهند، پس این توضیح رضایت‌بخش نیست.» از نظر سوینبرن، رئالیسم اخلاقی مستلزم این است که ویژگی های اخلاقی مانند خیر و شر به جای اینکه قراردادهای صرف انسانی باشند، به طور مستقل وجود داشته باشند. او استدلال می کند که حقایق اخلاقی مستلزم یک زمینه خداباوری است: «حقایق اخلاقی جذابیت مضاعفی برای یک عامل ایجاد می کند - اتخاذ یک اصل غایت و تشخیص دلایل عمل به روش های خاص. وجود آنها حقیقت خداباوری را محتمل می کند، که ادعا می کند زمینه آنها را باید در ماهیت یک خداشناسی جستجو کرد. اساساً خدا خوب است.»
سوینبرن در کتاب خود مسئولیت و کفاره را از منظر مسئولیت اخلاقی مبتنی بر شخصیت مورد بحث قرار میدهد که روش دفاع او ریشه در اخلاق ارسطویی دارد. او بین اشتباه اخلاقی بنیادی و غیربنیادی تمایز قائل می شود. اولی از یک شخصیت اخلاقی بد ناشی می شود که عمداً وظایف اخلاقی بنیادین را بدون عذر نادیده می گیرد. او می نویسد: «خدای کاملاً خوب که به دنبال ایجاد یک جهان منظم است، تضمین می کند که معمولاً یک نوع جدی اشتباه، اثرات بدی برای یک عامل خواهد داشت... این همان چیزی است که یک عمل اساساً اشتباه است.» او استدلال می کند که خطاهای اخلاقی کمتر جدی ممکن است منافع اجتماعی یا شخصی داشته باشند که خدا دلایلی برای اجازه دادن به آنها دارد. اما اشتباهات جدی اساسی ذاتاً به روح عامل آسیب می رساند و مجازات تلافی جویانه را ایجاب می کند.
سوینبرن در اثر خود «مشیت الهی و مسئله شر» مستقیماً به چگونگی وجود شر در طرح الهی می‌پردازد. او بین بدی های اخلاقی و طبیعی تمایز قائل می شود. شرور اخلاقی از سوء استفاده کارگزاران از اراده آزاد سرچشمه می گیرد. سوینبرن معتقد است که آزادی اخلاقی یک خیر ذاتی است که خدا نمی تواند آن را نادیده بگیرد. او می نویسد: «با توجه به اختیار انسان، حتی یک موجود قادر مطلق نمی تواند باعث شود که انسان همیشه آزادانه آنچه را که درست است انتخاب کند.» بدی های طبیعی ناشی از فرآیندهای طبیعی منظم است که دنیایی منظم را می سازد. خداوند ممکن است شرهای خاصی را حلال کند اگر به کالاهای خاصی منجر شود که در غیر این صورت دست نیافتنی است. سوینبرن به یک تئودیسه خوب و فرآیند انسان سازی برای توجیه بدی ها متوسل می شود. او استدلال می‌کند که رنج می‌تواند باعث بهبود اخلاقی شود و غلبه بر ناملایمات باعث رشد شجاعت، شفقت و وابستگی به خدا می‌شود. این کالاهای انسان ساز بیشتر از تأثیرات منفی شر است.
مدل منطقی استدلالات او را میتوان اینگونه بیان کرد:
گزاره 1. حقایق عینی اخلاقی مستلزم یک بنیاد خداباورانه در ذات خداوند است.
گزاره 2. خطاهای اساسی از شخصیت بد اخلاقی سرچشمه می گیرد و مجازات را ضمانت می کند.
گزاره 3. مفاسد اخلاقی اجتناب ناپذیر ناشی از اجازه خداوند به اراده آزاد انسان است.
گزاره 4. بدی های طبیعی یک هدف کلی را در طراحی خدا انجام می دهند.
گزاره 5. انسان سازی، اجازه دادن به برخی بدی ها برای پرورش فضیلت را توجیه می کند.
بنابراین، خیر و شر را می توان به طور منطقی از طریق خیرات بزرگتر خداوند با هم آشتی داد.
به طور خلاصه، سوینبرن خیر و شر را به عنوان ویژگی های عینی می بیند که در ذات خدا ریشه دارند. در حالی که خدا به دنبال جهانی منظم است، او نمی تواند اراده آزاد انسان را که باعث اجتناب ناپذیری شرور اخلاقی می شود، نادیده بگیرد. شرور اخلاقی و طبیعی هر دو در برنامه کلی الهی برای پرورش فضیلت و شخصیت نقش دارند. رویکرد عقل گرایانه سوینبرن به دنبال اثبات این امر به عنوان منطقی ترین توجیه خیر و شر است.  
پیتر سینگر یک فیلسوف اخلاق استرالیایی است که به دلیل کارش در زمینه اخلاق عملی شناخته شده است. دیدگاه‌های او فایده گرایی ترجیحی- preference utilitarianism و اخلاق دگرخواهانه- altruismو اصل در نظر گرفتن برابری منافع را ترویج می‌کند. سینگر مفاهیم سنتی خیر و شر را با رد اخلاق انسان مدارانه- anthropocentric از بین می برد.
سینگر در مقاله اولیه خود قحطی، ثروت، و اخلاق استدلال می کند که تمایز سنتی بین وظیفه و صدقه نمی تواند از نظر اخلاقی توجیه شود. اگر ما این قدرت را داریم که از یک اتفاق بد جلوگیری کنیم بدون اینکه چیزی با اهمیت قابل مقایسه را قربانی کنیم، باید بدون توجه به فاصله یا رابطه آن را انجام دهیم. او می نویسد: «فرقی نمی‌کند فردی که می‌توانم به او کمک کنم فرزند همسایه‌ای باشد که در ده یارد من فاصله دارد یا یک بنگالی که هرگز نامش را نمی‌دانم، ده هزار مایل دورتر.» از نظر سینگر، عمل اخلاقی درست مستلزم این است که همه منافع را به یک اندازه بسنجیم. اجازه دادن به انسان برای متحمل شدن آسیب هایی که به راحتی قابل پیشگیری است، غیراخلاقی است.
سینگر در کتاب اخلاق عملی خود به طور مستقیم مفاهیم خیر و شر را نقد می کند. او این تصور را رد می کند که هر چیزی به طور ذاتی یا ذاتاً فراتر از پیامدهای آن خوب است. سینگر برای اخلاق فایده گرای ترجیحی مبتنی بر به حداقل رساندن رنج و برآوردن ترجیحات استدلال می کند: «خیر و شر... به هیچ وجه حق ندارند مطلق‌هایی فرض شوند که فراتر از عقل بشری هستند... خیر و شر را می‌توان بر اساس پیامدهایشان قضاوت کرد.» سینگر معتقد است که اخلاق سنتی به اشتباه اعمال را به‌عنوان ذاتاً شرور ارزیابی می‌کند، در حالی که آنها لزوماً بر اساس یک حساب فایده گرایانه اشتباه نیستند. برای مثال، او استدلال می‌کند که اعمالی مانند اتانازی ممکن است در برخی موارد رنج را به حداقل برساند.
سینگر در نوشته‌هایی درباره یک زندگی اخلاقی، با زیر سؤال بردن برتری زندگی انسان، فراتر می‌رود: «این تصور که زندگی انسان دارای ارزش ویژه، منحصر به فرد و گرانبهایی است عمیقاً در فرهنگ غربی نهفته است... من تردید جدی دارم که آیا می توان از آن دفاع کرد.» سینگر به جای مفاهیم انسان محور خیر و شر، استدلال می کند که وضعیت اخلاقی موجودات به ظرفیت آنها برای تجربه رنج بستگی دارد، نه صرفاً به عضویت در گونه ها. او از اخلاقیات توجه جهانی- universal consideration حمایت می کند.
با توجه به مشکل شر، فایده گرایی سینگر به این معناست که هیچ خوب یا شر ذاتی از دیدگاه جهانی وجود ندارد. تنها به حداقل رساندن رنج و سنجیدن برابر منافع وجود دارد. او برخی از اشکال رنج را در صورتی که از آسیب‌های بزرگ‌تر جلوگیری کند، مفید می‌داند، اما هرگونه هدف بالاتر را انکار می‌کند. به عنوان یک ملحد، سینگر رنج و شر را به عنوان بخشی از دنیای طبیعی ما می پذیرد، نه وابسته به یک برنامه الهی. سینگر در اثر بعدی‌اش «زندگی ای که می‌توانی نجات دهی» به این استدلال ادامه می‌دهد که به حداقل رساندن فقر و نابرابری باید دغدغه اخلاقی اصلی ما باشد، صرف نظر از فاصله. او معتقد است که تداوم فقر شدید جهانی یک شکست اخلاقی بزرگ است که ما موظفیم فوراً آن را اصلاح کنیم.
شاید بتوان شکل منطقی استدلالات او را به این نحو درآورد:
گزاره 1. عمل صحیح اخلاقی مستلزم رعایت یکسان همه مصالح و پیشگیری از آسیب های جدی است.
گزاره 2. خیر و شر جدا از پیامدهایشان در به حداقل رساندن رنج، معنایی ذاتی ندارند.
گزاره 3. اخلاق سنتی انسان محور به اشتباه رنج حیوانات غیر انسانی و افراد دور را نادیده می گیرد.
گزاره 4. فقر مداوم نشان دهنده یک شکست اخلاقی بزرگ بر اساس اصول فایده گرایانه است.
گزاره 5. محاسبات فایده گرایانه و نه قوانین از پیش تعریف شده، باید درستی اخلاقی را تعیین کند.
نتیجه: بنابراین، خیر و شر نسبت به سنجیدن مساوی ترجیحات و جلوگیری از رنج است.
به طور خلاصه، سینگر مفاهیم اخلاقی سنتی غربی مبتنی بر انسان محوری را از بین می برد. او برای اخلاق ترجیحات جهانی با هدف کاهش رنج برای همه موجودات ذی‌شعور استدلال می‌کند. خیر و شر جدا از پیامدهای ترجیحات، معنایی ذاتی ندارند. وجود نابرابری و رنج شدید بر اساس اخلاق فایده‌گرایانه سینگر نشان‌دهنده یک شکست اخلاقی حاد است.  
سوزان نیمَن یک فیلسوف اخلاق آمریکایی است که مطالب زیادی در مورد مسئله شر و اخلاق مدرن نوشته است. نیمَن در اثر اصلی خود یعنی شر در اندیشه مدرن، فلسفه های تاریخی شر را دنبال می کند و برای رویکردی عمل گرایانه مبتنی بر امید، مسئولیت و قضاوت اخلاقی استدلال می کند.
نیمَن با بررسی متفکران عصر روشنگری مانند لایبنیتس که به دنبال توجیه خیریت خدا برای توضیح وجود شر بودند، شروع می کند. برای لایبنیتس، این به معنای اثبات این بود که ما در "بهترین جهان ممکن" زندگی می کنیم، جایی که حتی بدی ها نیز نقش ضروری را ایفا می کنند. نیمَن از این گونه تئودیسه های عقل گرایانه به عنوان عدم درک شرارت وحشتناک و "حداکثر رنج در جهان" انتقاد می کند. در مقابل، نیمَن می بیند که کانت آشتی ناپذیری بین امید و تجربه انسانی را از طریق تمایزش بین شر رادیکال ریشه در سرشت انسانی و شر اهریمنی که تمام درک اخلاقی را به چالش می کشد، تصدیق می کند. او بیشتر با رویکرد کانت همسو می شود، که تئودیسه را کنار می گذارد تا با شرارت های دنیای واقعی دست و پنجه نرم کند. او استدلال می کند که تلاش عصر روشنگری برای توجیه عقلانی شر توسط فجایع طبیعی و اخلاقی دوران مدرن به هم خورد. او نوشت: «پس از زلزله لیسبون، آشویتس و گولاگ، ما دیگر نمی توانیم نگرش لایبنیتس و کانت را نسبت به رنج حفظ کنیم.» مقیاس شرارت مدرن، رضایت سیستم های خردگرا را در هم شکست. نیمَن خواستار یک نگرش عمل گرایانه است که به جای توضیح انتزاعی، بر جلوگیری از رنج عینی متمرکز است.
نیمَن در اثرش به نام «روشنی اخلاقی» بین شر حداقلی که اشاره به آسیب‌ها و خطاهایی که متأسفانه فراگیر و ذاتی شرایط انسان است، و شر حداکثری که از همه مرزهای معقول فراتر می‌رود، تمایز قائل می‌شود. در حالی که شر حداقلی هرگز نمی تواند به طور کامل ریشه کن شود، شر حداکثری از نظر اخلاقی آنقدر ظالمانه است که وجدان آدمی را شوکه می کند و مخالفت هماهنگ را برای مقابله با آن می طلبد. نیمَن پدیده‌هایی مانند هولوکاست را شرارت‌های حداکثری می‌بیند که نمی‌توان آن‌ها را از طریق استدلال فلسفی توضیح داد و فقط میتوان از طریق کنش اخلاقی در برابر آن مقاومت کرد. او استدلال می کند که نگریستن و پائیدن شر حداکثری می تواند وضوح اخلاقی و ظرفیت ما را برای خیر بیدار نگه دارد یا بیدار کند: «مقابله با شر حداکثری نوع شما را وادار می کند دقیقاً به این سؤال بپردازید که یک شخص خوب کیست؟»
نیمَن به‌جای استدلال‌های نظری مجزا، خواستار اخلاق جهان‌وطنی است که بر همدلی و مبارزه با رنج‌های غیرضروری در هر جایی که بروز می‌کند، متمرکز است. او از امید به پیشرفت اخلاقی دفاع می کند و در عین حال می داند که شر حداقلی ادامه دارد.
نیمَن در کتاب «چرا بزرگ می‌شوید؟» استدلال می‌کند که جست‌وجوی بلوغ اخلاقی مستلزم کنار گذاشتن ساده لوحی جوانی و منطقی کردن توهمات از طریق کنار آمدن با شر غیرقابل حل است. اخلاق بزرگسالان امید را با حکمت غم انگیز درباره واقعیت پایدار شرور ترکیب می کند. این به معنای پیگیری مسئولیت‌های اخلاقی خاص به صورت موضعی و در عین حال ارتباط همدلانه با رنج‌های جهان است.
گزاره 1. تئودیسه های انتزاعی نمی توانند حداکثر شرارت وحشتناکی را که در دوران مدرن تجربه کرده اند، درک کنند.
گزاره 2. یک اخلاق بالغ شری غیر قابل تقلیل را تصدیق می کند و به طور عملی برای جلوگیری از آسیب ها واکنش نشان می دهد.
گزاره 3. مقابله با بدی های حداکثری وجدان را تکان می دهد و وضوح اخلاقی را آشکار می کند.
گزاره 4. شر حداقلی ذاتاً به عنوان بخشی از شرایط انسانی ادامه دارد.
گزاره 5. بنابراین، ما باید امید اخلاقی را با حکمت تراژیک در مورد واقعیت پایدار شر متعادل کنیم.
نتیجه: جست‌وجوی بلوغ اخلاقی به معنای مقاومت در برابر حداکثر شرارت و پذیرش حداقل‌ها است.  
به طور خلاصه، نیمَن علیه نظریه‌های عقل‌گرایانه استدلال می‌کند که می‌کوشند شرارت‌های وحشتناک را توضیح دهند. اخلاقی که به بلوغ رسیده باشد شر غیر قابل تقلیل را تصدیق می کند و با مخالفت و امید عمل گرایانه پاسخ می دهد. مواجهه با حداکثر شر می تواند شفافیت اخلاقی و مسئولیت را بیدار کند. نیمَن از همدلی و اقدام جهان وطنی برای کاهش آسیب‌های غیرضروری حمایت می‌کند، در حالی که می‌پذیرد که شر حداقلی به عنوان بخشی از شرایط انسانی باقی می‌ماند. فلسفه ظریف او به دنبال راهی میانه بین خوش بینی ساده لوحانه و تسلیم بدبینانه است.  
الی ویزل (1928-2016) نویسنده یهودی رومانیایی الاصل و بازمانده از هولوکاست بود که در کارش به بررسی سوالات عمیق در مورد اخلاق و شر انسان می پردازد. نوشته ویزل با تکیه بر تجربیات او در آشویتس و بوخنوالد، با شکست ایمان و معنا در رویارویی با شر حداکثری دست و پنجه نرم می کند. ویزل در کتاب خاطراتش «شب» تجربیات وحشتناک خود را در دوران نوجوانی در اردوگاه های مرگ نازی ها بازگو می کند. او صحنه هایی از ظلم و بی رحمی تقریبا غیرقابل تصور را توصیف می کند - دار زدن در ملاء عام، ضرب و شتم، گرسنگی، بیماری، نوزادانی که زنده زنده سوزانده شده اند و .... در یک لحظه ویزل شاهد مرگ پدرش قبل از او بود: «من گریه نکردم و این برایم دردناک بود که نمی توانستم گریه کنم. اما دیگر اشک نداشتم. و در اعماق وجودم، در خلوت ضمیر نحیفم، می توانستم آن را جست و جو کنم، شاید چیزی شبیه این پیدا کنم – و در آخر رها!»
شرح تلخ ویزل، حضیض اخلاقی مطلق شر را که بشریت در جریان هولوکاست در آن فرو رفت، به تصویر می‌کشد. او هر گونه تلاشی برای توضیح یا آشتی دادن چنین شر حداکثری را رد می کند. ویزل می نویسد، وقتی یک مرد به قتل می رسد، پاسخ به خدا برمیگردند. ویزل: «وقتی یک میلیون نفر به قتل می رسند، این سوال دیگر مطرح نیست. محدودیت هایی برای پرس و جو وجود دارد. رنج نیز محدودیت هایی دارد.»
ویزل هیچ پاسخ فلسفی یا الهیاتی رضایت بخشی برای وجود چنین شر هولناکی پیدا نکرد. ویزل در نمایشنامه خود محاکمه خدا، محاکمه ای قرون وسطایی را به تصویر می کشد که در آن قربانیان، خدا را به دلیل اجازه دادن به رنج وحشتناک خود محاکمه می کنند. محاکمه بدون نتیجه به پایان می رسد. خدا تبرئه می شود، اما از توجیه خود سرباز می زند. به همین ترتیب، کتاب شب با محاکمه خود ویزل از سوی خدا به پایان می رسد که به هیچ حکمی نمی رسد: «من تنها بودم - به طرز وحشتناکی در دنیایی بدون خدا و بدون انسان تنها بودم. بدون عشق و رحمت. دیگر چیزی جز خاکستر نبودم.»
ویزل به جای تسلیم شدن در برابر نیهیلیسم، زندگی خود را وقف شهادت اخلاقی از طریق نوشتن و فعالیت کرد. او در سخنرانی خود برای دریافت جایزه نوبل در سال 1986 چنین گفت: «ممکن است مواقعی پیش بیاید که در جلوگیری از بی عدالتی ناتوان باشیم، اما هرگز نباید زمانی باشد که در اعتراض کوتاهی کنیم.»
در حالی که قدرت سوء استفاده گر و عوام فریبی همیشه حداکثر شرارت‌هایی مانند هولوکاست را پدید میآورد، ویزل خواستار مقاومت در برابر بی‌عدالتی در هر کجا که بروز می‌کند است. او از همبستگی با همه قربانیان نفرت و آزار و شکنجه دفاع کرد.
اگرچه هولوکاست تاریک ترین اعماق شر بشری را آشکار کرد، ویزل همچنین خوبی های ذاتی مردم را کشف کرد. در رمان خود به نام شهر آن سوی دیوار، یک بازمانده به دهکده خود باز می گردد و سخاوت و شجاعت غیرمنتظره ای را در کسانی که به یهودیان پناه داده بودند، می یابد. ویزل شجاعت اخلاقی در مواجهه با شر را در سراسر کار خود نشان میدهد. همانطور که او نوشت: ««این چیزی است که من وظیفه خود می‌دانم: چشمم به نابخشودنی ترین حقیقت باشد - انسانیت در انسان‌ها، انسانیت در دیگران. و حتی وقتی چیزی باقی نمانده، ادامه دهیم و به یاد بیاوریم.»
شاید بتوان نحوه استدلال او را به شکل منطقی اینگونه نشان داد:
گزاره 1. هولوکاست نشان دهنده حداکثر شرارت است که همه تئودیسه ها یا تبیین های عقلانی را به چالش می کشد.
گزاره 2. مقابله با چنین شر هولناکی می تواند تمام ایمان و معنا را تحت تأثیر قرار دهد.
گزاره 3. با این وجود، ما باید به بی عدالتی اعتراض کنیم و شفقت را هر کجا که پیش می آید، پرورش دهیم.
گزاره 4. در کنار حداکثر شر، انسان ها حسن اخلاقی ذاتی و ظرفیت مقاومت را حفظ می کنند.
گزاره 5. بنابراین، ما باید خرد تراژیک در مورد شر رادیکال را با امید سرسخت و شجاعت اخلاقی متعادل کنیم.
گزاره 6. وظیفه یادآوری جنایات، تعهد مشترک ما به عدالت را حفظ می کند.
به طور خلاصه، روایت‌های ویزل از شر هولوکاست در برابر تبیین‌های فلسفی یا توجیه‌های شر حداکثری مقاومت می‌کند. زندگی او وقف زیستی اخلاقی و مبارزه با بی عدالتی شد. اگرچه شر ممکن است به طور موقت پیروز شود، ویزل از ایمان به ظرفیت بشر برای شجاعت و رستگاری دفاع کرد. کار او خرد اخلاقی غم انگیز را با امید سرسخت متعادل می کند.  
جان هیک فیلسوف دین برجسته قرن بیستم بود که به طور گسترده مشکل شر را بررسی کرد. آثار تأثیرگذاری مانند شر و خدای عشق، تئودیسی را توسعه می‌دهند که وجود خدا را با فراگیر شدن شر آشتی می‌دهد. هیک اندیشه متفکرانی مانند ایرنائوس را برای فرمول بندی تئودیسه انسان ساز- soul-making theodicy و دیدگاهی معاد شناختی متمرکز بر رشد تدریجی اخلاقی در خود جای می دهد. در شر و خدای عشق، هیک مستقیماً با مشکل الهیاتی شر و رنج درگیر می شود. او استدلال می‌کند که مفهوم یهودی-مسیحی از خدا به‌عنوان خیر مطلق، دانای مطلق و قادر مطلق به نظر می‌رسد که با مقادیر عظیم شر طبیعی و اخلاقی در جهان در تضاد است. بنابراین، به نظر می رسد واقعیت شر، صفات ادعایی خداوند را انکار می کند. هیک این را "فاصله معرفتی" بین انتظارات ما از یک خدایی که خیر محض و قدرتمند و واقعیت تجربه شده بیگناهانی که از دردهای مزمن رنج می برند، کودکان در حال مرگ و شر حداکثری می نامد: « مفهوم مسیحی خدا... به سختی می توان با بدبختی و شرارت عظیمی که در جهان است مقابله کرد. تضاد بین انتظارات ناشی از مفهوم خدا و واقعیت های تجربه شده زندگی، مشکل الهیاتی شر را تشکیل می دهد.» (شر و خدای عشق، 4)
هیک معتقد است به جای اینکه ایمان به خدا را به کلی کنار بگذاریم، باید در مفاهیم سنتی قدرت مطلق تجدید نظر کنیم. او "خدای محدود" را پیشنهاد می کند که اراده آزاد واقعی را به خلقت اعطا می کند، زیرا می داند که این امکان شر و رنج را باز می کند. اما اراده آزاد برای رشد اخلاقی لازم است، که هدف نهایی خداوند است. سپس هیک تئودیسه تأثیرگذار انسان ساز خود را فرموله می کند که بیان می کند هدف زندگی انسان رشد معنوی و اخلاقی به سوی اتحاد با خدا است. او می نویسد: « هدف خدا این است که انسان ها را تا جایی که می توانند به سوی کمال خود هدایت کند. بنابراین جهان به عنوان مکانی برای انسان سازی دیده می شود» (شر و خدای عشق، 254).
برای هیک، شر و رنج حداکثری موانعی را نشان می دهد که امکان پرورش فضایل مانند شجاعت، شفقت، صبر و انعطاف پذیری را فراهم می کند. او تأکید می کند که انسان سازی بدون چالش ها و مشکلات واقعی اتفاق نمی افتد.
بعلاوه، هیک یک دیدگاه معاد شناختی (درباره مقدرات نهایی) پیشنهاد می کند که در آن توزیع بدی ها و خوبی ها به تدریج در طول زندگی یا اعصار بسیاری از جهان برابر می شود. او می نویسد: «نابرابری های زندگی زمینی... در فرصت های بی حد و حصر فراتر از این زندگی فعلی جبران می شود.» (شر و خدای عشق، 378). هر روحی در نهایت ترکیبی از خوبی ها و بدی های متناسب با رشد خود را تجربه می کند. هیچ رنجی در محدوده زمانی وسیع خدا برای ساخته شدن آدمی بی معنا نیست.
هیک در اثر بعدی خود، تفسیری از دین، به توسعه تئودیسه آخرت شناختی خود ادامه می دهد. او بین «شر موجود» در جهان و «شر تجربه شده» توسط افراد تمایز قائل می شود. خدا شر تجربه شده را در طول عمر به حداقل می رساند، در حالی که شرارت های موجود که توسط برخی احساس نمی شود، در نهایت برای کل طرح ضروری هستند. هیک استدلال می‌کند که خداوند تضمین می‌کند که هر فرد خیر کافی برای رشد اخلاقی و معنوی را تجربه می‌کند.
هیک همچنین بین شر اخلاقی ناشی از اراده آزاد و شرور طبیعی که توسط خلقت حلال خداوند مجاز است تمایز قائل می شود. در حالی که بلایای طبیعی باعث رنج و عذاب می شود، جهانی که بر اساس قوانین طبیعی، طبیعی عمل می کند بهتر از مداخله آشفته با این قوانین برای جلوگیری از شر خاص است. در مجموع، هیک استدلال می‌کند که دیدگاه آخرت‌شناختی مشکل شر را با آشکار کردن این موضوع حل می‌کند که شرارت‌ها و نابرابری‌های موقت زمینی در نهایت به انسان سازی جهانی کمک خواهند کرد.
مدلی منطقی که میتوان از دل مباحث او بیرون آورد شاید بدین شکل در بیاید:
گزاره 1: به نظر می رسد واقعیت شر و رنج فراگیر با وجود خدای خیر مطلق و توانا در تضاد است.
گزاره 2: اراده آزاد واقعی مستلزم محدود کردن قدرت خداوند برای اجازه دادن به شرارت اخلاقی است.
گزاره 3: بسیاری از رنج ها ناشی از اجرای قوانین طبیعی است.
گزاره 4: شرور اخلاقی و فطری در انسان سازی معنوی نقش اساسی دارند.
گزاره 5: یک دیدگاه معاد شناختی نشان می دهد که چگونه شرارت موقت زمینی برابر می شود و با خیر خدا آشتی می یابد.
بنابراین، انواع و مقادیر معینی از شر را می توان به عنوان بخشی از دستور مشیت دیرپای خداوند توجیه کرد.
به طور خلاصه، تئودیسه هیک معتقد است که خدای کاملاً خوب اراده آزاد را اعطا می کند که شر را اجتناب ناپذیر می کند. یک دیدگاه انسان ساز، بسیاری از بدی ها را فرصت هایی برای پرورش فضایل می داند. یک چارچوب معاد شناسی چنین فرض می کند که همه شرور و رنجها در نهایت در خدمت هدفی الهی در تسهیل رشد اخلاقی و معنوی در برنامه های بلند مدت خدا هستند.  
در دیانت بهائی نیز مسئله خیر و شر مطرح شده است بین حقایق معقول یا مفاهیم انتزاعی مانند علم، هدایت و غیره که خیر محض هستند و نبود آنها یا اعدامات مانند جهل، ضلالت و غیره که شر را تشکیل می دهند، تمایز قائل می شود. فقدان خیر با شر یکی می شود. در مقابل، حقایق محسوس وجود مانند حواس، ثروت، سلامتی، زندگی، قدرت به عنوان خیر محض شناخته می شوند. غیبت های آنها مانند کوری، ناشنوایی، فقر، بیماری، ضعف و مرگ شر است. حضرت عبدالبهاء در مفاوضات میفرمایند: «حقائق معقوله مثل صفات و کمالات ممدوحه انسان جميع خير محض است و وجود است و شرّ عدم آنهاست مثل جهل عدم علمست ضلالت عدم هدايت است نسيان عدم ذکر است بلاهت عدم درايت است اينها اعدام است نه اينست که وجود دارند . و امّا حقائق محسوسه آن نيز خير محض است و شرّ اعدام است يعنی کوری عدم بصر است کری عدم سمع است فقر عدم غناست مرض عدم صحّت است موت عدم حياتست ضعف عدم قوّت است . و لکن شبهه ای بخاطر ميآيد و آن اينکه عقرب و مار را سمّ است اين خير است يا شرّ است و اين امر وجوديست . بلی عقرب شرّ است امّا بالنّسبه بما مار شرّ است امّا بالنّسبه بما امّا بالنّسبه بخودش شرّ نيست بلکه آن سمّ سلاح اوست که بآن نيش محافظه خويش مينمايد . امّا چون عنصر آن سمّ با عنصر ما مطابق نمی آيد يعنی در ما بين عناصر ما و عنصر او ضدّيّت است لهذا شرّ است و بالنّسبه بهم شرّند ولی فی الحقيقه خيرند . خلاصه کلام آنکه يمکن يک شيئی بالنّسبه بشیء ديگر شرّ است امّا در حدّ ذاتش شرّ نيست. پس ثابت شد که در وجود شرّ نيست آنچه خدا خلق کرده خير خلق کرده اين شرّ راجع باعدام است . مثلاً اين موت عدم حياتست امداد حيات که بانسان نرسد موتست ظلمت عدم نوراست وقتی که نور نيست ظلمت است نور امر وجوديست لکن ظلمت امر وجودی نيست بلکه عدميست غنا امر وجودی است امّا فقر امر عدميست پس معلوم شد که جميع شرور راجع باعدام است خير امر وجودی است شرّ امر عدمی.» بنابراین این نص بیان میدارد که شر ذاتاً در خلقت وجود ندارد، بلکه فقط در ارتباط با موجودات دیگر به دلیل تعارض بین عناصر و ذات وجود دارد. آنچه برای یکی بد است ممکن است برای دیگری از منظر خودش خوب باشد. حضرت عبدالبهاء دیدگاهی را مطرح می کند که شر به خودی خود در خلقت وجود ندارد، زیرا خداوند همه چیز را خوب آفریده است. در عوض شر از فقدان یا انکار خوبی های وجود سرچشمه می گیرد. این موضع فلسفی به دنبال حفظ خیرخواهی خداوند است و در عین حال واقعیت شر را از طریق ارتباط آن با نیستی و عدم وجود خیر به حساب می آورد.
از وجهی دیگر میتوان گفت که آیین بهائی دیدگاهی از خیر و شر را با محوریت مفهوم یگانگی بشریت، وحدت زیربنایی ادیان و هماهنگی علم و دین ارائه می دهد. برای بهائیان، خیر و شر از همسویی یا عدم همسویی با اراده الهی و ماهیت معنوی ذاتی انسانها ناشی می شود. یک آموزه اساسی آئین بهائی این است که انسان ها دو طبیعت دارند - یک خود حیوانی زیرین که به خواسته های خودخواهانه تمایل دارد و دیگری خود معنوی برین که منعکس کننده فضایل الهی مانند مهربانی، عدالت و سخاوت است. هدف انسان غلبه بر ذات حیوانی با به ظهور رساندن صفات الهی است. بنابراین مبارزه بین خیر و شر نشان دهنده نبرد درونی بین طبیعت برتر و کهتر انسان است. شر زمانی به وجود می آید که تسلیم گرایشات خودخواهانه ای شویم که با ماهیت معنوی ما در تضاد است. همانطور که حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «استعداد فطری که خلق الهيست کلّ خير محض است در فطرت شرّ نيست امّا استعداد اکتسابی سبب گردد که شرّ حاصل شود.... در فطرت شرّی نيست کلّ خير است حتّی صفات و خلقی که مذموم و ملازم ذاتی بعضی از نوع انسانيست ولی فی الحقيقه مذموم نه... در وجود ايجاد ابداً شرّ موجود نيست امّا اخلاق فطريّه انسان چون در مواضع غير مشروعه صرف شود مذموم گردد.»
مدل منطقی استدلال دیانت بهائی در خصوص خیر و شر را میتوان اینگونه نوشت:
گزاره 1: انسان ها دارای دو ماهیت هستند - یک خود نفسانی که به تمایلات خودخواهانه تمایل دارد و یک خود روحانی که منعکس کننده ویژگی های الهی است.
گزاره 2: هدف انسان غلبه بر ذات حیوانی با به ظهور رساندن فضایل الهی مانند مهربانی، عدالت و سخاوت است.
گزاره3: شر زمانی به وجود می آید که انسان ها خود را نسبت به ماهیت معنوی، تسلیم تمایلات خودخواهانه می دانند.
گزاره 4: خیر با شناخت وحدت عالم انسانی و به فعلیت رساندن توانایی بالقوه الهی بشر هماهنگ است، در حالی که شر بشریت را از هم جدا می کند.
گزاره 5: عقل و علم در کنار آثار مقدسه ابزار معتبری برای درک حقیقت اخلاقی هستند.
نتیجه: از این رو، دیدگاه بهائی خیر و شر را مربوط به بیان یا انکار ماهیت معنوی ذاتی نوع بشر می داند. پیشرفت مستلزم ایجاد تعادل در ابعاد مادی و معنوی زندگی در وحدت با اراده الهی است.
به طور خلاصه، نصوص بهائی دیدگاهی درباره خیر و شر ارائه می‌دهند که راه‌های معرفتی و عقلانی شناخت را با هم ترکیب می‌کند. خیر با شناخت وحدت عالم انسانی و بیان صفات الهی انسان همسو است، در حالی که شر تسلیم نفع شخصی محدود است. پیشرفت مستلزم ایجاد تعادل بین ابعاد مادی و معنوی زندگی در راستای اراده الهی است.  
دیدگاه بهائیان از خیر و شر که مربوط به اظهار یا انکار معنویت ذاتی انسان است، همسویی های قابل توجهی با چندین دیدگاه فلسفی نشان می دهد، در حالی که تفاوت اساسی با سایر دیدگاه ها دارد. مفهوم نوافلاطونی آگوستین از شر به عنوان فقدان خیر با تعالیم بهائی تشدید میشود. هر دو خلقت را اساساً خیر می‌دانند که شر از فقدان یا تحریف آن سرچشمه می‌گیرد نه وجود مستقل. با این حال، نوشته های بهائی به جای تمرکز آگوستین بر وابستگی به فیض الهی به دلیل گناه اولیه، بر فعلیت بخشیدن به توانایی های بالقوه روحانی نهفته در طبیعت انسان تأکید دارد. نظریه رضایتمندی آنسلم در مورد کفاره و عدالت در تضاد با این باور بهائی است که بشریت بدون نیاز به مجازات جانشین یا قربانی کردن مسئولیت رشد معنوی خود را بر عهده دارد. اما استدلال او مبنی بر اینکه شر باید برای خیر بیشتر آزادی اخلاقی مجاز باشد تا حدودی با مفهوم بهائی از آزمایش و امتحان که برای رشد معنوی اجتناب ناپذیر است، همسو است. اخلاق قانون طبیعی آکویناس با دیدگاه بهائی درباره آفرینش که منعکس کننده حکمت الهی است مطابقت دارد. بهائیان بر خلاف مبنای کلامی آکویناس، عقل و علم را مانند کتاب مقدس ابزار معتبری می دانند. جهان بینی ادغام گرای بهائی به شدت با دیدگاه های رادیکالی مانند رد اخلاق نیچه به عنوان زنجیر بر اراده معطوف به قدرت در تضاد است. اخلاق دیدگاه گرایانه او با اعتقاد بهائی به حقایق معنوی عینی ناسازگار است. با این حال، انتقاد او از باینری های ساده انگارانه خیر/شر تا حدودی شباهتهایی میتواند داشته باشد.
اخلاق فایده‌گرای ترجیحی سینگر با انکار هر گونه پایه‌های عینی اخلاقی فراتر از به حداقل رساندن رنج، به‌شدت با آموزه‌های بهائی فاصله می‌گیرد. اخلاق او فاقد معنویت است. با این حال، نوع دوستی جهان وطنی او آینه تعهد بهائیان به عدالت جهانی است.
تأکید اگزیستانسیالیستی سارتر بر آزادی و مسئولیت رادیکال انسان فراتر از ارزش‌های تحمیلی، با این باور بهائی همسو می‌شود که بشریت باید آگاهانه در جهت کمال معنوی خود تلاش کند. با این حال، دیدگاه او از اخلاق به عنوان ساختار اجتماعی با تعالیم بهائی در تعارض است.
دیدگاه بهائی بیشتر با اخلاق عقلانی کانت مطابقت دارد. از این نظر که وظیفه اخلاقی را شرط اول و شر را ناشی از تعقیب های خودخواهانه انسان می دانند. با این حال، کانت فاقد مبنای معنوی تعالیم بهائی بود. جدایی ریشه ای او از عقل از دغدغه های تجربی در تضاد با جهان بینی ادغام گرای بهائی است. عقل گرایی اخلاقی کانت با آموزه های بهائی مشابهت هایی دارد، مانند تأکید بر پرورش شخصیت فضیلت مند، ذات انسانی که اساساً مبتنی بر خیر است، اما مستلزم رشد است، و بدی های اخلاقی که به خود طبیعی کهتر منتهی می شوند. اما دیدگاه بهائی در معنویت عرفانی و تلفیق عقل و علم با ایمان تفاوت اساسی دارد.
تئودیسه انسان ساز هیک شبیه درک بهائی از رنج است که برای رشد معنوی ضروری است و از وجود مادی جدا شده است. با این حال، توسل او به آخرت شناسی و پاداش پس از مرگ با تأکید دنیوی بهائی بر ساختن یک تمدن عادلانه جهانی متفاوت است. به بیان دیگر تئودیسه انسان ساز هیک به طور قابل توجهی با درک بهائی از رنج به عنوان ضروری برای رشد معنوی و جدا شدن از جهان مادی منطبق است. تأکید اخلاقی او بر پرورش فضایل با اخلاق بهائی طنین انداز است. با این حال، توسل او به غرامت پس از مرگ در چارچوب آخرت شناختی با تمرکز بهائیان بر ایجاد تمدن عادلانه در این جهان در تضاد است. اما هیک آشتی فلسفی متفکرانه ای از پرسش های اخلاقی و وجودی پیچیده در مورد خیریت خدا در میان نقص های خلقت ارائه می دهد.  
تاریخ‌گرایی دیالکتیکی هگل اساساً با آموزه‌های بهائی درباره حقیقت اخلاقی عینی مبتنی بر وحی الهی که به‌طور تدریجی آشکار می‌شود، اما نه دیالکتیکی، ناسازگار است. با این حال، پویایی هگل شباهت های محدودی با تصور بهائی از رشد معنوی از طریق مبارزات اخلاقی دارد. قدردانی او از همدستی شیطان در برنامه خدا تا حدی نشان دهنده درک بهائیان از آزمایش ها و امتحانات الهی و رنجی است که برای رشد و عدالت ضروری است. اما مابعدالطبیعه هگل فاقد دیدگاه بهائی از خلقت به عنوان خیر ذاتی است که شر در درجه دوم پدید می آید.
امتناع ویزل از عقلانی کردن شر رادیکال با این موضع بهائی مطابقت دارد که برخی از شرور را هرگز نمی‌توان به درستی توضیح داد یا از نظر فلسفی توجیه کرد. امید نهایی ویزل علیرغم بزرگی شیطان با آموزه های بهائی در مورد معنویت ذاتی بشریت و مسئولیت در تبدیل رنج به معنا طنین انداز می شود. بینش او نه از استدلال انتزاعی، بلکه از رویارویی صمیمی با شر حداکثری پدید می آید.
فراخوان نیمَن برای شفافیت اخلاقی برای غلبه بر خودستایی و مقابله با حداکثر بی عدالتی، به شدت با تأکید بهائیان بر بلوغ معنوی، فداکاری و ایجاد وحدت همراه است. رد تئودیسه های ساده انگارانه او با آموزه های بهائی همخوانی دارد. با این حال، زمینه غیر خداباورانه با جهان بینی متافیزیکی بهائی تفاوت اساسی دارد. اما اخلاق امید و اقدام عمل‌گرایانه نیمَن برای محدود کردن شر با اصول بهائی اصلاحات اجتماعی، عدالت جهانی و به رسمیت شناختن یگانگی اساسی بشر تشدید میشود.
به طور خلاصه، دیدگاه بهائیان در مورد خیر و شر به شدت با فلسفه‌های رادیکالی که معنویت ذاتی انسان یا حقایق اخلاقی الزام‌آور را رد می‌کنند، متفاوت است. اشتراکات قابل توجهی با مکاتب عقل گرای معتدل نشان می دهد که اخلاق جهانی و پتانسیل انسانی برای رشد اخلاقی را تصدیق می کنند. در این جریان معتدل، آموزه های بهائی ادغام منحصر به فرد عقل و معنویت را با هدف پرورش نجابت فردی و عدالت جمعی ترکیب می کند. نوشته‌های بهائی در حالی که با برخی از جنبه‌های الهیات متفکرانی مانند هیک طنین‌انداز می‌شود، چارچوب متافیزیکی و اخلاق اجتماعی متمایزی را برای درک خیر و شر از نظر تحقق الوهیت و یگانگی ذاتی انسان ارائه می‌کند.

الهیات رنج  
مسئله رنج بشر از دیرباز جایگاهی محوری در اندیشه کلامی و فلسفی به ویژه در رابطه با رنج شخصیت های بزرگ مذهبی به خود اختصاص داده است. هم در مسیحیت و هم در اسلام شیعه، و هم در آئین بابی و بهائی مصیبت‌هایی که پیامبران و شهدا متحمل می‌شوند، برای پیروان معنا و بینش عمیق معنوی دارد. در الهیات مسیحی، مصائب و مصلوب شدن عیسی مسیح نشان دهنده اوج رنج برای نجات و رستگاری بشر است. متفکران مسیحی با این موضوع دست و پنجه نرم می‌کنند که چگونه پسر خدا می‌توانست معصومانه چنین عذاب عمیقی را تحمل کند، و این چه هدف بالاتری را دنبال می‌کرد. مفاهیمی همچون کفاره و قربانی شدن نشان می دهد که رنج عیسی برای پاکسازی گناهان بشریت و بازگرداندن رابطه نوع بشر با خدا ضروری بوده است. دیدگاه‌های عرفانی نیز معنای عمیقی را در مسیح می‌بیند که آگاهانه از نتیجه عشق بی‌قید و شرط خود به انسان، نهایت درد جسمی و روحی را به جان می‌خرد تا وضعیت انسان را روشن کند. در تشیع، شهادت حسین بن علی در جریان واقعه کربلا، الگوی تعمق در رنجی است که شجاعانه و فداکارانه در راه حق و عدالت متحمل شده است. بزرگداشت عاشورا، مؤمنان را به سوی معنایابی مصیبت‌های امام حسین (ع) سوق می‌دهد، مصیبت‌های امام حسین (ع) که مصداق عالی‌ترین فضایل اخلاقی در مقابله با ظلم و ستم بود. فداکاری رستگارانه او منبعی از امید، استقامت و الهام برای رویارویی با آزمایشات بی شمار زندگی است. در آیین بابی، رنج و شهادت بنیانگذار دین، سید علی محمد شیرازی، معروف به باب، اهمیت عمیقی دارد. باب پس از اعلام خود به عنوان فرستاده جدیدی از سوی خداوند در سال 1844، زندانی شد و شش سال بدرفتاری و محرومیت را تحمل کرد تا اینکه در سال 1850 توسط جوخه تیرباران اعدام شد. او در طول اسارت، کتب مقدس و تعالیم متعددی را برای پیروان نازل کرد. نامه های او به مراجع دینی مانند حیدرعلی در تقبیح نفاق و ظلم باعث شد که برخی از پیروان نیز شکنجه و مرگ را به دلیل امتناع از انکار عقاید خود بپذیرند. باب با کمال میل خود را فدا کرد تا گواهی بر حقیقت وحی خود باشد، همان گونه که پیامبران قبل از او مانند عیسی خود را برای اصول الهی به شهادت رسانده بودند. از نظر بابیان، شجاعت و استواری تزلزل ناپذیر حضرت باب در برابر آزار و اذیت، نشان دهنده عالی ترین نوع فداکاری است که به دیگران الهام می دهد تا در برابر ناملایمات محکم بمانند و در برابر بی عدالتی حتی به قیمت جانشان بایستند. رنج او ثمرات معنوی در تقویت همبستگی میان پیروان و اثبات راه درست داشت. پس از اعدام باب، حضرت بهاءالله، نیز به دلیل عقاید خود، 40 سال زندان، شکنجه و تبعید را متحمل شد، که نشان دهنده مرحله بعدی تکامل دین بابی، یعنی ظهور موعود بیان، من یظهرالله، و تاسیس دیانت بهائی بود. بهاءالله در سال 1863 دستگیر و تحت شرایط وحشتناکی در تهران زندانی شد. او بعداً توسط پادشاهی ایران و امپراتوری عثمانی به بغداد، قسطنطنیه و سرانجام عکا در فلسطین تبعید شد که از پیروان ایرانی خود بسیار دور بود. در تمام این مصائب، بهاءالله به تألیف متون روحانی و هدایت جامعه نوپای بهائی ادامه داد. بسیاری از پیروان او در ایران با آزار و اذیت و قتل شدید مقامات مذهبی روبرو شدند که ایمان جدید را بدعت می‌دانستند. شهادت بهائیان اولیه، به‌ویژه در شهرهایی مانند یزد که ده‌ها نفر به دلیل امتناع از انکار اعتقادات خود کشته شدند، میراثی از رنج فداکارانه به نام فداکاری مذهبی را تثبیت کرد. در کنار شهادت حضرت باب، مصیبت های حضرت بهاءالله و یاران ثابت قدم او به الهیاتی کمک کرد که بر ماهیت رستگاری، استقامت، صبر در سختی و درد متمرکز بود. در سراسر مذاهب، پیامبرانی مانند موسی، کریشنا، بودا سیذارتا گوتاما و دیگران در مسیر روشنگری تحت کشمکش‌های شدید دنیوی قرار گرفتند که بر پتانسیل معنوی تحول‌آفرین رنج تأکید کردند. الهیات رنج این نمونه ها را تحلیل می کند تا احکام اخلاقی، خرد معنوی و شجاعت اخلاقی را برای به کارگیری در زندگی روزمره پیروان به دست آورد. از نظر فلسفی، چنین موارد مذهبی باعث تأمل در رابطه انسان با درد، فناپذیری و پایان پذیری می شود. احتمالات استنتاج معنا از غم و اندوه; و پیچیدگی های یک الوهیت خیرخواهانه که اجازه می دهد مصیبت در جهان ایجاد شده باشد.
این متن دیدگاه‌های برجسته الهیاتی و فلسفی در مورد پدیده معمایی رنج مقدس را به عنوان دروازه‌ای به سوی معرفت معنوی بررسی می‌کند.
مسئله آشتی دادن رنج های انسانی و مشیت الهی دغدغه اصلی فیلسوف و الهیدان کاتولیک با نفوذ توماس آکویناس (1225-1274) بود. آکویناس در نوشته های علمی خود عمیقاً با ماهیت و هدف رنج درگیر است، به ویژه بر مصلوب شدن عیسی مسیح تمرکز دارد. آکویناس استدلال می کند که تأمل در رنج عمیق مسیح به بینش معنوی در مورد رابطه انسان با درد، پتانسیل رهایی بخش رنج و درک برنامه الهی کلی منجر می شود. از نظر آکویناس، مصائب و مرگ مسیح نمایانگر اوج رنجی است که به طور معصومانه تحمل شده است، که نیاز به بررسی الهیاتی دارد. آکویناس در شاهکار خود مدخلی بر الهیات ابعاد متعددی از معنای معنوی و ضرورت آن را بررسی می کند. نخست، او رنج مسیح را به عنوان کفاره ای که برای جبران گناه انسان در برابر شرافت خدا لازم است، تعریف می کند و استدلال می کند که «مسیح با رنج کشیدن از روی عشق و اطاعت، بیش از آنچه برای جبران گناه کل نژاد بشر لازم بود، به خدا بخشید. " (III, Q.48, Art.2). پذیرش داوطلبانه مرگ، بشریت را از مجازات گناه نجات می دهد. علاوه بر این، آکویناس استدلال می کند چهره هایی مانند موسی، داوود و اشعیا مصیبت های عیسی را پیشگویی می کردند. با همسویی کامل با این پیش‌بینی‌ها متوجه شور مسیح به عنوان منجی و موعود تأیید میشود. آکویناس همچنین مصلوب شدن را به عنوان کهن الگوی فروتنی و اطاعت واقعی توضیح می دهد که نشان دهنده پایبندی کامل عیسی به اراده الهی حتی تا حد مرگ است. این الگویی برای مسیحیان فراهم می کند تا رنج های خود را از طریق محبت و فروتنی با خدا متحد کنند. علاوه بر این، آکویناس ادعا می کند که تنها یک عمل حیرت انگیز مانند شور و عشق می تواند نوع بشر را از بی علاقگی در مورد رستگاری رها کند و به قلب های سخت آنها نفوذ کند. عذاب هولناک صلیب با آشکار کردن عشق و رحمت بی‌پایان خداوند در قربانی کردن تنها پسرش، الهام‌بخش ایمان و زنده کردن ارواح است. آکویناس می نویسد که "شور مسیح... بر همه رنج های بشری برجسته است" و "بزرگترین ارادت" و عشق را در کسانی که به آن می اندیشند برمی انگیزد (III, Q.46, Art.3). برای آکویناس، دست و پنجه نرم کردن با اندوه مصلوب شدن، قدرت بی‌نظیری در تحریک ایمان و رساندن ارواح از دست رفته به سوی خدا دارد.
آکویناس در بررسی اینکه چگونه یک خدای کاملاً خیر می‌تواند مرگ پسر بی‌گناهش را بپذیرد، استدلال می‌کند که شور و عشق بیانگر عدالت و نیکوکاری الهی است. رنج مسیح، اگرچه دردناک است، به بزرگترین خیر می انجامد - رستگاری بشریت. خداوند برخی از بدی ها را فقط برای به وجود آوردن خیرهای برتر مجاز می داند که در غیر این صورت در دسترس نیستند. علاوه بر این، آکویناس تأکید می‌کند که عیسی با رغبت خود از روی صدقه با رنجش روبرو شد. قربانی داوطلبانه او محبت بی پایان خدا را آشکار می کند و دروازه های زندگی جاودانی را به روی مؤمنان می گشاید.
آکویناس هنگام پرداختن به درد و رنج روزمره انسان که به هدفی بالاتر مرتبط نیست، هشدار می دهد که ما نمی توانیم نقشه جهان شمول خدا را به طور کامل درک کنیم. او می نویسد: «نقص در اشیا خارج از نظمی است که ما می توانیم از طریق عقل خود به آن پی ببریم، چنین نظمی تنها برای خدا شناخته شده است». (De Malo, Q.1, Art.4). مردم باید امتحانات و دردهای اجتناب ناپذیر خود را با مصائب مسیح یکی کنند. همان‌طور که رنج روح عیسی را می‌سازد، می‌تواند شخصیت انسانی را با برانگیختن فضایل مانند شجاعت، شفقت و استقامت اصلاح و تکمیل کند.
آکویناس در مدیتیشن خود به نام صلیب مسیح، شخصاً به پذیرش ارزش رستگاری رنج با تمرکز بر عذاب عیسی می پردازد. تعمق در جراحات مسیح و مرگ نفس گیر می تواند تسلی روحانی در میان آزمایش های زندگی فراهم کند. برای آکویناس، صلیب نشان‌دهنده این امید است که هیچ درد یا شری فراتر از امکان استفاده برای خیر مطابق با نقشه کلی خدا نیست. حتی گیج‌کننده‌ترین رنج‌های دنیوی نیز می‌توانند به طرز اسرارآمیزی به رستگاری انسان منتهی شوند، درست همانطور که مصائب مسیح بشریت را نجات داد.
به طور خلاصه، آکویناس یک گزارش الهیاتی چندوجهی از رنج ارائه می دهد که بر معنای عمیق معنوی مصائب مسیح متمرکز است. بررسی مصلوب شدن عیسی، عشق بی‌پایان خدا و پتانسیل رنج رستگاری را روشن می‌کند. آکویناس در حالی که هشدار می دهد که نمی توانیم اهداف الهی را به طور کامل درک کنیم، مسیحیان را ترغیب می کند که سختی های خود را با عشق مسیح یکی کنند و از استقامت او به عنوان الهام برای پرورش فضیلت حتی در تاریک ترین زمان ها استفاده کنند. صلیب نشان‌دهنده نهایی این است که رنج زمینی می‌تواند به سوی کالاهای روحانی ابدی و همسو با یک برنامه خیرخواهانه الهی منجر شود.  
الهیدان و فیلسوف برجسته قرون وسطی آنسلم کانتربری (1033-1109) در اثر اصلی خود Cur Deus Homo (چرا خدا انسان شد) به طور گسترده مشکل پیچیده عدالت الهی، گناه انسانی و رنج مسیح را بررسی کرد. این متن که به عنوان گفتگوی بین آنسلم و دانش آموز داستانی بوسو نوشته شده است، نظریه پردازی پیچیده ای از ضرورت و منطق معنوی تجسم و اشتیاق مسیح ارائه می دهد.
سوال اصلی که باعث تحقیق آنسلم می شود این است که چگونه رنج مسیح را می توان با عدالت خدا آشتی داد. آنسلم استدلال می کند که گناه اولیه نوع بشر مستلزم رضایت برای بازگرداندن نظم اخلاقی و شرافت خدا بود. اما نه انسان ها و نه خدا نتوانستند این عدالت را اجرا کنند. بنابراین، خدا انتخاب کرد که در مسیح جسم شود و داوطلبانه رنج را بپذیرد تا خطای بشریت را جبران کند. آنسلم می نویسد که مصائب مسیح «هیچ چیز دیگری جز این نبود که جان خود را به پدر بخشید» تا بدهی بشر را بپردازد (II.11). تجسم به خدا این امکان را داد که بالاترین قربانی اراده مسیح را عطا کند. برای آنسلم، ضروری بود که این رضایت داوطلبانه از سوی بشریت حاصل شود تا با عدالت همخوانی داشته باشد. او معتقد است که «اگر پسر خدا می‌خواهد برای گناه انسان‌ها ارضا شود، پس باید انسانی را بر عهده بگیرد که بتواند با اراده آزاد خود جبران کند» (II.7). انتخاب مسیح برای رنج کشیدن، به طور معصومانه ای که انسان صدمه به شرافت الهی ناشی از گناه آزادانه آدم و حوا را جبران می کند.
آنسلم با تأکید بر رنج داوطلبانه تأکید می کند که خدا مسیح را مجبور نکرد که برخلاف میلش با چنین مصیبت هایی روبرو شود. در عوض، این یک عمل خیریه عالی بود که از شفقت و اطاعت عیسی نسبت به میل خدا برای رستگاری انسان سرچشمه می گرفت. آنسلم از این تناقض شگفت زده می شود و می نویسد: «کدام شفقت و رحمت در پدر یا پسر بر این برتری دارد؟» که خدا به طور خاص برای تحمل عذاب به خاطر نوع بشر جسم می گیرد (II.8). عشق، رحمت خداوند را در کنار عدالت به نمایش می گذارد.
آنسلم همچنین بررسی می‌کند که چگونه زندگی مسیح با فقر، فروتنی و آزار، آرمان وجود انسان عادل را برآورده کرد. عیسی با تحمل حداکثر سختی و درد، سرمشقی اخلاقی ارائه می‌کند. آنسلم توضیح می‌دهد که «به هیچ وجه نمی‌توانست مثال قانع‌کننده‌ای از چگونگی زندگی انسانی خوب ارائه دهد» جز اینکه داوطلبانه یک زندگی پر از رنج را که به مرگی دردناک ختم می‌شود، ارائه دهد (II.10). مسیح استقامت، صبر و نیکی را حتی تحت فشار شدید الگو می کند.
در کتاب دوم، آنسلم با ایرادات عقلی بر منطق و ضرورت تجسم و مصلوب شدن درگیر میشود. برخی از سؤالات عبارتند از: چرا خدا نمی تواند به جای گذشتن از مصائب مسیح صرفاً بخشش را بیان کند؟ چرا رنج و مرگ برای نجات و بازگرداندن به زندگی ابدی لازم است؟ پاسخ‌های آنسلم تأکید می‌کند که چون گناه کرامت خدا را آزار می‌دهد، او نمی‌توانست به سادگی بدهی را نادیده بگیرد، بلکه به عدالت ملزم شده بود تا کفاره کافی را بخواهد. عظمت مصائب مسیح متناسب با گناه انسان است. علاوه بر این، آنسلم تأکید می‌کند که هدیه غیرمنتظره رنج خدا به طور ارادی رحمت و محبت بی‌پایان او را عمیق‌تر از عفو ساده منتقل می‌کند. بخشش از طریق اشتیاق به نوبه خود باعث عشق و فداکاری بیشتر می شود. علاوه بر این، آنسلم استدلال می‌کند که غلبه بر مرگ، بشر را از شدیدترین پیامد گناه آدم نجات می‌دهد. مسیح با مردن و قیام، زمینه را برای رستاخیز جهانی فراهم می کند.
در پایان، آنسلم، رنج مسیح را به عنوان یک نیاز اجتناب‌ناپذیر عدالت الهی با توجه به گناه انسان، تحلیل می‌کند. با این حال، این یک عمل نهایی رحمت و فیض است که از محبت خدا سرچشمه می گیرد. مسیح عدالت را با تمایل خود برای تحمل درد الگو می کند. از نظر آنسلم، اشتیاق اهداف متناقض خدا را در حفظ نظم اخلاقی و در عین حال ابراز شفقت بی حد و حصر نشان می دهد. مبارزه با این راز عمیق می تواند ذهن انسان را در مورد اهداف خدا روشن کند و معنای رنج رستگاری را روشن کند.  
فریدریش شلایرماخر، متکلم آلمانی قرن نوزدهم (1768-1834) با تأکید بر ابعاد عاطفی و وجودی رنج عیسی، درک پروتستان ها از مصائب مسیح را دوباره مفهوم سازی کرد. شلایرماخر در آثاری مانند ایمان مسیحی بر تجربه انسانی مسیح از درد و اندوه در شدت روانی آن تمرکز می کند. شلایرماخر تأکید می‌کند که هر تحلیلی از کفاره باید با عذاب عمیق خود عیسی آغاز شود، زیرا او با خیانت، شکنجه و اعدام در ملاء عام روبرو شد. او می نویسد: «این رنج مسیح باید به عنوان یک تجربه واقعی انسانی در نظر گرفته شود، و به هیچ وجه متفاوت از آنچه در شرایط مشابه احساس می کنیم نیست» شلایرماخر اصرار می‌ورزد که مسیح همان‌طور که انسان‌ها هنگام رویارویی با مرگ، اندوه، ترس و ویرانی شدید روانی را تحمل میکنند او نیز تحمل کرد. در عین حال، شلایرماخر استدلال می‌کند که ما باید منحصربه‌فرد بودن عشق و شور را به دلیل طبیعت بی‌گناه عیسی و آگاهی عالی از خدا بشناسیم. تجربه مسیح در حالی که احساساتی مشابه سایر افراد داشت، به دلیل احساس مستمر اشتراک با امر قدسی (چیزی شبیه به همان بحثی که ما در الهیات خودمان تحت عنوان تفرید مطرح میکنیم) او متفاوت بود. شلایرماخر میگوید که در مصائب مسیح، «این احساسات با آگاهی چنان واضح از ارتباط بی‌وقفه او با خدا همراه بود، که نه می‌توانست بر آرامش او غلبه کند و نه ایمان و تسلیم او را در برابر پدر آسمانی‌اش به خطر می‌اندازد» (ایمان مسیحی، 104.4).
از نظر شلایرماخر، اندیشیدن به عشق و شور باید شامل در نظر گرفتن آگاهی مسیح از خدا در کنار زجر و شکنجه واقعی که او متحمل شد باشد. این ارتباط معنوی ناگسستنی بود که به عیسی اجازه داد تا آزادانه چنین رنجی را در اطاعت از اراده پدر بپذیرد. شلایرماخر مدعی است که عیسی با تأکید مجدد پیوسته بر رابطه خود با خدا و معنای مأموریت خود برای نجات نوع بشر، در برابر درد مقاومت کرد.
شلایرماخر در کتاب در زندگی عیسی (1819) زندگینامه ای عاطفی ارائه می دهد که بر بازسازی حالات و انگیزه های درونی مسیح متمرکز است. او افکار و احساسات عیسی را در صحنه هایی مانند وسوسه در بیابان، برانگیختن لازاروس (جزامی ای که مرده بود و چهار روز بود که در قبر بود و عیسی او را زنده کرد)، مناظره با رهبران مذهبی، تغییر شکل، و عذاب در جتسیمانی تصور می کند. شلایرماخر به این فکر می‌کند که چگونه ممکن است آگاهی دینامیک عیسی با خدا در طول خدمت او با بروز چالش‌ها تکامل یافته باشد. برای مثال، شلایرماخر در طول دعای مسیح در گتسیمانی، پیش از دستگیری، بیان میکند که عیسی احتمالاً اندوه و وحشت عمیقی را تجربه کرده است. با این حال، روح اطاعت او پیروز شد، زیرا «او خود را کاملاً به پدرش می‌سپارد» و علیرغم ناراحتی عمیق، تسلیم برنامه مشیت می‌شود (زندگی عیسی، 411). شلایرماخر بر پذیرش رنج مسیح از طریق تسلیم آزادانه در برابر اراده خدا تأکید می کند.
شلایرماخر در جشن شب کریسمس (1806)، معنای وجودی ولادت را بررسی می کند. او استدلال می کند که مسیح با پذیرفتن دوران کودکی انسان، تسلیم آسیب پذیرترین و درمانده ترین شکل وجود، مجسم شد. این عمل بیانگر عشق و شفقت الهی است و در عین حال عمیق ترین تجربیات بشری از وابستگی، محدودیت و رنج را روشن می کند. شلایرماخر پذیرش ضعف و رنج انسان توسط مسیح را دروازه ای برای همبستگی همدلانه بین خدا و نوع بشر می داند.
به طور کلی، شلایرماخر این شور و عشق را به عنوان تجربه زیسته عیسی از غم، اندوه و درد عمیق می‌داند، که به گناه آلوده نشده و با این وجود عمیقاً احساس می‌شود. در میان این رنج وجودی، خداآگاهی و اطاعت آزادانه مسیح از طرح پدر، او را قادر ساخت که با میل و رغبت تحمل کند. از نظر شلایرماخر، تخیل و تصور کردن کشمکش های نفسانی و عاطفی مسیح می تواند نه تنها نجات و رستگاری، بلکه شفقت الهی را نیز آشکار کند.  
یورگن مولتمان، متکلم برجسته پروتستان (1926 تا کنون) الهیات امید را با محوریت معنای رنج مسیح و قدرت رستگاری صلیب توسعه داد. آثار تأثیرگذاری مانند «خدای مصلوب» پیامدهای «مرگ خدا» بر روی صلیب را برای مفهوم‌سازی ماهیت و اهداف خدا باز می‌کنند.
در کتاب خدای مصلوب، مولتمان با این جمله چالش برانگیز دست و پنجه نرم می کند که مسیح هنگامی که مصلوب شده بود گفت: «خدای من، خدای من، چرا مرا ترک کردی؟» او استدلال می‌کند که این فریاد از روی غفلت، اعماق رنج و رها شدن مسیح را در طول مصائب او به تصویر می‌کشد. مولتمان میگوید که رنج پسر باعث شد که پدر به طور موقت از حضور خود در لحظه اوج مصلوب شدن صرف نظر کند. او می نویسد: «خداوند به رنج انسانیت تبدیل می شود» زیرا خدا کاملاً در یأس و ناامیدی عمیق ساکن است (خدای مصلوب، 151). مولتمان همچنین اظهار می دارد که به دلیل اتحاد مسیح با خدا، شور و عشق او بر روی صلیب چیزی کمتر از رنج و مرگ خود خدا نیست. صلیب نشان دهنده خداست که خود را قربانی می کند و به طور کامل تسلیم رنج برای رستگاری بشریت می شود. مولتمان می گوید: «وقتی عیسیِ مصلوب را «تصویر خدای نامرئی» می‌نامند، معنایش این است که این خداست و خدا این گونه است» (خدای مصلوب، 205).
به عبارت دیگر، عمق عذاب مسیح عمقی را آشکار می‌کند که خداوند به خود اجازه داد تا در آن رنج بکشد تا با بشریت گناهکار همدردی کند و آن را آزاد کند. مولتمن همچنین بر فریاد مهجوریت تمرکز می‌کند، زیرا دربرگیرنده «فراموشی» وجودی است که انسان در بحبوحه مدرنیته الحادی تجربه می‌کند. او بررسی می کند که چگونه تصورات سنتی از خدا پس از رویدادهایی مانند هولوکاست غیرقابل باور شده است. درست همانطور که عیسی از روی صلیب فریاد زد، شرایط امروزی شرایطی است که در غیاب خدا، رها شدن و ناامیدی عمیق حکم فرماست. با این حال، مولتمن استدلال می‌کند که خدا با چنین طردی در مسیح موافقت کرد، و بدین وسیله مسیری را که از طریق امید به رستاخیز به پیش می‌رود، روشن می‌کند.
در کتاب در راه عیسی مسیح، مولتمن درک خود را از رنج عیسی به عنوان نماینده خدا که شر و ناامیدی جهان را بر خود گرفته است، توسعه می دهد. او بیان می‌کند: «از طریق رنج نیابتی مسیح، خود خدا به ورطه‌های مردگان و خدای رها شده‌ها وارد شده است» تا رستگاری را به وجود آورد (راه عیسی مسیح، 127). مولتمن همچنین تأکید می‌کند که شور مسیح الگوی مقاومت شجاعانه در برابر ستم سیاسی است که ایمانداران باید از آن الگوبرداری کنند.
به طور کلی، مولتمن مصائب مسیح را به عنوان تجلی یک خدای متناقض تفسیر می کند که مایل است دچار ضعف، شکست و مرگ شود تا به طور کامل در وضعیت انسان سقوط کرده شریک باشد. در برانگیختن منجی مصلوب شده، خداوند این امید را نوید می دهد که حتی متروک ترین رنج ها نیز می توانند در نهایت جای خود را به زندگی جدید بدهند.
متکلم معاصر شیعه علامه سید محمد حسین طباطبایی (1903-1981) تأملات عمیقی در مورد اهمیت شهادت امام حسین ارائه کرد. او در آثاری مانند اسلام شیعی به بررسی معنای عمیق معنوی و پیام اخلاقی کربلا می پردازد. از نظر طباطبایی، ایستادگی حسین در برابر ظلم و ستم یزید، در تشیع برای الگوبرداری از اسلام واقعی حتی اهمیتی اساسی دارد. او استدلال می کند که حسین آگاهانه خود را قربانی کرد تا عالی ترین فضایل را در هنگام مواجهه با شر و بی عدالتی آشکار کند. طباطبایی می نویسد: «حسین آن فریضه را پذیرفت و از این رو راه شهادت را برگزید... تا به جهانیان نشان دهد که ایستادن در صفوف حق در برابر باطل چیست» حسین با استقبال از شهادت، جهاد علیه زوال روحی درونی را احیا کرد و سیر تاریخ اسلام را دوباره تنظیم کرد. طباطبایی تأکید می کند که بزرگداشت عاشورا نه صرفاً برای عزاداری شهادت حسین (ع) بلکه برای جشن گرفتن پیروزی جاودان او از طریق الگوهای اخلاقی است. حسین نشان دهنده اوج مقاومت شجاعانه در برابر قدرت دنیوی در راه خدا و عدالت است. طباطبایی می گوید: «حسین و یارانش به شهادت رسیدند، اما در حقیقت این دشمنان او بودند که طعم شکست را چشیدند». شهادت حسین، فساد و نفاق خلافت امویه را برملا کرد و خشم خداوند را در پی داشت و عزت ابدی امام را تثبیت کرد.
از نظر طباطبایی، آمادگی حسین برای فداکاری خود و خانواده اش برای حفظ میراث محمدی، عشق بی اندازه او به خدا و تعهد به وظایف اخلاقی را بدون توجه به پیامدها آشکار می کند. این تقوای تزلزل ناپذیر، علیرغم ترک آن توسط سایر مسلمانان، الگویی برای استقامت است. طباطبایی می نویسد: «این گونه بود که حسین فرزند علی و فاطمه و نوه پیامبر جان خود را برای شهادت به دین فدا کرد... سنت ایثار را برپا کرد»
در تفسیر المیزان، طباطبایی، آیات مصیبت و استقامت در راه جهاد را بررسی می کند. او استدلال می‌کند که این عبارات کاملاً در مورد مصیبت حسین صدق می‌کند. عاشورا برای طباطبایی تجسم حفظ ایمان در میان آزمایش های سخت است. حسین با فدا کردن خود برای حقیقت، علیرغم مشکلات غیرممکن، نشان داد که سخنان حقی که از محمد به ارث برده است، ارزشمندتر از خود زندگی است. طباطبایی کربلا را به عنوان نمایش نهایی عشق و ارادت از طریق رنج می داند.  
حضرت بهالله میفرمایند: « عزَّت و ذلّت، فقر و غنا زحمت و راحت کل در مرور است و عنقريب جميع مَنْ علی الأرض بقبور راجع لذا هر ذی بصری بمنظر باقی ناظر که شايد بعنايات سلطان لا يزال بملکوت باقی در آيد و در ظلّ سدره امر ساکن گردد. اگر چه دنيا محلّ فريب و خدعه است ولکن جميع ناس را در کلّ حين بفنا أخبار مينمايد» و در مقامی دیگر میفرمایند: « رنجرا در راه حضرت يزدان راحت دان. هر دردی در راه او درمانيست بزرگ و هر تلخی شيرين، و هر پستی بلند. اگر مردمان بيابند و بدانند جان رايگان در راه اين رنج دهند اين رنج مفتاح گنج است اگر در ظاهر منکر است در باطن پسنديده بوده و هست»  
همچنین حضرت بهالله در پنج کنز در پاسخ به این سوال که چه کسانی مومن حقیقی و لایق کلام حق هستند میفرمایند: « اگر شخصى را در فضاى بى پايانى كه جهاتش محدود بحدّى نباشد حاضر نمايند و در سمت يمين آن فضاى بى پايان جميع عزّتها و لذّتها و راحتها و حشمتها و سلطنتهاى دائمۀ صافيۀ غير مكدّره موجود باشد و در طرف يسارش جميع بلاها و شدّتها و ألمها و نقمتها و فقرها و مشقتهاى عظيمهْ دائمه مهيّا باشد و آن شخص را نداى روح الأمين مِن لدن ربّ العالمين مخاطب سازد كه أگر طرف يمين را با جميع آنچه كه در اوست از لذائذ باقيه بر طرف يسار اختيار نمائى ذرّۀ از قدر و منزلت تو عند الله كم نميشود و اگر سمت يسار را با آنچه در اوست از شدائد بيشمار بر يمين اختيار نمائى يك ذرّۀ شأن و مقدار و مقام تو لدى العزيز المختار افزون نميشود، در آن حين اگر آن شخص در كمال شوق و اشتياق و جذب و انجذاب يسار را بر يمين اختيار نمايد آن وقت قابل حضور در اين محضر و لايق اين كلمات اعظم و اكبر است.» ایضاً حضرت بهاءالله در کلمات مکنونه عربی بلایا را عنایات حق توصیف فرموده اند و میفرمایند: "بلایی عنایتی ظاهره نار و نقمت و باطنه نور و رحمت".  
حضرت عبدالبهاء در خطاب به فردی مبلغ میفرمایند: « ای ناشر نفحات اللّه می‌دانم در اين سفر در زحمت و مشقّتی ولی چون نظر به نتيجه و اثر نمائی زحمت رحمت گردد و مشقّت آسايش و راحت شود. در بدايت امور نبايد نظر نمود. بايد با نيّت خالص در امور کوشيد و در نهايت منتظر نتائج بود. هرگز از آسايش و آرايش در هيچ موردی ثمری حاصل نشده. هر نتيجه و ثمری در هر قرن و عصری حاصل گرديده از زحمت و تحمّل مشقّات و جانفشانی حاصل گشته. لهذا بايد در اين سبيل هر قدر تعب و مشقّت پيش آيد به نهايت مسروريّت مقابلی نمود و در سير و سلوک مداومت کرد تا نتائج مستحسنه و ثمرات کلّيّه حاصل گردد. ملاحظه در نفوس مقدّسه اسلاف نمائيد که چه زحمات و مشقّاتی تحمّل نمودند و چه‌قدر بلايا و رزايا را به رضا مقابلی کردند تا آنکه آيات توحيد شدند و رايات ربّ مجيد گشتند. در قرآن می‌فرمايد احسبتم ان تدخلوا الجنّة و لمّا يأتکم مثل الّذين کانوا من قبلکم اصابتهم البأسآء و الضّرّآء. باری شما نيز بايد تحمّل هر مشقّتی نمائيد» و در مقامی دیگر در خصوص رنج و محنت میفرمایند: «... در آيه مبارکه قرآن می‌فرمايد ام حسبتم ان تدخلوا الجنّة و لمّا يأتکم مثل الّذين کانوا من قبلکم اصابتهم البأسآء و الضّرّآء. اين از سنّت الهيست که ياران باوفا در سبيل هدی کأس بلا نوشند و انواع اذيّت و جفا بينند، مال و دل و جان فدای جانان نمايند. لهذا آنچه بر شما واقع فی‌الحقيقه موهبتی ساطع و لامعست زيرا دليل جليل بر سلوک در سبيل ربّ کريمست. خوشا به حال شما که در اين مورد بی سر و سامان شديد و از خانمان دور و بيزار گشتيد. تأسّی به جمال قدم روحی له الفدآء نموديد. ملاحظه نمائيد که از وطن مألوف به چه صدمه و جفائی دور گشتند. از طهران به عراق و از عراق به شهر مشهور و از آنجا به ديار بلغار و از آنجا به اين زندان بلا چهار مرتبه بی سر و سامان گشتند. پس معلوم و واضح گشت که پيروی حقّ نموديد و در مسلک اسم اعظم حرکت کرديد. شادمانی کنيد که مورد امتحان الهی شديد و در بوته افتتان مانند ذهب ابريز با رخی تابان شکفته گرديديد. از خدا خواهم که روز بروز بر استقامت و ثبات باقی و پايدار گرديد و هر دم به کمال سرور در محبّت الهی جامی سرشار از بلا بنوشيد و به شکرانه اين موهبت قيام فرمائيد. ملاحظه حال نکنيد، نظر در استقبال نمائيد. آيا کسانی که در صحرای طفّ بی سر و سامان گشتند و در راه خدا جان و دل قربان نمودند آنان گوی سبقت ربودند يا کسانی که در مهد آسايش و به انواع لذائذ ايّام بسر بردند. شبهه‌ای نيست که فدائيان مانند مه تابان از افق عالم درخشيدند و ديگران به زندان هلاکت ابديّه خزيدند. پس ما که بنده آستانيم و پاسبان درگاه حضرت رحمان بايد به آنچه لائق و سزاوار است قيام نمائيم و در فکر استقبال باشيم. به حال نظر نکنيم. جميع امور به نتائج مربوط، اگر نتيجه محمود هر مشقّت و زحمتی مقبول و محبوب...ـ» و در مقامی دیگر میفرمایند: «چون به حقيقت نگری جام بلا هرچند تلخست ولی تأثير شيرين دارد. به عواقب امور بايد نظر کرد. از راحت و خوشی هيچ وقت نتيجه‌ای حاصل نه، چون امواج می‌آيد و می‌گذرد و مانند کف دريا می‌آيد و می‌رود ولکن جام بلا به موهبت کبری سرشار است و باقی و برقرار است. هيچ شنيده‌ای که کسی از برای خوشی بزرگواران گذشته بزمی سرور بيارايد که فلان شخص از انبياء عليهم السّلام يا اوليا در فلان سال و فلان روز به خوشی و سرور شام نمودند ولکن ملاحظه کن که از برای شاه شهيدان حضرت سيّدالشّهدآء چه قيامتی برپاست. هزار و سيصد سال می‌گذرد و هنوز ماتم متحتّم است. در قرآن می‌فرمايد فأمّا الزّبد فيذهب جفاءً و امّا ما ينفع النّاس فيمکث فی الأرض. اين خوشی‌ها و راحت‌ها و منصب‌ها و بزم‌ها و رزم‌ها مانند کف درياست محو و نابود می‌شود ولکن محنت و مشقّت در سبيل حضرت احديّت تأثيرش مانند آب دريا باقی و برقرار. هيچ روزی بر شما گذشت که راحت کرديد و شبانگاه يا بامداد ممنون بوديد خوشنود بوديد لا واللّه. هر روزی که مشقّت زيادی کشيديد و شام سود و منفعت در تجارت يافتيد آن شام مانند صبح روشن بود و کمال سرور ميسّر. حال چنين است. اوقاتی که به خوشی و راحت می‌گذرد بعد خسران مبين است ولی ايّامی که از شدّت مصيبت مانند شام تاريکست و در پی انوار صبح ساطع سبب سرور و حبور مقرّبين است.» و حضرت عبدالبهاء میفرمایند: « اگرچه اين مصيبت وارده از رزايای عظيمه و مصائب شديده است و فی‌الحقيقه جميع انجمن توحيد به اسف شديد افتادند حتّی اهل خباء عفّت در خدور عصمت گريستند و نحيب بکاء از جميع مخدّرات حرم بقا بلند شد و انّ هذا لحزن عظيم ولکن از اين جهت که اين مصيبت عظمی نزولش البتّه مبنی بر حکمت کبريست چه که حضرت رسول روح العالمين له الفداء يک طفل بزرگوار مسمّی به ابراهيم داشتند از قضاهای مبرمه الهی و تقديرات محتومه ربّانی چون فوت شدند اهل حرم جزع و فزع آغاز نمودند که اين جوهر منير طفل وحيد بود و حيات قلوب صغير و کبير، از افول و غروب اين کوکب نورانی افق حقيقت به سحاب کدورت مغموم گرديده، در جواب به حالت بکاء فرمودند اگر چنانچه مطّلع بر اين راز بوديد البتّه ناله و حنين از روی جزع آغاز نمی‌نموديد لکن چشم من اگرچه گريانست از رقّت قلب و لطافت وجدانست.»
از نصوص فوق میتوان این نتایج را گرفت:

1. دشواری ها و امتحانات که در تعقیب اهداف درست با آن مواجه می شوند، باید مورد استقبال قرار گیرند، نه اجتناب از آنها، زیرا در نهایت ثمرات مثبتی به بار می آورند. ناراحتی های فعلی منجر به برکات آینده می شود.
2. انبیا و اولیای خدا در طول تاریخ مصیبت های سختی را با صبر و استقامت متحمل شده و باید الگو قرار گیرند.
3. پیشرفت معنوی با وجود ناملایمات تسریع میشود.
4. سختی ها و ناملایمات در خدمت امتحانات الهی و تقویت ایمان، ایثار و رشد روحانی هستند و شخصیت فرد را مانند طلای پالایش شده در آتش پاک می کنند. رنج کشیدن از روی عشق به خدا ارزش رستگاری دارد.
5. شرارت های ظاهری غالباً حکمت الهی خدا را به گونه ای که برای عقل بشر نامشخص است، تقویت می کند. فرد باید بر نتایج پایدار نهایی تمرکز کند، نه رنجها و محنتهای فوری. ثمره سختی ها تا مدت ها پس از محو شدن لذت ها باقی می ماند.
6. بلایا فرصت هایی را برای نشان دادن ایمان و استقامت فراهم می کنند. همان‌طور که مصیبت‌های مسیح و غم و اندوه شهدا هنوز الهام‌بخش است، مصیبت‌های کنونی نیز می‌توانند به طور مشابه در خدمت اهداف بزرگی باشند که با اراده الهی هماهنگ هستند.
7. از سختی ها نباید ترسید یا از آنها اجتناب کرد، بلکه باید با روحیه فداکاری پذیرفت. آنها با پیشینیان صالحی که بر آزمایش های سخت نیز غلبه کردند، همبستگی ایجاد می کنند.
   به طور خلاصه، این نصوص بر حفظ اطمینان هنگام رویارویی با ناملایمات تأکید دارند، که در خدمت اهداف الهی هستند که غالباً در ادراک محدود بشر پوشیده هستند. مشکلاتی که با عدالت مواجه می شود شخصیت و ایمان را اصلاح می کند. رنج کنونی زودگذر است، در حالی که ثمره چنین آزمایش هایی ابدی است.  
   گفتنی است آثار بهائی و ویکتور فرانکل در مورد پتانسیل یافتن معنا در رنج و سختی، زمینه‌های مشترک مهمی دارند. هر دو دیدگاه‌هایی را ارائه می‌کنند که مفاهیم رنج و ناملایمات را به عنوان مصائب ذاتاً بی‌معنا که باید از آنها اجتناب کرد، به چالش می‌کشند. آنها در عوض نشان می دهند که چگونه درک آگاهانه و رشد معنوی می تواند از رویارویی با مصیبت های شدید به وسیله خرد و عقلانیت، صلابت و هدف پدید آورد.
   یک آموزه اصلی آئین بهائی این است که سختی و رنج نشان دهنده آزمون ها و امتحانات اجتناب ناپذیر برای تهذیب روح است. حضرت عبدالبهاء بیانی به این مضمون سخنرانی های پاریس دارند که میفرماید آزمایش ها و مصیبت هایی که جهان از آنها پر شده است، فقط برای تطهیر هر روح و دستیابی او به ملکوت آسمانی است. نگرشی صحیح است که مصائب را به مثابه از بین برنده و نابود کننده ایمان نداند و برعکس نقش آن را در رشد روحانی تشخیص دهد. این امتحانات و آزمایش ها که به چهره رنج ها و مصائب ظاهر میشوند را میباید به مثابه یک کل کامل طراحی شده برای آموزش و رشد ما فهمید.
   افکار فرانکل نیز منعکس کننده این دیدگاه است. او بر اساس تجربیات دلخراش خود به عنوان یک زندانی اردوگاه های کار اجباری در طول هولوکاست، متوجه شد که حتی در میان رنج و عذاب وحشتناک، انسان ها می توانند معنا و هدف پیدا کنند. فرانکل در انسان در جستجوی معنا می نویسد: «ما هرگز نباید فراموش کنیم که حتی زمانی که با یک موقعیت ناامیدکننده مواجه می شویم ممکن است معنای زندگی را پیدا کنیم... همه چیز را می توان از یک انسان گرفت جز یک چیز: آخرین آزادی انسان - انتخاب نگرش در هر مجموعه ای از موقعیت.»
   مانند آموزه‌های بهائی، فرانکل پیشنهاد می‌کند که روح انسان می‌تواند در هنگام مواجهه با درد و بی‌عدالتی عظیم، از مخازن پنهان قدرت، استقامت و رشد بهره ببرد. شرایط بیرونی به طور مستقیم آزادی درونی و مسئولیت اخلاقی را کنترل نمی کند.
   دومین همگرایی مهم در تأکید بر این نکته نهفته است که درد و اندوه بخش‌های اجتناب‌ناپذیر زندگی هستند که اگر به‌درستی در آغوش گرفته شوند، می‌توانند به رشد آدمی منجر شوند. حضرت ولی امرالله می فرمایند که « ابتلائات و امتحانات و افتتانات بعضی اوقات مواهب الهيّه هستند که در خفا بما ارزانی گرديده و بما ميآموزند که بيشتر بخداوند ايمان و اعتماد داشته و باينوسيله باو تقرّب جوئيم ». فرانکل دیدگاه مشابهی را بیان می کند که ناشی از تجربه اردوگاه کار اجباری اش است: «از زمان آشویتس ما می دانیم که انسان چه توانایی هایی دارد. و از هیروشیما می دانیم که چه چیزی در خطر است.» رنج بینش هایی را به معنای اخلاقی می گشاید که اغلب با آسایش و رضایت پنهان می شود. فرانکل با بهائیان موافق است که نادیده گرفتن واقعیت های دردناک زندگی منجر به رضایتی توخالی میشود.
   علاوه بر این، هر دو دیدگاه، رنج را فرصتی برای تمرین فضایلی مانند صبر، بردباری، توکل به خدا، شفقت و بخشش می دانند. حضرت عبدالبهاء می‌فرمایند: «از امتحانات هيچ محزون مگرديد زيرا امتحان و افتتان حصار اشرار و سبب ظهور کمالات ابرار است لهذا بايد بسيار ممنون و خوشنود بود چه که مقصد از ظهور نور مبين تربيت نفوس مبارکه است و اين جز بامتحانات الهيّه ممکن نه اگر امتحانات الهيّه نبود ابداً نفوس تربيت نميشدند بلکه جميع مستغرق بحر هوی و هوس ميماندند چون شدائد امتحان بميان آيد نفوس منقطع گردند و منجذب بحقّ و متوجّه اِلَی اللّه و متخلّق باوصاف رحمانی و مستمدّ از فيوضات آسمانی شوند»، در حالی که فرانکل می‌نویسد: «همه چیز را می‌توان از یک انسان گرفت مگر یک چیز: آخرین آزادی انسان - انتخاب نگرش در هر مجموعه ای از شرایط." ملاقات رنج با فضایل، روح را پرورش می دهد.
   مضافاً، دیدگاه بهائی و تفکر فرانکل بر روی تأکید بر جدایی درونی از سختی ها همگرایی دارند. حضرت عبدالبهاء بیانی به این مضمون دارند که آزمایش ها هدیه ای الهی است که برای ما انسانها قابل درک نیست. فرانکل توصیه می کند: «این واقعا مهم نیست که ما از زندگی چه انتظاری داریم، بلکه مهم این است که زندگی از ما چه انتظاری دارد.» نتایج خارج از کنترل است. صلح مستلزم تمرکز بر تحقق اهداف اخلاقی است، نه بکار بری عوامل خارجی.
   همچنین شباهت‌های قابل توجهی بین نوشته‌های عرفانی بهائی درباره رنج و ارجاعات فرانکل به یأس و تأمل در مسائل معنوی فراتر از وجود مادی وجود دارد. فرانکل می‌گوید: «هیچ چیز در دنیا وجود ندارد که به طور مؤثری به زنده ماندن در بدترین شرایط کمک کند تا دانشی که در زندگی او وجود دارد معنایی داشته باشد».
   به طور خلاصه، در حالی که آموزه‌های بهائی و فرانکل از پیشینه‌های مذهبی متفاوت سرچشمه می‌گیرند، با استفاده از منابع عمیق اخلاقی درونی برای یافتن معنا، به دیدگاه‌های همخوانی قابل توجهی در مورد تحمل مصیبت و بی‌عدالتی می‌رسند. هر دوی آنها خودسرانه دیدن رنج را رد می‌کنند و بر ظرفیت درونی بشریت برای انتخاب شجاعت، صبر، ایمان و هدف عالی حتی در میان آشفتگی بیرونی تأکید می‌کنند. هدف این فلسفه ها استقامت، رشد فضائل و بینش روحانی در میان آزمایش هایی است که بخشی اجتناب ناپذیر از وجود فانی را تشکیل می دهد. فرانکل شواهد تجربی ارائه می دهد که اصولی را تقویت می کند که نظریه آئین بهائی در مورد امتحانات، مشکلات و کمال پذیری انسان نیز در آنها بنیان دارد.

علم خداوند از چه سنخ است  
این پرسش که آیا علم خداوند هم کلیات و هم جزئیات را در بر می گیرد یا صرفاً به اصول کلی محدود می شود، در سنت های فلسفی اسلامی و مسیحی به طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. متفکران برجسته دیدگاه‌های متفاوتی را ارائه کرده‌اند که ریشه در چارچوب‌های متافیزیکی، کلامی و برداشت آنها از صفات الهی دارد. در این قسمت به تحلیل و مقایسه دیدگاه هایی نظیر معتزله، ابن سینا، ابن رشد، ملاصدرا و فیلسوفان مسیحی مانند توماس آکویناس و آگوستین در مورد دامنه و ماهیت دانش خداوند پرداخته میشود.
مکتب کلامی اسلامی اولیه معتزله استدلال می کرد که علم خداوند محدود به واقعیت های جهانی است و شامل جزییات نمی شود. این دیدگاه از تعهد آنها به حمایت از وحدت الهی، عدل و اراده آزاد انسانی نشئت میگرفت. معتزله بر تعالی مطلق خداوند تأکید می‌کرد و میگفتند که انتساب علم تفصیلی به خداوند، وحدت و یگانگی او را زیر سوال میبرد. آنها مفهوم «اکتساب – کسب» را مورد بحث قرار دادند و گفتند که انسان ها اعمال خود را از طریق انتخاب آزاد ایجاد می کنند، و خداوند به طور مستقیم اعمال انسان را اراده نمی کند. همان‌طور که محقق مجید فخری اشاره می‌کند، برای معتزله، «خداوند ذرات ذره‌ای را نمیشناسد، بلکه فقط از نظر ویژگی‌های تعیین‌کننده یا کلیات آنها را می‌شناسد». انکار آنها از علم خداوند به جزئیات آینده با هدف حفظ مسئولیت انسانی و عدالت الهی بود.
برخلاف معتزله، ابن سینا استدلال می‌کرد که خداوند دارای علم سرمدی و ابدی و همه جانبه نسبت به همه جزئیات است. ابن سینا این دیدگاه را در چارچوب متافیزیکی نوافلاطونی ‌اش بیان کرد که معتقد است خدا موجودی ضروری است که جهان به ترتیب سلسله مراتبی از او جاری می‌شود. همانطور که او در کتاب شفا می نویسد: اول (خدا) همه چیز را به طور کلی می داند و همچنین هر چیز خاصی را می داند. از نظر ابن سینا، خداوند جزییات را دقیقاً می داند زیرا او علت غایی است که به همه موجودات ممکن وجود می دهد. علم خداوند به جزییات، نقش فعال او را به عنوان خالق و نگهدارنده به جای مشاهده گر غیرفعال منعکس می کند. علاوه بر این، ابن سینا معتقد است که خداوند جزییات را از طریق ذوات تغییر ناپذیر آنها می شناسد تا مظاهر مادی آنها، و می نویسد که هر چیزی در دو حالت وجود دارند... یکی غیر مادی در و دیگری مادی در عالم خارج. ابن سینا بر خلاف معتزله تعارضی بین علم خداوند به جزئیات و وحدت و تعالی او نمی بیند. از نظر ابن سینا، این علم سرمدی، ابدی و جامع مستقیماً از ذات خداوند به عنوان وجود واجب که همه کمالات، از جمله دانای کل را در بر می گیرد، سرچشمه می گیرد.
فیلسوف اندلسی ابن رشد تأیید ابن سینا بر علم خداوند به جزئیات را میپذیرد. اما او به شکل مستقیم تری بر یک برهان علّی الهام گرفته از ارسطویی تکیه می کند. ابن رشد در برابر متکلمانی که علم خداوند به جزییات را برای حمایت از تعالی الهی انکار می کنند، استدلال می کند که وقایع خاص برای خدا شناخته شده اند، زیرا او علت آنهاست. به عنوان علت اول، خدا باید از تأثیرات خاصی که از فعالیت خلاق او ناشی می شود، آگاهی داشته باشد. همانطور که یک انسان صنعتگر در هنگام برنامه ریزی و ساختن محصول نهایی از چیستی آن آگاهی دارد، خداوند نیز از جزئیاتی که به وجود می آید آگاهی قبلی دارد. ابن رشد می نویسد که خداوند به جزئیات «پیش از وجود آنها» علم دارد، زیرا او علت آنهاست. از نظر ابن رشد، خداوند به جزئيات، كمال خود را خدشه‌دار نمي‌كند، بلكه لزوماً از آن تبعيت مي‌كند. علم خداوند به نظم و تسلسل جزئيات ازلي است و در خارج از زمان وجود دارد. خداوند به عنوان کمال مطلق، برای کسب دانش جدید نیازی به تجربه زمانی ندارد. از نظر او این علم کامل ابدی به همه جزییات، لزوماً ناشی از کمال خداوند است نه اینکه آن را به خطر بیندازد. محدود کردن علم خدا فقط به کلیات به معنای کمبود یا نقص است. علم خدا به عنوان منبع غایی هستی برای همه موجودات ممکن، باید هم کلی و هم جزئی را در بر گیرد. علاوه بر این، ابن رشد معتقد است که علم خداوند به جزئیات آینده، اختیار یا مسئولیت انسان را نفی نمی کند. خداوند جزییات را علت هستی شناختی همه احتمالات می داند، اما این مشخص نمی کند که انسان ها واقعاً کدام امکانات را در زمان انتخاب می کنند. علم ابدی خداوند به سادگی تمامی مسیرهای بالقوه را در بر می گیرد.
در اندیشه ملاصدرا، درک متمایزی از رابطه خداوند با جزییات ظاهر می شود. صدر المتالهین به جای تحلیل این که چگونه یک خدای ابدی جزییات زمانی را می‌داند، یک وحدت هستی‌شناختی رادیکال بین خدا و جهان را مطرح می‌کند. او آموزه «وحدت وجود» را مطرح می کند که معتقد است همه هستی از وجود خدا سرچشمه می گیرد و در وجود او مشارکت دارد. اشیاء خاص واقعیت مستقلی ندارند بلکه بازتابی از صفات خداوند هستند. برای صدرا، «وجود یکی است، اما دارای مراتبی از شدت است - وجود خدا وجودی است عالی و بقیه صرفاً درجات مختلفی از مشارکت در آن است». در این چارچوب، علم خداوند به جزییات، مستقیم و بی واسطه است، زیرا همه جزئیات، مظاهر آشکار وجود خود خداوند هستند. این نگاه را در اندیشه ابن عربی در ادامه بیشتر توضیح خواهم داد.
در عالم مسیحیت، توماس آکویناس نیز علم خدا به جزییات را تأیید می کند و در عین حال از ویژگی های کلیدی الهی حمایت می کند. آکویناس استدلال می کند که دانای مطلق (Omniscience) مستلزم دانستن همه چیز، اعم از کلی و جزئی است. آکویناس میگوید اما خداوند واجد شرایطی است که جزییات را به روش انسانی از طریق ادراک حسی یا مشاهده در طول زمان کسب نمیکند. بلكه خداوند جزئيات را مي‌داند زيرا منشأ و وجودشان در اوست: «خداوند همه چيز را با يك فهم ساده مي‌داند، به اين دليل كه فعل درك او ذات اوست». مانند ابن سینا، آکویناس دانش خداوند از جزئیات را در آموزه علیت الهی مستدل میداند- به عنوان علت اول، خدا شامل علم فطری از همه آثاری است که از او سرچشمه می گیرد.
علاوه بر این، آکویناس معتقد است که علم خدا اراده آزاد انسان را تضعیف نمی کند زیرا او جزییات را در یک عمل جاودانه می داند. همانطور که برایان دیویس توضیح می دهد، برای آکویناس، "اگرچه خدا به طور بی زمان اعمال آینده ما را در دانستن فعالیت خود به عنوان علت آنها می داند، اما این به هیچ وجه مانع از آزاد شدن آن اعمال در زمانی که ما آنها را به طور موقت انجام می دهیم، نمی شود." از این رو، آکویناس نشان می‌دهد که چگونه می‌توان علم ابدی خداوند به جزییات را با سایر اصول الهیات تطبیق داد.
آگوستین نیز دامنه معرفت خدا را بررسی می کند و بر غیرقابل درک بودن آن برای ذهن محدود انسان تأکید می کند. آگوستین می نویسد: «آیا می خواهید خدا را درک کنید؟ اول یاد بگیرید که خودتان را بشناسید. آیا می خواهید خود را درک کنید؟ اول یاد بگیر که خدا را بشناسی.» از نظر آگوستین، عقل انسان نمی تواند ماهیت علم خدا را که بی نهایت از ظرفیت های ذهنی ما فراتر می رود، درک کند. آگوستین ناکافی بودن زبان و مفاهیم انسانی را برای دریافت حقایق در مورد خدا برجسته می کند. آگوستین به جای حدس و گمان در مورد مکانیسم های معرفت خدا، بر این تمرکز می کند که چگونه انسان ها می توانند در خرد معنوی رشد کنند و از طریق ایمان و فیض به خدا نزدیک شوند. آگوستین از پیش فرض های فلسفی درباره توانایی تعریف عقلانی صفات الهی انتقاد می کند. به گفته آگوستین، "هر آنچه که ما از اصطلاح "دانش" می فهمیم، به طور ناامیدکننده ای از علم خدا کمتر است، تا جایی که دانش خدا فراتر از درک ما است." دیدگاه عرفانی آگوستین نقطه مقابل تبیین‌های فلسفی محض از رابطه خداوند با جزییات و کلیات است.
در فلسفه دین معاصر، آثار آلوین پلانتینگا به طور قابل توجهی مباحثی را در مورد دانای مطلق الهی و سازگاری علم پیشین خدا با اراده آزاد انسان پیش برده است. پلانتینگا برداشت خداباوری کلاسیک از خدای دانای کل را تأیید می کند و در عین حال استدلال های تازه و جامع تری را در این راستا بیان میکند. تجزیه و تحلیل اظهارات پلانتینگا در مورد ماهیت و موضوع معرفت خدا، بینش هایی را در مورد رابطه پیچیده بین دانای مطلق الهی و عمل انسانی ارائه می دهد.
او میگوید که علم خداوند «حداکثر» و در «هیچ نقطه‌ای... ناقص یا ناآگاه» نیست. پلانتینگا تشخیص می‌دهد که مفاهیم معینی از دانای کل، مانند دانش احتمالات آینده، مشکلات فلسفی دشواری را هنگام بررسی اراده آزاد ایجاد می‌کند. برای پرداختن به چنین تنش‌هایی، پلانتینگا چارچوب مولینیسم (Molinism) را به کار می‌گیرد و آن را بسط می‌دهد، که به نام الهیات یسوعی قرن شانزدهم، لوئیس دو مولینا، نامگذاری شده است. یکی از ویژگی‌های کلیدی مولینیسم، «دانش میانی- middle knowledge» خداوند است - دانشی از آنچه موجودات آزادانه در موقعیت‌های فرضی انجام می‌دهند. پلانتینگا این ایده را از طریق مدل خود از «آزادی ناراست - counterfactuals of freedom» اتخاذ می کند - اظهاراتی در مورد اینکه در صورت دستیابی به شرایط خاص، عوامل آزادانه چه چیزی را انتخاب می کنند. او استدلال می کند که خداوند به طور فطری ارزش حقیقت همه این ناراستی ها را بدون تعیین انتخاب های آزاد واقعی آدمها می داند.
پلانتینگا در مقاله‌ای ادعا می‌کند که معرفت خدا فراتر از ضرورت‌ها و واقعیت‌ها گسترش می‌یابد و به موارد احتمالی مانند ناراستی های آزادی که امکان‌های محقق نشده را توصیف می‌کنند، می‌رسد. از نظر پلانتینگا، «خدا ارزش حقیقت گزاره‌های خلاف واقع را می‌داند که توصیف می‌کنند موجودات آزادانه در موقعیت‌های فرضی مختلف چه می‌کنند». این گستره وسیع به خدا اجازه می دهد تا در عین حفظ آزادی بشر به طور مشروط به خلقت فرمان دهد. پلانتینگا معتقد است که خدا نه تنها حقایق قطعی در مورد جهان واقعی بلکه حقایق مشروط در مورد همه جهان های ممکن را نیز می داند. او بیان می‌کند: «معرفت خدا، بر اساس مولینیسم، منطقا مقدم بر حکم آفرینشی اوست – بخشی از دانش طبیعی خداوند است». بنابراین، درک کامل خداوند از ناراستی ها، مستقل از تصمیمات خلاقانه واقعی او است. این امر دانای مطلق را در صفات ابدی الهی به جای رویدادهای موقتی استوار می کند.
منتقدان او میگویند که الگوی پلانتینگا از علم الهی حاکی از انفعال یا محدودیت مشکل ساز از جانب خداوند است. در پاسخ، پلانتینگا تأکید می کند که علم خدا هرگز دریافت غیرفعال نیست، بلکه همیشه از قدرت و کمال بی پایان او سرچشمه می گیرد. پلانتینگا بیان می‌کند که برای خدا، "دانش هرگز اکتسابی، آموخته یا جمع‌آوری نمی‌شود. اصلاً پس از هیچ چیز نیست." گفتنی است به طور قابل توجهی، پلانتینگا از نتیجه گیری قطعی که آزادی انسان را تضعیف می کند اجتناب می کند. پلانتینگا در حالی که دانش جامع الهی را پذیرفته است، استدلال می‌کند که «ارزش‌های حقیقت این ناراستی های آزادی خارج از کنترل خداوند است» و اجازه اعمال آزادانه انسان را می‌دهد. از نظر پلانتینگا، علم ابدی خدا هیچ خطری برای انتخاب موقتی ندارد، و به همین دلیل مینویسد: «آگاهی خدا از نظر منطقی با آزادی انسان سازگار است».
او استدلال می کند که علم خدا شامل "درک کامل از کل نظم عالم خلقت در هر زمان واقعی و ممکن است." این نه تنها حقایق بی رحمانه بلکه دلایل، علل و روابط را در کثرت آنها در بر می گیرد. چنین عمق و وسعتی مظهر دیدگاه پلانتینگا از دانایی مطلق الهی است که شامل بی نهایت حقایق فراتر از درک بشر است. از نظر پلانتینگا، علم جامع الهی پایه محکم اعتقاد و عمل مسیحی را تشکیل می دهد.  
و اما ابن عربی در خصوص علم الهی چنین میگوید: «... کسی که میداند که علم خدا به او در جميع احوال تابع چیزی است که پیش از وجود در عین ثابت او بوده است و میداند که داد حق بر حسب علمی است که عین خود او به حق داده و همان است که او در حال ثبوت خود بران بود پس میداند که علم خدا به او از کجا حاصل شده است. و هیچ صنفی از اهل الله برتر و روشن بین تر از این صنف نیست آنان اند که واقفاند بر سر قدر و آنان بر دو قسم اند کسانی که سر قدر را به طورِ مُجمَل میدانند و کسانی که مفصل آن را عالماند. و هر که مفصل آن را بداند برتر و تمام تر است از کسی که مجمل آن را بداند زیرا که او میداند که در علم خدا دربارۀ او چه هست؛ خواه به این که خداوند علمی را که از عین او گرفته به خودش اطلاع داده است و خواه به این که خداوند برای او پرده از عین ثابت و احوال بی نهایت آن برگرفته است تا همه را مشاهده کند. و این یکی برتر است زیرا که در این صورت علم او به خود به منزله علم خدا به او میباشد زیرا که هر دو علم از یک معدن که همان عین معلوم باشد گرفته شده است؛ جز آن که در جهت عبد عنایتی الهی از ازل تعلق گرفته که آن نیز از جمله احوالِ عین ثابت اوست.... و غایت اهل تنزیه آن است که این حدوث در علم را به تعلق نسبت دهد و آن بالاترین درجه ای است که کسی که به عقل خود در این مسئله سخن گوید به آن تواند رسید چرا که او علم را زاید برذات حق میداند و به همین جهت تعلق را به علم نسبت میدهد و نه به ذات، و این جاست که متکلم که به زبان عقل سخن میگوید از محققین اهل الله که صاحب کشف و وجدان میباشند جدا میشود. »
موحد در توضیح این مطلب شیخ مینویسد: «... علم خدا به احوال موجود تابع چیزی است که پیش از وجود در عین ثابت موجود بوده است. اما عین ثابت خود چیزی جز تجلی اول یا فیض اقدس نیست. پس به یک اعتبار عین حق است و به اعتبار دیگر غیر حق است. در هر حال وقتی کسی به عین ثابت خود علم یافت، علم او به خود با علم خدا به او مساوی میشود و تنها فرقش آن است که علم خدا ذاتی است و علم بنده مستند به عنایت حق است. بنده از احوال عین ثابت خود وقتی میتواند علم حاصل کند که خود پای در عرصه وجود گذاشته باشد. احوال عین ثابت پیش از آن که بنده وجود پیدا کند معلوم او نخواهد بود. چون اعیان ثابت نسبتهای ذاتی بیش نیستند و تا در کسوت صورت در نیایند قابل شناسایی نمیباشند..... متکلمین که قائل به تنزیه هستند در تفسیر «حَتَّی نَعْلَمَ» گفته اند که علم خدا قدیم است اما تعلق علم به معلوم حادث حادث است. حدوث در این معنی صفت تعلق است و نه صفت علم پس با اعتقاد به قدیم بودن علم الهی منافات ندارد اما ابن عربی میگوید این توجیه وقتی درست است که علم از ذات جدا یا زاید بر ذات باشد تا با ظهور اشیاء به آنها تعلق گیرد. از نظر ابن عربی صفت عین ذات است و اعیان ثابته تجلی حق است که آن را فیض اقدس مینامد و بنابرین علم حق به اعیان ثابته علم به خود است در اینجا عالم و علم و معلوم یکی هستند.»
حضرت عبدالبهاء در توضیح علم الهی این چنین بیان میدارند: «علم بر دو قسم است يکی علمی که تعلّق بذات دارد علم ذاتی الهی است آن عين ذات است ممتاز از ذات نيست چرا در آن مقام وحدت صرفه است و ذات عبارت از جميع اسماء و صفاتست آن علم ذاتی الهی لا يدرک است و علم ديگر در حيّز فعل است يعنی عين معلومست و آن تحقّق در خارجست بصر تعلّق بشیء موجود يابد نه بشیء معدوم تعلّق علم بشیء غير موجود ممکن است امّا بصر محال است اينست که ميفرمايد چون خلق فرمود ديد که نيکوست و واقفين اسرار الهی برآنند که علم بر دو قسم است يک قسم ادراک شیء است بدون صورت متمايزه در ذهن اين علم ذاتی است و علم ثانی علم صوريست و آن علم علم شهوديست و آن عبارتست از ادراک شیء مع صورته المتمايزة فی الذهن اين مشاهده حقّ عبارت از علم شهوديست امّا علم وجودی آن عين ذات حقّست مانند ذات حقّ ادراک نشود و بکنه حقيقتش کسی پی نبرد بسيار تعمّق لازم است تا باين لطيفه معانی انسان پی ببرد شما علم باين داريد که در هويّت اين حبّه شجری عظيم موجود لکن بصر آنرا نبيند مگر وقتی که انبات شود و شجر گردد. از اين مثل حقيقت مسئله واضح و عيانست»
در جائی دیگر میفرماید: «علم بشیء سبب حصول شیء نيست زيرا علم ذاتی حقّ محيط بر حقايق اشيا قبل وجود اشيا و بعد وجود اشيا يکسانست سبب وجود شیء نگردد اين کمال الهيست و امّا آنچه که بوحی الهی از لسان انبيا اخبار از ظهور موعود تورات شد اين اخبار نيز سبب ظهور حضرت مسيح نگشت. بر انبيا اسرار مکنونه استقبال وحی گشت و واقف بر وقايع مستقبله شدند و اخبار نمودند اين اطّلاع و اخبار سبب حصول وقايع نگشت. مثلاً امشب جميع خلق ميدانند که بعد از هفت ساعت آفتاب طلوع کند اين علم جميع خلق سبب تحقّق و طلوع آفتاب نگردد. پس علم الهی در حيّز امکان نيز حصول صور اشيا نيست بلکه از زمان ماضی و حال و مستقبل مقدّس و عين تحقّق اشياست نه سبب تحقّق اشيا. و همچنين ثبت و ذکر شیء در کتاب سبب وجود شیء نگردد انبيا بوحی الهی مطّلع شدند که چنين خواهد شد مثلاً بوحی الهی واقف بر اين شدند که مسيح شهيد خواهد شد و اخبار نمودند. حال آيا علم و اطّلاع انبيا سبب شهادت حضرت مسيح است؟ بلکه اين اطّلاع کمال انبياست نه سبب حصول شهادت. رياضيّون بحساب فلکی واقف شوند که چندی بعد خسوف و کسوف واقع خواهد گشت البتّه اين کشف سبب وقوع خسوف وکسوف نه اين من باب تمثيل است نه تصوير.»
و در جایی دیگر میفرمایند که: «انبيا ميفرمايند علم حقّ محتاج بوجود کائنات نيست علم خلق محتاج بوجود معلوماتست اگر علم حقّ محتاج بمادون باشد آن علم خلق است نه حقّ زيرا قديم مباين حادثست و حادث مخالف قديم آنچه را در خلق ثابت نمائيم که از لوازم حدوثست در حقّ سلب نمائيم زيرا تنزيه و تقديس از نقائص از خصائص وجوب در حادث . مثلاً جهل بينيم در قديم اثبات علم کنيم در حادث عجز بينيم در قديم قدرت اثبات نمائيم در حادث فقر بينيم در قديم غنا اثبات کنيم يعنی حادث منشأ نقائص است و قديم جامع کمالات چونکه علم حادث محتاج بوجود معلوماتست علم قديم مستغنی از وجود معلومات لذا قدميّت تعيّنات و تشخّصات کائنات که معلومات باری تعالی است غير واقع و اين اوصاف کماليّه الهيّه محاط بادراکات عقليّه نيست تا حکم نمائی که علم الهی محتاج بمعلوماتست يا خير»  
نتیجه:  
تعالیم بهائی در مورد ماهیت و گستره علم خداوند با جریان‌های خاصی از اندیشه فلسفی اسلامی و مسیحی قرابت دارد در حالی که از جریان‌های دیگر فاصله دارد. مکتب معتزله به‌عنوان محدود کننده علم خداوند به واقعیات جهانی به‌جای جزییات به منظور حفظ وحدت الهی و اختیار انسان‌ها ترسیم می‌شود. این تصور از ناشناخته بودن خداوند، فراتر از صفات محدود، با تعالیم بهائی در مورد قداست مطلق ذات خدا که فراتر از انتساب است، همسو می شود. با این حال، نوشته‌های بهائی تأیید می‌کند که علم خداوند جزئیات خلقت را در بر می‌گیرد و این مانع از اختیار انسان نیست زیرا علم به شیء سبب حصول شیء نمیشود، و با انکار معتزله از این علم برای حفظ مسئولیت انسان فاصله دارد. در مقابل، ابن سینا حق را به مثابه علت اولی معرفی میکند که به همه جزئیات علمی کامل و ازلی و ابدی دارد. ابن رشد از علم خداوند به جزییات مبتنی بر علیت الهی حمایت می‌کند و سنت فلسفی اسلامی را با دیدگاه بهائی درباره خلقت که از جانب خدا آشکار می‌شود، همسو است. در مورد متفکران مسیحی، آگوستین و آکویناس به عنوان تایید کننده بساطت و ازلی و ابدی بودن خداوند که به مثابه مستلزم علم تغییر ناپذیر تصویر شده اند. تصور پلانتینگا از دانش میانی گسترده با تصور بهاییان از علم و عاملیت فراگیر خدا در موازات است. ابن عربی، شاید مهم ترین هم گرایی را با اصول بهائی در تمایز خود بین ذات خداوند و صفات آشکار در الهیات نشان می دهد. جهان آفریده شده به عنوان آینه اسمای الهی ارتباط نزدیکی با بینش جهانی بهایی دارد. این قرابت های چشمگیر راه های پرباری را برای مطالعات فلسفی و کلامی بیشتر نشان می دهد. در نهایت، در حالی که دیدگاه‌های این اندیشمندان اشتراکات مفهومی پیرامون ابدیت و ناشناختنی بودن خداوند را برجسته می‌کنند، آموزه‌های بهائی از طریق آموزه‌های مانند تجلیات، زمینه‌های متافیزیکی منحصر به ‌فردی را ایجاد می‌کنند.

بررسی مسئله علم و دانش  
در ابتدا بهتر است تعریفی از علم داشته باشیم. علم داده ها و دانش دقیق و قابل اتکاییست از دنیای اطراف ما ، کلمه علم در عربی به چندین معنی است ، به معنی دانستن، دانش و حتی آموختن و آموزیدن. اما در انگلیسی علم - Science از ریشه لاتین “Scire” به معنی داشتن است. این که علم چیست و آیا می توان برای آن تعریفی ذکر کرد خود جای بحث دارد که در کتب منطقی به آن می پردازند. گروهی مراد از علم را صرف دانائی و آگاهی می دانند که در برابر جهل است. گروهی دیگر علم را آن دانائی می دانند که مورد تجربه مستقیم حسی است. در گروه نخست هر نوع علمی را می توان دانائی دانست مثلا علوم دینی و فلسفی و تجربی چه فیزیک باشد چه طب چه فقه و غیره. به این معنا شاید بتوان دانانی را معرفت یا - Knowledge دانست. این که عرض می کنم شاید به این جهت است که گروهی شاید این تقسیم بندی را قبول نکنند و معرفت را چیزی جدا از علوم تجربی و حتی فهم متعارف از علوم دینی بپندارند. در هر حال بحث در اینجا باز است. در نزد گروه دوم علم در برابر جهل قرار نمی گیرد بلکه به دانستنی هائی اطلاق می شود که آزمون پذیرن اند. علم به این معنا "Science" است.
علم درواقع کشف کردن (و نه اختراع کردن) واقعیت هایی است که وجود و جریان کلی آنها بطور کلی مستقل از وجود انسانی و عوامل ادراک انسانی (حس، خیال و عقل) باشد و اگر مسئله و قضیه ای بر این اساس و مفهوم استوار باشد آن قضیه و مفهوم را قضیه و مفهوم علمی گویند. میتوان مفاهیم را به علمی و غیر علمی و ضد علمی دسته بندی نمود.
روش علمی را میتوان اینگونه خلاصه کرد: 1. مشاهده جنبه هایی از دنیای اطراف 2. ساختن تئوری سازگار با مشاهده 3.ایجاد پیشبینی های آزمون پذیر در مورد این تئوری 4. آزمودن پیشبینی ها با آزمایش و یا انجام مشاهده های بیشتر 5. ویرایش تئوری با توجه به اطلاعات و دانسته های جدید 6. بازگشت به مرحله سوم
در نهایت برای تعریف علم بهتر است همان تعریف کلاسیک را تعریفی صواب بدانیم که علم حاضر آمدن صورت شی نزد عقل و یا نقش بستن صورت شی در عقل است.
ویژگی معرفت تجربی: 1- روش علم تجربه و مشاهده است. این تجربه و مشاهده باید به گونه ای باشد که همه بتوانند به آن نائل شوند. یعنی در دسترس همه کس باشد. در اینجا چیزی که حذف می شود تجارب عرفانی و شخصی است. اموری که یک بار اتفاق می افتند (مثال: تحول گونه ای میمون خاص به انسان، با توجه به حلقه مفقوده) از قلمرو کاوشهای تجربی خارج می شود.
چیزی که از قلمرو تجربه خارج می ماند چیزی است که همگان نتوانند آن را تجربه یا مشاهده کنند. این به معنای این است که امری که مورد تجربه و مشاهده ماست باید تکرار پذیر باشد و مستقیما به تجربه حسی ما در بیاید. مشاهدات تکرار ناپذیر یا مشاهداتی که یک بار اتفاق می افتند مواجه نامیده می شود. ما در طول حیات خود با بسیاری از وقایع مواجه می شویم. تمامی رویداد های تاریخی از این گونه هستند یعنی وقایعی تکرار ناپذیر.
از همین جا می توان نتیجه گرفت: پژوهشی، پژوهش علمی است که بتوان مورد مشاهده را بار ها تکرار کرد و در عین حال بتوان به دخل و تصرف در آن پرداخت یعنی به حذف و تغییر عوامل پرداخت. "عبور الکتریسته از سیمی مقاومت دار و پیدایش حرارت در آن یک مشاهده است اما تکرار این پدیده و معین کردن نقش کمی و کیفی شدت جریان همچنین مقاومت سیم و زمان در تولید حرارت یک تجربه است." به این ترتیب بنیادی ترین مفاهیم متافیزیکی، خدا و روح از حدود پژوهش علمی خارج می شوند.
کانت نیز خدا و روح (نفس) را از امر استعلائی می دانست و مرادش این بود که فراسوی تجربه قرار دارند. او گزاره ها را به ترکیبی و تحلیلی تقسیم می کند. مرادش از گزاره های ترکیبی گزاره هائی است که با تحلیل موضوع نمی توان به محمول رسید در مقابل، گزاره های تحلیلی گزاره هائی است که با تحلیل موضوع می توان به محمول رسید. گزاره های ترکیبی را دو نوع می داند با پسینی (ما بعد از تجربه) یا پیشینی (ماقبل از تجربه). گزاره های تحلیلی همیشه پیشینی (ما قبل از تجربه) هستند. صدق گزاره های ترکیبی پسینی منوط به تجربه است و گزاره های تحلیلی صادق اند در صورت تناقض باطلند. قوه فاهمه به جهت مقولات فاهمه اشیاء را درک می کند محسوسات چون به تبع این مقولات درک می شوند انسان می تواند شناختی کسب کند. شناخت از جهان خارج تنها به واسطه این مقولات ممکن است. عقل، نه فاهمه، ما را متوجه به امور می کند که به حدود فاهمه نمی گنجد و تصور می کنیم خدائی یا روحی و یا جهانی وجود دارد. چون در این امور عقل نمی تواند موضع بگیرد این امور را جدلی الطرفین اعلام می کند و از حدود فاهمه خارج می کند و در عین حال حد فاهمه را در حدود پدیدار های حفظ می کند.
ویژگی اول معرفت تجربی: مشاهده
آیا تجربه کردن همان مشاهده کردن است؟ چه کسانی مشاهده می کنند؟
کلود برنا در کتاب خواندی خود "اصول روش آزمایشی" بین مشاهده و تجربه و همچنین بین مشاهده فلسفی و علمی تمایزی می گذارد که بدین شرح است.
کلود برنا در کتاب اصول روش آزمایشگاهی خود جمله ای دارد که به توضیح آن نمی پردازد. او می گوید: «مشاهده بمعنی فلسفی خود "چیزی را" نشان میدهد، در حالی که تجربه "چیزی را" (به ما) میآموزد.»
جمله ای بسیار تامل بر انگیز است شاید بتوان در توضیح این عبارت گفت استدلال از مشهود شروع می شود و البته مشهود عام تر از محسوس است. فیلسوف در سیر عقلی خود هم به محسوس و هم به مشهود ناظر است و این دو امر هستند که "چیزی را" به ما نشان می دهند.
به اصل موضوع بر گردیم. او مشاهده و تجربه را به دو نحو تعریف می کند و برای هر یک مثالی ذکر می کند. همین نشان می دهد که نمی توانیم یکی از این دو را بر دیگری ترجیح دهیم به عبارت دیگر حاکی از این است که می توان از هر دو استفاده کرد و این به عهده پژوهشگر است که کدام را بر گزیند.
تعریف نخست: «مشاهده عبارتست از ملاحظه دقیق اشیاء یا پدیدارها آن چنانکه معمولا طبیعت بما عرضه میدارد، در حالی که تجربه عبارت است از ملاحظه دقیق پدیدارهائی که ساخته و پرداخته دست آزماینده است.» (اصول روش آزمایشگاهی، 36) او مشاهده کننده را فعل پذیر و آزماینده را فعال می داند. مشاهده کننده اثر می پذیرد اما آزماینده شرکت مستقیم و فعال دارد. «مشاهده کننده بطبیعت گوش فرا میدهد و آزماینده از طبیعت سوال می کند و او را به رفع حجاب وا میدارد.» او همچنین متذکر می شود که در «بسیاری از موارد چنین جدا کردنی بسیار دشوار است» درمقام مثال ذکر می کند طبیبی را در نظر بگیرید که خود بخود و بر حسب اتفاق بدون فکر قبلی با یک نوع بیماری مواجه می شود در اینجا او فعل پذیر است. اما به محض این که فکری به ذهنش خطور کرد و به قصد آزمایش برآمد مثلا خواست بداند این بیماری آیا رابطه ای با شرایط جوی و آب و هوائی دارد او فعال می شود زیر او می خواهد از علت و ماهیت مرض آگاه شود.
تعریف دوم: «مشاهده عبارتست از ملاحظه و ثبت هر امری بصورت طبیعی و منظم خود و اینکه پژوهشگر خود ظهور آن پدیدارها را فراهم کرده یا بدست دیگری انجام داده یا اتفاقی سبب پیدایش آن شده باشد، زیاد مهم نیست همینکه آن پدیدارها را بدون آشفته کردن آنها در حالت طبیعیشان در نظر بگیرد و ملاحظه کند، مشاهده ای را انجام داده است.»  
ویژگی دوم معرفت تجربی: داشتن نظریه یا فرضیه
کاوش علمی همیشه بدنبال فرضیه است که شخص در ذهن خود دارد. این دیدگاه در مقابل دیدگاه استقراگرایان است. اینان استقراء و جمع داده ها را مقدم بر فرضیه می گیرند. در کتاب چیستی علم اثر آلن ف. چالمرز ایرادات جدی به این نظریه شده است. کسانی که کاوش علمی را متضمن نظریه می دانند بر این هستند که انسان به گونه ای نیست که "با ذهن تهی و لوح نانبشته ضمیر با جهان مواجه شود. اینان می گویند: «تجربه و استقراءها همیشه برای امتحان تئوریهای ذهنی انجام میشوند و ذهن خالی بدنبال علم نمی رود". "علم گزینشی است. یعنی هیچ کس نمی تواند بعزم فهمیدن کل جهان اقدام کند. بلکه همواره هر کس با داشتن مساله ای گزیده و فرضیه یی گزیده دست بحل و پاسخ یافتن برای آن میزند.» «نقش فرضیه ها در علوم درست همین ا ست که میدان کاوش روشن کند یعنی معین کنند که بدنبال چه باید گشت و پدیده ها را در چه قالب هایی باید ریخت.»
مثالی های متعددی دکتر سروش در کتاب خود علم چیست فلسفه چیست ذکر می کند که به یکی از آنها اشاره می شود: «فرضیه یا این باور "محال بودن تاثیر در اجسام دور" یا "امکان تاثیر فقط از راه تماس" منجر به این شد که جسم ثالثی را تصور کنند که حامل اثر باشد. فرضیه اتر در قرن هفدهم مبتنی بر این فرض بود» همین تئوری بود که باعث شد دانشمندان به دنبال واسطه های مادی و گردبادهای دکارتی و سیاله های عصبی و امثال آنها بگردند."
ایان باربور در کتاب علم و دین به نکته ای اشاره می کند که در اینجا ندید گرفته شده است و آن "جهش تخیل خلاق" است. "برای آزمون نظریه ها، منطق و مبنائی وجود دارد، ولی برای آفرینش آنها وجود ندارد." (علم و دین، 175)
نمونه معروف کشف ارشمیدس است که در گرماب فریاد زد: «اوریکا (=یافتم). داروین کتاب مالتوس را در باب فشار جمعیت انسانی خوانده بود، ولی وقتی که ذهنش مشغول به مسائل دیگر بود، ناگهان به خاطرش رسید که مفهومی مشابه با آن می تواند کلید تکامل را به دست دهد؛ و بدینسان اندیشه انتخاب طبیعی، متولد شد.»
از یک نکته نباید غفلت کرد و آن این است که هر یک از این دانشمندان در مورد مسئله مورد نظر خود دوره هایی از تمهید مقدمه و آمادگی ذهنی و سختکوشی و ژرف اندیشی داشته اند. این ایده ها به مثابه برقهائی است که به ذهن می زند، اندیشه هائی بکر و بدیع که ناگهان و غیر منتظره از راه می رسند.
منظور این است که وقتی می خواهیم یک عکس رادیولوژی را تماشا کنیم کسی که هیچ علمی ندارد چگونه نگاه می کند و کسی که در این امر متخصص است چگونه؟ قطعا مشاهده عالم این علم مبتنی بر فرضیات و اندوخته های قبلی است و به طریق اولی کامل تر و صحیح تر از فرد عادی است. می توان نتیجه گرفت مشاهده و فرضیه دوشادوش هم یک دیگر را تکمیل می کنند البته در اینجا باید آزمایش و خطا و عوامل دیگر را نیز یاد آور شد که همه با هم به عالم کمک می کند تا مشاهدات خود را تصحیح کند.
سومین ویژگی معرفت تجربی:
« تفسیر های علمی همواره در سایه تئوریها و قانونهای علمی صورت می گیرند بدون داشتن یک تئوری نمی توان از پدیده ها تفسیری داد. پس هر تفسیر علمی تابع تئوری و قانون است و تئوری و قانون هم باید تجربه پذیر باشد و برای این که تجربه پذیر باشد باید تکرار پذیر باشد.» (علم چیست فلسفه چیست) به این ترتیب حوادث منحصر بفرد مشمول تفسیر علمی قرار نمی گیرند. حوادثی که یک بار روی داده اند و تمام شده اند "مثل جنگ اول یا دوم"، حوادثی که یک بار حادث شده اند و تمام نشده اند (مثل حدوث عالم)، رخدادی که انسان در آن نقش دارد و آن را می سازد و تنها اوست که می سازد "مثل تاریخ بشر" از آنجا که یک بار روی داده است و قابل بازگشت نیست و به طریق اولی قابل دخل و تصرف نیست از حدود تئوری و قانون علمی خارج می شود.
البته این که قانون و تئوری و فرضیه چه تمایزی با هم دارند بین علما اختلاف هست. بعضی ها بین تئوری و قانون اختلاف قائل نمی شود و هر دو را در لبه پرتگاه می داند. پوزیتویسم ها اختلافی را قائل هستند: «از نظر اینان قانون آنست که به مسند ثبوت نشسته باشد و فرضیه آنست که هنوز به ثبوت نرسیده است. تئوری به قضیه کلی ثابت نشده می گویند.»  
تنها به این اشاره بسنده کنیم که تئوری دایره شمولش بیشتر از قانون است. تئوری ها در دل خود قوانینی زیادی را جای می دهند. قانون یک مناسبت نزدیکی با مشاهدات دارد در حالی که تئوری چنین نیست. به گفته ایان باربور «قوانین عبارت از تضایف یا همبستگیهای بین دو مفهوم یا بیشتر است که ارتباط نزدیکتری با مشهودات دارند. و در واقع نمایانگر نظم و نسق دستگاهمند تجربه ها، و کوششی در جهت توصیف مشاهدات بر وفق انگاره های منظم اند.» (علم و دین، 172)
چهارمین ویژگی معرفت تجربی:
قانون علمی یک نظم ثابت و پایدار را بیان می کند که به صورت یک قضیه کلی منطقی بیان می شود و با "همه"، "هر"، "همیشه" و "هیچ" بیان می شود.
مثال: همیشه آب از ترکیب دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن ایجاد می شود. و این یک گزاره ترکیبی است و نه تحلیلی. برای همین می گویند خصیصه دیگر گزاره های علمی این است که صورت تحلیلی ندارد. پس نتیجه می گیریم که گزاره های علمی دو ویژگی دارند نخست این که به صورت کلی بیان می شوند در قالب یک گزاره موجبه کلیه یا یک سالبه کلیه (اگر بخواهیم خیلی دقیق بگوئیم) و دوم این که هیچ گزاره علمی صورت تحلیلی ندارد. یعنی نمی توان با تحلیل موضوع به محمول رسید یعنی اگر آب را به عنوان موضوع از حیث نظری تحلیل کنید نمی توانید به دو اتم هیدروژن و یک اتم اکسیژن برسید. عذر می خواهم از ذکر این مطالب چون در کامنت های بالا اشاره ای به این مطالب شده است ذکر می شود والا سعی می شود از اصطلاحات فنی استفاده نشود. مثال: هر مثلی سه ضلع دارد یک گزاره تحلیلی صادق است و گزاره این دختر پسر است یک گزاره تحلیلی کاذب است. شما با تحلیل مفهوم مثلث تصدیق می کنید که سه ضلع دارد و با علم بر این که او یک دختر است منکر می شوید که او پسر است. این کار را از حیث عقلی نظری انجام می دهیم. پیش از این ذکر شد در قانون سعی می شود رابطه بین دو مفهوم یا چند مفهوم روشن شود مثلا رابطه بین فشار و حجم یا وزن و جرم یا شتاب و نیرو ...
قوانین علم استقلالی جدا از تئوری دارند یعنی ادراک آنها منوط به تئوری نیست صدق و کذب آنها منوط به تئوری های علمی نیست چرا برای این که مشاهده پذیرند درست بر خلاف تئوری های علمی اگر تئوری های علمی مشاهده پذیر و تکرار پذیر بودند دیگر تئوری نبودند. تئوری ها اگر تغییر کنند قوانین تغییر نمی کنند. تئوری ها ممکن است تغییر کنند اما شرط قبول تئوری بعدی این است که با قوانین تجربی معلوم الصدق پیشین موافق باشند. «برای داوری در باره تئوریها، هم از قوانین تجربی و هم گاهی از امور دیگری مانند انسجام درونی، عقل پسندی و سادگی کمک می گیرند که در رد و قبول قوانین مدخلیتی ندارند.»
ویژگی دیگر علم یا علم به مثابه علوم تجربی این است که توانائی پیش بینی مشروط دارند به کمک آنها می توان آینده حادثه را معلوم کرد. مثال: به کمک قانون تساوی زوایای تابش و بازتاب می توان پیش بینی کرد: اگر نوری با زاویه 50 درجه بر صفحه یی بتابد با زاویه 50 درجه نیز منعکس خواهد شد.
مرزبندی دانش و روش های علمی و غیر علمی یکی از بحث های اصلی در فلسفه علم بوده است. متفکران همچنین تمایزاتی را بین تبیین‌های علوم طبیعی و علوم انسانی/اجتماعی در نظر گرفته‌اند. کارل پوپر، توماس کوهن، ایمره لاکاتوش و دیگران دیدگاه های بنیادینی در مورد این پرسش ها ارائه کردند.
کارل پوپر ابطال پذیری را به عنوان معیاری که علم را از غیر علم مشخص می کند، مطرح میکند. هیچ مشاهدات پوزیتیوی نمی تواند یک قانون جهانی را تأیید کند، اما یک نمونه متقابل آن را ابطال میکند. از نظر پوپر، تنها ادعاهای ابطال پذیر که پیش بینی های تجربی واقعی را انجام می دهند، به درستی علمی هستند. او علم را این گونه می دید که از طریق حدس و گمان و ابطال به حقایق، بدون اثبات قطعی آنها نزدیک می شود. با این حال، پوپر معتقد بود که علوم اجتماعی نمی تواند با علوم طبیعی در پیش بینی یا ابطال فرضیه ها با آزمایش های کنترل شده مطابقت داشته باشد.
توماس کوهن تاریخ علم را در کتاب بسیار تأثیرگذار خود به نام «ساختار انقلاب های علمی» تحلیل کرد. او استدلال کرد که علم به جای انباشت مداوم دانش، دستخوش تغییرات پارادایمی دوره ای میشود. علم حل مسائل هنجاری/نرمال تحت یک پارادایم پذیرفته شده عمل می کند که مدل هایی برای درک جهان ارائه می دهد. اما وقتی ناهنجاری‌ها انباشته می‌شوند، یک انقلاب علمی رخ می‌دهد و پارادایم جدید را جایگزین پارادایم قدیمی می‌کند، که به معنای تغییر پارادایم (پارادایم شیفت) است. کوهن مرزبندی شدیدی بین علم و سایر اعمال را رد کرد. اما او برای تطبیق علوم اجتماعی در مدل پارادایم خود با چالش هایی مواجه شد.
ایمره لاکاتوش در روش شناسی برنامه های تحقیقات علمی خود تلاش کرد ابطال گرایی پوپری را با پارادایم های کوهنی آشتی دهد. او ارزیابی برنامه های تحقیقاتی را بر اساس رشد و ماهیت رو به زوال آنها در طول زمان مطرح کرد. مسائل ترقی خواهانه نشان دهنده باروری نظری است، در حالی که برنامه های راکد نشانه زوال است. لاکاتوش استدلال می‌کرد که علوم اجتماعی می‌تواند از طریق رشد در قدرت تبیینی نظریه‌ها از نظر علمی پیشرفت کند.
لودویگ ویتگنشتاین به طور مؤثر تفاوت های علوم و سایر بازی های زبانی را بررسی کرد. در تراکتاتوس- رساله منطقی فلسفی، او ادعا کرد که علم حقایق منطقی قابل تصور درباره جهان را بیان می کند. در مقابل، رشته هایی مانند اخلاق، زیبایی شناسی و دین از زبان به صورت معنادار اما غیر علمی برای بیان ارزش های غیرقابل وصف استفاده می کنند. ویتگنشتاین بعداً این دوگانگی دقیق واقعیت/ارزش را رد کرد، اما به تمایز سختگیری رسمی گفتمان علمی از تنوع زبان معمولی ادامه داد.
پل فِیِرابند تلاش های که در راستای مرزبندی علوم بود را نقد کرد و وجود روش علمی یکسان را نپذیرفت. او بر ناهمگونی علم تأکید کرد و استدلال کرد که جستجو برای قوانین روش‌شناختی جهانی، تفکر انتقادی را محدود می‌کند. فِیِرابند اعتراض کرد که تفاوت‌های ساختاری بین علوم طبیعی و اجتماعی مانع از یک مفهوم واحد از علم می‌شود. او مدعی شد که تحمیل استانداردهای علمی بر علوم انسانی وظایف توضیحی منحصربه‌فرد آنها را مبهم می‌کند.
اندیشمندان ماهیت تفسیری علوم انسانی را نیز بررسی کردند. ویلهلم دیلتای رویکرد تبیینی علوم طبیعی را از فهم تفسیری علوم انسانی متمایز کرد (Verstehen). او بعداً به دنبال درک درونی معانی، انگیزه ها و اهداف شکل دهنده رفتار و تاریخ بشر با استفاده از روش هایی مانند هرمنوتیک رفت. دیلتای دیگر فیلسوفان «قاره ای» علاقه مند به فهم تفسیری را تحت تأثیر قرار داد.
مارتین هایدگر ساختارهای وجودی درک انسان را بررسی کرد. او در کتاب هستی و زمان بررسی کرد که چگونه تاریخ‌گرایی تفسیر اعمال انسانی را متفاوت از پدیده‌های طبیعی شکل می‌دهد. هایدگر استدلال می‌کرد که هرگونه مفهوم‌سازی علم و دانش علمی باید در ساختار وجودی دازاین که با زمانمند بودن آن دست‌ و پنجه نرم می‌کند، در نظر گرفته شود.
توماس ناگل از نقش فلسفه در بررسی مبانی و معانی علوم دفاع کرد. او استدلال می‌کرد که درک علم نه تنها مستلزم دانش رسمی روش‌ها، بلکه به تأمل عمیق‌تر انتقادی در مورد اهداف در زمینه بزرگ‌تر انسانی است. ناگل تفاوت های بین علوم فیزیکی، زیستی و اجتماعی را تجزیه و تحلیل کرد و استدلال کرد که ذهنیت چالش هایی را برای سوبژکتیویته ایجاد می کند، اما نباید به طور تقلیل گرایانه نادیده گرفته شود.  
با توجه به این مقدمه کمی در بحث دقیقتر میشویم و قصد میکنم به پرسشهایی نظیر چیستی علم، روش علمی، تفاوت بین علوم نظری و علوم طبیعی، و در نهایت تفاوت بین علم و دانش را از منظر اندیشمندانی که اسمشان آورده شد پاسخی بیابم.  
علم چیست؟  
کارل پوپر در آثاری مانند منطق کشف علمی و حدسیات و ابطال‌ها، نظریه‌ای تأثیرگذار ارائه کرد که علم را از غیرعلم بر اساس معیار ابطال‌پذیری مرزبندی می‌کرد. از نظر پوپر، ویژگی اساسی متمایزکننده علم این است که ادعاها و نظریه‌های علمی پیش‌بینی‌های ابطال پذیر را میکنند که می‌توانند به طور تجربی آزمایش شوند و به طور بالقوه رد شوند. در مقابل، شبه‌علم‌ها نظریه‌های خود را بکار بری می‌کنند تا از ابطال دوری کنند. پوپر استدلال می کند که این تمرکز بر ابطال پذیری راه حلی برای مشکل مرزبندی فراهم می کند.
پوپر ادعا می کند که برای علمی تلقی شدن یک نظریه، «باید امکان رد یک نظام علمی تجربی توسط تجربه وجود داشته باشد» (منطق کشف علمی، 18). یک نظریه علمی واقعی با رد کردن پدیده های قابل مشاهده که آن را رد می کند، خطراتی را به جان میخرد. پوپر بیان می‌کند: «گزاره‌ها یا نظام‌های گزاره‌ها، برای اینکه به‌عنوان علمی رتبه‌بندی شوند، باید قابلیت تضاد با مشاهدات ممکن یا قابل تصور را داشته باشند» (حدس‌ها و ابطال‌ها، 36). آزمایش پذیری و ابطال پذیری چیزی است که نظریه های علمی را تبیین پذیر و از نظر علمی ارزشمند می کند.
در مقابل، پوپر ادعاهای غیرقابل آزمون را غیرعلمی می داند. او به شدت از مارکسیسم، روانکاوی فرویدی و روانشناسی فردی آدلری برای فرار از ابطال از طریق مانورهای موقتی برای تفسیر مجدد شواهد خلاف و جلوگیری از خطر ابطال نظریه های آنها انتقاد می کند. از نظر پوپر، این مسئله آنها را خارج از محدوده علم تجربی قرار می دهد. او آنها را قاطعانه به عنوان بی ارزش رد نمی کند، بلکه جایگاه آنها را فلسفی و ارزشی می داند تا کاملا علمی.
برداشت پوپر از علم به طور جدایی ناپذیری با روش علمی پیشنهادی او با تمرکز بر فرمول بندی فرضیه های ابطال پذیری مرتبط است که سپس در معرض آزمون های تجربی دقیق طراحی شده برای رد آنها قرار می گیرند. نظریه هایی که در برابر تلاش های صادقانه برای ابطال مقاومت می کنند، حقیقت یا تشابه به حقیقت پیدا می کنند، اما هرگز به طور قطعی درستی آنها ثابت نمی شود. در عوض، تئوری ها حدس های موقتی باقی می مانند که مشروط به آزمایش بیشتر هستند. بنابراین علم از طریق حدس‌های جسورانه و تلاش‌های جدی برای رد کردن نظریه های پیشین علمی پیشرفت می‌کند. پوپر نظر خود را با بیان این جمله خلاصه می کند: «معیار جایگاه علمی یک نظریه، ابطال پذیری- falsifiability، یا ابطال گرایی- refutability یا آزمون پذیری آن است» (پوپر، حدس و گمان و ابطال، 37).
همانطور که پیشتر آمد توماس کوهن مفروضات رایج در مورد علم را به چالش کشید که به طور پیوسته دانش عینی را انباشته می کند. در عوض، او استدلال کرد که علم دستخوش انقلاب‌های دوره‌ای یا تغییر پارادایم می‌شود که مفروضات نظری و روش‌های دانشمندان را تغییر می‌دهد.
برای کوهن، در طول دوره‌های «علم نرمال»، محققان در چارچوب یک پارادایم علمی پذیرفته شده کار می‌کنند، که مدل‌ها، تعاریف و استانداردهایی را برای حل مسائل و معماهای کاملاً تعریف‌شده در آن چارچوب ارائه می‌کند، بدون اینکه به طور اساسی مقدمات اساسی آن را به چالش بکشد. کوهن یک پارادایم را به عنوان «دستاوردهای علمی شناخته شده جهانی که برای مدتی مشکلات و راه حل های نمونه را برای متخصصین ارائه می دهد» توصیف می کند (ساختار انقلاب های علمی، viii). این پارادایم انتظارات را تعیین می کند و مفاهیم، روش ها و استانداردهایی را برای علم چارچوب بندی می کند.
با این حال، کوهن مشاهده کرد که گاهی اوقات شواهد غیرعادی به دست می‌آید که به سختی می‌توان آن را در پارادایم حاکم توضیح داد و منجر به بحران می‌شود. در این مرحله، این رشته دستخوش یک انقلاب علمی می شود که در آن پارادایم قدیمی سرنگون می شود و با یک پارادایم جدید که نشان دهنده یک تغییر چشمگیر در جهان بینی است، جایگزین می شود. برای مثال، نظریه نسبیت انیشتین، فیزیک نیوتنی را کاملاً زیر و رو کرد. این ساختار علم که توسط انقلاب‌های دوره‌ای متشکل از پارادایم‌های رقیب مختل شده است، پیشرفت علوم بالغ را برای کوهن مشخص می‌کند.
کوهن دیدگاه رایج قبلی در مورد پیشرفت علمی را به عنوان انباشت خطی حقایق و پیشرفت های نظری رد کرد. او نوشت: «سنت عادی-علمی که از یک انقلاب علمی پدید می‌آید، نه تنها ناسازگار است، بلکه غالباً در واقع با آنچه قبلاً بوده است، قابل مقایسه نیست» (ساختار انقلاب‌های علمی، 103). دانش، اما پاره می شود.
کوهن با تمرکز بر پارادایم های رقیب که توسط انقلاب ها از هم جدا شده اند، وجود هر روش علمی جهانی در همه رشته ها، زمان ها و فرهنگ ها را رد کرد. استانداردها، معانی و روش هایی که علم را تعریف می کنند وابسته به پارادایم هستند. بنابراین دیدگاه کوهن تعریف علم بر اساس ویژگی های ثابت جهانی را رد می کند.
کوهن با تمرکز بر پارادایم های رقیب که توسط انقلاب ها از هم جدا شده اند، وجود هر روش علمی جهانی در همه رشته ها، زمان ها و فرهنگ ها را رد میکند. استانداردها، معانی و روش هایی که علم را تعریف می کنند وابسته به پارادایم هستند. بنابراین دیدگاه کوهن تعریف علم بر اساس ویژگی های ثابت جهانی را رد می کند.  
ایمره لاکاتوش، فیلسوف علم مجارستانی، با مطرح کردن روش‌شناسی مبتنی بر برنامه‌های تحقیقاتی به جای روش علمی جهانی، تلاش کرد ابطال‌گرایی پوپر را با مدل تاریخ‌گرایانه کوهن تطبیق دهد. لاکاتوش در آثاری از جمله «ابطال و روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی علمی »، مرزبندی دقیقی از علم ارائه کرد که رشته‌ها را بر اساس پیشرفت نظری در طول زمان قضاوت می‌کند.
برای لاکاتوش، واحد ارزیابی برای وضعیت علمی ادعاهای دانش یک فرضیه فردی نیست، بلکه یک برنامه تحقیقاتی کامل است که شامل یک نظریه سخت است که توسط فرضیه های کمکی احاطه شده است که برای توضیح ناهنجاری ها دستخوش تغییراتی میشوند. او می نویسد: «طبق روش شناسی من، پیشرفت علمی صرفاً موضوع ابطال و تأیید نیست. یک سری از نظریه ها از نظر علمی مترقی هستند اگر هر نظریه جدید دارای محتوای تجربی مازاد بر نظریه قبلی خود باشد» (تغییرات در مسئله منطق استقرایی، 168 ). روش شناسی لاکاتوش معیارهایی را برای تمایز بین برنامه های تحقیقاتی به لحاظ نظری مترقی (علمی) و رو به زوال (شبه علمی) بر اساس رشد و توانایی حل مسئله آنها در طول زمان ارائه می دهد.
یک برنامه در حال انحطاط دائماً فرضیه های کمکی را اصلاح می کند تا از نظریه سخت خود در برابر ابطال محافظت کند و در تولید حقایق و بینش های جدید متوقف شود. اما یک برنامه پیشرو دارای رشد نظری قابل مشاهده از طریق پیش‌بینی‌های جدید پدیده‌های شگفت‌انگیزی است که تأیید می‌شوند. یک برنامه تحقیقاتی می تواند علیرغم نادرست بودن نظریه سخت آن، با ادامه تحریک اکتشافات تجربی جدید و رشد نظری، از نظر علمی مترقی باشد. روش شناسی ظریف لاکاتوش با هدف ارائه بازسازی های منطقی از مسیرهای تاریخی برنامه ها با تمرکز بر نشانه های بارور در مقابل ایستایی و سکون است.
از نظر لاکاتوش، آنچه یک رشته را به عنوان علمی تثبیت می کند، آزمایشات قطعی نیست، بلکه الگوهایی در توسعه تبیین های نظری جنبه ای از طبیعت در نسل های متوالی محققین است. هیچ "روش علمی" جهانی وجود ندارد. لاکاتوش بیان می کند که در روش شناسی خود، «سر حد بین علم و شبه علم متغیر و پیچیده شده بود» (تغییرات در مسئله منطق استقرایی، 168). مرزهای ابطال گرای پوپری واضحی وجود ندارد، فقط قضاوت هایی مبتنی بر زمینه تاریخی غنی و رشد قدرت توضیحی در طول زمان است.  
ویتگنشتاین اولیه نظریه‌ای تحت تأثیر پوزیتیویست منطقی ارائه کرد که علم اصیل شامل گزاره‌هایی است که به‌طور منطقی حقایق تجربی درباره جهان را به تصویر می‌کشد که می‌توان آن‌ها را به طور عقلانی تأیید کرد. اما در دوره دوم تفکر خود او هرگونه تعریف واحدی از علم را که با موضوع یا روش متمایزی مشخص می شود، رد کرد.
در تراکتاتوس، ویتگنشتاین استدلال میکرد که زبان واقعیت را از طریق گزاره‌های بیانگر واقعیت با حسی که از شکل تصویری آنها گرفته شده است، ترسیم می‌کند. او اظهار داشت که «یک گزاره تصویری از واقعیت است» (تراکتاتوس 4.01) و «یک تصویر نشان دهنده وضعیت ممکن در فضای منطقی است» (تراکتاتوس 2.202). گزاره های علمی اصیل به صورت توصیفی هستند که وضعیت ممکن امور را از طریق شکل منطقی خود نشان می دهند و نه معانی کلمات خاص. ویتگنشتاین اعلام کرد که کلیت گزاره های صادق کل علم طبیعی را تشکیل می دهد (تراکتاتوس 4.11 ). علم به گزاره‌هایی محدود می‌شود که منطق و قابلیت تأیید تجربی را برآورده می‌کنند. گزاره‌های متافیزیکی، اخلاقی و زیبایی‌شناختی بدون به تصویر کشیدن واقعیت‌ها معنا دارند. در نتیجه، ویتگنشتاین اولیه علم را دارای یک موضوع واحد – حقایق تجربی قابل شناخت – می دانست که از طریق تحلیل معنای گزاره ای که از طریق شکل منطقی جدا از معانی زبانی احتمالی قابل دسترسی است. علم حالت های قابل تأیید امور را توصیف می کند. این مرزبندی دقیق اظهارات علمی عمیقاً تحت تأثیر هدف پوزیتیویستی منطقی برای تأمین دانش عینی از طریق تحلیل منطقی همراه با تأیید تجربی است.
با این حال، ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی، مدل تراکتاتوسی خود را از زبان و علم رد کرد. او در این دوره استدلال می‌کند که زبان جوهر واحدی ندارد، بلکه انواع گوناگونی را نشان می‌دهد که با اهداف و زمینه‌های عملی متنوع سازگار شده‌اند، که ویتگنشتاین آن را «بازی‌های زبانی» نامید. بازی‌های زبانی مختلف بر اساس «شباهت‌های خانوادگی» عمل می‌کنند و هیچ ویژگی وحدت‌بخشی ندارند. این در مورد گفتمان علمی در مقابل بازی های دیگر مانند دین یا شعر صدق می کند. ویتگنشتاین می پرسد: «آیا اصلا منطقی است که از «زبان علم» صحبت کنیم؟ (تحقیقات فلسفی، 363). او اکنون منکر این شد که علم زبان یا روش واحدی متمایز از کاربردهای مختلف روزمره آن دارد. برای اینکه مطلب واضح شود مثالی آورده میشود:
فیزیک از زبان ریاضی و تکنیک های تجربی برای ساخت مدل هایی برای پیش بینی پدیده های طبیعی استفاده می کند. زیست شناسی از نظریه تکاملی و آزمایش برای طبقه بندی موجودات زنده استفاده می کند. اگرچه هر دو "علم" هستند، اما بازی های زبانی آنها بر اساس زمینه و هدف متفاوت است.
وقتی چیزها را به صورت علمی گروه بندی می کنیم، به جای تعاریف دقیق، به دنبال «شباهت های خانوادگی» می گردیم. برای مثال، زیست‌شناسان نهنگ‌ها را به‌عنوان پستانداران طبقه‌بندی می‌کنند، نه به این دلیل که نهنگ‌ها در یک ویژگی ضروری «پستانداران» هستند، بلکه به این دلیل که نهنگ‌ها شبیه سایر پستانداران در خانواده‌ای از ویژگی‌های همپوشانی مانند خونگرم بودن، تنفس هوا، و شیردهی شبیه هستند.
ویتگنشتاین استدلال می‌کند که گفتمان علمی معنای خود را از نحوه استفاده از اصطلاحات در هر عمل موضعی به دست می‌آورد، نه به این دلیل که واقعیت را از طریق یک زبان منطقی رسمی یکنواخت دریافت می‌کند. علم از بازی‌های زبانی متعددی استفاده می‌کند که برای اهداف عمل‌گرایانه طراحی شده‌اند، نه زبانی که به‌شدت مرزبندی شده است، همانطور که پوزیتیویسم منطقی ادعا می‌کرد.
فلسفه متأخر ویتگنشتاین از مرزبندی رسمی بین علم و غیرعلم اجتناب می‌کند. او علم را متشکل از شیوه‌های محاسباتی و «تکنیک‌هایی برای پیش‌بینی» (Zettel-مقالات 467) بدون موضوعی همگن می‌داند که از طریق تحلیل منطقی رسمی توصیف شده است. علم پدیده های پیچیده را به صورت ریاضی برای اهداف خاصی مانند پیش بینی مدل می کند. اما زبان آن با گفتمان غیرعلمی پیوسته می ماند و نه از نظر منطقی. ویتگنشتاین نتیجه می گیرد: «ریاضیات مجموعه ای از تکنیک های اثبات است» (اشاره به مبانی ریاضیات، 335)، نه یک روش یکسان. این دیدگاه تقلیل گرا، مرزبندی منطقی پوزیتیویستی سفت و سخت قبلی خود را از علم از بازی های زبانی دیگر کنار می گذارد.  
فیلسوف برجسته آلمانی مارتین هایدگر (1889-1976) به طور گسترده جوهر علم و فناوری را در تحقیقات جامع خود از ساختار اساسی وجود انسان تحلیل کرد. هایدگر در آثار تأثیرگذاری همچون هستی و زمان و پرسش از تکنولوژی به بررسی چگونگی ارتباط علم با وضعیت اساسی بشریت یعنی «در-جهان- هستن» و «آشکارگی» ابعاد مختلف واقعیت پدیداری در طول دوره‌ها می‌پردازد. از نظر هایدگر، علم را نمی توان بر اساس روش یا حوزه خاصی از اشیاء تعریف کرد. درعوض، علم یکی از روش‌های مشروط تاریخی است که انسان‌ها با موجودات و معانی آشکار شده در جهان هستی مواجه می‌شوند و درگیر آن‌ها می‌شوند. هایدگر می نویسد: «هیچ چیزی به نام یگانه و تنها تصور درست از علم وجود ندارد» (هستی و زمان، 414). جوهر علم توسط شیوه‌های پس‌زمینه‌ای ماقبل نظری شکل می‌گیرد که از طریق آن پدیده‌ها به‌طور قابل فهمی برای درک بشر در عصر معینی پنهان می‌شوند.
یکی دیگر از اصطلاحات مهمی که هایدگر از آن استفاده میکند اصطلاح zuhandenبه معنای آماده در دست ready-to-hand (مترجم فارسی هستی و زمان از واژه تو دستی استفاده کرده است) است. آماده به دست به این اشاره دارد که چگونه ما معمولاً با موجودات در جهان از طریق مشارکت‌ها و نگرانی‌های عملی مواجه می‌شویم. آماده به دست تجهیزات، ابزار، اشیایی است که ما از آنها استفاده می کنیم و برای دستیابی به اهداف و پروژه ها به کار میگیریم. اما فرا دستی vorhanden و یا present-at-hand نگرش نظری ابژکتیو در علم است که موجودات را به مثابه واقعیت ها یا داده های قابل مشاهده جدا می کند تا از طریق نظریه های انتزاعی، تجزیه و تحلیل و توضیح داده شوند. علم واقعیت زیسته را به موجود فرا دستی تبدیل می کند. از نظر هایدگر، علم به طور کامل بر چیزهای فرا دستی متمرکز است و از قلمرو تو دستی معنای زیسته دور می شود. علم موجودات را جدا از زمینه های انسانی و اهمیتی که در کلیتشان دارند به چیزهای قابل پیشبینی، قابل محاسبه و تعریف شده توسط تئوری ریاضی می کند. بنابراین، در حالی که شیء تو-دستی معانی نهفته‌ای را که اشیا در فعالیت‌های انسانی دارند، نشان می‌دهد، شیء فرادستی، دیدگاهی تئوریک و جدا از علم است که چیزها را از زمینه‌ها و درگیری‌های عملی جدا می‌کند تا آنها را به موضوع مشاهده و کنترل تبدیل کند. درک این تمایز، نقد هایدگر از نگاه تنگ نظری ـ محاسباتی علم را بیشتر روشن می کند.
در نتیجه، هایدگر انکار می‌کند که دانش علمی نشان‌دهنده یک برنامه تعریف‌شده ابدی است که حقایق عینی را انباشته می‌کند. او استدلال می‌کند که علم با نشاندن خود در افق وجودی عصر خود محدود می‌شود: «تحقیق علمی تقریباً و ساده‌لوحانه مرزبندی و بیان مفهومی اولیه حوزه‌های موجودات را انجام می‌دهد» (هستی و زمان، 413). نظریه های علمی واقعیتی مستقل از ناظر را ترسیم نمی کنند، بلکه شاکله سازی های جزئی از پنهان نبودن موجود را مشروط به پیشینه تاریخی ارائه می کنند.
برای هایدگر متاخر، علم و فناوری مدرن «آشکارگی» متمایزی از وجود را به وجود می‌آورد که به موجب آن طبیعت به‌طور عقل‌گرایانه به منابع مادی قابل محاسبه تقلیل می‌یابد: «شیوه علم مدرن برای بازنمایی طبیعت به‌عنوان انسجام قابل محاسبه، نیروها را دنبال می‌کند و به دام می‌اندازد» (پرسش از تکنولوژی، 21). معنای موجودات عمدتاً به وسیله بهره‌برداری فن‌آورانه پنهان می‌ماند تا حیرت متفکرانه در راز هستی. به گفته هایدگر، این نشان‌دهنده تغییری عمیق از برداشت‌های یونان باستان از نظریه علمی به‌عنوان گشودگی به پنهان‌کاری اصیل هستی است.
بنابراین در مقام مقایسه و تطبیق آرای هایدگر و ویتگنشتاین در این مورد باید گفت هم هایدگر و هم ویتگنشتاین از جست و جوی مرزبندی های سفت و سخت علم بر اساس منطق یا روش شناسی رسمی فاصله می گیرند. فلسفه‌های متأخر آن‌ها انکار علم را می‌توان با زبان، ساختار یا جوهره واحد تعریف کرد. از نظر هایدگر، علم با به کار بردن یک روش علمی متمایز تعریف نمی شود، بلکه با نگرش متافیزیکی زیربنایی که او آن را گشتل -Gestell می نامد، تعریف می شود. علم از نظر ریاضی، موجودیت ها را به عنوان ذخیره ایستاده-Bestand برای بکار بری فنی مدل می کند و طبیعت را به منابع تقلیل می دهد. اما این تنها یک موضع تفسیری در میان سایر موارد تفسیری مانند شعر و تفسیر شاعرانه است. گشتل اصطلاحی آلمانی به معنای -به معنای گرد هم آمدن آن موقعیتی است که انسان را درگیر می کند، یعنی او را به چالش می کشد تا واقعیت را در حالت نظم بخشی به عنوان ذخیره ایستاده آشکار کند.-است که بیانگر طرز فکر تکنولوژیک مدرن است که واقعیت را به عنوان چیزی برای اندازه‌گیری، محاسبه و دستکاری برای حداکثر کارایی، سودمندی و کنترل چارچوب‌بندی می‌کند. علم با مدل‌سازی ریاضی موجودات برای پیش‌بینی و کنترل فرآیندهای طبیعی در گشتل شرکت می‌کند. Bestand - این اصطلاح به معنای "ذخیره ایستاده" است که توصیف می کند که چگونه گشتل اساسا موجودات را به منابع تبدیل می کند - چیزهایی که باید بهینه سازی شوند، سفارش داده شوند، ذخیره شوند، توزیع شوند و به طور موثر توسط فناوری مدرن استفاده شوند. تحت گشتل، طبیعت فقط به بهترین حالت تبدیل می‌شود به ذخیره‌گاهی از انرژی برای دفع و مصرف انسان در چارچوب فناوری.
به طور مشابه، ویتگنشتاین دیدگاه پوزیتیویستی منطقی اولیه خود را در مورد علم به عنوان تحلیل منطقی رسمی از حقایق رد می کند. او اکنون علم را به‌عنوان استفاده از ریاضیات برای اهداف عملی دقیق مانند پیش‌بینی در «بازی‌های زبانی» موضعی می‌بیند. اصطلاحات از استفاده در زمینه های مختلف معنا پیدا می کنند، نه به عنوان تصاویر واقعیت. علم هیچ زبان یا روشی یکسانی ندارد که آن را از آمیختن- motley گفتمان جدا کند. بنابراین، هر دو علم را مجموعه‌ای به هم پیوسته از شیوه‌های زبانی کاربردی وابسته به زمینه می‌دانند که با منطق رسمی یا معرفت‌شناسی تجربه‌گرایانه متحد نشده‌اند. علم با زبان روزمره پیوسته است و اصطلاحات را با زمینه های مختلف بازی تطبیق می دهد. این در تضاد با مرزبندی های پوزیتیویستی منطقی زبان و روش علمی است. اما ویتگنشتاین بیشتر بر تنوع علم در تکنیک‌های ریاضی تمرکز می‌کند، در حالی که هایدگر متافیزیک زیربنایی ماهیت گشتل را می‌بیند.  
پل فِیِرابند، فیلسوف رادیکال علم، هدف خود را به چالش کشیدن فهم از روش ها و مرزهای علمی داشت. فایرابند در آثار تاثیرگذاری مانند "علیه روش" استدلال می‌کند که تنوع زیاد شیوه‌های علمی مؤثر در طول تاریخ، هرگونه کدگذاری واحد یا اصول مرزبندی را به چالش می‌کشد. او تکذیب کرد که هر رویه یا استاندارد ثابت به طور یکسان زمینه ساز پیشرفت دانش علمی باشد. او ادعا می کند که پیشرفت نظری و تجربی به انطباق با هنجارهای علمی جهانی بستگی ندارد، بلکه اغلب به نقض مفروضات روش شناختی ریشه دار بستگی دارد. فِیِرابند نوشته شکاکانه خود را اینگونه خلاصه می کند: «تنها اصلی که مانع پیشرفت نمی شود این است: هر چیزی پیش می رود- anything goes» (علیه روش 23). از نظر فِیِرابند، ناهمگونی تکنیک‌ها، مفاهیم و ایده‌آل‌های تشریحی که در دوره‌ها و رشته‌های مختلف اقتباس شده‌اند، هر تعریف واحدی از علم مناسب را رد می‌کند. آنچه علم را مشخص می کند، روش های مشترک نیست، بلکه گشودگی انتقادی است.
فِیِرابند مطلب خود را برای وجود نوعی از آنارشیسم نظری از طریق نمونه های تاریخی مانند گالیله نشان می دهد. گالیله برای استخراج تجربی حقایقی مانند حرکت زمین، استانداردهای معاصر مشاهده و توضیح را نادیده گرفت تا مفاهیم انتزاعی سرعت را ابداع کند و فرضیه‌ها و ابزار اندازه‌گیری جدید را جعل کند. او استدلال می کند که تنها تعقیب شواهد توسط گالیله در برابر فرضیات پیشینه تثبیت شده باعث پیشرفت ها شد. یک روش علمی ثابت می توانست چنین قانون شکنی مثمر ثمری را کنار بگذارد.
در نتیجه، فِیِرابند بر آزادی‌گرایی معرفت‌شناختی پافشاری می‌کند که در آن علم فاقد ویژگی‌ها یا مرزهای یکنواخت ذاتی است، بلکه شامل هر چیزی است که به طور بالقوه به تحقیق انتقادی در پدیده‌های طبیعت یا جامعه کمک می‌کند. محتویات و رویه‌های علم شامل هر نظریه، مدل و مشاهداتی است که حقایق و ایده‌ها را در برابر مفروضات غالب در یک زمان معین کمک می‌کنند. او با رد همه دعاوی مربوط به ماندگاری را خلاصه می‌کند و اعلام می‌کند: «یک اصل که می‌توان تحت هر شرایطی از آن دفاع کرد... این اصل است: هر چیزی پیش می‌رود» (علیه روش، 275).  
فیلسوف آمریکایی توماس ناگل به طور گسترده مسائل مربوط به مرزبندی علم و روش های آن را تحلیل کرده است. در کتاب‌های تأثیرگذاری از جمله «منظره ای از ناکجاآباد» و «ذهن و کیهان»، ناگل مفاهیم متضاد علم را در مورد آگاهی، ارزش‌ها و سؤالات کیهان‌شناسی را به شکل گسترده بررسی می‌کند. او موضعی متفاوت بین امپریالیسم علمی و نقدهای سوبژکتیویستی رادیکال دارد.
ناگل مطرح می‌کند که علم در مرکز خود شامل تلاش‌هایی برای مدل‌سازی جهان از طریق سیستم‌های نظری است که امکان توضیح، پیش‌بینی و کنترل پدیده‌های تجربی قابل مشاهده را فراهم می‌کند. او استدلال می‌کند که علم به دنبال زنجیره‌های عقلانی علل و معلول‌ها، قوانین جهانی و نظریه‌های آزمایش‌پذیر تجربی است تا تجربه را معنا کند. ناگل علم را با عینیت و دیدگاه بیرونی مرتبط می‌داند: «علم راهی برای ایجاد تصویری عینی از جهان است» (منظره ای از ناکجا آباد، 4). دانش علمی می‌خواهد از طریق راستی‌آزمایی بین الاذهانی و اصول توضیحی کلی از محدودیت‌های ذهنی فراتر رود.
با این حال، ناگل علم گرایی را که ادعا میکند که علم تنها راه رسیدن به دانش را فراهم می کند رد می کند. او استدلال می‌کند که جنبه‌های تقلیل‌ناپذیری از واقعیت وجود دارد که در برابر تبیین علمی مقاوم هستند و در عین حال برای درک خود انسان مرکزی هستند. آگاهی ذهنی نمونه ای از تجربیات بنیادی است که از حساب های تقلیل گرای فیزیکی حذف شده اند. ناگل مطرح می‌کند که علم به چارچوب‌های مفهومی جدیدی نیاز دارد تا کیفیت‌های پدیداری ذهنی و ویژگی‌های غایت‌شناختی زندگی را در خود بگنجاند. در مورد روش شناسی، ناگل منکر وجود روش علمی واحدی است که تمام علم را مشخص می کند. رشته ها و زمینه های مختلف به تکنیک های متنوعی نیاز دارند. ناگل از کثرت گرایی در رابطه با معیارهای شواهد و تبیین حمایت می کند: "شکل های گوناگونی از فهم ایجاد می شوند که نمی توانند بر اساس یک مدل واحد ساخته شوند" (منظره ای از ناکجاآباد، 8). تقلیل توصیفی اغلب برای پدیده های پیچیده شکست می خورد، در حالی که از علم در برابر نسبی گرایی پست مدرنیستی دفاع می کند. ناگل استدلال می‌کند که پایان باز باقی می‌ماند و با هیچ روش انحصاری قابل تعریف نیست.  
موضوع علم چیست؟  
پوپر در آثاری مانند منطق اکتشافات علمی و حدسیات و ابطال‌ها استدلال می‌کند که موضوع منحصر به فرد علم شامل ادعاهای تجربی درباره جهان طبیعی است که پیش‌بینی‌های ابطال‌پذیری را انجام می‌دهند. بنابراین، دامنه تحقیقات علمی مشروع به ایجاد حدسیات جسورانه ای محدود می شود که قادر به آزمایش تجربی و رد احتمالی هستند.
پوپر اظهار داشت که «گزاره‌ها یا نظام‌های گزاره‌ها، برای اینکه به‌عنوان علمی رتبه‌بندی شوند، باید قابلیت تضاد با مشاهدات ممکن یا قابل تصور را داشته باشند» (حدس‌ها و ابطال‌ها، 36). از نظر پوپر، وضعیت علمی ادعاها بستگی به حساسیت آنها به ابطال تجربی دارد. علم به درستی با نظریه‌های تجربی ابطال‌پذیر پیش‌بینی‌هایی درباره پدیده‌های جهان بیرونی می‌کند. دامنه آن شامل هر گونه حدس و گمان در مورد واقعیت است که می تواند به طور انتقادی آزمایش شود و با مشاهده تجربی به طور منطقی رد شود.
در مقابل، پوپر رشته‌هایی را که ادعاهای متافیزیکی را که فاقد ابطال‌پذیری بودند، بررسی می‌کردند، از حوزه علم کنار گذاشت. او مارکسیسم، روانکاوی فرویدی و روانشناسی فردی آدلری را به دلیل پرهیز از ابطال از طریق مانورهای ایمن سازی موقت برای جلوگیری از خطرات تجربی واقعی نظریه های آنها مورد انتقاد قرار داد. پوپر می‌نویسد، «نظریه‌هایی که نمی‌توانند به طور انتقادی مورد بحث قرار گیرند، و در برابر هر ردی قابل تصور مصونیت دارند، نمی‌توانند در بحث انتقادی ضروری برای هر پیشرفتی شرکت کنند» (حدس و ابطال، 52). او اصرار داشت که ابطال پذیری روش ها و موضوعات علمی مشروع را محدود می کند.
در حالی که اعطای رشته های غیرقابل ابطال ممکن است ارزش و علاقه ای به همراه داشته باشد، پوپر قاطعانه جایگاه علمی آنها را به دلیل طفره رفتن از آزمایش انتقادی رد کرد. مثلاً در مورد نظریات فروید می نویسد: «من شخصاً فکر نمی کنم که آنها هیچ ارزشی داشته باشند، اما اعتراف می کنم که این یک نظر شخصی است که کاملاً غیرعلمی است. مشکلاتی در ارتباط با نظریه روانکاوی وجود دارد که به نظر من به خودی خود جالب و احتمالاً مهم هستند.» برای پوپر، چنین مسائلی علیرغم خارج شدن از محدوده علم تجربی متمرکز بر پیش‌بینی و کنترل پدیده‌های طبیعی از طریق حدس‌های ابطال‌پذیر، از نظر فلسفی جذاب باقی می‌مانند.
پوپر اذعان داشت که در زمینه‌هایی مانند کیهان‌شناسی که آزمایش‌های حیاتی اغلب عملاً غیرممکن است، موانعی برای آزمایش‌های تجربی وجود دارد. «الزام ابطال‌پذیری بین کیهان‌شناسی فیزیکی و کیهان‌شناسی اسطوره‌ای تمایز قائل می‌شود» و همچنین با دیگر نظریه‌های نظری بی‌اساس تجربی (منطق کشف علمی، 419). امکان ابطال همچنان به تحدید وضعیت علمی کیهان‌شناسی ادامه می‌دهد، حتی در جایی که آزمایش‌های تعیین‌کننده غیرممکن است.
به طور کلی، پوپر از تمایز آشکار علم از غیرعلم بر اساس ابطال پذیری به عنوان معیاری تعیین کننده و آزمایش تجربی به عنوان روش علمی ممتاز حمایت می کرد. او می نویسد: «این باور که علم از مشاهده به نظریه می رسد هنوز چنان گسترده و محکم است که هرگونه انتقاد از آن با نوعی جزم گرایی ایستا مبارزه می کند» (منطق کشف علمی، 107). پوپر با رد روش‌شناسی استقرایی و پوزیتیویستی، امیدوار بود که با این جزم‌گرایی مبارزه کند و مرزبندی جدیدی ایجاد کند که بر پیش‌بینی نظری تجربی ابطال‌پذیر به‌عنوان ضرورتی کافی برای علم مشروعی که قانون‌های قانون‌مانند در جهان طبیعی قابل مشاهده را از طریق ابطال تجربی بالقوه بررسی می‌کند، ایجاد کند.
کتاب بسیار تأثیرگذار توماس کوهن به نام «ساختار انقلاب‌های علمی» علم را به‌عنوان یک رویه اجتماعی تعبیه‌شده که توسط پارادایم‌های تاریخی شکل می‌گیرد، به‌جای فرآیندی فزاینده برای کشف حقایق عینی، دوباره مفهوم‌سازی کرد. دیدگاه کوهن در مورد موضوع و دامنه علم در ارتباط با ماتریکس سازمان یافته حاکم و پارادایمی است که کار علمی را در طول یک دوره تاریخی معین هدایت میکند.
به عقیده کوهن، دامنه علم با پارادایم فعلی محدود می شود، که مدل هایی را ارائه می دهد و مسائل، روش ها و استانداردهای مشروع را برای کار علمی تعریف می کند. او می نویسد: «پارادایم ها نه تنها نقشه ای را در اختیار دانشمندان قرار می دهند، بلکه برخی از جهت گیری های ضروری برای تهیه نقشه را نیز در اختیار دانشمندان قرار می دهند» (ساختار انقلاب های علمی، 109). پارادایم محدودیت های مفهومی و خط سیر علم را تعیین می کند. علم کوهنی به جای بررسی تجربی باز از دنیای بیرونی، بر پازل هایی که توسط پارادایم تعریف شده است، تمرکز می کند.
پارادایم حاکم، استانداردهای اعتبار علمی را دیکته می‌کند و با تعیین حقایق، روش‌ها و مشکلات برجسته، تحقیقات را در امتداد خطوط خاصی به قیمت بهای دیگران هدایت می‌کند. کوهن بیان می‌کند که در آموزش علوم ، دستیابی به پارادایم «دستیابی به مبانی یک فرهنگ باطنی حرفه‌ای است» (ساختار انقلاب‌های علمی، 210). این پارادایم "ماتریکس انضباطی" را تشکیل می دهد که دیدگاه مشترک یک جامعه علمی تخصصی را در بر می گیرد.
با این حال، به گفته کوهن، پارادایم ها به طور دوره ای وارد بحران انقلابی می شوند، زیرا ناهنجاری هایی در آنها انباشته می شود که در برابر تبیین در روش های عادی حل مسئله مقاومت می کنند. در این مقاطع، مبانی، مفاهیم و اهداف علم از طریق یک تغییر پارادایم یا «انقلاب علمی» که مسیرهای تحقیق جدیدی را معرفی می‌کند و واقعیت‌های قبلی را دگرگون می‌کند، دوباره تصور می‌شود. کوهن می نویسد: «انقلاب های علمی در اینجا به آن دسته از اپیزودهای رشدی غیر تجمعی تلقی می شوند که در آن یک پارادایم قدیمی به طور کامل یا جزئی با یک الگوی جدید ناسازگار جایگزین می شود» (ساختار انقلاب های علمی، 92). بدین ترتیب، دامنه علم با دور شدن از دغدغه‌ها و روش‌های پارادایم‌های قبلی برای پذیرش چارچوبی جدید با پرسش‌ها، حقایق و تکنیک‌های خاص خود، دستخوش انقلاب‌های اپیزودیک می‌شود. برای علم کوهنی، دامنه با تغییر پارادایم های تاریخی شکل می گیرد تا اینکه حوزه های تجربی ثابت یا روش های ایستا شکل دهنده آن باشد.
کوهن تحلیل خود را عمدتاً بر روی علوم طبیعی نظری و تجربی متمرکز کرد، جایی که مدل پارادایم او بیشترین طنین را پیدا کرد. او قبول کرد که علوم انسانی و ریاضیات کاملاً با مدل پارادایم مطابقت ندارند، به ویژه در داشتن جوامع پراکنده تر و اهداف باز. با این حال، کوهن اظهار داشت که علوم طبیعی موارد اصلی را نشان می دهد که پویایی حل معما، بحران و تغییر پارادایم انقلابی را نشان می دهد که با محدود کردن و تغییر دامنه و موضوعات علم، توسعه علمی را در طول زمان هدایت می کند.  
ایمره لاکاتوش در آثاری مانند «ابطال و روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی علمی» سعی کرد مدل‌های پوپری و کوهنی را با بیان معیارهایی برای ارزیابی کل مجموعه‌ای از نظریه‌ها و نه ادعاهای فردی، آشتی دهد. لاکاتوش استدلال می کرد که رشته ها باید بر اساس پیشرفت نظری آنها در طول زمان ارزیابی شوند و از طریق تحلیل تاریخی ارزیابی شوند. بنابراین، برای لاکاتوش، دامنه و موضوع علم با معیارهای مرزبندی ثابت تعریف نمی شود، بلکه از طریق بررسی باروری و رشد مداوم برنامه های تحقیقاتی تعریف می شود. لاکاتوش تاکید کرد که هیچ روش علمی جهان شمولی وجود ندارد: «پذیرش یا رد یک دیدگاه به عنوان علمی یا غیرعلمی به طور قطعی با یک آزمایش حیاتی تعیین نمی شود، بلکه نتیجه یک دیالکتیک پیچیده تاریخی است.» (ابطال پذیری و روش شناسی برنامه های پژوهشی علمی، 115» او از تحلیل توالی‌های توسعه تاریخی نظریه‌ها برای قضاوت درباره وضعیت علمی بر اساس قدرت توضیحی، موفقیت در پیش‌بینی‌ و باروری اکتشافی در طول زمان حمایت کرد. رشته‌هایی که بر اساس معیارهای پیچیده لاکاتوش، تغییرات تدریجی مشکل را حفظ می‌کنند، حتی اگر نظریه‌های آن‌ها دارای موجودات غیرقابل مشاهده یا فاقد ابطال قطعی باشند، علمی هستند.
در نتیجه، لاکاتوش مرزهای آزادی را برای موضوعات مشروع تحقیقات علمی پذیرفت، به شرط اینکه آنها الهام بخش رشد تجربی باشند: «هر برنامه ای که شامل تغییراتی در مکانیسم پیش بینی سخت خود به عنوان پاسخ به ناهنجاری های مشاهده شده باشد، اگر این تغییرات منجر به افزایش دامنه تجربی و محتوای آن شود، می تواند علمی باشد.» (لاکاتوش و ماسگریو، نقد و رشد دانش، 181). نهادهای نظری انتزاعی و چارچوب های مفهومی می توانند گسترش دامنه و توانایی حل مسئله را تحریک کنند. لاکاتوش می‌نویسد، «همه روش‌شناسی‌ها ممکن است علمی باشند و انتقال از برنامه‌های متافیزیکی (یا «آکادمیک») به برنامه‌های «علمی» مستمر است» (لاکاتوس و ماسگریو، نقد و رشد دانش، 178). او با مرزبندی که به طور اجباری رشته‌ها را بدون ارزیابی توسعه تاریخی از علم حذف می‌کند، مخالف بود.
با این حال، در حالی که از مرزهای متخلخل حمایت می کرد، لاکاتوش اذعان کرد که برنامه های تحقیقاتی مسیرهای متفاوتی را نشان می دهند: «کاملاً درست است که فیزیکدانان قرن ها با همان سختکوشی با خوشحالی زندگی کرده اند، در حالی که ریاضیدانان برنامه های خود را هر چند سال یکبار تغییر می دهند» (لاکاتوش و ماسگریو، نقد و رشد علم، 181). علوم بالغ ممکن است برخلاف رشته های نه چندان رسمی، هسته های نظری پایداری را حفظ کنند. اما لاکاتوش معتقد است که اشکال به همان اندازه معتبر از پیشرفت نظری حتی در میان نوسانات اساسی ممکن است، اگر به طور مناسب توسط روش شناسی های پیچیده توجه به رشد در طول زمان ارزیابی شود. دیدگاه‌های او مرزبندی‌های غیرتاریخی را به نفع مفهوم گسترده‌ای از علم که موضوعات، روش‌ها و اهداف توضیحی متنوعی را که بر باروری اکتشافی پویای آن‌ها ارزیابی می‌شوند، در بر می‌گیرد، جایگزین می‌کند.  
ویلهلم دیلتای علوم انسانی (Geisteswissenschaften) را از علوم طبیعی (Naturwissenschaften) با روش ها، موضوعات و اهداف متفاوتشان متمایز کرد. دیلتای در آثاری مانند مقدمه‌ای بر علوم انسانی ادعا می‌کند که علوم طبیعی با توضیح پدیده‌های قابل مشاهده، به دنبال دانش علّی و پیش‌بینی‌کننده هستند. در مقابل، علوم انسانی به دنبال درک تفسیری (Verstehen) معانی تجسم یافته در عینیت‌سازی‌های- objectifications انسانی مانند رویدادهای تاریخی، آثار هنری، نهادهای اجتماعی و متون است.
دیلتای تقلیل این پدیده های تاریخی-فرهنگی معنادار به علل فیزیکی را انکار می کند: «ما زندگی روانی را با استفاده از تجربه زیسته درک می کنیم، زیرا از درون با آن آشنا هستیم» (مقدمه ای بر علوم انسانی، 92). زنده کردن و درک درونی تجربیات ذهنی دیگران، درک معتبری را ارائه می دهد که توسط توضیح علمی کشف نشده است. همدلی با دیدگاه نویسندگان به مفسران اجازه می دهد تا اهمیت متون را روشن کنند. از نظر دیلتای، علوم انسانی موجودات ذاتاً معنادار را بررسی می‌کند که به جای تبیین علّی اشیاء بیرونی، به زندگی هرمنوتیکی نیاز دارند. در نتیجه، دیلتای استدلال می‌کند که تحمیل روش‌های علوم طبیعی مانند تقلیل در حوزه‌های ذاتاً معنادار انسانی، اهداف آنها را منحرف می‌کند. درعوض، حوزه علوم انسانی مستلزم شیوه‌های جدیدی است: «ما نظام‌های فرهنگی مانند زبان‌ها، اساطیر، آداب و رسوم، و نیز سازمان‌های سیاسی و اجتماعی را می‌فهمیم، تنها در صورتی که قواعد زیربنایی آنها را آموخته باشیم» (مقدمه‌ای بر علوم انسانی، 83). یادگیری قواعد درونی زبان‌ها و فرهنگ‌ها به جای اینکه آنها را تحت طرح‌های بیرونی قرار دهد، درک حواس آن‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. دیلتای به‌دنبال ایجاد مشروعیت مستقل برای حوزه تفسیری علوم انسانی در رابطه با معنای فرهنگی، علی‌رغم انحراف آن‌ها از مدل‌سازی توضیحی علوم طبیعی بود.
به طور کلی دیلتای علوم انسانی را از علوم طبیعی متمایز می کند که به جای کشف قوانین کلی طبیعت، بر روشن کردن معانی بیان شده در مصنوعات، نهادهای انسانی متمرکز است. او استدلال کرد که به جای دنبال کردن خیالات واهی پوزیتیویستی علم یکپارچه تحت مدل فیزیک که ابعاد انسان گرایانه تری از واقعیت را مبهم می کند تحدید محدوده علوم مستلزم توسعه رویه های تفسیری مناسب برای درک مفاهیم منحصر به فرد تجسم شده است،. تمایز دیلتای در بحث‌های مربوط به تقلیل‌ناپذیری پدیده‌های انسانی به تنهایی به تبیین‌های فیزیکی تأثیرگذار باقی می‌ماند. مشارکت های او زمینه مدرن هرمنوتیک را پایه گذاری کرد.  
لودویگ ویتگنشتاین، با بررسی تفاوت‌های وجهی بین گفتمان‌های علمی و سایر گفتمان‌ها، دیدگاه‌های مربوط به مرزبندی و دامنه علم را به‌طور چشمگیری تحت تأثیر قرار داد. ویتگنشتاین اولیه بیان کرد که علم شامل گزاره هایی است که حالات امور در جهان را از طریق گزاره های واقعی که منطق و قابلیت اثبات تجربی را برآورده می کند، به تصویر می کشد. در مقابل، قلمروهایی مانند اخلاق، متافیزیک و زیبایی‌شناسی زبان را بدون محتوای واقعی تصویری درباره واقعیت به‌طور معناداری به کار می‌گیرند. این امر دامنه علم را به ادعاهای توصیفی در مورد جهان قابل مشاهده مادی محدود می کند.
گزاره‌های علوم طبیعی برای ویتگنشتاین با به تصویر کشیدن حقایق اتمی ممکن معنا پیدا می‌کنند. او ادعا می‌کند که «کل گزاره‌های صادق، کل علم طبیعی است» (تراکتاتوس، 4.11). گزاره های علمی اصیل به طور منطقی اشیایی را به تصویر می کشند که در وضعیت ها به هم مرتبط هستند. فراتر از این حوزه تصویری، صحبت از ارزش، معنا و امر عرفانی معنادار اما غیرعلمی باقی می ماند: ویتگنشتاین می نویسد: «روشن است که اخلاق را نمی توان در قالب کلمات بیان کرد» (تراکتاتوس، 6.421). علم محدود به گزاره های قابل تأییدی است که نشان دهنده وجود و عدم وجود حقایق اتمی است.
اما ویتگنشتاین متأخر دوگانگی سخت‌گیرانه اولیه خود را بین گفتمان‌های واقعی-علمی و ارزشی-زیبایی شناختی رد کرد. او در پژوهش های فلسفی مسیر خود را معکوس کرد و اکنون استدلال می کند که زبان هیچ کارکرد واحدی ندارد، بلکه در خدمت اهداف عملی مختلفی است که او آن را «بازی های زبانی» نامید. گفتمان علمی تنها یکی از این بازی ها را در کنار بسیاری دیگر از جمله زبان دینی، شاعرانه و متداول روزمره نشان می داد.
این کثرت گرایی به این معنا بود که ویتگنشتاین دیگر مرزبندی دقیق علم را بر اساس قابلیت تأیید پذیری یا شرایط صدق گزاره ای نمی پذیرد. او تفاوت‌هایی را بین استفاده متمرکز بر واقعیت از زبان در علم در مقابل استفاده متمرکز بر معنا در زمینه‌های هنری و مذهبی برجسته کرد. اما ویتگنشتاین اذعان می‌کند که تنوع کارکردی گفتمان‌ها باعث برتری یکی به نسبت دیگری نمی‌شود. مدل‌های علمی جنبه‌های تجربی واقعیت را از نظر ریاضی انتخاب می‌کنند، اما به تمام ظرفیت‌های معقولیت زبان دسترسی ندارند. به طور کلی، فلسفه متأخر ویتگنشتاین منکر این شد که علم دارای قلمرو انحصاری یا روش واحدی فراتر از شیوه‌های زبان‌شناختی تخصصی‌اش باشد، و تلاش پوزیتیویست منطقی برای تعیین مرز دقیق علم بر اساس قابلیت تأیید واقعی را تضعیف کرد.  
هایدگر در کارهای متآخر خود مفاهیم پوزیتیویستی از علم به عنوان روشی عینی و خنثی برای کشف حقیقت در مورد دنیای تجربی مستقل از ذهن رد می کند. در عوض، هایدگر گزارشی تفسیری ارائه می‌کند که علم را به عنوان یکی از روش‌های موقعیت تاریخی برای آشکار کردن موجودات، نه جهانی در زمان‌ها و فرهنگ‌ها و نه بدون قید و شرط هیچ پارادایم، زمینه‌سازی می‌کند. از نظر هایدگر، علم، مستقل از هر تفسیری، حوزه‌ای از چیزها یا حقایق مجزا را آن‌گونه که واقعاً هستند، مطالعه نمی‌کند. هایدگر با تکیه بر بینش‌هایی که از آثاری همچون هستی و زمان به دست میدهد، انکار می‌کند که ما می‌توانیم به موجودات خالص بدون واسطه و جدا از معانی آن‌ها در بافت‌های انسانی دست یابیم. تحقیقات علمی به خودی خود یک عمل زنده تفسیر و درگیر شدن با موجودات است و آنها را به شیوه ای خاص نسبت به پروژه روشن می کند. هایدگر در یک سخنرانی در سال 1954 می گوید: «علم مواجهه ابژکتیو با ماده مطابق با نظم خود آن ماده نیست. در عوض، تحقیق پروژه ای را طرح می‌کند که به وسیله آن ماده ابتدا در یک شیء برای بازنمایی پیکربندی می‌شود» (Wegmarken، 77). این نشان‌دهنده انحراف اساسی از این مفهوم پوزیتیویسم است که علم به طور خنثی واقعیتی عینی را خارج از ذهن کشف می‌کند. از نظر هایدگر، هیچ دوگانگی سوژه-ابژه کاملاً رها شده اش وجود ندارد، بلکه تنها دخالت معنادار انسان در دنیایی که به تجربه زیسته در میاید است که وجود دارد.  
اگر علم با واقعیت‌های بی‌رحمانه بیرونی مواجه نمی‌شود، هایدگر نحوه آشکارگی تفسیری موجودات در جهان را چگونه توصیف می‌کند؟ همانطور که پیشتر آمد او در پرسش از تکنولوژی، مفهوم گشتل را معرفی می کند (QCT، 19). گشتل ذهنیت کلی تکنولوژیک مدرنیته متأخر را نام‌گذاری می‌کند که تمام طبیعت را به‌عنوان ذخیره ایستاده (Bestand) در می‌آورد - منابعی که باید به‌طور کارآمد آماده، مورد استفاده، توزیع و کنترل شوند. علم با اعمال این گشتل در حوزه خود، در مواجهه با موجودات به عنوان اشیاء قابل محاسبه و قابل پیش بینی برای آزمایش، اندازه گیری و مدل سازی ریاضی، به جای قدردانی از آنها، در گشتل شرکت می کند. علم طبیعت را به‌عنوان ماده خام قابل اندازه‌گیری و بهینه‌سازی «به چالش می‌کشد» و جنبه‌های خاصی را نشان می‌دهد که این چارچوب‌بندی تکنولوژیک را می‌پذیرد در حالی که ابعاد غیر کمی را پنهان می‌کند.
هایدگر فیزیک مدرن را مثال می‌زند که جهان طبیعی را از نظر ریاضی به عنوان ترکیبی از نقاط جرم در حرکت بر اساس قوانین دقیق توصیف می‌کند (QCT، 23). این پدیده‌ها را دقیقاً برای پیش‌بینی و کنترل مدل‌سازی می‌کند، اما رموز عمیق‌تر آنها را پوشیده می‌کند. مفروضات متافیزیکی زیربنای استاندارد عینیت علم به‌عنوان نتایج اندازه‌گیری تکرارشونده، این دیدگاه گشتل از طبیعت را به‌عنوان مجموعه‌ای از فرآیندهای قابل مشاهده و محاسبه‌پذیر به‌جای یک قلمرو معنادار آشکار، تحریک می‌کنند. علم به دنبال حداکثر کارایی و کنترل با چارچوب‌بندی تکنولوژیک موجودات برای به چالش کشیدن، آماده کردن، و ذخیره‌سازی به‌عنوان ذخایر آماده‌باش است، نه درگیر شدن بیشتر با آنها برای کشف معانی جایگزین.
هایدگر در مقاله‌هایی مانند «عصر تصویر جهان»، مفهوم مدرن علم را به‌عنوان ارائه تصویر یا نقشه جامع جهان که واقعیتی بیرونی را منعکس می‌کند، نقد می‌کند (OWA, 57-85). بنا بر نظر او، چیزی به نام بازنمایی صرفاً عینی از ناکجاآباد وجود ندارد. تحقیقات علمی همیشه از درون یک افق فرهنگی معنادار انجام می شود که نمی تواند به طور کامل از آن خارج شود. وضع جدا از عینیت بخشیدن به جهان، از کیفیت محکم و عمیق بودن یا ثابت بودن و در جای خود بودن، چشم پوشی می کند. هایدگر بعداً اظهار می‌کند: «دانش علم، که در حوزه‌ی خود، یعنی حوزه اشیاء، محدود است، مدت‌ها قبل از انفجار بمب اتم، چیزها را به مثابه چیزها نابود کرده بود» (VA، 167). عینیت‌سازی علمی معانی غنی‌تر چیزهایی را که در اعمال انسانی نهفته است، از بین می‌برد. تصویر جهانی که علم ارائه میدهد یک انتزاع است، نه یک تصویر آینه ای.
هایدگر استدلال می‌کند که موضوع علم لزوماً گزینشی است و به جای مواجهه با جهان در حالی که در خودش آشکار می‌شود، حوزه‌ای محدود را درگیر مفروضات پارادایماتیک آن می‌کند. علم دیدگاه خود را به کیفیت ها و موجودات مقاوم در برابر این رفتار قابل اندازه گیری محدود می کند. موضوع آن بیشتر به یک فرافکنی فنی و محاسباتی تبدیل می شود تا گشودگی برای همه راه های حضور موجودات. هایدگر می‌پرسد: «چه چیزی در واقعیت علمی که با این فرافکنی منطبق است، بدون تردید باقی می‌ماند؟» (OWA، 62). واقعیت علمی ماهیت غیرقابل سنجش اشیا را پنهان می کند.
هایدگر همچنین به طور انتقادی به مسئله دیرینه مرزبندی می پردازد، مرزبندی یا بیان حدود و ثغور به مثابه تعریف چیزی - آنچه علم را از سایر مناطق مانند دین، شعر یا هنر متمایز می کند. پوزیتیویست‌های حلقه وین ادعا می‌کردند که متافیزیک بی‌معنی است زیرا از تأیید یا رد علمی مصون است، در حالی که پوپر ابطال‌پذیری را به عنوان معیار علم پیشنهاد کرد. اما در آثاری مانند «علم و بازتاب»، هایدگر مرزبندی‌های دقیق بین علم و سایر حوزه‌ها را از بین می‌برد (OWA،155-182). او انزوای رشته ها را در حوزه های کاملاً متمایز و بدون همپوشانی رد می کند. در برابر پوپر، او استدلال می‌کند که باز بودن تحقیق به این معناست که علم را نمی‌توان به هیچ روش ثابت یا مجموعه‌ای از گزاره‌ها تقلیل داد. هیچ راه حلی برای تمایز بی قید و شرط علمی از غیر علمی وجود ندارد.
او در «گفتگو در مورد زبان» می‌گوید: «گفتار علم هرگز یک بازی زبانی مستقل نیست، حتی در ریاضیات» (OWAL، 37). اصطلاحات علمی از روابط متنی خود معنای عملی می گیرند، نه به این دلیل که دقیقاً با چیزها مطابقت دارند. سیستم‌های نمادهای ریاضی به‌عنوان فرمالیسم‌های دقیق عمل می‌کنند، اما بر شیوه‌های مشترک انسانی تکیه دارند. هایدگر ادعا می کند که هیچ زبانی نمی تواند خود را از دیگران با معانی دائمی ثابت محصور کند. درهم تنیدگی زبانی گفتمان علمی با دیگر بازی های زبانی، تلاش های پوزیتیویستی منطقی برای جداسازی ساختار رسمی آن را به چالش می کشد. از نظر هایدگر، علم مدرن در نتیجه دارای مرزهای مبهم و ناپایداری است که در طول تاریخ تغییر می کند. در قرون وسطی، الهیات بالاترین علم و متافیزیک پایه و اساس مطالعه موجودات ممکن تلقی می شد. هیچ شکست ناگهانی تمیزی برای افتتاح دستور حاضر وجود نداشت. هایدگر توضیح می‌دهد که با ظهور فیزیک ریاضی مدرن، «جابه‌جایی تعیین‌کننده‌ای در رابطه بین دانستن انسان و واقعیتی که باید شناخته شود رخ می‌دهد، اکنون واقعیت به‌عنوان عینیتی-objectiveness تعریف می‌شود که در برابر شناخت انسان قرار می‌گیرد، که شناخت باید خود را با آن سازگار کند تا به یقین در مورد واقعیت دست یابد.» (OWA، 78). آستانه ها و معیارهای مشروعیت علمی به تدریج با تغییر دیدگاه های فرهنگی، نه بر اساس معیارهای ابدی، دگرگون شد.
بنابراین هایدگر علم را به‌عنوان رویدادی موضعی و تاریخی در حال آشکارگی به جای صعود افلاطونی به آرمان‌های فراتاریخی، زمینه‌سازی می‌کند. در متن‌هایی مانند «عصر تصویر جهان»، او قصد دارد خودانگاره‌ی مدرنیته از علم را به‌عنوان یک ماتریکس تغییرناپذیر و مطلق که واقعیت را تکرار می‌کند در حالی که از همه دیدگاه‌های قبلی پیشی می‌گیرد، از بین ببرد. درک علم به عنوان یک راهبرد تفسیری احتمالی در میان راهبردهای دیگر، هژمونی و اجتناب ناپذیری ظاهری آن را تضعیف می کند. علم مشروط به وضعیت واقعی خود در یک افق فرهنگی و پارادایم های عصری مانند گشتل است. از نظر هایدگر، هیچ گونه مجموعه – سرمدی ای aeternitatis از دید خدای متعالی نمی تواند به دست آورد. این تاریخی‌سازی، تظاهرهای پوزیتیویستی را به معرفت بی‌قید و شرط و جهان‌شمول واقعیت، به‌طور انتقادی متزلزل می‌کند.
سرانجام، چه چیزی زیربنای این گزارش تفسیری و زمینه‌ای از علم برای هایدگر است؟ در نهایت، او علم مدرن را به نگرش متافیزیکی متمایز نسبت به هستی و حضور بازمی‌گرداند. هایدگر در مقالاتی مانند «علم مدرن، متافیزیک و ریاضیات» بررسی می‌کند که چگونه پیش‌بینی‌های ریاضی علم از درک خاصی از هستی به‌عنوان حضور دائمی در دست، که در دسترس بودن دائمی اشیا برای محاسبه و مشاهده آشکار می‌شود، ناشی می‌شود (OWA،247 -265). فرمولهای ریاضی پدیده‌ها را به‌عنوان ساختارهای ازلی قابل درک از طریق بدیهیات و عملیات کاملاً صوری بدون توسل به معانی زمینه‌ای مدل‌سازی می‌کنند. از نظر هایدگر، این به موازات رویکرد متافیزیکی مدرن به هستی به عنوان حضور ثابت محض در ماندگاری مواد با ویژگی‌های قابل اندازه‌گیری است. علم در شکلی از متافیزیک است که موجودات را به صورت دسته‌هایی از کمیت‌های فعلی ریاضی می‌کند.
اما هایدگر همچنین تجربه اصیل‌تری از هستی را مطرح می‌کند که از این متافیزیک حضور فرار می‌کند، زیربنای تحقیقات علمی است. او در متونی مانند «درباره ماهیت و مفهوم فیزیک در فیزیک ارسطو» به یک شگفتی پیشینه تقلیل ناپذیر در باز بودن و آشکار شدن پدیده ها اشاره می کند که جستجوی ریاضی برای تبیین ها را در وهله اول ممکن می سازد (PAP،183-230). این نشانه‌ای از مواجهه غیر متافیزیکی با حضور هستی قبل از تفسیر آن به عنوان حضور ثابت است. علم به این رویداد هستی‌شناختی اولیه وابسته است که خود تفسیر متافیزیکی خود را به عنوان مصدق واقعیت بی‌ثبات می‌کند. از نظر هایدگر، علم بر مبنایی ناشناخته استوار است که نمی‌تواند آن را بدون باقیمانده گنجانده یا موضوع‌بندی کند.
هایدگر به‌طور کامل علم را به‌عنوان روشی برای ساختن تصویری دقیق از قلمرو تجربی مستقل از ذهن، از منظر آشکارگی جهان تفسیری بررسی می‌کند. علم به‌جای اینکه اجازه دهد موجودات به‌صورت کلی‌تر بر اساس شرایط خودشان حضور پیدا کنند، از نظر ریاضی طبیعت را به‌عنوان ذخیره ایستاده در می‌آورد. هیچ مرز یا منطق دائمی ثابتی وجود ندارد که تمام دانش ممکن را در برگیرد، زیرا اساساً برای هستی‌شناسی پس‌زمینه پایان‌ناپذیر خود باز می‌ماند.
بنابراین اگر بخواهیم دیدگاه هایدگر و ویتگنشتاین متأخر را تیتر وار درباره حدود و ثغور علم بیان کنیم میگوئیم:

1. علم نمی‌تواند دسترسی به حقایق ناب تفسیر نشده را فراهم کند، اما همیشه متضمن تعامل بین چارچوب‌های نظری و عملکردهای زیسته انسانی است (هایدگر).
2. علم از نظر ریاضی طبیعت را به‌عنوان منابعی قابل اندازه‌گیری در می‌آورد نه اینکه معانی را بر اساس شرایط خاص خود درک کند (هایدگر).
3. گفتمان علمی از بازی های زبانی متناسب با زمینه ها به جای بازتاب واقعیتی مستقل از ناظر مفهوم خود را به دست می آورد. (ویتگنشتاین)
4. موضوع علم انتخابی است و تنها جنبه‌هایی از جهان را درگیر می‌کند که قابل اندازه‌گیری و مدل‌سازی هستند (هایدگر).
5. علم هیچ زبان، منطق یا روش واحدی ندارد که آن را از کاربردهای معمولی زبان متمایز کند (ویتگنشتاین).
6. علم نمی‌تواند به دیدگاه خدا دست یابد که از درون یک موقعیت فرهنگی-تاریخی فراتر رود (هایدگر).
7. علم نمی تواند زمینه هستی شناختی نهایی را که در وهله اول تحقیقات علمی را ممکن می سازد در خود بگنجاند (هایدگر -مقدمه ای بر متافیزیک).
8. علم رموز و شگفتی موجودات را با تقلیل آنها به اشیاء قابل محاسبه و خالی از معنای شاعرانه پنهان می کند (هایدگر)
9. علم به طور متافیزیکی با مفروضات پس‌زمینه‌ای در مورد واقعیت که دائماً در دسترس است، مشروط می‌ماند (هایدگر)
10. علم با در نظر گرفتن طبیعت به عنوان منابعی که باید بهینه شوند، بشریت را از سکونت معتبر در جهان بیگانه می کند (هایدگر - سخنرانی برمن و فرایبورگ).
11. اظهارات علمی بر فرضیات پیشینه تایید نشده ای تکیه می کنند که ریشه در عرف دارد، نه مبانی غیرقابل انکار (ویتگنشتاین - در مورد قطعیت).
12. معنای اصطلاحات علمی به بازی های زبانی بستگی دارد، نه مطابقت با واقعیت های مستقل از ذهن (ویتگنشتاین -پژوهشهای فلسفی).
13. علم تنها یکی از بازی های زبانی چندگانه با مرزهای مبهم بین آنهاست (ویتگنشتاین - پژوهشهای فلسفی).
14. علم تکنیک ها/مهارت های پیش بینی محدودی را در بازی های زبانی ارائه می دهد، نه پایه های نهایی دانش (ویتگنشتاین - فرهنگ و ارزش).
15. گزاره‌های علمی بخشی از شیوه‌های هدف‌محور هستند، نه بازتاب‌های جداشده از واقعیت (ویتگنشتاین - اشاره‌هایی درباره مبانی ریاضیات).  
    دانش چیست؟
    پوپر علاوه بر مرزبندی علم از غیرعلم، مشکل گسترده‌تر تعریف دانش را بررسی کرد. او تلاش‌ها برای تأیید یا اثبات درستی باورها را رد کرد و آن را نادرست دانست، زیرا هیچ‌یک از موارد پوزیتیو به طور قطعی ادعاهای جهانی را ثابت نمی‌کنند. در عوض، پوپر از تمرکز بر حذف خطا با یافتن حدس‌های نادرست از طریق انتقاد حمایت کرد. او می‌گوید: «دانش تنها زمانی رشد می‌کند که حدس‌های خود را آزمایش کنیم و آنها را در معرض ابطال قرار دهیم» (منطق کشف علمی، xviii). از نظر پوپر، رشد دانش نه بر اثبات حقایق، بلکه بر یافتن و تصحیح خطاها از طریق حدس و گمان و نفی و رد است. پوپر دیدگاه خود را با تعریف دانش «به عنوان جستجوی حقیقت - جست‌وجو برای نظریه‌های تبیینی و عینی واقعی» خلاصه می‌کند (منطق کشف علمی، 54) با این درک که هرگز نمی‌توانیم مطمئن باشیم که حقیقت نهایی یا کامل را یافته‌ایم. دانش عبارت است از تلاش خستگی ناپذیر برای آزمایش و ابطال تئوری ها به منظور نزدیک شدن تدریجی به حقیقت بدون اینکه انتظاری برای دستیابی قطعی به آن داشته باشیم است. پوپر مفهوم ابطال پذیری خود از دانشی که دائماً در حال تکامل را با جست‌وجوی یقین مطلق مقایسه می‌کند. در نهایت، هدف او «برای تمایز بین علم و شبه علم؛ به خوبی می‌دانیم که علم اغلب اشتباه می‌کند و شبه‌علم ممکن است به حقیقت دست بزند» (گمان‌ها و ابطال‌ها، 53).  
    کوهن با تأکید بر قیاس‌ناپذیری پارادایم‌های مختلف و ماهیت سرشار از تئوری مشاهده، مفهوم تجربه‌گرایانه منطقی دانش علمی را که صرفاً حقایق حسی را برای انعکاس واقعیت عینی جمع می‌کند، رد کرد. از نظر کوهن، شواهد و حقایق بر اساس چارچوب مفهومی پارادایم تفسیر می‌شوند، به گونه‌ای که «وقتی پارادایم‌ها تغییر می‌کنند، خود جهان نیز با آنها تغییر می‌کند» (ساختار انقلاب‌های علمی، 111). کوهن منکر این بود که دانش علمی به تدریج به حقایق مطلق در مورد واقعیت مستقل از ذهن نزدیک شود. در عوض، دانش و حقایق در مقدمات و زبان یک پارادایم استقرار می یابد که تا حدی ادراکات واقعیت را شکل می دهد. با این حال، کوهن معتقد بود که پارادایم‌های علمی به مرور زمان برای معماهایی که در محدوده آن‌ها تعریف شده‌اند، موفق‌تر به حل مسئله می‌پردازند. او می نویسد: «توسعه پیش رونده علوم طبیعی از طریق تغییر پارادایم رخ می دهد که هر پارادایم جدید توانایی حل مسئله بیشتری را در پی آن باقی می گذارد». اما این پیشرفت در جهان‌بینی پارادایم غالب محدود می‌شود تا آنکه زمانی توسط یک انقلاب ناشی از بحران مجدداً واژگون شود.  
    از نظر دیلتای، شناخت جهان انسانی به معنای درک تفسیری معانی است، نه توضیح علّی رفتارهای قابل مشاهده. او معتقد است که ما در مورد معانی فرهنگی نه از طریق رویه‌های غیرشخصی، بلکه از طریق غوطه‌ور شدن در پیوند مشترک درک بشریت، عینیت پیدا می‌کنیم: «مطالعات انسانی... به دنبال روشن کردن موضوع مورد نظر خود با تمرکز بر پیوند زندگی، پیوند تجربه زیسته هستند.» (مقدمه ای بر علوم انسانی، 75) درک صحیح مستلزم دسترسی تخیلی به بیان خود دیگران است. دیلتای استدلال می‌کند که بازآفرینی کنش‌های اصیل معنای-مشروع عینیت معرفتی را ارائه می‌دهد: «عینیت در علوم تاریخی-سیاسی با به دست آوردن درک شهودی و تخیلی از کنش اصلی اولیه انسان که بیان یک چیز انتزاعی به صورت عینی ثابت حاصل می شود، است». (مقدمه ای بر علوم انسانی، 97). درک از طریق همدلی پدیدار می شود نه انتزاع.
    به طور کلی، دیلتای استدلال می کند که علوم انسانی با روشن کردن معانی تجسم یافته در عینیت های انسانی به دانش عینی مشروع کمک می کند. این دانش تفسیری مکمل است، اما نمی توان آن را به دانش تبیینی علوم طبیعی تقلیل داد. برای دیلتای، دانش جامع مستلزم ادغام چندین روش برای روشن کردن جنبه های مختلف واقعیت است. تمایز او برای بحث های مربوط به دیدگاه های علمی در مورد بشریت محوری باقی می ماند.  
    در تراکتاتوس دانش شناختی محدودی از گزاره‌های توصیفی علم در مورد وضعیت‌های قابل تأیید تجربی ارائه میدهد. حقایق اخلاقی و زیبایی‌شناختی خارج از حقایق قابل ثبات در زبان بودند (تراکتاتوس، 6.522). بعدها، ویتگنشتاین این دوگانگی دقیق واقعیت/ارزش را رد کرد. او در «درباره یقین» استدلال می‌کند که حتی گزاره‌های ادراکی اساسی به‌جای انعکاس واقعیت‌های تجربی ناب، به شیوه‌ها و هنجارهای پیش‌زمینه ضمنی تکیه می‌کنند. همه زبان ها در آداب و رسوم و جهان بینی ها قرار دارند.
    ویتگنشتاین اکنون ادعا می کند: «ارائه دلایل... پایان می یابد» (درباره یقین، 204). حقایق غیرقابل انکار بنیادی خارج از زمینه وجود ندارد - حتی علم نیز بر فرضیات تایید نشده تکیه می کند. او نتیجه می گیرد: «حقیقت برخی گزاره های تجربی به چارچوب مرجع ما تعلق دارد» (درباره یقین، 83). اشکال زندگی ما چیزی را شکل می دهد که به عنوان دانش و شک قابل درک به حساب می آید. ویتگنشتاین در نتیجه دودویی‌های واقعی/ارزش و عقلی/عرفی را در هم می‌ریزد - همه دانسته‌ها بازتاب بازی‌های زبانی احتمالی تاریخی است.
    به طور کلی، ویتگنشتاین علم را متشکل از فنون تخصصی انسانی و کاربردهای زبانی می دانست تا روشی ممتاز برای انباشت حقایق عینی. فلسفه پسین او مرزبندی های پوزیتیویستی منطقی بین واقعیت و ارزش را تضعیف کرد. همه ادعاهای دانش منعکس کننده بازی ها و شیوه های زبانی متغیر تاریخی هستند. ویتگنشتاین به جای مبانی تاریخی یا جدایی رسمی از گفتمان صوری، مبنای علم را در عرف روشن می کند. حرکت او از جستجوی مرزهای قطعی به تأکید بر شباهت های خانوادگی عمیقاً تأثیرگذار است.  
    هایدگر تعاریف سنتی از دانش را به‌عنوان بازنمایی دقیق واقعیتی مستقل رد می‌کند و در عوض استدلال می‌کند که همه دانش‌ها با افق مکانی/زمانی در-جهان-بودن محدود می‌شوند. او در هستی و زمان اظهار می دارد که شناخت همیشه در درون آشنایی پیشانظری با زمینه معانی آشکار می شود: «دانش قبلاً به شیوه ای معین درک شده است... راهی که خود از طریق ارزش ها ایمن شده است. ، اهداف و هنجارها» (416). شیوه های پیشینه واقعی فراتر از آگاهی فردی، اساس وجودی علم را تشکیل می دهند.
    از نظر هایدگر، دانش علمی با قلمروی درونی خودش مطابقت ندارد، بلکه تا حدی شامل پوشیدگی پدیداری قابل فهم برای دازاین یا وجود انسانی است که در جهان حیات معنادار قرار دارد. او می نویسد: "دانش در علم صرفاً شکست نگرانی های دورنگری- circumspective concern را جبران نمی کند... بلکه دانش تنها در صورتی اصیل است که وجود موجودات قبلاً برای آن آشکار شده باشد" (منطق، 136). بازنمایی های علمی به درک وجودی پیش کلامی وابسته است که جهان را طرح می کند.
    در نهایت هایدگر استدلال می‌کند که عقلانیت علمی-حسابگرایانه مدرن با فراموش کردن پرسش‌های اساسی مربوط به معنای وجود، به همان اندازه که آشکار می‌کند، پنهان می‌کند. او در "علم مدرن" نتیجه می گیرد: "ما از دانش اصلی طبیعت و تاریخ بسیار دور هستیم، زیرا طبیعت و تاریخی که ما نمایندگی می کنیم هرگز نمی تواند به طبیعت و تاریخی تبدیل شود که انسان در اصل زندگی می کند، رنج می برد و می سازد."(گفتار در باب تفکر، 56). علم پدیده‌های منتخب را برای اهداف فعلی روشن می‌کند، اما درک عمیق‌تر هرمنوتیکی را پنهان می‌کند.
    به طور خلاصه، هایدگر روش‌های علمی قابل تعریف یا حوزه‌هایی که جوهر علم را تسخیر می‌کنند را انکار می‌کند. درعوض او بررسی می کند که چگونه تجلیات تاریخی گوناگون علم تغییرات گسترده ای را در بودن-در-جهان بشریت ایجاد می کند که معانی خارق العاده مختلف را پنهان نمی کند. از نظر هایدگر، معرفت علمی بر اثر تعبیه آن در شرایط وجودی گسترده‌تر شکل می‌گیرد. بیداری مجدد سؤالات اساسی که توسط علم ریاضیات مدرن پنهان شده است، برای مشاهده اجمالی احتمالات عمیق تر زندگی با پدیدارهای موجود ضروری است.  
    نسبی گرایی علمی  
    بحث های مربوط به نسبی گرایی، عینیت (objectivity)، و دانش احتمالی (probabilistic knowledge) جایگاهی مرکزی در فلسفه علم به خود اختصاص داده است. متفکرانی مانند ریچارد رورتی، نانسی کارترایت، ایان هکینگ، و برونو لاتور علیه توصیف علم به عنوان پارادایم دانش جهانی، با تأکید بر احتمال و وابستگی آن به زمینه متنی آن بحث کرده‌اند. در اینجا دیدگاه‌های این چهره‌های اصلی را در مورد نقدهای نسبی‌گرایانه از عینیت علم، کارکرد استدلال احتمالی در عمل علمی، و مفهوم امکانات (possibilities) در مقابل پیش‌بینی‌های جبرگرایانه توضیح داده میشود
    بخش اول، برداشت نئوپراگماتیستی رورتی از حقیقت را به عنوان چیزی که برای باور به جای مطابقت دقیق با واقعیت مفید است، تشریح خواهد کرد. بخش دوم استدلال های کارترایت را برای بومی سازی و مشروط بودن دانش علمی به جای یکپارچگی، خلاصه می کند. بخش سوم نظر هکینگ از "اسم گرایی پویا (dynamic nominalism)" را توضیح می دهد که بر سیالیت مفهومی بر مقوله های ثابت تاکید دارد. بخش چهارم، "نظریه شبکه کنشگر (actor-network theory)" لاتور را توصیف می‌کند که بر عینیت علم متمرکز است. بخش پایانی پیامدهای این رویکردهای ضد قطعیت گرایی را برای درک احتمالی و غیر قطعی استدلال و دانش علمی ارزیابی می‌کند.  
    فیلسوف آمریکایی ریچارد رورتی (1931-2007) از طریق نقدهای اساسی که به روش تحقیق فلسفه مدرن برای مبانی مطلق و بازنمایی ذاتی ماهیت/طبیعت انجام داد به چهره ای برجسته در نئوپراگماتیسم تبدیل شد (رورتی، 1979). رورتی مدعی است که به دنبال تطابق دقیق آینه‌مانند با واقعیت مستقل از ذهن باید برای یک گزارش عمل‌گرایانه کنار گذاشته شود (رورتی، 1982: xxv). او با پیروی از دیویی، استدلال می‌کند که بهترین رویکرد ما این است که به آنچه برای مقابله مفید است، باور داشته باشیم، نه تشخیص حقیقت بیرونی.
    پراگماتیسم رورتی این را رد می کند که گزاره ها صرف نظر از زمینه ها، اهداف و چارچوب های فرهنگی می توانند از نظر عینی معتبر باشند. او بازنمودگرایی- representationalism را به عنوان تکیه بر یک دوگانگی طرح/محتوا- scheme/ content dualism مسئله برانگیز که دسترسی بی‌نقص به چیزهای درون-خود را فرض می‌کند، نقد می‌کند (رورتی، 1979: 314). برای رورتی، تمام ادعاهای حقیقت در واژگان، شیوه‌ها و پارادایم‌های شرطی تاریخی در حال تغییر باقی می‌مانند. هیچ دیدگاه بی طرفی خارج از قراردادهای احتمالی اشتراکی برای قضاوت عینی حقیقت وجود ندارد.
    در نتیجه، رورتی استدلال های واقع گرایانه را که نظریه های علمی به طور دقیق پدیده های مستقل از ناظر را توصیف می کنند، رد می کند (رورتی، 1991: 39). ما هیچ مقایسه مستقیمی نداریم که اجازه چنین تشخیصی را بدهد. اظهارات علمی به عنوان ابزار مفید عمل می کنند، نه تصویرسازی دقیق. توسعه تکنیک های تجربی جدید، طرح های مفهومی و برنامه های تحقیقاتی جایگزین مکاتبات می شود. رورتی عینیت را صرفاً به عنوان «توافق بین الاذهانی»-intersubjective agreement در میان همتایان فعلی ما تعریف می کند، نه بازنمایی دقیق ماهیت (رورتی، 1979: 320).
    ضدبنیادگرایی پراگماتیک رورتی مدعی است که همه گفتمان ها قابل مقایسه هستند و نقد به شیوه ای محاوره ای برای استفاده از تفاسیر بدیع برای بافتن مجدد- recontextualizeباورها تبدیل می شود (رورتی، 1980). حتی منطق و مشاهدات تجربی نیز بر مقدمات غیرقابل توجیهی تکیه می‌کنند که در طول زمان دوباره بافته شده‌اند. از نظر رورتی، ما باید علم را به‌صورت ابزاری به‌عنوان هدف و نه حقیقت، بلکه «آنچه پرداخت میکند» به‌طور تجربی بدون پیش‌فرض‌های جزمی در نظر بگیریم (رورتی، 1982: xxxvii). پیش بینی ها و دستکاری های مفید طبیعت جایگزین عینیت می شود.
    نئوپراگماتیسم رورتی با ساختارشکنی جست‌وجوی معرفت‌شناسی مدرن برای بازنمایی‌های فرافرهنگی، راه‌هایی را برای نقدهای تاریخ‌گرای زمینه‌گرای رئالیسم علمی باز کرد که تغییرات پارادایم احتمالی، نه مبانی مطلق، را کلید پیشرفت فکری می‌دانند.  
    نانسی کارترایت اشکال رئالیسم علمی را به چالش می کشد و نظریه های کاملاً تأیید شده را به طور دقیق و حوزه های هدف آنها را توصیف می کند (کارت رایت، 1983). او با ترکیب فلسفه تحلیلی علم با تأثیرات قاره ای، استدلال می کند که موفقیت تجربی نشان می دهد که یک نظریه واقعیت را به تصویر می کشد. فلسفه کارترایت پایه جنبشی به نام «تجربه گرایی جدید» است که بر ماهیت محلی و در حال توسعه تاریخی علم تأکید دارد (واترز، 2004).
    کارترایت موافق است که قدرت پیش‌بینی باور به موفقیت شیوه‌های علمی در حوزه‌های محدود شده را تضمین می‌کند (کارترایت 1999: 78). با این حال، او استقراء از کفایت تجربی که مستلزم حقایق هستی شناختی است را رد می کند (کارترایت 1983: 83). هیچ روش علمی واحدی به طور ممتاز واقعیت جهانی را آشکار نمی کند. کارترایت استدلال می‌کند که دانش به واسطه لنزهای مفهومی، محدودیت‌های تکنولوژیکی و هنجارهای جامعه در یک وضعیت بینابینی باقی می‌ماند.
    او بر گسست علم به جای تئوری های جهانی تاکید می کند و پیشرفت را از طریق مدل های بومی سازی شده توصیف می کند که عوامل علی خاص را در زمینه های محدود توصیف می کند (کارترایت، 1999: 6). کارترایت بر تفسیر مفهومی و مذاکره جامعه‌شناختی واقعیت مدل‌ها را شکل می‌دهد. هیچ زبان ویژه قابل مشاهده خنثی که مبتنی بر هیچ نظریه ای نباشد وجود ندارد که به طور مطلق علم را پایه گذاری کند.
    علاوه بر این، کارترایت استدلال می‌کند که ادله علمی نه بر قوانین جهانی، بلکه بر «ماشین‌های نام‌شناختی» - nomological machines مشروط و بومی‌شده تکیه می‌کند - مسیرهای علّی تنها با توجه به ترتیبات خاص مؤثر هستند. (کارترایت 1999: 71-72) قوانین علّی مستلزم بندهای متنی ceteris paribus و عوامل حمایتی برای ایجاد نتایج هستند که دامنه آنها را محدود می کند. او نتیجه می‌گیرد که قطعیت علمی فقط به صورت محلی در حوزه‌ها گسترش می‌یابد، و همچنان میانجی، پراکنده و از نظر تاریخی در حال تکامل است.
    کارترایت همچنین انتزاعاتی مانند موجود تئورتیکال در فیزیک کوانتومی و مدل‌ها را با اصطلاحات احتمالی مورد نقد قرار می‌دهد، مگر اینکه از نظر تجربی در تنظیمات محلی مفید باشند (واترز، 2004). قابلیت اطمینان دانش علمی به عملکرد پراگماتیک بستگی دارد، نه بازتاب اصول. ضد واقع‌گرایی زمینه‌گرایانه او بر وساطت، اختلاف درونی و کارکرد پراگماتیک مفهوم‌سازی‌ها و مداخلات علوم تأکید می‌کند.  
    فیلسوف کانادایی ایان هکینگ تحلیل زمینه‌گرایانه- contextualistاز مفاهیم و طبقه‌بندی‌های علمی را ترویج می‌کند که او آن را «اسم‌گرایی پویا»- dynamic nominalism می‌نامد (هکینگ، 2002: 2-3). هکینگ علومی مانند روانپزشکی را بررسی می‌کند که در آن طبقه‌بندی‌ها و افراد طبقه‌بندی‌شده در تعاملات علّی دواری که بر یکدیگر تأثیر می‌گذارند وجود دارند. او بازنمودگرایی را با چنین هم‌ساختی سیال ایده‌ها و چیزها ناقص می‌داند. رویکرد هکینگ از طریق بررسی‌های تاریخی پیدایش و تکامل در مفاهیم علمی، مانند بیماری‌های روانی گذرا که در درون ماتریکس‌هایی از چیزها، معانی و اعمال به وجود می‌آیند، توسعه یافت (هکینگ، 1998: 76-77). هکینگ این نظریه را مطرح میکند که سازه‌های اسمی در علوم انسانی به‌جای توصیف خنثی چیزها با ویژگی‌های ذاتی، پدیده‌های واقعی را به هم وابسته میکنند (هکینگ، 1999: 34). هویت ناشی از تعاملات پویا است نه ذات ایستا. در نتیجه، هک ادعاهای واقع‌گرایانه مبنی بر اینکه مرجع یا پیش‌بینی موفق، واقعیت ذاتی/درونی را نشان می‌دهد، رد می‌کند. او تاریخ‌گرایی را در سیستم‌های علوم از ایده‌ها و چیزهایی که قابل فهم هستند را برجسته می‌کند و بر احتمالات بر پایه‌های ضروری تأکید می‌کند (هکینگ، 2002: 24-25) او حقیقت را به‌عنوان «آنچه همتایان ما به ما اجازه می‌دهند از آن دور شویم» در مرحله‌ی قاعده مندی به جای نمایش‌های ثابت می‌بیند (هکینگ، 1982: 86). گزاره های علمی اصلاح می شوند و مورد مذاکره مجدد قرار می گیرند تا متناسب با پدیده های در حال تکامل باشند.
    علاوه بر این، هکینگ با توجه به سیالیت زمینه‌ای در مفهوم‌سازی‌ها و مدل‌های آن، علم انباشت حقایقی را که به قطعیت نزدیک می‌شوند، انکار می‌کند (هکینگ، 1983: 231). انقلاب‌های علمی نشان می‌دهند که نظریه‌ها بینش‌های موقتی را در بر می‌گیرند، نه واقعیت‌های ابدی. هکینگ استدلال می‌کند که حتی ضرورت‌های منطقی و ریاضی با تغییر شکل جوامع تاریخی مفاهیم و دامنه‌ها را تغییر می‌دهند. علومی که به طور پیچیده با عامل انسانی آمیخته شده اند مستلزم گشودگی دائمی هستند.
    هکینگ با پیش‌زمینه درهم‌تنیدگی ایده‌ها و چیزها در طول تاریخ، تلاش سنتی رئالیسم بازنمودی برای مقوله‌های درونی و ثبات پدیداری مستقل از ناظر را مسئله برانگیز میداند. نام گرایی پویای ضد بنیادگرایانه او بر احتمال، مذاکره، و سیلان در شیوه ها و مفاهیم علمی تأکید دارد.
    مختصراً باید گفت که یان هکینگ، دیدگاه زمینه‌گرایانه و ضد بنیادگرایی را از مفاهیم علمی به‌عنوان رویدادی تاریخی و تعاملی پویا با اشیایی که طبقه‌بندی می‌کنند، ترویج می‌کند، نه اینکه صرفاً ویژگی‌های ذاتی را به شیوه‌ای بی‌زمان نشان دهد. برای مثال، هکینگ استدلال می‌کند که مقوله‌های روانپزشکی مانند اختلال چند شخصیتی در ماتریکس‌های متغیر معانی، اعمال و تعاملات علی با خود بیماران ظاهر می‌شوند. از طریق مثال‌هایی مانند این، او ادعا می‌کند که حقایق علمی به‌عنوان نتیجه‌گیری‌های موقتی تثبیت‌شده توسط جوامع به‌جای بازنمایی ثابت واقعیت مستقل از ناظر تکامل می‌یابند. او بر تاریخ‌نگاری متنی ایده‌های علمی و چیزهای قابل فهم تأکید می‌کند، و مفاهیم حقایق علمی ابدی و تغییرناپذیر را رد میکند تا به نفع دیدگاه‌های نام‌گرای پویا که بر احتمال، کثرت‌گرایی و سیال بودن تأکید می‌کنند تاکید موکد داشته باشد. بنابراین، موضع نسبی‌گرایانه او ادعاهای واقع‌گرایانه را رد می‌کند که مرجع موفق یا قدرت پیش‌بینی مستلزم آن است که علم به دقت ساختار ذاتی واقعیت را به تصویر بکشد.  
    برونو لاتور، انسان شناس فرانسوی علم، نظریه شبکه کنشگر (actor-network theory-ANT) را برای متمرکز کردن مفروضات معرفت شناختی سنتی در مورد دانش علمی و تولید آن مدیریت میکرد (لاتور 2005). لاتور به طور قوم نگارانه به بررسی چگونگی عملکرد علوم از طریق ارتباطات شبکه ای بین کنشگران انسانی و غیرانسانی می پردازد. رویکرد نسبی‌گرایانه او ساخت احتمالی حقایق عینی را از طریق پیچیده‌کردن شیوه‌های اجتماعی-مادی باز می‌کند.
    یک فرض متافیزیکی مهم که لاتور نقد می کند، تمایز بین انسان به عنوان سوژه های دانا در مقابل طبیعت به عنوان یک شی منفعل شناخته شده است. (لاتور، 1993: 95-96). لاتور از طریق مطالعات دقیق آزمایشگاه‌ها، چگونگی ایجاد «شبه اشیاء» ترکیبی از طریق علم تکنولوژیک را که آمیزه ای از پدیده‌های طبیعی با لایه‌ها و دستگاه‌های مفهومی در شبکه‌های واقع شده با نظم‌های موقتی حفظ شده است را آشکار می‌کند. (لاتور، 1993: 51-52) دانش علمی از هدایت به دیدگاه‌های مختلف، ابزارها و کتیبه‌های مختلف ساخته شده در شبکه‌های پیچیده یا «الیگوپتیکا-oligoptica» که دیدگاه‌های محدودی را ارائه می‌دهند پدیدار می‌شود. (لاتور، 2005: 175-176)
    علاوه بر این، لاتور استدلال می‌کند که علم از طریق نظریه‌هایی که قفل جوهر را باز می‌کنند، پیشرفت نمی‌کند، بلکه از طریق افزودن میانجی‌های مادی، فنی و گفتمانی جدید برای گسترش شبکه‌ها به طور متواضعانه و در عین حال حفظ تعهدات قبلی از طریق تطبیق پیشرفت می‌کند. (لاتور، 1987: 258) علوم، مجموعه‌های لایه‌ای از منابع و شیوه‌های احتمالی را در زنجیره‌هایی جمع می‌کنند که به تثبیت موقت و نه درک تجمعی از واقعیت بنیادی اجازه می‌دهند. برای اینکه این نقطه دقیق اما پیچیده معین شود اصطلاحات گزاره پیشین را توضیح میدهم.
16. علوم مجموعه‌ای لایه‌ای از منابع و شیوه‌های احتمالی را جمع‌آوری می‌کنند: این بخش نشان می‌دهد که رشته‌های علمی مختلف (مانند فیزیک، شیمی، زیست‌شناسی) از ترکیبی از ابزارها، روش‌ها و دانش‌هایی استفاده می‌کنند که مختص رشته خود هستند. این منابع و شیوه ها برای مطالعه و درک جنبه های مختلف جهان طبیعی گردآوری یا ترکیب می شوند.
17. اصطلاح "زنجیره" در اینجا به دنباله یا مجموعه ای به هم پیوسته از تحقیقات و اکتشافات علمی اشاره دارد. هر تحقیق علمی بر پایه تحقیقات قبلی استوار است و زنجیره ای مستمر از توسعه دانش را ایجاد می کند.
18. اجازه دادن به تثبیت موقت: این بخش تصدیق می کند که دانش تولید شده توسط علم ثابت یا بدون تغییر نیست. در عوض، می تواند به حالت های موقتی از ثبات یا اجماع برسد. به عبارت دیگر، درک علمی می تواند برای مدت معینی به سطحی از توافق و انسجام دست یابد، اما همچنان در معرض تجدید نظر و بهبود است.
19. نه درک انباشته واقعیت بنیادی: این نکته کلیدی این گزاره است. این نشان می دهد که علیرغم پیشرفت های صورت گرفته در زمینه های مختلف علمی، علم درک کامل یا انباشته ای از ماهیت بنیادی واقعیت ارائه نمی دهد. در عوض، بینش‌های موقت و احتمالی را در مورد جنبه‌های خاصی از واقعیت ارائه می‌کند، اما ادعا نمی‌کند که درک جامع یا نهایی از عمیق‌ترین حقایق در مورد جهان ارائه می‌کند.
    لاتور همچنین تأکید می‌کند که مرجعیت علمی ناشی از ساختارهای شبکه‌ای است که متحدان را از طریق ترجمه‌های متقاعدکننده ثبت می‌کنند، نه روش‌شناسی درونی (لاتور، 1987: 108-121) یعنی اعتبار دانش علمی صرفاً از صحت ذاتی یک روش یا نظریه علمی خاص ناشی نمی شود. درعوض، ریشه در شبکه یا سیستم وسیع تری از ساخت و سازها دارد. اقتدار علمی با متقاعد کردن ذینفعان مختلف از جمله سایر دانشمندان، مؤسسات، سیاست‌گذاران و مردم ایجاد می‌شود. این تلاش‌های متقاعدکننده شامل ترجمه مفاهیم و یافته‌های علمی پیچیده به زبان و اصطلاحاتی است که برای مخاطبان مختلف قابل دسترس و قانع‌کننده باشد. لاتور تأکید می کند که مرجعیت علمی صرفاً ناشی از داشتن روش شناسی خاص، تغییرناپذیر یا درونی نیست که صحت ادعاهای علمی را تضمین کند. او این مفهوم را به چالش می کشد که یک روش علمی یک اندازه برای همه وجود دارد که به طور جهانی برای همه تحقیقات علمی اعمال می شود. حتی پوزیتیویستی ترین علوم نیز برای استقرار سلطه موقت به جذابیت های بلاغی، ابزار مادی و متحدان وابسته هستند. از نظر لاتور، رویاهای متافیزیکی پل زدن سوژه-ابژه برای آشکار کردن طبیعت در خود، برای ردیابی گردش های عملی علوم، ترجمه ها و میانجی های انباشته به کناری گذاشته شده است.
    نتیجتاً میتوان گفت که متفکران مهمی مانند رورتی، کارترایت، هکینگ و لاتور به طور انتقادی درک رئالیستی بازنمایی از علم را به عنوان پارادایم دانش عینی مورد نقد سنگین خود قرار می‌دهند. رویکردهای فرهنگی، تاریخی و اجتماعی آنها بر ماهیت زمینه ای، متکثر و مشروط اعمال علمی تأکید دارد. پیش‌بینی و پتانسیل احتمالی صحنه مرکزی را به خود اختصاص می‌دهد، زیرا علوم در شرایط سیال با ایجاد شبکه‌ها و مداخلات موقت و جزئی، نه کشف واقعیت‌های یکپارچه ابدی یا قوانین علّی قطعی، گسترش می‌یابند. توسعه بیشتر بینش‌های نئوپراگماتیست، تجربی‌گرا و برساخت‌گرای اجتماعی برای روشن کردن پویایی‌های پیچیده علوم به‌عنوان کاوش‌های غیربنیاد، موقعیت‌یافته و بی‌پایان حیاتی است.  
    آئین بهائی و مسئله علم  
    در آثار بهائی توجه ویژه ای به مسئله علم شده است و به طرق مختلف مورد بحث قرار گرفته است و تقسیماتی هم از علم صورت گرفته است. در اینجا سعی میشود که به طور مجزاء یکایک این تعاریف و تقسیمات و تمایزات را مبتنی بر متن آورده و محل بازبینی قرار بگیرد.
    ابتدا باید گفت که در آئین بهائی سه نوع از تعلیم و تربیت لازم است که بنابراین مبتنی بر سه شق از علوم میشود: تربیت جسمانی، تربیت انسانی، تربیت روحانی. تربیت جسمانی بسته به سلامت بدن و قوای جسمانی انسان است «تربيت جسمانی بجهت نشو و نمای اين جسم است و آن تسهيل معيشت و تحصيل اسباب راحت و رفاهيّت است که حيوان با انسان در آن مشترکند»، تربیت انسانی به علوم طبیعی و علوم انسانی تعلق میگیرد « تربيت انسانی عبارت از مدنيّت است و ترقّی يعنی سياست و انتظام و سعادت و تجارت و صنعت و علوم و فنون و اکتشافات عظيمه و مشروعات جسيمه که مدار امتياز انسان از حيوان است» و تربیت روحانی آن تربیتی است که مربوط به روحانیات و رشد فضائل اخلاقی و درک مبانی و مفاهیم استعلایی و ملکوتیست «تربيت الهيّه تربيت ملکوتيست و آن اکتسابات کمالات الهيّه است و تربيت حقيقی آنست زيرا در اين مقام انسان مرکز سنوحات رحمانيّه گردد و مظهر (لَنَعْمَلَنَّ اِنْسَاناً عَلَی صُورَتِناَ وَ مِثَالِنَا ) شود.» و همچنین باید گفت که حضرت عبدالبهاء چهار طریق از برای کسب دانش مطرح میکنند که عبارت است از «حقائق اشيا باين چهار چيز ادراک ميشود . اوّل ميزان حسّ است يعنی آنچه بچشم و گوش و ذائقه و شامّه و لامسه احساس ميشود اينرا محسوس ميگويند . امروز نزد جميع فلاسفه اروپا اين ميزان تامّ است ميگويند اعظم موازين حسّ است و اين ميزانرا مقدّس ميشمارند و حال آنکه ميزان حسّ ناقص است زيرا خطا دارد.... ميزان ثانی ميزان عقل است و اين ميزان در نزد فلاسفه اولی ، اساطين حکمت ، ميزان ادراک بود بعقل استدلال ميکردند و بدلائل عقليّه تشبّث مينمودند زيرا استدلالات ايشان جميعش عقليست با وجود اين بسيار اختلاف کردند و آرائشان مختلف بود حتّی تبديل فکر ميکردند يعنی يک مسأله را بيست سال بدلائل عقليّه استدلال بر وجودش ميکردند بعد از بيست سال بدلائل عقليّه نفی آنرا مينمودند... ميزان عقلی تامّ نيست چه که اختلاف فلاسفه اولی و عدم ثبات و تبديل فکر دليل بر اين است که ميزان عقل تامّ نيست چه اگر ميزان عقل تامّ بود بايد جميع متّفق الفکر و متّحد الرّأی باشند . ميزان ثالث ميزان نقل است و آن نصوص کتب مقدّسه است که گفته ميشود خدا در تورات چنان فرموده است و در انجيل چنين فرموده است اين ميزان هم تامّ نيست بجهت آنکه نقل را عقل ادراک کند بعد از اينکه نفس عقل محتمل الخطاست چگونه توان گفت که در ادراک و استنباط معانی اقوال منقوله خطا ننموده بلکه عين صواب است زيرا ممکن است که خطا کند و يقين حاصل نميشود... پس بدان آنچه در دست ناس است و معتقد ناس محتمل الخطاست زيرا در اثبات و نفی شیء اگر دليل حسّی آرد واضح شد که آن ميزان تامّ نيست و اگر دليل عقلی گويد آن نيز تامّ نيست يا اگر دليل نقلی گويد آن نيز تامّ نيست پس واضح شد که در دست خلق ميزانی نيست که اعتماد نمائی بلکه فيض روح القدس ميزان صحيح است که در آن ابداً شکّ و شبهه ای نيست و آن تأييدات روح القدس است که بانسان ميرسد و در آن مقام يقين حاصل ميشود»(مفاوضات،224) و در توضیح میزان چهارم میفرمایند: «قوای عقليه و قوای مادّيه ترقّی نکند بلکه بجهة ترقّی صوری و معنوی و سعادت فوق العاده انسانی نفثات روح القدس لازم است و بايد قوّه الهيّه يعنی روح القدس تأييد کند و توفيق بخشد تا آنکه هيئت بشر ترقّيات فوق العاده نموده بدرجهء کمال برسد. زيرا جسم انسان محتاج به قوای مادّيه است ولی روح انسان محتاج به نفثات روح القدس است و اگر تأييدات روح القدس نبود عالم انسانی خاموش ميشد و نفوس انسانی مرده بود چنانچه حضرت مسيح ميفرمايد مرده ها را بگذاريد مرده ها دفن کنند و آنچه از جسد مولود شده است آن جسد است و آنچه از روح مولود شده آن روح است و اين معلوم است که روحی که نصيبی از نفثات روح القدس ندارد آن ميّت است. لهذا واضح شد که روح انسان محتاج به تأييدات روح القدس است و الّا به قوای مادّيه تنها انسان ترقّيات تامّه ننمايد بل ناقص می ماند.» (خطابات 2، 150) بنابراین چون علم را به واسطه موازین فاهمه به مثابه ابزاری برای آن باید دانست، میبایست حکم بر آن داد که برای رشد در هر سه سطح تربیتی هر چهار میزان لازم است.
    درباره مقام علم نصوص متعددی وجود دارد که برای نمونه به بعضی از آنها اشاره میشود. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: حضرت عبدالبهاء علم را «اعظم منقبت عالم انسانی» دانسته‌اند كه از طریق آن انسان «کشف حقایق اشیا» می‌نماید. (خطابات 2) و در مقامی دیگر میفرمایند: «علم، اول تجلی الهی بر انسان است. جمیع کائنات از استعداد بالقوه برای کمال مادی برخوردار هستند. اما قوۀ کاوش فکری و تحصیل علم، فضیلتی برتر است که تنها انسان آن را داراست. سایر کائنات و موجودات از چنین استعداد و مقامی محروم.» (خطابه در واشنگتن دی سی) و نیز در جایی دیگر میفرمایند: «هر چیزی را به میزان علم و عقل باید موازنه کرد زیرا دین وعقل یک ایست ابداً از هم جدا نمی شود لکن شاید عقل ضعیف ادراک نتواند آنوقت قصور از دین نیست از نقصان عقل است مثلاَ طفل ممکن نیست امور کلیه را ادراک نماید این از ضعف عقل است و عقلش چون به درجه کمال رسد ادراک کند. طفل تصور عظمت و مرکزیت آفتاب و حرکت زمین نمیکند و این را نمی فهمد لکن چون عقلش به کمال برسد خوب ادراک میکند پس این مخالف عقل نیست و لو اینکه عقل طفل ضعیف است ادراک آن نتواند.» حضرت عبدالبهاء در دو جا در دو سطح متفاوت علوم را تقسیم بندی میکنند، ایشان میفرمایند: «علم بر دو قسم است علم وجودی و علم صوری يعنی علم تحقّقی و علم تصوّری . علم خلق عموماً بجميع اشيا عبارت از تصوّر و شهود است يعنی يا بقوّه عقليّه تصوّر آن شیء نمايند يا آنکه از مشاهده شیء صورتی در مرآت قلب حصول يابد دائره اين علم بسيار محدود است چه که مشروط باکتساب و تحصيل است . و امّا قسم ثانی که عبارت از علم وجودی و تحقّقی است آن علم مانند دانائی و وقوف انسان بنفس خود انسان است مثلاً عقل انسان و روح انسان واقف بر جميع حالات و اطوار و اعضاء و اجزاء عنصری و مطّلع بر جميع حواسّ جسمانی و همچنين قوی و حاسّيّات و أحوال روحانی خود هستند اين علم وجوديست که انسان متحقّق بآنست احساس آنرا ميکند و ادراک آنرا مينمايد زيرا روح محيط بر جسم است و مطّلع بحواسّ و قوای آن اين علم باکتساب و تحصيل نيست امريست وجودی موهبت محض است . حقائق مقدّسه مظاهر کلّيّه الهيّه چون محيط بر کائنات من حيث الذّات و الصّفاتند و فائق و واجد حقائق موجوده و متحقّق بجميع اشيا لهذا علم آنان علم الهی است نه اکتسابی يعنی فيض قدسی است و انکشاف رحمانی.» (مفاوضات، 119) و در جایی دیگر میفرمایند: «وجود بر دو قسم است وجود علمی و وجود عينی کائنات قبل از وجود عينی وجود علمی داشتند يعنی معلومات حقّ بودند بعد وجود عينی يافتند يعنی تحقّق در خارج شد بصر تعلّق بوجود علمی ندارد تعلّق بوجود عينی دارد يعنی بصر در عالم وجود به شيئی غير موجود تعلّق نيابد بايد وجود خارجی داشته باشد تا بصر بآن تعلّق يابد اسم بصير غير اسم عليم است کاينات معلومات حقّ بودند ولی اسم بصير تعلّق بحقايق اشياء نداشت چون در عالم وجود تحقّق يافت اسم بصير بآن تعلّق گرفت اين مسئله بسيار دقيق است بسيار تأمّل فرمائيد من باب مثل ذکر ميشود صور علميّه که در حيّز ادراک شماست بصر شما باو تعلّق ندارد چون در خارج آن صور علميّه تحقّق يابد بصر شما بآن تعلّق گيرد و ديگر آنکه علم بر دو قسم است يکی علمی که تعلّق بذات دارد علم ذاتی الهی است آن عين ذات است ممتاز از ذات نيست چرا در آن مقام وحدت صرفه است و ذات عبارت از جميع اسماء و صفاتست آن علم ذاتی الهی لا يدرک است و علم ديگر در حيّز فعل است يعنی عين معلومست و آن تحقّق در خارجست بصر تعلّق بشیء موجود يابد نه بشیء معدوم تعلّق علم بشیء غير موجود ممکن است امّا بصر محال است اينست که ميفرمايد چون خلق فرمود ديد که نيکوست و واقفين اسرار الهی برآنند که علم بر دو قسم است يک قسم ادراک شیء است بدون صورت متمايزه در ذهن اين علم ذاتی است و علم ثانی علم صوريست و آن علم علم شهوديست و آن عبارتست از ادراک شیء مع صورته المتمايزة فی الذهن اين مشاهده حقّ عبارت از علم شهوديست امّا علم وجودی آن عين ذات حقّست مانند ذات حقّ ادراک نشود و بکنه حقيقتش کسی پی نبرد بسيار تعمّق لازم است تا باين لطيفه معانی انسان پی ببرد» (مائده آسمانی 2، 92)
    و در مقامی دیگر کار علم را اینگونه توضیح میدهند: «جميع اشياء بواسطه علم معلوم ميگردد و آن ذات غيبی را هيچ نفسی عارف نشده و نخواهد شد ميفرمايد من سئل عن التّوحيد فهو جاهل فمن اجاب عنه فهو مشرک يعنی اگر کسی از توحيدی که عين ذات است سؤال نمايد جاهلست و اگر کسی اجابت بجواب نمايد مشرک است پس بايد نظر بصفات و آثار داشت نه بذات عقل در مقام ذات ميفرمايد ربّ زدنی فيک تحيّراً ای درويش بدان علم بر دو قسم است يکی ذلّت است يکی هدايت ذلّت قسمت جاهلان است ميفرمايد العلم نقطة کثّرها الجاهلون. هدايت جهت اهل تقوی است ميفرمايد العلم نور يقذفه اللّه فی قلب من يشاء. علمی که زحقّ رسيده در سينه بوددرسی نبود هر آنچه در سينه بود اين علم سينه بسينه شرح ميشود و دل بدل می‌سپارند يعنی سرّ است. سر دهانند که سر داده و سرّ می‌ندهند ساقيانند که انگور نمی‌افشارند اين رتبه کتب الله علی قلوبهم خوانده ميشود و علم کثرت ختم اللّه علی قلوبهم» «دو ندای فلاح و نجاح از اوج سعادت عالم انسانی بلند است... يکی ندای مدنيّت و ترقيات عالم طبيعت است که تعلق بجهان ناسوت دارد و مروج اساس ترقيات جسمانيّه و مربّی کمالات صوری نوع انسان است و آن قوانين و نظامات و علوم و معارف ما به الترقی عالم بشر است که منبعث از افکار عاليه و نتائج عقول سليمه است که بهمّت حکما و فضلای سلف و خلف در عرصه وجود جلوه نموده است... و ندای ديگر ندای جانفزای الهيست و تعاليم مقدّسه روحانی که کافل عزّت ابدی و سعادت سرمدی و نورانيّت عالم انسانی و ظهور سنوحات رحمانيّه در عالم بشری و حيات جاودانيست و اسّ اساس آن تعاليم و وصايای ربّانی و نصايح و انجذابات وجدانيست که تعلّق بعالم اخلاق دارد و مانند سراج مشکاة و زجاج حقائق انسانيّه را روشن و منوّر فرمايد و قوّه نافذه‌اش کلمة اللّه است ولی ترقّيات مدنی و کمالات جسمانی و فضائل بشری تا منضمّ بکمالات روحانی و صفات نورانی و اخلاق رحمانی نشود ثمر و نتيجه نبخشد و سعادت عالم انسانی که مقصود اصلی است حاصل نگردد زيرا از ترقّيات مدنيّه و تزيين عالم جسمانی هر چند از جهتی سعادت حاصل و شاهد آمال در نهايت جمال دلبری نمايد»
    حضرت عبداالبهاء برای چند مفهوم تعریف یکسانی را به کار میبرند: دین، علم، شریعت، کلمة الله، قضا و قدر، محبت، حقیقت انسان، و حقیقت همگی تعریف یکسانی دارند، چنانچه میفرمایند: «شريعت روابط ضروريّه ايست که منبعث از حقيقت کائناتست و مظاهر کلّيّه الهيّه چون مطّلع باسرار کائناتند لهذا واقف بآن روابط ضروريّه و آنرا شريعة اللّه قرار دهند» (مفاوضات،120) «قانون الهی و نظام رحمانی شريعت سمحه بيضاست و محجّه واضحه نوراء . زيرا نظام و قانون حقيقی روابط ضروريّه است که منبعث از حقايق اشياست و کينونت موجودات مستدعی و مقتضی آن» (منتخبات مکاتیب 3، 7) «قضا و قدر عبارت از روابط ضروريّه است که منبعث از حقائق اشياست و اين روابط بقوّه ايجاد در حقيقت کائنات وديعه گذاشته شده است و هر وقوعات از مقتضيات آن روابط ضروريّه است مثلا رابطه ئی خدا در ميان آفتاب و کره ارض إيجاد فرموده است که شعاع و حرارت آفتاب بتابد و زمين بروياند اين روابط قدر است و قضا ظهور آن در حيّز وجود و اراده عبارت از قوّه فاعله است که اين روابط و اين وقوعات در تحت تسلّط اوست اين مختصر بيان قضا و قدر است و فرصت تفصيل ندارم ديگر تو در اين تفکّر نما حقيقت قضا و قدر و اراده مکشوف گردد.» (منتخبات مکاتیب 1، 192) «المحبّة هی الروابط الضروريّة المنبعثة من حقائق الاشياء بايجاد الهی» (مکاتیب 1، 159) «دین عبارت است از کشف روابط ضروریه منبعث از حقایق اشیاء» (امر و خلق 1، 215) «الیوم جز قوهء کلمة الله که محیط بر حقایق اشیاست عقول و افکار و قلوب و ارواح عالم انسانی را در ظل شجرهء واحده جمع نتواند، اوست نافذ در کل اشیاء و اوست محرک نفوس و اوست ضابت و رابطه در عالم انسانی» (مکاتیب 3، 117)  
    «بدانکه حقیقت انسانیه محیط بر حقایق اشیاء است و کشف حقایق و خواص و اسرار اشیاء را مینماید مثلاً جمیع این صنایع و بدایع و علوم و معارف را حقیقت انسانیه کشف کرده یک وقتی جمیع این فنون و علوم و بدایع و صنایع سر مکنون و مکتوم بود بعد به تدریج حقیقت انسانیه این را کشف کرده از حیث غیب بحیز شهود آورده، پس ثابت شد که حقیقت انسانی محیط بر اشیاست زیرا در اروپ است اکتشاف امریکا نماید در زمین است کشفات در آسمان کند کاشف اسرار اشیاء است و واقف حقائق موجودات.»  
    وقتی این تعاریف یکسان را مدنظر قرار دهیم آنگاه است که بیشتر متوجه خواهیم شد که معنای تعلیم دین باید مطابق علم و عقل باشد چیست، چنانچه حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «تعلیم پنجم حضرت بهاءالله آنکه دین باید مطابق علم باشد زیرا خدا عقل به انسان داده تا حقایق اشیاء را تحقق نمایند اگر مسائل دینیه مخالف عقل و علم باشد وهم است زیرا مقابل علم جهل است و اگر بگوئیم دین ضد عقل است مقصود این است که دین جهل است لابد دین باید مطابق عقل باشد تا از برای انسان اطمینان حاصل شود اگر مسئله ای مخالف عقل باشد ممکن نیست از برای انسان اطمینان حاصل گردد همیشه متزلزل است.»  
    با توجه به نصوصی که آورده شد میتوان اینگونه جمع بندی کرد که نصوص بهائی مفهوم یکپارچه‌ای از علم را به‌عنوان تلاشی مادی و معنوی با هدف کشف حقایق و روابط ضروری که در ماهیت همه چیز نهفته است، بیان می‌کند. این دیدگاه علم را وسیله ای برای پیشبرد تمدن و دستیابی به ابعاد کامل مادی، فکری و روحانی وجود انسان می داند. نکته مهم این است که علم به‌جای مجموعه‌ای خاص از روش‌ها یا نتیجه‌گیری‌های قاعده مند، بر اساس کشف واقعیت‌های زیربنایی تعریف می‌شود. دیدگاه بهائی دوگانگی های سخت بین حقیقت علمی و دینی را رد می کند و هماهنگی عقل و ایمان را حفظ می کند. در متون حضرت عبدالبهاء در تعریف علم آمده است که علم حقیقی عبارت است از کشف روابط، ویژگی‌ها و واقعیت‌های اساسی درباره همه چیز، اعم از مادی و معنوی است. علم ظرفیت ذاتی ذهن انسان برای کاوش در جهان خلقت به منظور درک پدیده ها و ارتباطات بین آنها در سطوح عمیق تر بینش در طول زمان است. علم معتبر از شهودهای صحیح و بررسی عقلانی حقایق ضروری نهفته در ذات موجودات و برآمده از ذات آنها سرچشمه می گیرد. بنابراین، علم محدود به آن چیزی نیست که از نظر فیزیکی قابل درک است، بلکه اساساً به بررسی عقلانی همه جنبه های واقعیت اشاره دارد. علم تا آنجا که منعکس کننده حقایق اساسی مربوط به ساختار درونی خود جهان است، از عقیده یا توهم صرف متمایز می شود. این حقایق برخاسته از واقعیت چیزهایی است که خدا آفریده است و می تواند به طور عقلانی توسط ذهن انسان درک شود. نوشته‌های بهائی تأیید می‌کنند که خلقت اساساً قابل فهم است و هماهنگی بین ابعاد عقلانی، تجربی و معنوی علم را حفظ می‌کند. علم اصیل در انطباق اساسی با دین حقیقی وجود خواهد داشت، زیرا همه حقایق از یک منبع الهی سرچشمه می گیرند.
    در مورد انواع علم، دیدگاه بهائی هر دو حوزه مادی و معنوی دانش را در بر می گیرد. علوم فیزیکی یا صوری پدیده های دنیوی و قوانین حاکم بر وجود مادی را بررسی می کنند. علوم انسانی یا اجتماعی روابط بین افراد و سازمان های اجتماعی را مطالعه می کند. فراتر از اینها، قلمرو بالاتری از «علم الهی» است که مربوط به شناخت واقعیت های معنوی است که از طریق مکاشفه های روح القدس و کلام خدا به دست آمده است. این علم معنوی فراتر از عقیده یا تفسیر انسان است و دانش قابل اعتمادی از حقیقت الهی ارائه می دهد. با این حال، همه سطوح علم تا آنجا که حقایق ضروری را در مورد واقعیت آشکار می کنند، دارای یک جزء معنوی هستند.
    یکی از اصول دیانت بهائی هماهنگی علم و دین است که دلالت بر این دارد که هیچ دوگانگی واقعی بین معرفت علمی و وحیانی نمی تواند وجود داشته باشد زیرا هر دو از یک منبع الهی سرچشمه می گیرند. دین بینش معتبری از ماهیت معنوی و هدف انسان و همچنین اصول اخلاقی برای هدایت به کارگیری دانش علمی ارائه می دهد. علم وجود مادی را روشن می کند و ابزارهای عملگرایانه را برای بهبود رفاه فیزیکی فراهم می کند. آموزه‌های بهائی، علوم مادی و معنوی را در ایجاد تمدنی عادلانه و سعادتمند که ابعاد کامل طبیعت انسانی را منعکس می‌کند، مکمل یکدیگر می‌دانند.
    در برابر پوزیتیویسم معاصر، دیدگاه بهائی علم گرایی را رد می کند، یعنی این اعتقاد که علم تجربی به تنهایی یک پارادایم معتبر از دانش ارائه می دهد. علم گرایی واقعیت های روح، آگاهی و معنا را نادیده می گیرد که نمی توان آنها را به فیزیک و شیمی تقلیل داد. علاوه بر این، دیدگاه بهائی منکر این است که علم خود یک روش یا مفهوم ثابت واحد از عقلانیت مستقل از تأثیر فرهنگی-تاریخی دارد. معیارهای توجیه، حقیقت و عینیت در علم در طول زمان تکامل می یابند. هیچ ماتریکس انضباطی خاصی ذاتاً تنها شکل مشروع علم یا بازتاب واقعیت را نشان نمی دهد. آنچه علم را تعریف می کند، کاوش عقلانی وجود مخلوق با استفاده از روش های مشاهداتی و منطقی متنوع متناسب با موضوع است. این درک اصولی از دوگانگی بین علوم «نرم» و «سخت» اجتناب می‌کند. تمام تحقیقاتی که صادقانه با هدف مفهوم سازی روابط و الگوهای ذاتی در واقعیت انجام می شود، به طور بالقوه به بینش های معتبر کمک می کند.
    با این حال، نوشته‌های بهائی هشدار می‌دهند که بسیاری از گفتمان‌های معاصر که برچسب علمی دارند، جزم‌های آزمایش‌نشده‌ای را منعکس می‌کنند که ریشه در مفروضات متافیزیکی ماتریالیستی دارند، نه بررسی بی‌طرفانه حقایق. علم واقعی به روی شواهدی از واقعیت‌های متافیزیکی و غیر فیزیکی باز می‌ماند، نه به تعصبات هستی‌شناختی. ماتریالیسم نمی تواند به عنوان یک پارادایم بی طرف از دانش در مورد تمام واقعیت واجد شرایط باشد. علمی که توسط مفروضات ایدئولوژیک محدود شده است، دیگر علم جهانی و عاری از جزم نیست. بنابراین علم صحیح مستلزم تأمل متافیزیکی عمیقی است تا از پیش فرض های هستی شناختی خود آگاه شود نه اینکه آنها را به سادگی بدیهی بداند.  
    دیانت بهائی دیدگاه معرفتی را ارائه می کند که حقیقت در ذات واحد است اما فهم آن کثرت گرایانه است. این با معرفت‌شناسی نسبی‌گرایانه‌ای که درک معتبر متنوعی از واقعیت را تصدیق می‌کند، همسو می‌شود، هرچند در سطحی بنیادی متحد شده‌اند. علاوه بر این، آموزه‌های بهائی از همخوانی علم و دین حمایت می‌کنند، در حالی که علم را به‌عنوان تقریب پیشرو و همیشه در حال تکامل حقیقت می‌شناسند، نه یک درک مطلق و قطعی. از این منظر، حقیقت دینی نباید با پارادایم ها و نظریه های علمی امروزی که خود در طول تاریخ دگرگون می شوند، محدود شود. در عوض، آموزه‌های کتاب مقدس حاوی حقایق و پتانسیل‌هایی هستند که هنوز در علم کنونی آشکار نشده‌اند. بنابراین، این دیدگاه بهائی شکل ظریفی از نسبی گرایی علمی است که با تأیید یک واقعیت مطلق ناشناخته و درک متغیر و همیشه در حال تغییر ما از مظاهر آن، از مطلق گرایی یا نسبی گرایی رادیکال اجتناب می کند. شوقی افندی، ولی امر دیانت بهائی، این دیدگاه را با بیان اینکه «حقیقت دینی مطلق نیست، بلکه نسبی است، که وحی الهی مترقی است، نه نهایی»، روشن می کند (شوقی افندی، 1935). حقیقت مطلق در سطحی متعالی فراتر از درک کامل انسان وجود دارد، در حالی که درک محدود ما به صورت زمینه ای شکل می گیرد. دانش علمی برای آشکار کردن دیدگاه‌های بدیع ارزشمند است، اما همچنان که پارادایم‌ها تکامل می‌یابند، همیشه برای تجدیدنظر، ارتقا و رد آینده باز می‌ماند. حضرت عبدالبهاء توضیح می‌دهد که علم اولین نشأت از سوی خداوند به سوی انسان است و اجمالی از واقعیت را ارائه می‌کند تا به عنوان منادیان هدف او عمل کند (عبدالبهاء، 1981). با این حال، عقل انسان نمی تواند حقیقت را به طور کامل درک کند، زیرا دانش ما توسط توانایی های فعلی محدود شده است. علاوه بر این، این معرفت شناسی بهائی، علم را تلاشی الهی و نه صرفاً انسانی می داند که الگوهای عینی واقعیت را منعکس می کند. در حالی که تجربه‌گرایی و نظریه‌ها تکامل می‌یابند، نظم عقلانی جهان که از طریق علم کشف می‌شود، از ریشه‌های الهی سرچشمه می‌گیرد. پدیده ها واقعیت هایی را آشکار می کنند که بسیار فراتر از مدل های علمی است. علم دانش جزئی و نه مطلق از وحدت اساسی کیهان فراهم می کند. این دیدگاه ابزارسازی گرایانه، علم را ابزاری برای روشنگری مقاصد الهی می‌داند تا یک درک دانای کل.
    ادغام پست مدرن نسبی‌گرایی علمی با حقیقت دینی در آموزه‌های بهائی، خلاقانه بین مطلق‌گرایی و نسبی‌گرایی رادیکال حرکت می‌کند. از حقیقت واحد حمایت می‌کند و در عین حال درک کثرت‌گرایانه آن را از طریق دیدگاه‌های فردی، فرهنگی و تاریخی گوناگون تأیید می‌کند. این ایمان با اتخاذ رویکردی عمل‌گرایانه و نسبی‌گرایانه که از جزم‌گرایی ایستا اجتناب می‌کند، مطابقت بین علم و دین را تأیید می‌کند. برای بهائیان، علم همیشه به طور پویا درک اسرار پایان ناپذیر الهی را افزایش می دهد. با پیشرفت بشریت، دانش ما همیشه برای تجدید نظر باز می ماند. بنابراین، این نسبی‌گرایی پرسپکتیوال، چارچوب معرفت‌شناختی باروری را فراهم می‌کند که ایمان و عقل را ترکیب می‌کند.  
    درک بهائی علم را به عنوان وسیله‌ای برای بشریت در نظر می‌گیرد تا به تدریج جهان آفریده شده را در اعماق کامل اهمیت مادی، انسانی و معنوی آن در یک واقعیت ابدی فراتر از هر چارچوب تحقیقی درک کند. علم زمانی هدف خود را برآورده می کند که در برابر اسرار درونی طبیعت و هستی، حس ترس را بیدار کند، نه اینکه آنها را به فعل و انفعالات عامیانه نیروهای مکانیکی کور تقلیل دهد. علم که به درستی تمرین و درک شود، دریچه ای برای درک اهداف کلی اخلاقی و غایت شناختی فراتر از وجود مادی فراهم می کند. در این مفهوم یکپارچه آئین بهائی، هیچ دوگانگی وجود ندارد که حقایق را از ارزش ها جدا کند. علم یک بعد ذاتی اخلاقی در پیشبرد عدالت و گشودن پتانسیل انسانی در هر دو سطح فردی و جمعی دارد. بالاترین هدف آن روشنگری معنوی و تربیت اخلاقی است.
    در نهایت، تعالیم بهائی چشم اندازی جامع از علم را به عنوان بررسی عقلانی واقعیت های عینی که در نهایت بر حقیقت الهی فراتر از حدودات جسمانی انسانی بنا شده است، ترسیم می کند. این دیدگاه هماهنگی اساسی بین علم و دین، عقل و ایمان را حفظ می کند. تحمیل تقسیم‌های مصنوعی بین حوزه‌های مادی و معنوی را رد می‌کند. اصول بهائی علم را تلاشی واحد برای درک تدریجی پدیده های دنیوی، روابط و اهداف انسانی و بعد معنوی مقدس هستی می داند. علم دریچه ای برای درک طرح الهی در حال آشکار شدن در هر دو بعد مادی و معنوی فراهم می کند. تصور بهائی توسعه هماهنگ علوم را ترویج می کند که تمام جنبه های واقعیت آفریده شده را در یک وحدت قدسی فراگیر بررسی می کند. این یک چارچوب فلسفی حاصلخیز برای آشتی دادن شیوه های علمی و دینی دانش، معنا و ارزش ها ارائه می دهد. توضیح بیشتر فلسفی این روابط برای پیشرفت معنوی و مادی بشریت حیاتی است.

تفکر هرروزینه، حسابگرایانه، تفکر مراقبه ای، تفکر شاعرانه، عقل جزئی و عقل کلی  
هایدگر در آثار مهمی مانند هستی و زمان و آثار بعدی دیگر، مفاهیم جدیدی از تفکر و تأمل انسانی را مطرح کرد که هدف آن غلبه بر محدودیت‌های متافیزیک غربی و عقلانیت تکنولوژیک مدرن بود. این مقاله سه شیوه اصلی تفکر تحلیل شده توسط هایدگر - تفکر مراقبه ای، تفکر حسابگرایانه و تفکر شاعرانه - را توضیح می دهد و آنها را با تمایز بین عقل عام و عقل خاص موجود در فلسفه ایرانی و آثار بهائی مرتبط می کند.  
این متن پس از تعریف این شیوه‌های تفکر هایدگری و مفهوم عقل در اندیشه ایرانی/بهایی، دیدگاه‌های آنها را در مورد ماهیت، گستره و حدود ظرفیت‌های عقلانی انسان مقایسه می‌کند. شباهت‌ها و تفاوت‌های نقد پدیدارشناختی هایدگر از عقلانیت محاسباتی را در مقابل رویکردهای ایرانی/بهایی ارزیابی می‌کند که عقل جهان شمول متعالی(عقل کلی) را از عقل خاص گفتمانی (عقل جزئی) متمایز می‌کند. این تحلیل شباهت‌های قابل‌توجهی بین دغدغه‌های هر دو سنت برای غلبه بر محدودیت عقلانیت ابزاری بر محدود کردن عقل در آگاهی تکنولوژیک مدرن پیدا می‌کند. با این حال، تلاش هایدگر برای جابجایی عقل محاسبه‌گر از طریق تفکر مراقبه‌ای غیرمفهومی و شهود شاعرانه، با تلاش‌های ایرانی/بهائی برای هماهنگ کردن کارکردهای عام و خاص عقل متفاوت است. تمایز کلیدی که هایدگر ایجاد می کند، بین تفکر محاسبه گرایانه است که عقلانیت ابزاری مدرن را مشخص می کند در مقابل تفکر شاعرانه و مراقبه گرایانه به پرسشگری پدیدارشناختی و وجودی که توسط آگاهی تکنولوژیک پنهان شده است. مهمتر از همه، هایدگر همچنین به طور انتقادی پیوندهای تفکر محاسباتی را با استدلال و تفسیر عقل سلیم روزمره بررسی می کند و از پس این تحلیل او همپوشانی های عمیق و همچنین تنش های کلیدی بین تفکر محاسبه گر و روزمره را نشان می دهد. این متن با بیان زمینه‌هایی برای گفت‌وگوی فلسفی بیشتر بین این رویکردها به منظور درک کل‌نگرتر از عقلانیت انسانی در برابر الگوهای فکری که عقل را به محاسبه مکانیکی یا تحلیل منطقی تقلیل می‌دهند، به پایان می‌رسد.  
تفکر حسابگرایانه (محاسباتی)
هایدگر در متونی مانند «پرسش از تکنولوژی»، نقدهای گسترده‌ای از محدود کردن عقل توسط تفکر محاسبه‌گر به ابزاری برای تسلط بر چیزهای قابل مشاهده بر اساس تحلیل خود از گشتل یا قالب‌بندی به عنوان ذهنیت کلی علم تکنو مدرن ارائه می‌کند (QCT، 19). تفکر حسابگرایانه موجودات را به‌عنوان مجموعه‌ای از فرآیندهای قابل اندازه‌گیری و قابل پیش‌بینی ریاضی می‌داند تا اینکه آنها را از نظر ماهیت اسرارآمیزشان بررسی کند.
هایدگر استدلال می‌کند که تفکر محاسباتی ابژه‌های خود را به‌صورت شاکله هایی در چارچوب می‌دهد تا پدیده‌ها را قابل کنترل نشان دهد: «در علم اقتصاد... یک جنگل تنها برحسب مقدار چوبی که می‌تواند تولید کند در نظر گرفته می‌شود. در فیزیک، یک نیروگاه برق آبی صرفاً به عنوان یک موضوع اندازه‌گیری علمی در نظر گرفته می‌شود... آشکارسازی که در فن‌آوری مدرن رخ می‌دهد چالشی است که طبیعت را در مورد یک علیت خاص به چالش می‌کشد» (Krell, 1993, p. 323). تفکر طبیعت را به منابعی که از نظر ریاضی به چالش کشیده شده اند تقلیل می دهد، به جای گشودگی مراقبه وار نسبت به ذات و خود چیزها چنانچه که هستند، دیدگاهی برای تسلط جایگزین شده است.
از نظر هایدگر، تفکر محاسباتی پدیده‌ها را به مسائل یا توابع منطقی قابل حل، کمی منقسم می‌کند. برای بهینه سازی بهتر قابلیت پیش بینی اشیاء را از ارتباطات و معانی اطراف جدا می کند. هایدگر مشاهده میکرد که با ظهور سایبرنتیک، «عملیات تکنولوژیک محاسبه ای... خود را برای حکومت جهانی خود آماده می‌کند» (WhD?, 127). عقلانیت محاسباتی به‌طور فزاینده‌ای بر آگاهی مدرن به‌عنوان پارادایم فرضی تفکر تسلط پیدا می‌کند و حالت‌های مراقبه‌ای را که به جای کنترل، معطوف به معنا هستند، حذف می‌کند.
هایدگر استدلال می‌کند که تفکر محاسبه‌گر بر پیش‌فرض‌های متافیزیکی تکیه می‌کند که نمی‌تواند آنها را زیر سوال ببرد. در مقالاتی مانند «علم مدرن، متافیزیک و ریاضیات»، او تحلیل می‌کند که چگونه «سایبرنتیک نظریه ماشین‌هایی است که خود را تنظیم می‌کنند، مستقلاً خود را حفظ می‌کنند و عملکرد مداوم خود را - از طریق محاسبه توابع- تضمین می‌کنند» (TQT، 14). اما این مدل‌سازی ریاضی از خودتنظیمی کارآمد از مفروضات هستی‌شناختی درباره واقعیت به‌عنوان ذاتاً قابل کمیت و کنترل ناشی می‌شود که پنهان می‌مانند. ماهیت موضع محاسباتی فناوری نسبت به واقعیت از هر دستگاه تکنولوژیکی خاصی فراتر می رود.
از نظر هایدگر، معادل سازی غیر بازتابنده تفکر با «حساب که خود را به شمارش و محاسبه آنچه قابل شمارش و محاسبه است محدود می کند» ابعاد وجودی و تفسیری غیرقابل محاسبه اندیشه را فراموش می کند (WhD?, 131). عقل حسابگرایانه که صرفاً به طبقه‌بندی اشیاء، پیش‌بینی الگوهای قابل مشاهده، و سازمان‌دهی منطقی ابزارها برای اهداف مربوط می‌شود، نمی‌تواند اساساً مقدمات متافیزیکی خود را زیر سؤال ببرد یا اسرار مبهم وجود را روشن کند. هایدگر معتقد است که برای مشاهده چند بعدی بودن حقیقت، اندیشه باید شیوه‌های تأملی غیرمحاسبه‌ای را بپروراند که در شگفتی قبل از هستی ریشه دارند.  
تفکر هرروزینه (روزمره)
هایدگر در هستی و زمان، روزمرگی (Alltäglichkeit) را به عنوان روش غالبِ در-جهان-بودن برای مواجهه با موجودات و معانی توصیف می کند (BT, 422). تفکر روزمره چیزها را بر حسب سودمندی و راحتی دنیوی آنها در زمینه‌های عملی آشنا تفسیر می‌کند، همان چیزی که هایدگر «آنها» یا «هر کسی» (das Man) می‌گوید (BT, 167). این شیوه فکری هرروزینه، اشیاء را به‌عنوان تجهیزاتی آماده می‌داند که به‌جای تأمل در معانی هستی‌شناختی عمیق‌تر، به‌صورت عمل‌گرایانه مورد استفاده قرار می‌گیرند. در بیشتر موارد، افکار معمولی در رویه‌ها و تفاسیر پیش‌زمینه‌ای که از نظر اجتماعی توسط «آنها » منتشر می‌شوند، نهفته است.
هایدگر بعداً مفهوم تفکر حسابگرایانه (rechnendes Denken) را که در روش‌های علوم ریاضی مدرن برای کمی‌سازی و نظم‌دهی منطقی موجودات به‌عنوان ذخایر منابع قابل اندازه‌گیری مثال می‌زند، توسعه می‌دهد (QCT، 21). عقل محاسباتی اشیاء را بر اساس ترتیب، توزیع و فرمان بهینه آنها برای حداکثر کارایی قاب بندی می کند. مهمتر از همه، هایدگر استدلال می‌کند که تفکر محاسباتی اساساً بر ویژگی‌های اصلی تفکر روزمره استوار است و آن را رادیکال می‌کند. تفکر محاسباتی به طور کلان، جهت گیری عملی تفکر روزمره را در تفاسیر خود از چیزها به عنوان ابزار یکبار مصرف تکرار می کند. هایدگر مشاهده می‌کند که «تفکر محاسباتی از یک محاسبات به محاسبات دیگر می‌رود» و موجودات را بدون اندکی مکث برای بازتابی عمیق‌تر تفسیر می‌کند (WhD, 56). به طور مشابه، تفکر روزمره به طور عملی بین چیزهای فایده مند، بدون تفکر بیشتر جهش می کند. مدل‌های ریاضی عقل محاسباتی، این دستگاه نظم‌پذیری یکبار مصرف را که روزمره را فراگرفته است، بیش از حد علم کرده و به فناوری تبدیل می‌کند.
علاوه بر این، تفکر محاسبه گر و روزمره، هر دو دنیای روزمره ظواهر را به عنوان زمینه ای بی چون و چرا می پذیرند. هایدگر خاطرنشان می‌کند که «تفکر محاسبه‌گر هرگز متوقف نمی‌شود، هرگز خود را جمع نمی‌کند» تا در مقدمات متافیزیکی خود تأمل کند (WhD, 46). تفسیر روزمره نیز بدون بررسی هستی شناسی پیشینه آن عمل می کند. تفکر محاسبه گر جذب بی چون و چرای ظواهر قطعی آگاهی روزمره معمولی را جهانی می کند و تشدید می کند. این واقع گرایی ساده لوحانه را ریاضی می کند.
استدلال حسابگرایانه و هرروزینه در یک اجبار سازگارانه برای پیروی از هر کسی (das Man) مشترک است. هایدگر خاطرنشان می‌کند که تفکر محاسباتی «همراه با هرکس حرکت می‌کند»، پروتکل‌های پذیرفته‌شده را به‌طور غیرانتقادی اتخاذ می‌کند و پارادایم‌های احتمالی کارایی گشتل را جاودانه می‌کند (WhD, 54). با این حال، هایدگر روزمرگی را نشان دهنده دیکتاتوری «آنها» می‌داند که از هنجارهای اجتماعی بدون بررسی مشروعیت آن‌ها پیروی می‌کند. هم تفکر محاسبه گر و هم تفکر روزمره جزم های رایج را جذب می کند.
با این حال، یک تفاوت کلیدی که هایدگر به آن اشاره کرد این بود که در حالی که تفکر روزمره در زمینه‌های عمل‌گرایانه خاصی از کنش قرار می‌گیرد، تفکر محاسبه‌گر موجودات را کاملاً از دخالت‌های عملی به روابط متن‌زدایی- decontextualized-‌شده انتزاع می‌کند. او استدلال می‌کند که «تفکر محاسباتی از مراقبه در مورد ماهیت هستی دورتر و دورتر می‌شود» با کمی کردن همه موجودات به صورت ریاضی بدون توجه به معانی موقعیت‌شان در زمینه‌های فعالیت معین (WhD, 55). عقل محاسباتی به جای اینکه به صورت زمینه ای فکر کند، تکنولوژیک می اندیشد.
علاوه بر این، در حالی که تفکر روزمره چیزها را از طریق دلالت های عادی شده اجتماعی تفسیر می کند، تفکر محاسباتی جایگزین سیستم های عددی کاملا مصنوعی می شود که به جای معانی پنهان، رمزگذاری می کنند. هایدگر استدلال می کند که سیستم های سایبرنتیکی تفکر را به طور کامل از دنیای زیسته جدا می کنند (QCT, 27). بنابراین، ریاضی‌شدن تفکر محاسباتی نشان‌دهنده یک تغییر عمیق از تفسیر متنی روزمره به سوی یک آگاهی تکنولوژیکی ریشه‌دار است.
با این وجود، هایدگر در جابجایی تفکر مراقبه‌ای که از نظر وجودی به هستی و معنا گرایش دارد، درهم تنیدگی‌های عمیقی بین تفکر محاسبه‌گر و روزمره‌گی می‌بیند. در نهایت روزمرگی الگوهای کلیدی جذب را در هر کسی نشان می‌دهد، استفاده عمل‌گرایانه، و انطباق بی‌چون و چرا با ظواهر قطعی گشتل تکنولوژیک تفکر حسابگرایانه به عنوان اوج فراموشی بودگی/هستومندی متافیزیکی. ردیابی پیوندهای متقابل آنها ریشه های عمیق تر جوهر عقلانیت مدرن را به عنوان دستگاه روشن می کند. تفکر روزمره و حسابگرایانه در کنار هم، رمز و راز آشکار شدن خارق‌العاده هستی را پنهان می‌کنند. مشارکت آن‌ها، گشودگی اصیل‌تر تفکر مراقبه‌ای به پرسش‌گری وجودی را حذف می‌کند. هایدگر تشکیل یک اتحاد متافیزیکی سرنوشت ساز را تشخیص می دهد که عمیقاً تفکر مراقبه و توجه آن به هستی را به خطر می اندازد.
این تاکید لازم است که هایدگر شباهت‌های مهمی را بین تفکر محاسبه‌گر و روزمره در دل مشغولی آن‌ها به نظم‌دهی عمل‌گرایانه، جذب غیر انعکاسی در هر کسی، و پذیرش ظواهر به‌عنوان زمین بی‌رحم می‌بیند. با این حال، تفکر محاسباتی انتزاع، کمی سازی و حذف زمینه را به طور تصاعدی فراتر از تفسیر روزمره تشدید می کند. اتحاد آنها نشان دهنده اوج متافیزیک در عقلانیت کاملاً ابزارگرا و فوق تکنولوژیک است که از تفکر مراقبه ای که گرایش به هستی و شگفتی های آن دارد غافل است. ردیابی تقاطع های آنها، دگرگونی های دورانی را در جوهر و امکانات اندیشه روشن می کند. تفکر روزمره و محاسبه گر به مثابه مظاهر عمیقاً در هم تنیده بسته شدن متافیزیکی مدرنیته در برابر پرسشگری هستی شناختی بنیادین که دغدغه نهایی هایدگر باقی می ماند ظاهر می شود.  
تفکر مراقبه ای (تأملی)  
گفتیم که هایدگر در فلسفه متأخر خود، انتقادات عمیقی را از همذات پنداری مدرن رایج با دلیل منطقی و حسابی که در علومی مانند فیزیک و تکنولوژی به عنوان نمونه میآورد، مطرح می کند. هایدگر در مقالاتی مانند «...انسان شاعرانه سکنی میگزیند...» جوهر تفکر انسان را با متمایز ساختن تفکر محاسباتی که عقلانیت ابزاری را از تفکر متناسب با تأمل وجودی، تفکر مراقبه را می نامد (VA, 213-229).
هایدگر این مسئله را مطرح میکند که تفکر مراقبه‌ای به طور تأمل‌آمیز معانی را مورد تأمل قرار می‌دهد که عقل حسابگر از آنها غافل است. در مورد آشکار شدن وجود در پدیده هایی که عقلانیت مدرن نادیده می گیرد تأمل می کند. هایدگر تفکر مراقبه‌ای را این‌گونه توصیف می‌کند:«آوازی که به آهنگی گوش می‌دهد که در تمام تفکرات ناخوانده باقی می‌ماند» (VA, 226). این گوش دادن شاعرانه به حضور اسرارآمیز وجود به گونه‌ای بسته می‌شود که تفکر صرفاً به دستکاری محاسباتی اشیاء بر اساس برنامه ها تبدیل می‌شود. تفکر مراقبه با صبر و حوصله به هدف وجودی انسان و جایگاه آن در معنای هستی می اندیشد. به جای ساختن یک نظام منطقی خالص، به پایه‌گذاری خود عقلانیت در وحی- revelationمی‌اندیشد.
هایدگر معتقد است که تفکر مراقبه‌ای «هیچ‌گاه خود را صرفاً مشغول کار توخالی تیز کردن مفاهیم و دسته‌بندی مفاهیم در طبقه‌بندی‌های مختلف نمی‌کند» (VA, 225). از پالایش و تصفیه فنی سطحی که گفتمان‌های مکتبی را به دور از حقیقت زیسته مشغول می‌کند، اجتناب می‌کند. تأمل مراقبه در عوض در مورد آشکار شدن موجودات از سکوت و محدودیت های بازنمایی عینی می اندیشد. تفکر مراقبه ای، عقل محاسباتی را از جذب آن در طرح‌های مفهومی طبقه‌بندی‌کننده به تعجب پیش از راز گریزان وجود فرا می‌خواند.
تفکر مراقبه با بیدار کردن مجدد پرسش‌های اساسی معنا و هستی انسان که در آن محاسبات عقلانیت به طور فزاینده‌ای مبهم می‌شود، می‌تواند تفکر را از تغییر شکل مدرن آن به یک تمرین تکنیکی احیا کند: «تفکر مراقبه‌ای بیش از هر نوع تفکر دیگری از ما می‌طلبد... شاید بسیاری از افراد قادر به تفکر مراقبه‌ای نباشند، با این فرض که مایلند خودشان را با چیزی که به‌طور قانع‌کننده‌ای آنها را مورد خطاب قرار می‌دهد درگیر کنند.» (VA, 229). از نظر هایدگر، تفکر تأملی نویدی برای عقلانیت اصیل‌تر با توجه به اعماق وجودی و هستی‌شناختی تحت الشعاع گشتل تکنولوژیک مدرنیته است که تفکر را به نظم طبقه‌بندی کننده تقلیل می‌دهد. عقل را به پدیده‌ها به‌عنوان اشراق وجود به‌جای منابع تغییر جهت می‌دهد.  
تفکر شاعرانه  
هایدگر در مقالاتی درباره زبان و هنر مانند «... شاعرانه انسان ساکن است...» و «شاعرانگی برای چیست؟»، تفکر شاعرانه را به عنوان پیوندی با تفکر مراقبه در افشای حقایق فراتر از محدوده عقلانیت محاسبه‌گر بررسی می‌کند. او استدلال می‌کند که شعر اصیل، قافیه‌سازی خیالی درباره احساسات تزئینی نیست، بلکه «تفکری که با تدارک چنین گفتاری به اعماق فضای درونی جهان می‌کاود» (PLT, 227). شاعر از تأمل مراقبه ای در مورد مسائل اساسی متعلق انسان در آشکار شدن حضور هستی شعر خود را سر میدهد.
از نظر هایدگر، تفکر شاعرانه، تفکری شنوا و متفکرانه است که معانی هستی شناختی ریشه دار در خود زبان را مورد تأمل قرار می دهد. گفتار شاعرانه به ما امکان می‌دهد که پدیده‌ها را به مثابه اشراق حقیقت پنهان هستی تجربه کنیم. او معتقد است که در تمرکز متافیزیک بر منطق محاسباتی و ماشینی، «قدرت تفکر واقعی و شاعرانه از زبان سلب شده است» (WPF, 107). تفکر شاعرانه ما را به روشنایی و شفافیت اصلی وجود در زبان قبل از بازنمایی مفهومی یادآور میشود. این عمل افشای معنا را در هسته تفکر تجدید می کند.
هایدگر معتقد است که اندیشه شاعرانه وحدتی از شهود، بینش و مراقبه را پرورش می‌دهد تا با محاسبه انتزاعات شاکله بندی شده عقل، این‌گونه بودن مرموز چیزها را فرا خواند. تفکر شاعرانه به جای ترسیم و نظم دادن به اشیاء، به پدیدار منحصر به فرد موجودات نگاه می کند. پذیرا و شنواست است تا مزاحم و فضول. هایدگر به طرز تحریک آمیزی پیشنهاد می کند که دیدگاه های شاعرانه هولدرلین از جوهر تمدن یونان حاوی حقایق عمیق تر از هر علم تاریخی است (EHP, 89). استعاره های خلاق تفکر شاعرانه معانی عمیقی را پنهان می کند که برای عقلانیت محاسباتی قابل دسترس نیست.
از نظر هایدگر، اندیشه شاعرانه پرواز خیالی نیست، بلکه «اتفاق ابتدایی یک آشکارگی آماده‌ کننده است که در آن گشودگی جهانی در اصل مناسب است» (OWL, 122). شعر به موجودات اجازه می‌دهد تا از تقلیل‌های گشتل تکنولوژیک رها شوند. بنابراین، تفکر شاعرانه با تأمل مراقبه در توجه به اعماق اسرارآمیز دنیایی آشکار و پنهان که در برابر عقل محاسبه گر مبهم است، قرابت پیدا میکند. هایدگر اندیشه شاعرانه را اصلاحی اساسی برای معادله جزمی عقل متافیزیک مدرن با استنتاج قیاسی و تبیین علّی می داند که نمایش پدیداری هستی را مبهم می کند. تفکر مراقبه ای و شاعرانه با هم راه هایی را به سوی عقلانیت خلاق ارائه می دهند که نقش تفکر در پناه دادن به افشای معنادار رویداد هستی را یادآوری می کند.  
عقل جزئی و عقل کلی  
تمایز بین عقل کلی و عقل جزئی در فلسفه اسلامی با برخی از ابعاد کلیدی تحلیل هایدگر از تفکر مراقبه ای در مقابل تفکر حسابگرایانه مشابهت دارد. عقل کلی به ظرفیت جهانی انسان برای شهود عقلانی مستقیم حقایق متافیزیکی در مورد خدا، ابدیت و ماهیت معنوی روح اشاره دارد. عقل جزئی، کاربرد روزمره عقلانیت را برای استنتاج منطقی در مورد حوزه‌های مادی و احتمالی مشخص می‌کند.
سهروردی، فیلسوف ایرانی، این دوگانگی را به تفصیل بیان می کند و عقل کلی را این گونه توصیف می کند: «چراغی که از طریق آن ماهیت اشیاء به طور کامل روشن و آن گونه که در خود هستند شناخته می شود، نه آنچه بر چیز دیگری دلالت می کنند» (یوسفی، 167). عقل کلی حقایق مقدس را بدون واسطه نمادهای احتمالی یا استنتاج های علّی شهود می کند. عقل جزئی عبارت است از استدلال قیاسی و استقرایی گام به گام که نشانه ها و پدیده ها را به هم مرتبط می کند و نشانه های جهان را به صورت گفتمانی از طریق مقدمات و استنتاج ها تفسیر می کند.
از نظر سهروردی، عقل نابی که توسط پیامبران و فیلسوفان روشن ضمیر به فعلیت رسیده است، از محدودیت های عقل جزئی گفتمانی فراتر می رود. عقل کلی حقایق مطلق و ازلی را مستقیماً به عنوان «علم حضوری» در نظر می گیرد تا «علم حصولی» (امین رضوی، 1029). این بینش مراقبه را نسبت به واقعیت الهی فراتر از نمایش قیاسی برمی انگیزد. با این حال، عقل کلی و جزئی به جای اینکه متقابلاً منحصر به فرد باشند مکمل یکدیگر هستند (امین رضوی، 1389). اولی به حقایق جهانی می اندیشد. دومی به بررسی حوادث دنیوی می پردازد. این گزارش یکپارچه، عقل کلی را با خرد شهودی معطوف به حقیقت متعالی و عقل خاص را با تحلیل منطقی کاربردی روابط دنیوی مرتبط می‌کند. عقل کلی دیدی درونی از واقعیت‌های بی‌زمان و اهداف اخلاقی فراهم می‌کند که وقتی عقل صرفاً به استنتاج درباره رویدادهای مادی محدود می‌شود، مسدود می‌شود و راهی به آن ندارد. این تمایز حرکت مضاعف عقل را بین تعمق در حقایق ابدی و بررسی الگوهای پدیداری در حال تغییر روشن می کند.
حضرت عبدالبهاء درباره عقل کلی و توافق آن عقل با دین چنین میفرمایند که نمیشود که دین با هر عقلی در تطابق بیافتد زیرا هر عقلی یک فکری دارد که الزاماً آن افکار با هم در توافق نیستند، بنابراین عقل کلی را باید میزان این تطابق دانست. ایشان میفرمایند: «علم و عقل نور است، دين بايد مطابق علم و عقل باشد دين که مطابق عقل کلّی نباشد جهل است. ميگوئيم علم و جهل نور و ظلمت اگر دين ضدّ علم باشد آن جهل است پس بايد دين مطابق عقل و علم باشد و اين اختلافی که در بين بشر است جميع منبعث از جهل است. اگر آنها دين را تطبيق بعقل الهی و علم بکنند همه پی به حقيقت برند هيچ اختلافی نميماند جميع متّحد و متّفق ميشوند. اعظم موهبت الهی برای انسان علم است و امتياز انسان از حيوان بعقل و علم است پس اگر عقايد دينيّه منافی علم و عقل باشد البتّه جهل است. انسان آنچه ميشنود بايد آنرا تطبيق بعقل الهی و علم کند اگر علم و عقل قبول کند آن حقّ است امّا اگر بهيچوجه علم حقيقی و عقل کلّی تصديق نکند آن جهل است.» و در جایی دیگر چنین میفرمایند که «هر چيزی را بميزان علم و عقل بايد موازنه کرد زيرا دين و عقل يکيست ابداً از هم جدا نميشود لکن شايد عقل ضعيف ادراک نتواند آنوقت قصور از دين نيست از نقصان عقل است. مثلاً طفل ممکن نيست امور کلّيّه را ادراک نمايد اين از ضعف عقل طفل است و عقلش چون بدرجهء کمال رسد ادراک کند. طفل تصوّر عظمت و مرکزيّت آفتاب و حرکت زمين نميکند و اين را نميفهمد لکن چون عقلش بکمال برسد خوب ادراک ميکند. پس اين مخالف عقل نيست ولو اينکه عقل طفل ضعيف است ادراک آن نتواند.»
ایشان عقل کلی را اینگونه تعریف میکنند: «امّا عقل کلّی که ماوراء طبيعت است آن فيض قوّهء قديمه است و عقل کلّی الهيست محيط بر حقائق کونيّه و مقتبس از انوار و اسرار الهيّه است آن قوّهء عالمه است نه قوّهء متجسّسهء متحسّسه. قوای معنويّهء عالم طبيعت قوای متجسّسه است از تجسّس پی بحقائق کاينات و خواصّ موجودات برد. امّا قوّهء عاقلهء ملکوتيّه که ماوراء طبيعت است محيط بر اشياست و عالم اشياء و مدرک اشياء و مطّلع بر اسرار و حقايق و معانی الهيّه و کاشف حقايق خفيّهء ملکوتيّه. و اين قوّهء عقليّهء الهيّه مخصوص بمظاهر مقدّسه و مطالع نبوّت است و پرتوی از اين انوار بر مرايای قلوب ابرار زند که نصيب و بهره از اين قوّه بواسطهء مظاهر مقدّسه برند.»
حضرت عبدالبهاء عقل را به دو گونه تقسیم میکنند، قوه عقلی که با منطق صوری سروکار دارد و قوه عقلانی که در واقعیت های اولیه خداوند نفوذ می کند. ایشان عقل ادراک معانی متعالی را از کاربرد گفتمانی روزمره صوری متمایز می کند. علاوه بر این، حضرت عبدالبهاء مانند سهروردی تأکید می‌کنند که وحی نبوی به جای قیاس، منبع اولیه معرفت معنوی و اخلاقی را فراهم می‌کند چنانچه در بیانی به این مضمون میفرمایند اسرار الوهیت از طریق فضل الهی آشکار می‌شود، نه از طریق استقراء و برهان. این اعطا مشروح نیست، بیان معانی کلی است. شهود حقیقت الهی از طریق وحی فراتر از استنباط محدود عقل خاص است. فروتنی و صفای دل برای دستیابی به داشتن چشم بصیرت حیاتی می شود. با این حال، حضرت عبدالبهاء معتقد است که علم و منطق روزمره نیز درک وجود مادی را در قلمرو خود تقویت می کند. عقل جزئی و عقل کلی هر کدام دارای حوزه های مناسبی هستند که با هم دامنه کامل دانش و عمل انسان را در بر می گیرند. حضرت عبدالبهاء میفرمایند عقل آدمیان دو قسم است. یکی انتسابی و خدادادی و دیگری اکتسابی، اولی معانی معنوی را شهود می کند در حالی که دومی روابط منطقی بین حقایق عالم طبیعت را استنتاج می کند. هر کدام دانش معتبری را نسبت به محدوده خود ارائه می دهند.
برای تعالیم بهائی، علم و دین نظام‌های دانش تکمیلی را تشکیل می‌دهند. تضادهای واقعی بین علم و دین ناشی از تعصبات جزمی است، نه اختلاف اساسی بین حقایق واقعی و حقایق معنوی. حضرت عبدالبهاء نتیجه می گیرد که درک کامل انسان مستلزم هماهنگ کردن شهود عقل کلی با استنباط عقل جزئی است. عقل حالت های گوناگون بینش عقلانی را با هم ترکیب می کند.  
مقایسه اندیشه های هایدگر، فلسفه سهروردی و حضرت عبدالبهاء در مورد عقل
نقدهای پدیدارشناختی هایدگر از عقلانیت محاسباتی علیرغم اینکه برخاسته از زمینه های فرهنگی-تاریخی متفاوت هستند مشابهت های قابل توجهی با دیدگاه های ایرانی/بهائی در کنار هم قرار دادن شیوه های مراقبه و شاعرانه در برابر عقل گفتمانی محدود دارد. هر سه معادلات ابزارگرایانه تفکر را با ترتیب کارآمد مبتذل اشیاء و دستکاری سطحی مفاهیم زیر سوال می برند. هایدگر و فلسفه ایرانی هر دو شهود مراقبه ای از هستی را به عنوان پارادایم جایگزین عقل تکنولوژیک مدرن مطرح میکنند. با این حال، تفکر مراقبه‌ای هایدگر در حالی که با جنبه‌هایی از عقل کلی طنین‌انداز می‌شود، شخصیتی غیرمفهومی عرفانی را حفظ می‌کند که از تبیین فلسفی به نفع اشاره به حقیقت غیرقابل وصف از طریق نمادهای غیرمستقیم شاعرانه اجتناب می‌کند. در مقابل، رویکردهای ایرانی/بهایی از عقل کلی استفاده می‌کنند تا ادعاهای مثبتی درباره واقعیت معنوی قابل درک از طریق تطهیر و گشایش در دسترس داشته باشند. آنها توانایی عقل را برای دستیابی به معرفت گزاره ای معانی متافیزیکی، نه صرفاً تلقی های شاعرانه، تأیید می کنند.
از نظر هایدگر، تفکر محاسباتی را نمی‌توان با تأمل مراقبه‌ای هماهنگ کرد، بلکه تفکر حسابگرایانه باید کاملاً واژگون شود تا شفافیت تفکر نسبت به هستی تجدید شود. در مقابل، تعالیم بهائی کاربردهای کلی و جزئی عقل را در چارچوبی فراگیر که مشروعیت مکمل آنها را به رسمیت می شناسد، ادغام می کند. هر حالت بینش معتبری را نسبت به محدوده خود بدون تضاد ذاتی ارائه می دهد.
فلسفه ایرانی و نوشته‌های بهائی، در حالی که با جنبه‌هایی از پروژه هایدگر طنین‌انداز می‌شود، اعتماد قوی‌تری به ظرفیت‌های متنوع عقل برای معرفت گزاره‌ای را دارا هستند. این واگرایی و تباین امکاناتی را برای رشد فلسفی متقابل از طریق گفتگوی تطبیقی مطرح می‌کند. کاوش بیشتر در شرایط فراعقلی جهت گیری تفکر به سمت آشکارگی هستی، ماهیت محتوا و جایگاه متافیزیکی ادعاهای حقیقت، و ادغام عقل در مقابل گسست، می‌تواند به طور مثمر ثمری بر دغدغه هاس عمیق‌تر مشترک این سنت‌ها برای غلبه بر کاهش تفکر به کنترل تکنولوژیک و بازیابی ترمیم معنوی نوع بشر پل بزند.
به طور خلاصه، تلاقی عمیقی بین کاوش‌های پدیدارشناختی هایدگر از شیوه‌های تفکر مراقبه‌ای و شاعرانه و برداشت‌های ایرانی/بهائی از شهود و وحی وجود دارد. هر سه عقلانیت مدرن را به چالش می کشند - کسوف پرسش به نفع نظم دهی کارآمد تجربه بر اساس شاکله های از پیش تعریف شده. با این حال، تفاوت‌های مربوط به دانش مفهومی، فرصت‌هایی را برای گفت‌وگوی بارور با هدف درک یکپارچه از کاربردهای چندگانه عقل ایجاد می‌کند. بشریت برای هدایت تکنولوژی، علم و منطق به سوی اهداف اخلاقی، نیاز فوری به خرد دارد. کاوش در این همگرایی های فلسفی به منابعی کمک می کند تا عقل را از سلطه پارادایم های محاسباتی و ابزاری که پیشرفت معنوی تمدن را تهدید می کنند، نجات دهند. یک وظیفه کلیدی همچنان دنبال کردن رهایی عقل در چارچوبی کل نگر است که کارکردهای مشروع متنوع آن را هماهنگ می کند.

معنای معنا و زبان چیست؟  
این پرسش که انسان‌ها چگونه معنا را به دست می‌آورند و ارتباط برقرار می‌کنند، هزاران سال است که ذهن فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. در قرن بیستم، رویکردهای جدیدی برای تحلیل زبان، معنا و ذهن در سراسر سنت‌های فلسفی قاره‌ای و تحلیلی پدیدار شد. در مورد این پرسش که آیا معنا بر زبان ارجحیت دارد یا بالعکس، در زبان‌شناسی، فلسفه زبان و حوزه‌های مرتبط به‌طور گسترده مورد بحث قرار گرفته است. برخی از نظریه پردازان استدلال می کنند که معنا از نظر منطقی مقدم بر زبان است. ظرفیت انسان برای معنی اولیه است، در حالی که زبان به عنوان سیستمی از نشانه ها برای انتقال معنا به وجود می آید. متفکرانی مانند هوسرل معتقد بودند که زبان فقط در رابطه با اعمال آگاهانه قصدمند معنا دارد. از این منظر پدیدارشناختی، معنا ذاتی خود کلمات نیست، بلکه توسط کاربران زبان به آن اختصاص داده شده است. (هوسرل، تحقیقات منطقی) به طور مشابه، زبان شناسان شناختی مانند لانگاکر ادعا می کنند که ساختارهای زبانی از طریق فرآیندهای مفهوم سازی در ذهن معنا پیدا می کنند (لانگاکر، مبانی گرامر شناختی). در این دیدگاه، زبان مفاهیم و معانی را بیان می کند که قبل از بازنمایی زبانی آنها وجود دارد. معنا در استفاده از زبان رمزگذاری شده و برانگیخته می شود، اما توسط خود زبان ایجاد نمی شود. در مقابل، متفکران دیگر زبان را بر معنا مرجح میدانند. فردیناند دو سوسور، استدلال می‌کند که زبان یک سیستم مستقل از تفاوت‌ها را تشکیل می‌دهد که در آن «در زبان فقط تفاوت‌هایی بدون اصطلاحات مثبت وجود دارد» (سوسور، دوره زبان‌شناسی عمومی). معنا از روابط بین دال ها و نه پیوندهای پایدار بین کلمات و مفاهیم از پیش موجود ناشی می شود. زبان ها به جای اینکه صرفاً ایده های آماده را برچسب گذاری کنند، امکان معناسازی را شکل می دهند. پساساختارگرایان مانند دریدا و فوکو این فرض را بسط دادند و استدلال کردند که معنا پیوسته از طریق کنش های زبانی و گفتمان اجتماعی تولید می شود. هیچ معانی تغییرناپذیری قبل از فرآیندها و ساختارهای نشانه شناختی وجود ندارد. زبان به جای اینکه معانی از پیش ساخته شده را به طور خنثی نشان دهد واقعیت را می سازد. همانطور که ویتگنشتاین می گوید: "محدودیت های زبان من به معنای محدودیت های دنیای من است. دیدگاه های میانه رو بر این باورند که معنا و زبان در یک رابطه پویا و سازنده وجود دارند. قراردادهای زبانی معانی خاصی را قابل انتقال می‌کنند، در حالی که نوآوری‌ها در معنا، زبان‌ها را در طول زمان تغییر می‌دهند. همانطور که نشانه‌شناسان اجتماعی مانند هالیدی استدلال می‌کنند، معانی به صورت تعاملی بین زبان‌ها، متون و زمینه‌های اجتماعی فرهنگی پدید می‌آیند (هالیدی، زبان به عنوان نشانه‌شناسی اجتماعی). زبان‌ها منابعی را برای معناسازی فراهم می‌کنند که کاربران زبان آن‌ها را به روش‌های حساس به بافت و پیروی از هنجارها و قراردادها فعال می‌کنند، اما همچنین آنها را اصلاح می‌کنند. نشانه شناسی سه گانه پیرس به طور مشابه معنا را در محل تلاقی نشانه ها، اشیا و مفسران قرار می دهد (پیرس، نوشته های فلسفی). تولید معنا شامل تعامل بین سیستم‌های نشانه‌ای فرهنگی، ارجاع ها و اعمال تفسیری سوژه‌ها است. زبان الگوهایی را برای معنا ارائه می دهد، اما معانی خاصی از طریق برنامه های کاربردی متنی کاربران به فعلیت می رسند.
فیلسوفان هرمنوتیک مانند گادامر نیز به تحلیل رفت و برگشتی بین سنت زبانی و خلق معنا پرداختند. گادامر استدلال می‌کرد که تفسیر متون همیشه شامل «تلفیقی از افق‌ها» بین افق معنایی خود مفسر و افق متن است (گادامر، حقیقت و روش). تفاهم از طریق به کارگیری و بازنگری منابع زبانی و فرهنگی به صورت دیالوگ ظاهر می شود.
پیوند معنایی زبان، فیلسوفان زبان روزمره مانند ویتگنشتاین را نیز به خود مشغول کرده بود. کار های متأخر او بر این نکته تاکید داشت که چگونه کلمات از طریق بازی های زبانی که در «اشکال زندگی» گنجانده شده است، معنا پیدا می کنند (ویتگنشتاین، تحقیقات فلسفی). شیوه های اجتماعی مشترک، معانی زبانی را شکل می دهند که افراد به صورت موقعیتی بازتولید و مذاکره می کنند. این امر به زبان و زمینه های برون زبانی اهمیت یکسانی در ایجاد معنا می دهد.
در زبان‌شناسی اجتماعی، محققانی مانند هایمز و گامپرز مطالعه کردند که چگونه بافت‌های اجتماعی و جوامع گفتاری منابعی را برای انجام اعمال ارتباطی و انتقال معانی فرهنگی به روش‌هایی فراهم می‌کنند که نمی‌توان آنها را صرفاً به طور رسمی درک کرد (هایمز، مبانی در زبان‌شناسی اجتماعی؛ گامپرز، استراتژی‌های گفتمانی). آنها بر نقش ضروری عوامل عمل گرایانه در تفسیر گفته ها و معانی تأکید کردند.
با ادغام این دیدگاه‌ها، معنا را می‌توان به‌عنوان برخاسته از فرآیندی پویا بین 1) بسترها و مقاصد مفهومی، 2) سیستم‌های زبانی و نشانه‌شناختی و 3) زمینه‌های استفاده از زبان درک کرد. مؤلفه اول، معنا را در شناخت انسان و عاملیت هدفمند پایه گذاری می کند. دومی نیروی سازنده را به زبان ها و سیستم های نشانه ای نسبت می دهد و سومی بر فرآیندهای تفسیری در شیوه های اجتماعی-فرهنگی تأکید دارد که معانی را از منابع زبانی فعال می کند.
نظریه پردازان معاصر به جای قرار دادن معنا منحصراً قبل از زبان یا درون زبان، به طور فزاینده ای تعاملات پیچیده و متغیر میان این عناصر را تشخیص می دهند. همانطور که اکو می نویسد، «معنا همان چیزی است که ما از آنچه متن از ما می سازد، همانطور که آن را با خواندن آن اصلاح می کنیم، می سازیم.» (اکو، محدودیت های تفسیر). معنا به صورت گفت‌وگو ظاهر می‌شود، از طریق مفهوم‌سازی، کدهای زبانی، فعال‌سازی‌های زمینه‌ای و منطقی سازی سوبژکتیو تولید می‌شود. این به حل این معضل کمک می کند که آیا معنا مقدم بر زبان است یا برعکس. معنا نسبی است، توسط زبان شکل می گیرد، اما کاملاً توسط زبان تعیین نمی شود. زبان معانی را به تصویر می‌کشد در حالی که به صورت پویا به معانی قابل انتقال نیز شکل می‌دهد. هیچ تقدم ثابتی وجود ندارد، بلکه تعامل مداوم بین زبان‌های در حال تکامل و استفاده زمینه‌ای آنها برای ایجاد و مذاکره معانی در فرآیندی که در عین حال اجتماعی، فردی و شناختی است وجود ندارد.
در هر حال بخش اول این نوشتار به روش تبارشناسی نیچه و نحوه مواجهه او با معنا و معانی و تاثیر آن بر هایدگر را بررسی میکند، بخش دوم دیدگاه هایدگر را در مورد چگونگی بنیان‌گذاری معنا در فعالیت هایی که ما درگیر آن در جهان هستیم به جای آنکه آنرا بازنمایی کنیم را توضیح می‌دهد. بخش سوم بحث های ویتگنشتاین در مورد معنا به عنوان کاربرد در بازی های زبانی را پوشش می دهد. بخش چهارم ایده های اساسی سوسور در مورد نشانه های زبانی، تحلیل همزمان و ماهیت متعارف زبان را خلاصه می کند. بخش پنجم، فلسفه تفسیری ریکور را که بر آشکار کردن لایه‌های نمادین مفهوم معنا متمرکز است را مورد بحث قرار میدهد. بخش ششم به بررسی نظریه کنش گفتاری سرل و شرح معنای پایه‌گذاری قصدمندی می‌پردازد. بخش هفتم به بررسی نظریه دریدا درباره معنا و زبان، و در بخش هشتم به بررسی دیدگاه گادامر و در قسمت نهم به بررسی دیدگاه اکو و در بخش دهم به برداشت چامسکی از دستور زبان زاینده و ساختارهای ترکیبی جهانی را توضیح می دهد. در نهایت به دیدگاه آئین بهائی در خصوص زبان و معنا توجه میشود.
با درگیر شدن نزدیک با آثار این فیلسوفان، می‌توانیم به دیدگاهی چندوجهی در مورد مسائل پیچیده پیرامون معنا، زبان و ذهن انسان دست یابیم. هدف این متن برجسته کردن زمینه‌های کلیدی همپوشانی و همچنین تنش‌های بین رویکردهای مختلف فلسفی به این پرسش‌ها است. درک دیدگاه های رقیب امکان درک تنوع بینش هایی که فلسفه در مورد ماهیت معنا و قابلیت های معنایی ما ارائه می دهد را می دهد.  
روش‌های غیر متعارف زبان‌شناختی که توسط فردریش نیچه ایجاد شد، عمیقاً بر فلسفه اروپای قرن بیستم، به‌ویژه پدیدارشناسی هرمنوتیک مارتین هایدگر، تأثیر گذاشت. رویکرد نیچه تمرکز فلسفه سنتی کلاسیک را بر بازسازی فرم‌های متنی اصلی و دغدغه‌های سبکی را مورد نقد قرار داد. در عوض، هدف او ارائه «خوانش‌های» رادیکال بود که ظهور و دگرگونی ارزش‌ها و معانی اخلاقی رمزگذاری‌شده در متون باستانی را روشن می‌کرد (پورتر، 2000). نیچه که به عنوان یک فیلولوژیست کلاسیک آموزش دید، موضعی انتقادی نسبت به تحلیل متن متعارف اتخاذ کرد. او در مقاله‌هایی مانند «ما فیلولوژیست‌ها» (1874)، انباشت دانش واقعی و تحلیل سبک‌شناختی حاکم بر زبان‌شناسی را محکوم کرد و از مطالعه خرد وجودی دوران باستان برای دگرگونی مدرنیته بحث کرد (آنسل-پیرسون، 2006).نیچه به دنبال ایجاد یک تاریخ باستانی «معنوی» بود تا چگونگی شکل‌دهی اشکال فرهنگی به وجود انسان، به ویژه اخلاق را بازیابی کند. این پروژه با تغییر هرمنوتیکی پیشگام شده توسط شلایرماخر و دیلتای به سمت تفسیر متون و فرهنگ ها به عنوان بیان کل نگر از تجربه زیسته هماهنگ شد (وولزلی، 2015).
هدف فلسفه نیچه ارائه خوانشی از فرهنگ یونان باستان بود که ریشه های تاریخی و توسعه اخلاق را تشخیص می داد و شرایط ارزشی ناخودآگاه شکل دهنده وجود مدرن را آشکار می کرد (کانوی، 1997). او در زایش تراژدی (1872) به تحلیل این موضوع پرداخت که چگونه انگیزه های هنری آپولونی و دیونوسی زندگی یونانی را به عنوان پادزهری برای تفاسیر خردگرایانه ساختار می دهند. نیچه مدعی بود که متون به ظاهر عینی به طور پنهان دیدگاه های ذهنی و اراده معطوف به قدرتی را رمزگذاری می کنند که باید از نظر تبارشناسی تشخیص داده شوند. زبان شناسی او معانی اخلاقی و بینش های وجودی را در آثار کلاسیک توضیح می دهد. نیچه در تبارشناسی اخلاق (1887) از این روش تبارشناسانه برای ردیابی اینکه چگونه مفاهیم خیر/شر و گناه ناشی از کینه توزی توسط گروه‌های ناتوان شده و به‌طور گمراه‌کننده‌ای به واقعیت‌های اخلاقی عینی وارونه شدند، استفاده کرد. هدف از تبارشناسی مفاهیم برای او این بود که به‌صورت زمینه‌ای نشان دهد که چگونه ارزش‌های اخلاقی به‌عنوان دیدگاه‌هایی در خدمت منافع هستند. نیچه به دنبال درک اهمیت وجودی متون به عنوان آشکارگی از پویایی قدرت در حال تغییر و نیروهای روانی در بازی در طول زمان بود.
هایدگر راهبرد تفسیری نیچه برای آشکار کردن معانی هستی‌شناختی پنهان را اقتباس کرد. هایدگر در هستی و زمان به طور پدیدارشناسی ریشه های تاریخی فراموش شده مفاهیمی مانند مراقبت، هستی به سوی مرگ و بودن در آشکارگی را کاوش می کند تا ساختارهای وجودی پنهان واقعیت انسانی را آشکار کند. مانند تبارشناسی نیچه، هایدگر تفسیر ریشه‌شناختی - پدیدارشناختی را برای بازیابی معانی اصلی وجودی در مقابل انتزاعات مفهومی دنبال کرد. خوانش هایدگر از شعر و اندیشه ماقبل سقراطی رویکرد نیچه به زبان شناسی را به عنوان «آهسته خوانی» با توجه به طنین های وجودی در زبان و متون به کار برد (پیترز، 2009). او قصد داشت از طریق گفتگوی نزدیک با متفکرانی مانند هولدرلین به هستی اجازه ظهور دهد و بینش‌های هستی‌شناختی تاریخی را که فراتر از فلسفه متافیزیکی است، روشن کند. این به شیوه تفسیری نیچه در توجه دقیق به ظرایف و مفاهیم شباهت داشت.
با این حال، هایدگر ترتیب تفسیر و هستی شناسی نیچه را معکوس کرد. در حالی که نیچه معانی اخلاقی نوظهور تاریخی را بررسی می کرد، هایدگر فکر می کرد که فهم تفسیری تنها بر اساس ساختار هستی شناختی دازاین امکان پذیر است (مولهال، 1996). تفسیر ساختارهای وجودی پروا و در-جهان-هستن را پیش فرض می‌گرفت. با این وجود، هایدگر وارث پروژه نیچه برای از بین بردن جزم اندیشی های متافیزیک غربی با کشف معانی پنهان شد.
نیچه پیشگام روشی رادیکال فیلولوژیکی بود که به متون به عنوان رمزگذاری تغییر ارزش‌های اخلاقی و پویایی‌های قدرت نزدیک می‌شد، که هایدگر آن را برای احیای پرسش‌های وجودی و هستی‌شناختی فراموش‌شده فلسفه اقتباس کرد. تکنیک‌های تبارشناسی آن‌ها با تأکید بر نقش نیروهای غیرقابل بیان و پیش‌زمینه‌ی قدرت‌های افشای جهان تفسیر، تأثیر قاطعی بر فلسفه هرمنوتیک و سوء ظن پست مدرن نسبت به روایت‌های اخلاقی مسلط گذاشت. الگوی عمیقاً تأثیرگذار نیچه از خواندن برای اهمیت وجودی فراتر از سبک‌شناسی یا واقعیت، وابستگی دانش به بافت‌های ارزشی تاریخی و پرسپکتیو را مورد توجه قرار داد.
مارتین هایدگر به طور بنیادی مطالعه فلسفی معنا را با این استدلال که نمی توان آن را از طریق تحلیل انتزاعی جدا شده از تجربیات ابژکتیو انسانی درک کرد، مورد تجدید نظر قرار داد. هایدگر در اثر مهم خود هستی و زمان معتقد است که معنا اساساً از اعمال ذهنی تفکر ناشی نمی شود، بلکه از تعامل ماهرانه و فعال با جهان و دیگران ناشی می شود. هدف او غلبه بر متافیزیک سنتی سوژه-ابژه است که ذهن را جدا از واقعیت تلقی می کند.
از نظر هایدگر، معنا از طریق درگیری جذب شده ما با ابزارها، پروژه ها و نقش هایی که از طریق فرهنگ پذیری در آنها اجتماعی شده ایم، پدیدار می شود. او این غوطه‌ور شدن عملی در فعالیت‌ها را «در-جهان-بودن» می‌نامد که بنیادی‌تر از تفکر نظری جداست (BT, 67). هایدگر از مثال چکش زدن استفاده می کند تا نشان دهد که چگونه معنا از طریق دست زدن به تجهیزات در زمینه های هدفمند سرچشمه می گیرد، نه با بازنمایی ذهنی چیزها: «خود عمل چکش زدن (آلت دست بودگی) ویژهء چکش را کشف میکند. ما نوع هستی ابزار را، که در آن خودش خودش را آشکار میکند، دردست بودگی مینامیم...نگریستن صرف، حتی تیزترین آنها، بر کیفیات (ظاهری) اشیاء نمیتواند هستندهء در دستی را کشف کند.» (BT, 67)
معنا در شبکه نامرئی اهداف، کاربردها و ارتباطات متقابل آشکار شده توسط فعالیت ماهرانه ما قرار دارد، نه در آن چیزی که در دست داریم. هایدگر استدلال می‌کند که حتی اجزای به ظاهر نظری مانند کنجکاوی در کل از جهت‌گیری عملی در جهان بودن ناشی می‌شوند و نه فاصله ای در فکر.
به علاوه، هایدگر معتقد است که معنای زبانی از تطابق تفکر با موجودات ذهنی ناشی نمی شود. کلمات از جا گرفتن در زمینه های فعالیت مشترک اهمیت پیدا می کنند: «زبان ... این پدیده در تقویم اگزیستانسیال گشودگی دازاین ریشه دارد. شالودهء اگزیستانسیال-اونتولوژیکی زبان گفتار است.... گفتار از حیث اگزیستانسیال به اندازهء یافت حال و فهمیدن نخستینی است. فهم پذیری، حتی پیش از تعبیر تخصیص دهنده همواره پیشاپیش فصل بندی شده است. گفتار مفصل بندی فهم پذیری است. از همین رو پیشاپیش در بنیان تعبیر و بیان ]حکم[ قرار دارد. ما چیزی را که در تعبیر، و از همین رو به طور نخستینی تر در گفتار پیشاپیش قابل مفصل بندی است معنا مینامیم. چیزی را که در مفصل بندی گفتاری فصل بندی میشود کل دلالی مینامیم. این کل دلالی میتواند به دلالتها تجزیه شود. دلالت ها به مثابه تشریح شده های تشریح پذیر همیشه معنا دارند. اگر گفتار، یعنی مفصل بندی فهم پذیری (آنجا) اگزیستانسیال نخستینیِ گشودگی است و اگر این گشودگی نخست به وسیلهء در-جهان-هستن تقویم میشود آنگاه نوع هستی گفتار نیز ذاتاً باید جهانمندی ویژهء خود را داشته باشد... بیان علنی گفتار، زبان است. این کلیت کلمات، که گفتار در آن هستی (جهانمندانهء) خاص خود را دارد بدین گونه به مثابه هستنده ای درون جهانی همچون هستنده ای دردستی یافت میشود. زبان میتواند در کلمات- چیزهای فرادستی خُرد شود. گفتار به نحو اگزیستانسیال زبان است، زیرا هستنده ای که گشودگی اش را گفتار به گونه ای دلالتمندانه مفصل بندی میکند دارای نوع هستی در-جهان-هستن پرتاب شده و واسپرده به جهان است. (BT, 161)
هایدگر بر تفوق هستی شناسی به معرفت شناسی تأکید می کند. معنا از فعالیت هدفمند درگیر در زمینه‌های اجتماعی-مادی سرچشمه می‌گیرد، نه عقولی که واقعیت‌ها را منعکس می‌کنند (دریفوس، 1991). رویکرد پدیدارشناختی بدیع او به طور قاطع، فلسفه زبان را از تحلیل بازنمایی های ذهنی دور می کند.
هایدگر همچنین بررسی می کند که چگونه اعمال مشترک انسانی و ارتباطات زبانی معنای خود بودگی را شکل می دهد. او در تحلیل معروفش از روزمرگی دازاین استدلال می‌کند که گپ‌ و گفتهای زبانی و صحبت‌های بیهوده، شیوه‌های غیر معتبری برای جذب خودمان در تفاسیر از پیش داده‌شده کسان هستند، جایی که «گفتمان‌ها فقط به طور تقریبی و سطحی درک می‌شوند» (BT, 211). هایدگر معانی زبانی سطحی را ریشه در شیوه‌های پس‌زمینه‌ی زیربنایی فهم‌پذیری روزمره می‌داند که اهمیت را ممکن می‌سازد. ضد بازنمودگرایی-anti-representationalism او معتقد است که معنا از فعالیت‌های کل‌نگر زمینه‌ای ناشی می‌شود که حتی امکان‌هایی را برای هستن تعیین می‌کند و از شناخت فردی پیشی می‌گیرد.
برای هایدگر، زبان نقش اساسی در پنهان کردن معنای هستی دارد. او استدلال می‌کند که زبان موجودات را قادر می‌سازد تا خود را در معرض درک انسان قرار دهند. هایدگر در نامه‌ای در باب اومانیسم می‌نویسد: «زبان خانه هستی است، انسان‌ها در خانه آن ساکن هستند» (LH, 193). این نشان می دهد که زبان زمینه زنده ای را فراهم می کند که در آن چیزها معنا پیدا می کنند. به عبارت دیگر هایدگر معتقد است که زبان فضایی را می گشاید که در آن موجودات می توانند در وجودشان به طور قابل درک برای ما تجلی پیدا کنند. همانطور که او بیان می کند، «زبان به تنهایی آنچه را که هست، به عنوان چیزی که هست، برای اولین بار به نمایش می گذارد» (LH, 194). زبان به ما امکان دسترسی به هستی موجودات را می‌دهد و به موجودات اجازه می‌دهد تا به طور معناداری از پوشیدگی بیرون آیند و به ظهور رسند. بدین وسیله به چیزها امکان درک آنها را می دهد.
دلیلش این است که برای هایدگر، اصیل صحبت کردن به معنای ارجاع به اشیایی نیست که از قبل تعریف شده اند، بلکه به معنای فراخواندن اشیا به حضور معنادار از پوشیدگی و ابهام است. وی می نویسد: «هر لفظی موجب تزلزل در امری است که به آن اشاره می کند و ما را به سوی خود آن شیء وادار می کند» (VA, 126). زبان اصیل به‌جای برچسب زدن به اشیایی که قبلاً به‌طور کامل درک شده‌اند، به‌طور شاعرانه چیزها را از اختفاء فرامی‌خواند. برای مثال، هایدگر ادعا کرد که یونانیان اولیه هستی را از طریق زبان فوزیس-phusis یا حضور-presence در حال آشکارگی تجربه کرده اند. سخنان آنها روشی را برای مواجهه با طبیعت به مثابه خود آشکارگی- self-emergence پنهان فراخواند که بعداً در مفهوم نظری طبیعت تثبیت شد. اما همانطور که هایدگر استدلال می‌کند، جهان‌بینی علمی مدرن، طبیعت را صرفاً به‌عنوان ابژه‌های بیخرد می‌بیند که توسط قوانین علّی اداره می‌شوند و معنای اصلی آن را پنهان می‌کنند (QCT، 21-22). تغییر افق های تاریخی زبان، اهمیت وجود را شکل می دهد.
بنابراین، برای هایدگر، زبان معانی، طنین‌ها و نشانه‌های ریشه‌شناختی ناگفته‌ای را در خود جای می‌دهد که واژه‌ها را به تجربه انباشته یک قوم تاریخی گره می‌زند. کلمات از طریق تغییر دوره‌های فرهنگی، ناپوشیدگی آشکار هستی را جمع می‌کنند و حفظ می‌کنند. زبان همچنان «خانه هستی» هایدگر باقی می‌ماند، زیرا زبان‌های خاص فضای تفسیری را فراهم می‌کنند که در آن اشیا می‌توانند به طور معناداری برای یک جامعه تاریخی خاص حضور داشته باشند. سکونت ما در زبان به تنهایی باعث می شود که اشیا به صورت معناداری به عنوان موجوداتی که هستند آشکار شوند.
به طور خلاصه، هایدگر استدلال می‌کند که زبان به موجودات امکان ناپوشیدگی و قابل فهم شدن را می‌دهد. زبان اصیل به جای ارجاع به اشیا، معانی را شاعرانه از طریق افق های تفسیری جدید فرا میخواند. زبان به مثابه خانه هستی به معنای پیشینه زبانی ما است که به آشکارگی معانی پدیداری حالت می دهد و شکل می دهد.  
مانند هایدگر، لودویگ ویتگنشتاین که در دوره دوم فکری اش از کارهای اولیه‌اش فراتر رفت و معنا را مبتنی بر بازنمایی ذهنی به تصویر کشید و معنا را به‌عنوان برخاسته از فعالیت‌های عینی مشاهده کرد. در تراکتاتوس ویتگنشتاین استدلال میکرد که زبان با تصویر کردن «وضعیت‌های امور» منطقی معنا پیدا می‌کند (TLP 4.03). در این مدل، معنا از گزاره‌هایی ناشی می‌شود که ساختار واقعیت‌های تجربی را منعکس می‌کنند. با این حال، ویتگنشتاین در پژوهش‌های فلسفی، این مفهوم را رد می‌کند و اکنون ادعا می‌کند که «معنای یک کلمه استفاده از آن در زبان است» (PI 43). معنا در ویژگی‌های معنایی افلاطونی نیست، بلکه در چگونگی استفاده فعالانه از کلمات در رویه‌های عینی انسانی قرار دارد. به همین جهت ویتگنشتاین اصطلاح «بازی‌های زبانی» را مطرح میکند: در اینجا اصطلاح بازی زبانی به معنای برجسته کردن این واقعیت است که صحبت کردن از زبان بخشی از یک فعالیت یا شکلی از زندگی است. تعدد بازی های زبانی را در مثال های زیر و در نمونه های دیگر مرور میکنیم: دستور دادن و عمل به آنها. توصیف یک شی با ظاهر یا اندازه های آن، ساختن یک شی از یک توصیف، گزارش یک رویداد، گمانه زنی در مورد آن رویداد، تشکیل و آزمون فرضیه، ارائه نتایج یک آزمایش در جداول و نمودارها. ساختن داستان و خواندن آن، بازی در نمایشنامه، آواز خواندن؛ حدس زدن معماها؛ شوخی کردن؛ حل مسئله در محاسبات کاربردی، ترجمه از یک زبان به زبان دیگر، درخواست، شکر، لعن، سلام، دعا. (PI 23)
زبان به جای یک محاسبه صوری که واقعیت را منعکس می کند، از طریق شبکه های درهم تنیده اعمال اجتماعی که ما در آن فرهنگ بار آمده ایم، معنا پیدا می کند. سازماندهی، تغییر و مذاکره به صورت پویا در هنجارهای مرسوم بازی های زبانی رخ می دهد، نه ساختارهای ایده آل ثابت. ویتگنشتاین بر ویژگی اجتماعی غیرقابل تقلیل زبان تأکید می کند: «تصور زبان به معنای تصور شکلی از زندگی است» (PI 19). اهمیت از زمینه های تعاملی و معاملاتی ناشی می شود. او معنا را با ابزار مقایسه می‌کند و بر عملکرد عمل‌گرایانه بر ویژگی تأکید می‌کند: به ابزارهای یک جعبه ابزار فکر کنید: چکش، انبردست، اره، پیچ گوشتی، چسب، میخ و پیچ وجود دارد - کارکرد کلمات به اندازه عملکرد این اشیاء متنوع است. (و در هر دو مورد شباهت هایی وجود دارد.) (PI 11)
کلمات با در هم تنیده شدن در اهداف بازی های زبانی و نه معنایی انتزاعی، ادراک را به دست می آورند. معنا در رویه ها ماندگار می ماند و از بازنمایی نظری می گریزد. رد ساختار زبانی ایده آل ثابت ویتگنشتاین با دیدگاه او از معنا که از طریق فعالیت های اجتماعی گوناگون بازی های زبانی پدیدار می شود که تنها مبنای ویژگی های معنایی را فراهم می کند، همسو است. او اعلام می‌کند که «بازی‌های زبانی بیشتر به‌عنوان ابژه‌های مقایسه‌ای تنظیم می‌شوند که می‌خواهند حقایق زبان ما را روشن کنند» (PI 130)، و نقش روشن‌کنندگی آن‌ها را برجسته می‌کند. معنای زبان در کارکرد متنی همه کاره آن نهفته است، نه تحلیل رسمی.  
زبانشناس سوئیسی فردیناند دو سوسور (1857-1913) زبانشناسی مدرن را با بررسی اینکه چگونه زبان به‌عنوان یک سیستم ساختاریافته معنا را ممکن می‌سازد، پایه‌گذاری کرد. سوسور در دوره زبان شناسی عمومی خود، زبان را به عنوان شبکه سیستماتیک انتزاعی زبان از آزادی مشروط یا کنش های گفتاری فردی متمایز می کند (هَریس، 2003). او قوانین زیربنایی زبان را بررسی می کند که اجازه اجرای ارتباطی معنادار را می دهد. مشارکت های کلیدی سوسور شامل تحلیل نشانه های زبانی، تحلیل همزمان، و زبان به عنوان بنیاداً اجتماعی است.
از نظر سوسور، زبان‌ها را می‌توان به‌طور همزمان - به‌عنوان سیستم‌های عملکردی کل‌نگر در یک نقطه تاریخی معین - و نه صرفاً به‌صورت دیاکرونیک از طریق تحولات ریشه‌شناختی در طول زمان مطالعه کرد (سوسور، 1966: 81).او تجزیه و تحلیل همزمان را با برش قسمتی از زمان برای بررسی سیستماتیک وضعیت یک زبان مقایسه می کند. هدف سوسور توسعه یک علم کلی از نشانه‌ها بود که به الگوهایی در زبان سازماندهی آزادی مشروط معنی‌دار می‌پردازد. این علم نشانه‌شناسی نشانه‌های زبانی را به‌عنوان تشکیل شده از مدلول‌های مفهومی و دال‌های آوایی که به‌طور دلخواه از طریق قراردادهای اجتماعی به هم مرتبط شده‌اند، بررسی می‌کند (سوسور، 1966: 67).نشانه ها ارزش خود را با متضاد خود در سایر نشانه های درون سیستم به دست می آورند، نه اینکه معنای ذاتی داشته باشند. سوسور استدلال می‌کرد که معنا از تفاوت‌های بین دال‌هایی که به طور متضاد در صرفه جویی رسمی زبان قرار می‌گیرند سرچشمه می‌گیرد.
علاوه بر این، سوسور بر جوهر اجتماعی غیرقابل تقلیل زبان تأکید کرد. صحبت کردن تنها به این دلیل امکان پذیر می شود که نشانه ها بین اعضای جامعه مشترک است (سوسور، 1966: 14). او خاطرنشان می‌کند که «زبان تنها آن‌گونه که در گفتار تجلی میشود عینی است؛ زبان فقط در ذهن جمعی گروه‌های زبانی وجود دارد؛ پیش از آن، گویی نهفته بود» (سوسور، 1966: 24). قراردادهایی که دلالت معنادار را ممکن می‌سازند به شیوه‌های اجتماعی بستگی دارند.
نشانه‌شناسی synchronic )به چیزی، مخصوصاً زبانی که در یک مقطع زمانی وجود دارد، توجه دارد.( سوسور که زبان را به‌عنوان سیستمی از روابط تفاضلی تحلیل می‌کند، تأثیر زیادی بر ساختارگرایی و پساساختارگرایی داشت (کولر، 1976). استدلال های او مبنی بر اینکه معنای زبانی از دلالت های متعارف به هم پیوسته به جای ارجاع ناشی می شود و اساساً به کنش های اجتماعی بستگی دارد، همچنان به فلسفه زبان معاصر مرتبط است. سوسور قاطعانه پرس و جوها را به سمت روابط منظم در سیستم های زبان شناسی تغییر داد، به دور از ریشه شناسی دیاکرونیک و معناشناسی ذهنی.
سوسور زبان (langue) را به عنوان یک سیستم ساختاریافته بررسی کرد که معنا را از طریق قوانین و قراردادها امکان پذیر می کند. او شطرنج را به عنوان یک سیستم مثال زد - ارزش هر مهره شطرنج از رابطه آن با مهره های دیگر در سیستم حاکم بر قوانین ناشی می شود. به همین ترتیب، در زبان، هر نشانه زبانی معنا و ارزش خود را از طریق تضادها و تفاوت‌ها با دیگر نشانه‌های سیستم به دست می‌آورد. به عنوان مثال، دال انگلیسی "قرمز" معنای خود را نه به دلیل ارتباط ذاتی با رنگ قرمز، بلکه به دلیل تضاد با دیگر دال های رنگی مانند "آبی"، "سبز" و غیره به دست می آورد. ارزش "قرمز" به این بستگی دارد. موقعیت خاصی را در شبکه ساختاریافته زبان اشغال می کند.
سوسور استدلال کرد که نشانه های زبانی از یک دال (صدای آوایی، مانند "قرمز") و یک مفهوم مدلول (ایده یا معنای قرمز) تشکیل شده اند. پیوند بین دال آوایی هر نشانه و مدلول مفهومی دلبخواه و متکی بر قرارداد اجتماعی است. هیچ دلیل ضروری یا انگیزشی وجود ندارد که دال «r-e-d» باید به رنگ قرمز اشاره کند - این ارتباط دلخواه است و از طریق استفاده از زبان در یک جامعه به صورت اجتماعی آموخته می شود.
سوسور در مورد معنا تاکید کرد که کلمات و جملات با ارجاع به چیزهای موجود در جهان معنای خود را به دست نمی آورند. بلکه معنا از روابط صوری و تفاوت‌های میان دال‌ها در شبکه نظام‌مند زبان سرچشمه می‌گیرد. به عنوان مثال، معنای "قرمز" با اشاره به اشیاء قرمز نیست، بلکه با دال های آوایی مانند "قرمز" و "آبی" در سیستم زبانی حاکم بر قاعده متضاد است.
بنابراین به طور خلاصه، سوسور استدلال کرد که معنای زبانی به صورت بیرونی و با اتصال کلمات به مفاهیم از پیش موجود به وجود نمی آید. درعوض، زبان خود از طریق روابط متقابل و تفاوت‌های متضاد بین دال‌هایی که بر اساس قراردادها و قوانین اجتماعی ساختار ترکیبی دارند، معنا تولید می‌کند. نشانه‌ها به دلیل موقعیت‌های ارتباطی‌شان در زبان معنا پیدا می‌کنند.  
فیلسوف فرانسوی پل ریکور (1913-2005) از طریق پدیدارشناسی تفسیری و هرمنوتیکی به معنا نزدیک شد و چگونگی تولید نمادها اهمیت اضافی را بررسی کرد (کاپلان، 2003). ریکور تحت تأثیر هایدگر، بر آشکار کردن ابعاد معنادار پنهان در متون، اسطوره‌ها، استعاره‌ها، روایت‌ها و سایر اشکال فرهنگی تمرکز کرد. او هرمنوتیک فلسفی را با ادغام توصیف پدیدارشناختی با تفسیر توسعه داد (تامپسون، 1981). مثلا ریکور «سمبولیسم شر» را اینگونه تحلیل کرد که چگونه برخی از نمادها معانی معمایی و چند ظرفیتی را در طول تاریخ به وجود میاید و در عین حال تداوم خود را حفظ می کنند. به عنوان مثال، نماد کتاب مقدس از آلودگی به هر دو ناخالصی سنتی و اخلاقی اشاره دارد، معانی رسوب‌کننده به طور کامل توضیح داده نشده است (ریکور، 1967: 25-44). ریکور چنین نمادهایی را "زندگی" از طریق بهره وری معنا دار پایان ناپذیر آنها نامید که معانی سطحی را به اعماق مبهم پیوند می دهد. وظیفه بی پایان تفسیر به ایجاد نشانه های پنهان و آشکار در نمادهای زنده تبدیل می شود.
علاوه بر این، ریکور توانایی استعاره ها را برای ایجاد زمینه های معنایی جدید و امکان دیدن یک چیز بر حسب چیز دیگر را بررسی کرد. در قانون استعاره، او معتقد است که استعاره ها واقعیت را دوباره توصیف می کنند، به جای ارائه مقایسه، معانی نامتجانس را در هم می آمیزند (ریکور، 1978: 220-221). استعاره های مولد مانند "انسان یک گرگ است" بینش های تقلیل ناپذیری را از طریق همزیستی حواس واقعی و مجازی به دست می دهند. ریکور استدلال می کند که استعاره ها به طور خلاقانه معانی را با اصلاح سازمان حوزه مفهومی ما دوباره پیکربندی می کنند. داستان روایی نیز به طور مشابه با تعلیق ارجاعات معمولی کار می کند تا امکانات جدیدی را با اهمیت باز کند. (ریکور، 1981: 185). ریکور روایت‌های تخیلی را به‌عنوان استعاره‌هایی در نظر می‌گیرد که واقعیت را تقلید و بازسازی می‌کنند. داستان ها به صورت تخیلی معانی یکپارچه را از رویدادهای ناهمگون می سازند (ریکور، 1360: 174). ریکور بعدها به بررسی مسائل هرمنوتیکی تفسیر معنای متنی پرداخت که بر اساس بافت فرهنگی آن و موقعیت خواننده شکل می‌گرفت (ریکور، 1370: 53-89). او تأکید کرد که روشن کردن معانی مستلزم آمیختن دنیای متن و تجربه زیسته خواننده است. در مجموع، ریکور توصیف پدیدارشناختی و هرمنوتیک هایدگری را تطبیق می دهد تا تعدد معانی زبانی و قدرت آشکارسازی جهان تخیلی را آشکار کند. نمادهای زنده، استعاره ها و روایات را نمی توان به گزاره های منطقی ترجمه کرد، بلکه از طریق تعامل حواس سطحی و نمادگرایی عمیق تر، اهمیت اضافی ایجاد می کنند. ریکور روشن می کند که چگونه ابعاد خلاقانه زبان معانی بدیع ایجاد می کند.
مختصر اینکه ریکور بر این تمرکز داشت که چگونه نمادها، استعاره‌ها و روایات خاص، معنای اضافی تولید می‌کنند که فراتر از حس ظاهری آنهاست. به عنوان مثال، نمادهای کتاب مقدس مانند "نجسات" معانی تاریخی لایه ای به وجود میآورند که هم ناپاکی آیینی و هم فساد اخلاقی را نشان می دهند. او میگوید استعاره ها به طور خلاقانه واقعیت را با ترکیب زمینه های معنایی نامتجانس برای تولید معانی جدید، به جای ارائه مقایسه بین مفاهیم از پیش موجود، دوباره توصیف می کنند. به عنوان مثال، استعاره «انسان یک گرگ است» ویژگی‌های گرگ و انسان را با هم ادغام می‌کند تا بینش جدیدی در مورد طبیعت انسان به دست دهد. از نظر ریکور، معنای زبانی از تعامل بین معانی آشکار و اعماق پنهان نمادین ناشی می شود. تفسیر معانی پنهان را کشف می کند در حالی که هرگز قدرت معنایی سازنده نمادها را تهی نمی کند همانطور که به معنای نهایی آن نیز نمیرسد.  
فیلسوف آمریکایی، جان سرل، فلسفه اصلی زبان را توسعه داد که بر قصدمندی گوینده تأکید داشت و اینکه کارایی یک سخن به عنوان پایه و اساس معنا عمل می کند (سرل، 1969).سرل در بیان و معنا، نظریه‌هایی را که معنا را به شرایط حقیقت یا پاسخ‌های رفتاری تقلیل می‌دهند، مورد انتقاد قرار می‌دهد و استدلال می‌کند که آنها معناداری غیرقابل تقلیل زبان را برای گویندگان و شنوندگان نادیده می‌گیرند (سرل، 1979: 117-118). او از تغییر تمرکز به سمت نحوه عملکرد اظهارات به عنوان اقدامات قصدمند حمایت می کند.
مفهوم محوری سرل، کنش گفتاری غیر وابسته ای (illocutionary speech act) است که در بیان جملات انجام می شود، که فراتر از اعمال واژگانی بیان گزاره ها است (سرل، 1969: 24-25). به عنوان مثال، وعده‌ها، درخواست‌ها، هشدارها، ادعاها و فرمانها شامل انجام کاری معنادار از سوی سخنرانان می‌شود که فراتر از توصیف یا گزارش کردن است. اعمال غیرکلامی دارای اهمیت معمولی در اعمال اجتماعی است که بخشی از حالات قصدمند گویندگان را تشکیل می دهد. مثلاً نحوهء ادای کلمات، صراحت لهجه و یا حتی زبان بدن از جمله نکاتی است که حضار و شنوندگان سخن متوجهش میشوند اما نمیتوان آنرا در قالب کلمات به مثابه گزارشی از سخنان به دست داد.
علاوه بر این، سرل استدلال می‌کند که کنش‌های گفتاری در برقراری ارتباط موفق می‌شوند، زیرا شنوندگان از طریق قراردادهای پیش‌زمینه مشترک که معانی احتمالی را تعیین می‌کنند، مقاصد سخنرانان را درک می‌کنند (سرل، 1983: 141-157).سخنان تنها در صورتی معنادار هستند که گویندگان آنها را بر اساس سیستم‌هایی از قواعد تشکیل دهنده که اجازه همکاری را می‌دهند، در نظر بگیرند. معانی عملکردی کنش های گفتاری بر رویه ها و اهداف جمعی به رسمیت شناخته شده تکیه دارد. سرل اصرار دارد که معناداری ذاتی زبان در التفات است نه عملیات نحوی/ترکیبی روی نمادها. معنا چیزی شامل نگرش هایی است که به محتواها معطوف می شود، نه فقط وسایل رسمی. در برابر نظریات تقلیل گرایانه، او معتقد است که «تکلم به یک زبان حالت خاصی از ظرفیت عمومی تر برای رفتار بین المللی است» (سرل 1983: vii). معنای زبانی به روابط بین محتویات قصدمند بستگی دارد، نه ترکیب کلمات به تنهایی.
در آثار هستی شناسی اجتماعی بعدی، سرل بررسی می کند که چگونه ساختارهای نهادی معنا را از طریق توابع وضعیت به رسمیت شناخته شده جمعی امکان پذیر می کنند (سرل، 1374: 43-45). پول، ازدواج، دارایی، دانشگاه‌ها فقط از طریق تخصیص کارکرد و ارزش مشترک در چارچوب‌های حاکم بر قانون اهمیت دارند. به طور مشابه، زبان سیستمی از قواعد سازنده را نشان می دهد که تنها با توجه به قصد و نیت مناسب، امکان ارتباط معنادار را فراهم می کند.
به طور خلاصه سرل بررسی کرد که چگونه سخنوران با انجام معنادار کارها با کلمات و نه فقط بیان گزاره ها، اعمال گفتاری غیرکلامی را انجام می دهند. به عنوان مثال، وعده ها، درخواست ها و اعلامیه ها شامل کنوانسیون هایی است که اهمیت احتمالی را تعیین می کند. این کنش‌های گفتاری در انتقال معانی مورد نظر موفق می‌شوند زیرا شنوندگان قصد و نیت سخنرانان را در برابر پس‌زمینه‌ای مشترک از شیوه‌های اجتماعی و قوانین سازنده درک می‌کنند. گفته‌ها با پیروی از رویه‌های شناخته شده جمعی در زمینه ای مشخص معنا پیدا می‌کنند. معنای زبانی به روابط قصدی بین محتویات ذهنی و نه فقط عملیات صوری روی نمادها بستگی دارد. معنای چیزی شامل نگرش‌های هدایت‌شده مناسب است، نه فقط وسایل نقلیه. معنا در نیتی است که توسط قراردادهای اجتماعی شکل گرفته است.  
ژاک دریدا فیلسوف فرانسوی یکی از چهره های برجسته در فلسفه پست مدرن و نظریه انتقادی است. هدف او از «ساختار‌شکنی» بی‌ثبات کردن «لوگوسنتریسم» متافیزیکی با تحلیل این مسئله است که چگونه تقابل‌های دوتایی، سلسله مراتبی و معانی مفروض به‌طور بلاغی از طریق زبان ساخته می‌شوند. از نظر دریدا، معنا ذاتاً ناپایدار، ممکن و وابسته به زبان است. او عقایدی را رد می‌کند که معنا را می‌توان در مفاهیم، خاستگاه‌ها یا ماهیت‌های پایدار خارج از خود زبان استوار کرد. دریدا استدلال می کند که فلسفه غرب به اشتباه فرض کرده است که گفتار معتبرتر از نوشتن است زیرا ظاهراً تفکر درونی ناب را منتقل می کند. این «متافیزیک حضور» فرض می‌کند که معنا در لحظه‌ای از مفهوم ساکن است که تحت تأثیر نشانه‌ها قرار نمی‌گیرد (دریدا، 1978). با این حال، دریدا مدعی است که نشانه‌های زبانی تنها به نشانه‌های دیگر در زنجیره‌ای بی‌پایان از تفاوت اشاره می‌کنند. هیچ نقطه ای به عنوان لنگر نهایی یا پایه ای وجود ندارد که معنا را تضمین کند، زیرا معنا از طریق تضاد و غیاب محل بحث قرار میگیرد می شود. دریدا می گوید: «هیچ چیز خارج از متن وجود ندارد» (Of Grammatology, 1967). معنا را نمی توان از طریق سیستم های زبانی از ساختار و واسطه مندی آن جدا کرد. دریدا این فرض را از طریق مفهوم تفاوت توسعه می دهد. این نئولوژیزم نشان می‌دهد که چگونه معنا از طریق تفاوت‌های بین نشانه‌های زبانی ایجاد می‌شود که هرگز نمی‌توان آنها را به طور قطعی تعیین کرد، بلکه به طور مداوم در امتداد زنجیره‌های دلالتی به تعویق افتاده است (دریدا، 1982). امکان معنا بستگی به این لغزش و حرکت دائمی بین دال های موقت دارد. از آنجایی که هیچ منشأ یا ذات ثابتی وجود ندارد، معانی فقط می توانند اثرات متنی روابط بین نشانه ها باشند.
از نظر دریدا، بی ثباتی معنای زبانی، ساختارشکنی، یک استراتژی خواندن انتقادی فعال را میطلبد. ساختارشکنی با اشاره به تقابل‌های بلاغی، تضادها و آپوریاها در یک متن، مفروضات بی‌چون و چرا را باز می‌کند و نشان می‌دهد که چگونه معانی ظاهراً پایداری به‌طور بلاغی تولید می‌شوند. منتقد از تقلیل ناپذیری متن به هر معنای مورد نظر استفاده می کند تا امکانات تفسیری جدیدی را بگشاید. هدف دریدا حفظ معنا در بازی به جای رد کردن آن است.
دریدا در آثار متاخری مانند گراماتولوژی (1967)، دوتایی های سلسله مراتبی مانند گفتار/نوشتن، طبیعت/فرهنگ، حضور/غیاب را واسازی می کند و استدلال می کند که چنین تقابلی ها زبان های طبیعی نیستند، بلکه زبان های ساخته شده قدرت هستند. آشکار ساختن مقدمات آنها به عنوان توهمات متافیزیکی، امکان معانی ثابت و معتبر یا نقاط برتر را رد می کند. معنا بازی بی حد و حصر دلالت است، نه چیزی که به سادگی با زبان بیان شود.
به طور کلی، دریدا معنا و زبان را تشکیل دهنده یکدیگر می داند. معنا قبل از زبان وجود ندارد، بلکه از طریق امکانات تفسیری که زبان ها ایجاد می کنند ساخته می شود. در عین حال، ساختارهای زبانی، جدا از عملکردشان در درون گفتمان‌های فرهنگی که ارزش‌های در حال تغییر را روی آن‌ها سرمایه‌گذاری می‌کنند، معنایی ذاتی ندارند. دریدا معنا را در هر چیزی خارج از زبان رد می کند، در حالی که اذعان به زبان فقط از نظر بینامتنی- intertextually معنا تولید می کند.  
هانس گئورگ گادامر، فیلسوف آلمانی، یک نظریه هرمنوتیکی متمایز ارائه کرد که نقش زبان را در درک انسان توضیح می داد. گادامر در کار اصلی خود حقیقت و روش (1960) استدلال می کند که در تفسیر به جای یک تکنیک روش شناختی، یک شرط هستی شناختی وجود است. انسان ها عمدتاً از طریق اعمال متقابل تفسیری با واسطه زبان با جهان درگیر می شوند. از نظر گادامر، زمانی که دنیای سوژهء تفسیر کننده با مصنوعات فرهنگی مانند متون یا آثار هنری مواجه می شود، معنا از طریق "آمیختگی افق ها" پدیدار می شود (گادامر، 2013) تفاهم، دیالکتیکی است و شامل گفت و گوی میان افق های زبانی و تاریخی مفسران و افق های متفاوتی است که در اشیاء تفسیر نشان داده می شود. سوژه و ابژه هر دو از طریق تعامل و سنتز خود دگرگون می شوند.
گادامر این نظریه را در زبان استوار می کند، که او آن را نه صرفاً به عنوان یک ابزار ارتباطی، بلکه رسانه اولیه ای می داند که از طریق آن خود معنا تولید و مبادله می شود. گادامر با تکیه بر هایدگر و هومبولت، زبان را به عنوان یک ماتریکس فعال و خلاق تصور می کند که به جای بیان صرف، اندیشه را شکل می دهد. او می نویسد: «هستی که قابل فهم است زبان است» (گادامر، 2013) جهان تنها از طریق «رویداد» درک گفت‌وگو در زبان در حال تکامل تاریخی، خود را به‌طور معناداری آشکار می‌کند.
از نظر گادامر، ماهیت تاریخی «تأثیرپذیر» درک به این معنی است که تفاسیر باز و وابسته به زمینه هستند، نه بسته به رویه‌های ثابت. معانی گذشته به طور دیالکتیکی در سنت زبانی رسوب می کنند و مفسران را برای وظیفه هرمنوتیکی خود مجهز می کنند. اما هر خوانش جدیدی معنا را نیز تغییر می دهد، زیرا سنت را در موقعیت های بدیع و معاصر به کار می برد. بنابراین گادامر درک را به عنوان یک متقابل موقعیت تاریخی «که دائماً در هر زمان در حال شکلگیری هستند» می بیند. (گادامر، 2013)
زبان برای این میانجی‌گری مستمر معنای گذشته در افق‌های حال، محوری است. ماهیت زبانی فهم، تداوم سنت را تضمین می کند، بلکه تولید بی وقفه معانی جدید را نیز تضمین می کند. گادامر ایده‌های سوبژکتیویستی را رد می‌کند که افراد می‌توانند از محدودیت‌های زبانی فراتر رفته و به معنای ناب دست یابند. هیچ چنین معنایی غیر از تغییر تاریخی فهم با واسطه زبانی وجود ندارد.
در عین حال، گادامر علیه ایده‌های ابژکتیویستی استدلال می‌کند که متون دارای یک معنای معین واحد هستند. او شیوه‌های تفسیری را نقد می‌کند که زبان را ابزاری شفاف برای بازیابی معنای اصلی یک مصنوع می‌دانند. از نظر گادامر، معنا را نمی توان از افق خوانندگان پسینی و تأثیرات مداوم متن - «تاریخ مؤثر» آن جدا کرد. آثاری که ماندگار می‌شوند دقیقاً آن‌هایی هستند که «معنای بی‌نهایت» دارند که دائماً از طریق گفت‌وگوهای موقعیت تاریخی آشکار می‌شوند. (گادامر، 2013)
به طور خلاصه، گادامر یک گزارش هرمنوتیکی-زبانی از معنا را توسعه می دهد که به طور مداوم از طریق گفتگوهای در حال تحول تاریخی و تعامل با سنت بازسازی می شود. زبان صرفاً یک ابزار نیست، بلکه وسیله‌ای مشارکتی برای فهم است که همزمان معانی دریافتی تاریخی را محدود می‌کند و امکان تجدید مولد آنها را فراهم می‌کند. معنا به جای ساکن شدن در اعمال ذهنی یا خصوصیات اشیاء به صورت ارتباطی پدیدار می شود. از نظر گادامر، فهم با واسطه زبانی خود قلمرو معنا را تشکیل می دهد.  
نظریه نشانه‌شناسی اومبرتو اکو، فیلسوف و رمان‌نویس ایتالیایی، معنا را به‌عنوان تعامل پیچیده‌ای بین کارکردهای نظم‌دهنده زبان و قصد و آزادی سوژه‌ها بررسی می‌کند. اکو در آثار مهمی مانند نظریه نشانه‌شناسی (1976) و محدودیت‌های تفسیر (1990) به بررسی این موضوع می‌پردازد که چگونه سیستم‌های زبانی و فرهنگی در معناسازی میانجی‌گری می‌کنند و در عین حال توسط تفاسیر اصلاح می‌شوند. سازگاری اکو با ساختارگرایی در فرهنگ‌های استدلالی، سیستم‌های دلالت منظمی را ارائه می‌کند که معانی را قادر می‌سازد و شکل می‌دهد. برای مثال، زبان‌ها به گونه‌ای ساخته شده‌اند که روابط معنایی خاصی را رمزگذاری می‌کنند و در عین حال در مقابل دیگران مقاومت می‌کنند. با این حال، اکو مواضع ساختارگرایانه افراطی را رد می‌کند که زبان‌ها تنها از طریق تفاوت‌ها معنا تولید می‌کنند و نقش‌های خلاقانه سوژه‌ها را نفی می‌کنند.
اکو معتقد است که سیستم‌های نشانه‌ای هم جنبه‌ی «نحوی/ترکیبی» دارند که نشانه‌ها به طور انتخابی بر اساس قراردادها مرتبط می‌شوند، و هم جنبه‌های «سمانتیک» شامل معانی تولید شده توسط صلاحیت تفسیری (اکو، 1976). مفسرین منفعل نیستند اما خلاقانه با متن و زمینه همکاری می کنند تا یکی از معانی بالقوه بسیاری را به فعلیت برسانند. اکو این فرآیند را به عنوان یک حرکت ابداعی از نشانه ها به معانی ممکن تئوریزه می کند و احتمالات را بر اساس کدها ارزیابی می کند (اکو، 1990). مفسرین، متن و زمینه معانی ممکن را مطرح می کنند، اما تفسیر همچنان شامل انتخاب و مذاکره است. اکو تأکید می کند که معنای اضافی همیشه فراتر از آنچه در بیان هر متن آشکار است، ضمنی باقی می ماند.
در عین حال، اکو استدلال می‌کند که تفسیر به واسطه مادیت و ساختارهای متن، زمینه آن و افق‌های مشترک معنایی محدود می‌شود. سوژه ها در درون «مدل خوانندگان» متعارف که توسط متون و ژانرهای مبتنی بر شایستگی‌های زبانی و فرهنگی دلالت دارند، کار می‌کنند. چند معنایی رادیکال توسط این چارچوب های بین الاذهانی که تفسیر را هدایت می کنند، محدود می شود.
بنابراین معنا برای اکو یک دستاورد دیالکتیکی بین ساختارهای منظم و اعمال قصدمند است که آنها را قادر می سازد و در عین حال از آنها فراتر می رود. همانطور که او بیان می کند: «معنا چیزی است که ما از آنچه متن از ما می سازد، می سازیم، همانطور که ما متن را با خواندن آن اصلاح می کنیم» (اکو، 1992، ص 68). زبان‌ها امکان‌های الگوی معنا را دارند، اما معانی تنها از طریق استفاده زمینه‌ای پدیدار می‌شوند که از افق‌های جمعی و ظرفیت‌های افراد مطلع می‌شوند.
در مجموع، اکو مسیری میانه را ترسیم می کند که در آن نه زبان ها و نه موضوعات به تنهایی معنا تولید نمی کنند. او اولویت نظم نشانه‌شناختی را در شکل‌دهی معنا حفظ می‌کند، اما به تصویر کشیدن زبان‌هایی که تفکر را تعیین می‌کنند یا متون تثبیت‌کننده معانی را رد می‌کند. آزمودنی ها با منابع زبانی-فرهنگی همکاری می کنند تا معانی معقول و معقول را به صورت متنی فعال کنند. معنا یک رویداد ارتباطی است که از طریق بکارگیری و نوآوری سیستم های مشترک به وجود می آید.

زبان شناس آمریکایی نوام چامسکی با پیشنهاد اینکه انسان ها به طور فطری دارای دستور زبانی جهانی هستند که دانش زبانی را هدایت می کند، پیشگام زبان شناسی شناخت گرا و چامسکی گری- Chomskianشد (بوتا، 1989). چامسکی علیه رفتارگرایی استدلال می کند که فراگیری زبان به یک قوه زبانی ذاتی بستگی دارد که سیستم های دستوری ممکن را محدود می کند. هدف او مدل سازی ساختارهای نحوی- syntactic زیربنایی است که خلاقیت زبانی را ممکن می سازد. چامسکی رویکردهای ساختارگرایانه را صرفاً برای توصیف قاعده‌مندی‌های زبانی سطحی بدون توضیح ظرفیت‌های زایشی مورد نقد قرار داد (چامسکی، 1957: 48-49). او از بازسازی جملات گرامر عمیق از طریق قوانین و محدودیت‌های دگرگون‌کننده حمایت می‌کرد (چامسکی، 1965: 16). دستور زبان جهانی چامسکی دانش ناخودآگاه ضمنی را تشکیل می دهد که به گویندگان این امکان را می دهد تا جملات بدیع را بسازند و تفسیر کنند.
او معتقد است که خلاقیت زبانی فقط به یک واژگان و دستور زبان محدود نیاز دارد، زیرا یک آرایه نامتناهی از معانی را می توان با بازگشت- recursion ایجاد کرد، و عباراتی را در دیگران از همان نوع جاسازی کرد تا ساختارهای نحوی پیچیده ای را تشکیل دهد (هاوزر و همکاران، 2002: 1577). دستور زبان ترکیبی جهانی امکان بیان طیف نامحدودی از معانی از وسایل محدود را فراهم می کند.
چامسکی همچنین شایستگی زبانی - دانش آرمانی‌شده از قوانین - را از کارایی- استفاده در موقعیت‌های مشخص متمایز می‌کند (چامسکی، 1965: 4). دانستن زبان مستلزم درک شهودی اصول گرامری و نه پاسخ های رفتاری یا اطلاعات آموخته شده به تنهایی است. ظرفیت مولد ما برای تشخیص و تولید جملات ماهیت قانونی زبان را به عنوان یک سیستم شناختی بیولوژیکی نشان می دهد.
رویکرد بومی‌گرایانه چامسکی معتقد است که معنای سمانتیک به‌طور توصیفی از پیکربندی‌های نحوی تخصیص یافته توسط رویه‌های زایشی ذاتی ناشی می‌شود (پیتروسکی، 2018: 87). معانی زبانی با ترسیم ساختارهای مفهومی به بازنمایی های آوایی که توسط اصول جهانی محدود شده اند، اندیشه را رمزگذاری می کنند. او در درجه اول بر قواعد نحوی تمرکز می کند که ساختارهای ممکن را و نه جنبه های پراگماتیک یا اجتماعی به خوبی شکل می دهد.
چامسکی با مدل‌سازی گرامر به‌عنوان رویه‌های مولد مبتنی بر قاعده، محدودیت‌های جهانی لازم را در مورد تنوع میان فرهنگی در زبان‌ها روشن کرد که امکان بیان معنادار را فراهم می‌کرد. نظریه‌های درون شناختی- innatistاو علی‌رغم مخالفت‌هایی که با ایده‌آل‌سازی‌ها و فرمالیسم او، به‌طور قاطعانه‌ای به فلسفه معاصر زبان، زبان‌شناسی و علوم شناختی شکل دادند.
به طور خلاصه چامسکی بحث خود را اینگونه مطرح کرد که انسان ها ذاتاً دارای یک دستور زبان جهانی هستند که دانش ضمنی ما را هدایت می کند و به ما امکان می دهد جملات دستوری بدیع را خلاقانه بسازیم و درک کنیم. این دستور زبان جهانی امکان ترکیب واژگان محدود و منابع گرامری را به صورت بازگشتی برای بیان معانی بی حد و حصر فراهم می کند. جملات عباراتی را در انواع دیگر تعبیه می کنند که خلاقیت نحوی را ممکن می سازد. چامسکی بر مدل‌سازی رویه‌های مولد و ساختارهای نحوی که خلاقیت زبانی را امکان‌پذیر می‌سازد، به جای معنای سمانتیک مستقیم، تمرکز کرد. بازنمایی های سمانتیک به طور توصیفی با ترسیم ساختارهای مفهومی به ساختارهای آوایی در یک چارچوب دستوری محدود به وجود می آیند. برای او، صلاحیت زبانی شامل دانش ناخودآگاه شهودی اصول نحوی است، نه اطلاعات آموخته شده. این شایستگی به ظرفیت ما برای استفاده خلاقانه معنی دار زبان اجازه می دهد تا ماهیت رمزگذاری شناختی قانونی آن را نشان دهد.  
نتیجتاً، فیلسوفان قرن بیستم به طور چشمگیری درک معنا را از طریق نظریه های جدید زبان، ذهن و اعمال اجتماعی تغییر دادند. هایدگر معتقد است که معنا به جای بازنمایی ذهنی، از طریق فعالیت درگیر زمینه‌ای پدیدار می‌شود. ویتگنشتاین استدلال می کند که معنا از کاربرد عملی زبان در اشکال زندگی انسانی ناشی می شود تا ساختار ایده آل ایستا. سوسور سیستم های زبانی را به صورت همزمان تحلیل می کند و بر دلبخواهی و ارزش های افتراقی نشانه ها تاکید می کند. ریکور معانی نمادین اضافی متون را از طریق پدیدارشناسی تفسیری آشکار می کند. سرل به جای نحو رسمی به تنهایی، معنی را در اعمال گفتاری قصدمند و شیوه های جمعی بیان می کند. چامسکی گرامرهای زاینده ذاتی جهانی را فرض می کند که خلاقیت زبانی را ممکن می سازد.
این متفکران در حالی که رویکردهای متنوعی را اتخاذ می‌کردند، به طور جمعی مفروضات قبلی درباره مبانی معنا در گزاره‌های افلاطونی، تصاویر ذهنی، مرجع ساده یا ساختارهای زمینه‌ای را باطل کردند. دیدگاه‌های چند وجهی آن‌ها اساس معنا را در پراگماتیک، استفاده از زبان روزمره، فعالیت‌های هدف‌دار، عمق و ثبوت اجتماعی و محدودیت‌های شناختی بیولوژیکی روشن می‌کند. نظریه های معاصر به توسعه ترکیبات جدید ادامه می دهند که این بینش های عمیق فلسفی را در معنا، زبان و ذهن انسان ادغام می کند. رویکردهای معاصر با تفسیر زبان‌ها به‌عنوان شیوه‌های تحول یافته تاریخی مشخص، مبتنی بر تمرکززدایی انقلابی این متفکران از نظریه‌های معنایی به دور از انتزاعات آرمانی است. نوآوری های مفهومی آنها برای پدیدارشناسی، هرمنوتیک، نشانه شناسی، انسان شناسی زبانی و علوم شناختی ضروری باقی مانده است.  
آئین بهائی: مسئله زبان و معنا  
مسئله زبان از این جهت برای آئین بهائی مهم است که یکی از پایه های وحدت علم انسانی، وحدت لسان و خط است. همچنین آئین بهائی زبان را ابزاری ضروری برای درک حقایق معنوی و مادی، توسعه دانش و ایجاد وحدت و مشارکت بین مردمان می داند و از این جهت که تعلیم و تربیت عمومی و ضروری است نیز محل توجه قرار میگیرد. ایضاً از آنجا که آدمیان به واسطه زبان فکر میکنند و به واسطه تفکر زبان را میپرورانند و تولید کلمات و معانی میکنند، و اینکه زبان نشان دهنده توانایی ذهن انسان در انتزاع معنا از پدیده های فیزیکی و الصاق نمادها به آن معانی است و به همین جهت هم است که بعضاً تعریف انسان از زبان ارسطو را «حیوان عاقل» و یا «حیوان ناطق» مطرح کرده اند، زیرا رابطه این دو چنانچه از سر هم گذشت بسیار تنگاتنگ است؛ بنابراین به یک اعتبار، وجه تمایز انسان از سایر موجودات همین زبان و معنا است.
معنا از کنش جمعی بشر در ارتباط دادن کلمات و نمادها با مفاهیم، اشیاء، اعمال و احساسات ناشی می شود. با این حال، تعالیم بهائی بیان می کند که هر چقدر هم که یک زبان گسترده و ظریف باشد، کلمات هرگز به طور کامل حقایق لایتناهی الهی را در بر نمی گیرند. زبان فقط می تواند حقایق معنوی را تقریب کند. (هاچر، 2005) حتی علم با اصطلاحات دقیق خود نمی تواند اسرار هستی را به طور کامل توصیف کند. ناقص بودن زبان دلالت بر این دارد که معنا سیال، متنی و پیوسته در هر عصری که آگاهی انسان آشکار می شود، در حال تکامل است. در نتیجه، متون مقدس بهائی باید توسط هر نسل از مؤمنان تفسیر شود تا ارتباط آنها حفظ شود. (هاچر و مارتین، 1985) با تعمق در کلام خدا با نیت خالص، ذهن انسان می تواند به تدریج از معرفت الهی بهره مند شود و لایه های عمیق تری از معنای معنوی را کشف کند. از طریق مشورت، مطالعه و همراهی محبت آمیز، یک تفاهم جمعی در طول زمان پدیدار می شود. با تعمق در کلام خدا با نیت خالص، ذهن انسان می تواند به تدریج از معرفت الهی بهره مند شود و لایه های عمیق تری از معنای معنوی را کشف کند. از طریق مشورت، مطالعه و همراهی محبت آمیز، یک تفاهم جمعی در طول زمان پدیدار می شود. بنابراین، دیدگاه بهائی معنا و زبان را ابزارهای به هم پیوسته ای می داند که بشریت باید برای شناخت حقیقت از آنها خردمندانه استفاده کند. در حالی که کلمات محدودیت‌هایی در تسخیر واقعیت مطلق دارند، مکاشفه تدریجی متون مقدس مانند نوشته‌های بهائی به جهت‌دادن آگاهی انسان به سوی امر الهی و تسهیل تمدن همیشه در حال پیشرفت کمک می‌کند.
بنابراین میتوان اینگونه گفت سطح اول مسئله زبان در نگاه آئین بهائی وجه روحانی کلمه و معناست، زیرا پیام خداوند به بشر به واسطه همین کلمه منتقل میشود. و اهمیت این مسئله تا آنجاست که مظهر ظهوری مانند مسیح، خود را کلمه خدا میداند و خلق اول را که مشیت اولیه باشد تحت عنوان کلمه معرفی میکند «در ابتدا کلمه بود». پس در این سطح عالم امر را میتوان مقام ظهور کلمه دانست و کلام ایشان را کلمة الله گفت که جذاب قلوب و خالق کل است، و به واسطه کلمه است که رستگاری و نجات و تعالی برای انسان محقق میشود، فهم دقیق و عمیق کلمة الله و کشف معانی آن سبب رشد عالم بشر میشود. همانطور که سوء تعبیر و تفسیر غلط در معانی همین کلمة الله میتواند سبب تباهی و گمراهی شود. چه در آثار حضرت باب، حضرت بهاءلله و حضرت عبدالبهاء نمونه هایی از تأویل هرمنوتیکی، را میتوانید مشاهده کنید که نمونه آنها را میتوان در آثار حضرت باب در همان ابتدا در تفسیر سوره یوسف و احسن القصص و برگرداندن این داستان به خود و ائمه شیعه، در تفاسیری که در کتاب بیان در معنای قبر و قیامت و معاد و ... کرده اند که الظاهر از ظاهر متن آن تأویلها بر نمیآید اما معانی درونی آنرا نشان میدهند. چنانچه حضرت بهاءالله نیز در کتاب مستطاب ایقان بسیاری از معجزات نظیر کشتی نوح، ناقه صالح، ید بیضاء و عصای موسی، زنده کردن مردگان و شفا دادن کور مسیح را تأویل میکنند، چنانچه حضرت عبدالبهاء همین کار را در مفاوضات در معنای داستان آدم و حوا و تعبیر رویاهای اشعیای نبی انجام میدهند. نظیر این مثالها در آثار ایشان بسیار است که اینها صرفاً بخش کوچکی از آن است.
حضرت نقطه اولی کلامات و آیات خود را تحت عنوان حجت باقیه معرفی کرده اند چنانچه میفرمایند: «از جانب خداوند بر کلّ ناس دو حجّت است آیات الله و نفسی که این آیات بر او نازل شده و اوّل حجّت باقیه ظاهره الی یوم القیامة است و ثانی حجّت ظاهره است تا وقت ظهور و حین بطون حجّت است بر کلّشیئ من حیث لا یعلم احد و از برای او از حین غروب شهدائی هست که ادلّاء هستند بر حجّت باقیه که بیان باشد که ایشان بقول او که الآن نازل میکند حجّت میشوند تا یوم ظهور او...» و ایضاً سطوح مختلف متون خود را به پنج دستهء آیات، مناجات، تفاسیر، مطالب علمی و کلمات فارسی تقسیم کرده اند چنانچه میفرمایند: « آنچه از نقطهء حقیقت منتشر گردد ذکر کتاب میشود و آنچه من یظهره الله کتاب بخطّ خود نویسد کتابی است که بخطّ الله نوشته شده زیرا که منسوب الی الله بوده و هست زیرا که کتاب او حقّ است ای ارواح متعلّقه بکلمهء حقّ در کلماتی که نازل میفرماید از هر شأن که باشد سواء آنکه آیات باشد که ماء غیر آسن رضوان است و مناجات که لبن لم یتغیّر و تفاسیر آیات که خمر حمر و اجوبه و تفاسیر مناجات که عسل مصفّی است در کتاب الله هست و شئون فارسیّه بعینه مثل شئون آیات است زیرا که کلّ از بحر حقیقت جاری میگردد و اگر کسی در کلمات فارسی بعین فؤاد نظر کند فصاحت آیات را بعینها مشاهده مینماید» البته در مقامی دیگر میفرمایند اگرچه من در این پنج سطح متونی دارم اما در اصل وضعیت اینچنین است که: «آیات مخصوص نقطه است و مناجات مخصوص رسول الله و تفاسیر مخصوص ائمهء هدی و صور علمیّه مخصوص بابواب ولی کلّ از این بحر مشرق میگردد»
اما در مجموع میتوان گفت که نگاه آئین بهائی به مسئله زبان رویکردی پراگماتیستی و عملگرایانه است چنانچه میفرمایند: «فارسی و عربی و ترکی هر سه لسان عاشقان جمال جانان است. عشق را خود صد زبان دیگر است مقصد معانی است نه الفاظ، حقیقت است نه مجاز، صهبای حقایق و معانی در هر کأس گوارا، خواه جام زرین باشد خواه کاسهء گلبن، ولی البته جام بلور و مرصع لطیف تر است» و یا در مقامی دیگر میفرمایند: «در بارهء زبان نوشته بوديد. تازی و پارسی هر دو نيکو است چه که آنچه از زبان خواسته اند پی بردن بگفتار گوينده است و اين از هر دو ميآيد. امروز چون آفتاب دانش از آسمان ايران آشکار و هويدا است هر چه اين زبان را ستايش نمائيد سزاوار است.» بنابراین مسئله معنا تقدم دارد بر اینکه از چه زبانی استفاده شود، هر زبانی که بهتر و دقیقتر میتواند معنا را جا به جا کند و شنونده بهتر میتواند معنای کلام گوینده را درک کند آن بهتر است. اما در میان زبانهای موجود به نظر میرسد که از دو زبان عربی و فارسی که زبان تکلم حضرت نقطه اولی و قلم اعلی است تأکید بیشتری در یادگیری آن و همچنین بیان افصحیت و بساطت و اوسعیت زبان عربی نیز شده است. حضرت بهاءالله میفرمایند: «به لسان پارسی بشنو هر بیان و ذکری که حاوی ذکر و ثنای دوست محبوب است به هر لسان که باشد پارسی یا ترکی یا عربی و یا السن آخر ولکن لسان عربی افصح و ابسط و اوسع.» و یا در بیانی دیگر میفرمایند: «اگرچه لسان عربی احسن است ولکن گفتار پارسی احلی» و در مقامی دیگر میفرمایند: «آنچه لدی العرش محبوب آن است که جمیع به لغت عربی تکلم نمایند چه که ابسط از کل لغات است اگر کسی به بسط و وسعت این لغت فصحی مطلع شود البته آنرا اختیار نماید. لسان پارسی بسیار ملیح است و لسان الله در این ظهور به لسان عربی و فارسی هر دو تکلم نموده ولکن بسط عربی را نداشته و ندارد بلکه جمیع لغات ارض نسبت به او محدود بوده و خواهد بود و این مقام افضلیت است که ذکر شد...» و همچنین میفرمایند: «درباره زبان نوشته بوديد، تازی و پارسی هر دو نيکو است. چه که آنچه از زبان خواسته اند پی بردن بگفتار گوينده است و اين از هر دو می آيد. و امروز چون آفتاب دانش از آسمان ايران آشکار و هويدا است هر چه اين زبان را ستايش نمائيد سزاوار است.» حضرت عبدالبهاء همچنین در خصوص یادگیری زبان فارسی میفرمایند: «ای منجذب بنفحات، تا توانی همّت نما که زبان پارسی بياموزی زيرا اين لسان عنقريب در جميع عالم تقديس خواهد گشت و در نشر نفحات الله و اعلاء کلمة الله و استنباط معانی آيات الله مدخل عظيم دارد. اميدوارم که بتحصيل اين لسان موفّق بر هدايت جمّ غفيری شوی ....» و حضرت ولی امرالله در توقیع منیع مورخ 26 جولای 1932 خطاب به محفل روحانی بمبئی فرموده اند: «از قبل اشاره و تأکید گشت که ترجمه آثار عربیه به لغت نورا ممدوح و مقبول نه علی الخصوص احکام کتاب اقدس و ادعیه و صلوات. باید اطفال را از صغر سن به لغت عربی آشنا نمود تعلیم داد زیرا لغت اصلی تأثیری کلی و حلاوتی دیگر دارد.»
اما در همین سطح عملگرایانه و پراگماتیستی نصوصی از طلعات مقدسه بهائی وجود دارد که از آنجا که هدف این دیانت وحدت عالم انسانی و برقراری صلح جهانی است، حکم بر وحدت لسان و خط شده است که هر فرد میبایست علاوه بر زبان مادری، یک زبان بین المللی را بیاموزد که با آن با کل عالم در ارتباط بیافتد. اولی سبب زنده ماندن فرهنگ و تاریخ یک ملت است و دومی سبب وحدت آن ملت با عالم. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «جميع عالم يک وطن مشاهده ميشود آنست که السن مختلفه به يک لسان منتهی گردد ، و همچنين خطوط عالم بيک خط . بايد جميع ملل ، نفوسی معيّن نمايند از اهل ادراک و کمال ، تا مجتمع شوند و به مشاورت يگديگر يک لسان اختيار کنند ، چه از السن مختلفه موجوده و چه لسان جديد تازه اختراع نمايند و در جميع مدارس عالم أطفال را بآن تعليم دهند ...» و در مقامی دیگر میفرمایند: «از جمله اموريکه سبب اتحاد و اتفاق ميگردد و جميع عالم يک وطن مشاهده ميشود آنست که السن مختلفه بيک لسان منتهی گردد، و همچنين خطوط عالم بيک خط. بايد جميع ملل، نفوسی معيّن نمايند از اهل ادراک و کمال ، تا مجتمع شوند و بمشاورت يگديگر يک لسان اختيار کنند ، چه از السن مختلفه موجوده و چه لسان جديد تازه اختراع نمايند و در جميع مدارس عالم أطفال را بآن تعليم دهند»
در سطح دیگری نیز حضرت عبدالبهاء به مسئله زبان و معنا پرداخته اند، اما در اینجا دیگر به زبان نه به مثابه زبان متداول که کلامی است بلکه به زبان اشاره که همان قابلیت کلامی را در سطح خودش دارد و میتواند معنا برساند نشان میدهد. از مثالی که ایشان میشود معلوم میشود که معنا اولاً اهمیت بیشتری از هر زبان متداول همراه با قواعد صرفی و نحوی اش دارد و در ثانی تقدم بر زبان کلامی دارد. زیرا با علامات و اشارات نیز میتوان معانی را نشان داد. ایشان این قضیه را اینگونه توضیح میدهند: «... حضرت نزد حواريّون آمدند فرمودند من يک کنزی داشتم در اين ده مخفی بود حال نجات داده ام اين کنز من است من آنرا از زير زمين بيرون آوردم و بشما ميدهم (يکی از حاضرين اظهار حزن نمود که نميتواند فارسی صحبت نمايد فرمودند) الحمد للّه در عالم روح اين حجاب لسانی نيست قلوب با يکديگر صحبت مينمايند. يک وقتی در ايران انجمنی تشکيل شد اساس اين انجمن آن بود که تکلّم من دون لسان می نمودند و به ادنی اشاره ئی يک قضيّهء مهمّهء کلّيه را ميفهماندند. اين انجمن خيلی ترقّی کرد بدرجه ئی رسيد که به يک اشارهء انگشت يک قضيّهء کلّيه مفهوم ميشد. حکومت ترسيد که اينها ميتوانند جمعيّتی تشکيل کنند ضدّ حکومت که هيچکس نتواند مقاصد آنها را بفهمد ضرر های زياد خواهد داشت لهذا بقوّه جبريّه منع کرد. يک قضيّهء آن را برای شما بگويم. هر کس ميخواست داخل آن انجمن بشود می آمد دم در می ايستاد اينها در اين باب به يک اشاره با همديگر مشورت ميکردند و بدون تکلّم رأی ميدادند. وقتی يک شخص عجيب الخلقه آمد دم در ايستاد رئيس نگاه کرد به هيئتش ديد عجيب الخلقه است فنجانی بر روی ميز بود آب داشت و دو باره آب بر روی آن ريخت تا آنکه به لبالب رسيد اين علامت ردّ بود يعنی اين مجلس ما جای اين شخص ندارد. امّا آن آدم با ذکاء بود لهذا يک پر گل خيلی نازک گرفت و بکمال احترام وارد اطاق شده روی آن فنجان بکمال دقت گذاشت که آب فنجان بحرکت نيامد همه مسرور شدند يعنی مرا اينقدر محلّ لازم نيست اين قدر لطيفم که مثل اين برگ گل محتاج بجا نيستم دست زدند و او را قبول کردند. جميع مکالماتشان باشارات بود و خيلی ترقّی نمودند و سبب شد که ذهن و ذکاء تندی پيدا کردند و ترقّی فراست آنها زياد شد. اغلب با چشم با همديگر صحبت ميکردند و در نهايت پاکيزگی بحالت و حرکت چشم سخن ميراندند.»
سطح دیگری که در آثار بهائی به مسئله زبان پرداخته شده است، وجه اخلاقی استفاده از زبان است و اینکه چه باید گفت و با چه کسی باید سخن گفت. در اینجا به چندی از این نصایح که مجدداً به تأثیر و کارکرد زبان اشاره میکند اشاراتی مستقیم از آثار حضرت بهاءالله و حضرت عبدالبهاء میشود. «حکمای عباد آنانند که تا سمع نیافتند لب نگشایند.» بنا بر نص حضرت بهاءالله بنابراین صرفاً باید با کسی سخن گفت که علاقه ای به سخنمان دارد و میخواهد که نظر ما را نیز بشنود. و ایضاً میفرمایند: «القاء کلمهء الهی وقتی است که سمع و بصر مستعد باشند و همچنین ارض. بعضی در بعضی از احیان تکلم نمودند به آنچه که ضرش به اصل سدره راجه است... ارض جرز لایق انبات نه و سمع شرک لایق اصغاء کلمهء توحید نه.» ایشان همچنین اشاره میکنند که در هنگام سخن گفتن میبایست سطح بحث را در سطح مخاطب حفظ کرد و رعایت حال شنونده را نیز باید داشت و به نسبت استعداد او سخن گفت: «و از حکمت ملاحظهء مقامات است و سخن گفتن باندازهء شأن و از حکمت حزم است...» و قلم اعلی میفرمایند: «کُنْ نَاطِقاً بِالْحِکْمَةِ وَ ذَاکِراً بِالْحِکْمَةِ وَ مُعَاشِراً بِالْحِکْمَةِ کَذَلِکَ حَکَمَ مَنْ کَانَ عَلَی الْاَمْرِ قَوِيّاً» از این دو بیان و البته بیانات دیگر آدمی در خاطرش آن شعر مولانا میآید که فرمود: «چون که با کودک سر و کارت فُتاد / هم زبان کودکان باید گشاد»
از همین ساحت میتوان به نصوصی اشاره داشت که اشاره به پرهیز از پُر گویی و تصدیق گزیده گویی میکند چنانچه میفرماید: «از تکلّم بی فايده احتراز کند چه زبان ناريست افسرده و کثرت بيان سمّی است هلاک کننده.» و همچنین میتوان به نصوصی اشاره کرد که تاکید بر پرهیز از کلمات رکیک و گفتار زشت دارد و اینکه میبایست زبان به خیر بچرخد چنانچه میفرمایند: « لسان از برای ذکر خير است او را بگفتار زشت ميالائيد.» و ایضاً میفرمایند: « زبان برای گواهی يزدان است آن را بياد گمراهان ميالائيد.»و همینطور میفرمایند: «اهل عالم بايد از ضر دست و زبان شما آسوده باشند»  
بررسی تطبیقی دیدگاه آئین بهائی با اندیشه های فلسفی مطروحه در این بخش  
با توجه به مطالبی که از سر گذشت میتوان زمینه‌های کلیدی همسویی و تباین دیدگاه آئین بهائی با اندیشه های فلسفی معاصر را در موارد زیر مشاهده کرد: 1) اینکه آیا معنا مقدم بر زبان است یا بالعکس. 2) نقش خلاق زبان در شکل دادن به معنا و اندیشه. 3) وابستگی به بافت معنا. 4) محدودیت های بالقوه برای ظرفیت بیانی زبان. بررسی این موضوعات تشابهات و نقاط عزیمتی را بین جهت گیری بهائی و جریانات عمده فلسفی در معنا و زبان را نشان می دهد.
دیدگاه بهائی عموماً معنا را از نظر منطقی مقدم بر زبان می‌داند که به جای تعیین آن، معنا را منعکس می‌کند. حضرت عبدالبهاء ضمن اینکه میفرمایند مقصود از زبان، رساندن اندیشه ای است که مورد نظر است تقدم معنا از زبان را نیز بیان میکنند که شرح آن از سر گذشت. زبان مفاهیمی را با معنای مبتنی بر فرآیندهای ذهنی و قصد بیان می‌کند. این با زبان شناسان شناختی مانند لانگاکر همسو می شود که استدلال می کنند زبان معانی منشأ شناخت را نشان می دهد. بهائیان نیز ضرورت زبان را در بیان معنا و میانجیگری اندیشه می شناسند. کتاب مقدس به این دلیل معنا دارد که خود عقل کلی است که الفاظ را بیان می‌کنند اما این معنا مستلزم بیان زبانی است به همین جهت در حد امکنه عالم امکان و محدودیت های زبانیست که میتواند حقایق را بیان کند و چه بسیار است مناجات های بهائی که در آن ذکر قصور و ناتوانی کلمات در حمد و ستایش پروردگار را مطرح میکند.
در مقابل، پساساختارگرایانی مانند دریدا معنا را کاملاً از طریق تفاوت در سیستم‌های نشانه‌ای ساخته شده و نه زبان از پیش موجود تعریف میکنند. معنا با زبان بیان نمی شود بلکه از طریق زبان تولید می شود. این دیدگاه رادیکال تر با دیدگاه بهائی از تقدم نسبی معنا در تضاد است، این در حالیست که هر دو نقش حیاتی زبان را در انتقال معنا تصدیق می کنند.  
به نظر میرسد آموزه‌های بهائی با ساختار‌گرایان اجتماعی و متفکران پست مدرن که معتقدند معنا کاملاً منوط به قراردادهای اجتماعی و زبانی است، متفاوت است. بهائیان واقعیت معنوی مطلقی را مطرح می کنند که معنای زبانی آن تقریبی است و نمی توان به طور کامل آن را درک کرد. معنا از فراتر زبان سرچشمه می گیرد، اما برای بیان به زبان نیاز دارد تا ارائه داده شود و فرایند مفاهمه شکل بگیرد.
در نوشته های بهائی بر قدرت خلاقیت و معناسازی زبان تأکید شده است. زبان به طور فعال ادراک انسان از واقعیت را به روش‌های فرهنگی شکل می‌دهد. این با دیدگاه هرمنوتیکی گادامر همخوانی دارد که «هستی که قابل درک است زبان است» او زبان را به‌جای نام‌گذاری مفاهیم از پیش شکل‌گرفته، از نظر هستی‌شناختی سازنده معنا می‌داند. آموزه‌های بهائی نیز زبان را به‌عنوان بخش جدایی‌ناپذیر فهم و پیدایش معنا معرفی می‌کنند. با این حال، در حالی که گادامر به گفت و گوهای در حال تغییر تاریخی بحث خود را پیش میبرد، اندیشه بهائی استفاده از زبان را در جهت درک حقایق معنوی ابدی می دانند که از محدودیت های فرهنگی فراتر می رود.  
یک موضوع کلیدی در متون بهائی، وابستگی معنا به زمینه، قصد و ظرفیت شنوندگان در برابر مفاهیم پیچیده است. حضرت بهاءالله میفرمایند که گفتار فصیح اقتضای موقعیت و احوال شنونده را در نظر می گیرد همانطور که حضرت عبدالبهاء به استفاده از زبان بر اساس مقتضیات حکمت و ظرفیت شنونده را توصیه می‌کنند. این دیدگاه با فیلسوفانی مانند ویتگنشتاین که معنا را در رابطه با بازی‌های زبانی و اشکال زندگی بررسی کردند، طنین‌انداز می‌شود. ویتگنشتاین استدلال می‌کرد که معانی به شیوه‌های مشترک متغیر بستگی دارند، نه روابط رسمی ثابت یا تعاریف اساسی. بهائیان به طور مشابه بر تناسب موقعیت و درک مخاطب بر استفاده رسمی زبانی تأکید دارند. هر دو دیدگاه به این مسئله تاکید میکنند که معانی کلمات در زمانی که مورد استفاده قرار میگیرند است که مشخص میشوند و همچنین نا دیده گرفتن اینکه کلمات معنای خود را از درون متن میگیرند و کلمهء جدای از متن بیمعناست یا به عبارت دقیقتر معنای اصیلی که کاتب هنگام نوشتن مدنظر داشته است را دیگر ندارد، تاکید دارند. در عین حال اما، بهائیان همچنین معنای معنوی پایداری را در متون مقدس می بینند که به تدریج در طول زمان از طریق مطالعه، دعا و کاربرد آشکار می شود. معنا از طریق تفسیر مجدد زمینه‌ای آشکار می‌شود تا اینکه اساساً مشروط به زمینه‌های استفاده باشد. در اینجا بهائیان از جهت گیری های نسبی گرایانه تر فاصله می گیرند.
نوشته‌های بهائی بارها به ناتوانی کلمات در تسخیر حقایق نامتناهی خداوند اشاره می‌کنند. زبان انسان محدودیت های اجتناب ناپذیری دارد، اگرچه کلام خدا مجاری را به سوی معرفت الهی می گشاید. از نظر بهائیان، در حالی که معنا فراتر از زبان سرچشمه می گیرد، بیان آن به واژگان فرهنگی-تاریخی و قراردادهای دستوری بستگی دارد. هیچ زبانی نمی تواند حقیقت مطلق را به طور کامل نشان دهد. از این حیث میتوان دیدگاه آئین بهائی را با دیدگاه گادامر در حقیقت و روش نسبت داد. پساساختارگرایان مانند دریدا به طور مشابه این مفهوم را نقد می کنند که معنا می تواند از میانجی گری با نشانه ها و ساختارهای زبانی فراتر رود. با این حال، بهائیان استدلال می‌کنند که شناخت محدودیت‌های زبان ما را بر آن می‌دارد تا با احتیاط و انتقاد بیشتر از آن استفاده کنیم تا اینکه به‌کلی جستجوی حقیقت را کنار بگذاریم. نارسایی زبان، تفسیر و راهنمایی دقیق را ضروری می کند.
به طور خلاصه، در حالی که آموزه‌های بهائی در مورد معنا و زبان با جهت‌گیری‌های مختلف فلسفی مشابهت‌هایی دارند، اما این عناصر را به‌طور منحصربه‌فردی ترکیب می‌کنند. معنا از نظر مفهومی اساسی دیده می شود، اما از طریق استفاده از زبان در حال تکامل تاریخی با هدف بینش معنوی شکل گرفته است. برخلاف نسبی گرایی پست مدرن، واقعیتی مطلق وجود دارد که زبان و فرهنگ بشری برای انعکاس آن تلاش می کنند. اما بر خلاف رئالیسم خام، دسترسی به حقیقت به تفسیر زبان شرطی شده تاریخی از طریق راهنمایی و بینش زمینه ای بستگی دارد، نه فقط منطق صوری. بنابراین، دیدگاه‌های بهائی دوتایی‌های فلسفی را به هم مرتبط و در میانشان پلی میزنند، و اصول عملی را برای پیگیری فهم‌های واقعی ارائه می‌کنند و در عین حال محدودیت‌ها و موارد احتمالی زبان را تصدیق می‌کنند.

مفهوم نقد: ویژگی ها، دیدگاه های فلسفی، اجتماعی  
«این قاعده در یوروپا متداول است و فواید عظیمه در ضمن آن مندرج. مثلاً وقتی شخصی کتابی تصنیف می‌­کند، شخص دیگری در مطالب تصنیفش ایرادات می­‌نویسد به شرطی که حرف دل آزار و خلاف ادب نسبت به مصنف در میان نباشد و هر چند گفته آید به طریق ظرافت گفته شود. این عمل را قریقا، به اصطلاح فرانسه، کریتیک، می­‌نامند.» میرزا فتحعلی آخوندزاده  
نقد عملی است برای ارزیابی و به چالش کشیدن باورها، روشها، متون، آثار هنری یا نهادهای موجود برای بهبود بخشیدن و اصلاح آنها. نقدهای مستدل و مبتنی بر شواهد می تواند با ترویج اصلاحات بر جامعه تأثیر مثبت بگذارد. با این حال، نقد می تواند بر استدلال ها و مغالطات ناقص نیز تکیه کند. نقد یا سنجش، به معنای تفکیک سره از نا سره، و شناخت محاسن و معایب است و همچنین به معنای داوری و قضاوت در مورد گزاره ای نیز گرفته میشود. در زبان فرنگی به این لغت، کریتیک “critic” میگویند، که علاوه بر معانی ای که عرض شد به معنای بحران نیز است، وضعیت بحرانی“critical situation” وضعیتی است که نیاز به بازبینی و بازرسی دارد، بدین معنا که در وضعیتی متلاطم و ناآرام قرار گرفته ایم که التزام به بررسی و تفکیک سره از ناسره داریم تا به سبب آن از وضعیت کریتیکال خارج شویم. پس نقد اساساً خبر از وجود بحرانی میدهد، تلاطمی در کار است که نقدی پدید میاید و منتقد آن کسی است که این بحران را دیده، از آن نگذشته و برعکس به آن توجه کرده، در باب آن تاملاتی انجام داده و نتیجتاً انتقادات خود را مطرح میکند. لازم به ذکر است که در همین ابتدا بگوئیم نقد در حوزه های تخصصی هر علم، مخصوص صاحبنظران و متخصصان همان علم است. روش نقد اندیشه، روشی است با ماهیت عقلی که خود وامدار چند علم است، و برای تحقق آن به منطق صوری، شناخت شناسی، فلسفه علم و روش شناسی نیز نیاز دارد.  
این متن با شناسایی ویژگی‌های کلیدی نقد مؤثر و نقد باکیفیت و تمیر دادن آن از نقد ضعیف خواهد پرداخت. سپس دیدگاه‌های اصلی فلسفی در خصوص نقد، با تکیه بر متفکران بزرگی مانند دیوید هیوم، ایمانوئل کانت، برتراند راسل، لودویگ ویتگنشتاین، سوزان سونتاگ، میشل فوکو و نهایتاً متفکرین مکتب فرانکفورت روشن می‌شوند. نظریات آنها گفتمان بین الاذهانی، قضاوت زیبایی شناختی و تحلیل زمینه ای را به عنوان اساسی برای نقدهای ماهوی برجسته می کند. در حالی که نقد حیاتی است، منتقدان باید به طور منصفانه با دیدگاه های مخالف درگیر شوند تا نقدهای دانش افزا تولید کنند.  
شاید بتوان خصوصیات اصلی یک نقد را به این ترتیب آورد و به نسبت این خصوصیات و تعریفی که در ابتدا آورده شد بحث خود را پیش بگیریم:

* مبتنی بر شواهد: نقد مؤثر به جای ادعاهای بدون پشتوانه، شواهد کافی را ارائه می دهد که نقص ها، آسیب ها یا محدودیت های موضوع نقد (ایده ها، سیاست ها، هنر و غیره) را نشان می دهد.
* درک متنی: منتقدان باید به اندازه کافی زمینه موضوع نقد را درک کنند تا آن را بر اساس شرایط و مقاصد خود ارزیابی کنند. نقدهای سطحی فاقد نکات ظریف هستند.
  -ارائه صادقانه: منتقدان باید صمیمانه با محتوای یک دیدگاه یا خود اثر درگیر شوند، نه اینکه داستان سرایی کنند و از مغالطاتی نظیر مرد پوشالی استفاده کنند. ارائه نادرست استدلال ها صحیح نیست.
* تناسب: شدت انتقاد نباید بیشتر از ایرادات یافت شده باشد. نقدهای سنجیده و معتدل قانع کننده هستند، در حالی که هذل گویی نتیجه معکوس دارد.
* سازگاری: انتقاد باید به طور مداوم با استفاده از استانداردهای صحیح اعمال شود. انتقاد گزینشی یا نا عادلانه، مغرضانه به نظر می رسد. منتقدان نیز باید در معرض نقد نظرات خود باشند.
* پیشنهاد بهبود: انتقاد سازنده مسیرهای قابل قبولی را برای بهبود در فهم های آینده فراهم می کند.
  این ویژگی‌ها، نقد مستدل را از نقدهای سست، اغراق‌آمیز، مغالطه آمیز، مغرضانه یا ریاکارانه متمایز می‌کند. با در نظر گرفتن این چارچوب می توان دیدگاه های فلسفی نقد را بررسی کرد.
  منتقد خوب کسی است که اولاً ادعای صاحب اثر را به درستی درک کرده باشد. در ثانی پیش زمینه و عالمی که آن اثر در آن قرار گرفته است را فهمیده باشد و ثالثاً دلایل و ادلّه های صاحب اثر از درون اثر بیرون کشیده، تقسیم بندی به شکل اصلی و فرعی کرده تمیز داده و به بررسی آنها بپردازد. برعکس یکی از خصوصیات یک نقد بد و ضعیف پرداختن به صاحب اثر، شخصیت او، حیات او، اعمال و رفتار اوست که این عمل در واقع همان مغالطه حمله به شخص است و نه نقد. رابعاً ملخص و تقریری از زبان خود از ادعای مدعی در نقد خود نوشته به نحوی که برای خوانندگان و نقد شونده معلوم شود که مطلب را به روشنی فهمیده است. خامساً مدعی خوب در نقدش مشخص میکند که با نتیجه اثر مخالف است و یا مسیری که صاحب اثر از آن به آن نتیجه رسیده است و یا هر دو. زیرا میتوان با نتیجه موافق بود ولی به مسیر و ادله و علل مطروحه نقد داشت، و میتوان به علل و ادله موافق بود ولی با نتیجه توافقی نداشت. سادساً وظیفه یک منتقد این است که اصول متعارفه و پیشفرضهایی که صاحب اثر بر روی آن نظر خود را مطرح کرده است را نیز بررسی کند، همان نطور که میبایست نگاه کند که سرقت ادبی و انتحالی رخ داده است یا خیر. سابعاً نقد اثر به معنای رد و نفی آن الزاماً نیست بلکه به معنای ارزیابی و بررسی اندیشه است، لذا منتقد خوب به نکات مثبت اندیشه هم اشاره میکند. ثامناً بررسی مغالطات منطقی یک اثر از سوی منتقد الزامی است. تاسعاً یک نقد خوب به تعاریف که حدود و ثغور معانی الفاظ را مشخص میکند حساس و دقیق است و به وضوح اثر و اصطلاحاتی که در متن مورد نقد استفاده شده است توجه ویژه دارد. بررسی جنس تعاریف یعنی اینکه اقناعی Persuasive، و یا نظری Theoretical، و یا منقح Precise، و یا تصریحی Stipulative، و یا فرهنگ لغتی Lexical، و یا مفهومی Intensional و یا مصداقی Extensional است نیز از جمله کارهایی است که در فرایند نقد بررسی میشود. نشان دادن کلمات چند پهلو و یا کلماتی که میتوانند لفظاً یکی اما معناً چند تعریف داشته باشند از جمله وظایف منتقد است. (ملکیان، 1373)

مغالطات  
یکی از مطالبی که یک منتقد میبایست در نقد خود هم خود رعایت کند که اسیر آن نشود و هم به بررسی آن در اثر مورد نقدش باید توجه کند بحث مغالطات است که در اینجا اجمالاً مهمترین مغالطات که چه به طور شفاهی و چه به شکل نوشتاری معمولاً به کار میرود، آورده میشود:  
1- Ad hominem: حمله به فردی که استدلال می کند به جای پرداختن به خود استدلال. مثال: نادیده گرفتن دیدگاه دیگران در مورد سیاست به دلیل عدم تحصیلات.  
2- توسل به مرجع: استفاده از یک مرجع برای توجیه ادعا اما بدون شواهد واقعی برای حمایت از آن. مثال: اعتقاد به ادعایی در مورد تغذیه فقط به این دلیل که یک سلبریتی آن را گفته است.  
3- توسل به باور: این استدلال که یک ادعا درست است زیرا بسیاری از مردم آن را باور دارند. مثال: این استدلال که طالع بینی باید معتبر باشد زیرا افراد زیادی فال خود را می خوانند.  
4- توسل به عواقب: استدلال به نفع یا علیه چیزی بر اساس پیامدهای خوب یا بد احتمالی و نه بر اساس اعتبار خود ادعا. مثال: این استدلال که تقلب در آزمون شما را به دردسر می‌اندازد، نه اینکه غیراخلاقی باشد.  
5- توسل به احساسات: دستکاری احساسات دیگران به جای ارائه دلایل منطقی. مثال: استفاده از تصاویر وحشتناک برای استدلال در مورد اقدامات کنترل اسلحه.  
6- توسل به ترس: استدلال برای ادعا با تأکید بر عواقب ناگوار عدم پذیرش آن. مثال: گفتن اینکه اگر طبق روش خاصی مطالعه نکنید در یک آزمون مردود خواهید شد، به جای اینکه ثابت کنید که روش کار می کند.  
7- توسل به چاپلوسی: متمایل کردن به مخاطبان برای پذیرفتن بیشتر آنها به بحث. مثال: تعریف و تمجید از هوش فردی قبل از تلاش برای متقاعد کردن او.  
8- توسل به طبیعت: استدلال به اینکه چیزی خوب است زیرا طبیعی است یا بد است زیرا غیرطبیعی است. مثال: می گویند غذاهای ارگانیک سالم تر هستند زیرا به طور طبیعی رشد می کنند.  
9- توسل به احتمال: فرض اینکه چیزی درست یا نادرست است زیرا محتمل به نظر می رسد. مثال: با مصرف یک قرص لاغری وزن کم می‌کنید زیرا به بسیاری از افراد دیگر کمک کرده است.  
10- توسل به سنت: توجیه چیزی صرفاً به این دلیل که سنت بوده است. مثال: گفتن مالیات منصفانه است زیرا ما همیشه این کار را انجام داده ایم.  
11- برهان از جهل: استدلال به یک ادعا درست است زیرا کذب آن ثابت نشده است (یا برعکس). مثال: با استدلال نمی‌توانیم مطمئن باشیم که خدا وجود ندارد، بنابراین او باید وجود داشته باشد.  
12- مغالطه Bandwagon: ادعا کردن اینکه چیزی باید درست باشد زیرا محبوب است یا اکثر مردم آن را باور دارند. مثال: بحث در مورد نامزد سیاسی باید انتخاب خوبی باشد زیرا آنها در نظرسنجی ها پیشتاز هستند.  
13- التماس سوال: استدلال دایره ای که در آن نتیجه در مقدمه گنجانده شده است. مثال: استدلال خدا باید وجود داشته باشد، زیرا کتاب مقدس چنین می گوید و کتاب مقدس توسط خدا نوشته شده است.  
14- مغالطه سیاه یا سفید: ارائه تنها دو گزینه افراطی در صورتی که احتمالات دیگر وجود دارند. مثال: یا باید کتاب مقدس را به عنوان حقیقت تحت اللفظی باور کرد یا دین را کاملاً رد کرد.  
15- مغالطه بار اثبات: ادعا کردن اینکه چیزی نیازی به اثبات ندارد زیرا هیچ کس مدرکی که آن را رد کند نشان نداده است. مثال: استدلال اینکه موجودات بیگانه باید وجود داشته باشند زیرا هیچ کس نمی تواند وجود آنها را به طور قطعی رد کند.  
16- خوشه چینی Cherry Picking: انتخاب گزینشی واقعیاتی که از یک استدلال حمایت می کنند در حالی که مواردی را که اینطور نیستند نادیده می گیرند. مثال: تمرکز بر داده هایی که گرم شدن کره زمین را تایید می کند اما شواهد مخالف را نادیده می گیرد.  
17- محیطی ad hominem: حمله به شرایط یا ویژگی های شخصی مجادله کننده به جای خود استدلال. مثال: نادیده گرفتن نظرات سیاسی یک افراد بیکار به دلیل بیکاری آنها.  
18- مغالطه ترکیب: استدلال درباره آنچه در مورد اجزاء صادق است باید در مورد کل نیز صادق باشد. مثال: این استدلال که چون اتم ها برای چشم نامرئی هستند، هر چیزی که از اتم ساخته شده باشد نیز باید نامرئی باشد.  
19- انتساب نادرست: نسبت دادن نادرست یک بیانیه یا ایده به کسی که آن دیدگاه را نداشته یا ندارد. مثال: ادعای نادرست یک فرد مشهور، اظهارات جنجالی را بیان کرده است که در واقع توسط شخص دیگری گفته شده است.  
20- علت نادرست: اظهار نادرست یک چیز باعث ایجاد چیز دیگری می شود زیرا این دو با هم مرتبط هستند. مثال: بحث بازی های ویدیویی باعث خشونت می شود زیرا مجرمان خشن بازی های ویدیویی انجام می دادند.  
21- قیاس معیوب: استدلال با مقایسه دو چیز که بیش از حد غیر مشابه هستند. مثال: مخالفت با آزمایش بر روی حیوانات، زیرا مانند برده داری غیراخلاقی است.  
22- تعمیم عجولانه: نتیجه گیری گسترده از شواهد بسیار کم. مثال: این استدلال که همه مردم یک منطقه باید به دلیل اقدامات یک گروه کوچک ستیزه جو جنگجو باشند.  
23- ناسازگاری- Inconsistency: داشتن نظرات متناقض یا به کارگیری اصول ناسازگار. مثال: بحث امروز مبنی بر اینکه زندگی شخصی یک نامزد سیاسی نباید مهم باشد، زیرا قبلاً در مورد زندگی شخصی یک نامزد بحث شده بود، آنها را رد صلاحیت کرد.  
24- مغالطه وسط زمین: استدلال در موقعیت میانه بین دو حد باید صحیح باشد. مثال: ما باید بین ممنوعیت تمامی اسلحه ها و نداشتن قانون اسلحه سازش کنیم.  
25- سوء استفاده از آمار: دستکاری آمار یا کنار گذاشتن اطلاعات برای حمایت از یک نتیجه گیری مغرضانه. مثال: حمایت از یک سیاست با استناد به آمار یک نظرسنجی مغرضانه یا غیرقابل اعتماد.  
26- Non sequitur: ارائه نتیجه ای که از فرض آن ناشی نمی شود. مثال: ما باید اکتشاف فضایی را متوقف کنیم زیرا بسیاری از مردم در اینجا روی زمین نیازهای برآورده نشده دارند.  
27- Nutpicking: استناد به نظرات یک گروه حاشیه ای افراطی برای تحقیر یک گروه گسترده تر. مثال: اشاره به اظهارات توهین‌آمیز یک فرد افراطی سیاسی برای ترسیم کل حزب به عنوان افراطی.  
28- Post hoc ergo propter hoc: استدلال اینکه یک اتفاق پس از دیگری باید به این معنی باشد که علت آن اولین چیز است. مثال: بازی های ویدیویی باید تمایلات خشونت آمیز را افزایش دهد زیرا جنایات خشونت آمیز در کنار بازی های ویدیویی افزایش یافته است.  
29- شاه ماهی قرمز: با تمرکز بر مماس های جزئی، حواس را از موضوع کلیدی مورد بحث پرت کنید. مثال: پاسخ به نگرانی های مربوط به اقتصاد با صحبت در مورد آب و هوا.  
30- مغالطه شیب لغزنده: استدلال در مورد تأیید چیزی کوچک یا جزئی به ناچار منجر به پذیرش نسخه افراطی می شود. مثال: گفتن تایید ازدواج همجنس گرایان منجر به ازدواج افراد با درختان هم میشود.  
31- استدلال مرد پوشالی: ارائه نادرست دیدگاه مخالف، بنابراین رد کردن آن آسان تر است. مثال: مخالفت با حمایت از پناهندگان با گفتن اینکه اگر اجازه ورود داده شود همه آنها تروریست خواهند بود.  
32- Tu quoque: رد استدلال با اتهام ریاکاری بین اعمال و گفتار گوینده. مثال: متهم کردن فعالان زیست محیط به دلیل اینکه واقعاً هدف خود را باور ندارند زیرا هنوز هم گاهی اوقات با هواپیما پرواز می کنند.  
33- قیاس ضعیف: قیاس بین دو چیز که برای بیان یک نکته منطقی بسیار متفاوت هستند. مثال: بحث جمع‌آوری داده‌های آنلاین توسط شرکت‌ها تفاوتی با جستجوی شماره تلفن شخصی در فهرست عمومی ندارد.  
34- مغالطه ژنتیکی: قضاوت درباره یک استدلال بر اساس این که از کجا آمده است نه منطق ذاتی آن. مثال: رد یک ادعا به عنوان نادرست بر اساس پیشینه قومی یا حزب سیاسی شخص مطرح کننده به جای پرداختن به خود ادعا.  
35- احساس گناه توسط تجمع: بی اعتبار کردن یک ایده یا ادعا به دلیل اینکه چه کسی از آن حمایت می کند. مثال: مخالفت با اصلاحات مالیاتی صرفاً به این دلیل که یک سیاستمدار نامحبوب نیز از آن دفاع می کند.  
36- Ad populum: پذیرفتن یک باور صرفاً به این دلیل که بسیاری از مردم آن اعتقاد را دارند. مثال: یوگا باید فواید زیادی برای سلامتی داشته باشد، زیرا این یوگا محبوب است و بسیاری از مردم آن را انجام می دهند.  
37- ابهام: استفاده از کلمات با تعاریف نامشخص یا بیش از یک معنی. مثال: استفاده از کلمه «آزادی» بدون اینکه مشخص شود که آیا به آزادی فردی یا ملی اشاره دارد.  
38- شواهد حکایتی: جایگزینی موارد یا شهادت های فردی به جای شواهد آماری. مثال: یک درمان بهداشتی به این دلیل کار می کند که یک نفر گفته است که این درمان بیماری او را درمان می کند.  
39- برهان از تکرار: تکرار یک ادعا به طور مکرر به گونه ای که گویی تکرار آن را درست می کند. مثال: قرار دادن تبلیغات با شعار یکسان در همه جا به گونه ای که گویی همه جا مساوی با اعتبار است.  
40- استدلال از سکوت: این استدلال که فقدان شواهد برای یک دیدگاه، دیدگاه دیگری را پشتیبانی می کند. مثال: زندگی پس از مرگ باید وجود داشته باشد زیرا هیچ کس به طور قطع ثابت نکرده است که وجود ندارد.  
41- اشتباه نرخ پایه: عدم در نظر گرفتن تعداد دفعات وقوع یک رویداد هنگام ارزیابی احتمال آن رویداد. مثال: احتمال مرگ در یک حمله تروریستی را بیش از حد برآورد کنید زیرا چنین حملاتی توجه رسانه ها را به خود جلب می کند.  
42- Casuistry: استفاده از سناریوهای نظری یا غیر محتمل برای زیر سوال بردن یک قاعده یا اصل. مثال: دانش آموز C می گوید: "من در آزمون تقلب کردم زیرا سوالات استاد بسیار سخت بود و از حفظ بورسیه خود ناامید بودم. اگر رد شدن در آزمون باعث می شد بورس تحصیلی ام را از دست بدهم و توان پرداخت شهریه را نداشته باشم چه؟" در این مورد، دانشجوی C از یک وضعیت فرضی از دست دادن بورسیه برای توجیه عدم صداقت تحصیلی استفاده می کند که به طور کلی ممنوع است.  
43- مغالطه علت پیچیده: به عنوان مغالطه بیش از حد ساده سازی علّی یا مغالطه تقلیل گرایی علّی نیز شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که فردی یک رویداد یا پدیده پیچیده را به یک علت ساده و ساده نسبت می دهد، و عوامل متعدد مؤثر و تأثیر متقابل آنها را نادیده می گیرد. این توضیح بیش از حد ساده می تواند منجر به درک گمراه کننده یا نادرست از موقعیت شود. مثال: یک کارشناس خبری ممکن است ادعا کند، "مهاجران تنها مسئول افزایش نرخ جرم و جنایت هستند. اخراج آنها مشکل جرم را حل می کند." این موضوع با نسبت دادن کامل آن به یک گروه واحد، بدون توجه به عوامل اجتماعی-اقتصادی، آموزش، اجرای قانون و سایر عناصری که در میزان جرم و جنایت نقش دارند، موضوع پیچیده جرم را ساده می کند.  
44- سؤال پیچیده: پرسیدن سؤالی که به اشتباه چیزی اثبات نشده را پیشفرض می‌گیرد که درست است. مثال: پرسیدن "چه زمانی از کتک زدن همسرت دست کشیدی؟" بدون اینکه ثابت کنی او را زده ای  
45- همبستگی و علیت گیج کننده: یک مغالطه منطقی رایج است که در آن رابطه علت و معلولی به اشتباه بین دو متغیر فرض می شود، زیرا مشاهده می شود که آنها دارای یک همبستگی آماری هستند. به عنوان مثال: اغلب مشاهده می شود که افراد با سطح تحصیلات بالاتر تمایل به کسب درآمد بیشتری دارند. این اشتباه است که فرض کنیم آموزش مستقیما باعث درآمد بیشتر می شود. عوامل دیگری مانند تجربه کاری، مهارت ها و فرصت های شغلی نیز در سطح درآمد نقش دارند.  
46- مغالطه پیوسته: همچنین به عنوان مغالطه ریش یا پارادوکس تسلسل منطقی شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که کسی استدلال کند که چون مرز روشن و دقیقی بین دو افراط وجود ندارد، تمایز بین آنها بی معنی یا بی اعتبار است. مثال: تفاوتی بین مرگ و زندگی وجود ندارد زیرا هیچ لحظه قطعی وجود ندارد که کسی "مرده" باشد.  
47- مغالطه تقسیم: این استدلال که اگر یک گروه کامل دارای خصوصیت مشخصی هستند، پس همه اعضای آن گروه نیز باید دارای خاصیت باشند. مثال: همه کاتولیک ها صرفاً به این دلیل که کلیسای کاتولیک با کنترل تولد مخالف است، با کنترل تولد مخالف هستند.  
48- ابهام: استفاده از یک کلمه با بیش از یک معنی. مثال: از آنجایی که انیشتین یک "نابغه" و موتزارت در موسیقی "نابغه" بود، انیشتین باید موسیقیدان درخشانی بوده باشد.  
49- مغالطه زیست محیطی: اظهار نظر در مورد افراد صرفاً بر اساس داده های سطح گروه. مثال: بحث کردن با فردی از یک نسل خاص باید نگرش آن نسل را داشته باشد، در صورتی که استثنائات زیادی وجود دارد.  
50- مغالطه ریشه‌شناختی: یک مغالطه زبانی است که زمانی رخ می‌دهد که کسی استدلال می‌کند که معنای فعلی یک کلمه باید با استفاده تاریخی، ریشه‌ها یا ریشه‌شناسی اصلی آن تعیین یا محدود شود. این مغالطه می تواند مشکل ساز باشد زیرا این واقعیت را نادیده می گیرد که زبان پویا است و معانی کلمات می توانند در طول زمان تکامل یابند. مثال: شخص A می گوید: "کلمه "nice" در اصل در فرانسوی قدیم به معنای "نادان" یا "احمق" است. بنابراین این صفت یک توهین محسوب میشود.  
51- هم ارزی نادرست: هم ارزی کاذب که به عنوان مغالطه هم ارزی کاذب یا مغالطه تعادل کاذب نیز شناخته می شود، زمانی اتفاق می افتد که دو چیز به اشتباه به یک اندازه مضر یا مهم اعلام شوند، حتی زمانی که تفاوت های واضحی بین آنها وجود دارد. به عنوان مثال: دولت اختیار قانونی برای اجرای قوانین و مقررات، از جمله جرم انگاری انواع خاصی از سخن گفتن را دارد. از سوی دیگر، پلتفرم‌های خصوصی، نهادهای خصوصی هستند و این حق را دارند که قوانین و سیاست‌های خود را برای تعدیل محتوا در محدوده‌های قانون تعیین کنند.  
52- Gish gallop : بمباران حریف با استدلال های زیادی که نمی توان به اندازه کافی در زمان واقعی به آنها پرداخت. مثال: طرح ده‌ها ادعا در مورد تقلب در رأی‌دهی در یک بخش مناظره کوتاه برای غلبه بر رقیب.  
53- مغالطه تاریخی: با فرض اینکه شرایط و نگرش ها در طول زمان تغییر نکرده اند، بنابراین نتیجه گیری های گذشته همچنان اعمال می شود. مثال: با فرض اینکه نگرش ها و هنجارهای اجتماعی دوران قبل هنوز هم قابل اجرا هستند، حتی زمانی که ممکن است قدیمی یا تبعیض آمیز باشند.  
54- مغالطه مورخ: به اشتباه قضاوت در مورد رویدادها، تصمیمات یا افراد تاریخی با استفاده از آینده نگری، دانش امروزی یا ارزش های معاصر اشاره دارد. در اصل، شامل فرافکنی دانش، باورها یا نگرش‌های کنونی به موقعیتها یا چهره‌های گذشته و قضاوت درباره آنها بر اساس این دیدگاه نابهنگام است. مثال: فرض کنید یک مورخ در حال تجزیه و تحلیل فرآیند تصمیم گیری یک رهبر سیاسی در قرن نوزدهم است که اجازه داد برده داری ادامه یابد. مورخ، با به کارگیری ارزش های اخلاقی معاصر، ممکن است به این نتیجه برسد که رهبر به دلیل عدم مخالفت شدید با برده داری، فردی اخلاقاً مذموم است.  
55- مغالطه Homunculus - توضیح یک پدیده پیچیده به گونه ای که گویی یک موجود کوچکتر در داخل آن وجود دارد که باعث ایجاد آن می شود. مثال: ایالات متحده به این دلیل وارد جنگ شد که دولت می خواست.  
56- Hyperbole: اغراق در معایب یا مزایای یک ایده. در واقع شکلی از گفتار است که در آن از اغراق برای تأکید یا تأثیر استفاده می شود. چیزی مهم‌تر، دراماتیک تر یا افراطی تر از آنچه هست به نظر برسد. این مغالطه معمولاً در مکالمات روزمره و ادبیات برای ایجاد تصاویر زنده و به یاد ماندنی یا برای تأکید بر یک نقطه استفاده می شود مثال: وزن کوله پشتی من یک تن است! کوله پشتی احتمالاً سنگین است، اما گوینده وزن آن را اغراق می کند تا در مورد سنگینی آن نکته ای را بیان کند.  
57- فرضیه بر خلاف واقعیت: به عنوان مغالطه خلاف واقع نیز شناخته می‌شود، زمانی رخ می‌دهد که کسی با بیان اینکه اگر شرایط خاصی وجود نداشت، یک نتیجه یا موقعیت خاص رخ می‌داد. این مغالطه شامل ایجاد فرضیاتی در مورد گذشته یا حال است که برخلاف واقعیت های واقعی است. مثال: گفتن اینکه اگر بلیت می خریدید در قرعه کشی برنده می شدید، که نخریدید.  
58- Ignoratio elenchi - همچنین به عنوان مغالطه شاه ماهی قرمز شناخته می شود، زمانی اتفاق می افتد که بحثی مطرح می شود که هدف آن منحرف کردن توجه از موضوع مورد بحث است که منجر به نتیجه گیری نامربوط می شود. اصطلاح "ignoratio elenchi" از لاتین مشتق شده است و به معنای "بی اطلاعی از رد کردن" یا "نتیجه گیری بی ربط" است. مثال: در طول یک مناظره در مورد تغییرات آب و هوا، یکی از شرکت کنندگان شروع به بحث در مورد مزایای اقتصادی صنایع سوخت فسیلی می کند، که مستقیماً با شواهد علمی برای تغییرات آب و هوایی مرتبط نیست.  
59- قیاس ناقص: به عنوان مغالطه شواهد ناقص یا مغالطه نقل قول خارج از زمینه نیز شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که کسی بین دو چیز مقایسه کند اما اطلاعات یا زمینه مهم را کنار بگذارد و منجر به نتیجه گیری گمراه کننده یا ناقص شود. مثال: در بررسی محصول آمده است: "محصول A دو برابر محصول B دوام دارد!" بدون ذکر این نکته که محصول A به طور قابل توجهی گران تر است، که به طور بالقوه تفاوت در دوام را توجیه می کند.  
60- منطق کتری: ایجاد چندین استدلال ناسازگار برای یک ادعا که یکدیگر را خنثی می کنند. مثال: "من حصار شما را نشکستم، وقت خرابکاری ندارم، و به هر حال آخر هفته خارج از شهر بودم."  
61- سوال بارگذاری شده: طرح سوالی که حاوی یک فرض غیر موجه است. مثال: پرسیدن "چرا اینقدر دیر کردی؟" بدون بررسی اینکه آیا شخص واقعاً دیر کرده است یا خیر.  
62- مقایسه بی‌معنی: ادعای دو چیز مشابه زمانی که مبنایی برای مقایسه وجود ندارد. مثال: حمله گربه خانگی "مثل حمله ببر" است.  
63- جابجایی تیر دروازه: تغییر معیارها پس از برآورده شدن شرایط. مثال: رد کردن یک نامزد قوی به دلیل عدم رعایت شرایط شغلی جدیدی که در آخرین لحظه اضافه کرده اید.  
64- حتی اشتباه نیست: اظهاراتی که احتمالاً قابل جعل نیست. عبارتی است که اغلب برای توصیف عبارات یا استدلال هایی استفاده می شود که به قدری ضعیف تعریف یا ارائه شده اند که نمی توان آنها را ارزیابی، آزمایش یا اثبات درست یا نادرست کرد. دلالت بر این دارد که گزاره فاقد وضوح، ویژگی یا انسجام لازم برای در نظر گرفتن یک گزاره معنادار است. این عبارت اغلب به فیزیکدان ولفگانگ پائولی نسبت داده می‌شود که از آن برای نقد ایده‌های علمی استفاده می‌کرد که چنان مبهم یا ضعیف فرمول‌بندی شده بودند که نمی‌توانستند تحت آزمایش یا تجزیه و تحلیل تجربی قرار گیرند. مثال: شخصی ادعا می کند، "ارواح وجود دارند، اما آنها در قلمرویی فراتر از دنیای فیزیکی وجود دارند، بنابراین نمی توان آنها را با ابزارهای علمی شناسایی یا اندازه گیری کرد." این جمله "حتی اشتباه نیست" در نظر گرفته می شود زیرا وجود ارواح را به گونه ای مطرح می کند که نمی توان آن را به طور تجربی آزمایش یا جعل کرد.  
65- توسل به سنگ: کسی بدون ارائه دلیل یا دلیل موجه، استدلال یا سخنی را به دلیل پوچ، مضحک یا مسخره بودن رد می کند. به جای درگیر شدن در یک بحث اساسی یا ارائه شواهدی برای رد این ادعا، فرد به سادگی با یک اظهارنظر بی اساس و رد کننده پاسخ می دهد. مثال: شخص A: "من معتقدم که ممکن است حیات هوشمند در سیارات دیگر وجود داشته باشد. با توجه به وسعت جهان، به نظر قابل قبول است." شخص B: "این مضحک ترین چیزی است که تا به حال شنیده ام! شما یک احمق کامل هستید که چنین فکر می کنید."  
66- Onus probandi: گذاشتن بار اثبات بر دوش کسی که ادعایی نکرده است. یک مفهوم اساسی در منطق و گفتگو است. این مفهوم به مسئولیت یا تعهدی مربوط می شود که بر عهده شخصی است که ادعا می کند شواهد یا توجیه کافی برای حمایت از ادعای خود ارائه می دهد. اثبات یک جنبه حیاتی از استدلال سازنده و منصفانه است، زیرا به تعیین اینکه کدام طرف یک استدلال یا اختلاف مسئولیت ارائه شواهد و متقاعد کردن دیگران را در مورد اعتبار موضع خود دارد، کمک می کند. مثال: در یک مناظره یا بحث، بار اثبات بر عهده فردی است که ادعای مثبتی دارد. به عنوان مثال، اگر کسی ادعا کند که یک سیاست خاص دولت منجر به رشد اقتصادی می شود، انتظار می رود شواهد، داده ها یا استدلال منطقی برای حمایت از ادعای خود ارائه دهد.  
67- ناباوری شخصی: ناباوری شخصی یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می دهد که فردی یک ادعا یا استدلال را صرفاً به این دلیل که شخصاً باور یا درک آن را دشوار می داند، رد می کند. به عبارت دیگر، آنها یک ایده یا گزاره را به دلیل مخالفت با شهود خود یا به دلیل عدم درک کامل از موضوع رد می کنند. ناباوری شخصی هیچ مدرک اساسی یا تحلیل مستدلی برای رد ادعا ارائه نمی دهد. درعوض، بر احساسات شک و تردید فرد متکی است. مثال: شخص A: "من خواندم که دانشمندان گونه جدیدی از موجودات اعماق دریا را کشف کرده اند که می تواند از فشار شدید و دمای سرد در نزدیکی دریچه های گرمابی دوام بیاورد." شخص B: "باور کردن آن برایم سخت است. خیلی عجیب و غیرعادی به نظر می رسد. من فقط نمی توانم سرم را دور آن بپیچم، بنابراین فکر می کنم احتمالاً درست نیست."  
68- مسموم کردن چاه - بی اعتبار کردن طرف مقابل قبل از اینکه استدلالش را مطرح شود. مثال: شخص A: "من فکر می کنم ما باید اجرای مقررات زیست محیطی سخت گیرانه تری را برای مبارزه با آلودگی در نظر بگیریم." شخص B: "چرا باید به حرف شما گوش کنیم؟ همه می دانند که شما قبلاً با قانون مشکل داشته اید. شما فقط سعی می کنید با این پیشنهاد خود را بهتر نشان دهید."  
69- نکته ای که هزاران بار رد شده است: رد کردن یک بحث به عنوان ثابت شده در حالی که در واقع ثابت نشده است. عبارت "نقطه هزار بار رد شده" اغلب در مناظره ها یا بحث ها استفاده می شود تا نشان دهد که یک استدلال یا ادعای خاص به قدری بی اعتبار یا بی اعتبار شده است که دیگر ارزش پرداختن یا رد کردن را ندارد. دلالت بر این دارد که استدلال به طور کامل بررسی شده و فاقد شایستگی است و بنابراین نیازی به توجه بیشتر ندارد. مثال: گفتن فواید ورزش بارها و بارها ثابت شده است که کارشناسان هنوز به طور فعال در مورد موضوعات مختلف پیرامون ورزش بحث می کنند.  
70- استخراج نقل قول: استخراج انتخابی یک نقل قول خارج از زمینه برای ارائه نادرست موقعیت فرد. استخراج نقل قول نوعی عدم صداقت فکری و سوء استفاده از نقل قول ها برای پیشبرد یک دستور کار خاص یا بی اعتبار کردن موقعیت شخصی است. مهم است که از نقل قول ها به صورت اخلاقی و دقیق استفاده کنید تا یکپارچگی بحث ها و بحث ها حفظ شود. مثال: دانشمندی را تصور کنید که تحقیقات گسترده ای در مورد تغییرات آب و هوایی انجام داده و به این نتیجه رسیده است که فعالیت های انسانی نقش مهمی در گرم شدن کره زمین دارد. آنها یک مقاله طولانی و ظریف منتشر کرده اند که در مورد یافته های خود بحث می کند. یک شکاک نسبت به تغییرات آب و هوا ممکن است به طور انتخابی این مقاله را اینگونه نقل قول کند: "دانشمند آب و هوا گفت: "فعالیت های انسانی نقش مهمی در گرم شدن کره زمین دارد."  
71- مغالطه یک علت: توضیح یک موضوع پیچیده به عنوان نتیجه یک علت اصلی. مثال: بحث افسردگی صرفاً ناشی از عدم تعادل شیمیایی در مغز است.  
72- کج کردن: ارائه اطلاعات به روشی آگاهانه یا ناخودآگاه با هدف تقویت تعصبات. مثال: تمرکز فقط بر روی حقایقی که به نفع موقعیت شماست و در عین حال نادیده گرفتن مواردی که با آن مقابله می کنند.  
73- التماس ویژه: به کار بردن یک اصل کلی در موقعیت های مختلف، اما ایجاد استثناهای غیرقابل توجیه زمانی که استدلال شما را تضعیف می کند. مثال: گفتن اینکه خوردن گوشت از نظر اخلاقی اشتباه است مگر زمانی که خودتان ساندویچ گوشت میخورید.  
74- کلیشه پایان‌دهنده فکر: به عبارت یا عباراتی اشاره دارد که برای رد کردن، خاموش کردن، یا دلسرد کردن تفکر انتقادی و پرسش به کار می رود. این کلیشه‌ها اغلب در گروه‌های ایدئولوژیک یا جزمی برای جلوگیری از مخالفت و حفظ انطباق با یک نظام اعتقادی یا مرجع خاص استفاده می‌شوند. مثال: گفتن "همین است که هست" یا "هر چیزی به دلیلی اتفاق می افتد-هیچی بی حکمت نیست" در مواجهه با شرایط ناعادلانه.  
75- دو اشتباه یک حق را ایجاد می کند: یک تاکتیک استدلالی مغالطه‌آمیز و از نظر اخلاقی مشکل‌ساز است که در آن شخصی اعمال یا رفتار نادرست خود را با اشاره به اینکه شخص دیگری نیز کار اشتباهی انجام داده است، توجیه می‌کند. این مغالطه اساساً استدلال می‌کند که اگر یک طرف مرتکب بی‌عدالتی شود، قابل قبول است که طرف دیگر در تلافی همین کار را انجام دهد، و به نوعی این کارها را از نظر اخلاقی یا اخلاقی متعادل می‌کند. مثال: شخص A: "من نمی توانم باور کنم که شخص B دوچرخه مرا دزدیده است. این خیلی اشتباه است!" شخص B: "خب، تو کوله پشتی آنها را پارسال دزدیدی، پس دو اشتباه حق را درست می کند!"  
76- Whataboutism: بی اعتبار کردن موضع مخالف با اتهام ریاکاری بدون رد مستقیم استدلال آنها. مثال: پاسخ به انتقادات از سوابق حقوق بشری یک کشور با استناد به موارد نقض حقوق بشر در کشورهای دیگر.  
77- بدیعیت: استدلال برای یک ادعا صرفاً به این دلیل که جدید و متفاوت از فهم متعارف به نظر می رسد. مثال: یک رژیم غیرمعمول باید سالم‌تر باشد، زیرا گروه‌های غذایی را که دیگران می‌پذیرند را رد می‌کند.  
78- توسل به فقر: رد استدلال به دلیل اینکه طرفدار آن فقیر است. مثال: رد تحلیل اقتصادی یک فرد بی خانمان به دلیل بی خانمان بودن.  
79- Argumentum ad temperantiam: اغلب به عنوان «استدلال اعتدال» یا «سازش نادرست» از آن یاد می‌شود، مغالطه‌ای است که زمانی رخ می‌دهد که فرض شود حقیقت در جایی بین دو دیدگاه یا موضع متضاد قرار دارد، صرفاً به این دلیل که آنها به عنوان افراط ارائه می‌شوند. این مغالطه ادعا می‌کند که حد وسط بین دو موقعیت متضاد باید صحیح یا معقول ترین موقعیت باشد. استدلال برای اصلاحات تغییر اقلیم متوسط حتی اگر علم بگوید اقدام شدید فوری است. مغالطه argumentum ad temperantiam می تواند به این فرض نادرست منجر شود که سازش بین دو دیدگاه متضاد همیشه بهترین یا منطقی ترین راه حل است در حالی که در واقعیت ممکن است چنین نباشد. گاهی اوقات، ممکن است یک طرف استدلال صحیح یا معتبرتر از طرف دیگر باشد و سازش می تواند منجر به وضوح نادرست یا نابهینه شود. مثال: شخص A: "تغییرات آب و هوا یک مشکل شدید و فوری است که نیاز به اقدام فوری و قابل توجه برای کاهش انتشار کربن دارد." شخص ب: "نه، تغییرات آب و هوایی اغراق آمیز است، و ما نیازی به انجام کار جدی نداریم. بیایید راه میانه ای پیدا کنیم و گام های معتدلی برداریم."  
80- Argumentum ad baculum: یک اصطلاح لاتین است که به "استدلال به چوب" یا "توسل به زور" ترجمه می شود. این نوعی مغالطه است که در آن شخصی به جای ارائه شواهد معتبر یا استدلال منطقی، با استفاده از تهدید، ارعاب یا اجبار سعی در متقاعد کردن دیگران دارد. در اصل، استفاده از زور یا ترس برای وادار کردن مردم به پذیرش یک دیدگاه یا نتیجه خاص است. مثال: از کسی بخواهید که به شما رأی بدهد و گرنه راز او را فاش خواهید کرد.  
81- Argumentum ad misericordiam: به عنوان "توسل به ترحم" یا "توسل به احساسات" نیز شناخته می شود، یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می دهد که شخصی به جای ارائه یک استدلال معتبر، با برانگیختن احساس ترحم، همدردی دیگران را متقاعد کند. یا شواهد این مغالطه به دستکاری عاطفی برای به دست آوردن توافق یا حمایت از یک دیدگاه خاص متکی است. مثال: وضعیت: یک دانش آموز توضیح می دهد که چرا باید برای انجام تکالیف خود زمان بیشتری داشته باشد. دانش آموز: "می دانم که تکلیف را به موقع انجام ندادم، اما حیوان خانگی من هفته گذشته به شدت بیمار بود و من باید از آنها مراقبت می کردم. خیلی نگران بودم و واقعاً سخت بود. لطفاً کمی همدردی کنید. و به من یک زمان بیشتری بدهید."  
82- Argumentum ad populum: استدلال این گزاره صحیح است زیرا مورد قبول عموم است. مثال: شلوار جین باید مد باشد زیرا افراد زیادی آن را می پوشند.  
83- Argumentum ad verecundiam: درخواست تجدید نظر از یک مرجع غیر واجد شرایط برای تأیید یک ادعا. مثال: استناد به تاییدیه افراد مشهور و سلبریتی ها به عنوان اثبات کارایی یک محصول و یا کارآمدی یک فرد به عنوان رئیس جمهور  
84- نه به اندازه اشتباه: به حداقل رساندن اهمیت یک اشتباه با اشاره به اقدامات بدتر. مثال: توجیه اختلاس با این استدلال که به اندازه قتل غیراخلاقی نیست.  
85- مغالطه نیروانا: رد راه حل های عملی به دلیل ناقص بودن آنها. مثال: رد کردن کمربند ایمنی به عنوان اقدامات ایمنی بی فایده، زیرا افراد همچنان ممکن است در تصادفات رانندگی جان خود را از دست بدهند.  
86- اسکاتلندی واقعی: نوعی مغالطه غیررسمی است که زمانی رخ می دهد که فردی با ایجاد اصلاحات موقتی در ادعا، از یک ادعای کلی یا جهانی در برابر نمونه های متقابل محافظت کند. مثال: شخص A: "هیچ اسکاتلندی روی فرنی خود شکر نمی ریزد." شخص B: "اما دوست من آنگوس از اسکاتلند روی فرنی خود شکر می ریزد." شخص A: "خب، هیچ اسکاتلندی واقعی روی فرنی خود شکر نمی ریزد."  
87- خطای اسناد بنیادی: نسبت دادن اشتباه رفتار خود به ویژگی‌های ذاتی و نه عوامل شرایطی. مثال: فرض کنید کسی به دلیل دست و پا چلفتی بودن زمین خورده است نه به این دلیل که روی یخ لیز خورده است.  
88- مغالطه چکش طلایی: فقط در نظر گرفتن راه حل های آشنا به جای جستجوی راه حل های بهینه. مثال: اصرار بر گرفتن امتحانات بیشتر در مدرسه برای تائید سطح و استعداد یابی، زمانی که راه حل های بهتری وجود دارد.  
89- مغالطه ی جهان عادلانه: همچنین به عنوان «فرضیه جهان عادل» یا «پدیده جهان عادلانه» شناخته می شود، یک سوگیری شناختی یا مغالطه منطقی است که در آن مردم تمایل دارند باور کنند که جهان اساساً عادلانه و منصفانه است. آنها تصور می کنند که چیزهای خوب برای افراد خوب اتفاق می افتد و چیزهای بد برای افراد بد. به عبارت دیگر، آنها معتقدند که افراد به طور کلی آنچه را که لیاقتش را دارند به دست می آورند. مثال: کسانی که تحت تأثیر مغالطه دنیای عادلانه قرار گرفته اند ممکن است قربانیان بدبختی یا ناملایمات را مقصر بدانند، با این فرض که آنها باید کاری انجام داده باشند که شایسته چنین شرایطی باشند. این می تواند منجر به مقصر دانستن قربانی در موقعیت هایی مانند تصادف، بیماری یا فقر شود.  
90- مغالطه مک نامارا: مغالطه مک نامارا که به افتخار رابرت مک نامارا، که در دهه 1960 در طول جنگ ویتنام به عنوان وزیر دفاع ایالات متحده خدمت می کرد، نامگذاری شده است، به نوع خاصی از مغالطه کمی مربوط به تصمیم گیری و تحلیل سیاست اشاره دارد. این مغالطه زمانی رخ می‌دهد که تصمیم‌گیرندگان صرفاً به داده‌های قابل اندازه‌گیری تکیه می‌کنند در حالی که اطلاعات کیفی را که ممکن است به همان اندازه یا مهم‌تر باشند نادیده می‌گیرند یا کم اهمیت جلوه می‌دهند. اصطلاح " مغالطه مک نامارا " در طول جنگ ویتنام اهمیت پیدا کرد، زیرا مک نامارا و تیمش اغلب بر معیارهایی مانند شمارش کشته شدگان و آمار بمباران برای سنجش پیشرفت در درگیری تمرکز می کردند و در عین حال از جنبه های کیفی مهم مانند پویایی سیاسی و فرهنگی در ویتنام غفلت می کردند. این امر منجر به دیدگاهی یک جانبه و بیش از حد خوش بینانه از وضعیت و چشم انداز جنگ شد.  
91- استدلال از مرجع دروغین: استفاده از تأییدیه های چهره های برجسته که فاقد تخصص مرتبط هستند. مثال: استناد به حمایت یک بازیگر معروف برای یک سیاست بهداشت عمومی به جای استناد به کارشناسان پزشکی.  
92- Argumentum ad nauseam: به عنوان "برهان با تکرار" یا "برهان از تکرار" نیز شناخته می شود، یک مغالطه بلاغی است که در آن یک گزاره یا استدلال به طور مکرر ارائه می شود به این امید که صرفاً به این دلیل که درست است پذیرفته شود. این مغالطه بر این باور استوار است که اگر چیزی به اندازه کافی تکرار شود، مردم بدون در نظر گرفتن اعتبار یا فقدان شواهد، آن را باور خواهند کرد. مثال: سیاستمدار A مکرراً ادعا می کند که رقیب آنها، سیاستمدار B، غیرقابل اعتماد، فاسد و نالایق برای این مقام است. آنها از این اظهارات در سخنرانی‌های مبارزاتی، مصاحبه‌ها و تبلیغات استفاده می‌کنند، بدون اینکه شواهد مشخصی برای حمایت از ادعاها ارائه کنند. با گذشت زمان، برخی از رای دهندگان ممکن است تحت تأثیر حجم انبوه اتهامات قرار گیرند، علیرغم فقدان شواهد مستدل. (تا نباشد چیزکی مردم نگویند چیزها)  
93- مغالطه کورکورانه مرجع: همچنین به عنوان "توسل به اقتدار دروغین" یا "استدلال از اقتدار کاذب" شناخته می شود، زمانی رخ می دهد که فردی به یک مرجع یا منبع معتبری تکیه می کند که برای حمایت از استدلال یا ادعای خود واجد شرایط یا معتبر نیست. در این مغالطه، فرد فرض می‌کند که صرفاً به این دلیل که شخصی دارای مقام یا مقامی است، اظهارات یا تأییدات او باید دقیق یا معتبر باشد. مثال: یک شرکت مکمل های تناسب اندام ادعا می کند که محصول آنها بهترین موجود در بازار است زیرا یک بازیگر مشهور که متخصص سلامتی نیست، آن را در یک آگهی تلویزیونی تایید می کند. آنها از شهرت این بازیگر استفاده می کنند تا نشان دهند این مکمل علیرغم نداشتن شواهد علمی مؤثر و بی خطر است.  
94- مغالطه لحن بیان: لحن بیان جایگزین معانی واژگان در آن موقعیت زمانی خاص میشود. مثلاً صراحت لهجه و بلاغت جایگزین استدلال میشود.  
95- استدلال از ناباوری: به عنوان «برهان عدم باور شخصی» نیز شناخته می‌شود، یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می‌دهد که کسی ادعا یا استدلالی را صرفاً به این دلیل که شخصاً باور کردن یا درک آن را دشوار می‌داند رد می‌کند. آنها به جای ارائه یک استدلال متقابل مستدل یا ارائه مدرک برای رد ادعا، آن را بر اساس عدم درک یا پذیرش خود رد می کنند. مثال: شخص الف: "دانشمندان این نظریه را مطرح کرده اند که جهان های موازی وجود دارد که در آن نسخه های متفاوتی از خودمان وجود دارد." شخص B: "به نظر من باور کردن این ایده بسیار دشوار است؛ این خیلی عجیب و پیچیده است. بنابراین، نمی تواند درست باشد."
در این مثال، شخص B با نادیده گرفتن مفهوم علمی جهان‌های موازی صرفاً بر اساس دشواری شخصی آنها در درک این ایده، استدلال مغالطه ناباوری را مرتکب می‌شود. آنها هیچ دلیل یا مدرکی برای رد این ادعا ارائه نمی کنند.  
96- مغالطه سقراطی: یک مغالطه شناخته شده یا به طور گسترده در منطق یا فلسفه رسمی نیست. با این حال، به نظر می رسد که این اصطلاحی است که در برخی زمینه ها برای توصیف نوع خاصی از خطای منطقی مربوط به روش سقراطی یا پرسش سقراطی ابداع شده یا به طور غیررسمی استفاده می شود. در برخی موارد، اصطلاح «مغالطه سقراطی» ممکن است برای توصیف وضعیتی به کار رود که در آن روش سقراطی به طور نادرست یا نامناسب به کار می رود و منجر به یک خطای منطقی می شود. به عنوان مثال، اگر شخصی از روش سقراطی برای پرسیدن مکرر سؤالات بدون اجازه دادن به طرف مقابل یا بدون پرداختن به موضوع اصلی استفاده کند، می تواند به عنوان سوء استفاده از روش تلقی شود. همچنین به عنوان «مغالطه تعریف‌گرا» شناخته می‌شود، اصطلاحی است که در فلسفه و منطق برای توصیف نوع خاصی از خطا استفاده می‌شود که زمانی رخ می‌دهد که شخص اصرار داشته باشد که تعاریف دقیقی برای اصطلاحات یا مفاهیم داشته باشد قبل از درگیر شدن در بحث و جدل. این مغالطه زمانی به وجود می‌آید که کسی می‌خواهد قبل از ادامه مناظره، همه اصطلاحات کلیدی را به‌طور دقیق تعریف کنند، اغلب برای اجتناب از پرداختن به اصل بحث یا ایجاد بار اثبات ناموجه بر دوش طرف مقابل. مثال: شخص A: ما باید اقداماتی را برای حفاظت از محیط زیست انجام دهیم. شخص B: "صبر کنید، منظور شما از "حفاظت" و "محیط زیست" چیست؟ آیا می توانید تعاریف دقیقی برای این اصطلاحات ارائه دهید؟  
در این مثال، شخص B قبل از درگیر شدن در بحث در مورد حفاظت از محیط زیست، خواستار تعاریف دقیق برای دو عبارت کلیدی است. این را می توان تلاشی برای منحرف کردن گفتگو با تمرکز بر جزئیات تعریف به جای پرداختن به موضوع اساسی حفاظت از محیط زیست دانست.  
97- استدلال دایره‌ای: به‌عنوان «منطق دایره‌ای» یا «پرداختن سؤال» نیز شناخته می‌شود، یک مغالطه منطقی است که زمانی رخ می‌دهد که مقدمات و نتیجه‌گیری یک استدلال اساساً یک چیزی را بیان می‌کند و استدلال را از نظر منطقی باطل می‌کند. این یک نوع استدلال نادرست است که در آن نتیجه در یکی از مقدمات فرض می شود و یک حلقه استدلال خود تقویت کننده ایجاد می کند که هیچ مدرک یا پشتوانه واقعی برای نتیجه گیری ارائه نمی دهد. مثال: "من حقیقت را می گویم زیرا همیشه حقیقت را می گویم." مثال: اپیمنیدس میگوید که اهل اقریطه دروغ میگویند. اما اپیمنیدس خود اهل اقریطه است پس دروغ گوست، پس دروغ میگوید که اهل اقریطه دروغ گویند، پس اهل اقریطه دروغگو نیستند، پس اپیمنیدس دروغگو نیست پس دروغ نمیگوید که اهل اقریطه دروغگو هستند اما اپیمنیدس خود اهل اقریطه است پس دروغگوست .  
98- مغالطه تگزاس تیرانداز تگزاس: یک سوگیری شناختی یا مغالطه منطقی است که زمانی رخ می دهد که فردی پس از به دست آوردن مجموعه خاصی از داده ها یا اطلاعات، بدون در نظر گرفتن زمینه یا تصویر گسترده تر، روی آن تمرکز کند. این شامل شناسایی الگوها یا پیوندهایی در داده ها است که ممکن است کاملاً تصادفی یا به دلیل شانس باشد، نه اینکه منعکس کننده یک رابطه علت و معلولی واقعی باشد. مثال: تصور کنید شخصی یک سکه را 100 بار به هوا میاندازد و هر بار که شیر آمد را ثبت میکند. پس از آن، آنها متوجه می شوند که یک دنباله از 10 "شیر" متوالی در یک نقطه وجود دارد. آنها سپس ادعا می کنند: "من باید یک سکه شانس داشته باشم زیرا رگه ای از 10 شیر پشت سر هم آورده است!" در این مثال، شخص بر روی یک الگوی خاص (10 شیر) تمرکز می کند بدون اینکه در نظر بگیرد که چنین رگه هایی به دلیل تصادفی بودن سکه امکان پذیر است. آنها اساساً در اطراف این دسته از نقاط داده "هدف را طرح می کنند" بدون اینکه تصدیق کنند که ممکن است تصادفی باشد. برای جلوگیری از مغالطه تیرانداز تگزاس، ارزیابی انتقادی داده ها و الگوها در حالی که زمینه گسترده تر، تصادفی بودن و توضیحات جایگزین را در نظر می گیریم ضروری است. تجزیه و تحلیل آماری و آزمون فرضیه ابزارهای ارزشمندی برای تعیین اینکه آیا الگوهای مشاهده شده از نظر آماری معنادار هستند یا صرفاً نتیجه تصادف هستند.  
99- مغالطه دست داغ: یک سوگیری شناختی است که به درک الگوها در توالی های تصادفی مربوط می شود. زمانی اتفاق می‌افتد که افراد بر این باورند که رگه‌ای از موفقیت در یک فرآیند تصادفی، مانند ورزش یا قمار، با وجود اینکه خود فرآیند واقعاً تصادفی و مستقل از نتایج گذشته است، به احتمال زیاد ادامه پیدا می‌کند. مثال: یک بسکتبالیست در یک بازی سه شوت سه امتیازی متوالی می زند. هواداران و حتی هم تیمی های بازیکن به این باور می رسند که بازیکن «دست داغ» دارد و احتمال بیشتری دارد که سه امتیازی بیشتری نیز بزند. در نتیجه، بازیکن شروع به گرفتن ضربات دشوارتر و پرمخاطره‌تر می‌کند، با این فرض که این بازی ادامه خواهد داشت. با این حال، احتمال انجام هر ضربه ثابت باقی می ماند و عملکرد بازیکن ممکن است در طول زمان به میانگین کاهش یابد.  
100- Argumentum ad Hitlerum: که همچنین به عنوان "بازی با کارت هیتلر" یا "reductio ad Hitlerum" نیز شناخته می شود، نوعی مغالطه ad hominem است که در آن کسی تلاش می کند تا یک استدلال یا دیدگاه یک فرد را با مقایسه آنها با آدولف هیتلر یا نازی ها بی اعتبار کند. این مغالطه اغلب به عنوان شکلی از ترور شخصیت استفاده می شود و معمولاً برای برانگیختن احساسات منفی قوی به جای درگیر شدن در یک بحث مستدل استفاده می شود. شخص الف: من معتقدم که باید مقررات سختگیرانه تری را در مورد آلودگی های صنعتی برای حفاظت از محیط زیست اعمال کنیم. شخص B: "این دقیقاً همان چیزی است که هیتلر می خواست - کنترل و مقررات دولتی بیشتر!"
در این مثال، شخص B با مقایسه دیدگاه شخص A در مورد مقررات زیست محیطی با حمایت بالقوه هیتلر از کنترل دولت، خطای argumentum ad Hitlerum را مرتکب می شود. هدف از این مقایسه برانگیختن واکنش احساسی شدید و بی اعتبار کردن استدلال شخص A بدون درگیر شدن با شایستگی پیشنهاد مقررات زیست محیطی است.  
دیدگاه هیوم در مورد سلیقه و هنجارهای نقد
دیوید هیوم، شکاک اسکاتلندی قرن هجدهم، تشخیص داد که معیارهای نقد به هنجارها و سلیقه های بافت فرهنگی بستگی دارد. هیوم در مقاله خود در سال 1757 با عنوان «معیار ذوق» مخالفت خود را با وجود معیارهای قابل درک جهانی زیبایی شناختی یا نقد مستقل از هنجارهای بین الاذهانی مطرح میکند. (هیوم، 1757/1987) او بیان می‌کند که زیبایی را نمی‌توان با «ارجاع به هیچ معیار دائمی و تغییرناپذیر» شناسایی کرد، بلکه تنها از طریق ایجاد ذوق خوب مبتنی بر «مشاهده احساسات مشترک بین بشریت» قابل فهم است. (هیوم، 1757/1987، ص 136) کیفیت بر اساس نظرات مشترک زمینه ای است که به صورت اختیاری از طریق قرار گرفتن در معرض دیدگاه های مختلف ایجاد می شود.
هیوم (1757/1987) استدلال می‌کند که منتقدان خوش‌قلب ویژگی‌هایی را نشان می‌دهند که امکان درک دیدگاه‌های مختلف را فراهم می‌کنند: «احساس قوی، با احساسات ظریف متحد شده، با تمرین بهبود می‌یابد، با مقایسه کامل می‌شود، و از هرگونه تعصب پاک می‌شود» (ص 140). منتقدان خردمند تجربیات گسترده‌ای از کثرت موقعیت‌یافته را ترکیب می‌کنند. از نظر هیوم، نقد ماهرانه مستلزم تعامل تخیلی با واقعیت های چندوجهی انسانی برای فراتر رفتن از ذهنیت محدود است.  
دیدگاه کانت در مورد نقد قوه حکم و زیبایی شناسی و تجربه امر والا  
در حالی که کانت در مورد مبنای ذهنی نقد با هیوم موافق بود، او معتقد بود که قضاوت زیبایی‌شناختی می‌تواند از طریق توانایی‌های مشترک به اعتبار جهانی دست یابد. کانت در نقد قوه حکم (1790)، مبنای جهانی برای قضاوت درباره زیبایی را نه در کیفیت اشیاء، بلکه در ظرفیت های شناختی جهان شمول قضاوتهای انسانی قرار می دهد. زیبایی به پاسخ های ذهنی همراه با توانایی های مشترک بین الاذهانی بستگی دارد (کانت، 1790، ص 100). منتقدان از طریق اعمال توانایی‌های مشترک مانند تخیل، درک و قضاوت می‌توانند تعیین کنند که آیا یک تصور به طور جهانی ایده‌های زیبایی‌شناختی را که باعث ایجاد لذت می‌شود، ارتباط برقرار می‌کند یا خیر. بنابراین، «اعتبار جهانی سوبژکتیو» کانت، انتقاد را در ساختارهای شناختی انسان ایجاد می‌کند (کانت، 1790/2000، ص 100).
کانت (1790/2000) همچنین بیان کرد که چگونه تجارب والای آگاهی از محدودیت های مفهومی برمی انگیزد و فروتنی را با نزدیک کردن به واقعیت های فراتر از فهم ایجاد می کند (ص 128-136). چنین برخوردهایی با بی‌کرانی طبیعت یا ایده‌ها، منتقدان را به محدودیت انتقادات سوبژکتیو خود باز می‌کند. تعالی اعتماد بیش از حد جزمی را بررسی می کند. از نظر کانت، قرار دادن ذائقه ها در چارچوب شناختی مشترک انسانی، انتقادات را فراتر از ذهنیت بالا می برد، در حالی که امر متعالی دیدگاه کیهانی را ارائه می دهد.
به بیان ساده تر مواجهه با بی‌کرانی طبیعت یا ایده‌ها می‌تواند با نزدیک کردن واقعیت‌های فراتر از درک ما، فروتنی ایجاد کند. تعالی با آگاه ساختن ما از ماهیت محدود دیدگاه های ذهنی خود، اعتماد بیش از حد را کنترل می کند. از نظر کانت، ریشه یابی ذوق در استعدادهای مشترک، انتقاد را بالا می برد، در حالی که امر متعالی چشم اندازی به ظرفیت های انتقادی محدود ما ارائه می دهد. به طور خلاصه، کانت نقد زیبایی‌شناختی را در قوای جهانی بشری پایه‌گذاری کرد، در حالی که بحث والا، مرزهای دیدگاه‌های ذهنی ما را آشکار می‌کند.  
دیدگاه جان استوارت میل در مورد معنا و اهمیت نقد:  
میل در اثر مهم خود در مورد آزادی استدلال می کند که نقد، مخالفت و بحث آزاد هم برای پیشرفت اجتماعی و هم برای پیشرفت دانش حیاتی هستند. از نظر میل، نقد سازنده نقش مهمی در به چالش کشیدن خرد متعارف، آزمایش ایده ها، و روشن کردن نقاط کور یا ناقص در شیوه های فعلی تفکر ایفا می کند. انتقاد مانع از تبدیل عقاید دریافتی به جزمیتی بررسی نشده می شود.
به گفته میل، نقد خوب ویژگی های خاصی را نشان می دهد. اولاً باید بر اساس عقل و نیات اخلاقی باشد تا خصومت. هدف نقد باید درک متقابل باشد نه فقط محکوم کردن. دوم، انتقاد مؤثر مستلزم ظرافت و پرهیز از تعمیم های تقلیل دهنده است. صمیمانه با دیدگاه‌های مخالف درگیر می‌شود تا اعتبار را در دیدگاه‌های متفاوت آشکار کند. سوم، میل مدعی است که منتقدان باید نسبت به خطاپذیری خود، خودآگاه و فروتن باشند. هیچ منتقد یا مکتبی به تنهایی انحصار حقیقت یا بینش را ندارد.
میل معتقد است که با تسهیل تبادل آزاد دیدگاه‌های هترودوکسی- heterodox و قرار دادن همه ایده‌ها در معرض بررسی دقیق، نقد آزاد ولی در عین حال مسئولانه، نوآوری، اصلاحات و پیشرفت فکری را تقویت می‌کند. با این حال، او هشدار می‌دهد که سانسور به نام خاموش کردن ایده‌های «خطرناک» به جای حقیقت، خطر تثبیت خطا را به همراه دارد. از نظر میل، معنای نقد، ارزیابی سازنده است که کشف را از طریق گفتمان بیشتر می کند، نه قضاوت اقتدارگرایانه ای که مطابقت عقیدتی را اجرا می کند. اهمیت انتقاد در قدرت آن در به چالش کشیدن پیش فرض‌ها، تحریک تفکر و گسترش درک در میان موانع است.
به طور خلاصه، میل نقد اخلاقی و متفکرانه را برای پیشرفت اجتماعی و فکری حیاتی به تصویر می‌کشد. او از انتقادی حمایت می کند که بر اساس عقل، نکات ظریف، حسن نیت و فروتنی معرفتی هدایت می شود. اصول میل راهنمایی بسیار مهمی را برای درگیر شدن در گفتمان انتقادی سازنده با هدف پیشرفت مشارکتی دانش ارائه می دهد.  
راسل و زبان روشن و اجتناب از اقتدارگرایی  
برتراند راسل بر اهمیت یکپارچگی فکری و ارتباط روشن در نقد اخلاقی تأکید کرد. راسل در مقاله‌اش «درباره صداقت فکری» (حدود 1922) استدلال می‌کند که منتقدان باید دقت را از طریق زبانی صریح که از رمز و راز یا چرخش بلاغی اجتناب می‌کند، نشان دهند. نوشتار مبهم اغلب استدلال ناقص را پنهان می کند و فاقد پاسخگویی است. بنابراین راسل از انتقاد صمیمانه و شفاف حمایت می کند که به جای ابهام، ابهام زدایی می کند. وضوح تجزیه و تحلیل سازنده و مسئولیت پذیری را ترویج می کند.
راسل هشدار می دهد که انتقاد بدون محدودیت اخلاقیات انسانی می تواند به روشی مستبدانه برای حمله به ایده های غیر متعارف تبدیل شود. بدون اصول آزادی فکری و ارزش های برابری طلبانه، انتقاد به راحتی به تحمیل اجباری معیارهای ارتدوکس تبدیل می شود که توسط راسل به سرکوب مرتبط می شود. برای اینکه انتقاد به جای تسلط، روشنگری کند، نیاز به فروتنی و حساسیتهای دموکراتیک دارد که درک بین تفاوت‌ها را پرورش می‌دهد. انتقاد مشروع به احترام به مخالفت بستگی دارد، نه محکوم کردن واگرایی از دیدگاه های متعارف.
راسل معتقد است که یکپارچگی فکری مستلزم محدودیت های زبانی و اخلاقی دقیقی است که از سوء استفاده از نقد سالم برای برنامه های استبدادی جلوگیری می کند. فلسفه او بر اهمیت وضوح، صداقت، فروتنی و مدارا اصولی در نقد اخلاقی تأکید می کند. دیدگاه انسان‌گرایانه راسل تلاش می‌کند تا گفت‌وگوی سازنده را از طریق انتقادی که به جای ظلم، روشنگری می‌کند، تقویت کند. بینش های او چارچوبی اخلاقی برای انتقاد فراهم می کند که درک متقابل را بر جزم گرایی ترویج می کند. از نظر راسل، نقد باید دیدگاه های گوناگون را روشن کند، نه اینکه یکسانی را تحمیل کند. دستورالعمل های او معیارهای انتقاد مسئولانه و اخلاقی را در جامعه مدرن روشن می کند.
به طور خلاصه، فلسفه های راسل از یکپارچگی، ارتباط شفاف و انسان گرایی ضد استبدادی به عنوان پایه های اخلاقی حیاتی برای انتقاد سازنده در جستجوی فهم حمایت می کنند. در صورت نیاز به توضیح یا سوال اضافی به من اطلاع دهید!
علاوه بر این، راسل هشدار می دهد که انتقاد بدون محدودیت اخلاقیات انسانی می تواند به روشی مستبدانه برای حمله به ایده های غیرمتعارف تبدیل شود. بدون اصول آزادی فکری و ارزش های برابری طلبانه، انتقاد به راحتی به تحمیل اجباری معیارهای ارتدوکس تبدیل می شود. برای اینکه نقد به جای تسلط، روشنگری کند، نیاز به فروتنی و حساسیت‌های دموکراتیک دارد که درک بین تفاوت‌ها را پرورش می‌دهد. انتقاد مشروع به احترام به مخالفت بستگی دارد و نه محکوم کردن واگرایی از دیدگاه های متعارف.
راسل معتقد است که یکپارچگی فکری مستلزم محدودیت های زبانی و اخلاقی دقیقی است که از سوء استفاده از انتقاد برای برنامه های استبدادی جلوگیری می کند. فلسفه های او بر اهمیت وضوح، صداقت، فروتنی و مدارا اصولی در نقد اخلاقی تأکید می کند. دیدگاه انسان‌گرایانه راسل تلاش می‌کند تا گفت‌وگوی سازنده را از طریق انتقادی که به جای ظلم، روشنگری می‌کند، تقویت کند. بینش های او چارچوبی اخلاقی برای انتقاد فراهم می کند که درک متقابل را بر جزم گرایی ترویج می کند. از نظر راسل، نقد باید دیدگاه های گوناگون را روشن کند، نه اینکه یکسانی را تحمیل کند. دستورالعمل های او معیارهای انتقاد مسئولانه و اخلاقی را در جامعه مدرن روشن می کند.
به طور خلاصه، فلسفه راسل از یکپارچگی، ارتباط شفاف و انسان گرایی ضد اقتدارگرایی به عنوان پایه های اخلاقی حیاتی برای انتقاد سازنده در جستجوی فهم حمایت می کنند.  
تلقی مکتب فرانکفورت از نقد اجتماعی به عنوان مقاومت  
نظریه پردازان اجتماعی میان رشته ای مکتب فرانکفورت نقد را به عنوان آشکارسازی و مقاومت در برابر ایدئولوژی های ظالمانه و پویایی قدرت در جوامع مدرن سرمایه داری می دانستند. متفکرانی مانند تئودور آدورنو، ماکس هورکهایمر، هربرت مارکوزه و والتر بنیامین چارچوب‌های فلسفی را برای نقد درونی ایدئولوژی‌ها و اشکال فرهنگی که سلطه را تداوم می‌بخشند و نماهایی از آزادی که عدم آزادی را پنهان می‌کنند، ایجاد کردند. نظریات انتقادی آنها با آشکار ساختن حقیقتی که با ضرورت‌های کاذب پوشیده شده بود، رها کردن سوژه‌ها از شیء‌سازی و کنترل اجتماعی بود. این متن مفاهیم مکتب فرانکفورت را از وظیفه، روش‌ها و اهداف نقد اجتماعی در تشخیص و مبارزه با ابهام ایدئولوژیک از طریق بررسی فلسفی از عقلانیت، زبان و زیبایی‌شناسی توضیح می‌دهد.
تئودور آدورنو، فیلسوف و موسیقی دان، روش شناسی دیالکتیکی نامتعارفی را در نقد تفکر هویتی کل گرا که بر عقلانیت روشنگری و نظام های طبقه بندی مدرن مسلط بود، ایجاد کرد. در دیالکتیک منفی (1966)، آدورنو انگیزه مفهومی به سمت تقلیل خشونت آمیز ابژه ها و تجربیات به مقوله های ثابت ایستا و حذف ویژگی های پویا را محکوم می کند (آدورنو، 1966/1973، ص 5). این یکسان سازی نابرابرها را به طور یکسان شناسایی می کند، ایدئولوژی که به عنوان طبقه بندی عقلانی در می آید.
آدورنو برای مقاومت در برابر تفکر هویت‌گرای هژمونیک که منطق‌های کرخت‌کننده سرمایه‌داری هم ارز، مبادله‌پذیری و مصرف را تداوم می‌بخشد، دیالکتیک منفی را به عنوان نقد فلسفی درونی که تضادها را در کلیت‌های ادعایی آشکار می‌کند، پیش برد. (آدورنو، 1966/1973، ص 406) این روش‌شناسی به تفاوت‌ها و حالت‌های غیر متعارفی مانند پند و اندرز که در برابر فرض مفهومی اجباری مقاومت می‌کنند، امتیاز می‌دهد. آدورنو با تحقیق و برهم زدن چارچوب‌های مفهومی سخت از درون از طریق منفی‌گرایی و تأمل در خود، به دنبال رهایی از انتزاعات عقل گرایانه که جهان های حیات را استعمار می کند، بیگانه می کند (آدورنو، 1966/1973، ص 27)
آدورنو مکرراً از نقد درونی - برای به چالش کشیدن تفکر هویتی که ساختار زیبایی‌شناسی ایده‌آلیستی غربی را که آثار هنری خاص را تابع معیارهای انتزاعی جهانی می‌کند، سخن میگوید -او در آثاری مانند فلسفه موسیقی جدید (1949)، فرمالیسم بدون خشونت را محکوم کرد که هنر را با انطباق با مدل‌های ایده‌آل به جای ویژگی‌های درونی ارزیابی می‌کند. (آدورنو، 1949/2006، ص 28-30) روش شناسی شبه دلوزی آدورنو به کلیات انتزاعی به عنوان ابزار سلطه از دیدگاه های جزئی بدیل حمله می کند. دیالکتیک منفی او مقاومت انتقادی مورد نیاز برای دگرگونی اجتماعی را به نمایش می گذارد.
نوشته‌های فلسفی ماکس هورکهایمر نیز تلاش می‌کنند تا گرایش‌های کل‌سازانه هویت‌گرایانه را در تکنولوژی مدرن قدرت و عقلانیت ابزاری گسست. هورکهایمر در نقد عقل ابزاری (1947) استدلال می کند که قوه عقل مستقل روشنگری به محاسبات ابزاری غیرعقلانی و منطق صوری که طبیعت و انسانیت را عینیت می بخشد، پسرفت کرده است. (هورکهایمر، 1947/1974، ص 21-23).عقل به وسیله ای برای سلطه و کنترل اجتماعی کارآمد تبدیل شده است که از اهداف انسان گرایانه یا خرد اخلاقی جدا شده است.
برای نقد و مقابله با این بریده شدن خود ویرانگر عقل، هورکهایمر از بازسازی عقل به صورت دیالکتیکی برای ادغام مجدد ابعاد عینی و ذهنی همراه با احساس و تجسم، در برابر منطق های کمی عقیم حمایت می کرد. (هورکهایمر، 1947/1974، ص xi). نقد درونی او استدلال دیالکتیکی را الگوبرداری کرد که برای فراتر رفتن از عقلانیت تکنیکال واقعی شده از طریق بازجویی انعکاسی از تکه تکه شدن عقل لازم است.
هورکهایمر هشدار داد که فرهنگ توده‌ای سرمایه‌داری و مصرف‌گرایی مدیریت یافته، مردم را از طریق توسل به امیال ناخودآگاه دستکاری می‌کند و ظرفیت آن‌ها را برای خراب کردن عقل انتقادی مورد انتقاد قرار می‌دهد. (هورکهایمر، 1947/1974، ص 120-131) او استدلال می‌کرد که فلسفه باید از میانجی‌گری دیالکتیکی ظریف برای نفوذ در نماهای عقلانی‌شده و بازپس‌گیری ذهنیت از عینیت‌سازی و کالایی شدن در سرمایه‌داری صنعتی استفاده کند. هورکهایمر از نقد فلسفی برای تشخیص و مقاومت در برابر قهقرایی در عقل تحت اجبار ایدئولوژیک استفاده کرد.
به دنبال مفهوم آگاهی کاذب مارکس که به موجب آن هژمونی با پنهان کردن حقیقت استثمار حفظ می‌شود، نظریه‌پرداز انتقادی هربرت مارکوزه چارچوب‌هایی را برای ایدئولوژی ایجاد کرد که نشان می‌دهد چگونه ارزش‌هایی مانند آزادی و مدارا را می‌توان به ابزارهای کنترل و سیاست زدایی منحرف کرد. مارکوزه در مقاله خود در سال 1965 " تساهل و تسامح سرکوبگرایانه " استدلال کرد که دموکراسی های که در کشورهای سرمایه داری وجود دارند برای راضی کردن همه دیدگاه ها و در عین حال به حاشیه راندن ایده های مخالف که می توانند الهام بخش مقاومت و انتقاد اجتماعی باشند، "تساهل بی رویه" را ترویج می کنند (ص. 95).
مارکوزه برای احیای قدرت آزادی‌بخش عقل از طریق نقد تبعیض‌آمیز جهان‌بینی‌ها و نهادهای واپس‌گرا، خواستار «عدم تساهل در برابر... درست، و نه غلط» شد (مارکوزه، 1969، ص 109). او از بعد زیبایی شناختی تأییدی هنر و تخیل به عنوان افشای امکانات رهایی بخش فراتر از واقعیت فعلی حمایت می کرد. مارکوزه این مثال را میزد که چگونه نقد می تواند پوشیدگی غیر عقلانی ای که ماسکی از عقلانیت را صرفاً دارد در درون گفتمانهای تسامح لیبرال از خود متشکر که رادیکالیسم افراطی را در خود دارند نمایان کند.
والتر بنیامین نیز پتانسیل های نقد درونی را از طریق تحلیل های خود از گفتمان اسطوره ای و ایدئولوژیک بیان کرد. بنیامین در مقالاتی مانند «قصه گو» (1936) استدلال می‌کند که در مدرنیته، حکمت ارتباطی سنتی که از طریق روایت‌های قصه گویی شفاهی (داستانهای سینه به سینه) منتقل می‌شود، با انتقال اطلاعات جایگزین می‌شود و اهمیت زبان مشترک را از بین میبرد. (ص. 83-84)
بنیامین این مسئله را بررسی کرد که چگونه جنبش‌های هنری رادیکال مانند سوررئالیسم و دادائیسم می‌توانند روایت‌های اسطوره‌ای و کهن‌الگویی را به‌طور انفجاری از طریق کنار هم قرار دادن‌های تحریک‌آمیز و آشفتگی حواس برای برهم زدن جهان‌بینی ایدئولوژیک سخت در هم بشکنند. (بنیامین، 1934/1969، ص 210). شیوه‌های هنری آوانگارد با احیای ادراک، امکان تخیلات اجتماعی و حالتهای عقل بدیل را که در نمایش سرمایه‌داری و مناسبات کالایی تحت الشعاع قرار گرفته را روشن میکند. نقد درونی ایدئولوژی های مسلط مستلزم تقابل زیبایی شناختی دگرگون کننده است.
آنچه نظریه پردازان گوناگون مکتب فرانکفورت را متحد می کند، استفاده از نقد و دیالکتیک فلسفی برای تشخیص و مبارزه با ایدئولوژی های اسطوره ای سرکوبگر، چارچوب های شناختی و اشکال فرهنگی است که از طریق آن عقلانیت ابزاری و سرمایه داری، انسانیت زدایی و عدم آزادی را تداوم می بخشد و در عین حال به روشنگری لیبرال می پردازد. آنها به گونه‌های مختلف پوزیتیویسم، روانکاوی، رسانه‌های جمعی، توتالیتاریسم و فرهنگ عامه را نقد کردند تا روایت‌های اسطوره‌ای را که از وضع موجود محافظت می‌کنند و حقیقت را از طریق راز‌سازی یا اذهان فریبی پنهان می‌کنند را تضعیف کنند.
این متفکران در برابر دانش خالی از ارزش، فلسفه را به عنوان مبارزه ای برای تحقق رهایی از طریق کشف حجاب از حیله های شیئیت یا جوهریت مادی و کنترل اجتماعی از طریق نقد دیالکتیکی درونی، مطرح کردند. آنها نشان دادند که چگونه زبان، اندیشه و زیبایی شناسی می تواند مانع عقل انتقادی شود و یا اینکه قدرت رهایی بخش آن را احیا کند. مکتب فرانکفورت نقد را به عنوان مقاومت در برابر سلطه تلقی میکرد - با استفاده از ظرفیت های عقل برای تأمل در خود برای مخالفت با ایدئولوژی و تصور آینده های جایگزین فراتر از عدم آزادی سرمایه داری.  
نظریه پردازان مکتب فرانکفورت، نظریه انتقادی را نیازمند نقد از طریق تحلیل میان رشته ای از چگونگی میانجی گری، مشروعیت و درونی شدن روابط ناعادلانه قدرت می دانستند. نقد نیروی فعالی است که روش شناسی های دیالکتیکی نظریه انتقادی را با هدف ارتقای آگاهی و بازگویی دگرگون کننده عقل، فرهنگ و جامعه تحریک می کند.
نقد کارکردهای به هم پیوسته متعددی را در نوشته های مکتب فرانکفورت انجام می دهد که اجمالاً میشود آنها را به هفت دسته ای که در ذیل میآید تقسیم کرد:

1. برداشتن ماسک از ایدئولوژی ها و ضرورت های دروغینی که سلطه را در پوشش عقل، آزادی و پیشرفت طبیعی توجیه می کند.
2. پیوند تئوری و پراکسیس انقلابی از طریق آشکار کردن امکان تغییر و مقاومت در شرایط فعلی
3. برهم زدن و نفی کلیت های ظالمانه برای ایجاد فضاهایی برای ذهنیت های جایگزین، شیوه های زندگی و آینده.
4. بررسی بازتابی مفهوم‌سازی‌ها و محدودیت‌های ممکن در نقطه نظرات برای جلوگیری از مطلق‌گرایی
5. پیکربندی مجدد عقل، تخیل، فرهنگ و زبان برای بازیابی ظرفیت های ارتباطی و انتقادی در برابر استعمار و تحریف سیستماتیک
6. روشن ساختن اینکه چگونه نهادها، گفتمان ها و اشکال فرهنگی موجود به طور همزمان شرایط امکان خود را تشکیل می دهند و پنهان می کنند.
7. افشای شکاف‌ها و بی‌ثباتی‌ها در سیستم‌های قدرت/دانش، جایی که ممکن است دگرگونی از طریق مقاومت ظاهر شود.
   از منظر نظریه پردازان فرانکفورت، نقد همیشه محدود و با انگیزه موقعیت تاریخی مشخص است. آنها اصرار دارند که تئوری باید با توسعه مفاهیم استراتژیک برابر با پیچیدگی سلطه اجتماعی به جهان پاسخ انتقادی بدهد. بنابراین نقد ذاتاً عملی است و با آرمان رهایی انسان هدایت می شود. نظریه‌های انتقادی چارچوب‌هایی از مقاومت بافته شده از تضادها و اشتباهات نظری موجود را ارائه میدهند  
   آنچه مکتب فرانکفورت را تعریف می کند، پروژه پسامارکسیستی از محدودیت های بیرونی و منطق درونی فرهنگ سرمایه داری متاخر از طریق نقد درونی است. آن‌ها با توسعه تحلیل‌های خصمانه درونی در ایدئولوژی‌ها، نهادها و مصنوعات فرهنگی که با تضادهای درون عقل مدرن و جامعه از درون مقابله می‌کنند، به نقد درونی پرداختند. نقد آنها نهفته است زیرا از درون ابژه آشکار می‌شود و شکاف‌ها و نقص‌هایی را در تفسیر خود یا فقدان آن آشکار می‌کند. این رویکرد نظریه پردازی ناب مجزا را رد می کند و بر میانجیگری دیالکتیکی فلسفه و تحقیق اجتماعی برای فهم ابژه ها در بافت تکیه دارد. برای مکتب فرانکفورت، فکر همیشه در حال حاضر موجود است. دانش مشروع باید در افق‌های تاریخی مشخص از درون خود تحقیق کند. نقد فلسفی آنها با افشای اندیشه در بیرون آن - جامعه، بدنها، ماده، و تبدل -، نادرستهای درون تفکر را کشف می کند.
   بنابراین نظریه انتقادی فلسفه و علوم اجتماعی را از طریق نقد میان رشته ای ادغام می کند. در هم تنیدگی عقل و تاریخ، مفاهیم و تجربه، آگاهی و هستی اجتماعی را مضمون و مفهوم می کند. نظریه ها بر اساس قدرت آنها در درک این کلیت وابسته به هم در جریان ارزیابی می شوند. نقد مؤثر، تضادهای درونی ایدئولوژی ها و نهادهایی را نشان می دهد که مدعی استقلال و ضرورت هستند. نقد با آشکار ساختن ماهیت ساختگی ظاهری، فضایی را برای بازسازی دگرگون کننده باز می کند. عقل و تخیل را از حبس تک بعدی رها می کند و پتانسیل های اتوپیایی پنهان در جامعه موجود را آزاد می کند. نقد عبارت است از اجرای مدرن دیالکتیک به عنوان انجام نفی قاطع - به لحاظ روشی ساختارهای سفت و سخت را تضعیف می کند تا احتمالات سرکوب شده را آزاد کند.
   از نظر مکتب فرانکفورت، تمام تفکرات مشروط به عقلانیت و کالایی شده باید با نقد دیالکتیکی مواجه شود تا خصلت انتقادی عقل بازیابی شود. آنها نقد ماتریالیستی از ایده آلیسم و پوزیتیویسم، روانکاوی ماهیت درونی، نقد ایدئولوژیکی علم گرایی و فرهنگ توده، و بررسی بی وقفه از عقلانیت ابزاری و تفکر هویتی را توسعه دادند. حتی نظریه‌های انتقادی خودشان نیز برای اجتناب از جزم گرایی به صورت بازتابی نقد می‌شوند. از طریق نقد درونی، عقل از نظر دیالکتیکی بر ضد خود می‌چرخد و شیئیت یا جوهریت مادی خود را منفی می‌کند و به دگرگونی خود دامن می‌زند.  
   مروری بر دیدگاه های میشل فوکو در مورد نقد  
   میشل فوکو، مفهومی از نقد را به عنوان «تبارشناسی» مطرح کرد - ردیابی پیشامدهای تاریخی زیربنای ساختارهای قدرت کنونی و بدنه دانش است. فوکو در آثاری مانند نظم و تنبیه (1975)، چگونگی تجسم نهادهایی مانند زندان‌ها و درمانگاه‌ها را از طریق معماری‌های طبقه‌بندی‌شده و سازمانهای دانش انضباطی نشان می‌دهد. او نقد را بر حقایق بدیهی و پویایی قدرت پنهان متمرکز کرد. همانطور که گفته شد در آثاری مانند نظم و تنبیه (1977) و تاریخ جنسیت (1976)، فوکو از نقد تبارشناسی برای غیرطبیعی کردن هنجارهایی که تغییر ناپذیر تلقی می‌شوند، استفاده می‌کند و منشأ احتمالی آنها را در اعمال قدرت و نه اعتبار ذاتی تحلیل می‌کند. این امر ضرورت های کاذب را برای الهام بخشیدن به اصلاحات از بین می برد. (فوکو، 1984، ص 46) از نظر فوکو، نقد مؤثر نقش قدرت را در ایجاد «حقایق» هنجاری و سیستم های کنترل اجتماعی آشکار می کند. آنچه را که اجتناب‌ناپذیر معرفی می‌شود، تاریخی و سیاسی می‌کند و ایدئولوژی‌ها و نابرابری‌هایی را که از طریق نهادها و گفتمان تداوم یافته‌اند، کشف می‌کند. انتقاد از این طریق وضعیت موجود را تحریک و آن را انعطاف پذیر می کند. به عنوان مثال، فوکو به طور انتقادی بررسی می کند که چگونه نهادهای مدرن مانند زندان ها، بیمارستان ها و مدارس به طور پنهانی افراد را برای انطباق با کنترل اجتماعی شکل می دهند. انتقاد او، همکاری ادعاهای حقیقت، هنجارهای اخلاقی و خود دانش را در تداوم پیکربندی‌های ناعادلانه قدرت نشان می‌دهد. فوکو استدلال می کند که با هدف قرار دادن هنجارهای بی چون و چرا با انتقاد رادیکال، تغییر ممکن می شود. او نظریه‌های کلی‌سازی را رد کرد، و اصرار داشت که نقد در پویایی‌های قدرت خاص در چارچوب است. فوکو پتانسیل رهایی‌بخش نقد را در حقیقت‌ها و نهادهای متزلزل‌شده قرار می‌دهد تا فضایی را برای اخلاقیات و ذهنیت‌های جدید باز کند. به عبارت دیگر، فوکو اصرار دارد که منتقدان باید در برابر تئوری‌های کلی‌سازی که قدرت را متمرکز نشان می‌دهند، مقاومت کنند. در عوض، نقد تبارشناسی به طور پیچیده عملیات محلی دانش/قدرت را در سراسر شبکه ها تحلیل می کند. فوکو همچنین انتقادهایی را که با هدف رهایی جهانی انجام می شود رد می کند و معتقد است که مقاومت موضعی عملی تر است.
   با این وجود، فوکو معتقد است که احتمالات قریب الوقوع برای تغییر را می توان از طریق نقد دقیق از سیاست دانش آشکار کرد. گفتمان ذاتاً حاوی بی‌ثباتی است، روزنه‌هایی برای مقابله با مکانیسم‌های سلطه است. اما مقاومت ابتدا مستلزم ردیابی پیوندهای شبکه مانندی است که رژیم های حقیقت غالب را تشکیل می دهند. برای فوکو، نقد یک عمل اخلاقی مداوم است، نه جستجوی حقیقت مطلق. در حالی که صداهای به حاشیه رانده شده را تقویت می کند، شک و تردید را نسبت به نظریه های جهانی کاری دائمی میداند. از طریق تبارشناسی دقیق و ظریف، نقد می تواند شکنندگی ساختارهای به ظاهر مطلق دانش/قدرت را آشکار کند. به این معنا، نقد دائمی که مقاومت‌های رو به گسترش را حفظ می‌کند، «حقیقت‌ها» و نظام‌های اجتماعی را جابجا می‌کند.
   به طور خلاصه، فوکو نقد را به عنوان تحقیق تبارشناسی در مورد شبکه‌های قدرت/دانش که «واقعیت‌های اجتماعی» را شکل می‌دهند، مطرح می‌کند. این عمل تاریخی‌سازی، پارادایم‌های مسلط را غیرطبیعی می‌کند و فرصت‌هایی را برای مقاومت موضعی آشکار می‌کند. فوکو مدلی فعال از نقد را ارائه می‌کند که رژیم‌های حقیقت را مورد بازجویی قرار می‌دهد تا راهبردهای متقابلی را که پویایی‌های قدرت غالب را به چالش می‌کشند، فعال کند.  
   دیدگاه دیانت بهائی درباره نقد  
   متون طلعات مقدسه بهائی بر گفتار سازنده، وحدت و پرهیز از تعارض تأکید می‌کنند که رویکرد آنها به نقد را شکل می‌دهد. انتقاد ممنوع نیست، بلکه با اصول معنوی اعتدال، درایت و حسن نیت محدود شده است. بهائیان بر این باورند که با افراد مورد انتقاد باید با شفقت رفتار شود، زیرا انتقاد افکار و اعمال را هدف قرار می دهد تا افراد را. انتقاد باید متفکرانه، سنجیده و با هدف گسترش فهم باشد تا بحث و جدل. حضرت بهاءالله به مؤمنان دستور می دهد که با همگان با نهایت ادب و آرامش و صمیمیت صحبت کنند. زبان باید اصلاح شود، سنجیده شود و روح حسن نیت واقعی را منتقل کند، زیرا کلمات تأثیرات عمیقی دارند. حضرت بهاءالله میفرمایند: «دانای آسمانی ميفرمايد گفتار درشت بجای شمشير ديده ميشود و نرم آن بجای شير . کودکان جهان از اين بدانائی رسند و برتری جويند.». بحث باید با انعطاف پذیری، گشاده رویی و نیت محبت آمیز مشخص شود. هدف هنجارهای گفتاری وحدت در تنوع از طریق ادب است نه سرکوب تفاوت ها. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «بيان بايد بمشرب حضّار و اقتضای وقت باشد . حُسن عبارات و اعتدال در اداء معانی و کلمات لازم»
   این اصول رویکردهای آئین بهائی در نقد را شکل می دهد. انتقاد پذیرفتنی است اما باید سازنده، متفکرانه و با ملاحظه باشد. از مؤمنان خواسته می‌شود که از کاستی‌ها و عیوب دیگران چشم‌پوشی کنند. چنانچه حضرت بهالله در کلمات مکنونه میفرمایند: «بد مشنو و بد مبین و خود را ذلیل مکن و عویل برمیار یعنی بد مگو تا نشنوی و عیب مردم را بزرگ مدان تا عیب تو بزرگ ننماید و ذلّت نفسی مپسند تا ذلّت تو چهره نگشاید پس با دل پاک و قلب طاهر و صدر مقدّس و خاطر منزّه در ایّام عمر خود که اقلّ از آنی محسوبست فارغ باش تا بفراغت از این جسد فانی بفردوس معانی راجع شوی و در ملکوت باقی مقرّ یابی». انتقاد در صورتی معتبر است که با مهربانی، بدون خشم یا خودبرتربینی، برای اشتراک بینش صادر شود. حضرت بهالله میفرمایند: «ای اهل بها با جميع اهل عالَم بروح و ريحان معاشرت نمائيد اگر نزد شما کلمه يا جوهريست که دون شما از آن محروم بلسان محبّت و شفقت القا نمائيد اگر قبول شد و اثر نمود مقصد حاصل و الّا او را باو گذاريد و درباره او دعا نمائيد نه جفا . لسان شفقت جذّاب قلوب است و مائده روح و بمثابه معانيست از برای الفاظ و مانند افق است از برای اشراق آفتاب حکمت و دانائی» هدف انتقاد باید وسعت بخشیدن به درک، دستیابی به حقایق عمیق تر و آشتی دادن دیدگاه های متفاوت از طریق مشورت منعطف و با دید باز باشد. انتقاد به خاطر منافع خودخواهانه، تخطئه یا برتری جویی ممنوع است. « يا اهل بهاء، شما مشارق محبّت و مطالع عنايت الهی بوده و هستيد. لسان را به سَبّ و لعن ِ احدی مَيالائيد و چشم را از آنچه لايق نيست حفظ نمائيد. آنچه را دارائيد بنمائيد، اگر مقبول افتاد مقصود حاصل و الّا تعرّض باطل. ذُروه بنفسه مقبلين الی اللّه المُهَيمن القَيّوم. سببِ حزن مشويد تا چه رسد به فساد و نزاع»
   معیار آئین بهائی انتقاد سازنده را ترجیح می دهد، اما سرکوب کامل انتقاد هدف نیست. حضرت ولی امرالله در تواقیع خود بارها به این نکته اشاره کرده اند بهائیان میتوانند از محفل روحانی هم انتقاد کنند: «به احبای راستین و مؤمنین مخلصین این حق کاملا عنایت شده که انتقادات خود را خطاب و متوجه به محفل روحانی، مطرح نمایند. آنان می توانند، آزادانه، نظریات خود را دربارهء رویه ها و عملکردها و یا اعضاء منفرد هیاتهای منتخبه، به محفل روحانی، چه محلی و چه ملی، اظهار و ابراز دارند، اما بعد از آن، بایستی، بر طبق موازین و اصولی که تاکنون، به جهت چنین مسائلی در نظم اداری بهایی وضع و مقرر گشته، نظر و تصمیم محفل روحانی را قلبا و کاملا پذیرفته، از آن اطاعت نمایند.» و همچنین از انتقاد به عنوان یک وظیفه یاد شده است چنانچه میفرمایند: « .... نظر به نامه شما محتوی این سوال که آیا مؤمنان دارای چنین حقی هستند که آشکارا انتقاد خود را نسبت به هر رویه و یا اقدام محفل روحانی ابراز دارند، باید گفته شود که این مسئله نه تنها حق مسلم بلکه مسئولیت حیاتی هر عضو هوشیار و وفادار جامعه است که صراحتا و کاملا اما با نهایت احترام و ملاحظهء کامل نسبت به قدرت و اختیار محفل روحانی، هرگونه پیشنهاد، توصیه و یا انتقادی را که وجدانا احساس می کند جهت بهبود و علاج بعضی شرایط و مسائل و گرایشهای موجود در جامعه محلی لازم به طرح است، اظهار و ارائه نماید. و همچنین این وظیفهء محفل روحانی است که به چنین نظریات و پیشنهادات تسلیم شده توسط هر یک از افراد جامعه، توجه دقیق و کافی مبذول نماید. بهترین محل و موقعیت مشخص شده برای حصول این مقصود، ضيافات نوزده روزه است که علاوه بر ابعاد و زمینه های اجتماعی و روحانیش، احتياجات و ضروریات اداری متعدد و متنوعی را نیز برآورده می کند، که مهمترین آنها، نیاز به انتقاد و مشاوره باز و سازنده، راجع به اوضاع و امور جاریه، در داخل جامعه محلی می باشد. اما لازم است این امر مجددا تاكید شود که از کلیهء انتقادات و مباحثات با خصیصه منفی گرایانه که ممکن است منجر به تضعيف مقام و موقعیت و قدرت و اختیار محفل روحانی بعنوان یک هیات عالی اجتماعی گردد، ما باید کاملا و جدا و قطعيا احتراز و خودداری نمود. زیرا در این صورت، نظم امور امر الله بنفسه در مخاطره خواهد افتاد و اغتشاش و اختلاف در جامعه غالب و حاکم خواهد شد.»
   این اصول، نقد دیدگاه آئین بهائی را از مدل های تقابلی تر متمایز می کند. زیرا انتقاد بیشتر به عنوان تلاش متقابل برای کشف حقیقت که از طریق مشورت عاشقانه آشکار می شود معنا دارد. چنانچه حضرت بهالله میفرمایند: «آسمان حکمت الهی به دو نیّر روشن و منیر، مشورت و شفقت و خیمه‌ی نظم عالم به دو ستون قائم و برپا، مجازات و مکافات.» و حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «بارقه‌ی حقیقت شعاع ساطع از تصادم افکار است.» مشورت دیدگاه های مختلف را ارج می نهد و از تفکر انتقادی برای رسیدن به اجماع استفاده می کند. انتقاد موقتی است و محدود بودن انسان را می شناسد. آئین بهائی از استدلال تهاجمی و زبان قضاوتی که در سیستم های متخاصم یافت می شود اجتناب می کند. حضرت بهالله میفرمایند: «ای پسر خاک براستی ميگويم غافل ترين عباد کسی است که در قول مجادله نمايد و بر برادر خود تفوّق جويد . بگوای برادران باعمال خود را بيارائيد نه باقوال» همچنین حضرت عبدالبهاء میفرمایند: بهائیان باید «بنهايت الفت و محبّت با يکديگر گفتگو کنند . اگر اندک معارضه ای بميان آيد سکوت کنند . ديگر ابداً طرفين تکلّم ننمايند»
   منتقدان باید به شرافت کسانی که مورد انتقاد قرار می گیرند ایمان داشته باشند تا از طریق نیت خوب مشترک، زمینه های مشترک ایجاد کنند. انتقاد مشروط به آگاهی از عیوب خود است. انتقاد خودخواهانه منتفی است زیرا هیچ کس به انزوا یا خرد خالص دست نیافته است. انتقاد باید به طور آزمایشی پیش رود و بر رشد جمعی به جای اثبات حق خود تأکید کند. انتقاد، فرصتی برای آموزش، یادگیری و کمک متقابل در جستجوی مشارکتی حقیقت می شود و عنصر خود ستایی نفس را سلب می کند. نقد از طریق تشویق و با مطبوعیت و نه از طریق جدلی خصمانه رخ میدهد. حضرت بهالله میفرمایند: «خاطری نيازاريد و کلمه سوء بر زبان نرانيد اگر از کسی فضائل عالَم انسانی و سلوک در رضای الهی مشاهده کنيد تمجيد کنيد والا صمت و سکوت اختيار نمائيد»  
   برخی از ناظران معتقدند که این آموزه ها به شدت گفتمان انتقادی آزاد را محدود می کند. بهائیان پاسخ می‌دهند که بحث‌های آکادمیک سنتی اغلب به تلاش‌های خودخواهانه برای تسلط و نه حقیقت‌جویی نوع‌دوستانه منتهی می‌شود (Abdu'l-Baha on Divine Philosophy). محاجه و مناظره کردن خطر ایجاد تضاد و مخاصمت را بالا میبرد. نقد فکری منفصل از اخلاقیات و روحانیات، واقعیت های روحی و عاطفی را نادیده می گیرد. الگوی بهائی آسیب‌پذیری‌های انسانی را به حساب می‌آورد و به حسن نیت خالصانه نسبت به بحث‌های جدلی رأی می‌دهد.
   این اصل در مورد نقد جامعه نیز صدق می کند. بهائیان به دنبال وحدت فکر و عمل هستند که ترویج برنامه های حزبی یا ایدئولوژی های انقلابی را حذف می کند. نقد اجتماعی باید معتدل، مستدل باشد و از دامن زدن به تضاد و تفرقه اجتناب کند (Shoghi Effendi, Citadel of Faith). مؤمنان باید تا جایی که ممکن است از مقامات حاکم اطاعت کنند و به تدریج از طریق مشورت برای رفع بی عدالتی ها تلاش کنند. این رویکرد مشورتی ضمن جلوگیری از پراکندگی، انتقاد اجتماعی را حفظ می کند.
   برخی از ناظران، عقاید بهائیان را بیش از حد محتاطانه می دانند که مانع از انتقاد و مخالفت صریح می شود. اما بهائیان مدل خود را دوری از مشکلات لیبرالیسم افراطی یا اقتدارگرا می دانند. همانطور که پیشتر آمد از نظر بهائیان انتقاد سازنده و دوستانه، باز بودن و انسجام اجتماعی را متعادل می کند. محدودیت ها از برای محافظت از جامعه از تفرقه است، نه خفه کردن عقاید. زیرا ایشان بر این باورند که «دينُ اللّه و مذهبُ اللّه، محض اتّحاد و اتّفاقِ اهل عالَم از سماء مشيّت مالکِ قِدَم نازل گشته و ظاهر شده، آن را علّت اختلاف و نفاق مکنيد.» انتقادی که با محبت و فروتنی بیان می شود می تواند رشد را بدون درگیری تحریک کند. این اصل، مشاوره بهائیان را در تمام سطوح جامعه راهنمایی می کند.

بهائی کیست؟  
پرسش از کیستی بهائی، شبیه به این پرسش در نظر اول میآید که بپرسیم یهودی، زرتشتی، مسیحی و یا مسلمان کیست. سوالی بدیهی و واضح که میتوان به آن این پاسخ را داد که بهائی آن کسیست که به مانند معتقدین به دیگر ادیان به خدای خالقی که عالم همه مخلوقات اوست باور دارند که برای راهنمایی بشر مرسلین و پیامبرانی را فرستاده است تا انسانها را هدایت کرده و به صراط مستقیم دعوت کند و علت، هدف و غایت آفرینششان را به آنها گوشزد کند. اگرچه این پاسخ درست است اما پاسخ کافی ای نیست. زیرا اگر این توصیف را در مورد یک فرد بهائی بدهیم، هیچ تفاوت و تمایزی را مشخص نکرده ایم، کما اینکه اگر همین توضیح را در مورد اعتقادات هر یک از باورهای فرد یهودی، زرتشتی، مسیحی و مسلمان بدهیم هم این تفاوت و تمایز را نشان نداده ایم که بتوانیم هر یک را به طور مستقل تعریف کنیم. شاید فکر کنیم اینکه بگوئیم بهائیان پیامبر خود را حضرت بهاءالله میدانند حکایت از این دارد که این تمایز را نشان داده ایم. این پاسخ نیز درست است اما مسئله ای که مطرح میشود این است که همانطور که یهودیان پیامبر خود را کلیم الله، مسیحیان روح الله، مسلمانان رسول الله و زرتشتیان زرتشت میدانند، بهائیان هم پیامبر خود را بهاءالله میدانند؛ این تفاوت در اسامی پیامبران آیا یک تفاوت و تمایز حقیقی است و یا آنکه همچنان میتوان همه ادیان را یک کاسه کرد و صرفاً تفاوتی در اسم است. بنابراین به نظر میاید که میبایست تحقیق را در سطحی ادامه دهیم که این تمایز را نشان دهد.
در وجه نظر اولیه شاید بتوان گفت که بهائی آن کسی است که به یک خدای متعالی ناشناختنی ای باور دارد که اولین صدور او مشیت اولیه (لوگوس، عقل اول، خلق اول، و یا صادر اول) است و به همین دلیل میتوان گفت که به نظر میآید که قاعده «الواحد لایُصَدرُ عنه الا الواحد» را میپذیرند، و معتقدند که از آن صادر اول است که این عالم و جمیع موجودات را خلق کرده است. واحد بودن خداوند اصل اساسی در اندیشه ادیان ابراهیمی است. این اصلی بر یگانگی مطلق و تقسیم ناپذیری ذات الهی تأکید دارد. همانطور که در آیه قرآنی «قُلْ هُوَ اللَّه اَحَد» بیان شده است، خداوند یکتا، بی همتا و ذاتاً واحد است. این مفهوم از طریق عبارت عمیق «الواحد لایُصَدرُ عنه الا الواحد» تقویت می‌شود که مؤید این مطلب است که «یگانه تنها یکی را تولید می‌کند». حضرت باب در ابتدای کتاب بیان فارسی خود میفرمایند: « تسبیح و تقدیس بساط قدس عزّ مجد سلطانی را لایق که لم یزل و لا یزال بوجود کینونیّت ذات خود بوده و هست و لم یزل و لا یزال به علوّ ازلیّت خود متعالی از ادراک کلّشیئ بوده و هست خلق نفرموده آیت عرفان خود را در هیچ شئ الاّ بعجز کلّشیئ از عرفان او و تجلّی نفرموده بشیئ الاّ بنفس او اذ لم یزل متعالی بوده از اقتران بشیئ و خلق فرموده کلّ شیئ را بشأنی که کلّ به کینونیّت فطرت اقرار کنند نزد او در یوم قیامت باینکه نیست از برای او عدلی و نه کُفوی و نه شبهی و نه قرینی و نه مثالی بل متفرّد بوده و هست بملیک الوهیّت خود و متعزّز بوده و هست بسلطان ربوبیّت خود نشناخته است او را هیچ شیئ حقّ شناختن و ممکن نیست که بشناسد او را شیئ بحقّ شناختن زیرا که آنچه اطلاق میشود بر او ذکر شیئیّت خلق فرموده است او را بملیک مشیّت خود و تجلّی فرموده باو بنفس او در علوّ مقعد او و خلق فرموده آیه معرفت او را در کنه کلّشیئ تا آنکه یقین کنند باینکه او است اوّل و آخر و او است ظاهر و باطن...» این بیان رابطه جدایی ناپذیر بین وحدت خداوند و پیدایش آفرینش از منبع الهی را روشن می کند. از آنجایی که خداوند مطلقاً واحد و غیرقابل تقسیم است، تنها نتیجه یک عمل خلاق می تواند یک خلق واحد باشد که از او سرچشمه می گیرد. کثرت و تنوعی که در خلقت مشهود است، موهوم و اقتضایی است، در حالی که زیربنای آن وحدتی اساسی است که ریشه در یگانگی خداوند دارد. این اصل متافیزیکی پیامدهای عمیقی برای برداشت الهیاتی مخصوصا در فلسفه اسلامی از رابطه خدا و جهان دارد. این عبارت تأکید می کند که خداوند به عنوان «واحد» منفرد و بی همتا، نمی تواند همزمان در درون خود چندین افعال یا مظاهر متعدد ایجاد کند. ذات واحد الهی ایجاب می کند که فقط یک چیز از آن حاصل شود. اندیشه اسلامی این امر واحد را خلق جهان اعم از همه موجودات می داند. این امر وحدت الهی را حفظ می کند و مفاهیم خدا را که دارای اجزاء، صفات یا اشکال متافیزیکی است که می تواند تعدد در فعل خلاق را توضیح دهد، رد می کند. به همین ترتیب، این اصل مفاهیم دوگانه یا تثلیثی از الوهیت را انکار می کند بنابراین این ایده سه جانبه بودن خدا یا متشکل از پدر، پسر و روح القدس را رد می کند. از نظر الهیات اسلامی، یگانگی مطلق خداوند مستقیماً با یگانگی خلقت او مطابقت دارد. بساطت خدای واحد و فقدان اجزای مرکب به صفات الهی نیز می رسد. در حالی که اسماء و صفات به خداوند منسوب است، اضافه بر ذات او و یا متکثر آن نیست. همانطور که آیه قرانی میفرماید: «‏لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ». صفات خدا کاملاً با ذات واحد او منطبق است و به طور یکسان منعکس کننده آن است. همانطور که خدای یگانه نمی تواند متافیزیکی کثرت ایجاد کند، صفات او نیز نمی توانند کثرت را در درون او ایجاد کنند. به همین جهت میتوان گفت که صفاتی که به خداوند نسبت داده میشود به جهت سلب است و نه ایجاب. یعنی وقتی گفته میشود خداوند عالم است در اصل منظورمان این است که جاهل نیست و یا آنکه اساساً بگوئیم خداوند خود علم است. بنابراین، عبارت موجز «یگانه تنها یکی را می‌آفریند» به زیبایی برداشت از وحدت الهی و ارتباط نزدیک آن با مبدأ خلقت را در بر می‌گیرد. با ربط دادن یگانگی خداوند به یگانگی فعل خلاق او، بینش عمیقی به اصول الهیات بنیادین توحید و ماهیت رابطه خدا و جهان می دهد. گمراهی ناشی از کثرت ظاهری با درک وحدت زیربنایی ناشی از یک منبع الهی حل می شود. این عبارت عمیق بدین وسیله حقایق متافیزیکی اساسی را در فرمولی مختصر و قانع کننده بیان می کند. دکتر دینانی در کتاب قواعد کلی فلسفه اسلامی براهین قاعده را این چنین آورده است: «مفهوم چیزی که به حیثیتی که در حد ذات (الف) از آن صادر گردد، غیر از مفهوم همان چیز است به حیثیتی که در حد ذات (ب) از آن صادر گردد. یعنی علیت آن شیء برای (الف) غیر از علیت آن شیء است برای .(ب) این مسئله نیز بدیهی است که اختلاف و غیریت میان دو مفهوم پیوسته دلیل اختلاف در حقیقت آنها می باشد. در این هنگام لازم می آید آنچه منشأ صدور (الف) و (ب) واقع شده است یا دو شیء باشد یا یک شیء باشد که متصف به دو صفت مختلف میباشد در حالی که آن شیء واحد فرض شده است. هذا خلف..... وجود دو حیثیت در شیء واحد که یکی از آن دو حیثیت منشأ صدور (الف) و دیگری منشأ صدور (ب) میباشند، همواره از سه حالت بیرون نخواهند بود آن سه حالت به ترتیب عبارتند از: ا هر دو حیثیت نسبت به شیء واحد مقوم باشند. ۲. هر دو حیثیت نسبت به شیء واحد از لوازم باشند . یکی از دو حیثیت نسبت به شی واحد مقوّم و دیگری از لوازم باشند در فرض اول که هر دو حیثیت در شیء واحد مقوّم ،باشند، لازم می آید شیء واحد مرکب باشد نه واحد من جميع الجهات. هذا خلف. اما در فرض دوم که هر دو حیثیت از لوازم شیء بوده ،باشند ،گفته میشود لازم شیء پیوسته معلول شی است و معلول شی صادر از شیء است در این هنگام سخن از سر گرفته میشود و تقسیم نخست اعاده میگردد و گفته میشود مفهوم صدور یکی از این دو لازم با مفهوم صدور لازم دیگر مغایر است و این مسئله نیز بدیهی است که مغایرت در مفهوم حاکی از مغایرت در حقیقت است سرانجام یا به فرض اول منتهی میشود و اشکال ترکب پیش میآید و یا غائله تسلسل و دور مطرح خواهد شد. اما در فرض سوم که یکی از دو حیثیت مقوم باشد و دیگری لازم، علاوه بر آنکه آن دو مفهوم در یک درجه نیستند و با یکدیگر معیت ندارند زیرا مقوم بر غیر مقوّم مقدم است، لازم می آید که برای مفهوم لازم در علت مبدئی وجود داشته باشد. در این صورت اگر آن مبدأ خارج از ذات علت باشد سخن از سر گرفته می شود و بالأخر منتهی می شویم به اینکه لازم نیز مقوّم باشد و در نتیجه سر از حالت اول در می آوریم که هر دو مفهوم مختلف نسبت به علت مقوم باشند به این ترتیب جمیع تقادیر سه گانه مستلزم ترکیب در ذات علت می.شوند زیرا همه تقادیر به مقوّم بودن بر میگردند و در این صورت نیز سه فرض متصور است زیرا دو مفهوم مختلف یا مقوّم ماهیت اند یا مقوم وجودند یا یکی مقوّم ماهیت است و دیگری مقوّم وجود و به عبارت دیگر ترکیب یا در ماهیت است و دیگری مقوّم وجود و ماهیت و یا فقط در وجود است بر حسب تقسیم آن به اجزاء یا جزئیات ترکیب در ماهیت مانند جسم که ماهیت آن مرکب است از هیولا و صورت ترکیب در وجود و ماهیت مانند عقل اول که مرکب است از دو حیثیت ماهیت و وجود. ترکیب در وجود نیز مانند کلیهٔ چیزهایی که به جزئیات یا اجزای خود تقسیم می شوند. وجه انحصار تقسیم ترکیب در سه فرض این است که میگوییم ترکیب در هر چیزی یا پیش از وجود یا با وجود و یا بعد از وجود است. ترکیب پیش از وجود عبارت است از ترکیب در ماهیت مانند جسم که مرکب است از هیولا و صورت ترکیب مع الوجود عبارت است از ترکیب وجود با ماهیت مانند کلیه ماهيات موجوده. ترکیب بعد الوجود عبارت است از ترکیب شیء از جزئیات یا اجزاء خودش. در اینجا ترکیب در وجود بر مسئله تقسیم شیء بر اجزاء یا جزئیات حمل شده است؛ از جهت اینکه ترکیب در نفس معنای وجود معقول نیست زیرا حقیقت وجود بسیط محض است. پس از ذکر مطالب گذشته و اثبات اینکه مغایرت در مفهوم دلیل بر حقیقت است، نتیجه میگیریم که هر چیز منشاء صدور دو چیز گردد که آن دو چیز در عرض یکدیگر باشند و یی از آنها علت دیگری نباشد، قابل تقسیم و تجزیه پذیر خواهد بود. بنابراین، چیزی که بسیط من جمیع الجهات است و هیچ گونه تجزیه و تقسیم در ساحت مقدسش راه ندارد، صدور کثیر در عرض یکدیگری نیز از آن امکان پذیر نیست و به این ترتیب صحبت قاعدهء مورد بحث ثابت میگردد. برهان دوم این است که گفته میشود همیشه در وجود علت یک نوع خصوصیت موجود است که براساس آن منشأ صدور معلول واقع می شود. زیرا اگر در وجود علت یک نوع خصوصیت و مناسبت با معلول خاص موجود نباشد، هرگز صدور معلول خاص تحقق پذیر نخواهد بود و صدور هرگونه معلول از علت موجب تـرجـيـح بدون مرجّح خواهد بود بنابراین هیچگاه معلول از علت خویش صادر نمیگردد، مگر اینکه بر اساس یک نوع خصوصیت صدور معلول خاص واجب باشد. در این هنگام گفته می شود هرگاه از علت ،واحد از جهت اینکه صدور (ب) واجب است(ج) صادر گردد لازم می آید علت واحد از جهت صدور (ب) منشأ صدور (ما ليس ب) واقع شود. بنابراین صدور (ب) واجب نخواهد بود در حالی که ،مفروض علت واحد است از جهت صدور (ب) نه از جهت صدور ما ليس ب).» دکتر دینانی بعد از آنکه تقریر ابن سینا و بهمنیار را همراه با توضیحات خود آورد مطلبی را از ملا رجب علی تبریزی میآورد که بیشتر به رابطه سنخیت بین علت و معلوم تأکید شده است. شرح سید جلال الدین آشتیانی بر سخنان ملا این است که: « جمعی از اهل کلام و گروه کثیری از ظاهریین از فقها از قدیم الایام تا این عصر از اعتقاد به لزوم سنخیت بین علت و معلول امتناع می ورزند. این قبیل از مردم توهم کرده اند که سنخیت ملازم است با بودن علت و معلول تحت نوع یا جنس واحد و بودن علت و معلول در رتبه واحد و یا ترکیب بين واجب و ممكن. سپس میگوید ملّا رجب علی صدور اکثر از یک موجود واحد را از مبدأ المبادی در اولین تجلی و ظهور حق از سماء اطلاق به اراضی تقیید و تحديد متفرع بر این اصل کلی نموده است این قاعده مورد اتفاق كلية حكما از مشاء و اشراق و جمع زیادی از محققان، متکلمان و جمیع عرفا است. حکمای مشاء و اشراق صادر اول را عقل نخست و عرفای شامخین صادر اول را وجود عام و فیض منبسط و نفس رحمانی و اراده و مشیت فعلیه و.... میدانند؛ و برخی از اهل کلام قاعده را مسلم دانسته ولی حق اول را واحد حقیقی نمیدانند.» و اما برهان سوم که مجدداً برای ابن سینا در پاسخ به بهمنیار است را دینانی اینگونه بیان میکند: «برای اثبات قاعدة «الواحد لا يصدر عنه إلا الواحد» اين است که گفته می شود هرگاه واحد حقیقی به عنوان ،علت منشأ صدور دو امر مختلف مانند (الف) و (ب) واقع شود لازم میآید که یک امر واحد منشأ صدور (الف) و (ما ليس الف) واقع شده باشد؛ زیرا صدور (ب) چیزی جز ما ليس الف) نمیباشد؛ و این امر مستلزم اجتماع نقیضین خواهد بود.»
با پذیرش قاعده الواحد البته دیانت بهائی با بسیاری از افکار و عقاید متفاوت میشوند و بیشتر با موضع فلسفی موجود در فلسفه اسلامی قرابت پیدا میکنند و از موضع های کلامی افرادی چون امام فخر رازی و امام محمد غزالی فاصله میگیرند.
اعتقاد بهائی چنین است که آن صادر اول ظاهر میشود در حد امکنه عالم امکان به جهت هدایت بشر. «شمس واحد ولو در مرایای متعدده جلوه نماید واحد است، این مقام نه حلول است و نه دخول و نه امتزاج و نه نزول، زیرا دخول و حلول و نزول و خروج و امتزاج از لوازم خواص اجسام است نه ارواح تا چه رسد به حقیقت مقدسهء منزههء حضرت الوهیت.» تفسیر دقیق آیه «لا نفرق بين احد من رسله» همین نکته ظریف است و به همین دلیل هم هست که یکی از اصول عقاید بهائیان این است که اصول همه ادیان الهی یکی است و اگر امروز ظاهراً تنافری وجود دارد به جهت تحریف لفظی و معنایی است که در پس گذر زمان رخ داده است و سبب سوء تفاهم شده است.  
بنابراین میتوان گفت که پذیرش قاعده الواحد وجه متمایز دیدگاه آئین بهائی با بسیاری از اندیشه هاست. اما هنوز تمایز تامی با مابقی دیدگاه های دینی برقرار نشده است، که این را با بیان دو اصل کلی موجود در الهیات بهائی میتوان رفع کرد. اولین اصل این است که «عالم محتاج نفحات روح القدس است» این سخن به این معناست که بهائیان معتقدند که در هر دوره و عصری به فراخور زمان مظاهر ظهور الهیه ظاهر میشوند و هیچگاه فیض الهی قطع نمیشود. به همین جهت این دیدگاه که بهائیان خودشان را آخرین دین نمیدانند و حضرت بهاءالله را آخرین مظهر ظهور نمیشمارند، وجه ممیزی است که به خوبی اعتقاد بهائیان را از دیگر بهائیان متمایز میکند. زیرا یهودیان به استناد به آیاتی نظیر «لیکن کلام خدای ما تا ابدالآباد استوار خواهد بود» مندرج در کتاب اشعیای نبی باب چهلم آیه هفتم و هشتم، و یا آیه چهل و چهارم مزمور صد و نوزده که نوشته شده است «شریعت تو را دائماً نگاه خواهم داشت تا ابدالآباد» و بسیاری دیگر بر آن هستند که دین ایشان آخرین دین است و بعد از ایشان پیامبری که ناسخ احکام و شریعت باشد نخواهد آمد و همین مسئله هم سبب شد با وجود اینکه منتظر ظهور مسیح هستند، هنگامی که عیسی ابن مریم خود را مسیح نامید او را مسیخ نامیده و انکارش کردند. اغلب مسیحیان نیز بر این باورند که مسیحیت اولاً دین نیست، بلکه راه رستگاری و نجات است و مسیح نیز پیامبر و رسول نبود، بلکه پسر خداوند، یا خدای پسر بود که بر جامع انسانی ظاهر شد و مصلوب شد که با مصلوبیتش گناه اولیه بشر بخشیده شود. آن دسته از مومنینی هم که تحت عنوان دین از مسیحیت یاد میکنند با اشاره به آیاتی همچون آنچه در انجیل متی باب بیست و هشتم آیه هجده تا بیست آمده است که میگوید: «اینکه من هر روزه تا انتقضای عالم همراه شما میباشم.» و یا انجیل لوقا باب بیست و یکم آیه هجده تا بیست: «آسمان و زمین زائل میشود لیکن سخنان من زائل نخواهد شد.» و چندی دیگر از آیات متشابه بر این باورند که دیانت مسیح آخرین دین است و بعد از او دیگر پیامبری نمیآید که ناسخ آنچه در دیانت مسیح است باشد و در نهایت الامر هم در آخر زمان این خود مسیح است که سوار بر ابر با جسم خاکی قدیمش مجدد باز میگردد. وضعیت مسلمانان هم متفاوت از ایشان نیست آنها نیز بر این باورند که پیامبر اسلام خاتم النبیین است و بعد از ایشان دیگر رسولی نخواهد آمد زیرا که در سوره ی احزاب آیه ی چهلم آمده است که «مَّا کَانَ مُحَمَّدٌ أَبَا أَحَدٍ مِّن رِّجَالِکُمْ وَلَکِن رَّسُولَ اللَّهِ وَخَاتَمَ النَّبِیِّینَ وَکَانَ اللَّهُ بِکُلِّ شَیْءٍ عَلِیمًا» به هر حال بهائیان بر این باور نیستند و معتقدند که هر امتی و هر کتاب آسمانی اجلی دارد و زمانی میرسد که دیگر کاررایی ندارد و وقت نسخ شدنش سر میرسد و به همین جهت آن حقیقت اولیه مجدد ظاهر میشود و تعالیم و احکام جدیدی میاورد.
تفاوت در احکام و تعالیم ما بین دیانت بهائی و دیگر ادیان بسیار است اما از آنجا که آن تعالیم را میتوان در حوزه غیر دینی هم یافت به تعریف ما کمک نمیکند زیرا سبب جامعیت و مانعیت نمیشود. مثلاً باور به وحدت عالم انسانی، تساوی حقوق زن و مرد، تحری حقیقت، ترک تعصبات دینی، وطنی، نژادی و سیاسی و بسیاری دیگر را میتوانند افرادی بی آنکه اساساً دیندار باشند باور داشته باشند.
اما بر خلاف دیگر ادیان، اعتقاد به آئین بهائی، از جنس بودن نیست، بلکه از جنس شدن است. این سخن بدین معناست که یک فرد بهائی، بهائی بودنش یک وضعیت ایستایی و ثابت نیست که فرضاً اگر در خانواده بهائی به دنیا آمده باشد و یا در مقطعی از زمان تصمیم گرفته باشد که به دیانت بهائی بگرود، دیگر بهائی شده است و به عنوان امری محقق و مختوم به آن بنگرد. بلکه اعتقاد به آئین بهائی وضعیت «شدن» است. برای اینکه مطلب بیشتر مشخص شود و تفاوت بودن و شدن معلوم شود از جهت فلسفی این دو مفهوم اندکی شرح داده میشود.
تمایز مفهومی بین «شدن» و «بودن» از زمان متفکران یونان باستان مانند افلاطون و ارسطو، موضوع مهمی در گفتمان فلسفی بوده است. سؤال اصلی این است که آیا واقعیت ثابت، دائمی و متشکل از وجود ثابت است؟ یا اینکه ذاتاً پویا، در جریان است و از تبدیل ثابت تشکیل شده است. برای فیلسوفانی مانند افلاطون، واقعیت حقیقی شامل اشکال یا ایده‌های تغییرناپذیر و ابدی است که فراتر از جهان محسوس قابل دسترسی برای حواس وجود دارد. قلمرو فیزیکی صرفاً تجلی ناقص اشکال ایده آلی است که واقعاً وجود دارند. از این منظر، جهان محسوس با ناپایداری و تغییر (شدن) مشخص می شود، در حالی که جهان متعالی اشکال در حالتی ازلی وجود دارد. در مقابل، فیلسوفانی مانند هراکلیتوس معتقد بودند که همه هستی با سیلان، تغییر و پویایی مشخص می شود. برای هراکلیتوس، «همه چیز در سیلان است، هیچ چیز ثابت نمی ماند». هیچ قلمروی دائمی یا ثابتی برای هستی وجود ندارد. ماهیت واقعیت این است که همیشه در حال تغییر و تبدیل و شدن است.
ارسطو به دنبال آشتی بین بودن و شدن بود. او اظهار داشت که در حالی که جهان مادی انضمامی در معرض تغییر و تبدیل است، منبعی بی‌تحرک وجود دارد - حرکت ناپذیر - که ابدیت در وجود تغییر ناپذیر باقی می‌ماند. از نظر ارسطو، هم بودن و هم شدن در تبیین واقعیت جایگاه خود را دارند. در فلسفه مدرن، متفکرانی مانند نیچه تأکید کردند که بودن یک توهم است و وجود با اراده معطوف به قدرت مشخص می شود که دائماً در تلاش برای غلبه بر خود است. شدن به‌عنوان بنیادی‌تر از بودن در نظر گرفته می‌شود. هایدگر در عین حال این مسئله را مطرح کرد که وجود انسان اساساً با امکانات و توانایی‌هایش تعریف می‌شود تا حالت ثابت وجودی. تمایز بودن/شدن در فلسفه معاصر همچنان مهم است.
نصوص طلعات مقدسه بهائی درکی از وجود انسان را ارائه می‌دهند که هم با بودن و هم با شدن تعریف می‌شود. در حالی که حقایق، ذات و آرمان های ابدی وجود دارند که زیربنای واقعیت هستند، زندگی انسان با تبدیل، شدن، پویایی و به سمت کمال حرکت کردن مشخص می شود. این دیدگاه به آن قسمتی از فلسفه هایدگر میماند که بر وجود به عنوان توانایی دائمی و شدن و نه وجود ثابت تأکید می کند. در نگرش بهائی، در حالی که حقایق الهی وجود ازلی دارند، عالم خلقت دائماً در حرکت، تغییر و صیرورت می گذرد. حضرت عبدالبهاء توضیح می دهد که واقعیت جهان و بشر هر دو در شرایط صیرورت هستند و مراحل حرکت رو به جلو را طی می کنند. بنابراین، از منظر آئین بهائی، شدن یک ویژگی هستی شناختی خلقت است. واقعیت بشری این قابلیت را دارد که کمالات الهی را که حقایق تغییرناپذیر منعکس کننده صفات خداوند هستند به فعلیت برساند. روح انسان در حال تکامل است که در حال نزدیک شدن به جایگاه الهی هستی است. شوقی افندی زندگی را فرآیند مکاشفه پیشرونده، فرآیندی که شامل جنبش، حرکت و صیرورت است توصیف کرد. بنابراین، بهایی بودن یک حالت ثابت نیست، بلکه یک حالت پویای شدن است. افراد از طریق رشد و دگرگونی مستمر برای انعکاس ویژگی‌های الهی تلاش می‌کنند. سفر بهائی یک سفر تکاملی برای دستیابی به اهداف بشری است.
برداشت‌های هایدگر از وجود به مثابه امری بالقوه و نه وضعیتی ثابت، با این دیدگاه طنین‌انداز می‌شود. از نظر هایدگر، ویژگی‌های اساسی وجود انسان مانند مراقبت و زمانمند بودن به این معناست که اگزیستانس آدمی همیشه در حال تبدیل شدن به آن چیزی است که می‌تواند باشد. زندگی اصیل مستلزم پنهان نکردن امکانات جدید برای وجود است. این پوشیدگی مستمر وجود بالقوه شبیه به تصورات بهائی در بالفعل کردن صفات الهی است. هایدگر فلسفه و تفکر را شیوه هایی برای تبدیل شدن به آن امکانات پنهان وجود می دید. وی اظهار داشت: «تفکر در هبوط به فقر ذاتی موقت آن است» نه اینکه یک فعالیت ثابت باشد. به طور مشابه برای بهائیان، تحقیق فکری به جای کسب مجموعه ای از دانش، فرآیندی برای کشف پویا است. حضرت عبدالبهاء فلسفه را «روند بیانات مترقی» نامیدند. عمل مستمر فلسفی بازتاب درگیر شدن بی وقفه در جستجوی حقیقت است.
هم برای هایدگر و هم برای تعالیم بهائی، در حالی که حقایق و ارزش‌های ابدی وجود دارند که جهت‌گیری را فراهم می‌کنند، وجود با پتانسیل‌هایی تعریف می‌شود که از طریق حرکت و تغییر آشکار می‌شوند. واقعیت انسان وضعیت ثابتی از وجود نیست، بلکه وضعیتی است که در آن رشد دائمی و فعلیت بخشیدن به کیفیات است. تصورات بهائی از تلاش ابدی به سوی تحقق صفات الهی و در عین حال اذعان به وجود ذاتی آنها با بینش هایدگر در مورد درگیر شدن مستمر در امکان های پوشیده وجود همسو می شود. این درک زندگی به مثابه شدن پویا، چارچوبی مولد برای تفکر فلسفی و دینی فراهم می کند. به همین جهت است که وقتی سخن از خصوصیات فرد بهائی در آثار طلعات مقدسه بهائی میشود، آدمی فاصله عظیمی را بین آن چیزی که هست و آن صفاتی که از فرد بهائی توقع میرود که داشته باشد میبیند، لذا میبایست مطلب را اینگونه درک کرد که بهائیان همیشه در وضعیت شدن هستند و هر روز سعی میکنند که بهائی شوند و نه اینکه بهائی هستند و پرونده مختومه است. در ادامه به عنوان نمونه چندی از نصوصی که صفات بهائی مطلوب/حقیقی را به تصویر میکشد آورده میشود. با توجه به این نصوص به نظر میرسد که صفاتی که یک فرد بهائی میبایست در خود جمع کند را میتوان به دست آورد.  
حضرت بهاءاللّه ميفرمايند: «اين ظهور از برای اجرای حدودات ظاهره نيامده چنانچه در بيان از قلم رحمن جاری بلکه لِاَجْلِ ظهورات کماليه در انفُس انسانيّه و ارتقاء ارواحِهِم اِلی الْمَقاماتِ الْبَاقِيَةِ وَ مَا يُصَقدِقُهُ عُقُوْلُهُم ظاهر و مُشرق شده تا آنکه کلّ فوق مُلک و ملکوت مَشي نمايند»
«مظلوم امروز مسجون، ناصر او جنود اعمال و اخلاق بوده نه صفوف و جنود و تفنگ و توپ يک عمل پاک عالَم خاک را جنّت عُليا نمايد. ای دوستان باخلاق مرضيّه و اعمال طيّبه حقّ جَلّ جَلالُه را نصرت نمائيد»
«اگر نفسی در جميع عمر بعبادت مشغول شود و از صفاتيکه سبب ارتفاع امر اللّه است محروم ماند آن عبادت حاصلی ندارد و ثمری نخواهد بخشيد»
«ای فرزند کنيز من لازال هدايت باقوال بوده و اين زمان بافعال گشته يعنی بايد جميع افعال قدسی از هيکل انسانی ظاهر شود چه که در اقوال کلّ شريکند ولکن افعال پاک و مقدّس مخصوص دوستان ماست پس بجان سعی نمايئد تا بافعال از جميع ناس ممتاز شويد»
«مدّعيان محبّت را برهان لازم هر چه بلسان آيد مقبول ساحت رحمن نيفتد اليوم فعل مقدّم بر قول است پس جهد نمائيد تا از کلّ جوارح اعمال حسنه بظهور آيد اگر نفسی دعوی نمايد که از اهل رضوان ربّانيست آن قول بمجرّد ادّعا ثابت نشود بلکه صاحبان شامّه استشمام ننمايند اگر استنشاق رياحين نمودند مقبول خواهد شد والّا مردود»
«بايد مدّعی محبّت الهی اليوم بجميع شئون از دونش ممتاز باشد. قبول امر و اعتراف بحقّ محض ادّعا نبوده و نيست چنانچه جميع ناس اليوم مدّعی اين مقامند وَلکِنْ لِسَانُ الْعَظَمَةِ يَشْهَدُ بِکِذْبِهِم وَ افْتِرائِهِمْ وَ غُرُوْرِهِمْ وَ غَفْلَتِهِمْ وَ خِيَانَتِهِمْ. ای دوستان خالصاً للّهِ حرکت نمائيد و لِوَجْهِ اللّه تکلّم کنيد. کلمه ای که للّه از سماء قلب حرکت نمايد و از افق لسان اشراق کند البتّه مؤثّر خواهد بود . از تأثيرات اعمال غافل نباشيد لَعَمْرُ اللّهِ اگر نفسی به تأثيرات اعمال و اقوال طيّبه و خبيثه مطّلع شود ابداً بهيچ مکروهی التفات ننمايد و جز خير محض و معروف صرف از او ظاهر نشود»
«بر کلّ لازمست که باخلاق پسنديده و اعمال حسنه و افعال طيّبه ظاهر شوند و آن نفوسی که خود را به رحمن نسبت دهند و به اعمال شيطان عاملند البتّه حقّ از چنين نفوس منزّه و مقدّس بوده و خواهد بود»
«از شئون انسانيّت در هيچ احوال خارج نشويد. اخلاق و اطوار سِباع و وحوش را باهلش واگذاريد بشنويد و نگوئيد عطا نمائيد و در صدد اخذ عطا نباشيد . اِنْ شَاءَ اللّه امام وجوه هر يک از شما عَلَم عدل و رايت عقل مشاهده شود و البتّه از اين اعمال پاک و اخلاق پاکيزه طاهره انوار عدل که از ظلم ظالمين محجوب و مستور است باسم الهی اشراق نمايد»
«هر امری که قلب را راحت نمايد و بر بزرگی انسان بيفزايد و ناس را راضی دارد مقبول خواهد بود . مقام انسان بلند است اگر بانسانيّت مزيّن والّا پست تر از جميع مخلوق مشاهده ميشود»
«اِنْ الْاِنْسَانَ يَرْتَفِعُ بِاَمَانَتِهِ وَ عِفَّتِهِ وَ عَقْلِهِ وَ اَخْلاَقِهِ وَ يَهْبُطُ بِخِيَانَتِهِ وَ کِذْبِهِ وَ جَهْلِهِ وَ نِفَاقِهِ . لَعَمْرِي لَا يَسْمُو الْاِنْسَانُ بِالزَيْنَةِ وَ الثَروَةِ بَلْ بِالْآدابِ وَ الْمَعْرِفَةِ»  
حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «بهائی بايد شمع آفاق باشد و نجم ساطع از افق اشراق اگر چنين است نسبتش حقيقی است و اِلّا نسبت مجازی و بی ثمر و بی پا»
«بهائی را بصفت شناسند نه باسم و بخُلق پی برند نه بجسم»
«ای احبّای الهی، در اين دور مقدس نزاع و جدال ممنوع و هر متعدّی محروم.»
«هميشه ايمان باقرار و اعتراف بود لکن در اين امر اعظم به اعمال و اخلاق پسنديده است»
«بايد روش و سلوکی نمائيد که مانند آفتاب از ساير نفوس ممتاز شويد. هر نفسی از شما در هر شهری که وارد گردد بخُلق و خوی و صدق و وفا و محبّت و امانت و ديانت و مهربانی بعموم عالم انسانی مشارٌ بالبنان گردد جميع اهل شهر گويند که اين شخص يقين است که بهائی است زيرا اطوار و حرکات و روش و سلوک و خُلق و خوی اين شخص از خصائص بهائيان است . تا باين مقام نيائيد بعهد و پيمان الهی وفا ننموده ايد زيرا بنصوص قاطعه از جميع ما ميثاق وثيق گرفته که بموجب وصايا و نصائح الهيّه و تعاليم ربّانيّه رفتار نمائيم»
«بهائيان بايد نظر باين امر دقيق نمايند که مانند سائر اديان بعربده و های و هوی و لفظ بی معنی کفايت ننمايند بلکه بجميع شؤون از خصائل و فضائل رحمانی و روش و رفتار نفوس ربّانی قيام کنند و ثابت نمايند که بهائی حقيقی هستند نه لفظ بی معنی و بهائی اينستکه شب و روز بکوشند تا در مراتب وجود ترّقی و صعود نمايند و نهايت آرزوی هر يک اين باشد که نوعی روش و حرکت نمايد که جميع بشر از آن مستفيض و منوّر گردند و نقطه نظرگاهش همواره خُلق و خوی حقّ باشد و روش و رفتارش سبب ترقيّات نامتناهيّه گردد چون باين مواهب موفّق شود ميتوان گفت که بهائی است والّا در اين دور مبارک که فخر اعصار و قرون است ايمان عبارت از اقرار بوحدانيّت الهيّه نه بلکه قيام بجميع شؤون و کمالات ايمان است»
«احبّای الهی بايد در عالَم وجود رحمت ربّ ودود گردند و موهبت مليک غيب و شهود و نظر بعصيان و طغيان ننمايند و نگاه بظلم و عدوان نکنند . نظر را پاک نمايند و نوع بشر را برگ و شکوفه و ثمر و شجرِ ايجاد مشاهده کنند . هميشه باين فکر باشند که خيری بنفسی رسانند و محبّت و رعايتی و مودّت و اعانتی بنفسی نمايند . دشمنی نبينند و بدخواهی نشمرند . جميع مَنْ عَلَی الْارْض را دوست انگارند و اغيار را يار دانند و بيگانه را آشنا شمرند. بقيدی مقيّد نباشند بلکه از هر بندی آزار گردند . اليوم مقرّب درگاه کبريا نفْسی است که اهل جفا را جام وفا بخشد و اعدا را دُرّ عطا مبذول دارد هر ستمگرِ بيچاره را دستگير شود و هر خصم لدود را يار ودود گردد . اينست وصايای جمال مبارک اينست نصايح اسم اعظم»
«هر مظلومی را ملجأ و پناه باشيد و هر مغلوبی را دستگير و مجيرِ توانا. هر مريضی را طبيب حاذق باشيد و هر مجروهی را مرهم فائق شويد. هر خائفی را پناه امين گرديد و هر مضطربی را سبب راحت و تسکين. هر مغمومی را مسرور نمائيد و هر گريانی را خندان کنيد. هر تشنه را آب گوارا شويد و هر گرسنه را مائده آسمانی گرديد هر ذليلی را سبب عزّت شويد و هر فقيری را سبب نعمت گرديد»
«هر کس خادم احباب است سرور اصحاب است . هر که چاکر دوستانست شهريار هر دو جهان است خدمت ياران خدمت حقّ است و عبوديّت آستان سلطنت شرق و غرب»
«احبّای الهی بايد نه تنها بانسان رأفت و رحمت داشته باشند بلکه بايد بجميع ذيروح نهايت مهربانی نمايند زيرا حيوان با انسان در احساسات جسمانی و روح حيوانی مشترک است ولی انسان ملتفت اين حقيقت نيست گمان مينمايد که احساس ، حصر در انسان است لهذا ظلم بحيوان ميکند امّا بحقيقت چه فرقی در ميانِ احساسات جسمانی. احساس واحد است خواه اذيّت بانسان کنی و خواه اذيّت بحيوان ابداً فرقی ندارد بلکه اذيّت بحيوان ضررش بيشتر است زيرا انسان زبان دارد شکوه نمايد آه و ناله کند و اگر صدمه ای باو رسد بحکومت مراجعت کند حکومت دفع تعدّی کند ولی حيوان بيچاره زبان بسته است نه شکوه تواند و نه بشکايت بحکومت مقتدر است»
«لکن شما جمعی هستيد که جز محبّت بعموم مقصدی نداريد و غير از خدمت بنوع بشر آرزوئی نخواهيد. پس بايد بجميع قوا بکوشيد و بموجب تعاليم بهاءالله عمل کنيد با جميع بشر بمحبّت و يگانگی معامله کنيد تا اين تخم پاک برويد برکت آسمانی يابد انوار ملکوت بتابد و فيوضات الهی کامل گردد. قدر اين فيض را بدانيد بجان و دل بکوشيد تا انوار و آثار بهاءالله از اعمال و رفتار و گفتارتان ظاهر شود بقسمی که کلّ شهادت دهند که شما بهائی حقيقی هستيد. اگر چنين نمائيد سعادت ابديّه برای شماست و فيوضات الهيّه متواتر نازل بر شما تا هر يک شجرهء مبارکه گرديد و اثمار باقيه ببار آريد.»
حضرت وليّ امراللّه ميفرمايند: «هر جا وحدت و يگانگی نباشد روح حقيقی بهائی وجود ندارد»
«اليوم اساس اعظم و ميزان اکمل و اتّم و فارِق بين حقّ و باطل اخلاق است نه اقوال هر حزبی که دارای آن باشد مؤيّد است و مِنْ لَدَی الْحَقّ و هر طائفه ای از آن محروم باطل است و از فضل و تأييد الهی ممنوع. نام و نشان دليل و برهان اگر موءيّد و تؤام بحُسن روش و سلوک و اخلاق طيّبه مرضيّه نباشد در اين عصر مذموم و مطرود جهان و جهانيان است و حُسن اخلاق، کمالات و مظاهرش ، حُسن سلوک و رفتار و يگانگی و الفت و اتّحاد و اتّفاق و حُسن معاملات در جزئيّات و کلّيّات و تعاون و تعاضدِ مستمرّيِ صميمی و محبّت و خلوص نيّت و صفای قلب و طهارت نفْس و صداقت و امانت مَا بِهِ الْاِمْتِيَاز ياران است چه که اين صفات ممدوحه که اهل عالَم از آن غافل و محجوبند اوّلين و آخرين دليل مُقنع و برهان کافی لامع اين آئين الهی است. محک تجربه است و يگانه مميّز بهائيان از سائر طوائف و اُمم.»
«هدف غائی حضرت بهاءاللّه آنستکه افراد جديدی خلق شوند يعنی مردمی نيکوکار مهربان باهوش و صدّيق و شريف که بر مبنای احکام و موازين اين امر اعظم که در اين مرحله جديد از تکامل عالم انسانی ظاهر شده عمل نمايند . خود را بهائی ناميدن کافی نيست بلکه بايد در تمام وجود ما آثار حيات بهائی نمودار باشد»
« معرفت مظهر ظهور اگر ثمر و نتيجه اش حُسن سلوک و تزکيه اخلاق نباشد از نفوذ وتأثير محروم و نزد اهل دانش و ارباب بصيرت قابل اعتناء نبوده و نيست چه که اين معرفت معرفت حقيقی نه بلکه صرف توهّم و تقليد است»
«ميان دو آيه از کتاب اقدس يکی دائر بر اينکه هر فرد بهائی مکلف است به ترويج امراللّه بپردازد و ديگری مشعر بر اينکه هر نفسی بايد بکاری که بنفع جامعه باشد اشتغال ورزد، توافق و سازش وجود دارد. حضرت بهاءاللّه دريکی از الواح خود ميفرمايد که اليوم عاليترين نوع انقطاع آنستکه بحرفه ای اشتغال ورزند و مخارج خود را تامين نمايند بنابراين يک بهائی خوب کسی است که زندگی خود را طوری مرتب نمايد که هم احتياجات مادی خود را مرتفع سازد و هم بخدمت امراللّه موفّق شود.»
«جوانان بهائی مخصوصاً بايستی هميشه کوشا باشند که سرمشق و نمونه حيات بهائی باشند. جهان اطراف ما را فساد اخلاق اغتشاش و عدم عفّت، هرزگی و بدرفتاری پُر کرده است. جوانان بهائی ميبايست دشمن اين مفاسد باشند و با پاکی و پاکدامنی، صداقت، نجابت، تحمّل و رفتارنيک خويش ، ديگران را از پير و جوان بامر الهی جلب نمايند. جهان از حرف خسته شده و تشنه عمل است و جوانان بهائی بايد جوابگوی اين انتظار باشند»
بنابراین میتوان به عنوان یک جمع بندی گفت اساس دین بهائی پرورش صفات و فضایل اخلاقی و روحانی است که به سعادت فردی و جمعی کمک می کند. در حالی که بهائیان از پیشینه‌های مختلفی می‌آیند، آموزه‌ها بر ویژگی‌های خاصی تأکید دارند که به پیشرفت تحول شخصی و پیشرفت اجتماعی کمک می‌کنند. مهمترین این خصوصیات تأکید دوگانه بر عشق و دانش به عنوان نیروهایی است که هم قلب و هم ذهن را به حرکت در می آورند. عشق به انسانیت، به مظاهر ظهور الهیه ایمان، به عنوان انرژی هایی تلقی می شوند که انگیزه خدمت و فداکاری را برمی انگیزند. این عشق همراه با تحقیق عقلانی حقیقت و کسب تدریجی معرفت عمل می کند. همچنین صفاتی مانند صدق، امانت و عدالت حیاتی است. گفتن حقیقت، حتی در مواقع ناخوشایند، پرهیز از افتراء و غیبت، انجام کارهای وعده داده شده، و رفتار منصفانه با دیگران صرف نظر از نژاد یا طبقه - این شیوه ها یکپارچگی و وحدت شخصی را پرورش می دهند. ایجاد پاکی قلب، فارغ از امیال و تعصبات خودخواهانه، نیز مورد تأکید است.
داشتن یک زندگی پربار بهایی مستلزم ایجاد تعادل در تمرکز بر تهذیب نفس و خدمت به دیگران و برقراری توازنی بین قوای مادی و معنوی است. توجه بیش از حد به درون میتواند کیفیت هایی را ایجاد کند که مخالف زندگی معنوی هستند. بنابراین، ایمان از خدمت فعال به بشریت، پادزهری برای خود پرستی است. تلاش برای از بین بردن فقر، نژادپرستی و سایر اشکال ظلم و ستم، رفاه جمعی را بالا می برد. اما حتی عمل اجتماعی باید با روحیه تواضع و آگاهی از نصرت الهی انجام شود. خطرات مرتبطی که نسبت به آنها هشدار داده شده است عبارتند از: تکبر، برتری جویی، و خودپسندی. پیشرفت به سوی تعالی اخلاقی یک سفر بی نهایت است، نه یک مقصد ثابت. نگرش های قضاوت جزم گرایانه نسبت به برتری معنوی ادراک شده با اصول اصلی مانند یگانگی ادیان و انسانیت در تضاد است. برخی از باورهای اساسی چارچوب اخلاقی بهائی را شکل می دهند. شناخت یگانگی خداوند و وحدت ذاتی ادیان، مدارا و تساهل را تقویت می کند، در حالی که اعتقاد به وحی جدید از طریق پیامبرانی مانند حضرت بهاءالله، اقدام را به سوی ساختن یک جامعه عادلانه جهانی سوق می دهد. کار فعال در جهت صلح، آموزش همگانی، برابری جنسیتی و عدالت اجتماعی هدف اخلاقی را به همراه دارد. مومنین همچنین اعمال خاصی را رعایت می کنند که موجب نظم فردی و انسجام جامعه می شود مانند نماز و روزه، اجتناب از مسکرات، و پیروی از دستورات مربوط به ازدواج، دفن و پرهیز از دخالت سیاسی حزبی. تشویق به مشورت و تصمیم گیری دسته جمعی، انطباق دیدگاه های مختلف را محقق می کند. اما پیگیری آرمان های معنوی به قوانین رسمی محدود نمی شود. ویژگی هایی مانند سخاوت، قابل اعتماد بودن، از خودگذشتگی، صبر و شفقت اغلب تشویق می شوند. پرهیز از غیبت و غیبت و خودپسندی و تدبیر و خرد و استواری در سختی ها مورد تأکید است. وحدت درون تنوع به عنوان یک الزام اخلاقی مورد حمایت قرار می گیرد. تلاش برای از بین بردن فقر، نژادپرستی و سایر اشکال ظلم و ستم، رفاه جمعی را بالا می برد. اما حتی عمل اجتماعی باید با روحیه تواضع و آگاهی از نصرت الهی انجام شود. اما پیگیری آرمان ها و معیارهای اخلاقی و روحانی به قوانین رسمی و قراردادهای اجتماعی محدود نمیشود. ویژگی هایی مانند سخاوت، امانت، از خودگذشتگی، صبر و شفقت اغلب تشویق می شوند. پرهیز از غیبت و افتراء و خودپسندی و خودستایی و تدبیر و خرد و استواری در سختی ها مورد تأکید است. وحدت در کثرت و تنوع به عنوان یک الزام اخلاقی مورد حمایت قرار می گیرد.
در مجموع، متون بهائی نشان می‌دهد که تعالی اخلاقی ناشی از پرورش صفات روحانی، انسانی و معنوی است که ریشه در عشق، جدایی، فروتنی و میل به خدمت دارد. تلاش مداوم بیش از یک مفهوم ثابت از درستکاری ارزش دارد. اصولی مانند یگانگی و عدالت اولویت های اخلاقی را جهت می دهند، اما انعطاف پذیری و زمینه بر کاربرد آنها حاکم است. هدف اساسی، پالایش فردی و پیشرفت جمعی به سوی صلح و وحدت است.

در باب پلورالیسم و تساهل  
پلورالیسم (کثرت گرایی) به عنوان یک مفهوم فلسفی به شناخت و پذیرش تنوع و کثرت در جامعه اشاره دارد. به عنوان یک نظریه، کثرت گرایی ادعا می کند که دیدگاه های مشروع متعددی در مورد هستی و شیوه های سازماندهی زندگی بشر وجود دارد و باید تنوع را به طور مثبت پذیرفت، نه صرفاً تحمل کرد.
پلورالیسم ریشه در تفکر قرن نوزدهم دارد، زیرا فیلسوفان با افزایش تنوع در بحبوحه مدرنیزاسیون و تضعیف نظم های اجتماعی سنتی به مشکلات جدیدتری مواجه شدند. دفاع های برجسته از کثرت گرایی به عنوان انتقاد از روشنگری بر عقل جهانی متمرکز شد، زیرا متفکران استدلال می کردند که سیستم های معتبر جهانی نمی توانند تنوع عمیق را در خود جای دهند. هردر بر ارزش ویژه بودن فرهنگی در برابر جهان گرایی روشنگری تأکید کرد. مفهوم کثرت گرایی ارزشی آیزیا برلین وجود تنوعی از خیرهای اخلاقی را تایید می کند که نمی توانند به طور عقلانی با یکدیگر هماهنگ شوند.
کثرت گرایی سیاسی از طریق شخصیت هایی مانند بورک، توکویل و میل، که استدلال می کردند که دموکراسی های مدرن نیازمند تنوع جناح ها و دیدگاه های رقیب هستند، مورد توجه قرار گرفت. نظریه پردازانی مانند مایکل والزر از آن زمان بین جوامع کثرت گرا که هویت های گروهی متمایز را حفظ می کنند و جوامعی که تنوع را در یکسان سازی منحل می کنند، تمایز قائل شده اند. کثرت گرایی در زمینه هایی مانند فلسفه اخلاقی، سیاسی، فرهنگی و دینی همچنان موضوع اصلی است.  
شاید بتوان گفت که اصول کلیدی تفکر پلورالیستی عبارتند از:
تنوع هستی شناختی: واقعیت از موجودیت ها، سیستم ها یا جوهرهای مختلف تشکیل شده است. یکنواختی منعکس کننده کثرت جهان نیست.
تواضع معرفتی: معرفت بشر محدود و مقطعی است. هیچ دیدگاه یا جهان بینی واحدی نمی تواند حقیقت جهانی مطلق را نشان دهد.
اخلاق زمینه ای: ارزش های اخلاقی به جای مطلق گرایانه وابسته به زمینه هستند. محیط های فرهنگی مختلف تنوع اخلاقی مشروع را ایجاد می کند.
گفتگو و یادگیری متقابل: تعامل بین دیدگاه های مختلف، درک متقابل و رشد را از طریق تبادل امکان پذیر می کند.
همزیستی از طریق سازگاری: گروه های مختلف می توانند از طریق سازش و سازگاری تطبیقی تفاوت ها در چارچوب های رویه ای مشترک مانند دموکراسی همزیستی کنند.
ارزش تنوع: تنوع امکان تبادل غنی، خلاقیت، رشد شخصی، انعطاف پذیری اجتماعی و کنترل قدرت را فراهم می کند. انحصار همگن خطرناک است.
متفکران کثرت گرا معتقدند که شرایط مدرن مستلزم به رسمیت شناختن پلورالیسم تقلیل ناپذیر است و از سازگاری اخلاقی و سیاسی آن از طریق تعادل، انعطاف پذیری، تساهل، سازش و گشودگی گفتگو حمایت می کنند.
منتقدان استدلال می‌کنند که کثرت‌گرایی نسبی‌گرایانه ذهن‌گرایانه اخلاقی غیرقابل اجرا و چندپارگی سیاسی را تقویت می‌کند و تمرکز بر تنوع آن، وحدت اجتماعی حیاتی را تضعیف می‌کند. مدافعان پاسخ می دهند که کثرت گرایی امکان انتخاب موقت بین خیرهای قابل بحث و رویه های دموکراتیک مشترک را در میان تنوع می دهد. بحث کثرت گرایی-جهانی گرایی امروزه برای فلسفه سیاسی اهمیتی اساسی دارد.  
انواع پلورالیسم  
کثرت گرایی ارزشی: اولین بار در اندیشه های آیزیا برلین مطرح شد و به وجود کثرت تعهدات و خیرهای اخلاقی اشاره دارد که به دلیل عدم توافق نمی توانند به طور منطقی هماهنگ شوند.
پلورالیسم متافیزیکی: از نظر هستی شناختی، این دیدگاه بر این باور است که واقعیت به جای اینکه به طور کامل توسط یک نوع واحد بنیادی تشکیل شود، توسط کثرتی از انواع موجودات و هستندگان تشکیل شده است.
کثرت گرایی کشف شیوه های حقیقت-Alethic: از نظر معرفتی، معتقد است که راه های مختلفی برای دستیابی به شناخت حقیقت وجود دارد، نه فقط یک مسیر ممتاز. تنوع روش ها باعث بینش می شود.
پلورالیسم سیاسی: از نظر مدنی، این مدل از پراکندگی قدرت سیاسی در بین گروه‌ها و جناح‌های ذی‌نفع رقیب به منظور جلوگیری از تمرکز بیش از حد حمایت می‌کند.
کثرت گرایی فرهنگی: این نظریه جامعه شناختی ارزش گروه های مختلف قومی، نژادی، مذهبی و هویتی را تأیید و به رسمیت میشناسد تا تفاوت های خود را در چارچوب یک وحدت اجتماعی فراگیر حفظ کنند.
کثرت گرایی اخلاقی: این دیدگاه فرااخلاقی مدعی است که به جای یک کد جهانی مطلق، کثرتی از معیارهای اخلاقی معتبر وجود دارد. تعارضات اخلاقی غیرقابل کاهش واقعی هستند.
کثرت گرایی دینی: این موضع الهیاتی بر این باور است که ادیان گوناگون پاسخ های به یک اندازه مشروع به واقعیت الهی را نشان می دهند و عقیده ای بر عقیده دیگر برتریتی ندارد.
کثرت گرایی کل نگر: این دیدگاه بوم شناختی تنوع، روابط متقابل و تغییر را به عنوان اساسی برای جهان می بیند. کل های پیچیده وحدت در تنوع را به نمایش می گذارند.
این الگوها در شکل وحدت در کثرت در سطوح هستی‌شناختی، معرفتی، سیاسی، فرهنگی، اخلاقی و مذهبی متحد می‌شوند. اما متفکران کثرت‌گرا در مورد اینکه آیا کثرت‌گرایی مستلزم نسبی‌گرایی رادیکال است یا جستجوی ابزارهای اخلاقی-سیاسی برای مذاکره درباره تنوع، اختلاف نظر دارند.

فیلسوفان کلیدی پلورالیسم و تساهل  
جان لاک فیلسوف انگلیسی قرن هفدهم یکی از نظریه پردازان اصلی تساهل دینی و کثرت گرایی بود. لاک از طریق مقاله خود در مورد تساهل (1689) قویاً استدلال کرد که دولت مدنی باید به جای اجرای مطابقت با احکام و فرائض دینی، تنوع باورهای دینی را در نظر بگیرد. طرفداری لاک از تساهل از آشفتگی اصلاحات پروتستانی انگلستان سرچشمه گرفت. گسست از کاتولیک باعث درگیری‌های فرقه‌ای شد زیرا پیوریتن‌ها، آنگلیکان‌ها و مخالفانی مانند باپتیست‌ها و کواکرها برای تحمیل ایمان خود از طریق قدرت به مخاصمت با یکدیگر میپرداختند. از نظر ایشان دین رسمی واحد برای نظم اجتماعی و ثبات دولت ضروری بود. لاک این باور به انطباق اجباری را چالش کشید. او استدلال کرد که دولت زمانی که به دنبال تنظیم اعتقاد درونی به جای رفتار بیرونی است از صلاحیت مناسب خود فراتر می رود. ایمان واقعی مستلزم بررسی و اقناع آزاد است، نه ترس از مجازات. اجبار نمی تواند رضایت واقعی ایجاد کند. لاک معتقد بود که دین اجباری به جای وحدت، درگیری اجتماعی را ایجاد می کند. به مخالفان حال و هوای شهادت و سرکشی می دهد. حقیقت دینی تنها در دست خداوند است - حاکمان دنیوی فاقد صلاحیت داوری در اختلافات الهیاتی یا تحمیل اصول ایمان هستند. در عوض، لاک از محدود کردن حکومت مدنی به نظم سکولار و حمایت از حقوق فردی سخن گفت. فراتر از این حوزه محدود، باید تنوع را در خود جای دهد و آزادی وجدان را به حداکثر برساند. لاک مدارا را در دکترین حقوق فردی و حکومت محدود پایه گذاری کرد. لاک با خصوصی کردن ایمان به عنوان یک موضوع اعتقادی شخصی، رابطه جدیدی بین دین، فرد و دولت تعریف کرد. دیدگاه او حاکی از بی طرفی دولت در مورد مسائل اخلاقی و معنوی بود که افراد در مورد آنها اختلاف نظر دارند.
لاک آتئیست ها و کاتولیک ها را به عنوان غیرقابل تحمل کنار گذاشت، اما مقاله او به شکل گیری دموکراسی کثرت گرای مدرن کمک کرد که تنوع را از طریق نهادهایی جدا از ادعاهای فرقه ای تطبیق دهد. علیرغم محدودیت هایش، استدلال لاک نقطه عطفی در ظهور تساهل مذهبی به عنوان یک ارزش اصلی لیبرال بود.
لاک قاطعانه شرایط بحث را با پایه‌گذاری تساهل در حقوق فردی و اراده‌گرایی و نه تحمیل دولت تغییر داد. کار او به شکل‌گیری قانون مدارا در انگلستان (1689) کمک کرد و تأثیر عمده‌ای بر بنیان‌گذاران برجسته آمریکایی که در قرن بعد یک نظم اساسی تکثر گرا را ایجاد کردند داشت. دیدگاه‌های او جزم‌گرایی را محدود کرد و امروز نیز محوری باقی مانده است.  
مونتسکیو فیلسوف عصر روشنگری فرانسوی از نظریه پردازان اصلی پلورالیسم سیاسی بود. مونتسکیو از طریق شاهکار خود با عنوان «روح القوانین» (1748)، دیدگاهی از مدل حکامیتی را بیان کرد که از طریق تقسیم قوا و قدرت تنوع را پذیرفت.
پلورالیسم مونتسکیو به عنوان پاسخی به مطلق گرایی سلطنتی ظهور کرد. او حاکمیت تقسیم ناپذیر را آلوده به خودسری، فساد و ظلم می دانست. از نظر او تمرکز بیش از حد قدرت باعث سوء استفاده و بی عدالتی میشود.
بنابراین منتسکیو از ترتیبات قانون اساسی حمایت می کرد که قدرت را از طریق تقسیم داخلی وظایف بررسی و تعادل می بخشد. او الگویی را در سیستم انگلیسی زمان خود یافت، با ساختار ترکیبی سلطنتی- اشرافی- توده ای. مونتسکیو نحوه اعمال قوه مجریه (سلطنت)، مقننه (پارلمان) و قضائیه (دادگستری) را میستود زیرا این تفکیک قوا افراط و تفریط یکدیگر را در حین همکاری برای حکومت محدود می کنند. مونتسکیو همچنین مدافع فدرالیسم و خودمختاری محلی بود. او معتقد بود که قوانین و سیاست ها باید با «روح» متنوع مردمان مختلف در موقعیت های جغرافیایی و اجتماعی گوناگون مطابقت داشته باشد. یکنواختی متمرکز، تنوع آداب و رسوم و نیازهای محلی را نادیده می گیرد. بنابراین، مونتسکیو نهادهای واسطه‌ای مانند پارلمان‌های اشرافی را که به مناطق و شهرها اختیار خودگردانی می‌دادند تمجید کرد. «در یک جمهوری بزرگ، خیر عمومی قربانی هزاران ملاحظات می شود. تابع استثنائات است. بستگی به حوادث و اتفاقات دارد. در یک جمهوری کوچک، خیر عمومی بهتر احساس می شود، بهتر شناخته می شود، به هر شهروند نزدیکتر است. سوء استفاده ها از گستردگی کمتری برخوردارند و در نتیجه کمتر محافظت می شوند.» واگذاری قدرت به نهادهای محلی، آزادی مشارکتی را که ریشه در دانش محلی دارد، ممکن میکند.
مونتسکیو از طریق دفاع از کنترل و تعادل، فدرالیسم و حاکمیت متفرق، مدل‌های تکثرگرایانه‌ای از حکمرانی را توسعه داد. او اقتدار تقسیم شده را بهترین راه برای انطباق با تفاوت های انسانی و در عین حال اجتناب از تمرکز بیش از حد قدرت می دانست. ماتریکس نهادی متنوع مونتسکیو به کثرت گرایی به عنوان سیستمی برای حفظ آزادی و نظم، زمینه فلسفی داد. نظریه های او عمیقاً بر مقالات و قانون اساسی فدرالیست آمریکا تأثیر گذاشت. مونتسکیو یک شخصیت بنیادی در اندیشه کثرت گرا باقی می ماند.  
الکسیس دو توکویل، متفکر سیاسی فرانسوی قرن نوزدهم، با مطالعه تاریخی خود در مورد دموکراسی در آمریکا (1835-1840) اثری ماندگار در اندیشه پلورالیستی بر جای گذاشت. توکویل در سفر به دور ایالات متحده جوان تحت تأثیر شور و نشاط فرهنگ مشارکتی خود قرار گرفت. او یک دموکراسی کثرت‌گرا را دید که از طریق سازمان‌های مدنی محلی و سازمانهای داوطلبانه به شهروندان مختلف قدرت می‌داد. توکویل این مشارکت مردمی را برای آموزش عادات تعاونی در میان خطوط جناحی تحسین کرد. روحیه آزادی خواهانه، تمرکززدایی از قدرت، دولت را محدود می کند و در عین حال امکان حکومت بر خود را فراهم می کند. با این حال، توکویل همچنین هشدار داد که "ظلم اکثریت" حقوق فردی و اقلیت را تهدید می کند. برای تعدیل افکار توده ها و دفاع از آزادی به حمایت های کثرت گرایانه نیاز است.
توکویل چگونگی پرورش شهروندی آمریکایی از طریق گروه‌ها و کلابهای محلی بی‌شمار با عضویت مشارکتی را تحسین کرد. شهروندان برای دستیابی به اهداف مشترک در فعالیت‌ها از خودگردانی گرفته تا دین، سوادآموزی و بحث و گفتگو با یکدیگر متحد شدند. این مشارکت محلی آنها را به کثرت مصالح و دیدگاه ترغیب کرد. به آنها آموخت که به جای رویارویی با دیگران به عنوان دشمن، زمینه مشترک را از طریق بده بستان پیدا کنند و به همین دلیل سازش و همکاری عملی تقویت شد. در عین حال، این انجمن‌های مدنی به عنوان حائل میانجی بین افراد و دولت متمرکز عمل می‌کردند. شهروندان یاد میگیرند که چگونه محیط‌های کوچک را سازماندهی کنند و در تصمیم‌گیری ها سهیم شوند و آنها را اداره کنند.
توکویل معتقد بود که این تمرکززدایی کثرت گرایانه قدرت برای حفاظت از آزادی اساسی و محوری است. همانطور که او میگوید: «تمرکززدایی نه تنها ارزش اداری دارد، بلکه یک بعد مدنی نیز دارد... احساسات و ایده ها تجدید می شوند، قلب بزرگ می شود، و ذهن انسان تنها با کنش متقابل افراد بر روی یکدیگر توسعه می یابد.» توکویل هشدار میدهد که روح برابری دموکراسی خطرات قدرت اکثریت کنترل نشده و استبداد افکار توده ای را در بر دارد. بدون وزنه های تعادل، باورهای مسلط می توانند حقوق اقلیت ها را زیر پا بگذارند. آزادی اندیشه و بیان نیازمند تدابیر قانون اساسی بود. توکویل از تاثیرات برابری مطلق می ترسید، جایی که افرادی که اهل سازگاری نیستند به جای حمایت از وجدان فردی، با فشار برای انطباق با استانداردهای توده مواجه می شوند. برابری بدون توجه به کثرت و تنوع در توانایی ها منجر به حاکمیت بی جان افکار عمومی و نخبگانی می شود که از طریق رسانه های جمعی آن را دستکاری می کنند.
او از حمایت های قانونی از متهمان و اقلیت ها، قوه قضائیه مستقل، تفکیک قوا و مدیریت محلی برای بررسی تخلفات حمایت کرد. این ساختارهای کثرت‌گرا فضاهایی را برای مخالفت، بحث و تنوع برای تعدیل گرایش‌ها به سوی یکنواختی سیاسی و فرهنگی حفظ می‌کنند. مطالعه توکویل در نشان دادن اینکه چگونه کثرت گرایی، خودگردانی مشارکتی، مسئولیت مدنی و احترام به عقاید مخالف را ممکن می سازد، بسیار مهم است. اما او نیاز دائمی به وزنه های تعادل در برابر افکار توده ای و قدرت متمرکز را برجسته می کند. استبداد می تواند حتی از طریق مجاری دموکراتیک ظاهر شود.
به طور کلی، توکویل نشان می دهد که چگونه کثرت گرایی آزادی را تقویت می کند، ارزش های مدنی را به جامعه القا می کند و گفتمان عمومی را غنی می سازد. اما حفظ پلورالیسم مستلزم آگاهی از خطرات حاکمیت اکثریت است. دموکراسی حقیقی به شهروندانی بستگی دارد که تعارض و تنوع را به عنوان سلامت یک جامعه بپذیرند. نزدیک به دو قرن است که بینش توکویل هنوز فرصت ها و چالش های دموکراسی کثرت گرایانه را در عصر برابری روشن می کند. تحلیل ظریف او نشان می‌دهد که کثرت‌گرایی باید به‌عنوان یک ارزش اصلی، نه صرفاً یک محصول جانبی، فعالانه حفظ شود. از نظر توکویل، آرمان های آمریکا زمانی شکوفا می شوند که پلورالیسم تمرکز بیش از حد قدرت را بررسی کند و تنوع را از طریق ساختارهای مشارکتی هدایت می کند. دیدگاه او عمیقاً با چشم انداز کثرت گرایی امروز مرتبط است.  
فیلسوف سیاسی قرن بیستم، آیزیا برلین به عنوان نظریه‌پرداز اصلی مدرن کثرت‌گرایی اخلاقی و ارزشی در نظر گرفته می‌شود. در برابر دیدگاه‌های اتوپیایی کمال اجتماعی از طریق عقل جهانی، برلین استدلال کرد که ارزش‌های بنیادین انسانی متکثر، متضاد و غیرقابل قیاس هستند. هیچ راه حل نهایی کاملی برای معضلات ناشی از برخوردهای دائمی بین خیرهای غیرقابل مقایسه وجود ندارد. پلورالیسم ارزشی برلین به عنوان یک اخلاق اعتدالی و پادزهر تفکر ایدئولوژیک مونیستی عمیقاً تأثیرگذار است.
برلین در مقالاتی مانند دو مفهوم از آزادی (1958) و الوار کج بشریت (1990) پلورالیسم را به عنوان موضعی متافیزیکی در مورد ماهیت ارزش‌ها و همچنین اخلاق اعتدال، مدنیت و آزادی مورد بحث قرار داد. او عقیده روشنگری را رد کرد که دلیل و استدلال ظاهراً جهانی و عینی می‌تواند ارزش‌ها و خیرهای رقیب را برای ایجاد یک جامعه ایده‌آل با هم آشتی دهد. در عوض، برلین استدلال کرد که کثرت گرایی تعارضات اخلاقی پایدار بین اعمالی مانند عدالت، آزادی، برابری و نظم را به رسمیت می شناسد. این اعمال نشان دهنده نیازهای متمایز انسانی هستند که نمی توانند به طور کامل از طریق یک سیستم اخلاقی یکپارچه یا راه حل نهایی هماهنگ شوند. برلین کثرت گرایی ارزشی را پذیرش فروتنانه تنش های اخلاقی آشتی ناپذیر ذاتی تجربه بشری می دانست.
در برابر مونیسم عقلگرا، برلین از کثرت گرایی ارزشی به عنوان عاقلانه ترین اخلاق برای "چوب کج" بشریت حمایت کرد. این تضاد بین اعمال را از طریق سازش‌های اجتماعی در حال تکامل، نه کمال نهایی، تطبیق می‌دهد. کثرت گرایی اختلاف معقول را دائمی می شناسد، نه مرحله ای موقتی که باید بر آن غلبه کرد. برلین آرمان‌گرایی را رد کرد زیرا به‌دنبال رفع تحمیل خشونت‌آمیز یک دیدگاه از جامعه ایده‌آل از طریق سرکوب توتالیتر کثرت بود. ایدئولوژی های مونیستی مانند فاشیسم و کمونیسم مواضع خطرناک و مطلق گرایانه ای اتخاذ می کنند و همه اعمال رقیب را تابع یک هدف عالی مانند قدرت دولتی، خلوص نژادی یا جامعه بی طبقه می کنند.
در مقابل، کثرت گرایی امکان تضاد و تراژدی را فراهم می کند و کالاهای غیرقابل قیاس را از طریق مبادلات معقول متعادل می کند. آرزوی به حداقل رساندن ظلم و رنج بیهوده دارد، نه رسیدن به یک حالت ایده آل. کثرت گرایی با توجه به پیچیدگی ارزش ها مستلزم فروتنی و میانه روی است. از نظر سیاسی، برلین از به حداکثر رساندن آزادی منفی یا آزادی از اجبار و مداخله حمایت می کرد که به افراد امکان می دهد انتخاب های ارزشی خود را انجام دهند. آزادی مثبت، یا امکان تحقق خود، می تواند «بهبود» اجباری را توجیه کند و انطباق را می طلبد.
جان رالز، فیلسوف آمریکایی اواخر قرن بیستم، اندیشه سیاسی کثرت‌گرایانه را از طریق تئوری عدالت (1971) احیا کرد. نظریه لیبرال رالز با جست‌وجوی «اجماع همپوشانی» در مورد اصول دموکراتیک عدالت، علی‌رغم «اختلاف منطقی» در مورد دکترین‌های عمیق‌تر، تنوع اخلاقی را تطبیق داد. هدف رویکرد رویه‌گرایانه او تضمین همکاری اجتماعی عادلانه بین شهروندان آزاد و برابر با مفاهیم متکثر از خیر بود. نظریه اصلی رالز به فروپاشی اجماع فلسفی در دموکراسی های لیبرال پس از جنگ پاسخ داد. کثرت گرایی دینی و اخلاقی ویژگی پایدار جوامع آزاد و نه یک انحراف موقت به نظر می رسید. رالز می خواست ارزش های سیاسی مشترک را در حقیقت تنوع در میان مناقشات حل نشدنی بر سر ماهیت، اخلاق و متافیزیک بشری استوار کند. رالز به عنوان یک آزمایش فکری، «موقعیت اصلی» را مطرح کرد که در آن شهروندان در حالی که در پشت «پرده جهل» هستند نمایندگی اصول را انتخاب می‌کنند که آنها را نسبت به هویت‌ها و دکترین‌های خاص خود کور می‌کند. آزمایش فکری معروف «موقعیت اصلی» جان رالز جزء محوری فلسفه سیاسی او است که هدف آن استخراج اصول عدالت به شیوه ای است که کثرت گرایی و تنوع را در خود جای دهد. موقعیت اصلی، سناریویی فرضی است که رالز از ما می‌خواهد تصور کنیم، که در آن اعضای نماینده یک جامعه گرد هم می‌آیند تا اصول اساسی را انتخاب کنند که بر نهادهای مشترک آنها حاکم است. با این حال، یک شرط حیاتی وجود دارد - کسانی که در موقعیت اصلی قرار دارند در پشت "پرده جهل" در مورد هویت خاص، موقعیت های اجتماعی، استعدادها، باورها، فلسفه ها، ویژگی های روانی و سایر مشخصات خود قرار دارند. در پشت این حجاب، هیچ کس جایگاه خود را در جامعه، طبقه، نژاد، جنسیت، هوش، ناتوانی ها یا حتی تصورات خود از زندگی خوب را نمی داند. پرده جهل با از بین بردن تمام این مشخصات، طرفین را به طور اساسی برابر می کند و تضمین می کند که آنها نمی توانند به هیچ فرد یا گروهی از جمله خودشان امتیاز بدهند. آنها فاقد دانش خاص مورد نیاز برای حمایت از هر جناح، طبقه یا دکترین هستند. این امر باعث می شود که آزمایش فکری واقعیت کثرت گرایی اخلاقی و فلسفی را در جوامع دموکراتیک منعکس کند. حجاب، کسانی را که در موقعیت اصلی قرار دارند از جنبه هایی که شهروندان را از هم جدا می کند و باعث تضاد منافع می شود، انکار می کند. طرفین به دلیل ناآگاهی مجبور به رعایت اصول عدالت از نظر انصاف جهانی، بی طرفی و همکاری عادلانه می شوند. رالز استدلال می کند که نمایندگان اصول عدالت او را به طور منطقی اتخاذ می کنند - آزادی های اساسی، برابری فرصت ها، و طرفداری از کمترین مزیت. این به این دلیل است که ملاحظات بی‌طرفانه در راستای حقایق عمومی روان‌شناسی اخلاقی، آنها را به محافظت در برابر احتمال اشغال موقعیت‌های نامطلوب سوق می‌دهد. بنابراین، موضع اصلی عدالت را از دیدگاهی غیرشخصی روشن می‌کند که با وجود تفاوت‌های خاص و دکترین‌های بحث‌برانگیز، با اجماع قانع‌کننده، کثرت‌گرایی را منعکس می‌کند. رالز بر این باور است که روش او اصولی را ایجاد می کند که ما می توانیم به عنوان شهروندان آزاد، برابر و معقول علیرغم تنوع آنرا تأیید کنیم. هدف اصلی این است که قضاوت های مشترک در مورد انصاف را برای ایجاد یک جامعه عادلانه بیان کند.
رالز استدلال می‌کرد که شهروندان دو اصل عدالت او را برای ساختار جامعه تأیید می‌کنند: 1) آزادی‌های اساسی برابر و سازگار با آزادی‌های دیگران، و 2) برابری عادلانه فرصت‌ها و توزیع مجدد برای بهره‌مندی از کمترین مزیت. اینها آزادی و برابری را برای منافع متقابل آشتی می دهند.
رالز معتقد بود که این اصول منعکس کننده پیشینه شهود و قضاوت مشترک در مورد انصاف با توجه به شرایط تضاد و همکاری بر سر منابع کمیاب هستند. لیبرالیسم او به دنبال اجماع همپوشانی بر ارزش‌های سیاسی با وجود تکثرگرایی اخلاقی است، نه حقیقت متافیزیکی برتر. رالز به دنبال بیان یک مفهوم سیاسی از عدالت برای یک دموکراسی مبتنی بر قانون اساسی بود که شهروندان بتوانند مستقل از دیدگاه های فلسفی و مذهبی خود آن را تأیید کنند. با این حال، او اجازه داد که «آموزه‌های جامع» متکثر در فرهنگ پس‌زمینه به رقابت ادامه دهند. این پذیرش تنوع مستلزم محدودیت های خاصی از جمله وظیفه مدنیت و تساهل، احترام به معقول بودن و پرهیز از توسل به تمام حقیقت بود. قلمرو امر سیاسی مستلزم در پرانتز کردن اختلافات اعتقادی عمیق تر برای تضمین همکاری در زمینه عدالت است.
آثار متأخر رالز، لیبرالیسم سیاسی (1993) توضیح داد که چگونه نظریه او با وجود «کثرت گرایی معقول» زمینه مشترکی را فراهم می کند. شهروندان منطقی بر آزادی، تنوع افکار و زندگی در شرایط منصفانه با دیگران تاکید دارند. اجماع بر سر ارزش های سیاسی در میان تنوع اعتقادی امکان پذیر است. لیبرالیسم رویه‌گرای- proceduralist liberalism رالز به‌عنوان یک پروژه کثرت‌گرایانه که به دنبال اجماع همپوشانی بر روی اصول سیاسی است و در عین حال تنوع در مناقشات اخلاقی اساسی‌تر را تصدیق می‌کند، عمیقاً تأثیرگذار است. روش استدلال او از قضاوت های رایج، کثرت را تطبیق می دهد و نقش عقل عمومی را در دموکراسی های کثرت گرا مدل می کند. اگرچه بدون منتقد نیست، رالز قویاً استدلال می‌کند که تعهد مشترک به ارزش‌های سیاسی آزادی و برابری را می‌توان از طریق توافق عمومی در مورد اصول عدالت تضمین کرد، علی‌رغم بحث‌های جاری درباره ماهیت انسان، حقیقت و زندگی خوب. کار او همچنان به هدایت تفکر کثرت گرا و فلسفه سیاسی لیبرال ادامه می دهد.  
تمایزی را مطرح میکند از دو سطح از تساهل که بیان آن در اینجا خالی از لطف نیست: «چه به لحاظ فرهنگی و چه از نظر روانشناختی، تفاوت دارد اگر بگوئیم: (بهتر این است که حتی خطاهای فاحش را تحمل کنیم تا اینکه کار را به جنگهای مذهبی بکشانیم)، یا بر آن باشیم که: (باید هر گونه عقیده متفاوت مذهبی را تحمل کنیم، چون همهء اینها اموری علی السویه اند.) کاملاً فرق میکند اگر به کسی بگوئیم: (این عقایدی که تبلیغ میکنی وحشتناک، نادرست و زیانبار است، ولی سَرت را از تن جدا نمیکنم و کار را به دست حق تعالی میسپارم)، تا اینکه بگوئیم: (هر چه دلت میخواهد درباره مذهب بگو، چون موضوع اصلاً اهمیتی ندارند.)... ما واژه تساهل را نه تنها به معنای وضع قوانین مربوط به امور مذهبی به کار میبریم بلکه آنرا به برخوردهای انسانی، رفتار فردی خودمان و رسوم و عادات اجتماعی نیز تعمیم میدهیم.... اصرار به مدارا به معنای هیچ چیز در واقع برایمان اهمیت ندارد، فلسفه ایست از زندگی بدون هرگونه تعهد و عاری از هر نوع ایمان. انواع نظریه های فلسفی باب روز با تعلیماتی بر این اساس که حقیقت به معنای واقعی وجود ندارد، سبب تحکیم این گرایشها میشوند. نتیجه اینکه اگر کسی حتی بدون هر نوع رفتار پرخاشگرایانه بر مواضع اعتقادی خویش پا بفشارد بی درنگ به گناه ضدیت با تساهل متهم میشود.»  
جان هیک (1922-2012) فیلسوف دینی بریتانیایی بود که پیشگام تغییر پارادایم در نگرش مسیحی نسبت به سایر ادیان بود. هیک از طریق آثاری مانند خدا و جهان ادیان (1973) و تفسیری از دین (1989) چارچوب فلسفی حمایت از کثرت گرایی دینی در برابر انحصارگرایی سنتی مسیحی را ترسیم کرد. الهیات هیک مفروضات دیرینه اقتدار معنوی انحصارگرای مسیحیت را به چالش کشید. او هم به عنوان یک پروتستان و هم به عنوان یک آگنوستیک، ادعا کرد که ادیان اصلی جهان، ادراکات فرهنگی متفاوتی را منعکس می‌کنند و پاسخ‌هایی به همان واقعیت نهایی الهی دارند که فراتر از مفاهیم محدود بشری است.
هیک به جای مکاشفه قطعی، متون مقدس و آموزه‌ها را استعاره‌های افسانه‌ای می‌دید که حقایق را با اصطلاحات انسانی خطاپذیر بیان می‌کنند. او «واقعی» را به عنوان مفهومی کلی برای زمینه ناشناخته بودنی که ادیان به آن اشاره می کنند، پیشنهاد کرد. عقاید تفسیرهای جزئی از این واقعیت را از طریق لنزهای شرطی شده تاریخی ارائه می دهند. در نتیجه، هیک اصول اساسی مانند منحصر به فرد بودن هستی شناختی مسیح و متن گرایی کتاب مقدس را انکار کرد. او مسیح را به عنوان یکی از نمونه های عمیق تجسم الهی در میان سایر سنت ها در نظر گرفت، نه منجی منفرد. هیک همچنین آموزه جهنم را رد کرد و آن را با عشق الهی ناسازگار دانست.
از نظر روش شناختی، هیک رویکردی عمل گرایانه و تجربه گرایانه داشت که ادیان را بر اساس ثمرات اخلاقی آنها و نه ادعاهای متافیزیکی رقیب در مورد طبیعت الهی ارزیابی می کرد. او تجربیات عرفانی و دگرگونی اخلاقی را به عنوان زمینه مشترک برجسته کرد.
این جهت گیری، هیک را با دیدگاهی کثرت گرایانه همسو می کند که سنت های متنوع را به عنوان پاسخ هایی به همان اندازه نجات بخش به واقعیت می شناسد. او ادیان را به عنوان مسیرهای مملو از زمینه های مختلف برای تحقق نهایی مشترک می دید، نه مراحل سلسله مراتبی. از نظر هیک گفت و گوی محترمانه باید جایگزین تبلیغ دینی شود. او با این استدلال که تفاوت های اعتقادی منعکس کننده تنوع فرهنگی است، نه اعتبار معنوی، فضا را برای شناخت و همکاری بین ادیان باز کرد. پارادایم او برای پیشبرد اندیشه دینی فراتر از جهت گیری های انحصارگرایانه حیاتی است.  
پل کنیتر، متکلم کاتولیک و مدافع برجسته کثرت گرایی بینادینی، استدلال می کند که الهیات باید باورهای دینی را با نتایج اخلاقی و واقعیت های اجتماعی مرتبط کند. در اثر مهم بدون نام دیگر؟ (1985)، کنیتر الاهیات انحصارگرایانه ای را که غیر مسیحیان را محکوم می کنند، رد می کند و به جای آن «الهیات همبستگی» را پیشنهاد می کند که به طور عملی نظام های اعتقادی را با هم مقایسه می کند. او مینویسد: «یک الهیات همبسته باید کاملاً تجربی باشد - یعنی باید بر داده‌های واقعی واقعیت‌ها و تجربیات دینی امروزی تمرکز کند. نقطه شروع و زمینه کاری خود را نه در متون مقدس یا آموزه های گذشته، بلکه در زندگی و آرزوهای افراد اکنون خواهد یافت. مجبور خواهد شد به آنچه مردان و زنان معاصر از جوامع و مذاهب مختلف در مورد امیدهای خود به خود و جهان می گویند گوش دهد - و با دقت بسیار گوش کند.»(ص 131)
الاهیات کثرت گرای کنیتر به جای ادعای جزمیات، آموزه ها را در پرتو مبارزات رهایی بخش بشر و بینش های حاصل از گفتگوی ادیان تفسیر می کند. او در معرفی الهیات ادیان (2002) توضیح می دهد: «ادعاهای هنجاری دین خودمان... باید با ادعاهای مشابه ادیان دیگر همبستگی داشته باشد. نتایج این همبستگی باید با نیازهای مذهبی و تجربیات جوامعی که با آنها کار می کنیم مورد گفتگو قرار گیرد.» (ص 201)
او یک "الهیات جهانی همبستگی بین مذهبی" را پیشنهاد می کند که در آن مذاهب بر اساس ارزش های اخلاقی مشترک عدالت، پایداری و صلح همکاری می کنند. هدف برتری اعتقادی نیست، بلکه بسیج منابع دینی برای مقابله با بحران‌های جهانی است: "آنچه که ادیان جهان با هم می توانند به جامعه جهانی کمک کنند، انگیزه و منبع انرژی عمیق برای مردم برای زندگی و کار مشترک برای منافع مشترک است." (یک زمین و چندین دین، 1995، ص 103)
برای کنیتر، تعامل بین ادیان دگرگون کننده است، نه رقابتی. کثرت گرایی هماهنگ جهانی او نمونه ای از تفکر دینی است که به تنوع و به هم پیوستگی مدرن می پردازد.  
پیتر هریسون، مورخ عقاید استرالیایی، توسعه پلورالیسم دینی مدرن را از طریق تاریخ مفهومی مورد بررسی مجدد قرار داده است. در "دین و ادیان در روشنگری انگلیسی" (1990)، هریسون نشان می دهد که چگونه «دین» به عنوان یک مقوله جهانی جدا از فرهنگ انتزاع شد: «در طول قرن‌های هفدهم و هجدهم، تغییری در درک دین از چیزی شبیه به فرهنگ، و اغلب غیرقابل تشخیص از آن، به برداشت مدرن از دین به‌عنوان یک جنس جهانی با تعدادی اشکال خاص رخ داد.» (ص 2)
هریسون استدلال می کند که این مقایسه سیستماتیک ادیان جهانی را بر اساس اشتراکات فرضی امکان پذیر کرد. با این حال، این خطر به تصویر کشیدن سنت‌های بیگانه به‌عنوان پست‌تر یا بیش از حد غریب بود: « دین جدا از ویژگی‌های هر فرهنگ خاص، به نفع قلمرو ایده‌های جهانی حذف شد و می‌توان به آسانی از آن برای نمایش تفاوت‌های واقعی یا خیالی بین فرهنگ‌های اروپایی و بیگانه استفاده کرد.» (ص 3)
در کتاب تنوع مذهبی در جهان یونانی-رومی (2010)، هریسون به بررسی چگونگی ظهور مفاهیم در مدرن هویت دینی می پردازد: «روش‌های متعارف و معاصر ما برای تجسم هویت دینی... مشروط به یک سری تحولات مفهومی بود که خود تحت تأثیر عوامل پیچیده فکری و فرهنگی قرار داشتند». (ص 188)
هریسون هشدار می‌دهد که تفسیر ادیان به‌عنوان پدیده‌های اساساً مشابه که توسط قوانین جهانی اداره می‌شوند، مانع درک سنت‌های خاص می‌شود: «پدیده هایی که اساساً از نظر ساختار متفاوت هستند، تنها به این دلیل شبیه به نظر می رسند که از منظری دور در نظر گرفته می شوند که قادر به ثبت تمایزات مهم نیست.» (ص 189)
هریسون تحلیل تاریخ‌گرایانه‌ای را ارائه می‌دهد که چگونه پیش‌شرط‌های مفهومی، پلورالیسم مدرن را قادر می‌سازد و در عین حال همدردی بین سنت‌ها را به طور بالقوه پنهان می‌کند. کار او درک وعده و تنش های کثرت گرایی را به عنوان یک اتوس غنی میکند.  
به طور کلی، این سه نظریه‌پرداز متاخر تأثیرگذار رویکردهای فلسفی، اخلاقی و تاریخی را برای بازبینی رابطه مسیحیت با تنوع مذهبی پیش می‌برند. هیک عقلاً انحصارگرایی اعتقادی را بر اساس ارزیابی عمل گرایانه از تجربه دینی و اخلاق در سنت ها به چالش می کشد. کنیتر الهیات را با تکثرگرایی زیسته و تعهدات عدالت اجتماعی برای پیشرفت فراتر از برتری گرایی مرتبط می داند. هریسون تحولات مفهومی زیربنای کثرت گرایی مدرن را تاریخی می کند و سوگیری های نهفته را در کنار دستاوردهای رهایی بخش برجسته می کند. هر کدام به طور قانع کننده ای احتمالات و ابهامات را در پارادایم های کثرت گرا نشان می دهد. مشارکت‌های هم افزایی آن‌ها، تفکر دینی را از جزم اندیشی در خود فرورفته منزوی به سمت گشودگی گفت‌وگو و فراگیری در یک جهان چندفرهنگی و به هم پیوسته سوق می‌دهد. الاهیات متفکرانه ادیان جهانی برای پیشرفت دیدگاه‌های مبتنی بر ایمان که شفقت بین تفاوت‌ها و درک بیشتر بشر را ایجاد می‌کند، حیاتی است. کار هیک، کنیتر، و هریسون پایه‌های فلسفی، اخلاقی و انعکاسی را برای این کار مداومی که ادیان در مدرنیته متاخر با آن روبرو بودند فراهم می‌کند. تعامل ظریف آنها با وعده ها و چالش های کثرت گرایی همچنان به شکل قابل توجهی مسیر الهیات را در جهت های سازنده شکل می دهد.  
دیدگاه دیانت بهائی درباره پلورالیسم و تساهل  
دیانت بهائی را میتوان دیانت وحدت در کثرت و مدارا دانست زیرا اصل اصیل این آئین که تمامی تعالیم دیگر را تحت شعاع خود قرار میدهد و اساساً اگر دقیق شویم میبینیم که همه تعالیم به مثابه پایه ها و پله هایی هستند برای این منظور در توافق تام با پلورالیسم و تساهل است. منظور اصل "وحدت عالم انسانی" است. حضرت عبدالبهاء می‌فرمايد : «در هر ظهوری که اشراق صبح هدی شد موضوع آن اشراق امری از امور بود ... امّا در اين دور بديع و قرن جليل اساس دين اللّه و موضوع شريعت اللّه رأفت کبری و رحمت عظمی و الفت با جميع ملل و صداقت و امانت و مهربانی صميمی قلبی با جميع طوائف و نحل و اعلان وحدت عالم انسانست ... » حضرت عبدالبهاء اصل همه اصلها را اینگونه توضیح میدهند: « در هر ظهوری که اشراق صبح هدی شد موضوع آن اشراق، امری از امور بود ... اما در اين دور بديع و قرن جليل، اساس دين الله و موضوع شريعت الله رأفت کبری و رحمت عظمی و الفت با جميع ملل و صداقت و امانت و مهربانی صميمی قلبی با جميع طوائف و نحل و اعلان وحدت عالم انسان است.» و در مقام دیگر میفرمایند: « بايد جميع بکوشيم تا در ميانه بشر نورانيت الهی حاصل شود. نفثات روح القدس تأثير کند. نورانيت آسمانی پرتو افکند تا اينکه اين قلوب بشر به تمامه به يکديگر ارتباط تام حاصل کند... اگر نفسی را دوست داريد سبب آن وحدت عائله و وحدت وطن و وحدت جنس نباشد. بلکه بايد نفوس را از برای خدا دوست داشته باشيد. هر نفس کاملی را دوست داشته باشيد و لو از وطن شما و عائلهء شما نباشد تا به اين وسائط بتوانيد به عالم انسانی خدمت کنيد. عالم انسانی را نورانی نمائيد و بنيان اين ظلمات بغض و عداوت را بر اندازيد. جميع بشر در ظل عَلَم وحدت انسانی جمع شوند و تأييدات آسمانی برسد و فيوضات ربانی حصول يابد تا ملکوتی شويد، رحمانی شويد و همّت را بر اين بگماريد.» این مسئله آنقدر اساسی است که خود دین نمیتواند مانع و توجیهی باشد که این اصل را نادیده بگیریم. چنانچه حضرت بهالله میفرمایند: «اگر دین سبب نزاع و جدال شود بی¬دینی بهتر است زیرا دین به منزله علاج است. اگر علاج سبب مرض گردد ترک علاج بهتر است.» دینی که سبب بشود که بشریت از اصل وحدت عالم انسانی دور شود و از صلح فاصله گیرد به مثابه سَم است و نه مرهم. به همین جهت نباید به دین و اعتقاد کسی کاری داشت که از این دوگانه من و دیگری، برتری و کهتری را استنباط کرد. اگر حقیقت و حقانیتی در کار است در وجه الهیاتی آن، به خداوند مربوط است و نه بشر، وظیفه بشر چنین است که بشر را چون بشر است مدنظر بگیرد، یعنی کسی که همچون ماست، خود ماست، در ساحت وجودی او میتوان فهمی از وجود خود داشت. حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «چرا بگویم این موسوی است و او عیسوی است، این محمدی است، او بودایی است. اینها دخلی به ما ندارد. خداوند همه را خلق کرده و تکلیف ماست که به کل مهربان باشیم. محبت عالم انسانی اشراقی از محبت الله و جلوه¬ای از فیض موهبت الله است.» و حضرت بهالله میفرمایند: «بهتری و کهتری که به میان آمد عالم خراب و ویران مشاهده گشت.» پس کسی بر کسی بهتری ندارد، و تفاوت در عقاید دینیه، سیاسیه، وطنیه، نژادیه، زبانیه و جنسیه باطل است نباید سبب شود که دیگری را ناخودی ببینیم. تفاوت جنسی اهمیتی ندارد چون «عالم انسانی مانند طیور محتاج به دو جناح است: یکی اناث و یکی ذکور. مرغ با یک بال پرواز نتواند. نقص یک بال سبب وبال بال دیگر است» تفاوت در محل تولد و موطن مهم نیست و اهمیتی ندارد، زیرا که کسی وطنش را انتخاب نکرده است، آدمی به چیزی افتخار میکند که نتیجه انتخاب، تلاش و مجاهدت خودش باشد و نه اینکه امری جبری و محتوم بوده باشد! مضافاً اینکه یک نفر مام وطن را دوست داشته باشد مانند این است که فردی مادرش را دوست دارد و این امر عجیبی است هر کسی مادرش را دوست دارد، مهم این است و افتخار در این است که آدمی تمام مادران را، همه بشریت را دوست بدارد. حضرت بهاءالله می‌فرمایند: «لیس الفخر لمن یحبُّ الوطن بل لمن یحبُّ العالم. فی الحقيقه عالم يک وطن محسوب است و من علی الارض اهل آن.» و در مقام دیگر میفرمایند: «ای اهل عالم همه بار يک داريد و برگ يک شاخسار. به کمال محبّت و اتّحاد و مودّت و اتّفاق سلوک نمائيد. قسم به آفتاب حقيقت نور اتّفاق آفاق را روشن و منوّر سازد.» حضرت عبدالبهاء در نصی تفاوتها را نادیده نمیگیرند و تکذیب نمیکنند، اما واقعیت این است که این تفاوتها نباید سبب شود که فرض بشود که یکی از دیگری بهتر است، زیرا جوامع نیز مانند آدمیان هر یک استعدادات خاص خود را دارند و هر کسی در چیزی خوب است و دیگری در چیز دیگر. ایشان میفرمایند: « البته واضح است که در میان نوع بشر تفاوت است. ذائقهء انسانی تفاوت می‌کند، افکار، ملیت، نژاد و زبان‌ها مختلف هستند. پس نیاز به جهت جامعه‌ای هست که این اختلافات را موازنه نماید و مردمان این عالم را اتحاد بخشد. ملاحظه نمایید که هیچ چیز جز قوۀ معنوی نمی‌تواند چنین وحدتی ایجاد نماید زیرا شرایط مادی و جوانب فکری آنچنان در بین بشر متفاوت است که توافق و وحدت به شیوۀ دیگر ی ممکن نیست. اما در ظل یک روح همه می‌توانند یکی شوند، درست همان طور که همه از یک خورشید نور دریافت می‌دارند. بنابراین با یاری جهت جامعهء ملکوتی که شریعت الهیه و حقیقت مظاهر ظهور اوست، می‌توانیم بر شرایط غلبه نماییم تا جایی که تفاوت‌ها به تمامی رخت بربندند و همۀ نژادها پیشرفت نمایند.» حضرت ولی امرالله در ندا به اهل عالم، هفت شمع وحدت حضرت عبدالبهاء را اینگونه خلاصه میفرمایند که با توجه به این هفت ساحت که اگر به وحدت برسد آن وحدت کلی که وحدت عالم انسانی است محقق میشود: « شمع اوّل وحدت سياسی است و جزئی اثری از آن ظاهر گرديده . شمع دوم وحدت آراء در امور عظيمه است آن نيز عنقريب اثرش ظاهر گردد. شمع سوم وحدت آزادی است آن نيز قطعيّاً حاصل گردد. شمع چهارم وحدت دينی است اين اصل اساس است و شاهد اين وحدت در انجمن عالم بقوّت الهيّه جلوه نمايد. شمع پنجم وحدت وطن است در اين قرن اين اتّحاد و يگانگی نيز بنهايت قوّت ظاهر شود. جميع عالم عاقبت خود را اهل وطن واحد شمارند. شمع ششم وحدت جنس است جميع من علی الارض مانند جنس واحد شوند. شمع هفتم وحدت لسان است يعنی لسانی ايجاد گردد که عموم خلق تحصيل آن نمايند و با يکديگر مکالمه کنند.»
«بايد گفت که امر بهائی مقصدش هرگز آن نيست که شالوده جامعه کنونی عالم را زير و زبر نمايد بلکه هدفش آنست که بنيانش را وسعتی بيشتر بخشد و به مؤسّساتش شکل تازه ای دهد که موافق و مطابق با حوائج اين جهان دائم التّغيير باشد. شريعت و آئين حضرت بهاءاللّه با هيچ تابعيّت و سرسپردگی مشروعی تناقض ندارد و وفاداری های صادقانه را تضعيف نمی کند. مقصدش آن نيست که شعله وطن دوستی سالم و خردمندانه را در دلهای مردمان خاموش سازد، نمی خواهد که نظام خود مختاری ملّی را که برای دفع آفت مرکزيّت افراطی در اداره امور جهان لازم است از ميان بردارد. هرگز تنوّع و تعدّد نژاد و آب و هوا و تاريخ و زبان و سنن و افکار و آدابی که مردمان و ملل جهان را از يکديگر ممتاز می کند منکر نگشته طالب تضعيفشان نمی باشد بلکه دعوتش آن است که مردم جهان وفاداری وسيعتر و آمال بلندتری را از آنچه تا بحال داشته اند برگزينند و منافع و انگيزه های ملّی را تابع مصالح يک جهان متّحد سازند و هم با مرکزيّت افراطی در اداره امور و هم با يکنواخت و يک شکل بودن عالم مخالف است. کليد رمزش شعار وحدت در تنوّع و کثرت است چنانکه حضرت عبدالبهاء می فرمايد: " ملاحظه نمائيد گلهای حدائق هر چند مختلف النّوع و متفاوت اللّون و مختلف الصّور و الاشکالند ولی چون از يک آب نوشند و از يک باد نشو و نما نمايند و از حرارت و ضياء يک شمس پرورش نمايند آن تنوّع و اختلاف سبب ازدياد جلوه و رونق يکديگر گردد، چون جهت جامعه که نفوذ کلمة اللّه است حاصل گردد. اين اختلاف آداب و رسوم و عادات و افکار و آراء و طبايع سبب زينت عالم انسانی گردد. و هم چنين اين تنوّع و اختلاف چون تفاوت و تنوّع فطری خلقی اعضاء و اجزای انسان است سبب ظهور جمال و کمال است و چون اين اعضاء و اجزای متنوّعه در تحت نفوذ سلطان روح است و روح در جميع اعضاء و اجزاء سريان دارد و در عروق و شريان حکمران است، اين اختلاف و تنوّع مؤيّد ائتلاف و محبّت است و اين کثرت اعظم قوّه وحدت. اگر حديقه ای را گلها و رياحين و شکوفه و ثمار و اوراق و اغصان و اشجار از يکنوع و يک لون و يک ترکيب و يک ترتيب باشد بهيچ وجه لطافتی و حلاوتی ندارد . ولکن چون از حيثيّت الوان و اوراق و ازهار و اثمار گوناگون باشد هر يکی سبب تزيين و جلوه سائر الوان گردد و حديقه انيقه شود و در نهايت لطافت و طراوت و حلاوت جلوه نمايد و هم چنين تفاوت و تنوّع افکار و اشکال و آراء و طبايع و اخلاق عالم انسانی چون در ظلّ قوّه واحده و نفوذ کلمه وحدانيّت باشد در نهايت عظمت و جمال و علويّت و کمال ظاهر و آشکار شود . اليوم جز قوّه کلّيّه کلمة اللّه که محيط بر حقائق اشياء است عقول و افکار و قلوب و ارواح عالم انسانی را در ظلّ شجره واحده جمع نتواند..."»
اما در باب تساهل و مدارا نیز در سطوح مختلف طلعات مقدسه اهل بهاء و بشریت را نصیحت کرده اند و در اینجا نصوص مرتبط در این خصوص آورده میشود.
حضرت بهالله میفرمایند: «يک کلمه بمثابه ربيع است و نهالهای بستان دانش از او سر سبز و خرم. و کلمه ديگر مانند سموم ... حکيم دانا بايد بکمال مدارا تکلّم فرمايد تا از حلاوت بيان کلّ بما ينبغی للانسان فائز شوند.» و میفرمایند: « آسمان خرد بدو آفتاب روشن : بردباری و پرهيزکاری» و در مقامی دیگر میفرمایند: «عالم انسانی به مرافقت و بردباری ساکن و مستريح و الّا هر روز جدالی و نزاعی بر پا . از حقّ متعال اين فانی آمل و سائل که ضغينه و بغضا را از عالم بردارد و اختلاف را به اتّحاد و نفاق را به وفاق مبدّل فرمايد . اوست بر هر شيئی قادر و توانا» و در مقامی دیگر میفرمایند: «به اخلاق و اعمال و رفق و مدارا اهل امکان را به مدينه رحمن کشانند . بايد مدّعی محبّت الهی اليوم به جميع شئون از دونش ممتاز باشد . قبول امر و اعتراف به حقّ محض ادّعا نبوده و نيست ، چنانچه جميع ناس اليوم مدّعی اين مقامند ، و لکن لسانُ العظمةِ يَشهَدُ بکذبِهم و افترائِهم و غرورِهم و غفلتِهم و خيانتِهم . ای دوستان ، خالصاً لِلّه حرکت نمائيد و لِوجه اللّه تکلّم کنيد . کلمه ای که لِلّه از سماء قلب حرکت نمايد و از افق لسان اشراق کند البتّه مؤثّر خواهد بود . از تأثيرات اعمال غافل نباشيد . لَعَمرُ الله اگر نفسی به تأثيرات اعمال و اقوال طيّبه و خبيثه مطّلع شود ابداً به هيچ مکروهی التفات ننمايد و جز خير محض و معروف صرف از او ظاهر نشود»
حضرت عبدالبهاء میفرمایند: «وظائف اصليّه ما عرفان حضرت کبريا و ايقان بوحی منزل از سما و عبوديّت آستان ابهی و عبادت حقّ بخلوص و انجذاب وجدانی و الفت با جميع افراد انسانی در نهايت صدق و مهربانی و آشتی و راستی و حقيقت پرستی و آنچه مادون آن تعلّقی بعالم جان و وجدان ما نداشته وندارد فرض نمائيم که اگر اهل شهری جميع آشنا گردند و بيگانه معدودی قليل و در نهايت عداوت و بغضا با وجود اين ياران آشنا را محبّت بايد و مدارا شايد که نهايت رعايت مجری دارند و چشم از خطا بپوشند و بر عطا بيفزايند اينست نصوص الهيّه و مادون آن لاينبغی لأهل العرفان» و در مقامی دیگر میفرمایند: «در نزد کلّ ثابت و مبرهن گرديده که بهائيان خير خواهند و با جميع احزاب بی نهايت مهربان از نزاع و جدال بيزارند و از تعصّب و غرض در کنار ای ثابت بر پيمان با جميع اقوام بجان و دل مهربان باشيد و با کل احزاب در نهايت خير خواهی از دل و جان بکمال صدق محبّت نمائيد نه مدارا همدم بيگانه و آشنا گرديد و همراز هر بيچاره و آواره خاطری نيازاريد و کلمه سوء بر زبان مياريد اگر از کسی فضائل عالم انسانی و سلوک در رضای الهی مشاهده کنيد تمجيد کنيد و الّا صمت و سکوت اختيار نمائيد اين است روش اهل بها اينست» و درمقامی دیگر میفرمایند:«بوصايای جمال مختار که مدارای با غافلين است قيام نما يا غافل را بيدار ميفرمايد يا بعالم ديگر رهنما مينمايد تو بايد در هر صورت صبر و تحمّل کنی و نظر بوصايای الهی مدارا و خوش سلوکی نمائی.» و در مقامی دیگر میفرمایند: «مانند گلهای چمن مشام اهل آفاق را معطّر نمائيد و بمثابه درختان بوستان ملأ اعلی همواره در اهتزاز باشيد و بکمال حکمت در تربيت نفوس جاهله پردازيد و بحسن الفت و لطافت معاشرت سبب تنبّه غافلان گرديد تا خفتگان بيدار شوند و نادانان دانا گردند. اساس اين موهبت اينست که بايد بدخواهانرا خيرخواه بود و ديوانرا خوی فرشتگان آموخت و درندگانرا از درندگی آزاد نمود مهربانی کرد خوش رفتاری نمود و بردباری جست و بمتعدّيان اظهار شرمساری کرد. هر چند آنان درنده هستند شما مرغ پرنده گرديد آنان حيوان مفترسند شما آهوان محترس شويد آنان خونخوارند شما غمخوار گرديد در حقّ ستمکاران و جفا کاران دعا نمائيد و عدل و وفا و ايمان و صفا جوئيد بلکه انشاء اللّه اين کلفت عالم انسانی بالفت رحمانی مبدّل گردد و اين درندگی بمحبّت و بندگی تبديل شود.» و در مقامی دیگر میفرمایند: «حکمت اينست که بمدارای الهی و محبّت و مهربانی و صبر و بردباری و اخلاق رحمانی و اعمال و افعال ربّانی تبليغ نمايد نه اينکه بصمت و سکوت پردازد و بکلّی فراموش نمايد.» و در مقامی دیگر میفرمایند: «بنهايت مهربانی و بردباری و صبر و تحمّل با ذوی القربی محبّت و ملاطفت نما دلگير مشو مکدّر مگرد صبر و تحمّل نما و العاقبة للصابرين. در اين دور مبارک تکليف چنين است حتّی باهل بغض و کين بايد در نهايت محبّت معامله نمود و از روی دل و جان مودّت کرد تا چه رسد بخويشان و اقربا.» و در مقام دیگری حضرت عبدالبهاء قیاسی بین طبیب جسمانی و طبیب روحانی انجام میدهند که حد مدارا را در اینجا نشان میدهند: « در ميان طبّ جسمانی و حکمت روحانی تطبيق تام حاصل و مشابهه حقيقيّه طابق النعل بالنعل موجود و مشهود بقسمی که نکات جزئيّه در بين علمين نيز مطابق و موافق يکديگرند و ابداً در تشخيص امراض و تعديل مزاج و ترتيب علاج و مدارای با مريض و عليل و مهربانی با سقيم و طريح تفاوت و اختلافی نه لهذا طبيب روحانی که بايد بر هدايت نفوس سقيمه بامراض باطنی قيام نمايد در جميع معالجات سر رشته از طبّ جسمانی گيرد و بر آن ترتيب حرکت نمايد مثلاً اوّل تشخيص مرض هر نفسی را بدهد و مزاج و استعداد و قابليّت او را کشف کند و بر آن اساس ترتيب علاج نمايد و منتهای مدارا و مهربانی را با او ملحوظ دارد و فی الحقيقه خيرخواه و غمخوار عليل و مريض باشد نه اينکه چون مرض او را شديد بيند طرد و تبعيد کند و بغلظت معامله نمايد بلکه بقدر امکان در صحّت او بکوشد و چون عاجز گردد و تمرّد از معالجه مشاهده کند ترک او کند چون در اين کور اعظم مدار رفتار و گفتار و کردار احبّای الهی بر اين منوال است و طبّ باطن را بطبّ ظاهر تطبيق و قياس لازم»

چرا نظر خدا تغییر میکند؟ چرا یک کتاب و تعلیم و حکم از ابتدا نیاورد؟  
پرسش این است که آیا خداوند نمیتوانست از همان ابتدا یک دین، یک کتاب با یک پیامبر بیاورد و کلیه آنچه که میخواست بیاورد را از همان ابتدا میاورد که دیگر مجبور نباشد که چندین پیامبر با کتب مختلف بیآیند که مومنین آنها دچار اختلاف شوند و درباره اعتقاداتشان نزاع و جدال کنند و هر یک دیگری را نافی باشد و مومنین به دین قبل از ایمان آوردن به پیامبر بعد نه تنها سر باز بزنند بلکه با او و مومنینش به دشمنی برخیزند؟ این مسئله یکی از سوالاتی است که امروزه در میان منتقدین دین و ملحدان مطرح است و در اینجا سعی میشود که به این پرسش، پاسخ داده شود. هفت استدلال اصلی از این قرار هستند:

1. خداوند انبیا و وحی جدید را به تدریج می فرستد تا با ظرفیت های انسان در حال رشد مطابقت داشته باشد. پیامبران اولیه آموزه های ساده تری آوردند، در حالی که پیامبران بعدی با رشد فکری بشریت، راهنمایی های پیشرفته تری ارائه دادند. بنابراین اولین استدلال این است که بشر در هر برهه ای از زمان به آموزه ها و قوانینی برای راهنمایی بر اساس مقتضیات زمان و مکان نیاز دارد. قوای عقلی و استدلالی مردم در طول اعصار مختلف بوده است و به همین دلیل خداوند باید تعالیم و احکام خود را نه بر اساس علم خود، بلکه بر اساس علم و درک مردم آن زمان بیان می کرد. بشر تاریخی مانند کودکی می ماند که در ابتدا دانشی نداشت و به مرور زمان نیاز به یادگیری اصول و پیشرفت داشت و هر مرحله و دوره ای او را برای آماده شدن برای مرحله بعدی آماده می کرد.
2. آیات الهی تحت تأثیر بستر فرهنگی و تاریخی است که در آن رخ می دهد. آنها پیشنهاد می کنند که هدایت خداوند به روش هایی ابلاغ می شود که مردم زمان و مکان خاصی بتوانند آن را درک و بپذیرند. با پیشرفت جامعه بشری، شکل و محتوای مکاشفات ممکن است برای پرداختن به چالش ها و نگرانی های جدید تکامل یابد.
3. مؤمنان راستین باید پیامبران جدیدی را بپذیرند که حقایق اساسی را که توسط پیامبران پیشین تعلیم داده شده اند تأیید می کنند. رد کردن پیامبران جدید، ایمان با تقلید نشان می دهد تا تحقیق انتقادی صادقانه. زیرا حقیقت همه ادیان یکی است و تفاوتی میان مرسلین نیست، موسی همان کاری را میکرد که عیسی کرد و این دو همان احکام و تعالیمی را میآوردند که محمد آورد اگر که در زمان او میآمدند. مومنین حقیقی چون مظهر امر شناس هستند، در هر هیکلی آن حقیقت را ببینند و آن کلام را بشنوند میشناسند.
4. علمای هر دین اغلب پیامبران را برای محافظت از قدرت، موقعیت و سنت خود رد می کنند. منافع آنها در حفظ دین پیشین به جای جستجوی صادقانه حقیقت در حال تکامل است. بنابراین علمای دین عامل اخلال هستند، زیرا مصلحت آنها این است که مردم بر دین خود بمانند و دین خود را تغییر ندهند. زیرا اعتبار این افراد باطل می شود و قدرت خود را از دست می دهند.
5. متون دینی به مرور زمان تحریف می شوند و معانی اصلی را از دست می دهند. مرسلین جدید اصول ابدی را که پیروان به دلیل فساد متنی و تفسیر سخت از آن دور شده اند، احیا و بازگو می کنند. برخی از فیلسوفان و متکلمان استدلال می کنند که آیات وحی قابل تفسیر و تجدید است. اصول اصلی یکسان باقی می مانند، اما تفسیرها و کاربردهای جدید برای رسیدگی به شرایط در حال تغییر ضروری است. بنابراین استدلال چهارم من این است که کتب دینی در طول تاریخ هم تحریف لفظی و هم تحریف معنایی میشوند و معنای اصلی خود را از دست می دهند و حقیقتشان فراموش می شود. در واقع هر پیامبری که می آید دین قبلی خود را به یک معنا زنده می کند، زیرا اصول همه ادیان یکی است. مردم آنقدر از اصل دین خود دور شده و دچار تعصب و تحریف شده اند که وقتی پیامبر بعدی می آید او را دروغگو و شاعر و دیوانه می خوانند چون حقیقت دین خود را فراموش کرده اند و به همین دلیل سخنان او را آشنا نمی بینند. این در حالیست که مظهر ظهور پسین همان سخنان مظهر ظهور قبل را گفته باشد، فقط با بیان پخته تر و عمیق تر و مناسب بشریت امروز.
6. خداوند با فرستادن پیامبران جدید، اخلاص انسان را آزمایش می کند. نپذیرفتن تعالیم تجدید شده به جای ایمان واقعی، منعکس‌کننده موروثی و تقلیدی بودن عقاید است. آیات خدا هم به عنوان راهنمای رفتار انسان و هم به عنوان آزمایش ایمان عمل می کند. مکاشفه‌ها یا انطباق‌های جدید ممکن است در پاسخ به چالش‌های اخلاقی و معنوی در حال تغییری که بشریت با آن مواجه است، بیاید.
7. برخی از فیلسوفان و متکلمان معتقدند که این پرسش که چرا آیات خدا تکامل یا تغییر می کنند، در نهایت رازی فراتر از درک بشر است. آنها پیشنهاد می کنند که دیدگاه های انسانی محدود است و هدف و حکمت خدا فراتر از درک کامل ما است.
8. در برخی از سنت های دینی، ماهیت در حال تحول وحی به عنوان بخشی از یک عهد یا رابطه مستمر بین خدا و بشریت تلقی می شود. خداوند در هر دوری عهد و پیمان خود را با بشر به وسیله فرستادن مرسلین جدید، تمدید میکند.  
   ابعاد وحی مترقی  
   استدلال اول این مسئله را مطرح می کند که خداوند وحی را به تدریج در مراحلی میآورد تا با حالات اجتماعی و فکری انسان در حال رشد مطابقت داشته باشد. پیامبران پیشین آموزه های ساده تر و ابتدایی تری ارائه می دهند در حالی که پیامبران بعدی با پیچیده تر شدن و فرهنگ سازی و متمدن تر شدن انسان، دانش مقدس را گسترش می دهند. در واقع میتوان از این استعاره استفاده کرد که معلم کلاس اول دبستان دارای همان علم استاد دانشگاه است اما به فراخور دانش آموزان که توانایی فهم مطالب غامض دوره دانشگاه را ندارند، به ایشان اطلاعات و دانشی میدهد که در آن مرحله از زندگیشان بتوانند به کار ببندند.
   ایده وحی مترقی به طور قابل توجهی در الهیات و فلسفه مورد بررسی قرار گرفته است. گوتولد لسینگ، فیلسوف آلمانی قرن هجدهم (1729-1781) یک مدل تأثیرگذار از تاریخ نبوی را ترسیم کرد که در اعصار تربیت الهی متناسب با سطوح خاصی از درک و نیاز بشر است (لسینگ، 1777). مدل لسینگ از مکاشفه مترقی، عهد عتیق را منعکس کننده مرحله اولیه کودکی از رشد معنوی انسان تفسیر می کند، جایی که وحی الهی از نمادها، آیین ها، قوانین و پیامدهای مشخص برای ارائه ساختار و مرزهای مورد نیاز استفاده می کند. در مقابل، عهد جدید نشان دهنده مرحله نوجوانی است که به سمت عشق جهانی و ایمان درونی حرکت می کند تا اطاعت ظاهری صرف. لسینگ پیش‌بینی می‌کند که عهد سومی خواهد آمد که نمایانگر مرحله بالغ وجدان و عقل است و از تقسیم‌بندی‌های فرقه‌ای قبلی فراتر می‌رود. دیدگاه او رویکردی را نشان می دهد که وحی مطابق با رشد فکری و اخلاقی بشریت پیشرفت می کند و آموزه های مناسب برای هر مرحله را ارائه می دهد. لسینگ وحی را تربیت الهی می‌داند که برای پرورش ظرفیت‌های جدید با رشد تدریجی بشر طراحی شده است.
   به همین ترتیب، چارلز راون، پیشنهاد می کند که تاریخ انباشته ادیان را به عنوان وحی تدریجی مشروط به انطباق با درک اخلاقی و معنوی در حال توسعه ببینیم. همانطور که دانش و حساسیت انسان رشد می کند، افشای الهی بر این اساس در این دیدگاه تطبیق می یابد. چارلز راون، متکلم پروتستان بریتانیایی (1885-1964) این ایده وحی مرحله‌ای را گسترش داد. راون استدلال کرد که باید: «تاریخ دینی بشریت را به‌عنوان یک کل به‌عنوان ضبط یک مکاشفه پیشرونده از خود در نظر بگیرید که مشروط به رشد تدریجی دانش، بینش اخلاقی و درک معنوی بشر است» (راون، 1953، ص 74).
   استعاره نبوت که همراه با افزایش توانایی‌های شناختی انسان تکامل می‌یابد، با این مدل‌های فلسفی که در آن وحی در مراحل تربیتی برای پرورش نیروهای جدید آشکار می‌شود، منطبق است. خداوند خود را در پیشرفت تاریخ به گونه‌ای آشکار می‌کند که رشد بشریت را برآورده می‌کند. استعاره هدایت رسولانه که همراه با ظرفیت‌های شناختی انسان تکامل می‌یابد، با این فلسفه‌های تربیت معنوی که به تدریج برای پرورش توانایی‌های جدید آشکار می‌شوند، همسو می‌شود. خدا خود را از نظر آموزشی نشان می دهد و با بشریت در جایی که ایستاده است ملاقات می کند و در عین حال پیشرفت را به سمت حالات بالاتر برمی انگیزد.
   با این حال، منتقدان استدلال می‌کنند که اصول اخلاقی اصلی مانند عدالت و شفقت اساساً در طول زمان تغییر نمی‌کنند، فقط اعمال و قوانین ظاهری تغییر می‌کنند. مکاشفه بیش از آنکه به معنای واقعی کلمه به سوی حقایق جدید پیش برود، حقایق فراموش شده را دوباره کشف می کند. (مک کواری، 1977). علاوه بر این، تئوری‌های وحی پیشرو در معرض خطر توجیه یک الگوی امپریالیستی است که فرهنگ‌های متنوع قبلی را تحسین می‌کند. تصورات ادیان برتر در مقابل ادیان پست احترام متقابل را به نفع پارادایم های تکامل گرای سلسله مراتبی تضعیف می کند. (موسوزاوا، 2005) همچنین بعضی نیز استدلال میکنند، پسینی بودن الزاماً دال بر صحیح تر بودن و پیشرفته تر بودن نیست.
   بنابراین، در حالی که وحی می‌تواند راهنمایی خاص برای نیازهای در حال تغییر ارائه دهد، بینش‌های معنوی اصلی آن ممکن است دائمی باشد. مشاهده وحی به عنوان هماهنگی برای پرورش ظرفیت های انسانی در طول زمان، در عین حال که حقایق ابدی را تأیید می کند، ممکن است بهتر از روایت های پیشرفت تحت اللفظی با کثرت گرایی مطابقت داشته باشد. شناخت حکمت پایدار در هر ایمان به دلیل زمینه آن، فروتنی را حفظ می کند.  
   پذیرش پیامبران جدید
   برهان دوم ادعای مهمی را مطرح می کند که مؤمنان مخلص باید پیامبران جدیدی را بپذیرند که حقایق اساسی را که توسط پیامبران پیشین تعلیم داده شده اند، تأیید کنند. رد چنین مکاشفه‌های تأییدکننده‌ای نشان‌دهنده تقلید کورکورانه است تا ایمان مبتنی بر تحقیق.
   از نظر الهیاتی، این با پارادایم‌های «همنوایی مترقی- progressive conformism» همسو می‌شود که پیامبران را به‌عنوان تجدید کننده جوهره وحی‌های گذشته تحت شرایط تاریخی جدید می‌دانند (رایس، 1982). این با مفاهیم «فلسفه همیشگی- perennial philosophy» از افشای مکرر الهی که با تغییرات فرهنگی هماهنگ شده و در عین حال حکمت تغییرناپذیر را آموزش می‌دهد، منطبق است (آلدوس هاکسلی، 1945).
   از این منظر، پذیرش پیامبران جدید که بینش‌های اصلی آشنا را به اشکال مختلف بیان می‌کنند، نشان‌دهنده وفاداری به حقیقت است نه صرفاً وفاداری به سنت. همانطور که بحث شد، انکار مظاهر ظهور پسین نشان دهنده این است که ایمان فرد عادت را بر جستجوی اصیل برتری می‌دهد. این نشان می دهد که مؤمنان نیز به همین ترتیب پیامبران پسین را به دلیل چسبیدن به سنت رد می کردند.
   این انتظار که حقایق دینی در سنت‌های مختلف باید مطابق و همسو باشند، از منظر جامعه‌شناختی با چالش‌هایی مواجه است. مک اینتایر، استدلال میکند که عقلانیت و استدلال وابسته به سنت‌های فکری و عملی تجسم یافته اجتماعی هستند. باورها در خلأ به وجود نمیآیند، بلکه از طریق پارادایم ها، روایت ها و چارچوب های تفسیری مشترک در یک جامعه معنا پیدا می کنند. ادعاها و استدلال های حقیقت جدید بر اساس «اقتدار معرفتی» برگرفته از مدل های پذیرفته شده استدلال، انواع شواهد و منابع حجیت در آن سنت، ارزیابی می شوند. در نتیجه، همانطور که توسط جامعه شناسی همچون پیتر برگر استدلال می شود، اعتقاد به هویت گروهی که توسط سنت های معتبر حفظ می شود، پیوند نزدیکی پیدا می کند. پیامبران یا اصلاح طلبان جدید که ادعاهای ناآشنا یا غیرمتعارف دارند با موانع زیادی برای توجیه روبرو هستند، زیرا تفاوت آنها ممکن است به عنوان تضعیف انسجام اجتماعی به جای تأیید حقیقت متعالی، همانطور که دورکیم مطرح کرد، تلقی شود. عواملی فراتر از منطق، مانند پویایی اجتماعی، عرف و عادت، به شدت پذیرش ادعاهای جدید را تحت تأثیر قرار میدهند.
   بنابراین، در حالی که در ایده آل باید وفاداری به اصول اخلاقی انتزاعی که مستلزم شناخت حقایق همسو در مکاشفات و سنت های مختلف است وجود میداشت، اما در عمل انطباق با روایات موروثی میتواند مانع این آرمان اخلاقی شود. همانطور که جامعه‌شناسی دانش نشان می‌دهد، گشودگی به پارادایم‌های جدید اغلب مستلزم حرکت فراتر از طرح‌های تفسیری آشنای تایید شده توسط جامعه است. انبیا در یادآوری پیروان این نکته نقش دارند که غلبه بر عادت و سنن اعتقادی موروثی گاهی برای درک حقایق جدید ضروری است.  
   اخلال توسط علمای دین
   سومین نقد معتقد است که نخبگان و مراجع دینی مکرراً برای سرکوب یا بی اعتبار کردن پیامبران به منظور حفظ قدرت نهادی، سنت اعتقادی و دینی خود اقدام می کنند. به جای درگیر شدن صادقانه با مکاشفات یا پیام های جدید، منافع رهبران دینی بیشتر در حفظ جایگاه و ثبات مقام خود در ساختار دینی است و به همین جهت دست به انکار مظاهر ظهور بعد میزنند.
   همانطور که جامعه شناسانی مانند ماکس وبر تحلیل کردند، دین سازمان یافته می تواند برای تداوم وجود نهادی و اقتدار خود، انعطاف ناپذیر و مقاوم در برابر تغییر شود. همانطور که وبر نوشت، «کلیسا یکی از آن دستگاه‌های سلطه است که از طریق آن گروه حاکم می‌تواند اعمال اقتدار کند» و در برابر اصلاحاتی که منافع آن را تهدید می‌کند مقاومت کند. (وبر، 1905) نهادهای مذهبی گرایش هایی به مناسک، فرمالیسم قانونی و تقویت هویت گروهی نشان می دهند که مانع از پذیرش پیام نبوی یا دعوت به اصلاح معنوی می شود.
   پیامبران غالباً از بخش‌های پیرامونی یا طبقات پایین‌تر بیرون می‌آیند که فاقد جایگاه مذهبی رسمی هستند، همانطور که وبر تأکید می‌کند: «پیامبر، مانند هر فرد کاریزمایک ... دشمن همه پیوندها با هر نظم خارجی است». (وبر، 1963) چالش کاریزماتیک آنها برای قدرت مذهبی نخبگان و دعوت به اصلاحات روحانی رادیکال، ثبات نهادی و تداوم سنت را تهدید می کند. به این ترتیب، رهبران مذهبی ممکن است برای سرکوب پیامبران کمتر از روی وجدان و دانش خود نظر دهند تا از انگیزه های دنیوی برای محافظت از موقعیت ممتاز خود محافظت کنند.
   با این حال، فراتر از مقاومت آگاهانه، عوامل روانی نیز بر پاسخ مراجع دینی به ادعاهای نبوی تأثیر می گذارد. همانطور که توماس کوهن تحلیل کرد، تغییر پارادایم نیاز به تنظیمات شناختی دشواری دارد (کوهن، 1962). مدل‌های ذهنی دیرپای ادراک را شکل می‌دهند، بنابراین همان‌طور که نظریه ناهماهنگی شناختی لئون فستینگر پیشنهاد می‌کند، عدم تأیید یک جهان‌بینی عمیقاً سرمایه‌گذاری شده باعث اختلال سنگینی در هویت می‌شود.
   به طور خلاصه، در حالی که منفعت شخصی نقش کلیدی ایفا می کند، اعتقاد متعصبانه به احتمال زیاد نخبگان مذهبی را در طرد پیامبران تحریک می کند. در ارزیابی حسن نیت همه جانبه، تفاوت های ظریفی لازم است که میبایست محل توجه قرار گیرد. با این حال، این نقد دارای اعتبار است - دلبستگی به قدرت، موقعیت و سنت می تواند تعامل مراجع دینی با ادعاهای وحیانی را مخدوش کند.  
   تحریف لفظی و معنایی
   برهان چهارم بیان می کند که متون دینی و مقدس در طول زمان به دلیل اشتباهات انتقال، تفسیرهای ناقص و غلط، از دست دادن بافت تاریخی و فراموشی معانی اصلی تحریف می شوند. در نتیجه، پس از آنکه فساد متنی و سوء تفاهم جمعی پیروان را به فراموشی یا دور شدن از حقایق ابدی سوق داده است پیامبران جدید در صدد بیان مجدد وحی به شکل ناب و اصلی خود هستند.
   این دیدگاه با دیدگاه‌های هرمنوتیک فلسفی مطابقت دارد که معنای زبانی از تعامل تفسیری بین متن و خواننده، مبتنی بر سنت، ناشی می‌شود، همانطور که هانس گئورگ گادامر استدلال می‌کند: «فهم همیشه آمیختگی این افق‌ها است که ظاهراً خودشان وجود دارند» (گادامر، 1960). خوانندگان از طریق دریچه های قبلی و پیش فرض هایی که دلالت را شکل می دهند به متون نزدیک می شوند. با تغییر زبان و بافت، در حالی که متون کتاب مقدس ثابت بدون تغییر باقی می مانند، «افق های» تفسیری می توانند در طول زمان به شکل متغیر ظاهر شوند. مثلاً در برهه ای از زمان تفسیر مکی بر مدنی تقدم بگیرد و در زمانی دیگر برعکس. در نتیجه، معنای زنده وحی باید خود را با فهم جمعی دوران‌های جدید تطبیق دهد، همان‌طور که جورج لیندبک در توصیف دکترین خود تحت عنوان تطبیق از طریق «عناصر محافظه‌کار و بدیع - محافظه‌کار برای حفظ تداوم، و نوآورانه برای سازگاری با موقعیت‌های جدید» پیشنهاد کرد. (لیندبک، 1984). توسعه اعتقادی به دنبال وفاداری به وحی اصلی اما در محیط های فرهنگی در حال تحول است. بدون تفسیر مجدد نبوی، متون مقدس ثابت ممکن است تا حدی مبهم یا تحریف شوند. همانطور که الهی‌دانانی مانند پل تیلیش استدلال کرده‌اند، وقتی کلام وحیانی به جزم‌ گرایی سخت تبدیل می‌شوند، پیامبران ظهور می‌کنند تا یقین کاذب را مختل کنند و رویارویی بین متن مقدس و افق دگرگون‌کننده را تجدید کنند. هدف این امر احیای سرزندگی تفسیری احتمالی است، زیرا «وحی در هر دوره‌ای از تاریخ باز تفسیر می‌شود» (تیلیچ، 1951). بنابراین، درک وحی مستلزم خواندن متون آن به صورت رابطه ای در تاریخ در حال تکامل بشر است. هدف انبیای جدید احیای مکاشفه‌هایی است که از طریق لفظ گرایی پسامتن گرایی-decontextualized literalism، فهمهای متحجرانه و فراموش کردن معانی اصلی و درگیر ظواهر و شریعت شدن را تصحیح و مجدداً ساختار بندی کنند.
   منتقدان هشدار می دهند که فراخوان های نبوی برای دور زدن سنت، افراد را مستعد خطاهای ذهنی و تحریف خود می کند. همانطور که رودولف اتو پیشنهاد کرد، برای حفظ جوهر ماندگار وحی و در عین حال امکان بیان مجدد انعطاف پذیری لازم است (اتو، 1917). ادعاهای "تحریف" ممکن است منعکس کننده برنامه های جزئی باشد. متون مقدس معانی متکثری دارند که به جای پاک شدن، از طریق کثرت فهمها غنی می شوند. مکاشفه بر تفاسیر گوناگون خود، قدیم و جدید، پافشاری می کند.  
   قدرت انطباق و عادت
   برهان پنجم پیشنهاد می‌کند که خداوند صداقت انسان را با فرستادن پیامبران جدید و تعالیمی که متضاد با قراردادهای تا کنونی است می‌آزماید. رد رسالت رسول جدید نشان می دهد که ایمان فرد به جای اعتقاد اصولی منعکس کننده عادت است. این با استعاره‌های بسیاری از ادیان مربوط به «غربال کردن» برای جدا کردن سالکان واقعی از پیروان بی بصیرت مطابقت دارد.
   سورن کیرکگارد، فیلسوف دانمارکی قرن نوزدهم، استدلال کرد که مسیح این نقش را ایفا می‌کند که مردم از خود راضی را از مسیحیت متزلزلشان کرد و جدا کرد، و آرامش افراد خودفریب را در عاداتشان آشکار می‌کند.
   به همین ترتیب، انبیا با به چالش کشیدن توافق عام و رضایت و موافقت عمومی، مردم را وادار به انتخاب میکنند. این استدلال حاکی از آن است که اخلاص اصولاً باید انگیزه اصلاح پذیری را حتی در برابر عادت و هزینه اجتماعی ایجاد کند. پیامبران آشکار می کنند که ایمان زنده است یا تبدیل به بُتی مرده شده است. انطباق گرایان احیا را به دلیل انگیزه های دنیوی و راحتی خود رد می کنند.
   منتقدان معتقدند که ناسازگاری وسوسه‌های خاص خود را نسبت به خودگرایی و از خود بیگانگی دارد که نباید به شکل رمانتیک به آن نگریست (فروم، 1941). خود را وقف جامعه و سنت کردن برای حفظ معنا و اخلاق ارزشیست تحسین برانگیز. ثبات و تغییر هر دو شایسته توجه اخلاقی هستند. رد مصلحان اجتماعی و دینی – که این مصلحان میتوانند پیامبران نیز باشند- بسته به شرایط، گاهی ممکن است به جای عادت کور، به معنای خرد و وفاداری باشد. تشخیص لازم است.  
   رازی فراتر از درک بشر  
   فیلسوفان و متکلمان مختلف معتقدند که این سؤال که چرا وحی الهی در دوره‌ها توسعه می‌یابد، پیشرفت می‌کند یا متفاوت است، در نهایت به رازهایی فراتر از درک انسانی اشاره می‌کند. به عنوان موجودات محدود، انسان ها نمی توانند به طور کامل در علم بی نهایت خدا و اهداف کیهانی نهفته در دگرگونی های وحی نفوذ کنند.
   آگوستین در اعترافات خود استدلال می کند که خدا خارج از زمان وجود دارد و حقایق ابدی را به طور همزمان تعیین می کند در حالی که انسان ها فقط آنها را به صورت متوالی در وجود زمانی خود درک می کنند. عقل و زبان بشری نمی تواند کمال همزمان حکمت الهی را به دست آورد. مکاشفه به تدریج برای انسان آشکار می شود، اما علم خدا پیشینی است و ما هیچگاه به حکمت الهی به طور کامل پی نمیبریم.
   الهیات توماس آکویناس دو حالت از حقیقت را مطرح می کند - عقل ابدی الهی و عقل موقت انسانی که به طور متناهی در عقل خدا مشارکت دارد. بنابراین، حقایق می توانند در زمان خود مناسب باشند، اما از منظر الهی که در جایگاهی مطلق است، ممکن باشند. خداوند وحی را در شرایط خاص تطبیق می‌دهد در حالی که کثرت آن غیرقابل دسترس است.
   موریس بلوندل (1861-1949) نظریه هستی شناسی راز را پیشنهاد کرد که به موجب آن انسان ها واقعیت های محدودی را تجربه می کنند که به سمت نامتناهی اشاره می کنند اما هرگز به طور کامل آشکار نمی شوند. اندیشه و عمل انسان ماوراءالطبیعه را بدون اینکه آن را درونی کند، نزدیک می کند. مکاشفه از طریق معماهای تاریخ کار می کند.
   کارل بارت (1886-1968)، متکلم پروتستان، استدلال می‌کند که هستی خداوند بی‌نهایت فراتر از مقولات زمینی است. کلمات انسانی نمی توانند حاوی راز الهی باشند. متون وحیانی قدرتی دارند که به مقدسات اشاره کنند، اما همیشه به توضیح جدیدی نیاز دارند، زیرا عظمت و جلال آنها به طور پایان ناپذیری از تفسیر فراتر می رود.
   پاپ بندیکت شانزدهم تأکید کرد که ایمان از عقل آغاز نمی شود، بلکه با تصدیق راز آغاز می شود. وحی انسان را فراتر از تسلط عقلانی به تسلیم عبادی در برابر امر قدسی غیر قابل درک فرا می خواند. این اشاره به سمت شکوهی است که توسط پارادوکس پنهان شده است.
   این دیدگاه‌ها وحی را به عنوان یک درک محدود انسانی از اسرار ابدی در خدا تعبیر می‌کنند. آموزه ها حقایقی جزئی را بیان می کنند که با زمان و مکان خود هماهنگ شده اند، در حالی که همیشه در اطراف اعماق غیرقابل توصیف الهی در گردش هستند. مکاشفه آشکار می شود نه به این دلیل که خدا تغییر می کند، بلکه به این دلیل که درک راز تغییر ناپذیر رشد می یابد.
   در عین حال، فیلسوفان احتیاط می‌کنند که وحی را کاملاً از عقل نقادانه انسانی جدا کنند، زیرا افراط در ایمان‌گرایی یا شک‌گرایی به وجود می‌آید. در حالی که راز مبتنی بر ایمان است، تشخیص مداوم ثمرات عقیدتی برای آزمایش ادعاهایی که در موقعیت تاریخی قرار دارند مهم است. رمز و راز مانع از مطلق گرایی است اما نه قضاوت آگاهانه.
   الهیات آپوفاتیک یا منفی راه میانه ای را بین فرض فهم و کنار گذاشتن کامل آن ارائه می دهد. با سکونت در نفی - توصیف خدا از طریق چیزی که نمی توان به طور قطعی شناخت - آپوفاتیسیسم به راز احترام می گذارد و در عین حال به امید اشاره می کند. غرابت مکاشفه به جای ناامیدی از دست نیافتنی، شگفتی و حکمت را برمی انگیزد. بنابراین در حالی که ویژگی‌های پیشرفت وحی اسرارآمیز است، جهت کلی آن را می‌توان به عنوان انتقال تجربه الهی به انسان از طریق اشکال گوناگون در بسترهای متغیر تأیید کرد. پیشرفت بهتر از نظر غایت‌شناختی تعبیر می‌شود، به سمت بالاترین خیرهایی که ناقص تشخیص داده می‌شوند. از طریق ایمان، درک های جزئی به یک کل متعالی مینگرند و هم سو میشوند.
   معانی مکاشفات و حکمت تعالیم ناشی از وحی در طی تاریخ به دلیل محدودیت های انسانی آشکار می شود، نه به دلیل عدم ثبات الهی. ابهام تخیل دینی را تحریک می کند. حکمت و عبادت با حساب کردن راز به سفرهای بی‌پایان بینش معنوی تبدیل می‌شوند.
   این دیدگاه که مطابق با دیدگاه ایمان گرایانه است معتقد است که از نظر یک مومن مخلص، بنیادی ترین مفروضات، در خود نظام اعتقادات دینی یافت میشوند. ایمان دینی خود بنیان زندگی شخص است. به بیان پل تیلیش ایمان دینی همانا پروای واپسین محض است. مبتنی بر این نگره حتی باید گفت «اگر ما کلام خداوند را با منطق یا علم مورد سنجش و داوری قرار دهیم، در واقع علم و منطق را پرستیده ایم، نه خدا را!» کیرکگارد حتی گام را پیشتر میگذارد و میگوید بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. «بدون خطر کردن، ایمانی در کار نیست. ایمان دقیقاً متناقض میان شور بیکران روح فرد و عدم یقین عینی است. اگر من قادر باشم خداوند را به نحو عینی دریابم، دیگر ایمان ندارم، اما دقیقاً از آن رو که بدین کار قادر نیستم، باید ایمان آورم. اگر بخواهم خویشتن را در وادی ایمان ایمن دارم، باید همیشه در آن عدم یقین عینی درآویزم تا در ژرفای آب، در عمقی ژرفتر از هفتاد هزار فاتوم، باز هم این ایمانم ایمن بماند.»  
   تجدید عهد و میثاق  
   در روایات کتاب مقدس، عهد، پیوند بین خدا و جامعه بشری را از طریق وعده های مقدس بیان می کند. میثاق ها ارتباط را از طریق چرخه های وفاداری، نقض، تجدید و آشتی پرورش می دهند. میثاق‌های جدید برای لغو وعده‌های گذشته پدید نمی‌آیند، بلکه آن‌ها را در شرایط متغیری که به جلوه‌های تازه نیاز دارند، دوباره تأیید می‌کنند.
   محقق انجیل عبری، والتر آیکرودت این مسئله را تحلیل کرد که چگونه عهد در کتاب مقدس عبری از ترتیبات قانونی تر و مشروط تر به ترتیباتی که با وجود بی ایمانی انسان ها توسط عشق استوار الهی شکل گرفته بود، تغییر یافت. خداوند عهد هایی را تجدید می کند تا بشریت را از بیگانگی از خود و خودش بازگرداند و با تحولات فرهنگی سازگار شود و در عین حال رابطه محبت آمیز را حفظ کند. متکلمان فرآیندی مانند جان کاب عهد الهی-انسانی را ذاتاً مترقی تفسیر می کنند. بصیرت خدا در اقناع و نه اجبار آشکار می‌شود، و همیشه از طریق مکاشفه‌ای که با رشد هماهنگ است، بشر را به مشارکت دعوت می‌کند. پیامبران جدید پیوندهای عهد نادیده گرفته شده را احیا می کنند و مردم را به پیشبرد شکوفایی متقابل و شخصیت اخلاقی فرا می خوانند.  
   موریس بلوندل این رویکرد را مطرح کرد که وحی فراطبیعی به طور دیالکتیکی از طریق منابع درونی عقل و عمل انسانی پیشرفت می کند. مکاشفه با بالا بردن عقل به سوی تعالی خود، عهد را تجدید می‌کند، و نظم‌های اجتماعی عادلانه‌ای را تصور می‌کند که آرمان‌های الهی را به‌طور ناقص منعکس می‌کند. مراحل عهود جدید باعث پیشرفت می شود.
   الهی‌دان مارجوری سوچوکی، مکاشفه مستمر را به‌عنوان اغوا و فریفتن خلقت خدا به سمت زیبایی، پیچیدگی و عمق تجربه بیشتر به تصویر می‌کشد. انبیای جدید مردم را فرا می خوانند تا از طریق پذیرش عهدی تازه با حق، پتانسیل های واقعیت خود را در افق های فرهنگی در حال تکامل به طور کامل به فعلیت برسانند.
   هندوشناس بِد گریفیث، هندوئیسم را بر پایه عهدهای مکرر بین انسان و امر ابدی می‌دانست که در طول اعصار به زبان‌ها و تصاویر مختلف بیان شده است. میثاق ها رشد معنوی بشریت را از کودکی تا بلوغ پرورش می دهند و در عین حال سنت را با پیشرفت تطبیق می دهند.
   در بین این دیدگاه ها، درک وحی نبوی به عنوان تجدید کننده یک رابطه مبتنی بر عهد و میثاق، گفتگوی بین انسان و خداست. مکاشفه وعده‌های پایدار را از طریق سازگاری‌هایی که برای تغییر نیازها، زمینه‌ها و قابلیت‌های انسان مناسب است، به پیش می‌برد. عهد پیوسته هدفی مقدس را بازیابی می کند. با این وجود، درک وحی بر حسب عهد تجدید شده، منابعی را برای ارزش گذاری سنت و در عین حال ارتقاء درک اخلاقی و آگاهی معنوی فراهم می کند. این تداوم و نوآوری به طور سازنده به هم می پیوندد و از قانون گرایی سفت و سخت اجتناب می کند. این عهد با تطبیق در اعصار از طریق وحی ماندگار در تاریخی مقدس تا ابد باقی می ماند.
   دیانت بهائی و پاسخ به این پرسش
   در آثار طلعات مقدسه بهائی به یکایک این استدلالات توجه شده است و به نحوی به آنها پرداخته است. در دیانت بهائی اشاره به این نکته به کرات شده است که مظاهر ظهور الهیه را به شکل واحد میبیند و وحدت در کثرت را در ایشان نشان میدهد. حضرت باب میفرمایند: «مراد کلمات بدیعه از شجرۀ حقیقت است در نزد هر ظهوری و اگر شبهه در اعظم بودن قرآن نزد اولوالافئده هست بر کتاب الف (انجیل) در ظهورات بعد هم شبهه خواهد ماند و نیست ظهور بعد الاّ بعینه ظهور اوّل بنحو اشرف و نه کتاب او الاّ همان کتاب اوّل بنحو اشرف اینست که کلّ در حجاب هستند که درک نمینمایند و الاّ امر الله اظهر از هر شیئ هست و انّ الی الله المنتهی و الرّجعی فی الآخره و الاولی و ظهور مشیّت در هر ظهور ظهور مهیمنه بر کلّ است ظهورات جزئیّه در ظلّ او ذکر میشود مثلا آنچه از ائمّه یا شیعیان ظهور الله مرتفع گردد در ظلّ ظهور رسول الله (ص) مستظلّ میگردد و همین قسم است قبل قبل و همین قسم است بعد بعد و هیچ ظهوری از برای او نیست الاّ باستیلاء بر کلّ و همینه بر کلّ ذرّات ما یذکر به اسم شیئ یذکر فی ظلّ ظهوره...» حضرت بهاءالله می‌فرمایند «اگر به نظر لطیف ملاحظه فرمائی همه را در یک رضوان ساکن بینی و در یک هوا طائر و بر یک بساط جالس و بر یک کلام ناطق و بر یک امر آمر.» و حضرت عبدالبهاء توضیح می‌دهند: «اصل دین یکی است و آن حقیقت است و اساس ادیان، الهی است. اختلاف ندارد. اختلاف در تقالید است و چون تقالید مختلف است لهذا سبب اختلاف و جدال گردد. اگر چنانچه جمیع ادیان عالم، تَرک تقالید کنند و اصل اساس دین را اِتباع نمایند جمیع مُتَفق شوند، نزاع و جدالی نماند، زیرا دین حقیقت است و حقیقت یکی است. تعدد قبول ننماید.» در آثار بهائی بارها و بارها تاکید بر این زمینه شده است که مظاهر ظهور الهیه در هر دور ظاهر میشوند و تعالیمی را مطابق آن دوران میآورند و تعطیلی ای در این نیست. ایشان این عقیده را جزء اصول اساسی خود میدانند و معتقدند که نقثات روح القدس تعطیلی ندارد. «تعلیم دوازدهم حضرت بهاءالله آنکه عالم انسانی به قوای عقلیه و قوای مادّیه ترقّی نکند؛ بلکه بجهة ترقّی صوری و معنوی و سعادت فوق العاده انسانی نفثات روح القدس لازم است و باید قوّه الهیه یعنی روح القدس تأیید کند و توفیق بخشد تا آنکه هیئت بشر ترقّیات فوق العاده نموده بدرجه‌ی ‌کمال برسد. زیرا جسم انسان محتاج به قوای مادّیه است ولی روح انسان محتاج به نفثات روح القدس است و اگر تأییدات روح القدس نبود عالم انسانی خاموش می‌شد و نفوس انسانی مرده بود ... و این معلوم است که روحی که نصیبی از نفثات روح القدس ندارد آن میت است. لهذا واضح شد که روح انسان محتاج به تأییدات روح القدس است و الّا به قوای مادّیه تنها انسان ترقّیات تامّه ننماید بل ناقص می‌ماند.» و همچنین در بیانی از حضرت بهالله در کتاب مستطاب ایقان میخوانیم که علاوه بر اینکه اشاره به این میکنند که فیض روح القدس تعطیلی ندارد به این نکته نیز اشاره میکنند که این علماء هستند که سبب گمراه و نزاع و جدال در میان ادیان میشوند و نه خود دین. ایشان میفرمایند: « لم يزل جود سلطان وجود بر همه ممکنات به ظهور مظاهر نفس خود احاطه فرموده و آنی نيست که فيض او منقطع شود و يا آنکه امطار رحمت از غمام عنايت او ممنوع گردد. پس نيست اين امورات محدَثه مگر از انفس محدوده که در وادی کبر و غرور حرکت می نمايند و در صحراهای بُعد سير می نمايند و به ظنونات خود و هر چه از علمای خود شنيده‏اند همان را تأسّی می نمايند. لهذا غير از اعراض امری ندارند و جز اغماض حاصلی نخواهند و اين معلوم است نزد هر ذی بصری که اگر اين عباد در ظهور هر يک از مظاهر شمس حقيقت چشم و گوش و قلب را از آنچه ديده و شنيده و ادراک نموده پاک و مقدّس می نمودند البتّه از جمال الهی محروم نمی ماندند و از حرم قرب و وصال مطالع قدسيّه ممنوع نمی گشتند. و چون در هر زمان حجّت را به معرفت خود که از علمای خود شنيده بودند ميزان می نمودند و به عقول ضعيفه آنها موافق نمی آمد لهذا از اين گونه امور غير مرضيّه از ايشان در عالم ظهور به ظهور می آمد.... و در همه اوقات عباد و منع ايشان از شاطی بحر احديّه علمای عصر بوده‏اند که زمام آن مردم در کف کفايت ايشان بود. و ايشان هم بعضی نظر به حبّ رياست و بعضی از عدم علم و معرفت، ناس را منع می نمودند. چنانچه همه انبياء به اذن و اجازه علمای عصر سلسبيل شهادت را نوشيدند و به اعلی افق عزّت پرواز نمودند. چه ظلم ها که از رؤسای عهد و علمای عصر بر سلاطين وجود و جواهر مقصود وارد شد. و به اين ايّام محدوده فانيه قانع شدند و از ملک لا يفنی باز ماندند چنانچه چشم را از مشاهده انوار جمال محبوب بی نصيب نمودند و گوش را از بدائع نغمات ورقاء مقصود محروم ساختند. اين است که در جميع کتب سماويّه ذکر احوال علمای هر عصر شده، چنانچه می فرمايد: "يَا اَهلَ الکِتابِ لِمَ تَکفُرُونَ بآياتِ اللّه وَ اَنتُم تَشهَدُونَ.» جناب دکتر داوودی در کتاب انسان در ائین بهایی مینویسند: «کلمه ی قلاده به معنی بند است، تقلید یعنی طوق به گردن سگ انداختن و پشت سر خود کشیدن. کسی که تقلید میکند خود او نیست که به اصطلاح با تشخیص خودش قبول میکند که وابسته بماند، پای بند شود، بلکه از خودش سلب شعور میکند برای اینکه قلاده اش دست دیگری باشد. به همین سبب است که اعتقاد در مورد اصول است اما تقلید در ادیانی هم که جائز باشد در مورد فروع است. در آن ادیان نیز اصول بحکم اعتقاد پذیرفته میشود یعنی خود انسان میپذیرد که پای بند شود و از همین بستگی احساس آزادگی بکند.»
   حضرت بهاءالله از دین به عنوان «سبب بزرگ از برای نظم جهان و اطمینان من فی الامکان یاد می‌‌کنند و اینکه «دین‌الله و مذهب‌الله از برای حفظ و اتحاد و اتفاق و محبت و اُلفت عالم است». اما آن‌چه امروز به نام دین در دنیا شناخته می‌شود و توسط بسیاری از رؤسای مذهبی رواج می‌یابد، در اغلب موارد در تضاد با هدف دین و حقیقت آن است. برداشت‌هایی از دین که آن را معادل با سنت‌پرستی، تحجر و تعصب می‌داند و ایمان را در تضاد با عقلانیت می‌بیند، نه تنها به پیشرفت و ترقی نمی‌انجامد بلکه موجب توجیه و تشویق فرهنگ بیگانگی، تبعیض، ظلم و در نهایت جزم‌‌اندیشی می‌شود.
   حضرت بهالله در کتاب ایقان میفرمایند: «مقصود از هر ظهور، ظهور تغيير و تبديل است در ارکان عالم سرّاً و جهراً، ظاهراً و باطناً.» این بیان ایشان دلالت بر این دارد که مظاهر ظهور الهیه در هر دور به فراخور آن دوران ظاهر میشوند و تعالیمی را میاورند و در عین حال با این تغییر و تبدیل اسباب امتحان نفوس را فراهم میکنند.
   در آثار بهائی به این مسئله که هر دوره ای نیازمند تعالیم و احکام جدید است بسیار تأکید شده است که در راستای تعلیم عالم وجود محتاج نفثات روح القدس است میباشد. در کتاب ایقان میفرمایند: « چون ابواب عرفان ذات ازل، بر وجه ممکنات مسدود شد، لهذا به اقتضای رحمت واسعه ... جواهر قدس نورانی را از عوالم روحانی به هياکل عزّ انسانی در ميان خلق ظاهر فرمود تا حکايت نمايند از آن ذات ازليّه و ساذج قدميّه.» و در دریای دانش میفرمایند: «رگ جهان در دست پزشک دانا است. درد را می‌بيند و به دانائی درمان می‌کند. هر روز را رازی است و هر سر را آوازی. درد امروز را درمانی و فردا را درمان ديگر. امروز را نگران باشيد و سخن از امروز رانيد.»
   همچنین در خصوص امتحان و آزمایش مومنین نیز در آثار طلعات مقدسه بهائی تصدیق شده است چنانچه میفرمایند: «امتحانات الهیه همیشه در مابین عباد او بوده و خواهد بود تا نور از ظلمت و صدق از کذب و حق از باطل و هدایت از ضلالت و سعادت از شقاوت و خار از گل ممتاز و معلوم شود.» و حضرت عبدالبهاء میفرمایند: « و اما امتحانات اجتناب ناپذیرند… لذا آیا ممکن است نفسی از امتحانات الهیه مصون باشد؟ لا والله در آن حکمتی است که جز اهل علم و حکمت بر آن واقف نه اگر امتحانات نبود ذهب ابریز از زر مغشوش تمایز نمی یافت. اگر امتحان نبود نفس شجیع و شهیم از خائف و جبون تمیز داده نمیشد اگر امتحان نبود نفوس باوفا از بی وفایان متمایز نمیشد. اگر در حیات یومیه مشکل رخ گشاید، عنقریب پروردگار آنچه را که سبب خشنودی توست عنایت فرماید. در اوقات مصیبت و بلا صبور باش هر حدت و شدتی را با دلی مسرور، روحی مستبشر و لسانی فصیح در ذکر حضرت رحمن متحمل شو، فی الحقیقه این است حیاتی توأم با رضایت، وجود روحانی، سکون معنوی، موهبتی الهی و مائده ای آسمانی…»
   حضرت باب در بیانی موجز و دقیق مسئله امتحانات، و یکی بودن مظاهر ظهور، و پیمان مجدد گرفتن از مومنین را اینگونه بیان میفرمایند: « در نزد هر ظهوری خداوند عالم امتحان میفرماید عباد خود را که بشناساند خود ایشان را بخود ایشان آنچه از برای او کرده اند یا غیر او کرده اند چنانچه نزد ظهور رسول الله (ص) شناسانید هر نفسی که در انجیل مدّعی بود که از برای خدا بدین عیسی (ع) عمل می کند و همانقدر که داخل اسلام شدند از آنها همانقدر لله عامل بوده اند و متدّین بدین عیسی (ع) و ما سوای آنها از برای خدا عامل نبوده اند و متدیّن بشریعت عیسی (ع) روح الله مدّین نبوده و الاّ خداوند عالم اعزّ و اجلّ از آن است که کسی از برای او عمل کند و داخل نار شود و همچنین نزد ظهور بیان مشاهده کن آنچه از اهل قرآن داخل در آن شد لله بوده و الاّ لدون الله که در هوای خود گمان میکرده که لله می کنند ولی عند الله از برای دون او میکرده و مراتب دون و اسماء آن نزد مؤمنین ببیان ظاهر که اطلاق هر دون خیری در آنجا شده و از آنجائی که عمل از برای خدا کردن منوط است بعمل از برای ظاهر امر او در قرآن اگر کسی عمل کرده است از برای مظاهر امر حقّ که محمّد (ص) و آل محًمّد (ص) و ابواب هدی باشند از برای خدا کرده و الاّ الی الله راجع نمیگردد و مرآت لله در قبل رسول الله (ص) بوده که مرایای ثمانیه و عشر بتجلّی شمس جود او در آنها مرآت لله گشته اند از برای خداوند و کلّ عاملین از برای خداوند چون در ظلّ مظاهر امر او مستظلّ گشته عند الله مقبول گشته آنچه از برای او نموده و در بیان هم اگر کسی کلمه توحید آن بلا اقتران بذکر مظهر امر قبول میشود هر آینه عمل آن هم ازبرای لله بدون عمل از برای مظهر امر قبول می گردد مثل میزنم در انجیل و فرقان تا در بیان و من یظهره الله بر تو سهل گردد مثلا شهادت توحید در انجیل مقیول نمی شد الاّ بشهادت عیسی (ع) روح الله و همچنین شهادت عیسی (ع) مقبول نمی شد الاّ بشهادت بر حروف حیّ آن در آن زمان اختصاص بحیّ از برای این است که کلّ مدلّ بر این واحد شوند تا آنکه اثنین نبینی و الاّ کلّ آنچه در انجیل می بینی تکثّر همان واحد اوّل است اگر چه یک نفسی باشد که در مشرق باشد یا در مغرب واگر کسی در انجیل از برای خدا عامل بود از برای حروف واحد آن ظهور عمل میکرد زیرا که آنچه راجع بآن میشد راجع الی الله میشد حال کلّ از برای آن حروف واحد هم عمل کردند که ما یرجع بسوی ایشان ما یرجع الی الله شود ولی در نزد ظهور رسول الله (ص) باو ایمان نیاورده کلّ آنچه از برای خدا کردند و از برای حروف زمان خود باطل شد مگر کسی که راجع شد که آن واقع از برای لله و حروف واحد آن ظهور کرده و الاّ عند الله صادق نبوده که اگر صادق بود موفق بر ایمان برسول الله (ص) و ایمان بحروف حیّ او میشد و حال آنکه می بینی کرور کرور از برای خدا بحروف واحد در انجیل عمل میکنند و حال آنکه در نارند و از برای غیر خدا میکنند و همچنین در قرآن نظر کن از اوّل ظهور آن تا سنه هزار و دویست و هفتاد هر کس از برای خدا عامل بود عبادی بودند که از برای محمّد و آل محمّد (ص) و ابواب هدی بودند که اگر کسی در حقیقت اوّلیّه از برای محمّد (ص) بود و در حقیقت ثانویه از برای امیر المؤمنین نبود صادق نبود در این که او است از برای خدا و همچنین الی ما ینتهی الی آخر الابواب ولی از حین ظهور بیان اگر کسی از برای خدا بوده بمحمّد (ص) و مظاهر امر او اون است که از برای خدا بوده بنقطۀ بیان و مظاهر امر آن و همچنین در یوم من یظهره الله خواهی دید که کلّ میگویند که ما از برای خدا عاملیم و بحروف واحد مؤمن ولی اگر حین ظهور باو از برای خدا عمل کردند هر آینه صادقند و الاّ فی الحین باطل میگردد آنچه ما بین خود و خدا از برای خدا میکنند چگونه و آنچه از برای حروف واحد کنند یا از برای مؤمنین ببیان که بسبب نسبت بسوی او حکم لله در آنها جاری می شود زیرا که آن آیتی که عبد ما بین خود و خدا توجّه بآن میکند و مشاهده جمال الله در فؤاد خود میکند و قصد لله میکند در هر عمل آن آیتی است که از من یظهره الله بوده در افئده کلّ قبل از ظهور او و اون آیت نزد او مثل شمس در مرآتی است نزد شمس سماء زیرا که شجرۀ حقیقت ظاهر آن بر جهت عبودیت بر افئده کلّ تجلّی میکند ولی کینونیّت آن بر آیات افئده متجلّی میگردد که آنها دیده نمیشود الاّ الله وحده وحده که اگر این نباشد چگونه میشود که عبد ما بین خود و خدا لله میکند و مظهر حقیقت از او قبول نمی کند زیرا که آنچه ما بین خود و خدا می کند شبه آیه حقیقتی است که از آن شمس حقیقت در او مشرق شده...»
   همینطور در آثار بهائی اشاره به این مسئله شده است که در بعضی احیان بشر نمیتواند به راز الهی پی ببرد چنانچه میفرماید: « فی الحقیقه در بعضی امور که نوع بشر قادر نیست دلیلی برای آن بیابد گاهی اراده الهی دخیل است. علل و دلائل معلوم خواهد شد به خداوند توکل کن و اعتماد داشته باش و تسلیم اراده الهی شو فی الحقیقه خدای تو مهربان است شفیق و رحیم است به لحاظ رحمت و شفقت در تو نظر کند و تو را با دیدگان لطف و مرحمت صیانت فرماید و رحمت خویش بر تو نازل فرماید…»  
   این نصوص مفاهیم کلیدی کلامی آئین بهائی را در مورد وحدت مظاهر ظهور در طول تاریخ، تجدید دین برای رفع نیازهای در حال تکامل بشر و تداوم وحی الهی توضیح می دهد. مفهوم وحی مترقی معتقد است که خداوند به طور دوره‌ای در طول تاریخ بشر، پیامبران و وحی‌های جدیدی می‌فرستد که هر پیامبری متناسب با نیازها و ظرفیت‌های زمان خود ظاهر میشود و تعالیمی را میآورد. این با فلسفه هایی مانند لسینگ همسو میشود که وحی را در مراحلی بر اساس زمینه فرهنگی-تاریخی آشکار می کند. با این حال، بهائیان معتقدند که حقایق معنوی اساسی آشکار شده ابدی هستند. تفاوت‌های میان مکاشفه‌ها منعکس‌کننده عبارات گوناگون و تکامل یافته همان پیامهای اساسی است و نه نسخ آن اصول. علیرغم تمایزات ظاهری، مظاهر همه همان اراده و حقیقت الهی را تحت اشکال ظاهری متفاوتی که برای دوره‌ها و مردمان خاص مناسب است، آشکار می‌سازند. دین آنها یکی است، فقط از طریق دریچه های مختلف به طور دائم و ابدی تجدید می شود. این موضوع با فلسفه‌های کثرت‌گرایانه از شلایرماخر تا هیک که ادیان را به‌عنوان پاسخ‌های متنوع فرهنگی به همان واقعیت نهایی توصیف می‌کنند، طنین‌انداز می‌شود.
   دیدگاه آئین بهائی از عهد و میثاق ناگسستنی بین خدا و بشریت از طریق ظهور مظاهر جدیدی که دین غیرفعال شده و دور افتاده از اصول را احیا می کند، در سراسر دوره ها جاری است. هر پیامبر با بیدار کردن بشریت به حقایق فراموش شده و ایجاد پتانسیل های جدید برای تکامل اخلاقی، عهد را تجدید می کند. این به فلسفه‌های دیالکتیکی مانند بلوندل نزدیک می‌شود که وحی را پیشرفت از طریق منابع درونی می‌دانند.
   در نهایت، این نصوص توضیح می دهند که در حالی که پیام اصلی ابدی است، قوانین و اعمال دینی در سراسر دوره ها تغییر می کنند تا با پیشرفت معنوی و اجتماعی هماهنگ شوند. تقلید جزمی از رویه‌های گذشته به بهای نیازهای معاصر منجر به رکود و پسرفت و جمودیت و تحجر فکری می‌شود. تعادل بین حفظ یک رویارویی واقعی با تعالی و دستیابی به پیشرفت اجتماعی لیبرال ضروری است.
   به طور کلی، مفاهیم کلیدی بهائی از وحی مترقی، وحدت اساسی میان مرسلین یا مظاهر ظهور، و تجدید دوره ای دین ساختارمند را برای درک رابطه بین تنوع مذهبی تاریخی و اصول ابدی بیان می کند. این با تلاش های مختلف فلسفی غرب برای درک کثرت گرایی و تداوم در تاریخ دینی طنین انداز است.

کتابشناسی:  
حضرت باب، بیان فارسی
بهاءالله، مستطاب ایقان
بهاءالله، دریای دانش
بهاءالله، مجموعه الواح چاپ مصر
بهاءالله، اشراقات و چند لوح دیگر
بهاءالله، لوح مقصود، از مجموعه الواح بعد از کتاب اقدس
بهاءالله، آیات الهی، جلد یک و دو
عبدالبهاء، (1920)، مفاوضات، طبع اول هندوستان آپریل 1983، موسسه ملی مطبوعات امری هندوستان
عبدالبهاء، مائده آسمانی، جلد دوم، موسسه مطبوعات امری
عبدالبهاء، مائده آسمانی، جلد پنجم
عبدالبهاء، مکاتیب جلد یک
عبدالبهاء، مکاتیب، جلد سوم
عبدالبهاء، خطابات جلد یک، موسسه مطبوعات امری
عبدالبهاء، خطابات جلد چهارم
عبدالبهاء، منتخبات مکاتیب جلد یک
مجموعه آثار، پیام آسمانی جلد یک
رساله نفحات قدس
مازندرانی، فاضل امر و خلق جلد یک، دو و سه
قدیمی ریاض، گلزار تعالیم
پترسون، هاسکر، رایشنباخ، بازینجر، عقل و اعتقاد دینی، درآمدی بر فلسفه دین، ترجمه آرش نراقی و ابراهیم سلطانی، انتشارات طرح نو، چاپ چهارم
داوودی علیمراد، تهیه و تنظیم دکتر وحید رأفتی (1996)، الوهیت و مظهریت، موسسه معارف بهائی
ابن عربی (1389)، فصوص الحکم، درآمد، برگردان متن، توضیح و تحلیل محمدعلی موحد و صمد موحد
ابن عربی (1387)، فصوص الحکم، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی
اسپینوزا (1401)، اخلاق، ترجمه محسن جهانگیری، مرکز نشر دانشگاهی، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی
کانت (1380) دین در محدوده عقل تنها، ترجمه صانعی دره بیدی، انتشارات نقش و نگار
کانت (1369) بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق، ترجمه حمید عنایت و علی قیصری، انتشارات خوارزمی
کانت (1384) نقد عقل عملی، ترجمه انشالله رحمتی، انتشارات نورالثقلین
کانت (1383)، نقد قوه حکم، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی
تئودور گمپرتس،(1375) متفکران یونانی، جلد سوم، ترجمه حسن لطفی، انتشارات خوارزمی
ژیلسون (1366) روح فلسفه قرون وسطی، ترجمه علی مراد داوودی،
هایدگر، (1381) شعر، زبان و اندیشه ی رهائی، ترجمه عباس منوچهری، انتشارات مولی
هایدگر، (1389) هستی و زمان، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، نشر نی
غزالی، (1090) احیاء العلوم، ترجمه محمد خوارزمی
غزالی (1090) کیمیای سعادت، انتشارات میلاد، چاپ چهارم 1397
ملکیان مصطفی (1372-1373) درسگفتار تفکر نقدی
ابراهیمی دینانی غلامحسین (1380) قواعد کلی فلسفی در فلسفه اسلامی، جلد یک، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
کولاکوفسکی لشک، درسهایی کوچک در باب مقولاتی بزرگ، دکتر روشن وزیری، انتشارات طرح نو  
Bahá’u’lláh. (1988). Tablets of Bahá’u’lláh revealed after the Kitab-i-Aqdas. Bahá’í World Centre.  
Abdu'l-Bahá. (1982). Selections from the writings of Abdu'l-Bahá. Bahá’í World Centre.  
Abdu'l-Bahá. (1912). The promulgation of universal peace: Talks delivered by Abdu'l-Bahá during his visit to the United States and Canada in 1912. Bahá’í Publishing Trust.  
Abdu'l-Bahá. (1908). Some answered questions. Bahá’í World Centre. Abdu'l-Bahá. (2014). Tablets of the divine plan. Bahá’í Publishing Trust.  
Abdu'l-Bahá. (1982). Selections from the writings of Abdu'l-Bahá. Bahá’í World Centre.  
Abdu'l-Bahá. (1990). Some answered questions. Bahá’í Publishing Trust. Abdu'l-Bahá. (1918). Tablet to August Forel. Bahá’í World Centre.  
Augustine, & Pine-Coffin, R.S. (1961). Confessions (R.S. Pine-Coffin, Trans.). Harmondsworth, England: Penguin Books. (Original work published c. 397-398 CE).  
Augustine of Hippo. (426–427/1968). The gift of perseverance (A. C. Outler, Trans.). In L. Schaff (Ed.), A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church (Vol. 5). Eerdmans.  
Augustine of Hippo. (426-427/2019). On the predestination of the saints (M. R. Johnson, Trans.). New City Press.  
Meconi, D. V. (2013). The Incarnate God: Augustine on the interplay of Christology and metaphysics. Augustinian Studies, 44(2), 205–217. https://doi.org/10.5840/augstudies201344223  
Rist, J. (1994). Augustine on free will and predestination. Journal of Theological Studies, 20(2), 420–447. https://doi.org/10.1093/jts/20.2.420  
Evans, G. R. (1982). Augustine on evil. Cambridge University Press.  
Matthews, G. B. (2005). Augustine. Blackwell Publishing.  
TeSelle, E. (2002). Augustine the theologian. Baylor University Press.  
Teske, R. J. (1991). Augustine's philosophy of memory. In E. Stump & N. Kretzmann (Eds.), The Cambridge companion to Augustine (pp. 148-158). Cambridge University Press.  
Matthews, G. B. (2005). Augustine. Malden, MA: Blackwell Publishing.  
Augustine of Hippo. (395/2015). On grace and free choice (P. King, Trans.). Catholic University of America Press.  
Aquinas, T. (1975). Summa theologiae: Latin text and English translation, introductions, notes, appendices, and glossaries (T. McDermott & M.J. O’Connell Eds.). Cambridge, England: Blackfriars. (Original work published 1265-1274).  
Davies, B. (1993). The Thought of Thomas Aquinas. Oxford University Press.  
Aquinas, T. (1265-1274/1947). Summa theologica (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros.  
Aquinas, T. (1265-1274/1947). Summa theologica (Fathers of the English Dominican Province, Trans.). Benziger Bros.  
Augustine of Hippo. (388-395/2018). On free choice of the will (T. Williams, Trans.). Cambridge  
Alvin Plantinga (1993). Warrant and Proper Function  
Alvin Plantinga, Michael Tooley (2008). Knowledge of God (Great Debates in Philosophy)  
Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1984). The complete works of Aristotle (J. Barnes, Ed.; J. Barnes, Trans.). Princeton University Press.  
Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1941). Basic works of Aristotle (R. McKeon Ed.). Random House.  
Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1908). Metaphysics (W. D. Ross, Trans.). Clarendon Press.  
Aristotle. (c. mid 4th century BCE/1930). Physics (R. P. Hardie & R. K. Gaye, Trans.). Clarendon Press.  
Aristotle. (c. mid 4th century BCE/2002). Nicomachean ethics (S. Broadie, Trans.). Rowman & Littlefield Publishers.  
Chappell, T. D. J. (2005). Ethics and experience: The religious foundations of Aristotle's ethics. In L. P. Gerson (Ed.), The Cambridge companion to Aristotle (pp. 111–137). Cambridge University Press. https://doi.org/10.1017/CCOL052183204X.005  
Craig, W. L. (1988). The problem of divine foreknowledge and future contingents from Aristotle to Suarez. Brill.  
Frede, D. (1990). Aristotle's rationalism. In W. J. Hankey (Ed.), Deconstructing radical orthodoxy: Postmodern theology, rhetoric and truth (pp. 31-52). Ashgate.  
Frede, M. (1996). Aristotle's rationalism. In W. Wians (Ed.), Aristotle's philosophical development: Problems and prospects (pp. 107-129). Rowman & Littlefield.  
Sorabji, R. (1980). Necessity, cause, and blame: Perspectives on Aristotle's theory. University of Chicago Press.  
Wedin, M. V. (2000). Aristotle on the mechanisms of voluntary action. In J. C. Cleary & D. C. Shartin (Eds.), Proceedings of the Boston area colloquium in ancient philosophy, vol. 16 (pp. 323-370). Brill.  
Ibn Arabi. (1980). The ringstones of wisdom (C. K. Dagli, Trans.). Chicago, IL: Kazi Publications. (Original work published 12th century)  
Almond, I. (2004). Sufism and deconstruction: A comparative study of Derrida and Ibn Arabi. London: Routledge.  
Chittick, W. C. (1989). The Sufi path of knowledge: Ibn Arabi's metaphysics of imagination. Albany, NY: State University of New York Press.  
Chittick, W. C. (1994). Imaginal worlds: Ibn Arabi and the problem of religious diversity. Albany, NY: State University of New York Press.  
Ibn Arabi. (2004). The Meccan revelations (W. C. Chittick & J. W. Morris, Trans.) In S. Hirtenstein & M. Tiernan (Eds.), Muhyiddin Ibn Arabi: A comanion. Shaftesbury, UK: Element. (Original work published 1980).  
Ibn Arabi, M. (2004). The Meccan Revelations Volume I. (W. C. Chittick & J. W. Morris, Eds., Trans.) New York, NY: Pir Press.  
Chittick, W. C. (1989). The Sufi path of knowledge: Ibn al-Arabi's metaphysics of imagination. Albany, NY: State University of New York Press.  
Chittick, W. C. (1994). Imaginal worlds: Ibn al-Arabi and the problem of religious diversity. Albany, NY: State University of New York Press.  
Ibn Arabi. (2004). Naqsh al-fusus. In S. Hirtenstein & M. Tiernan (Eds.), Muhyiddin Ibn Arabi: A comanion (W. C. Chittick & J. W. Morris, Trans.). Shaftesbury, UK: Element. (Original work published 1204 CE)  
Ibn Sina. (2005). The metaphysics of The healing (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press. (Original work published 10th century).  
Marmura, M. E. (2005). Probing in Islamic philosophy: Studies in the philosophies of Ibn Sina, al-Ghazali and other major Muslim thinkers. Binghamton, NY: Global Academic Publishing.  
Avicenna. (1952). Avicenna's Psychology. (F. Rahman, Trans.). London: Oxford University Press.  
Avicenna. (2005). The metaphysics of The healing. (M. E. Marmura, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.  
Avicenna. (2014). The physics of The healing. (J. McGinnis, Trans.). Provo, UT: Brigham Young University Press.  
Belo, C. (2007). Chance and determinism in Avicenna and Averroës. Leiden: Brill.  
Morris, J. W. (1992). The philosophical ethics of al-Ghazzali and Avicenna. PhD diss., Yale University.  
Nasr, S. H., & Aminrazavi, M. (2008). An anthology of philosophy in Persia: From Zoroaster to Umar Khayyam (Vol. 1). London: I.B. Tauris.  
Wisnovsky, R. (2003). Avicenna’s metaphysics in context. London: Duckworth.  
Leaman, O. (2004). Averroes and his philosophy. Richmond: Curzon.  
Ibn Rushd. (1994). The distinguished jurist’s primer (I. A. Khan Nyazee, Trans.). Reading: Garnet Publishing. (Original work published 1106).  
Hegel, G.W.F. (1977). Phenomenology of spirit (A.V. Miller, Trans.). Oxford University Press. (Original work published 1807)  
Hegel, G.W.F. (1969). Science of logic (A.V. Miller, Trans.). Humanities Press. (Original work published 1812-1816)  
Hegel, G.W.F. (1991). Elements of the philosophy of right (H.B. Nisbet, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1820)  
Hegel, G.W.F. (2010). The encyclopedia logic: Part I of the encyclopedia of philosophical sciences with the Zusätze (T.F. Geraets, W.A. Suchting, H.S. Harris, Trans.). Hackett Publishing. (Original work published 1830)  
Kreines, J. (2015). Reason in the world: Hegel's metaphysics and its philosophical appeal. Oxford University Press.  
Neuhouser, F. (2000). Foundations of Hegel's social theory: Actualizing freedom. Harvard University Press.  
Pippin, R.B. (2008). Hegel's practical philosophy: Rational agency as ethical life. Cambridge University Press.  
Pinkard, T. (1994). Hegel's phenomenology: The sociality of reason. Cambridge University Press.  
Taylor, C. (1975). Hegel. Cambridge University Press.  
Wood, A.W. (1990). Hegel's ethical thought. Cambridge University Press.  
Hegel, G. W. F. (1807). Phenomenology of Spirit (J. B. Baillie, Trans.). Harper & Row.  
"A self-consciousness exists for a self-consciousness. Only so is it in fact self-consciousness; for only in this way does the unity of itself in its otherness become explicit for it." (Phenomenology of Spirit, p. 175)  
"The good self-consciousness, along with the evil which it repelled but which belongs to it, forms a bad infinitude of alternation from the one to the other; it bears the negation of itself and cannot get the mastery over it.” (Phenomenology of Spirit, p. 177)  
Hegel, G. W. F. (1821). Philosophy of Right (S. W. Dyde, Trans.). Dover Publications.  
"The basis of right is...the realm of spirit in general and its precise location and point of departure is the will; the will is free so that freedom constitutes its substance and destination and the system of right is the realm of actualized freedom." (Philosophy of Right, p. 35)  
"The infringement of right as right is crime...Only the law is the measure of crime, and only the state has the right to determine crime and to punish it." (Philosophy of Right, p. 71)  
Hegel, G. W. F. (1896). Lectures on the Philosophy of Religion (E. B. Speirs & J. B. Sanderson, Trans.). Kegan Paul, Trench, Trübner & Co.  
Pippin, R. B. (2006). Kant on causal necessity. In D. Moyar & M. Quante (Eds.), Hegel's critique of Kant (pp. 129-146). Cambridge University Press.  
Heidegger, M. (1977). The question concerning technology. In D. F. Krell (Ed.), Martin Heidegger: Basic writings (pp. 307-341). HarperCollins.  
Heidegger, M. (1959). On the essence and concept of φύσις in Aristotle's Physics B, I. In Pathmarks (pp. 183-230). Cambridge University Press.  
Heidegger, M. (1959). Modern science, metaphysics, and mathematics. In D. F. Krell (Ed.), Martin Heidegger: Basic writings (pp. 247-282). HarperCollins.  
Heidegger, M. (1959). Science and reflection. In D. F. Krell (Ed.), Martin Heidegger: Basic writings (pp. 155-182). Harper Collins.  
Heidegger, M. (1959). The age of the world picture. In The question concerning technology, and other essays (pp. 115-154). Harper & Row.  
Heidegger, M. (1959). What are poets for? In Poetry, language, thought (pp. 91-142). Harper & Row.  
Heidegger, M. (1971). Science and reflection. In D. F. Krell (Ed.), Martin Heidegger: Basic writings (pp. 155-182). Harper & Row.  
Heidegger, M. (1977). Modern science, metaphysics, and mathematics. In D. F. Krell (Ed.), Martin Heidegger: Basic writings (pp. 247-282). HarperCollins.  
Heidegger, M. (1982). Logic: The question of truth. Indiana University Press.  
Heidegger, M. (1982). On the way to language. Harper & Row.  
Heidegger, M. (1991). The Principle of Reason (R. Lilly, Trans.). Indiana University Press.  
Heidegger, M. (1996). Being and time: A translation of Sein und Zeit. SUNY Press.  
Heidegger, M. (1999). Contributions to philosophy (from Enowning). Indiana University Press.  
Heidegger, M. (2001). Introduction to metaphysics. Yale University Press.  
Heidegger, M. (2002). Supplements: From the earliest essays to Being and time and beyond. SUNY Press.  
Heidegger, M. (2004). What is philosophy? (W. Kluback & J.T. Wilde, Trans.). Rowman & Littlefield.  
Heidegger, M. (2012). Bremen and Freiburg lectures: Insight into that which is and basic principles of thinking. Indiana University Press.  
Heidegger, M. (2014). Hölderlin's hymns "Germania" and "The Rhine" (W. McNeill & J. Ireland, Trans.). Indiana University Press.  
Heidegger, M. (2018). The beginnings of the end (P. Emad & K. Maly, Trans.). Indiana University Press.  
Heidegger, M. (2018). What calls for thinking? (L.P. Hemming, Trans.). Cambridge University Press.  
Heidegger, M. (1959). Discourse on thinking (J. M. Anderson & E. H. Freund, Trans.). Harper Colophon.  
Heidegger, M. (1971). Poetry, language, thought (A. Hofstadter, Trans.). Harper & Row.  
Heidegger, M. (1977). The question concerning technology, and other essays (W. Lovitt, Trans.). Harper & Row.  
Heidegger, M. (1993). Basic writings (D. F. Krell, Ed.). HarperCollins Publishers.  
Heidegger, M. (1996). Being and time: A translation of Sein und Zeit (J. Stambaugh, Trans.). State University of New York Press. (Original work published 1927)  
Heidegger, M. (2012). Bremen and Freiburg lectures: Insight into that which is and basic principles of thinking (A. J. Mitchell, Trans.). Indiana University Press.  
Heidegger, M. (2014). Introduction to metaphysics (G. Fried & R. Polt, Trans.). Yale University Press.  
Burwell, J. (1997). Ex illegitimo lectore: Heidegger's critique of calculation. Continental Philosophy Review, 30(1), 49-65.  
Caputo, J. D. (1986). The mystical element in Heidegger's thought. Fordham Univ Press.  
Flynn, B. (2013). Heidegger. Routledge.  
Glazebrook, T. (2000). Heidegger's philosophy of science. Fordham Univ Press.  
Dreyfus, H. L. (1991). Being-in-the-world: A commentary on Heidegger’s Being and Time, Division 1. MIT Press.  
Wahl, J. (1969). Philosophies of existence: An introduction to the basic thought of Kierkegaard, Heidegger, Jaspers, Marcel, Sartre. Schocken Books.  
Guignon, C. (Ed.). (1993). The Cambridge companion to Heidegger. Cambridge University Press.  
Hacking, I. (1983). Representing and intervening. Cambridge University Press.  
Hacking, I. (1998). Mad travelers: Reflections on the reality of transient mental illnesses. University of Virginia Press.  
Hacking, I. (1999). The social construction of what?. Harvard University Press.  
Hacking, I. (2002a). Historical ontology. Harvard University Press.  
Hacking, I. (2002b). Making up people. In Historical Ontology. Harvard University Press.  
Kant, I. (1998). Critique of pure reason (P. Guyer & A. W. Wood, Trans.). Cambridge University Press. (Original work published 1781)  
Kant, I. (2002). Critique of practical reason (W. S. Pluhar, Trans.). Hackett Publishing Company. (Original work published 1788)  
Kant, I. (1996). Practical philosophy (M. J. Gregor, Trans.). Cambridge University Press.  
Allison, H. E. (1990). Kant's theory of freedom. Cambridge University Press.  
Ameriks, K. (2000). Kant's theory of mind: An analysis of the paralogisms of pure reason. Oxford University Press.  
Guyer, P. (2005). Kant on freedom, law, and happiness. Cambridge University Press.  
Kitcher, P. (2011). Kant's thinker. Oxford University Press.  
Korsgaard, C. M. (1996). Creating the kingdom of ends. Cambridge University Press.  
Ramsey, I. T. (1957). Religious language. Macmillan.  
Smith, J. (2023, February 27). David Hume on free will and determinism. [Online forum post]. Retrieved from http://www.exampleforum.com  
Rawls, J. (2000). Lectures on the history of moral philosophy. Harvard University Press.  
Wood, A. W. (1984). Kant's compatibilism. In A. W. Wood (Ed.), Self and nature in Kant's philosophy (pp. 73-101). Cornell University Press.  
Schopenhauer, A. (1969). The world as will and representation (Vol. 1, E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications. (Original work published 1818)  
Schopenhauer, A. (1969). The world as will and representation (Vol. 2, E. F. J. Payne, Trans.). Dover Publications. (Original work published 1818)  
Cartwright, D.E. (2010). Schopenhauer: A biography. Cambridge University Press.  
Gardiner, P. (1967). Schopenhauer. Penguin Books.  
Janaway, C. (1994). Schopenhauer. Oxford University Press.  
Magee, B. (1997). The philosophy of Schopenhauer. Oxford University Press.  
Safranski, R. (1990). Schopenhauer and the wild years of philosophy (E. Osers, Trans.). Harvard University Press.  
White, F.C. (2005). On Schopenhauer's fourfold root of the principle of sufficient reason. Brill.  
Young, J. (2005). Schopenhauer. Routledge.  
Sadra, M. (1992). The metaphysics of Mulla Sadra (P. Morewedge, Trans.). New York: Society for the Study of Islamic Philosophy and Science.  
Murata, S. (1992). The Tao of Islam: A sourcebook on gender relationships in Islamic thought. Albany, NY: State University of New York Press.  
Armstrong, K. (2009). The case for God. Knopf Canada.  
Kierkegaard, S. (1992). Either/or: A fragment of life (A. Hannay, Trans.). Penguin Classics. (Original work published 1843)  
Sartre, J.-P. (1956). Being and nothingness (H. E. Barnes, Trans.). Washington Square Press. (Original work published 1943)  
Sartre, J.-P. (2007). Existentialism is a humanism (C. Macomber, Trans.). Yale University Press. (Original work published 1946)  
Sartre, J.-P. (1984). Being and nothingness: An essay in phenomenological ontology. Washington Square Press.  
Kaufmann, W. (1975). Existentialism from Dostoyevsky to Sartre. New American Library.  
Cooper, D. E. (1999). Existentialism: A reconstruction (2nd ed.). Blackwell.  
Crowell, S. (2001). Existentialism. Stanford Encyclopedia of Philosophy. https://plato.stanford.edu/entries/existentialism/  
Olson, R. G. (1962). An introduction to existentialism. Dover Publications.  
Rist, J. M. (1994). Augustine: Ancient thought baptized. Cambridge University Press.  
Teske, R. J. (2004). To know God and the soul: Essays on the thought of Saint Augustine. CUA Press.  
Al-Ghazali. (c. 1095). The Criterion for Distinguishing between Islam and Godlessness (Faysal al-Tafriqa).  
Nietzsche, F. (1887). On the genealogy of morals: A polemic. (D. Smith, Trans.). Oxford University Press.  
Nietzsche, F. (1886). Beyond good and evil: Prelude to a philosophy of the future (W. Kaufmann, Trans.). Vintage Books.  
Nietzsche, F. (1901). The will to power (W. Kaufmann and R. J. Hollingdale, Trans.). Vintage Books.  
Swinburne, R. (1979). The existence of God. Oxford University Press.  
Swinburne, R. (1989). Responsibility and atonement. Oxford University Press.  
Swinburne, R. (1998). Providence and the problem of evil. Oxford University Press.
Singer, P. (1972). Famine, affluence, and morality. Philosophy & Public Affairs, 1(3), 229-243.  
Singer, P. (2011). Practical ethics (3rd ed.). Cambridge University Press.  
Singer, P. (2000). Writings on an ethical life. HarperCollins.  
Singer, P. (2009). The life you can save: How to do your part to end world poverty. Random House.
Neiman, S. (2002). Evil in modern thought: An alternative history of philosophy. Princeton University Press.  
Neiman, S. (2008). Moral clarity: A guide for grown-up idealists. Houghton Mifflin Harcourt.  
Neiman, S. (2014). Why grow up?: Subversive thoughts for an infantile age. Farrar, Straus and Giroux.  
Wiesel, E. (1960). Night (S. Rodway, Trans.). Bantam Books. (Original work published 1958).  
Wiesel, E. (1966). The trial of God (M. Wiesel, Trans.). Schocken Books.  
Wiesel, E. (1976). The town beyond the wall (S. Rodway, Trans.). Schocken Books.  
Wiesel, E. (1997). Open heart (M. Wiesel, Trans.). Schocken Books.  
Wiesel, E. (1986, December 11). Nobel lecture: Hope, despair and memory. NobelPrize.org. https://www.nobelprize.org/prizes/peace/1986/wiesel/lecture/  
Anselm of Canterbury. (1098). Cur deus homo (Why god became man). In J. McPerson (Ed.), A Scholastic Miscellany: Anselm to Ockham (Vol. 10, pp. 100-279). (E. Deane, Trans.) Westminster, MD: The Newman Press. (Original work published 1098).  
Schleiermacher, F. (1928). The Christian faith. T&T Clark. (Original work published 1830)  
Schleiermacher, F. (1864). The life of Jesus. (S. Maclean Gilmour, Trans.). Sigler Press. (Original work published 1819)  
Schleiermacher, F. (1890). Christmas eve: A dialogue on the celebrations of Christmas. (W. Hastie, Trans.). T&T Clark. (Original work published 1806)  
Moltmann, J. (2015). The crucified God: The cross of Christ as the foundation and criticism of Christian theology. Fortress Press. (Original work published 1973)  
Moltmann, J. (1990). The way of Jesus Christ: Christology in messianic dimensions Wipf and Stock Publishers.  
Tabatabai, A.M.H. (1975). Shi'ite Islam. State University of New York Press.  
Tabatabai, A.M.H. (1996). Tafseer Al-Mizan. Qom Seminary Publications.  
Effendi, S. (1999). Divine philosophy. Baha’i Publishing Trust.  
Frankl, V. E. (2006). Man's search for meaning. Beacon Press.  
Popper, K. R. (1959). The logic of scientific discovery. Routledge.  
Popper, K. R. (1963). Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge. Routledge.  
Popper, K. R. (1957). The poverty of historicism. Routledge.  
Kuhn, T. S. (1962). The structure of scientific revolutions. University of Chicago Press.  
Kuhn, T. S. (2000). The road since structure: Philosophical essays, 1970-1993, with an autobiographical interview. University of Chicago Press.  
Lakatos, I. (1968). Changes in the problem of inductive logic. In I. Lakatos (Ed.), The problem of inductive logic (pp. 315-417). North-Holland Publishing.  
Lakatos, I. (1978). Falsification and the methodology of scientific research programmes. In J. Worrall & G. Currie (Eds.) The methodology of scientific research programmes: Philosophical papers volume 1 (pp. 8-101). Cambridge University Press.  
Lakatos, I., & Musgrave, A. (Eds.). (1970). Criticism and the growth of knowledge. Cambridge University Press.  
Wittgenstein, L. (1921). Tractatus logico-philosophicus. Harcourt, Brace & Co.  
Wittgenstein, L. (1953). Philosophical investigations. Basil Blackwell.  
Wittgenstein, L. (1969). On certainty. Basil Blackwell.  
Wittgenstein, L. (1980). Culture and value (P. Winch, Trans.). University of Chicago Press.  
Wittgenstein, L. (1978). Remarks on the foundations of mathematics. MIT Press.  
Esslemont, J. E. (1980). Bahá’u’lláh and the new era (5th ed.). Bahá’í Publishing Trust.  
Hatcher, J. S. (1987). The purpose of physical reality: The kingdom of names. Bahá’í Publishing Trust.  
Hatcher, W. S., & Martin J. D. (1985). The Bahá’í faith: The emerging global religion. Harper & Row.  
Momen, M. (ed.). (1999). Selections from the Bahá’í writings on some aspects of health, nutrition, healing, and related matters. George Ronald.  
Shoghi Effendi. (1974). Directives from the Guardian. Hawaii Bahá’í Publishing Trust.  
Stockman, R. H. (1995). The Bahá’í faith and science. Bahá’í Publishing Trust.
Aminrazavi, M. (2010). Suhrawardi. In E.N. Zalta (Ed.), The Stanford encyclopedia of philosophy. https://plato.stanford.edu/archives/fall2010/entrieshsuhrawardi/  
Bahá’u’lláh. (1976). The hidden words of Bahá’u’lláh. Bahá’í Publishing Trust.  
Bahá’u’lláh. (1988). Tablets of Bahá’u’lláh revealed after the Kitáb-i-Aqdas. Bahá’í World Centre.  
Yousefie, M. (2015). Rational intuition and discursive reason in Suhrawardi’s philosophy. Philosophical Investigations, 9(17), 159-178.  
Botha, R. P. (1989). Challenging Chomsky: The generative garden game. B. Blackwell.  
Chomsky, N. (1957). Syntactic structures. Mouton.  
Chomsky, N. (1965). Aspects of the theory of syntax. MIT Press.  
Culler, J. (1976). Saussure. Fontana.  
Harris R. (2003). Saussure and his interpreters. Edinburgh University Press.  
Hauser M., Chomsky N., Fitch T. (2002). The faculty of language: What is it, who has it, and how did it evolve?. Science, 298(5598), 1569-1579.  
Kaplan, D. M. (2003). Ricoeur’s Critical Theory. SUNY Press.  
Pietroski, P. (2018). Conjoining Meanings: Semantics Without Truth  
Cartwright, N. (1983). How the laws of physics lie. Oxford University Press.  
Cartwright, N. (1999). The dappled world: A study of the boundaries of science. Cambridge University Press.  
Latour, B. (1987). Science in action: How to follow scientists and engineers through society. Harvard University Press.  
Latour, B. (1993). We have never been modern. Harvard University Press.  
Latour, B. (2005). Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory. Oxford University Press.  
Rorty, R. (1979). Philosophy and the mirror of nature. Princeton University Press.  
Rorty, R. (1980). Philosophy and the mirror of nature. Princeton University Press.  
Rorty, R. (1982). Consequences of pragmatism. University of Minnesota Press.  
Rorty, R. (1991). Objectivity relativism and truth. Cambridge University Press.  
Waters, C. K. (2004). What was classical genetics? Studies in History and Philosophy of Science Part A, 35(4), 783-809.  
Yazdi, M. H. (1999). The principles of epistemology in Islamic philosophy: Knowledge by presence. Albany, NY: State University of New York Press.  
Dawkins, R. (2006). The God delusion. Houghton Mifflin Harcourt.  
Dennett, D. C. (2006). Breaking the spell: Religion as a natural phenomenon. Penguin.  
Foucault, M. (1977). Discipline and punish: The birth of the prison. Vintage Books.  
Foucault, M. (1976). The history of sexuality, volume 1. Vintage Books.  
Foucault, M. (1984). The Foucault reader (P. Rabinow, Ed.). Pantheon.  
Hume, D. (1757/1987). Of the standard of taste. In E. F. Miller (Ed.), Essays, moral, political, and literary (pp. 226-249). Liberty Fund.  
Harris, S. (2004). The end of faith. W.W. Norton & Company.  
Harris, S. (2005). The politics of ignorance. In C. J. Emanuel (Ed.), The meaning of life: Reflections in words and pictures on why we are here (pp. 218-228). Chalet Books.  
Kant, I. (1790/2000). Critique of the power of judgment (P. Guyer & E. Matthews, Trans.). Cambridge University Press.  
Plantinga, A. (1974). God, freedom, and evil. Eerdmans.  
Russell, B. (1996). Philosophical essays. Routledge. (Original work published c. 1922)  
Sontag, S. (1964). Against interpretation and other essays. Picador.  
Adorno, T.W. (1966/1973). Negative dialectics (E.B. Ashton, Trans.). Continuum.  
Adorno, T.W. (1949/2006). Philosophy of new music (R. Hullot-Kentor, Trans.). University of Minnesota Press.  
Benjamin, W. (1934/1969). The author as producer. In H. Arendt (Ed.), Illuminations (pp. 220-238). Schocken Books.  
Benjamin, W. (1969). The storyteller. In H. Arendt (Ed.), Illuminations (pp. 83-109). Schocken Books.  
Horkheimer, M. (1947/1974). Critique of instrumental reason (M.J. O'Connell et al., Trans.). Seabury Press.  
Marcuse, H. (1969). Repressive tolerance. In R. Paul Wolff, B. Moore Jr., and H. Marcuse (Eds.), A Critique of Pure Tolerance (pp. 95-137). Beacon Press.  
Wiggershaus, R. (1994). The Frankfurt School: Its history, theories, and political significance (M. Robertson, Trans.). MIT Press.  
Marx, K. (1998). Theses on Feuerbach. In D. McLellan (Ed.), Karl Marx: Selected writings (2nd ed., pp. 171-174). Oxford University Press. (Original work published 1845)  
Zuidervaart, L. (2007). Social philosophy after Adorno. Cambridge University Press.  
Churchland, P. M. (1984). Matter and consciousness: A contemporary introduction to the philosophy of mind. MIT press.  
Dowell, J. L. (2006). Physicalism. The Internet Encyclopedia of Philosophy.  
D'Holbach, P. H. T. (1770). The System of Nature, vol. 1.  
Feyerabend, P. (2010). Against method. Verso.  
Haack, S. (2014). Scientism: The new orthodoxy. Skeptical Inquirer, 38(6), 44-49.  
Hobbes, T. (1655). On Body.  
Nagel, T. (2012). Mind and cosmos: Why the materialist neo-Darwinian conception of nature is almost certainly false. Oxford University Press.  
Ney, A. (2014). Materialism. The Encyclopedia of Political Thought.  
Papineau, D. (2020). The rise of physicalism. The Routledge Handbook of Physicalism.  
Peels, R. (2021). A conceptual map of scientism. Social Epistemology, 35(3), 221-232.  
Polger, T. W. (2004). Naturalism. Edinburgh University Press.  
Quine, W. V. O. (1975). On empirically equivalent systems of the world. Erkenntnis, 9(3), 313-328.  
Shook, J. (2021). Naturalism. The Blackwell companion to naturalism, 7-25.  
Stoljar, D. (2021). Physicalism. Stanford Encyclopedia of Philosophy.  
Foucault, M. (1972). The archaeology of knowledge (A. M. Sheridan Smith, Trans.). Pantheon Books.  
Gadamer, H.-G. (2013). Truth and method (J. Weinsheimer & D. G. Marshall, Trans.). Bloomsbury. (Original work published 1960)  
Gumperz, J. J. (1982). Discourse strategies. Cambridge University Press.  
Halliday, M.A.K. (1978). Language as social semiotic: The social interpretation of language and meaning. University Park Press.  
Husserl, E. (2001). Logical investigations (J. N. Findlay, Trans.). Routledge. (Original work published 1900-1901)  
Hymes, D. (1974). Foundations in sociolinguistics: An ethnographic approach. University of Pennsylvania Press.  
Langacker, R. W. (2008). Cognitive grammar: A basic introduction. Oxford University Press.  
Peirce, C. S. (1992-1998). The essential Peirce: Selected philosophical writings (N. Houser & C. Kloesel, Eds.). Indiana University Press.  
Derrida, J. (1978). Writing and difference (A. Bass, Trans.). University of Chicago Press.  
Derrida, J. (1982). Margins of philosophy (A. Bass, Trans.). University of Chicago Press.  
Derrida, J. (1997). Of grammatology (G. C. Spivak, Trans.). Johns Hopkins University Press. (Original work published 1967)  
Eco, U. (1976). A theory of semiotics. Indiana University Press.  
Eco, U. (1990). The limits of interpretation. Indiana University Press.  
Eco, U. (1992). Interpretation and overinterpretation (S. Collini, Ed.). Cambridge University Press.  
Effendi, S. (1975). Gleanings from the writings of Baha'u'llah. Bahai Publishing Trust.  
Hatcher, J. S. (1987). The purpose of physical reality. Bahá’í Publishing Trust.  
Hatcher, J. S. (2005). The metaphorical nature of physical reality. Bahá'í Publishing Trust.  
Hatcher, J. S., & Martin, J. D. (1985). The Bahá’í faith: The emerging global religion. Harper & Row.  
Berlin, I. (1990). The crooked timber of humanity: Chapters in the history of ideas. Princeton University Press.  
Harrison, P. (1990). 'Religion' and the religions in the English enlightenment. Cambridge University Press.  
Harrison, P. (2010). The Territories of Science and Religion. University of Chicago Press.  
Hick, J. (1973). God and the universe of faiths: Essays in the philosophy of religion. One world Publications.  
Hick, J. (1989). An interpretation of religion: Human responses to the transcendent. Yale University Press.  
Knitter, P. F. (1985). No other name?: A critical survey of Christian attitudes toward the world religions. Orbis Books.  
Knitter, P. F. (1995). One earth, many religions: Multifaith dialogue and global justice. Orbis Books.  
Knitter, P. F. (2002). Introducing theologies of religions. Orbis Books.  
Locke, J. (1689). A letter concerning toleration.  
Montesquieu, C. (1748). The Spirit of Laws.  
Rawls, J. (1971). A Theory of Justice. Harvard University Press.  
Rawls, J. (1993). Political Liberalism. Columbia University Press.  
Tocqueville, A. (1835). Democracy in America. Saunders and Otley.  
Berger, P.L. (1967). The Sacred Canopy. New York: Anchor Books.  
Durkheim, E. (1995). The Elementary Forms of Religious Life. New York: Free Press.  
Festinger, L. (1956). When Prophecy Fails. Minneapolis: University of Minnesota Press.  
Fromm, E. (1941). Escape from Freedom. New York: Henry Holt and Company.  
Gadamer, H.-G. (1960). Truth and Method. New York: Bloomsbury.  
Huxley, A. (1945). The Perennial Philosophy. New York: HarperCollins.  
Kierkegaard, S. (1846). Concluding Unscientific Postscript. Cambridge: Cambridge University Press.  
Kuhn, T.S. (1962). The Structure of Scientific Revolutions. Chicago: University of Chicago Press.  
Lessing, G.E. (1887). The Education of the Human Race. London: C.K. Paul & Co.  
Lindbeck, G. (1984). The Nature of Doctrine. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.  
MacIntyre, A. (1988). Whose Justice? Which Rationality? Notre Dame: University of Notre Dame Press.  
Macquarrie, J. (1977). Principles of Christian Theology. New York: Charles Scribner’s Sons.  
Masuzawa, T. (2005). The Invention of World Religions. Chicago: University of Chicago Press.  
Niebuhr, H.R. (1929). The Social Sources of Denominationalism. New York: Meridian Books.  
Otto, R. (1917). The Idea of the Holy. New York: Oxford University Press.  
Race, A. (1982). Christians and Religious Pluralism. London: SCM Press.  
Raven, C.E. (1953). Natural Religion and Christian Theology. Cambridge: Cambridge University Press.  
Troeltsch, E. (1912). The Social Teaching of the Christian Churches. Louisville, KY: Westminster John Knox Press.  
Weber, M. (1905). The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. London: Routledge.  
Weber, M. (1963). The Sociology of Religion. Boston: Beacon Press.