دفتر پژوهش و نشر سهروردی

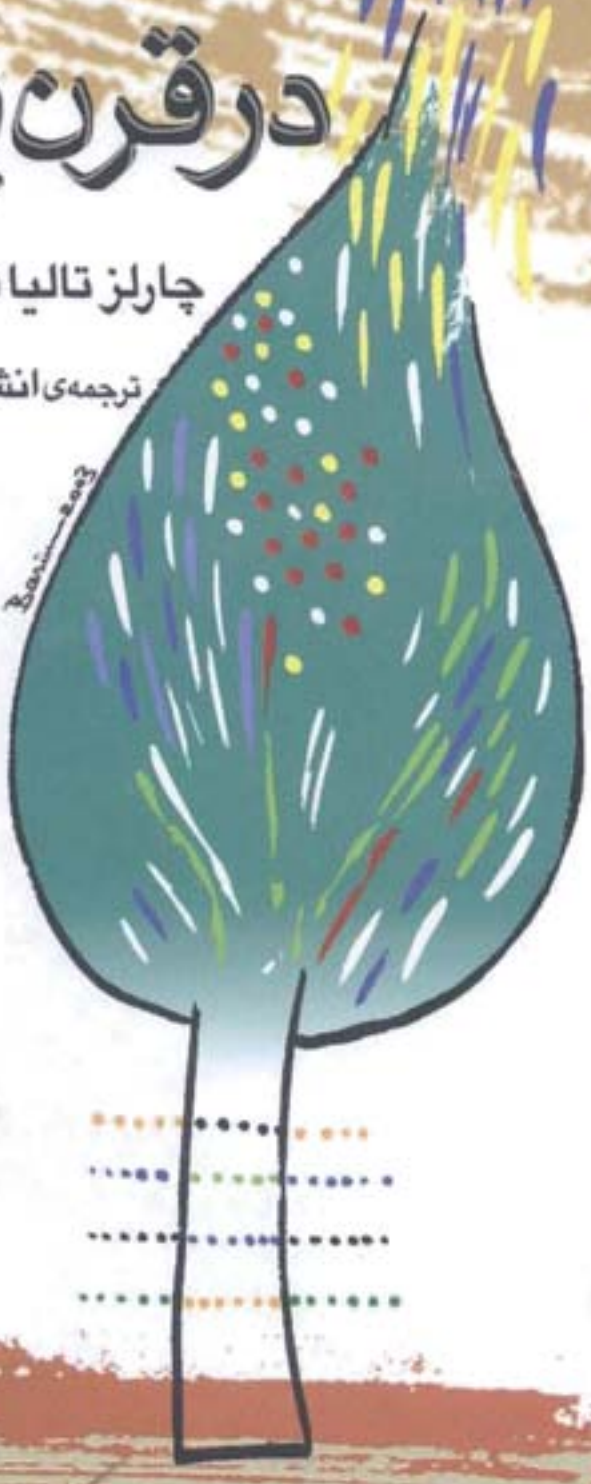
آشنایی با فلسفه ی دین (۵)

Download from:aghalirary.com

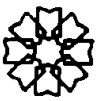
فلسفه‌ی دین در قرن بیستم

چارلز تالیافرّو

ترجمه‌ی انشاء الله رحمتی



Download from:aghalirary.com



آشنایی با فلسفه‌ی دین

(۵)

Download from:aghalirary.com

فلسفه‌ی دین در قرن بیستم

Contemporary Philosophy of Religion

چارلز تالیافرّو

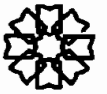
ترجمه‌ی

دکتر انشاءاللّه رحمتی

دفتر پژوهش و نشر سهروردی

۱۳۸۲

Download from:aghalirary.com



دفتر پژوهش و نشر سهروردی
تهران، خیابان فتحی‌شقاقی، نرسیده به بزرگراه شهید گمنام، پلاک ۱۵۰
تهران ـ صندوق پستی: ۴۱۳ / ۱۵۸۵۵،
تلفن و فکس: ۴ - ۸۰۲۸۹۵۳
E-mail: SuhrawardiPup@Hotmail.com

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Taliaferro, Charles,
Contemporary Philosophy of Religion
(USA: Blackwell Publishers, 1999).

تالیافرّو، چارلز
Taliaferro, Charles.
فلسفه‌ی دین در قرن بیستم / نویسنده چارلز تالیافرّو؛ مترجم انشاءالله رحمتی. ـ تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی، ۱۳۸۲.
۷۰۸ ص. ـ (مجموعه آشنایی با فلسفه‌ی دین؛ (۵))
ISBN 964-6980-26-0
فهرست‌نویسی بر اساس اطلاعات فیپا.
کتابنامه ص. ۶۳۵
۱ - دین ـ ـ فلسفه ـ ـ تاریخ ـ ـ قرن ۲۰ م. الف. رحمتی، انشاءالله، ۱۳۴۵ ـ . مترجم. ب. عنوان.
BL / ۵۱ / ف ۲ ت ۸
۲۰۰ / ۱
کتابخانه‌ی ملّی ایران
۸۲ - ۳۴۶۶۵ م

فلسفه‌ی دین در قرن بیستم

چارلز تالیافرّو

انشاءالله رحمتی: مترجم ▣ ▣ ویراستار فنّی: جعفر صدری
مرضیه توکّلی: حروف‌چین ▣ ▣ طرّاح روی جلد: یاسم‌الرسّام
دیدآور: چاپ‌گر و صحّاف ▣ ▣ لیتوگراف: طیف‌نگار
اوّل: نوبت چاپ ▣ ▣ ۱
۳۵۰۰ نسخه: تیراژ ▣ ▣ دفتر پژوهش و نشر سهروردی
۹۶۴-۶۹۸۰-۲۶-۰ شابک ▣ ▣ قیمت ۲۸۰۰۰ تومان IS

Printed in the Islamic Republic of Iran

Download from:aghalirary.com

فهرست مطالب

سخن مترجم ۱۱

مقدّمه

مقدّمه‌ی مؤلّف ۱۷
عرضه‌ی موضوعات و ترتیب آن‌ها ۲۴
یادداشت‌ها و منابعی برای مطالعه‌ی بیش‌تر ۳۱
منابع ۳۲
توضیحات ۳۵

فصل ۱
اعتقادات دینی

ادیان پنج‌گانه‌ی جهانی ۴۱
تعاریف دین ۵۲
کانون اصلی فلسفه‌ی دین ۵۷
آزمایش‌های فکری در فلسفه‌ی دین ۶۲
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۶۵
منابع و ملاحظات دیگر ۷۳

فصل ۲
اعمال و آداب دینی و تصاویر واقعیّت

شیوه‌های زندگی ۸۰

Download from:aghalirary.com

دلایل واقع‌گرایی دینی ۸۵
پاسخ به دلایل واقع‌گرایی دینی ۹۲
مبنای مشترک میان این دو موضع کدام است؟ ۱۰۴
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۱۰۹
منابع و ملاحظات دیگر ۱۱۴

فصل ۳
قدرت الاهی

مقدّمه‌ی تحلیلی ۱۲۰
قدرت اکثری ۱۲۲
تحلیل اوّل ۱۲۳
تحلیل دوّم ۱۲۵
تحلیل سوّم ۱۳۶
قدرت کامله ۱۳۹
تحلیل چهارم ۱۴۰
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۱۴۶
منابع و ملاحظات دیگر ۱۵۱

فصل ۴
مادّه‌گرایی، تحصّل‌گرایی و خدا

مادّه‌گرایی حذفی و خدا ۱۵۸
مادّه‌گرایی اساسی و خدا ۱۶۳
تحصّل‌گرایی و فعل الاهی ۱۶۶
پاسخ خداباوران به مادّه‌گرایی اساسی ۱۶۸
پاسخ‌های خداباوران به تحصّل‌گرایی ۱۷۵
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۱۸۰
منابع و ملاحظات دیگر ۱۸۶

Download from:aghalirary.com

فصل ۵
عقل الاهی و ساختار عالم

ملاحظات مقدّماتی درباره‌ی علم اکثری ۱۹۴
تحلیل اوّل ۱۹۴
تحلیل دوّم ۱۹۵
آیا خداوند می‌تواند به آینده علم داشته باشد؟ ۱۹۵
اختیار، موجبیّت و خداوند ۱۹۷
پیشنهادهای خداباوران ۲۰۶
تحلیل سوّم ۲۱۵
وسائط و امکان علم مطلق ۲۱۵
تحلیل چهارم ۲۱۶
مروری اجمالی بر طبیعت‌گرایی و خداباوری ۲۲۱
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۲۳۳
تحلیل پنجم ۲۴۰
منابع و ملاحظات دیگر ۲۴۳

فصل ۶
تعالی امر قدسی

استدلال‌های مبتنی بر کمال و خلقت برای اثبات تعالی خداوند ۲۴۹
ماهیّت زمان: نظریّه‌ی «الف» و نظریّه‌ی «ب» ۲۵۴
زمان‌مندی خدا: پاسخ استدلال‌های مبتنی بر کمال و خلقت ۲۶۳
چهار دلیل مبنی بر این که خدا متعالی از زمان نیست ۲۶۷
استدلال‌هایی مبنی بر این که خدا شیء جزئی نیست ۲۷۷
آیا معقول است که بگوییم خدا وجود مطلق است؟ ۲۸۱
وحدت‌گرایی ۲۹۱
فرد، برهمن و نیروانا ۲۹۹
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۳۰۶

Download from:aghalirary.com

منابع و ملاحظات دیگر ۳۱۲

فصل ۷
خدا، ارزش‌ها و کثرت‌گرایی

تمایزات مقدّماتی ۳۲۰
دلایل موافق و مخالف واقع‌گرایی اخلاقی ۳۲۵
نظریّات مبتنی بر امر الاهی ۳۳۶
نظریّه‌ی ناظر آرمانی ۳۴۷
خداباوری و ارزش‌ها ۳۵۴
اخلاق خداباورانه در عرصه‌ی عمل ۳۶۵
کثرت‌گرایی دینی و سیاست ۳۸۲
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۳۹۷
منابع و ملاحظات دیگر ۴۰۴

فصل ۸
قرینه، تجربه و خدا

ماهیّت و منابع قرینه ۴۱۳
درونی‌گرایی ۴۱۹
برونی‌گرایی ۴۲۱
جمع میان برونی‌گرایی و درونی‌گرایی ۴۲۲
معتقدات دینی و مسؤولیّت اقامه‌ی برهان ۴۲۳
درونی‌گرایی ۴۲۵
برونی‌گرایی ۴۲۶
تلفیق‌های میان این دو دیدگاه ۴۲۷
طبیعت‌گرایی و مسؤولیّت اقامه‌ی برهان ۴۲۹
درونی‌گرایی ۴۳۲
وثاقت‌گرایی و نظریّه‌ی فضیلت ۴۳۵

نقش تجربه‌ی دینی ۴۳۸
اشکالات و پاسخ‌های آن‌ها ۴۴۵
براهین مبتنی بر مجموعه‌قرائن برای اثبات فلسفه‌های جامع ۴۷۲
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۴۷۶
منابع و ملاحظات دیگر ۴۸۷

فصل ۹
مسأله‌ی شرّ و چشم‌اندازهای خیر

تمایزات مقدّماتی ۴۹۴
نظریّه‌ی عدل الاهی خیر عظیم ۵۰۰
شرایط خیریّت الاهی ۵۰۸
اشکالات و پاسخ‌های آن‌ها ۵۱۳
شرّ و حیات اخروی ۵۲۳
دفاعیّه‌ی مبتنی بر رنج بردن خداوند ۵۳۲
محدودیّت‌های پژوهش ۵۳۹
مؤخّره‌ای درباره‌ی تجسّم ۵۴۲
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۵۵۳
منابع و ملاحظات دیگر ۵۶۵

فصل ۱۰
خداباوری و طبیعت‌گرایی

پیش‌درآمدی درباره‌ی وحدت‌گرایی ۵۷۱
براهین جهان‌شناختی ۵۷۴
براهین غایت‌شناختی ۵۹۱
براهین اخلاقی ۵۹۸
براهین معجزات ۶۰۴
براهین وجودشناختی ۶۱۰

براهین شرط‌بندی ۶۱۵
دیگر برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن ۶۲۰
پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی ۶۲۲
منابع و ملاحظات دیگر ۶۳۱

■ کتاب‌نامه ۶۳۵

■ واژه‌نامه ۶۶۳

■ نمایه موضوعات ۶۷۹

■ نمایه اعلام ۶۹۵

سخن مترجم

فلسفه‌ی دین در قرن بیستم و به‌خصوص در نیمه‌ی دوّم این قرن، از خلّاق‌ترین و پویاترین رشته‌های فلسفه بوده است، و می‌شود گفت کم‌تر رشته‌ای از رشته‌های فلسفه تا بدین حدّ توجّه فیلسوفان معاصر را به خود معطوف داشته است. به‌علاوه تحقیقات بسیاری از فیلسوفان در رشته‌های دیگر و حتّی تحقیقات عالمانِ علوم طبیعی به نحوی با این رشته ارتباط می‌یابد. در کشور ما نیز طیّ سالیان اخیر با ترجمه و تألیف آثاری چند در این زمینه، پای مباحث فلسفه‌ی دین به محافل علمی باز شده است. از طرف دیگر، با توجّه به سنّت کلامی و فلسفی دیرینِ فرهنگ ما نیز، طبیعی است که مباحث فلسفه‌ی دین بیش‌تر از هر مبحث دیگری از مباحث فلسفه‌ی معاصر غرب، مورد توجّه قرار گرفته باشند.

ولی با وجود شمار نسبتاً زیاد آثار مختصر و مقدّماتی، آثار جامع و جدّیِ چندانی در این عرصه به زبان فارسی موجود نیست. بدیهی است که برای مطالعات عمیق‌تر در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین و احیاناً دست زدن به بحث‌های تطبیقی و بازخوانی میراث فلسفی و کلامی تمدّن اسلامی در پرتو مسائل و موضوعات جهان غرب امروز (که به نوعی مسأله‌ی ما نیز هستند) انتشار آثار جدّی‌تر و جامع‌تر ضرورتی اجتناب‌ناپذیر است. ترجمه‌ی *فلسفه‌ی دین در قرن بیستم* گام کوچکی در جهت برآوردن این نیاز است.

متن اصلی این کتاب عضوی از مجموعه‌ی «فلسفه معاصر»[1] است، که در سال‌های اخیر به همّت انتشارات بلک‌ول انتشار یافته است. در این مجموعه سعی بر عرضه‌ی مباحث مقدّماتی در ارتباط با شاخه‌های اصلی فلسفه است و هدف هر یک از کتاب‌های این مجموعه ارائه تصویری روشن، جامع و به‌روز درباره‌ی موضوع مورد بحث، و عمدتاً با توجّه به مباحث مطرح در دوران معاصر است.

فلسفه‌ی دین در قرن بیستم که مقدّمه‌ای بر تفکّر دینیِ دوران معاصر است شاید جامع‌ترین اثری است که تاکنون به زبان فارسی در موضوع فلسفه‌ی دین انتشار می‌یابد. علاوه بر جامعیّت، بیان روشن، اطّلاعات وسیع نویسنده درباره‌ی مباحث کتاب، وسعت نظر و اهتمام جدّی او به همراه‌کردن خواننده در تأمّلات فلسفی، از جمله ویژگی‌هایی است که این کتاب را به صورتی کم‌نظیر درآورده است. هرچند که نویسنده خود از لحاظ فلسفی به حوزه‌ی تحلیلی کشورهای انگلیسی‌زبان، و از لحاظ دینی به سنّت یهودی ـ مسیحی تعلّق دارد و این واقعیّت در فصول مختلف کتاب مشهود است (که البتّه امری طبیعی است)، ولی در اصل، سعی وی بر این بوده است که نه خود را صرفاً به حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی محدود سازد و نه در چارچوب سنّت یهودی ـ مسیحی محصور بماند. بنابراین، در این اثر هم مباحث فلسفی کشورهای برّ اروپا و هم عقاید ادیان دیگر مانند اسلام و ادیان شرقی تا حدّی مجال طرح یافته‌اند.

همین روی‌کردِ نویسنده، در استفاده از منابع مختلف فلسفه‌ی دین در دوران معاصر نیز به‌وضوح مشهود است. او توانسته است به نوعی، عمده‌ی آراء و استدلال‌های موافق و مخالف اعتقاد دینی در قرن بیستم را در مدّنظر قرار دهد و با مهارتی تحسین‌برانگیز همه‌ی آن‌ها را به ترتیبی موزون و با ذهن و زبانی روشن سامان دهد. مباحث کتاب بسیار فراتر از مراحل اوّلیّه فلسفه‌ی دین است؛ به این معنا که مسأله‌ی اصلی آن این نیست که آیا اصولاً تفکّر فلسفی در این عرصه معقول و معنادار است یا نه، بلکه فلسفه‌ی دین را در واقع نوعی «فلسفه‌ی الاهیّاتی» یا

---

1 - Contemporary Philosophy

«الاهیّات فلسفی» تلقّی می‌کند، که در پی معلوم ساختن حقّانیّت یا بطلان آراء و عقاید مورد بحث است. به عبارت دیگر، عملاً دوران تفکّر پوزیتیوسیتی درباره‌ی دین را (که همه‌ی الاهیّات را مهمل قلمداد می‌کند) سپری شده می‌داند و از ابتدا مشروعیّت این حوزه را به عنوان مجالی برای تفکّر سازنده و راهگشا می‌پذیرد.

ویژگی دیگر کتاب نگاه خاصّی است که به براهین موافق و مخالف دارد. نویسنده به جای آن که صرفاً هر بحث و برهانی را به صورتی تک‌افتاده در نظر بگیرد، همه‌ی بحث و برهان‌های مربوط به یک موضوع را منظومه‌ای از شواهد و قرائن[1] می‌داند که وقتی در تمامت خود لحاظ می‌شوند، می‌توانند وافیِ به اثبات مطلوب باشند. به این صورت که مثلاً در مورد براهین مختلفِ اثبات وجود باری، مانند برهان وجودی، برهان جهان‌شناختی و غیره، ضمن این که اعتبار یکایک آن‌ها را مورد ارزیابی قرار می‌دهد، ولی در نهایت معتقد است که اگر هم احیاناً این براهین به صورت جداافتاده کاملاً قانع کننده نباشند، ولی وقتی در کنار هم قرار می‌گیرند، هر یک به نحوی مؤیّد دیگری است و بدین ترتیب، نیرویی مضاعف پیدا می‌کنند، که دیگر قابل انکار نیست (هرچند که البتّه امکان چنین روی‌کردی را برای مخالفان نیز منتفی نمی‌داند).

با این همه، در حین خواندن کتاب، بیش از هر چیز این احساس به آدمی دست می‌دهد که گویی قدم در راه سلوکی عقلی نهاده است و در درجه‌ی اوّل فقط در پی حقیقت است. نویسنده با لحنی معتدل و با وسواسی خاص که بیش‌تر از همه، تلاشی از سر حق‌طلبی به نظر می‌رسد، آراء و عقاید مختلف را مورد بررسی قرار داده و نقض یا ابرام می‌کند و در نهایت، نتیجه‌ای که می‌گیرد هرچند به قدر کفایت شواهد و قرائن در تأیید آن ارائه می‌دهد، ولی سخن خود را فصل‌الخطاب بحث نمی‌داند و هم‌چنان باب آن را بر روی مشتاقانِ این سلوک گشوده می‌دارد. برای آن که لذّت این سلوک را هر چه بیش‌تر به خواننده بچشاند، در پایان هر فصل سؤالات و موضوعاتی را مطرح می‌کند؛ البتّه نه فقط با این هدف که معلوم شود خواننده

---

1 - cummulative case

موضوعات آن فصل را دریافته است یا نه، بلکه بیش‌تر از همه با این هدف که باب‌های بیش‌تری را برای تفکّر و تدبّر فلسفی به روی ذهن وی بگشاید و وادارش کند که خود این راه را ادامه دهد. در واقع، عمده‌ی مباحث و موضوعات کتاب، ارائه راهنمایی‌ها و انگیزه‌هایی است برای واداشتن خواننده به این که خود بیندیشد و اندیشیدن بیاموزد (و البتّه اگر خواننده‌ی این ترجمه با خواندن آن چنین احساسی داشته باشد، مترجم آرزوی قلبی خویش را برآورده می‌بیند و از این بابت خدای بزرگ را سپاس می‌گزارد).

صاحب این قلم با توجّه به نیاز به آثاری جامع در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین به زبان فارسی، و به‌خصوص پس از چند دوره تدریس مباحث و مسائل جدید کلامی، به صرافت ترجمه‌ی اثری در این زمینه افتاد و پس از تفحّص‌ها و رایزنی‌هایی چند برای انتخاب اثری مفید به قصد ترجمه، این اثر را برگزید. گزینش این اثر، مرهون خیرخواهی و دقّت‌نظر استاد فرزانه جناب آقای دکتر مصطفی ملکیان است. استاد ملکیان بنا بر سیره و سجیّه‌ی معهود خویش از هیچ هدایت و استعانتی در حقّ این بنده دریغ نکرد و حتّی نسخه‌ای از کتاب را در اختیارم نهاد و به ترجمه آن تشویقم کرد. از خداوند بقای عمر و عزّت آن عزیز را مسألت دارم.

دوستان بزرگواری، از جمله اساتید و دانشجویان دانشکده‌ی الاهیّات دانشگاه آزاد تهران مرکزی، در این ایّام همواره با تشویق‌ها و هم‌فکری‌های خود مددکار مترجم در اتمام این اثر و آثار دیگرش بوده‌اند که هرچند در این‌جا مجال ذکر نامشان نیست، در حقیقت سهم شایانی در این اثر داشته‌اند. دوست بزرگوارم جناب آقای محمّد جعفر صدری مدیر محترم دفتر پژوهش و نشر سهروردی انتشار این اثر را جزو برنامه‌ی خود قرارداد و در مورد این اثر نیز همانند دیگر آثار این دفتر با مسئولیّت‌شناسی تمام در انتشار هر چه بهتر آن کوشید. سرکار خانم مرضیّه توکّلی زحمت تایپ دست‌نوشته‌ی ترجمه و انجام اصلاحات و نمونه‌خوانی‌های مکرّر آن را تحمّل کرد. در پایان، باید از همسرم و فرزندم (محمّدایمان) یاد کنم که در واقع خواسته و ناخواسته عمده‌ترین مشوّقانم بوده‌اند. از همه‌ی این عزیزان کمال سپاس و امتنان را دارم و امیدوارم که ترجمه‌ی این اثر، هم وافی به انتقال مضامین متن

اصلی باشد، و هم وافی به ادای بخش کوچکی از دینی که همه‌ی این خوبان به گردن مترجم آن دارند.

إن الحمدُ الّا للّه ربّ العالمین

تهران، ۲۶ / ۹ / ۱۳۸۱ هـ ش

انشاءاللّه رحمتی

مقدّمه‌ی مؤلّف

این کتاب درآمدی به موضوعات و طرح‌های مورد بحث در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین است. امروزه دامنه‌ی موضوعات فلسفه‌ی دین وسیع‌تر از هر زمان دیگر در دوره‌های گذشته است و پیوسته مشارکت برخی از برجسته‌ترین فیلسوفانِ فعّالِ دوران حاضر در این عرصه، رو به فزونی داشته است. تأمّل و تدبّر در باورها و علایق دینی، در اوّلین نمونه‌های مضبوط فلسفه مشهود است. در دنیای یونان و روم و هند باستان، عقیده به خدایان، خدای بزرگ، یا امر قدسی، نقش برجسته‌ای در تحقیقات فلسفی برای درک و فهم حیات بشری و عالم هستی داشته است. در تمامیِ مقاطع بعدیِ تاریخ اندیشه، تعاملِ میان تأمّلات فلسفی و دینی درباره‌ی ماهیّت و اهمّیّت تولّد، مرگ و زندگی، بسیار چشم‌گیر بوده است. گاهی میان دین و فلسفه تنش‌های سختی درگرفته است، ولی در دوره‌های وسیعی از تاریخ، شاهد حمایت متقابل این دو حوزه از یک‌دیگر و تبادل‌نظر ثمربخش میانِ آن‌ها هستیم. در این‌جا، فقط به‌اختصار دو حوزه را از نظر می‌گذرانیم که به ادّعای برخی محقّقان معاصر، در عرصه‌ی آن‌ها باورهای دینی می‌توانند الهام‌بخش تفکّرات فلسفی باشند: یکی حوزه‌ی نظریّه‌ی اخلاقی است و دیگری حوزه‌ی نظریّه‌ی حقیقت.

برخی محقّقان برآنند که به لحاظ تاریخی، مفهومِ متعارف ما از تکلیف اخلاقی ریشه در اعتقاد به وجود قانون‌گذاری حاضر مطلق و قادر مطلق دارد. بنا بر این

دیدگاه، فلسفه‌ی قواعد اخلاقی که بر طبق آن هر یک از ما تکالیفی اکید برای انجام دادن اعمال نیک، و پرهیز از اعمال بد دارد، بر مبنای عقیده به حاکم الاهی مطلق که ما را به اعمال خاصّی امر می‌کند، شکل گرفته است. وجود چنین ارتباطی میان اخلاق و باور دینی می‌تواند تبیین کند که چرا بسیاری از افراد در قرون نوزدهم و بیستم، شکّ و تردید در وجود خدا را با شکّ و تردید در وجود تکالیف اخلاقیِ عینی پیوند زده‌اند. رمان‌نویس روسی، فیودور داستایفسکی[1] (۱۸۲۱ - ۱۸۸۱) در [*برادران کارامازوف*]،[2] از زبان شخصیّت داستانی‌اش، ایوان کارامازوف، می‌نویسد بدون خداوند هر چیزی مباح است. اخیراً آلبر کامو[3] (۱۹۱۳ - ۱۹۶۰) گفته است «اگر خدا موجود باشد، همه چیز وابسته به اوست و ما نمی‌توانیم عملی بر خلاف اراده‌ی او انجام دهیم. و اگر خدا موجود نباشد، همه چیز وابسته به [اراده‌ی] ماست» (کامو، ۱۹۵۵، ص ۵۸). برای بررسی این گفته‌ها ناچار از ورود به یکی از وظایف اصلی فلسفه‌ی دین، یعنی وظیفه‌ی بررسی رابطه‌ی میان برداشت‌های دینی از حقیقةالحقایق و فهم ما از خوب و بد خواهیم بود.

اغلب عقیده‌ی به خدا را با چیزی که می‌توان از آن به فهم واقع‌گرایانه‌ی اکید از حقیقت تعبیر کرد پیوند داده‌اند. به بیان تقریبی، دیدگاه واقع‌گرایانه درباره‌ی حقیقت می‌گوید حقیقتْ کاملاً متعیّن، یعنی مستقلّ از فرهنگ و زمینه‌ی تاریخی است. بنا بر واقع‌گرایی نمی‌توان گفت یک مطلب ـ برای مثال شمار سیّارات منظومه‌ی شمسی ـ برای یک شخص صادق است و برای شخص دیگر کاذب. این‌گونه نسبیّت، مورد تأیید واقع‌گرایی نیست. اگر کسی به وجود خدای عالِم مطلق، حکیم [= عاقل] و همه‌جا حاضر معتقد باشد، در حقیقت به وجود منظر الاهی همه‌گیر مطلق، یعنی به منظری غایی، معتقد است که تصویری فراگیر از *نحوه‌ی وجود بالفعل اشیاء* را در خود جای داده است. عقیده به خدای خیر همه‌جا حاضر و عالِم به همه‌ی حقایق، مفهومی از حقیقت عینی را به همراه دارد. هیلاری

---

1 - Fyodor Dostoyevsky
2 - *the Brothers of Karamazov*
3 - Albert Camus

پاتنام[۱] می‌گوید: «همه‌ی مفاد و مضمون واقع‌گرایی در این نظر نهفته است که قول به منظر الاهی، قولِ معقولی است» (پاتنام، ۱۹۹۰، ص ۲۳. هم‌چنین ر. ک. به دامت، ۱۹۹۲ و جی، ۱۹۹۳). برخی محقّقان معتقدند که عقیده به منظر الاهی ناظر به حقیقت و عقیده به این که خداوند ما را برای کشف حقایق پیرامون خویش و حقایق عالم آفریده است، در بنیاد علم جدید جهانِ غرب قرار گرفته است. ای. ان. وایتهد[۲] به نحوی بسیار عالی منشأ علم جدید غربی را به عقیده به «عقلانیّت خداوند» (وایتهد، ۱۹۳۱، ص ۱۸) نسبت داده است. ایزاک نیوتن (۱۶۲۴ ـ ۱۷۲۷) وظیفه‌ی خویش در مقامِ یک دانشمند را تلاش برای اندیشیدن اندیشه‌های خداوند توصیف می‌کرد. آلبرت اینشتاین (۱۶۴۲ ـ ۱۷۲۷) نیز آن‌جا که از جستجوی علمی برای ردیابیِ عقل خداوند سخن به میان آورده است، همین موضع را بازگو می‌کند. بررسی این گفته‌ها نشانگر نقشِ فلسفه‌ی دین در مطالعات مربوط به نظریّه‌ی حقیقت [= صدق] و مباحث وابسته در حوزه‌ی تاریخ علم و فلسفه‌ی علم است.

فلسفه‌ی دین، در تاریخ فلسفه موقعیّت ممتازی داشته است و کماکان موقعیّت ماندگار خود را به عنوان بخشی از برنامه‌ی آموزشی فلسفه و آموزش و پرورش عمومی، در شرق و غرب عالم پاس می‌دارد. فلسفه‌ی دین برای بسیاری از سنّت‌های دینی نیز حائز اهمّیّت بسیار است. برای مثال، گستره‌ی مطالعات مربوط به خاستگاه اعتقاد مسیحی نشانگر آن است که تأمّلات فلسفی از بسیاری جهات موجب غنای سنّت دینی شده‌اند. اچ. ام. کویترت[۳] با توجّه به تأثیر فلسفه بر مسیحیّت می‌نویسد: «بسی چیزها در دین ما وجود دارد که باید از بابت آن‌ها ممنونِ فلسفه بود» (کویترت، ۱۹۸۱، ص ۲۳۷). در این خصوص، وظیفه‌ی خود را خواه قدرشناسی بدانیم و خواه قدرناشناسی، قدر مسلّم این است که فلسفه‌ی دین عرصه‌ای خطیر برای تحقیق درباره‌ی خاستگاه سنّت‌های دینی و ماهیّت آن‌هاست.

---

1 - Hilary Putnam
2 - A. N. Whithehead
3 - H. M. Kuitert

در اواسط قرن بیستم، عرصه‌ی فلسفه‌ی دین در دنیای انگلیسی‌زبان، در سیطره‌ی بحث و نزاعی جذّاب و پرحرارت بر سر انتقاداتی با سمت و سوی علمی از دین قرارگرفت. آیا افکار دینی صرفاً میراث دورانی خرافه‌آمیز و مبتنی بر خبط و خطای مفهومی‌اند؟ بسیاری از فیلسوفان فکر می‌کردند که «خدا» یا «برهمن»، به طرزی مخاطره‌آمیز با اشیاء و فرایندهای آشکارتری که در علوم طبیعی توصیف و تبیین می‌شوند فاصله دارند. بنا به دلایلی که در ادامه‌ی همین کتاب بررسی خواهیم کرد، برخی فیلسوفان به این هم اکتفا نکردند و مفاهیم سنّتی از خدا را به تناقض‌های آشکاری مانند مفهومِ مثلّثِ مربّع قیاس کردند. در این فضای فکری، هواداران اعتقاد دینی بیش‌ترین توان خویش را یا در راه دفاع از معقولیّتِ اصول اعتقادات دینی به کار بستند، یا در راه تجدیدنظر در اعتقادات دینی با هدفِ آشتی دادن آن‌ها با این حال و هوای شکّاکیّت‌آمیزِ فراگیر.

شکّاکیّت درباره‌ی مفاهیم دینی، مانند «خدا»، «روح» و «برهمن» هم‌چنان بسیار نیرومند است و در بسیاری از پیشرفته‌ترین بحث‌های فلسفه‌ی دین معاصر براهین شکّاکانه‌ی پیچیده‌ای اقامه شده است. ولی در حالِ حاضر فلسفه‌ی دین به اندازه‌ی دهه‌ی ۱۹۵۰ و اوایل دهه‌ی ۱۹۶۰، تحت‌الشعاع نقد و ارزیابی چالش‌های آن شکّاکیّت تمام‌عیار قرار ندارد. بنابراین، از آن زمان به بعد، بسیاری از فیلسوفان پذیرفته‌اند که نمی‌توان مفاهیم خدا و دیگر مؤلّفه‌های ادیان مختلف را به عنوان مهملات بیّن یا نمونه‌های روشنی از خرافات، مطرود دانست. تلاش زیادی صَرف اقامه‌ی دلایلی برای اثبات معقولیّتِ مفهومِ خدا شده است. علاوه بر این، نقدهای مهمّی بر چنین تلاشی وارد کرده‌اند، لیکن نقد و نظر درباره‌ی این قبیل موضوعات در حال حاضر، فیصله‌ناپذیرتر از گذشته است، بی‌آن‌که شدّت و حدّت آن فروکش کرده باشد. رونالد هیپبورن،[1] در تلخیص عقیده‌ای که بسیاری بدان باور دارند، می‌نویسد: «در فلسفه‌ی دین هیچ راه میان‌بری که راه بررسی و بازبینی موشکافانه‌ی مسائل در کلّ زمینه‌ی آن‌ها را دور بزند نمی‌تواند وجود داشته باشد ...؛ نه یگانه

1 - Ronald Hepburn

معیار قاطعِ تحقیق‌پذیری، و نه اعلانِ محترمانه‌ی بی‌معنایی «گفته‌های دینی» هیچ‌یک نمی‌توانند ما را از رنج این تحقیق خلاص کنند» (هیپبورن، ۱۹۶۳، ص ۵۰).

پیشرفت‌های اخیر در خودِ علوم طبیعی، در برچیدن بساط شکّاکیّتی که پس از جنگ دوّم جهانی ریشه دوانیده بود بی‌تأثیر نبود. بسیاری از دانش‌مندان علوم تجربی در نظریّه‌پردازی‌های خویش درباره‌ی منشأ عالِم، ماهیّت زمان، انرژی، عالَم زیراتمی[۱] و مانند آن، هر چه بیش‌تر جسارت یافتند. حتّی نقد و نظرهایی در این خصوص مطرح است که آیا برخی نظریّات علمی، مانند جهان‌شناسی مهبانگ[۲] می‌توانند قرائنی برای تأیید نگاه دینی به عالم به حساب آیند؟. در نتیجه، اینک بسیاری از فیلسوفان احساس می‌کنند که حذف و طرد توصیف و تبیین‌های دینی از عالم به عنوان توصیف و تبیین‌هایی صریحاً ناسازگار با علم تجربی، کار چندان سهل و ساده‌ای نیست. باس وان فراسن[۳] می‌گوید چه‌بسا ابهام مفاهیم دینی حتّی کم‌تر از ابهام مفاهیم موجود در نظریّات علمیِ رایج باشد: «آیا مفاهیم تثلیث [و] نفس ... برای شما حیرت‌آفرین‌اند؟ این مفاهیم در قیاس با غرابت غیرقابل تصوّر مکان ـ زمانی‌های بسته،[۴] افق ـ رویداد[۵]ها، همبستگی‌های EPR[۶] و مدل‌های خودراه‌انداز[۷] رنگ می‌بازند» (وان فراسن، در اثری ویراسته‌ی چرچلند، ۱۹۸۵، ص ۲۵۸).

با عقب‌نشینی شکّاکیّت دینیِ فراگیر از دهه‌ی ۱۹۶۰ به بعد، موانع و

---

1 - sub-atomic world

2 - big bang cosmology

3 - Bas van Fraassen

۴ - Closed space-times. مکانزمان به معنای مکان چهار بعدی است که معمولاً برای تصویر جهان در نظریّه‌ی نسبیّت مورد استفاده قرار می‌گیرد. این مکان علاوه بر سه بعد مکان عادی، بعد چهارمی هم دارد که همان زمان است.

5 - Event-horizons

۶ - EPR correlations. "EPR" مخفّف electron Paramagnetic Resonance و به معنای تشدید پارامغناطیسی الکترون است.

7 - bootstrap models

محدودیّت‌ها از سر راه فلسفه‌ی دین برداشته شد. در این زمینه، طرح‌هایی درباره‌ی موضوعاتی مانند ذات خداوند، گزارش‌های تطبیقی از تجربه‌ی دینی، نظریّات گوناگون درباره‌ی منشأ شرّ و تعالیم دینی درباره‌ی تجسّم‌های الاهی، به اجرا در می‌آید. اینک در دورانی به سر می‌بریم که با آزمایش‌گری و حدس فلسفی درباره‌ی این قبیل موضوعات، بیش‌تر از گذشته بر سر مِهر است. پیش از این، هدفِ اصلی یک طرح معتبر در حوزه فلسفه‌ی دین، این بود که معلوم کند آیا عقاید دینی اصولاً معنایی دارند یا نه. اینک، ممکن است یک طرح فلسفیِ معتبر توجّه خود را به پرسش بسیار جزئی‌تری معطوف سازد، مانند این که آیا علم الاهی با اختیار بشر سازگار است؟ به بیان صریح‌تر، آیا با فرض این که خداوند به آینده علم دارد، کسی می‌تواند در آینده، اعمال اختیاری انجام دهد؟

به یک معنا، امروزه حوزه‌ی فلسفه‌ی دین هم نوظهور است و هم [مسبوق به سابقه] تاریخی. [مسبوق به سابقه] تاریخی است؛ زیرا پرسش‌هایی که مایه و مبنای نشاط و حرکت تحقیقات دوره‌های گذشته بودند، اینک موضوعاتی درخور برای یک فلسفه‌ی دقیق تلقّی می‌شوند. نوظهور است؛ نه تنها به دلیل اقامه‌ی استدلال‌های نوینی که تغییراتی در پرسش‌های مهمّ تاریخی ایجاد می‌کنند، بلکه از آن جهت که مباحث نوینی هم در این حوزه جریان دارد. یعنی فیلسوفان مباحث دینی را در پرتو مباحث جدید در حوزه‌ی حیات سیاسی، محیط زیست، فن‌آوری، پزشکی، تاریخ، جنسیّت، هنر و مانند آن می‌نگرند.

ذیلاً فقط برخی از پرسش‌هایی را که امروزه منشأ و مایه نشاط و تحرّک این عرصه‌اند، فهرست‌وار می‌آورم:

آیا دیدگاه‌های دینی درباره‌ی خدا، حیات بشری و عالَم صادق‌اند یا کاذب؟

چگونه می‌توان به ارزیابی مسؤولانه و منصفانه‌ی برداشت‌های مختلف از خدا یا اراده‌ی خدا پرداخت؟

بر طبق یهودیّت، مسیحیّت و اسلامِ سنّتی، خدا قادر مطلق، عالِم مطلق، همه‌جا حاضر و خالق عالَم است. این توصیفات از خداوند را چگونه می‌توان ــ اگر اصولاً بتوان ــ فهمید و انسجام بخشید؟

آیا می‌توان بی‌طرفانه به ارزیابی اعتقادات دینی پرداخت؟ اگر بتوانیم آیا چنین کاری مطلوب است؟

آیا اعتقادات دینی *مستلزم* شواهد و قرائن‌اند، به طوری که التزام به آن اعتقادات در غیاب شواهد و قرائن علمی، به لحاظ عقلی التزامی غیرمسؤولانه باشد؟

چه دلایلی در موافقت و مخالفت با عقیده‌ی به وجود خدا اقامه شده است؟

آیا ممکن است عالَم موجودات جزئیِ مکانی و زمانی بتواند جلوه‌ی یک روح خارق‌العاده یا جلوه‌ی واقعیّت الاهی متعالی باشد؟

آیا می‌توان خدا را ادراک کرد؟

آیا خداوند می‌تواند به صورت سرمدی یا خارج از زمان موجود باشد؟

با توجّه به فراوانی شرّ، آیا ممکن است بتوان اعتقادی معتبر به خدای خیر مطلق و عالِم مطلق داشت؟

لوازم اخلاقی برداشت‌های مختلف دینی از خداوند و عالَم چیست؟

آیا اعتقاد دینی برای توجیه اخلاق ضرورت دارد؟

درک‌های مختلف از خدا چه تأثیری به حالِ درک کلّی خیر و نیز دیدگاه‌های خاصّ مربوط به عدالت، طبقه، جنسیّت و نژاد دارند؟

چه ارتباطی میان اعتقادِ به خداوند و محیط زیست موجود است، اگر اصولاً موجود باشد؟

آرمان‌های دموکراتیک که حقوق و آزادی‌های فردی را تفوّق می‌بخشند، از چه جهاتی با آرمان‌های ادیان که اطاعت از اراده‌ی خداوند را بر هر چیزی ترجیح می‌دهند سازگارند؟

آیا ادیان بزرگ جهانی در اصل، دیدگاه مشترکی درباره‌ی واقعیّت غایی [= حقیقة‌الحقایق] دارند؟

آیا اگر این ادیان در *تصویر* یکسانی از حقیقة‌الحقایق مشترک باشند، می‌توانند هم‌چنان شیوه‌ها یا روش‌هایی جای‌گزین و به‌یکسان مشروع، برای *زیستن* باشند که سرانجامش نوعی خیر دینی غایی (برای مثال: اتّحاد با خدا یا برهمن) است؟

آیا عالم آخرتی وجود دارد؟ آیا حتّی *برای اشخاص*، بقاء پس از مرگ امکان‌پذیر است؟

آیا تجسّم امکان‌پذیر است؟

کدام فهم‌ها از شخص، ذهن و نفس با تصویرهای مختلف از عالم آخرت سازگار است؟

این عقیده‌ی مسیحی که خداوند به صورت مسیح تجسّم یافته است، یا این عقیده‌ی آیین هندو که کریشنا جلوه‌ای از ویشنو است، چه معنای فلسفی می‌تواند داشت؟

کتاب حاضر این پرسش‌ها و بسیاری پرسش‌های دیگر را با هدف به دست دادن تصویری از فلسفه‌ی دین، مورد بحث قرار می‌دهد.

این کتاب به صورت یک دفترچه تمرین طرّاحی شده است. هدفِ من، آن است که هم از طریق متن اصلی کتاب و هم از طریق پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی که در پایان هر فصل آمده است، مقدّمه‌ای بر مباحث رایج این حوزه، در اختیار خواننده قرار بگیرد. هدف پرسش‌های پایانی هر فصل این نیست که معلوم شود آیا خواننده آن فصل را [به‌دقّت] مطالعه کرده است یا نه، بلکه بسط و توسعه‌ی تحقیقات خواننده در فلسفه‌ی دین است. آن پرسش‌ها و موضوعات نه مجموعه ضمیمه‌هایی برای کتاب، بلکه مکمّل آنند. سطح این پرسش‌ها و موضوعات به لحاظ دشواری و آسانی یکسان نیست ـ برخی از آن‌ها کاملاً غیرمتعارف‌اند ـ و هدف از درج آن‌ها واداشتن و علاقه‌مند ساختن خواننده به تحقیقاتی است فراتر از آن‌چه می‌توان در بدنه‌ی اصلی یک متن مقدّماتی جای داد.

عرضه‌ی موضوعات و ترتیب آن‌ها

فصل اوّل با مروری اجمالی در برخی ویژگی‌های برجسته‌ی ادیان جهانی آغاز می‌شود. در عالَمی با ادیان گوناگون، فلسفه‌ی دینِ جامع باید بیش از یک سنّت دینی را مورد بحث قرار دهد. این فصل بر اهمّیّت قوّه‌ی خیال در سیر پژوهش فلسفی درباره‌ی طرز تلقّی‌های دینی و دنیوی از عالَم تأکید می‌ورزد.

فصل دوّم ماهیّت خود اعتقادات دینی را بررسی می‌کند. دیگر نمی‌توان از سر قطع و اطمینان مفروض گرفت که فهمی همگانی از عقاید دینی وجود دارد. بنابراین، فیلسوفان دین باید به این پرسش اساسی بپردازند که عقیده‌ی دینی چیست؟

فصول سوّم تا پنجم یکی از اعتقادات دینی اساسی در سنّت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی را به تصویر می‌کشند. آن اعتقاد این است که عالَم ما مخلوق یک واقعیّت مجرّد قادر مطلق و عالِم مطلق است. پیش از بحث و بررسی درباره‌ی صدق و کذب چنین عقیده‌ای، ابتدا باید معنای آن را بررسی کرد. در این فصول، استدلال‌های موافق و مخالف با اصل معقول بودنِ مفهوم خدا بررسی شده است. قدرت، علم، خالقیّت چیست و آیا هیچ یک از این صفات به موجودی که متعالی از عالَم فیزیکی است، ولو به صورت بالقوّه، قابل‌انتساب‌اند؟ در این فصول طرف‌داران تقریرهای طبیعت‌گرایی |= دهری‌مشربی|که عالم ما را همه‌ی واقعیّت موجود می‌دانند و معتقدان به واقعیّاتی ورای عالم، در تقابلی اساسی با هم قرار می‌گیرند. در این فصول، ملازمات اخلاقی و اجتماعی عقیده به خدای قادر مطلق نیز بررسی شده است.

فصل ششم به بحث درباره‌ی معارضه‌ای بنیادی با فلسفه‌ی دین، هم در شرق و هم در غرب عالَم، می‌پردازد. آیا حتّی تلاش برای تأمّل فلسفی درباره‌ی الوهیّت، خودبینانه است؟ این فصل بررسی می‌کند که آیا ممکن است خداوند تمایزی چندان اساسی با عالَم زمانی و مکانی ما داشته باشد که همه‌ی تعبیر و توصیف‌های ما از خداوند، کاملاً اشتباه باشد. به علاوه، فصل ششم، برداشت‌های والانگرانه متفکّران ممالک غیرغربی از الوهیّت را مورد بحث قرار می‌دهد. در این فصل، فهم آیین هندو از برهمن تشریح شده و مورد دفاع قرارگرفته است.

فصل هفتم برخی مباحث اخلاقی عمده در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین معاصر را پیش می‌کشد. بررسی دقیق‌تر درباره‌ی برداشت‌های دینی از توجیه اخلاقی درخور اهمّیّت است. امروزه بیش از پیش آشکار شده است که ادیان جهانی نهادهایی منسوخ نیستند و مذاکرات سیاسی فیمابینِ ملّت‌ها و حتّی در میان ملّتِ واحد،

می‌باید دین و ارزش‌های دینی را جدّی بگیرند. با توجّه به یک فهم توسعه یافته از ادیان مختلف و ضرورت آرمان‌های جامعه‌ی سکولار برای حلّ و فصل سیاسی، خردمندانه و انسانیِ منازعات محلّی و جهانی، دلایل اخلاقی و سیاسی موجّهی برای تحقیق فلسفی در ارزش‌های دینی و آرمان‌های یک جامعه‌ی سکولار وجود دارد. تحقیقات معاصر در حوزه‌ی علومی مانند تاریخ، سیاست، جامعه‌شناسی و الاهیّات در باب تعارض دینی رایج، موجب طرح موضوعات و مباحثی شده‌اند که زمینه‌ی مساعدی برای تحلیل فلسفی فراهم می‌کنند. این واقعیّت در تحقیقات فلسفی در زمینه‌ی تساهل، احترام به دیگران، حقوق و افکاری درباره‌ی رفاه بشر که از عقاید دینی بهره یافته‌اند، به تأیید رسیده است. پژوهش فلسفی در این قبیل مباحث، نه فقط به دلیل زیان‌های احتمالی تعارض میان نیروهای دینی و دنیوی، بلکه به دلیل فواید احتمالی این همکاری، نیز ضرورتی مبرم است.

فصول هشتم تا دهم به شواهد و قرائن موافق و مخالف برداشت‌های دینی از زندگی می‌پردازند. در این فصول، مفهوم قرینه، ماهیّت تجربه‌ی دینی و دلایل موافق و مخالف عقیده به وجود خدا بررسی می‌شود. ممکن است برخی خوانندگان گمان کنند که کلّ مقصد و مقصود مشغله فلسفه‌ی دین همین است، ولی به اعتقاد من، حتّی اگر این سخن صحیح هم باشد، بسیار لازم است که ابتدا بحثی درباره‌ی موضوعات مربوط به فصول اوّلیّه کتاب صورت بگیرد. برای مثال، این پرسش که «آیا خدا وجود دارد؟» منوط به مباحث بسیاری درباره‌ی مفهوم خدا، وظیفه‌ی تفکّر درباره‌ی خدا و توانایی ما برای پاسخ‌گویی به این پرسش است. در این‌جا برای تبیین مطلب، از به اصطلاح ***مغالطه‌ی وکیل دعاوی***[1] کمک می‌گیریم. این مغالطه به این معناست که پرسشی مطرح شود که فرض‌های بسیاری به همراه دارد (مثلاً سؤال شود «در چه زمانی بانک را سرقت کردید؟»). [برای این که از چنین مغالطه‌ای پرهیز کرده باشیم،] پیش از آماده شدن برای طرح پرسش‌هایی درباره‌ی وجود خدا، ابتدا باید تصوّری روشن از فرض‌های[ی ملازم با آن] داشته

---

1 - Lawyer´s Fallacy

باشیم. حتّی لازم است که در این خصوص مفهومِ «قرینه» نیز مورد بحث قرار گیرد.

اصطلاح "evidence" [= قرینه]، از واژه‌ی لاتینی *ex videre* به معنای «از طریق رؤیت» مشتق شده است و به اعتقاد برخی فیلسوفانِ امروز، چندان روشن نیست که چه چیزی را باید رؤیت شده یا مبیّن دانست. برای مثال، آیا در مقام رؤیت واقع، اعتبار شیوه‌ی سکولار و خنثی از افکار و اندیشه‌های دینی، باید مقدّمِ بر نگاهی صراحتاً دینی به واقعیّت باشد؟ از طرف دیگر، اصولاً چرا باید از اوّل در امور دینی، به قرینه بها داد؟ چه‌بسا چیزی که برای یک شخص «قرینه» محسوب می‌شود، برای شخص دیگر کاملاً بی‌ربط باشد. برخی فیلسوفان مسیحی معاصر، فلسفه را بر ایمان خویش بنا می‌کنند، که در این صورت، چنین ایمانی مقدّم بر هر گونه تأمّل انتقادیِ بی‌طرفانه درباره‌ی دلایل و قرائنِ حقّانیّت آن حجیّت و اهمّیّت دارد. در یک کلام، امروزه به آن وضوح گذشته معلوم نیست که در چه صورت می‌توان کسی را به‌حقّ به جزم‌اندیشی متّهم داشت. امروزه می‌توان «جزم‌اندیشان» دیروز را متفکّرانی توصیف کرد که در نظامی کاملاً معتبر، ولی متفاوت با نظام مورد اعتقاد شما، تفکّر می‌کنند. مدخل «جزم‌اندیشی»[۱] در ***راهنمای معرفت‌شناسی***[۲] تأییدی بر این نکته است: «جزم‌اندیشی اصطلاحی نُمادگونه[۳] است. این که آیا شما به‌درستی آن را در مورد یک آموزه یا عقیده اطلاق می‌کنید یا نه، بستگی به این دارد که شما خود در کجا ایستاده باشید» (۱۹۹۲، ص ۱۰۹). این آراء و آراء دیگر را در فصول پایانی همین کتاب مورد بحث قرار خواهیم داد.

این کتاب به عنوان مقدّمه‌ای بر فلسفه‌ی دین **معاصر**، مباحث رایج این حوزه را از دهه‌ی ۱۹۵۰ تا زمان حاضر، در درجه‌ی اوّل از اهمّیّت قرار می‌دهد. لیکن به هیچ وجه به آن صحنه‌ی معمول فلسفه‌ی دین معاصر محدود نشده است، بلکه درباره‌ی آن سنّت‌های دینی نیز که تاریخی چند هزار ساله دارند بحث می‌کند. بسیاری از شخصیّت‌های برجسته‌ی تاریخی را مورد بحث قرار داده‌ایم؛ زیرا بسیاری از

---

1 - Dogmatism
2 - *Companion to Epistemology*
3 - indexical term

مباحث امروز به دست آن‌ها رقم خورده‌اند و آثار آن‌ها منبعی غنیّ برای تأمّلات دوران معاصر است. *فلسفه‌ی دین در قرن بیستم* عضوی از مجموعه کتاب‌هایی مقدّماتی است که عموماً تأکید و توجّه به تحقیقات فلسفی دنیای انگلیسی‌زبان را وجهه‌ی همّت خویش ساخته‌اند. هرچند که من نیز همین رویّه را در پیش می‌گیرم، ولی در عین حال، از تحقیقات دیگر نیز بهره می‌برم و منابعی را برای تحقیقات بیش‌تر و وسیع‌تر معرّفی می‌کنم. هدف کتاب آن است که خواننده را با این حوزه آشنا سازد و نقشه‌ای کلّی برای تحقیقات بیش‌تر در اختیار او قرار دهد.

در این مجموعه کتاب‌های مقدّماتی انتشارات بِلک‌ول، از نویسندگان خواسته‌اند که تصویری از گرایش‌ها و مباحث حوزه‌ی مورد بحث خویش به دست دهند، ولی در عین حال، آزاد بوده‌اند که مباحث خاصّ خویش را نیز مطرح کنند. به اعتقاد من، مزیّت این شیوه آن است که به نویسندگان امکان می‌دهد چیزی بیش از فهرست‌واره‌ای بی‌روح، همراه با مجموعه تعابیری مانند «شاید این نظر امیدبخش است که ... یا شاید آن نظر...» به دست دهند. به تعبیر ازرا پوند[1] کتاب‌ها می‌توانند «شایدهای سخت‌نکوهیده» باشند. ولی هرچند در مقامِ توصیه برخی طرح‌هایی برآمده‌ام که آن‌ها را به‌خصوص جالب‌توجّه یافته‌ام، عمداً همه‌ی موضوعات مورد بحث را فیصله نایافته رها ساخته‌ام. هدف اصلی‌ام این است که خواننده دیدگاه‌های خاصّ خود درباره‌ی این مباحث را توسعه دهد. کارآزمودگی در فلسفه‌ی دین، مستلزم رشد مهارت‌های تأمّل دقیق و هوش‌مندانه در زمینه‌ی مباحث دینی و فلسفی، هم برای خود به تنهایی و هم در همراهی با دیگران، است. برای تشویق خوانندگان به شرکت در مباحث این حوزه، در پایان همین مقدّمه فهرستی از مجموعه انجمن‌هایی که در دنیای انگلیسی‌زبان به فلسفه‌ی دین اختصاص یافته‌اند ارائه کرده‌ام. برای حصول اطّلاع از کنفرانس‌های مربوط، تألیفات جدید و نیز شرایط عضویّت در این انجمن‌ها، می‌توان با هر یک از آن‌ها تماس گرفت. علاوه بر این، منابع دیگری را هم فهرست کرده‌ام که می‌توانند خواننده را

---

1 - Ezra Pound

برای تحقیق درباره‌ی موضوعات مختلف یاری دهند. ***راهنمای فلسفه‌ی دین***[۱] (۱۹۷۷) که با نظارت و ویراستاری مشترک فیلیپ کواین و صاحب این قلم تدوین شده است، مجموعه‌ای مشتمل بر ۷۸ مقاله به قلم محقّقان مختلف درباره‌ی موضوعات اصلی فلسفه‌ی دین است. در پایان هر فصلِ کتاب حاضر، بخش‌هایی از ***راهنمای فلسفه‌ی دین*** که می‌تواند به شرح و توضیح مباحثِ مربوط به موضوعات مورد نظر کمک کند معرّفی شده است.

لازم است دو مطلب دیگر را نیز درباره‌ی وضعیّت این حوزه و این کتاب مطرح کنم:

اوّلاً، در فلسفه‌ی دین گرایشی فزاینده وجود دارد که سعی می‌کند هر یک از استدلال‌ها و مباحث را بخشی از مواضع جامع‌تر به حساب بیاورد. یعنی امروزه، به جای این که استدلال‌ها را به صورت حجّت‌هایی کاملاً مستقلّ و جداافتاده در نظر بگیرند، اغلب چند استدلال متمایز را پشتیبان هم و بخشی از یک «تصویر جامع‌تر» از موضوع مورد بحث تلقّی می‌کنند. در این اثر، ماهیّت استدلال‌های جامع و مبتنی بر مجموعه‌قرائن را مورد بحث قرار می‌دهیم، ولی ذکر آن در این مقام به دلیل آن است که معتقدم استدلال‌هایی که بتوان آن‌ها را وابسته‌ی به هم و مؤیّد هم دانست، در کتاب ما نقش به‌سزایی دارند. در مواضع مختلف، توجّه خواهم داد که چگونه دو یا چند استدلال در جنب هم می‌توانند نتیجه‌ی مورد نظر را اثبات کنند. به علاوه، به دلیل اهتمام به جدّی گرفتن مناظر فلسفیِ فراگیر، گاهی به موضوعاتی پرداخته‌ام که از اهمّیّت فلسفی عام برخوردارند. فیلسوفان دین همواره پیامدهای دینی مواضع و استدلال‌های مطرح در دیگر حوزه‌های فلسفه را تشریح کرده‌اند. این کتاب برای آن که حقّ این عرصه را هم گزارده باشد، گاهی به تحقیقات فلسفه‌ی طبیعت بشر، فلسفه‌ی اخلاق، نظریّه‌ی معرفت و دیگر حوزه‌ها، عنایت ویژه‌ای نشان داده است. اغلب فلسفه‌ی دین در لحظات سرنوشت‌ساز حوزه‌های مختلفِ

---

۱ - *A Companion to philosophy of Religion*. این اثر، را همین مترجم، در دست ترجمه دارد.

فلسفه، و در حقیقت در نقطه‌ی تقاطع فلسفه و حوزه‌های دیگری مانند علوم طبیعی و علوم اجتماعی شکل می‌گیرد.

ثانیاً: فلسفه‌ی دین و فلسفه به طور کلّی را می‌توان در قالب یک طرح گفتمان، با دو یا چند موضع [متفاوت]، که نماینده‌ی هر یک، استدلال‌های ***موافق*** و ***مخالف*** است طرّاحی کرد. این طرح را طرح مفیدی می‌دانم؛ چرا که می‌تواند استدلال‌های پیچیده و بعضاً مجمل را تفصیل دهد و مواضع مختلفی را که فیلسوفان در آن اختلاف‌نظر دارند برجسته سازد. به علاوه، می‌تواند به تشخیص مواضع اتّفاق‌نظر میان آن‌ها نیز کمک کند و زمینه‌ی شرح و بیان فلسفه‌ای در وضعیّت بینابینِ مواضع متضاد را فراهم سازد. ولی این طرح می‌تواند غلط‌انداز هم باشد. ممکن است یک طرح گفتمان موهِم آن باشد که طرف‌های درگیر در یک گفت‌وگوی فلسفی، خصم‌هایی رقیب هم‌اند و هر یک می‌کوشند در مواضع مختلف، بر خصم غلبه کنند. جورج لاکف[۱] و مارک جانسون[۲] در تحقیقی با عنوان ***استعاره‌هایی که با آن‌ها زندگی می‌کنیم***،[۳] به انحاء مختلف نشان می‌دهند که زبانِ استدلالی نه فقط حاکی از گفت‌وگوی میان خصم‌هایی است که بر یک‌دیگر پیش‌دستی می‌کنند، بلکه حاکی از مواجهه‌ای جنگ‌طلبانه و ستیزه‌جویانه است. لاکف و جانسون به جمع‌آوری تعابیر معمول در بحث و گفتگوها پرداخته‌اند؛ تعابیری مانند: ***ادّعای شما غیرقابل‌دفاع است؛ هر نقطه‌ضعفی در استدلال مرا مورد حمله قرار داده است***؛ من استدلال او را ***ویران کردم***؛ من هرگز در بحث با او ***برنده نمی‌شوم***؛ آیا شما مخالفید؟ خیلی خوب، ***شلیک***؛ اگر شما این تدبیر را به کار ببرید، او ***شما را از توان می‌اندازد***؛ ***او همه‌ی تیرهای استدلالی را که در ترکش داشتم خالی کرد*** و مانند آن (لاکف و جانسون، ۱۹۸۰، ص ۴). در این حال و هوا، یک گفت‌وگوی فلسفی داغ، نوعی تهاجم و تنازع فکری به نظر می‌رسد. امّا دلیلی ندارد که حتماً گفت‌وگوی فلسفی به این شیوه خصمانه برگزار شود.

---

1 - George Lakoff　　2 - Mark Johnson

3 - *Metaphors We Live By*

بحث و گفت‌وگوی فلسفی حتّی زمانی هم که کاملاً داغ و پی‌گیر است، می‌تواند بخشی از اقدامِ مشترکی باشد که طیّ آن طرف‌های مختلف در بحث، به صورت تعاونی برای مفاهمه، تحقیق و تفحّص در دیدگاه یک‌دیگر و انجام این وظیفه در فضایی هم‌دلانه و سرشار از احترام تلاش می‌کنند. در چنین فضایی می‌توان استدلال‌ها را در قالب استعاره‌های غیرخصمانه‌ی کاملاً متفاوتی تصوّر کرد. استدلال‌ها را می‌توان راه‌های مختلفی برای صیقل دادن، سامان دادن و قالب نو بخشیدن به عقاید (واژه‌ی "argument" [= استدلال] از اصطلاحی لاتینی به معنای «قالب نو بخشیدن» مشتق شده است)، مقایسه نقشه‌های مختلف (گویی تعیین موقع و مکان عقاید) و حفّاری برای دلایل و سفرهای مختلف تحقیقاتی تفسیر کرد. توصیف فیلسوف انگلیسی، توماس هابز[1] (۱۵۸۸ ـ ۱۶۷۹) از افکار را می‌توان در راستای همین پیشنهاد اخیر به کار گرفت. هابز می‌گوید «نسبت افکار به تمایلات، همان نسبت دیده‌وران (نظامی) است ... که نیروها را به صف می‌کنند و راه دست‌یابی به امور مورد تمایل را می‌یابند» (*لویاتان*، ۱۹۵۰، ص ۴۱).

این تلقّی‌های غیرخصمانه‌ی بدیل از گفت‌وگوی فلسفی را از آن بابت آوردم که موضوعات دینی می‌توانند مستلزم عقاید، تمایلات و احساساتی کاملاً صمیمی باشند. سلوک فلسفه‌ی دین با توجّه به اهتمامش به این قبیل موضوعات اساسی، می‌تواند بسیار از حسّاسیّت و شکیبایی منتفع شود. منظور من این نیست که دیگر در مورد براهین و مواضع فلسفی، تعابیری مانند «قابل‌دفاع»، «غیرقابل‌دفاع» و غیره را به کار نبریم، بلکه می‌خواهم بگویم خوب است که فضای کلّی چنین گفت‌وگو و تأمّلی سرشار از حسن نیّت باشد.

یادداشت‌ها و منابعی برای مطالعه‌ی بیش‌تر

آدرس نقل‌قول‌های کتاب به صورت نام مؤلّف ـ تاریخ انتشار درج شده‌اند و در عین حال، اطّلاعات کتاب‌شناختی منابع مربوط را در پایان کتاب آمده است.

---

1 - Thomas Hobbes

منابع

فلسفه‌ی دین تقریباً در همه‌ی نشریّات عمده‌ی فلسفی عرضه شده است، ولی نشریّات زیر از جمله‌ی نشریّاتی هستند که موضوع اصلی آن‌ها فلسفه‌ی دین است:

- *The International Journal for Philosophy of Religion*
- *Religious Studies*
- *Faith and Philosophy*
- *Philosohy and Theology*
- *Sophia*
- *American Catholic Philosophical Quartely*

(که قبلاً به نام *New Scholasticisem* موسوم بود)

- *American Journal of Theology and Philosophy*
- *The Thomist*

نشریّات حوزه‌ی الاهیّات نیز حاوی مباحث معتنابهی درباره‌ی فلسفه‌ی دین‌اند، که در این میان، به‌خصوص باید از نشریّات زیر نام برد:

- *The Journal of the American Academy of Religion*
- *The Journal of Religion*
- *Theological Studies*
- *The Journal of Religious Ethics*
- *Heythrop Journal*
- *The Annual of the Society of Christian Ethics*
- *Theology Today*
- *New Blackfriars*
- *Modern Theology*
- *Harvard Theological Review*
- *Scottish Journal of Religious Studies*
- *Scottish Journal of Thelogy*

مباحث فلسفه‌ی دین را در نشریّات چندرشته‌ای، مانند نشریّات زیر نیز می‌توان یافت:

- *Law and Religion*

- *The Journal of Law and Religion*
- *Literature and Theology*
- *The Journal of Humanism and Ethical Religions*
- *Christian Scholar's Review.*

چندین ناشر فاضل به انتشار مجموعه کتاب‌هایی در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین اقدام می‌کنند. در زیر نام ناشر و مجموعه‌ای را که در این زمینه منتشر می‌کند می‌آوریم:

- Cornell University Press: *Cornell Studies in the Philosophy of Religion*
- Indiana University Press: *The Indiana Series in Philosophy of Rehigion*
- Kluwer Academoic Publishers: *Studies in Philosophy and Religion*
- State University Press of Newyork: *Toward a Comparative Philosophy of Religions*

ناشران وابسته به دانشگاه‌ها، مانند: Temple، Oxford، Cambridge، Pennsylvania State و Notre Dame به طور مرتّب به انتشار آثاری در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین اقدام می‌کنند. انتشارات Prometheus Books، چندین و چند اثر در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین منتشر می‌کند، که بیش‌تر آن‌ها موضعی به‌شدّت انتقادی در قبال خداباوری دارند. نمایه‌ی موضوعات فلسفه‌ی دین در *Philosophers' Index* که به همّت مرکز اسناد فلسفه Bowling Green State انتشار یافته، درج شده است. مداخل آن زیرِ عناوینی مانند «خدا»، «تجربه‌ی دینی» و «آیین بودا» فهرست شده‌اند. این اثر ابزار بسیار ارزش‌مندی برای نگارش مقالات، خواه با هدف کلاس درس و خواه با هدف داشتن سهمی در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین است. *Philosophers' Index* چکیده‌های مختصری ارائه می‌کند، که در واقع تلخیص امّهات مباحث مطرح شده در کتب و مقالات مربوط به این حوزه‌اند. می‌توان از طریق یک CD-ROM که آثار منتشر شده از سال ۱۹۴۰ تا زمان حاضر به همّت خدمات اطّلاع‌رسانی DIALOG در آن درج شده است، به این فهرست دسترسی پیدا کرد. نمایه‌ی فلسفه‌ی دین در نشریّه‌ی سالیانه *Raligion Index* (در

دو جلد) نیز آمده است. این دو جلد توسّط مؤسّسه‌ی زیر انتشار یافته و CD-ROM آن نیز موجود است: American Association, Evnston Illinois, USA

کتاب‌های فلسفه‌ی دین نیز به طور مرتّب در نشریّه *Philosophical Books* مورد بررسی قرار می‌گیرند.

نشست‌های منظّمی در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین در برنامه‌ی همایش‌های سالیانه‌ی بخش‌های سه‌گانه American Philosophical Association ، و هم‌چنین در برنامه‌ی همایش سالیانه‌ی American Academy of Religion برگزار می‌شود. انجمن‌ها و نهادهایی که موضوع اصلی آن‌ها فلسفه‌ی دین است، عبارتند از:

British Society for the Philosophy of Religion; Society for Philosophy of Religion; Society of Christian Philosophers; Philisophy of Religion Society; American Chatolice Philosophical Association; Boston University Institute for Philosophy of Religion; American Humanists Association; Fellwoshipe of Religious Humanists; Jesuit Philosophical Association; Society for Medival and Renaissance Philosophy; Society for Philosophy and Theology.

آدرس این سازمان‌ها در *Directory of American philosophers* درج شده است. این اثر به همّت مؤسّسه‌ی زیر انتشار یافته است:

Philosophy Documentation Center, Bowling Green State University

در دانشگاه نوتردام، مرکزی برای فلسفه‌ی دین وجود دارد که از تحقیقاتِ در دست اقدام حمایت می‌کند. اطّلاعات مربوط به این مرکز در نشریّه‌ی *Faith and Philosophy* آمده است. St Olof Center، همان سایت Kierkegard Library، یک مرکز تحقیقاتی و انتشاراتی است که وقف فیلسوف دانمارکی سورن کرکگور (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) شده است. کرکگور سهم عظیمی در فلسفه‌ی دین داشته است. در آن مرکز بورس‌های تحقیقاتی موجود است.

توضیحات

پیدایش مجامع فوق‌الذکر و هم‌چنین نشریّاتی با کیفیّت عالی و شمار کنفرانس‌های منظّم در فلسفه‌ی دین، گواه بر رشد این حوزه است. واقعیّت جالب‌توجّه این است که فلسفه‌ی دین نه فقط در کتاب‌های مقدّماتی فلسفه، بلکه در کتاب‌های پیش‌رفته‌تر و جدیدتر، مانند کتب مربوط به اخلاق زیست‌محیطی و غایت حیات درج شده است. همه‌ی گزیده‌هایی که درباره‌ی اخلاق زیست‌محیطی و غایت حیات می‌شناسم، بخش‌هایی در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین دارند. برای اطّلاع درباره‌ی برخی از انحاء ارتباط فلسفه‌ی دین با تحقیقات مربوط به غایت حیات، ر.ک. به:
God and Philosophers, edited by T. V. Moris; *Philosoers Who Believe*, edited by Kelly Clark.

ریچارد سوئین‌برن برهانی اخلاقی بر ضرورت بحث و تحقیق در زمینه‌ی فلسفه‌ی خداشناسی در *Faith and Reason* اقامه می‌کند.

نیروی مهمّ دیگری که رشد فلسفه‌ی دین در دنیای انگلیسی‌زبان را سرعت می‌بخشد، معلولِ فرایند اهتمام به «تفکّر قارّه‌ی اروپا (به جز انگلستان)» است که تقریباً به تحقیقات فلسفی و ادبی قرون نوزدهم و بیستم در قارّه‌ی اروپا مربوط می‌شود. بسیاری از کسانی که «متفکّر قارّه‌ی اروپا» محسوب می‌شوند، یعنی کسانی مانند سورن کرکگور، فردریش نیچه (۱۸۴۴ - ۱۹۰۰)، مارتین هایدگر (۱۸۸۹ - ۱۹۷۶)، ژان‌پل سارتر (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰)، سیمون دوبوار (۱۹۰۸ - ۱۹۸۶)، آلبر کامو، کارل یاسپرس (۱۸۸۳ - ۱۹۶۹)، گابریل مارسل (۱۸۸۹ - ۱۹۷۳)، ایمانوئل لویناس (۱۹۰۶ - ۱۹۹۵) و هم‌چنین متفکّران معاصر مانند اچ. جی. گادامر و پل ریکور به موضوعات و مباحث دینی اهتمام داشته‌اند. در نتیجه، تحقیق درباره‌ی این فیلسوفان برخی شارحان و منتقدان را ناگزیر به بحث درباره‌ی موضوعاتی در فلسفه‌ی دین واداشته است. برای پژوهشی درباره‌ی برخی از این تحقیقات‌ر اخیر، ر. ک. به ***فلسفه‌ی قارّه‌ی اروپا و الاهیّات جدید*** به قلم دیوید براون.[1]

---

1 - David Brown's *Continental Philosophy and Modern Theology*

منابع دیگری را در زمینه‌ی تعامل میان تاریخ فلسفه و سنّت دینی، در مباحث بعدی همین متن آورده‌ایم. ممکن است خوانندگان برای تحقیقات برجسته درباره‌ی ارتباط میان عقیده‌ی به خدا و مفهوم تکلیف اخلاقی، تحقیقات آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸ ـ ۱۸۶۰) و فردریش نیچه را مخصوصاً مفید بیابند. برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی رابطه‌ی میان نظریّه‌ی اخلاقی و فلسفه‌ی خداشناسی، به‌خصوص به فصل هفتم رجوع کنید. در آن‌جا چندین منبع دیگر که مکمّل مطالب مقدّمه‌اند، مورد توجّه قرار گرفته است. برای براهین جالب‌توجّه درباره‌ی نقش عقیده‌ی به خدا در رشد علم جدید همراه با تلقّی واقع‌گرایانه‌اش از عالم، ر. ک. به تحقیقات آلفرد نورت وایتهد، ام. بی. فاستر و اریک ماسکل. دان کیوپیت درباره‌ی ارتباط واقع‌گرایی و خداباوری با پاتنام هم‌داستان است. «بی‌شکّ، پایگاه واقع‌گرایی، آموزه‌ی خلقت و فرض خدای مابعدالطبیعیِ عینی به عنوان مبدأ عالم است» (کیوپیت، ۱۹۸۴، ص ۱۵۹). السدِر مک‌اینتایر، چارلز تیلور، ریچارد رورتی و دیگران تحقیقات برجسته‌ای در زمینه‌ی تحلیل فضای فکری دوران معاصر و نیز ارائه‌ی مستند این که از چه جهاتی اوج و حضیض‌های افکار دینی بازخورد فرهنگی و فلسفی داشته‌اند ارائه کرده‌اند. ویلیام واین‌رایت در مقاله‌ی «مسیحیّت» در *راهنمای فلسفه‌ی دین*، نشان داده است که طرح‌های فلسفی در فلسفه‌ی غرب (برای مثال، بحث بر سر اختیار، وجوب و امکان) ریشه‌ی دینی داشته‌اند. ارتباطات پیچیده میان فلسفه و دین، در تحقیقات اخیر درباره‌ی متفکّران حوزه‌ی فلسفه‌ی زنان از دوران باستان تا زمان حاضر، نیز به تأیید رسیده است. آن دسته از تحقیقات دوران معاصر که به توسعه‌ی کانون فلسفه نظر داشته‌اند، می‌توانند روشن‌گر این مطلب باشند. ر. ک. به اثر چهار جلدی و مهمّ *تاریخچه‌ی فیلسوفان زن*، ویراسته‌ی ام. ای. وایت.[1] در زمینه‌ی احیای علاقه و توجّه به فلسفه‌ی قرون وسطی، تحقیقاتی مهمّ در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین و تاریخ فلسفه به‌خصوص مشهود است. با مقایسه‌ای میان فلسفه‌ی غرب و شرق می‌توان دریافت که چگونه ادیان رایج،

---

1 - *A History of Women Philosophers*, edited by M. E. Withe

مسائل فلسفی مختلفی را پیش آورده‌اند. برای پاره‌ای ملاحظات و مستند کردن این مدّعا، ر.ک. به مدخل «آیین کنفوسیوس» و «آیین دائوی چینی» در ***راهنمای فلسفه‌ی دین***. فلسفه و دین هندی در مواقعی، چنان با هم درآمیخته‌اند که ویلفرد کنت‌ول اسمیت در جایی خاطرنشان می‌شود که هیچ تفاوتی میان این دو وجود ندارد (به نقل از آورینده‌شامه، ۱۹۹۰، ص xi).

برای بحث و بررسی درباره‌ی ملازمات دینیِ دیدگاه‌های فلسفی یک فرد، ر.ک. به مقدّمه‌ای بر ***آگاهی و ذهن خداوند***[۱]. کتاب دیگری در مجموعه کتب مقدّماتی بلک‌ول با عنوان ***مقدّمه‌ای بر معرفت‌شناسی معاصر***[۲] به قلم جی. دنسی، اهمّیّت تحقیق درباره‌ی فرض‌هایی را که در بنیاد پرسش‌های فلسفی درباره‌ی معرفت قرار گرفته‌اند، مورد تأکید قرار می‌دهد.

توماس چانس و صاحب این قلم کاربردهای گوناگون روش گفتگو با خصم در حوزه‌ی فلسفه را در «چنگ و دندان خونین فیلسوفان»، ***آموزش فلسفه***[۳] (۱۹۹۱) مورد بحث قرار داده‌اند. چانس تحقیقی عالی درباره‌ی روش فلسفه، در ***اُتیدوم افلاطون: تحلیل‌هایی درباره‌ی این که فلسفه کدام است و غیرفلسفه کدام***،[۴] به رشته تحریر در آورده است. تاریخ فلسفه پر از تصاویر مختلفی برای توصیف بحث و مناظره است. تصویر هابز از تفکّر را که در مقدّمه آورده‌ایم، با توصیف توماس رید (۱۷۹۶ - ۱۷۱۰) از یک تحلیل فلسفی مقایسه کنید: «تحلیل فلسفی از موضوعات ذوقی همانند به کار گرفتن کارد تشریح در مورد یک چهره‌ی زیباست؛ غایت فیلسوف و هم‌چنین عالِم تشریح نه ارضای ذوق، بلکه اصلاحِ شناخت است». (رید، ۱۹۹۱، ص ۷۲۱).

برای مقاله‌ای عالی که میان بحث و مناظره‌ی سازنده و بحث و مناظره‌ی بیهوده فرق می‌نهد، مقاله‌ی هاری فرانکفورت با عنوان «چرند و پرند»[۵] را توصیه می‌کنم.

---

1 - *Consiousness and the Mind of God*
2 - *An Introduction to Contemporary Epistemolgy*
3 - *Teaching philosophy*
4 - *Plato's Euthydemus: Analyses of What Is and Is Not Philosophy*
5 - On Bullshit

فرانکفورت میان چرند و پرند و گفت‌وگویی که از سر دقّت صورت می‌گیرد و مبتنی بر اهتمام به حقیقت است فرق می‌نهد. برای تحلیلی روشن‌گر از حسّاسیّت، ر. ک. به «بی‌عاطفگی و مسؤولیّت اخلاقی» به قلم لاری مای، به‌خصوص صص ۸-۱۳ (۱۹۹۲).

فصل ۱
اعتقادات دینی

اعتقادات دینی

در این فصل، به آن ویژگی‌های اصلی ادیان جهانی می‌پردازیم که در فلسفه‌ی دین معاصر بیش‌ترین توجّه را به خود معطوف داشته‌اند. ضمن معرّفی برخی اصطلاحات فلسفی مبنایی، پاره‌ای از نکات اصلی کتاب حاضر را برمی‌شمارم. این فصل با ملاحظاتی درباره‌ی استفاده از قوّه‌ی خیال در اشتغال به فلسفه‌ی دین پایان می‌پذیرد.

ادیان پنج‌گانه جهانی

در سنّت‌های دینی زنده، گرایش‌های بسیار متعدّدی وجود دارد که گاهی به‌شدّت با هم تعارض دارند. بنابراین، هر توصیف کلّی از این سنّت‌ها را باید در قالب اصطلاحاتی بسیار کلّی برگزار کرد و توجّه داشت که موضوعات و مباحثْ پیچیده‌تر از آنند که این اصطلاحات و مقولات از عهده‌ی آن‌ها برآیند. لیکن خوب است بحث خویش را، هرچند به صورتی کلّی، با مروری در این قبیل سنّت‌ها آغاز کنیم تا بتوانیم از همان آغاز به مجموعه مشترکات ثابتی دست بیابیم و نمایی کلّی از تنوّع دینی پیش روی خویش داشته باشیم. فیلسوفان دین باید تنوّع بسیار وسیعِ آداب و سنن دینی را جدّی بگیرند. به علاوه، شروع بحث با مروری در این ادیان می‌تواند تأکیدی بر این واقعیّت باشد که فلسفه‌ی دین صرفاً محصول تأمّل درباره‌ی موضوعات دانشگاهی نیست، بلکه اوّلاً و قبل از هر چیز، مولود پژوهش فلسفی در

سنّت‌های زنده موجود است. در عالَم انگلیسی‌زبان، ادیانِ معروف‌تر هنوز همان یهودیّت، مسیحیّت و اسلام است و بنابراین، همین ادیان می‌توانند نقطه‌ی عزیمت منطقی برای کتاب ما باشند.

یهودیّت، مسیحیّت و اسلام عمدتاً ادیانی ***یکتاپرست***[۱] هستند. یکتاپرستان معتقدند که فقط و فقط یک خدا وجود دارد و فقط باید او را پرستید. ***مشرکان***[۲] به خدایان متعدّد باور دارند و خداپرستانِ مشرک [= ربّ‌الارباب‌پرستان][۳] خود را به یک خدا وفادار می‌بینند، بی‌آن که وجود خدایان دیگر را انکار کنند. یهودیّت، مسیحیّت و اسلام، هر یک خدا را قادرِ مطلق (همه‌توان)، عالِم مطلق (همه‌دان) و خیر کامل توصیف می‌کنند. خداوند، هم علّت محدثه‌ی عالَم و هم علّت مُبقیه آن است. بدون قدرت مُبقیه‌ی خداوند، عالَم به عدم می‌پیوندد. خدا فناناپذیر، تباهی‌ناپذیر، بی‌آغاز و شایسته‌ی اطاعت است. گونه‌های سنّتی یهودیّت، مسیحیّت و اسلام، خدا را نه فقط علّت محدثه و مُبقیه عالَم می‌دانند، بلکه معتقدند خدا در تاریخ بشر در حال منکشف ساختن ذات خویش است.

اصطلاح ***خداباوری***[۴] را معمولاً در مورد ادیان یکتاپرستی به کار می‌برند که معتقدند خدا متمایز از عالَم است و در عین حال، فعّالیّت علّی در آن دارد؛ حال آن که ***خداباوری طبیعی*** [= ***دئیسم***][۵] نامِ ادیان یکتاپرستی است که معتقدند خدا خالق عالَم است، ولی در عالَم فعّال نیست. بنابراین، خداباورانِ طبیعی قبول ندارند که خدا به آدمیان وحی می‌کند؛ تاریخ بشر را از سر مشیّت هدایت می‌کند؛ باعث و بانی معجزات است و تجسّم می‌یابد. ***ملحد*** کسی است که معتقد است خداباوری کاذب است (atheist [= ملحد] از واژه‌ی یونانی ***atheos*** به معنای «بی‌خدا» گرفته شده است)؛ در حالی که ***لاادری‌گو*** (agnostic [= لاادری‌گو] از واژه‌ی یونانی ***agnosis*** به معنای «بی‌علم» مشتق شده است) صرفاً به معنای تردید داشتن در صدق یک عقیده است، [ولی] عموماً در مورد عقیده‌ی خداباورانه به کار رفته

---

1 - monotheistic
2 - polytheists
3 - henotheists
4 - theism
5 - deism

است. به بیان کلّی، لاادری‌گو مدّعی است که نمی‌داند آیا خداباوری حقّ است یا نه. ادّعای افراطی‌ترِ لاادری‌گویان این است که هیچ انسانی *نمی‌تواند* به حقّانیّت یا بطلان خداباوری علم داشته باشد.

یهودیّت که سرآغازش لااقل به هزاره‌ی دوّمِ پیش از میلاد بازمی‌گردد، به خدایی معتقد است که از بنی‌اسرائیل می‌خواهد امّتی عادل و بامروّت باشند و خود را وقف خدمت به خداوند و پرستش او کنند. ابراهیم(حدود قرن هیجدهم پیش از میلاد) و موسی(حدود قرون پانزدهم و چهاردهم پیش از میلاد) مهم‌ترین شخصیّت‌های دوران نخستِ این آیین‌اند. مراسم سالیانه‌ی عید فُصح[1] نوعی تجدید خاطره‌ی آزادسازی بنی‌اسرائیل توسّط خداوند، و تحت رهبری پیامبرانه‌ی موسی [ع] پس از مدّت مدیدی بردگی در مصر، و در قالب مناسک و مراسم دینی است. دین یهود ارزش والایی برای حیات اجتماعی قائل شده است؛ حیاتی که به گفته‌ی *کتاب مقدّسِ* عبری، میثاق میان خدا و بنی‌اسرائیل است. *تورات* همان پنج باب نخست *کتاب مقدّسِ* عبری است، و *تلمود* که شرح مفصّلی بر *تورات* و حیات دینی به طور کلّی است، طرحی برای ایمان، اخلاق و رعایت شعائر دینی ارائه می‌دهد. یهودیّتِ جدید گرایش‌های مختلفی اعمّ از راست‌اندیش، محافظه‌کار و اصلاح شده دارد. نمایندگان سنّتی‌ترِ یهودیّت، به‌خصوص نمایندگان راست‌اندیش آن، از چیزی که معنای تاریخی کتاب آسمانی عبری تلقّی می‌کنند؛ معنایی که در مراحل اوّلیّه‌ی تکوین آن کتاب به دست آمده است، استنباطی انعطاف‌ناپذیر دارند. گروه‌های دیگر در سنّت یهودی کتاب آسمانی را معتبر می‌دانند، ولی بر تفسیر خاصّی از آن کتاب که در طول تاریخ تعریف و تحدید شده باشد، تکیه نمی‌کنند. جاکوب نیوسنر[2] محقّق معاصر آیین یهود ـ هم‌سوی با این روی‌کردِ سهل‌گیرانه به هویّت دینی آیین یهود ـ توصیفی کاملاً کلّی از این دین ارائه می‌کند: «وقتی نظامی دینی داشته باشیم که به کتب آسمانیِ عبریِ بنی‌اسرائیل در دوران باستان یا به عهد عتیق به عنوان بخشی از منابع معتبر یا مرجع اصلی خویش استناد

---

1 - Passover

2 - Jacob Neusner

می‌کند، در آن‌جا یک نوع آیین یهود داریم» (نیوسنر، ۱۹۹۱، ص ۵۹). چه‌بسا این تعریف، اگر به تنهایی ملاحظه شود، بیش از حدّ، کلّی به نظر برسد؛ چراکه در این صورت مسیحیّت نیز گونه‌ای از آیین یهود است. این نتیجه تالی‌فاسد آشکاری ندارد؛ زیرا تأکید می‌ورزد که به لحاظ تاریخی، مسیحیّت ریشه در یهودیّت دارد و به همین دلیل است که گاهی در برخی فرهنگ‌ها و نیز خود دین مسیحیّت، از آن با وصف «یهودی ـ مسیحی»[1] یاد می‌شود.

مسیحیّت در قرن نخست میلادی از یهودیّت سر برآورد، و عیسی مسیح را که یک فرد یهودی بود بانی خود می‌داند. ***کتاب مقدّس*** مسیحیان (= ***Bible***، که مشتقّ از واژه‌ی یونانی ***biblia*** به معنای «کتاب‌ها» است) دارای دو بخش است: عهد عتیق همراه با گزارش‌ها و منابعش درباره‌ی دین بنی‌اسرائیل (***کتاب مقدّس*** عبری) و عهد جدید همراه با تصویری که از عیسی و پیروانش عرضه می‌کند. به بیان کلّی، مسیحیانْ عهد جدید را تصویرگر عیسی مسیح [ع] به عنوان تجسّم خداوند، شفابخشِ بزرگ، آموزگارِ رحمت و عدالت که به صلیب‌اش کشیدند و سپس از عالم مردگان برخاست و پس از مرگ، بر پیروانش ظاهر می‌شود و امّتی ایمانی تأسیس می‌کند تفسیر کرده‌اند. نجات ما از راه ارادت و اعتماد به عیسی، تبعیّت از تعالیم و تأسّی به الگوی شخصیّتی او و یافتن بخشایش و رحمت خداوند در شخصیّت او تأمین می‌شود. اصطلاح Christ [= مسیح] مشتقّ از اصطلاحی یونانی به معنای «مسح شده» است و گاهی برای تأکید بر نقش شخص عیسی در نجات‌بخشی آدمیان مورد استفاده قرار گرفته است. پیشرفت‌های بعدی آیین مسیحیّت، تلقّی‌هایی صوری [= منطقی] از نجات، تجسّم و الوهیّت را موجب شد که یکتاپرستی را در جنب عقیده به گونه‌ای تنوّع در درون خدای مرکّب از سه شخصِ پدر، پسر و روح‌القدس حفظ کرده‌اند. عیسی را همان تجسّم پسر، عضو دوّم تثلیث دانسته‌اند. به‌تدریج با تکوین آیین‌های مختلفی (creed [= آیین] از واژه‌ی لاتینی ***credo*** به معنای «من معتقدم» گرفته شده است) که ایمان مسیحی را در قالبی

---

1 - Jadeo-Christian

صوری [= منطقی] تعریف می‌کردند، وحدتی در عقیده و عمل مسیحی به دست آمد. و امّا این وحدتِ مسیحیّت در قرن یازدهم با تفرقه‌ی میان فرقه‌ی کاتولیک غربی و مسیحیّت بیزانسیِ شرقی (که اینک به نام کلیساهای اُرتودوکس مسیحی شناخته می‌شوند) از هم پاشید. همین از هم پاشیدگی و تجزیه دیگربار در قرن شانزدهم در اثر نهضت اصلاح دینی و تفرقه‌ی میان آیین کاتولیک رومی و آیین پروتستان تکرار شد. با گسترش نهضت اصلاح دینی، فرقه‌های متعدّدی به ظهور پیوست، که فرقه‌های انگلیکن،[۱] تعمیدی،[۲] لوتری،[۳] روش‌گرا[۴] و مشایخی[۵] از جمله‌ی آن‌ها بود. در این اواخر نهضت‌ها و فرقه‌های مسیحی دیگری نیز شکل گرفته‌اند. در همین قرن بیستم، گام‌های بلندی در راه رسیدن به وحدت بیش‌تر میان جوامع مسیحی در سراسر عالم برداشته شده است. تأسیسِ شورای جهانی کلیساها[۶] در اواخر دهه‌ی ۱۹۴۰، از نشانه‌های همین نهضت تقریب مذاهب[۷] است.

اسلام که مبادی خود را به یهودیّت و مسیحیّت باز می‌برد، از جهات مختلف به داشتن گذشته‌ای مشترک با این ادیان اذعان دارد. این هر سه دین را «ادیان ابراهیمی» نامیده‌اند؛ زیرا هر سه به اهمّیّت ابراهیم به عنوان اوّلین نیای حیات ایمانی اذعان دارند. پیامبر اسلام، محمّد [ص] (۵۷۰-۶۳۲) که بانی تعالیم اسلامی است، منادیِ گونه‌ای یکتاپرستیِ بنیادی بود که به‌صراحت شرک روزگار خویش و فهم مسیحی از تثلیث را مردود دانست. قرآن (از ریشه‌ی *قَرَأَ* به معنای «قرائت کردن» یا «*ذکرکردن*» یا «*خواندن*») کتاب آسمانی اسلام را محمّد [ص] آورد؛ بدین صورت که وی این وحیِ اللّه (نامِ عربی «خداوند») را که بر طبق روایات، جبرئیل امین[۸] به او ابلاغ کرده بود [بر اصحاب خویش] املاء فرمود. قرآن جایگاه رفیعی در

---

1 - Anglican
2 - Baptist
3 - Lutheran
4 - Methodist
5 - Peresbyterian
6 - World Council of Churches
7 - ecumenism

۸ - Archangel. در متن اصلی، این لقب برای جبرئیل ذکر شده است که به معنای ملک طبقه

سنّت اسلامی دارد و نصّ کلام خداوندش می‌دانند. حاکمیّت اللّه یا خداوند، سیطره‌ی مشیّت‌آمیز خداوند بر عالم، و اهمّیّت حیات عادلانه و ترحّم‌آمیز از طریق برپاداشتن آیین نماز، پرستش و زیارت، از جمله‌ی امور اساسی در اسلام است. پیروان اسلام را مسلمان می‌نامند. «مسلمان» واژه‌ای عربی است به معنای «کسی که تسلیم می‌شود»، و وجه تسمیه آن این است که مسلمان تسلیمِ خداوند است. «ارکان پنج‌گانه»ی اسلام همان عمل به واجبات زیر است: قبولِ آیین اسلام، اقامه‌ی نمازهای پنج‌گانه در شبانه‌روز و رو به سوی مکّه، پرداختن زکات، گرفتن روزه در ماه رمضان (ماه نهم در تقویم مسلمانان) و رفتن به زیارت مکّه. تشیّع و تسنّن دو فرقه‌ی بزرگ اسلام‌اند که در صدر اسلام به موجب اختلاف بر سر جانشینی محمّد [ص] شکل گرفتند. اکثریّت وسیعی از مسلمانان سنّی‌مذهب‌اند. شیعیان بر استمرار وحی خداوند، علاوه بر قرآن، تأکید بیش‌تر دارند و معتقدند این وحی در تعالیم موثّق *امامانِ اهل بیت* [جانشینان معصوم پیامبر که میراث‌دار «قابلیّت‌های» معنوی اویند]، *مجتهدان* و واسطه‌های دیگر نمایان می‌شود.

از جمله‌ی مشترکاتِ اکثر طرف‌داران این سه دین، اعتقاد به حیات اخروی، حکمت خداوندی، و کمال نهایی تاریخ بشر در داوری [= محکمه‌ی عدل الاهی] و پیامدهای آن است. بنابراین، به طور کلّی یهودیّت، مسیحیّت و اسلام ادیانی خداباورند، لیکن در میان اعضای هر یک از این سه سنّت، کسانی بوده‌اند که وصف صحیح‌تر برای آن‌ها، تعبیر *وحدت وجودی* (panentheist [= وحدت وجودی] واژه‌ای یونانی است به معنای «همه چیز در درون خداوند است»). اینان معتقدند که خدا و جهان رابطه‌ای بسیار نزدیک دارند و در واقع به هم پیوسته‌اند. تنوّع آشکار چنین مواضعی حاکی از این است که برای برخی هواداران این ادیان چیزی مانند توصیفات ارائه شده در این‌جا، در حکم احصاء مختصّات میراثی دینی است که تفسیرهای نوین قابل‌ملاحظه‌ای را برمی‌تابد. جاکوب نیوسنر تأکید می‌ورزد که سنّت‌های یهودی و مسیحی قابلیّت جذب و هضم تحوّل‌ها و تفسیرهای نوین از گذشته خود را دارند:

اعلی است (م).

هرچند دنیا در کلّ، یهودیّت را «دین عهد عتیق» می‌داند، ولی واقعیّت جز این است. یهودیّت میراث‌دار کتب آسمانی عبری است و آن‌ها را از آنِ خویش می‌داند. کما این که در مورد مسیحیّت نیز چنین است. لیکن درست همان‌طور که مسیحیّت کلّ میراث بنی‌اسرائیلِ دوران باستان را در پرتو «رستاخیز عیسی مسیح» بازخوانی می‌کند، یهودیّت نیز کتب آسمانی عبری را فقط بخشی از «کلّ تورات موسی، خاخام ما» (یعنی بخش مکتوب آن) می‌داند... در هر دو مورد، محافل دینی کلّ گذشته را در قالب بنی‌اسرائیلِ اواخر دوران عتیق و در پرتو وجدان و اعتقادات خویش بازخوانی می‌کنند (نیوسنر، ۱۹۸۶، ص ۱۱، مقدّمه).

برخی الاهی‌دانان در بازخوانی میراثِ خویش چندان پیش رفته‌اند که خود را ملحدان مسیحی می‌دانند. از منظر سنّتی، «الحاد مسیحی»[1] تناقض‌گویی فاحش است. در این‌جا، هدف من حلّ و فصل این قبیل نقد و نظرها بر سر [تسمیه و] طبقه‌بندی نیست، بلکه در عوض فقط می‌خواهم بگویم باید توجّه داشت که به لحاظی، طبقات فوق نه کاملاً واضح‌اند و نه ثابت و همیشگی. در مسیحیّت، *اعتقاد مسیحی*[2] نوشته‌ی آگوستین (۳۵۴ - ۴۳۰) و *رشد اعتقاد مسیحی*[3] نوشته‌ی هنری نیومن[4] (۱۸۰۱ - ۱۸۹۰)، دو بحث جاافتاده درباره‌ی نیازِ به بازاندیشی و بازبینی همیشگیِ میراث دینی به‌شمار می‌آیند.

در حالی که یهودیّت، مسیحیّت و اسلام در خاورمیانه ظهور یافتند، آیین‌های هندو و بودا در آسیا پدید آمدند. در آیین هندو تنوّعی چندان وسیع وجود دارد که دشوار می‌توان حتّی اصطلاح «آیین هندو» را به صورت عنوانی فراگیر در مورد مجموعه‌ای از افکار و سنّت‌های مرتبط به هم به‌کار برد. «هندو» واژه‌ای فارسی به معنای «هندی» و نام سنّت‌های گوناگونی است که در شبه‌قارّه‌ی هند رونق یافته‌اند و سرآغاز آن‌ها به قبل از هزاره‌ی دوّم پیش از میلاد باز می‌گردد. عام‌ترین ویژگیِ چیزی که به نام آیین هندو شناخته می‌شود، تکریم و تقدیس کتب آسمانی ودایی[5]

---

1 - Christian atheism
2 - *Christian Doctrine*
3 - *Developiment of Christian Doctrine*
4 - Henry Newman
5 - Vedic scriptures

است؛ این کتب مجموعه‌ای پربارند و برخی از آن‌ها به‌خصوص ***اوپانیشادها***[۱] (در فاصله‌ی میان ۵۰۰ و ۸۰۰ پیش از میلاد) صبغه‌ی کاملاً فلسفی دارند. آیین هندو بر خلاف یهودیّت، مسیحیّت و اسلام، الهام اوّلیّه‌ی خود را به شخصیّت تاریخی واحدی مانند ابراهیم، باز نمی‌برد.

یکی از شاخه‌های آیین هندو که در این قرن به‌خصوص بسیار مورد توجّه فیلسوفان غربی قرار گرفته، ادوایته ودانته[۲] است که این عالَم زمانی و مکانی را در نهایت، توهّمی بیش نمی‌داند. این عالَم ***مایا***[۳] (به معنای تحت‌اللفظیِ «توهّم») است. در پس اشیاء و صور گوناگونِ مشهود در چیزی که می‌توان از آن به عالم پدیداری یا ظاهری تعبیر کرد، برهمنِ بی‌شکل و صورت قرار دارد. هدف اصلی این مکتب فکری ادوایته‌ای، ردّ و انکار هر گونه ثنویّت است («ادوایته از اصطلاحی سانسکریت به معنای «لا ـ ثنویّت»[۴] مأخوذ است). ظهور اشیاء گوناگون در نهایت، معلولِ جهل ماست. به این قطعه از کتاب شانکاره[۵]، ***گوهر تاج تشخیص***،[۶] توجّه کنید: «در رؤیا، ذهن در پرتو قدرت خویش، یک جهانِ کاملِ مرکّب از ذهن و عین خلق می‌کند. حالت بیداری [نیز] فقط رؤیایی طولانی‌مدّت است. عالم پدیداری در ذهن موجود است» (ص ۷۱). در نهایت، تنها برهمن است که واقعی است. این موضع را اغلب ***وحدت‌گرایی*** (= monism، مشتقّ از واژه‌ی یونانی ***monus*** و به معنای «یگانه») یا ***وحدت وجود*** (pantheism، به معنای «خدا همه چیز است») نامیده‌اند. شانکاره (که نام او را سانکاره، سامکاره، سانکارچریه ۷۸۸ ـ ۸۲۰، نیز تلفّظ کرده‌اند) از بزرگ‌ترین آموزگاران این سنّت غیرثنویِ وحدت‌گرا در آیین هندو بود. شانکاره معتقد بود که «تنها برهمن واقعی است. هیچ چیز جز او وجود ندارد. هرگاه او را به عنوان واقعیّت متعالی بشناسند، هیچ وجود دیگری به جز برهمن موجود نیست» (ص، ۸۲).

ادوایته ودانته تنها فرقه‌ی آیین هندو نیست. در حالی که در ادوایته ودانته،

---

1 - Upanishads
2 - Advaita Vedanta
3 - Maya
4 - non-duality
5 - shankara
6 - *Crest Jewel of Discrimination*

برهمن ورای شکل و صورت و بنابراین، واقعیّتی غیرشخصی تلقّی می‌شود، گرایش‌های خداباورانه‌ای نیز در آیین هندو موجود است که ذات الاهی را شخص‌وار، خیر کامل، قادر، عالِم، خلّاق، بامحبّت و مانند آن تفسیر می‌کنند. در فرازهایی از **بهگودگیتا**[۱] (قرن ششم پیش از میلاد) و آموزه‌های آن در باب محبّت خدا، مطالب خداباورانه‌ای آمده است. مدهوآ[۲] از معروف‌ترین نمایندگان خداباور آیین هندو است (قرون سیزدهم و چهاردهم). علاوه بر این، عوامل شرک‌آمیز زنده‌ای نیز در آیین هندو وجود دارد. رویّه‌ی کلّی هندو مشتمل بر نوعی شرکِ ریشه‌دار است و به همین دلیل، آن را دین ۳۳۰ میلیون خدا نامیده‌اند. سپاس و احترامی که برای این خدایان قائل شده‌اند، گاه در آیین پرستش برهمن جذب شده است؛ چرا که خدایان را جلوه‌های متعدّد یک واقعیّت حقیقیِ یگانه تلقّی کرده‌اند. همان‌طور که سیمون بلک‌بورن[۳] توجّه پیدا کرده است:

> **به‌آسانی نمی‌توان خدایان را شمارش کرد و بنابراین، همیشه واضح نیست که آیا یک دینِ به‌ظاهر شرک‌آلود مانند آیین هندو، واقعاً شرک‌آلود است یا این که باید معبودهای آشکارا متفاوت در آن دین را جلوه‌های خدای واحد دانست (بلک‌بورن، ۱۹۹۴، ص ۲۹۲).**

در میان پیروان آیین هندو، خواه در شکل وحدت وجودی آن و خواه در شکل وحدت‌باورانه‌اش، عمدتاً اعتقاد بر این است که تجلّی متعالی و اصلی برهمن، همان تثلیثِ برهما،[۴] ویشنو[۵] و شیوا[۶] است: برهما علّت محدثه‌ی عالَم و ویشنو علّت مُبقیه‌ی آن است که به عنوان کریشنا[۷] و رامه[۸] ــ همان تجسّم‌ها یا اَوَتارها[۹]یی (از واژه‌ای سانسکریت به معنای «کسی که تعالی می‌یابد») که مسؤول آموزش و اشراق ما هستند ــ در عالم تجلّی یافته است و شیوا علّت مخرّب آن است.

---

1 - Bhagavad
2 - Madhua
3 - Simon Blackburn
4 - Brahma
5 - Vishnu
6 - Shiva
7 - krishna
8 - Rama
9 - avatars

بیش‌تر هندوها به تناسخ[۱] باور دارند. بر طبق اصول کرمه،[۲] نفس آدمی زندگی‌های مختلفی را پشت سر می‌نهد. کرمه (اصطلاحی سانسکریت به معنای «کردار» یا «عمل»)، نامِ پیامدهای اخلاقی عمل است. برای هندو، کمال یا اشراق نهایی، همان مکشه[۳] یا رهایی از *سمساره*،[۴] یعنی چرخه‌ی مادّی زایش و نوزایی، است. درگونه‌های وحدت‌باورانه‌ی این آیین، آزادی و رهایی در اثر غلبه بر ثنویّتِ آشکار برهمن و *آتمن*[۵] (به معنای تحت‌اللفظی «نَفَس») دست می‌دهد؛ آتمن به معنای خود یا نفس فردی و گاهی به معنای «خود»ی متعالی است که همه‌ی خودهای دیگر عین آنند.

آیین هندو اغلب با یک نظام اجتماعی مبتنی بر کاست[۶] که اشخاص را در قالب مراتب انعطاف‌ناپذیر طبقات اجتماعی جای می‌دهد ارتباط یافته (و اعتقاد بر این است که توجیه اصلیِ چنین نظامی همین آیین است). همه‌ی هندوها از این نظام حمایت نمی‌کنند، و برخی مصلحان هندو الغاء آن را ضروری دانسته‌اند. یکی از معروف‌ترین نهضت‌های مخالف با فهم سنّتی از کاست، نهضت آریا ساماج[۷] است که به دست مصلح هندی سوامی دانـنده سراسواتی[۸] (۱۸۲۴-۱۸۸۳) تأسیس شد. نهضت آریا ساماج در هندوستان، به‌خصوص در پنجاب، و در میان بسیاری از مهاجران هندو در جهان غرب تداوم یافت. آیین هندو به عنوان بخشی از سعه‌ی صدر خود نسبت به عقاید دیگر، میراث‌دارِ معنویّتی فراگیر است و در پرتو آن میراث، دیگر شیوه‌های دینی را روش‌های مختلفی می‌داند که آدمی می‌تواند از طریق آن‌ها در نهایت به وحدت نورانی با برهمن نزدیک شود. بدین وسیله، آیین هندو برخی تعالیم و نقل‌های آیین بودا را جذب و تا حدّی در خود ترکیب کرده است. به لحاظ تاریخی، عناصر مسیحی نیز، به‌خصوص از زمان استعمار هند از سوی بریتانیا، در آیین هندو جذب شده‌اند؛ بدین صورت که عیسی را دهمین اوتار

---

1 - reincarnation
2 - karma
3 - moksha
4 - samsara
5 - Atman
6 - caste
7 - Arya Samaj
8 - Swami Dananda Saraswati

[= رسول] ویشنو دانسته‌اند. بسیاری از متونِ هندو راه‌های چندوجهی به سوی خدا را تحسین می‌کنند. قطعه‌ی زیر از **بهگودگیتا**، کریشنا را در حال بیانِ یک اعلانِ فراگیر تصویر می‌کند:

اگر پرستشگری از سر ایمان، هر خدایی را تقدیس کند، ایمانش را راسخ می‌گردانم و در آن ایمانِ او، خدای خویش را تقدیس می‌کند و به خواسته‌های خویش نایل می‌شود؛ زیرا منم که آن‌ها را به او ارزانی می‌دارم (vii. 21-2).

هرچند به لحاظ تاریخی، گاهی آیین هندو و اسلام تعارضات ناگواری داشته‌اند، امّا مواردی از تساهل و تعامل میان آن‌ها موجود بوده است. از جمله‌ی اهدافِ آیین سیک،[1] نهضت اصلاحی قرن شانزدهم در آیین هندو، نزدیک ساختن هندوها و مسلمانان با یکدیگر بود.

آیین بودا از آیین هندو ظهور یافت و منشأ آن به گواتمه ساکیامونی[2] (حدوداً در فاصله‌ی میان قرون ششم و چهارم پیش از میلاد) که در شمال هندوستان زندگی می‌کرد و او را به نام بودا («انسانِ اشراق یافته») می‌شناسند باز می‌گردد. تعالیم بودا حولِ «حقایق اصیل چهارگانه»[3] دور می‌زند. این حقایق عبارتند از:

۱) زندگی پر از رنج، محنت و مصیبت است (**دوکه**).

۲) منشأ رنج تمایل است (**تنبه**).

۳) با قلع و قمعِ تمایل می‌توان از هرگونه رنج و محنتی آسود.

۴) راه قلع و قمعِ تمایل تبعیّت از «طریقِ اصیل هشت‌گانه» است.

طریق هشت‌گانه یعنی فهم صحیح، آرمان‌ها یا مواضع صحیح، گفتار صحیح، کردار صحیح، معیشت صحیح، جدّ و جهد صحیح، مراقبه، مکاشفه یا خویشتن‌داری. گونه‌های نخستین آیین بودا ارتباطی با مابعدالطبیعه‌ی پیش‌رفته (یعنی نظریّه‌ای درباره‌ی ساختار واقعیّت، ماهیّت مکان، زمان و مانند آن) نداشتند، بلکه این آیین عبارت بود از عقیده به تناسخ، شکّاکیّت درباره‌ی حقیقت ماهوی اشخاص که در طول زمان موجود است و نفی و انکار (یا بلاموضوع و بی‌وجه دانستن) وجودِ

---

1 - Sikhism
2 - Gautama Sakyamuni
3 - The Four Noble Truths

برهمن. در تعالیم اوّلیّه‌ی آیین بودا، زمینه‌ی ردّ و انکار خداباوری و خداگرایی طبیعی [= دئیسم]، و در عوض تأکید بر نبودِ «نفس» یا *آناته*[۱] و بی‌ثباتی زندگی وجود دارد. هدف حیات دینی، *نیروانا*[۲] یعنی نوعی تبدّل آگاهی بشری است که مستلزم دور افکندن توهّم «خود بودن»[۳] است. بویسم تراواده[۴] به لحاظ ارتقاء شأن حیات رهبانی، قدیمی‌ترین و سخت‌گیرترین شکل آیین بوداست. مهایانه[۵] در دوره‌های بعد ظهور یافت. این نحله‌ی آیین بودا مقاومتِ کم‌تری در برابر مضامین آیین هندو نشان می‌دهد و به آن اندازه بر رسالت رهبانی تأکید نمی‌ورزد. روایات دیگر از آیین بودا عبارتند از بودیسمِ سرزمین پاک[۶] و ذن[۷] [بودیسم].

در این کتاب ادیان دیگر نیز مورد بحث قرار می‌گیرند. در این مرحله از بحث، به این پرسش اساسی می‌پردازیم که دین کدام است و غیردین کدام؟ تعریف و دایره‌ی اصطلاح «دین» چیست و تا به کجاست؟

تعاریف دین

به‌آسانی نمی‌توان به تعریفی دقیق و مقبولِ همگان از دین دست یافت؛ این امر عمدتاً مولود تفاوت‌های گسترده میان سنّت‌هایی است که عموماً دین قلمداد شده‌اند. امروزه بسیاری از فیلسوفان مشکلِ تعریف و تنوّع ادیان را از زوایه‌ای مثبت می‌نگرند. به جای آن که از همان آغاز تعریفی محدود از اجزای مقوّم دین ارائه کنیم، بهتر آن است که برای تعریف و تحدید دین صرفاً به نمونه‌هایی استناد کنیم که بیش‌ترِ افراد آن‌ها را به عنوان دین می‌پذیرند. چنین تدبیری فضای کافی برای بحث و تحقیق فراهم می‌کند و این تضمین را به همراه دارد که فلسفه‌ی دین، نه فقط برای محافل دانشگاهی، بلکه برای سنّت‌های موجودی که عموماً دین قلمداد شده‌اند نیز موضوعیّت داشته باشد. بنابراین، تعریفی عام [= کلّی] از دین به قرار زیر است:

---

1 - anatta
2 - Nirvana
3 - selfhood
4 - Theravada Buddhism
5 - Mahayana
6 - pure Land Buddhism
7 - Zen

ادیان عبارتند از یهودیّت، مسیحیّت، اسلام، آیین هندو، آیین بودا و آن سنّت‌هایی که به نمونه یا نمونه‌هایی از این ادیان شباهت دارند. به حکم این تعریف، آیین کنفوسیوس، آیین دائو، آیین بهائیّت، آیین سیک، آیین زردشتی، معنویّت بومی و بسیاری از سنّت‌های دیگر را به‌آسانی می‌توان دینی دانست. این توصیف از دین را می‌توان ***تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی***[1] اصطلاح کرد، هرچند که به صورتی فنّی‌تر می‌شود از آن به ***تعریف مبتنی بر نمونه‌الگویی***[2] تعبیر کرد (به این صورت که یکی از مصادیق اصطلاح مورد نظر، شناسایی می‌شود و دیگر کاربردهای اصطلاح بر اساس شباهت به آن تعریف می‌شوند).

تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی از دین به هیچ وجه نمی‌خواهد بگوید که ادیان پنج‌گانه‌ی جهانی معتبرتر یا موجّه‌تر از ادیان دیگرند. ادیان پنج‌گانه جهانی حاوی اعمال و عقایدی چندان متنوّع‌اند که می‌توانیم مطمئن باشیم که با استفاده از آن‌ها به عنوان مرجع و مبنای اصلی خویش در تعریف دین، انعطاف و سعه‌ی صدر لازم را در تعریف ادیان دیگر به خرج داده‌ایم. البتّه این تعریف با توجّه و التفات صریح به دیگر نمونه‌های ادیان الگووار، برای مثال ادیانی مانند یهودیّت، مسیحیّت، اسلام، آیین هندو، آیین بودا، آیین کنفوسیوس، آیین دائو، آیین بهائیّت، آیین زردشتی، معنویّت بومی و سنّت‌های شبیه به نمونه یا نمونه‌هایی از این ادیان، قابل‌بسط و توسعه است.

در این متن، همان اوّلین تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی مورد استفاده قرار گرفته است، لیکن باید احتیاط لازم را در خصوص محدودیّت‌های آن مراعات نمود. در زمینه‌ی کنونی، این تعریف فقط می‌تواند در تعیین تقریبی دامنه‌ی تحقیقات فلسفی بعدی کتاب توفیقی حاصل کند (اگر اصلاً حاصل کند)؛ چراکه این تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی در ریزِ خصوصیّاتی که این سنّت‌ها را دین می‌کند وارد نمی‌شود. کسی هم که بخواهد "religion" [= دین] را بر حسب ریشه‌ی لاتینی این کلمه تعریف کند، همین مشکل را پیش روی خواهد داشت. اصطلاح *religio* به معنای «بستن»

---

1 - definition by example　　2 - paradigm case definition

است و تأکید بر آن، مفیدِ این معناست که دینْ انسان‌ها را جذب یک‌دیگر می‌کند یا هویّت شخص را تعیّن می‌بخشد. ولی این تعریف کمکی بیش از این نمی‌کند. یقیناً این‌گونه نیست که **هر چیزی** که انسان‌ها را جذب یک‌دیگر کند یا هویّت شخص را تعیّن بخشد امر دینی است. چیزی که بیش‌تر مورد نیاز است، تحقیق درباره‌ی همین ویژگی پیونددهندگیِ سنّت‌های دینی است و هدف این کتاب نیز پرداختن به چنین تحقیقی است. ولی پیش از ورود به این تحقیق، برخی مشکلاتِ دیگر تعاریف ارائه شده در باره‌ی مقوّمات دین را از نظر می‌گذرانیم. ذیلاً سه پیشنهاد برای تعریف دین و مشکلات آن تعاریف را می‌آوریم.

«دین» را می‌توان عقیده‌ی به خدا یا خدایان و پرستش خدا یا خدایان تعریف کرد. ولی تالی‌فاسد این تعریف آن است که روایت‌های الحادی از آیین بودا را غیردینی قلمداد می‌کند.

از طرف دیگر، می‌توان دین را به معنای خشیت و خشوع تعریف کرد، به گونه‌ای که احساس خشیت و خشوع نسبت به هر چیزی که مقدّس انگاشته می‌شود دینی باشد، ولی در این صورت، آن ادیان جهانی که رابطه‌ی خویش با امر قدسی را رابطه‌ای از سر مصلحت شخصی و نه از سر خشیت و خشوع می‌دانند، دینی تلقّی نمی‌شوند. آن نوع خشیت و خشوع که معمولاً آن را «پرستش» می‌دانند، در برخی ادیان اوّلیّه موجود نیست و بنابراین، ممکن است این ادیان نیز بر طبق چنین تعریفی از دایره‌ی دین طرد شوند. به علاوه، بر طبق این تعریف باید آن گروه‌هایی که طبیعت خویش، ملّت خویش یا حتّی دوران‌های خویش را مقدّس و شایسته‌ی خشوع و خشیت می‌دانند دینی تلقّی شوند.

یکی از متون غنی‌تر، ***عقل و اعتقاد دینی: مقدّمه‌ای بر فلسفه‌ی دین***، تعریف زیر را به عنوان تعریفی کارآمد پیشنهاد می‌کند:

> **دین متشکّل از مجموعه‌ای از عقاید، اعمال و عواطف فردی و جمعی است که در پیرامون مفهوم یک حقیقت غایی [= حقیقةالحقایق] سامان یافته است (پترسون و همکاران، ۱۹۹۱، ص ۴).**

ظاهراً گونه‌های سنّتی ادیان پنج‌گانه جهانی که در بالا تشریح شد، با این تعریف

تطبیق می‌کنند، ولی اگر این تعریف را شرط کافی برای «دین» بودنِ یک سنّت بدانیم، دست به کاری مخاطره‌آمیز زده‌ایم. برای مثال، می‌توان گفت جریان اصلی جامعه‌ی علمی متشکّل است از مجموعه‌ای از عقاید، اعمال و هم‌چنین عواطف ــ خواه این عواطف عشقِ به اکتشاف حقیقت و کاوش باشد و خواه میل به اظهار پیش‌گویی‌های قطعی و مانند آن ــ که پیرامون یک حقیقت غایی (یعنی عالَم) متمرکز شده‌اند. ولی با همه‌ی این اوصاف، جامعه‌ی علمی زا «دین» دانستن، تحریف و انحرافی در مفهوم دین است. ممکن است کسی بخواهد برای احتراز از «دین» قلمداد شدن جامعه‌ی علمی، تغییری در مفهومِ «حقیقت غایی» ایجاد کند، به قسمی که ناظر به چیزی در ورای عالم طبیعت باشد. دانش‌مندان علوم تجربی درباره‌ی عالم طبیعت بحث می‌کنند، ولی دین‌باوران به مجرّدات نظر دارند. امّا تالی‌فاسد این تغییر آن است که بسیاری از ادیان شرک‌آلود، مذهب مورمون‌ها[1] (نامی عامیانه برای یک نهضت مسیحی قرن نوزدهم با عنوان «کلیسای عیسی مسیحِ قدّیسان آخرالزمان»)[2] و ادیان دیگری که خدا را مادّی می‌دانند، از تعریف دین خارج می‌شوند. مؤلّفان *عقل و اعتقاد دینی* چنین تغییری در مفهوم حقیقت غایی ایجاد نکرده‌اند؛ زیرا توصیف «حقیقت غایی» را به همان صورتِ کاملاً کلّی رها می‌کنند. «این حقیقت را می‌توان واحد یا کثیر، متشخّص یا غیرمتشخّص، الاهی یا غیرالاهی و مانند آن تلقّی کرد» (پترسون و همکاران، ۱۹۹۱، ص ۴). به‌آسانی می‌توان با این مقاومت در برابر تعریفی دقیق‌تر از «دین» همراه شد.

خوانندگان می‌توانند نُه تعریف دیگر از دین را که در پایان این فصل ضمن «پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی» فهرست‌وار آورده‌ایم، مورد بررسی قرار دهند. به علاوه، می‌توانند درباره‌ی بسیاری از تعاریف پیشنهادی مربوط به دین در کتاب جی. اچ. لیوبا[3] ***تحقیقی روان‌شناختی درباره‌ی***

---

1 - Mormonism

2 - the Jesus Christ of Latter Day Saints

3 - J. H. Leuba

دین[۱] (به‌خصوص فصل دوّم و ضمیمه‌ی کتاب) به بحث و بررسی بپردازند.

مشکل هر طرحی برای تعریف دقیق دین، این است که وقتی از تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی که در آغاز بحث مطرح شد، فراتر می‌رویم، ظاهراً هیچ روش اصولی مشخّصی در اختیار نداریم تا معلوم کند دین کدام است و غیردین کدام و این که راه فیصله دادن به منازعات موجود بر سر این که آیا باید مارکسیسم، انسان‌گرایی الحادی، نهضت‌های «دوران نوین»، اَشکال پر شور و شرّ ملّی‌گرایی و مانند آن را دین تلقّی کرد یا نه چیست؟ تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی پاسخی *قطعی* به دست نمی‌دهد، ولی می‌تواند مشوّق و محرّکی برای مطالعه‌ی تطبیقی درباره‌ی نمونه‌ها باشد. می‌توان پرسش‌های مربوط به هویّت دینی را با بررسی شباهتِ این نهضت‌ها و سنّت‌ها به یهودیّت، مسیحیّت، اسلام، آیین هندو و آیین بودا مورد بحث قرار داد. برای مثال، این پرسش که «آیا انسان‌گرایی الحادی را باید یک دین قلمداد کرد؟»، را به این صورت مطرح نمود که «آیا دیدگاه یادشده به آن نمونه‌هایی از دین که تاکنون در حدّ وسیعی مقبول افتاده‌اند، شباهت دارد؟». اگر به‌حقّ بتوان گفت شباهت‌های درخور اعتنایی میان انسان‌گرایی الحادی و هر یک از ادیان پنج‌گانه جهانی موجود است، می‌توان به حکم همین شباهت‌ها، انسان‌گرایی الحادی را در عِداد یهودیّت، مسیحیّت، اسلام، آیین هندو و آیین بودا قرار داد. این استدلالِ مبتنی بر شباهت یا تشابه، در بسیاری از پرونده‌های حقوقی در ایالات متّحده مورد استفاده قرار گرفته است؛ یعنی پرونده‌هایی که قضات پرونده در مورد تعیین مصداق دین اختلاف‌نظر داشته‌اند. برای مثال، دیوان عالی ایالات متّحده در پرونده‌ی *United States v. Seeger*، عقیده‌ی دینی را این‌گونه توصیف کرد: «عقیده‌ای که خالصانه و معنادار است و در زندگیِ اصحاب خود منزلتی شبیه به منزلت عقیده‌ی سنّتی به خدا دارد». (برای منابع حقوقی دیگر، ر.ک. به پرسش دوّم در پایان همین فصل).

موضع ما مبنی بر قبول تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی، نافی دیگر تعاریف دین

---

1 - *A Psychological Study of Religion*

نیست. برای مثال، مادام که ادیان پنج‌گانه جهانی حقیقتاً با هر یک از تعاریف خاص‌تر منطبق باشند، می‌توان آن تعاریف را در شناسایی ادیان دیگر نیز به حسب انطباق آن‌ها با این تعاریف به کار بست.

فلسفه‌ی دین در قرن بیستم با پرهیز از تعاریف محدود، باب بررسی موضوعات دینی نوین را باز می‌گذارد. به نظر می‌رسد در حال حاضر عرصه‌ی چیزی که بسیاری از مردم دنیای انگلیسی‌زبان آن را به نام دین می‌شناسند، کاملاً سیّال [= انعطاف‌پذیر] است و از همین رو است که همه‌ی این تعاریفِ از دین در نهایت با همان مشکلات منتقدان گالیله مواجه می‌شوند. معروف است که وقتی گالیله به دلیل نظریّه‌اش درباره‌ی حرکت زمین تحت پیگرد قرار گرفت گفت: *eppur si muove* (عبارتی ایتالیایی به این معنا که «و هنوز هم [زمین] حرکت می‌کند»). می‌توان تعریفی از دین داشت که عرصه‌ای حائز اهمّیّت، ولی در عین حال محدود را پوشش دهد و سپس این‌گونه به نظر برسد که خود آن عرصه حرکت می‌کند. بالاخره هر چه باشد، فلسفه‌ی دین تأمّل فلسفی درباره‌ی دین است و هر تعمیمی درباره‌ی دین باید هم سنّت‌های باستانی و هم سنّت‌های نوظهور را که موضوع پژوهش این رشته‌اند مورد نظر قرار دهد. همین معنا درباره‌ی فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی هنر، فلسفه‌ی تاریخ و نظایر آن نیز صدق می‌کند.

کانون اصلی فلسفه‌ی دین

حال که ماهیّت مفتوح دین را مورد تأکید قرار دادیم، باید مدخلی برای ورود به پژوهش تفصیلی‌تر در این باره بیابیم. معرّفی فوق درباره‌ی ادیان پنج‌گانه جهانی، در سطحی بسیار بالاتر از سطح یک روی‌کردِ پایه‌ای و مقدّماتی که برای تأمّل فلسفی دقیق مورد نیاز است برگزار شد.

امروزه برخی تحقیقات در زمینه‌ی فلسفه‌ی دین فقط یک دین واحد را مطمح‌نظر قرار می‌دهند و یقیناً این روی‌کردِ به مسأله، مزایایی در بردارد. اگر چنین روی‌کردی به فلسفه‌ی دین داشته باشیم، خطرِ ساده‌سازی زیاده از حدّ سنّت‌های

دینی، کم‌تر در کمین ماست و فرصت بیش‌تری برای تأمّل فلسفی درباره‌ی مناسبات افکار فلسفیِ مختلف در یک جهان‌بینی دینی در اختیار خواهیم داشت. با وجود مزایای این روی‌کرد، به دلیل تنوّعِ دینیِ جامعه‌ای که بسیاری از ما در آن زندگی می‌کنیم و نیز به دلیل آن که از تمرکز انحصاری بر دین واحد امید موفقیّت کامل نمی‌رود، در این‌جا به روی‌کردی وسیع‌تر نیاز است. رشد و توسعه‌ی هر یک از ادیان جهانی، لااقل تحت تأثیر یک دین دیگر دست داده است و بنابراین، در تشریح و توضیح رشد و توسعه‌ی تاریخی یک دین، توجّه انحصاری به دین واحد، مقرون به صحّت و صواب نیست.

با این حال، از بیم این که مبادا تحقیقات فلسفی ما سر از تحقیقاتی بیش از حدّ کلّی در آورد، از *نوعی* برخوردِ گزینشی در بحث گریزی نیست. به علاوه، برای آن که در مورد وضعیّت معمول این حوزه جانب انصاف را فرو نگذاشته باشیم، چنین برخوردی موجّه است. در دنیای انگلیسی‌زبان، بخش اعظم فلسفه‌ی دین متمرکز بر خداباوری است و به ارزیابی صاحب این قلم، بیش از نیمی از آثار و منابع فلسفه‌ی دینِ معمول در ممالک غیرانگلیسی‌زبان، نیز خداباوری یا موضوعات خداباورانه را مورد بحث قرار می‌دهند. کتاب ما موضوعات دینی غیرخداباورانه را نیز بررسی می‌کند، ولی موضوع اصلی‌اش عرضه و ارزیابی فلسفی خداباوری و مباحث خداباورانه است. این سخن به معنای آن نیست که ترجیحی برای خداباوری قائل شده باشیم، بدین نحو که از ابتداء فرض گرفته باشیم که خداباوری معتبرتر از جای‌گزین‌های خود است. ممکن است ملحدان و لاادری‌گویان نیز بدین اعتبار که معتقدند خداباوری یا کاذب است، و یا صدق و کذب آن معلومِ ما نیست، تمرکز و توجّه به خداباوری را مطلوب‌تر بیابند. حتّی ممکن است کسی بر تحقیق فلسفی درباره‌ی خداباوری با هدفِ اثبات تعریف دوّمِ *واژه‌نامه‌ی انگلیسی آکسفورد*[1] که تعریفی غیرمتعارف و شیّادانه از «خداباوری» است تأکید بورزد؛ تعریف این است: «شرایطی بیمارگون که سردردها، بی‌خوابی‌ها و تپش قلب‌هایی که معلولِ افراط در

---

1 - *Oxford English Dictionary*

نوشیدن چای‌اند، از اوصاف بارز آن است!» با این اوصاف، در این کتاب به ادیان غیرخداباورانه نیز توجّهی جدّی مبذول شده است؛ چرا که برداشت‌های ادوایته ودانته‌ی آیین هندو از برهمن، نظریّات بودایی درباره‌ی «خود» و شباهت‌ها و تفاوت‌های میان تجارب دینی خداباورانه و غیرخداباورانه مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

علاوه بر اهتمام گسترده به خداباوری در فلسفه‌ی دین معاصر، تأکید ما بر خداباوری در این کتاب دو امتیاز دیگر نیز دارد:

اوّلاً می‌شود گفت خداباوری با توجّه به چنین نقش عمده‌ای که در دین در سطح جهانی دارد، امروزه احتمالاً در حدّی وسیع‌تر از هر موضع دینی دیگر مورد اعتقاد است. البتّه، مشکل می‌توان به آمار و ارقام معتبری در این خصوص دست یافت، ولی ***سالنامه‌ی جهانی***[1] (۱۹۹۷)، می‌تواند تا حدّی قابل‌اعتماد باشد. نمودارهای این ***سالنامه*** حکایت از آن دارند که خداباوری برای اکثریّت دین‌داران لااقل موضوعیّت دارد. این ***سالنامه*** برآورد می‌کند که ۱/۹۲۷/۹۵۳/۰۰۰ مسیحی، ۱/۰۹۹/۶۳۴/۰۰۰ مسلمان و ۱۴/۱۱۷/۰۰۰ یهودی در دنیا وجود دارد. از آن‌جا که مسیحیّت، اسلام و یهودیّت ادیانی خداباورند، ظاهراً بیش‌ترین تعداد جمعیّت جهان از آنِ ادیان خداباور است. آیین سیک دارای یک بخش خداباورانه‌ی نیرومند است (۱۹/۱۹۱/۰۰۰) و گرایش‌هایی خداباورانه در آیین کنفوسیوس (۵/۲۵۴/۰۰۰) و در میان بهائیان (۶/۱۰۴/۰۰۰) نیز موجود است. این ***سالنامه*** تخمین می‌زند که ۷۸۰/۵۴۷/۰۰۰ هندو و ۳۲۳/۸۹۴/۰۰۰ بودایی در دنیا زندگی می‌کنند، ولی همه‌ی این‌ها منحصراً ملحد نیستند و برای ملحدان آن‌ها نیز، خداباوری هنوز موضوعی حائز اهمّیّت است. به لحاظ تاریخی، بخش عمده‌ای از فلسفه‌ی بودایی وقف نقّادی گونه‌های خداباوریِ آیین هندو شده است. جمعیّت پیروان سنّت‌هایی که از آن‌ها به «ادیان قبیله‌ای» یا «ادیان قومی» تعبیر می‌شود ۱۱۱/۷۷۷/۰۰۰ نفر است (که گاهی آن‌ها را ادیان اوّلیّه، «ابتدایی» یا «بومی»

---

1 - *The world Almanac*

نامیده‌اند)؛ و در حالی که بسیاری از این ادیان مشرک‌اند، عناصری از یکتاپرستی یا یکتاپرستی شرک‌آمیز نیز در آن‌ها یافت می‌شود.

مثلاً بسیاری از جوامع آفریقایی به نوعی تعدّد خدایان و ارواح قائل‌اند و در عین حال به موجودی متعالی نیز اعتقاد می‌ورزند. کواسی ویریدو[1] می‌نویسد:

> **جهان‌بینی‌های آفریقایی معمولاً، هرچند نه همیشه، برای موجودی متعالی که او را علّت نظامِ عالَم می‌انگارند، نقش اصلی را قائل‌اند. به بیان کلّی آن موجود را به‌صراحت قادر مطلق، خیرخواه مطلق و... دانسته‌اند. تقریباً در جای‌جای نگرش‌های آفریقاییان نوعی احساس وابستگی، توکّل و خشوعِ بی‌قید و شرط به موجود متعالی مشهود است (ویریدو، ۱۹۷۷، ص ۳۵).**

برخی ادیان بومیان آمریکای شمالی نیز به یک «روح عظیم»[2] (در فوق «خلقت») قائل‌اند.

البتّه، نباید این آمارها را به صورتی ساده‌انگارانه مورد نظر قرار داد. امروزه تقریباً ۲۶۵ میلیون نفر در ایالات متّحده زندگی می‌کند و هرچند ایالات متّحده کشوری دموکراتیک است، نمی‌توان نتیجه گرفت که هر یک از ۲۶۵ میلیون شهروند آن به دموکراسی معتقد است. با این حال، دموکراسی هم به عنوان یک شیوه‌ی حکومتی و هم به عنوان موضوع [مبتلابه] این جمعیّت کلان، برای اکثریّت آن‌ها موضوعیّت دارد، و این همه‌ی چیزی است که صاحب این قلم درباره‌ی خداباوری ادّعا می‌کند.

ثانیاً با تمرکز و توجّه بیش‌تر به خداباوری، نظریّات مربوط به طبیعت بشر و اشخاص انسان، محور بحث قرار می‌گیرند و در نتیجه، احتمالاً بسیاری از فیلسوفان و فلسفه‌پژوهان، فضای دین‌پژوهی را بسیار مطلوب خواهند یافت. در خداباوری، اعتقاد بر این است که خداوند آگاه و عالِم به جهان است و در آن عمل می‌کند و برخی خداباوران خداوند را دارای نیّت، تمایل و احساس می‌دانند. همه‌ی این‌ها اصطلاحاتی است که کاربردِ حاضر و آماده‌ی آن‌ها را در توصیفات ما از خودمان می‌توان یافت. در حقیقت، یکی از اشکالات مشخّص بر خداباوری این است که این زبانِ ناظر به نیّات و مانند آن، *بیش از حدّ* وام‌دار مقولات بشری است. این اتّهام

---

1 - Kwasi Wiredu

2 - Great Spirit

که ممکن است درک دینی از خدا بازتاب تصاویری برگرفته از حیات بشری باشد، اعتراض آشنایی است. در تاریخ فلسفه می‌خوانیم که در قرن پنجم پیش از میلاد، اکسانوفان[۱] متأسّف بود از این که انسان‌ها وسوسه می‌شوند تا مقولات پیش پاافتاده و محدود بشری را به فهم خویش از خداوند منتقل کنند:

اگر گاوها، اسب‌ها یا شیرها دست داشتند یا می‌توانستند با دست خود چیزی را نقّاشی کنند، کما این که انسان‌ها چنین می‌کنند، اسب‌ها خدایان خویش را شبیه اسب و گاوها شبیه گاو می‌کشیدند و بدن آن‌ها را به شکل بدن خویش نقّاشی می‌کردند. (به نقل از *فیلسوفان پیش‌سقراطی* (۱۹۸۴)، نوشته‌ی جی. ای. کرک و همکاران، مدخل ۱۶۸).

به لحاظ فلسفی، آیا حق داریم مفاهیم خویش از نفْس، فعل، تمایل، قدرت، علم، عاطفه و مانند آن را، هرچند به صورت مجازی، در توصیف واقعیّت الاهیِ کاملِ مطلق به کار ببندیم؟ آیا دلایل قابل‌قبولی برای ردّ و انکار این روی‌کرد به عنوان یک روی‌کرد تشبیهیِ خام وجود دارد؟ یا در عوض، می‌توان در سیاق‌های دینی، با روش فلسفی معتبر، توسعه‌ای در معنای این اصطلاحات ایجاد کرد و آن‌ها را برای توصیف خدا به کار گرفت؟ امتیاز تمرکز و توجّه جدّی به خداباوری آن است که بی‌درنگ خود را ناچار از آن خواهیم یافت که مفهوم خود از وجود انسانی خویش را توضیح دهیم و محدودیّت‌های پژوهش فلسفی را بیازماییم.

همان‌طور که قبلاً گفتیم، تحقیق ما درباره‌ی خداباوری در ادامه کتاب، یقیناً منحصر به خداباوری نیست و به هیچ وجه نمی‌خواهیم این فرض به ذهن خواننده القاء شود که خداباوری از مزیّتی آغازین نسبت به جای‌گزین‌های دینی و دنیایی‌اش برخوردار است.

در بازگشت به وظیفه‌ی ارزیابی باورها و منظرهای دینی، ذکرِ ملاحظاتی چند درباره‌ی اهمیّتِ ابزاری که به طور منظّم در فلسفه‌ی دین و دیگر حوزه‌های پژوهش به کار می‌رود ضروری می‌نماید.

---

۱ - Xenophanes. فیلسوف و شاعر یونانی (۴۷۸ ؟ - ۵۶۰؟ پیش از میلاد).

آزمایش‌های فکری در فلسفه‌ی دین

آر. جی. کالینگ‌وود[1] (۱۸۹۹ - ۱۹۴۳) گفته است از وظایف اساسی مورّخ این است که در سیر تاریخ‌نگاری، خود را در مقامِ خیال به درون حوادثِ مورد مطالعه بیفکند. بنا بر این دیدگاه، برای مطالعه‌ی یک برهه‌ی [تاریخی] غیر از برهه‌ای که در آن قرار داریم، باید خود را در آن فضا تخیّل کرد. باید سعی کنیم موضوعات تاریخی را از درون بفهمیم؛ یعنی در مقامِ خیال، تجربه‌ی گذشته را بازآفرینی کنیم؛ چنان که گویی حقیقتاً شخصی متعلّق به آن زمان و همراه با مفروضات و منظر آن زمانه بوده‌ایم.

برخی مورّخان با تبیین کالینگ‌وود از تاریخ، مخالفت کرده‌اند (ر.ک. به پرسش هشتم در پایان همین فصل)، ولی جایگاه ممتازی که وی برای فرافکنیِ خیالی قائل می‌شود، در پژوهش فلسفی در باب ادیان مختلف بسیار حائز اهمّیّت است. برای ارزیابی یک دین، تخیّلِ ماهیّت بالقوّه (و یا بالفعلِ) اعتقاد به باورهای دینی، و قبول حیات دینیِ مورد مطالعه امری مغتنم است. ممکن است این فرافکنی به‌شدّت محدود بوده و برای رسیدن به برخی نتایجِ قابل‌قبول، ضرورت نداشته باشد، ولی برای افراد متعهّدِ به بررسی ژرف یک دین بسیار مفید است که موضوعات را در درون خویش نظاره کنند. چه‌بسا، باید برای نظاره‌ی بیرونی یک دین نیز تلاش کرد؛ یعنی از منظر ادیان متفاوت یا از منظر یک نگاه دنیوی به عالَم در آن نگریست. ولی نکته‌ی مورد تأکید کالینگ‌وود، اهمّیّت یک ***نوع شناسایی تخیّلی***[2] است. [گاه می‌شود که] کسی مخاطره‌ی ساختن و پرداختن یک نوع فلسفه‌ی دین را که از موضوع خود یعنی دین بیگانه است به جان می‌خرد، بی‌آن که در تحقیق او هیچ‌گونه درک و دریافتی از نحوه‌ی ظهور حیات دینی برای شرکت کنندگانِ در آن موجود باشد. این استفاده از قوّه‌ی خیال، نمی‌تواند جای تجربه‌ی دست اوّل را بگیرد، ولی می‌تواند در ارتقاء تجربه‌ی خود شخص، و درک و فهم تجربه و دیدگاه‌های دیگران حائز اهمّیّت باشد.

---

1 - R. G. Collingwood

2 - engaged imaginative identification

رشد و پرورش درک و فهم ما از ادیان مختلف مستلزم استفاده از چیزی است که برخی فیلسوفان از آن به ***آزمایش‌های فکری***[1] تعبیر می‌کنند. فیلسوفان گاهی از توصیفات ارائه شده درباره‌ی نحوه‌ی وجود احتمالی اشیاء، با عنوان آزمایش‌های فکری یاد کرده‌اند. بر طبق معنایی که در این‌جا از آزمایش مراد می‌شود، مبادرت به آزمایش فکری به این معناست که اوضاع اموری[2] را در ذهن تصوّر کنیم که ممکن است واقعیّت داشته یا نداشته باشد. اصطلاح «اوضاع امور» در این‌جا به معنایی بیش از اندازه فنّی استعمال نشده است و می‌تواند به معنی ***نحوه‌ی وجود احتمالی اشیاء*** باشد. دایره‌ی عمومیّت وصفِ اوضاعِ امور می‌تواند کم و زیاد شود. همه‌ی موارد زیر را می‌توان اوضاع امور دانست: ***عالم وجود دارد، فیل‌ها وجود دارند، اسب‌های تک‌شاخ وجود دارند*** و مانند آن. دو «اوضاع امورِ» نخست، وقوع یا تحقّق یافته‌اند؛ در حالی که در مورد «اوضاع امور» سوّم (احتمالاً) این‌گونه نیست. استفاده از آزمایش فکری در فلسفه‌ی دین، به یک معنا، صرفاً به منزله‌ی این است که قوّه‌ی خیال خویش را به صورت آزمایشی و با هدف تصوّرِ نحوه‌ی وجود احتمالی اشیاء به کار ببندیم. ممکن است برای برخی از این آزمایش‌های فکری به همان نوع فرافکنیِ شخصی مورد توصیه‌ی کالینگ‌وود نیاز افتد، ولی در مورد بعضی دیگر این‌گونه نباشد. توصیفات ارائه شده در این فصل از ادیان جهانی را می‌توان شالوده‌هایی برای آزمایش‌های فکری دانست که البتّه باید با کمک جزئیّات بیش‌تر غنا یابد و از رهگذر مشارکت خیالی در تعالیم و اعمال هر دین، جانی تازه پیدا کنند.

درباره‌ی نقش آزمایش‌های فکری در فلسفه و نیز در زندگی روزانه، هرچه بگوییم کم گفته‌ایم. روی سورنسن[3] استناد گسترده به آزمایش‌های فکری در تأمّلات اخلاقی را مورد توجّه قرار می‌دهد. لازمه‌ی این استناد، هم تخیّلِ اوضاع امورِ مختلف است و هم یکی پنداشتنِ خیالیِ خود با موضوع مورد بحث که کالینگ‌وود بدان توصیه می‌کرد.

---

1 - thought experimelts
2 - states of affairs
3 - Roy Sorensen

آزمایش فکری در همه‌ی فرهنگ‌ها عمومیّت دارد. این معنا در قدرت نفوذ[1] قاعده‌ی طلایی[2] آشکار است: «با دیگران همان کن که می‌خواهی آن‌ها با تو کنند». نقش معکوسی که مصداقِ این معیار اخلاقی است، خود نوعی آزمایش فکری است. لزومی ندارد که فاعل اخلاقی خود به این که ایفاگر چنین نقشی است، توجّه و تفطّن داشته باشد. در حقیقت، ممکن است او هیچ درکی از مفهوم آزمایش فکری نداشته باشد. درست همان‌طور که آدمی برای تعالی یافتن، نیازی به مفهوم تعالی ندارد، برای آزمایش فکری نیز نیاز به مفهوم آزمایش فکری نیست (سورنسی ۱۹۹۲، ص ۶۷).

در این قبیل تأمّلات اخلاقی، آزمایش‌های فکری می‌توانند تعصّبات و غرض‌ورزی‌های ما را آفتابی کنند و مشوّق و محرّک ما برای توضیح نکاتی باشند که در غیر این صورت مبهم می‌مانند. آیا اگر نقش‌ها معکوس می‌شد و افرادِ برخوردار از تغذیه‌ی مناسب دچار سوء تغذیه می‌شدند، تغییری در دیدگاه آن‌ها درباره‌ی رهایی از قحطی ایجاد می‌شد؟ در چنین مواردی، می‌توان با تخیّلِ نقش‌های معکوسِ افراد، اوضاع و احوالی کاملاً دور از ذهن [= غیرمحتمل] را تصوّر کرد. بعید است که اصولاً تغییری در جنسیّت یا نژاد آقای «الف» پیدا شود، ولی آیا او می‌تواند حتّی با اختلافی ناچیز، چند و چون مؤنّث بودن یا داشتن هویّت قومی متفاوت را تخیّل کند؟ مبنای آزمایشی برای پاسخ‌گویی به چنین سؤالاتی، مستلزم استفاده از قوّه‌ی خیال، توسّل به امور آشنا برای ما و دورنمای تصوّر خویش در وضعیّت‌هایی کاملاً متفاوت است. بدین ترتیب، با تخیّلِ تناسخ می‌توان به توصیف جامعی از تناسخ در جنسیّت، قومیّت، زمان و نوع دست یافت. منتقدی که تناسخ را ناممکن می‌داند، سعی می‌کند خطاهایی را در این قبیل توصیفات خیالی نشان دهد. همه‌ی این‌ها به نوعی همان فرایندی است که در نقد و ارزیابی ادبیّات، معمول و متعارف است. همان‌طور که سی. اس. لوئیس[3] در ***آزمایش در مقام نقّادی***[4] ملاحظه کرده است «ما می‌خواهیم با چشم دیگران ببینیم، با مخیّله‌ی دیگران تخیّل کنیم و با دل

---

1 - persuasiveness
2 - golden rule
3 - C. S. Lewis
4 - *An Experiment in Criticism*

دیگران احساس کنیم؛ همان‌طور که از طریق قوای خویش چنین می‌کنیم» (لوئیس، ۱۹۶۱، ص ۱۳۷). در اغلب موارد، نقد فلسفی و نیز ادبی با استفاده از این نوع آزمایش خیالی صورت می‌گیرد.

رمان‌نویسان،[1] عالمان اخلاق،[2] فیلسوفان و مورّخان تنها کسانی نیستند که توجّه آشکاری به آزمایش‌های فکری مبذول می‌دارند. آزمایش‌های فکری در تاریخ ریاضیّات، علم اقتصاد و علم تجربی، نقش پرباری دارند. پیشنهاد معروف گالیله درباره‌ی سرعت اجسام در حال سقوط، در آغاز، آزمایشی فکری بود و حضور آزمایش‌های فکری در تأمّلات نیوتن در باب فضای مطلق، و تحقیقات اینشتاین در باب سرعت نور، به‌آسانی قابل‌تشخیص است. این واقعیّت که می‌توان یک نظریّه‌ی علمی را از طریق آزمایش تجربی آزمود، نقشِ مهمّ آزمایش‌های فکری را، هم در تفسیر تحقیقات تجربی و هم در بررسی لوازم آن نفی نمی‌کند (ر. ک. به «آزمایش‌های فکری در تحقیقات اینشتاین» و مداخل دیگر در کتاب ***آزمایش‌های فکری در علم و فلسفه***،[3] ویراسته‌ی هورویتز و ماسِی).

در فلسفه‌ی دین، آزمایش‌های فکری و تحلیل آن‌ها می‌تواند بسیار پیچیده باشد. وظیفه‌ی طرح و تطبیقِ آزمایش‌های فکریِ رقیب که برای مثال، یکی خداباورانه و دیگری وحدت‌باورانه یا دئیستی است، وقت، خلّاقیّت و دقّت شایانی می‌طلبد. آیا می‌شود به‌سهولتِ تمام وجود خدای قادر مطلق را تخیّل کرد؟ اگر بخواهیم در این راه چندان پیش برویم که بنا به توصیه‌ی کالینگ‌وود خود را به درون امور دینی مختلف بیفکنیم، چه‌بسا وظیفه‌ای حتّی دشوارتر در پیش گرفته باشیم. بهترین روش برای انس گرفتن با آزمایش‌های فکری، استفاده از آن‌ها در مقام عمل است؛ یعنی همان کاری که در فصول بعدی این کتاب خواهیم کرد.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) توصیفات زیر در باب دین را ملاحظه کنید. آیا هیچ‌یک از آن‌ها را در تعریف یا

---

1 - novelists 2 - ethicists

3 -*Thought Experimentes in Science and Philosophy*

توصیف دین موفّق می‌دانید؟ حتّی اگر هم در تعریف دین موفّق نباشند، هر یک را از چه جهاتی به لحاظ فلسفی روشن‌گر، و یا در مقامِ تأمّل درباره‌ی ماهیّت دین مفید فایده می‌یابید؟ تعاریف زیر را جان هیک در *فلسفه‌ی دین*[۱] آورده است.

الف) احساسات، اعمال و تجارب افراد در خلوت خویش، مادام که خود را با هر آن چیزی که الاهی می‌انگارند، در ارتباط می‌یابند؛ ویلیام جیمز.[۲]

ب) مجموعه‌ای از باورها، اعمال و نهادها که به دست انسان‌ها در جوامع مختلف شکل گرفته‌اند؛ تی. پارسونز.

ج) مجموعه‌ای از امر و نهی‌ها که سدّ راه اِعمال آزادانه قوای ما شده‌اند؛ سالمون رایناچ.

د) اخلاقی اوج گرفته و حرارت و روشنی یافته‌ی بااحساس؛ ماتیو آرنولد.

ه) تصدیق به این که همه‌ی موجودات جلوه‌های قدرتی فراتر از علم ما هستند؛ هربرت اسپنسر، (هیک، ۱۹۸۹، ص ۲).

تعاریف زیر در *عقل و اعتقاد دینی: مقدّمه‌ای بر فلسفه‌ی دین*[۳] آمده است:

و) دین در حقیقت همان حالت یا وضع روحی ناب و آمیخته به احترامی است که از آن به تدّین تعبیر می‌کنیم؛ سی. پی. تایل.

ز) «دین بیش‌تر از هر چیز، تلاشی است برای ابراز واقعیّت کامل خیر از طریق همه‌ی جوانب وجود خود؛ اف. اچ. برادلی.

ح) دین عبارت است از اعتقاد به خدایی سرمدی، یعنی اعتقاد به ذهن و اراده‌ی الاهی که حاکم بر عالم است و با نوع بشر مناسبات اخلاقی برقرار می‌دارد؛ جیمز مارنیو (پترسون و همکاران، ۱۹۹۱، ص ۳ـ۴).

پیشنهاد سوئین‌برن را ملاحظه کنید:

به نظر من باید دین را به معنای آن نظامی گرفت که ارائه‌دهنده‌ی چیزی است که

---

۱ - *Philosophy of Religion* ترجمه فارسی این کتاب با عنوان *فلسفه‌ی دین* به قلم آقای بهزاد سالکی از سوی انتشارات بین‌المللی الهدی، چاپ دوّم، سال ۱۳۷۸، منتشر شده است (م).

2 - William James

۳ - *Reason and Religious Belief: An Introduction to hilosophy of Religion* ترجمه فارسی این اثر به قلم آقایان احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، از سوی انتشارات طرح نو، چاپ اوّل ۱۳۷۶ انتشار یافته است.

من از آن به نجات تعبیر می‌کنم...به اعتقاد من، یک دین فقط و فقط در صورتی در این امر کامیاب است که بتواند بخش اعظم نیازهای زیر را برآورده سازد: درک و فهمی ژرف از ماهیّت عالَم و جایگاه آدمی در آن، هدایت آدمی به شایسته‌ترین طریق زندگی و فرصتی برای این‌گونه زیستن، عفو و بخشایش خداوند و آشتی با او به خاطر انجام دادن اعمالی که اخلاقاً ناصواب تلقّی می‌شوند و تداوم و تعمیق این بهروزی در زندگیِ سعادت‌مندانه‌ی اخروی (سوئین‌برن، ۱۹۸۱، ص ۱۲۸).

۲) تعریف «دین» در دعاوی حقوقی «دیوان عالی» [ایالات متّحده] از دهه ۱۹۴۰ به بعد را تحلیل کنید. برای مثال، ر.ک. به ویراست دوّم اثر زیر:

Congressional Quarterly Guide to the Supreme Court

در یک دعوای حقوقی مهمّ، قاضی فرانکفورتر،[1] قطعه زیر را از قاضی فدرال آگوستوس هاند[2] نقل کرد. این قطعه را با توجّه به دعاوی حقوقی بعدی ارزیابی کنید:

لزومی ندارد که برای تعریف دین تلاش کنیم. مفاد و مضمون این اصطلاح در تاریخ نوع بشر یافت می‌شود و نمی‌توان آن را در قالب کلماتی چند به صورتی موجز گنجاند. اعتقاد دینی از درک و تشخیص نارساییِ عقل به عنوان وسیله‌ای برای پیوند دادنِ افراد آدمی به انسان‌های هم‌نوع او و هم‌چنین عالم او، سرچشمه می‌گیرد... دین را حقیقتاً می‌توان پاسخ فرد انسان به یک مربّی درونی، وجدان یا خدا، دانست که در حال حاضر بسیاری از اشخاص، آن را معادل چیزی می‌دانند که همیشه سائقه دینی تلقّی شده است (*United States V. Kauten*).

۳) در این فصل فرض بر این بود که جامعه علمی ذاتاً دینی نیست. ولی برخی طرح‌های علمی در قالب مفاهیم دینی توصیف شده‌اند. تفسیر داگلاس هافستادر[3] از تحقیقات خویش پیرامون یک نظریّه‌ی تحویل‌گرایانه درباره‌ی حیات را ملاحظه کنید:

[انسان‌ها] از هر گونه «توجیه و تأویل» نفس، وحشتی غریزی دارند. نمی‌دانم چرا برخی افراد چنین وحشتی دارند، و حال آن که، برخی دیگر، مانند من، دین غایی

---

1 - Justice Frankfurter
2 - Augustus Hand
3 - Douglas Hofstadter

را در تحویل‌گرایی می‌یابند. شاید تحصیلات طولانی‌مدّت من در فیزیک و علم تجربی به طور کلّی، به من احساس هیبتی بخشیده است از این که می‌بینم چگونه، وقتی آدمی به مقیاس بی‌نهایت خرد، به یک اِتِر بی‌اساس سهمگین، هزاران گردباد چرخان و ناپایدار فعّالیّت ریاضیِ تقریباً غیرقابل‌فهم راه می‌یابد، اساسی‌ترین و مأنوس‌ترین اشیاء و تجارب رنگ می‌بازند. این واقعیّت هیبتی کیهانی در من برمی‌انگیزد. به اعتقاد من، تحویل‌گرایی نه راز «زدایی»، که رازافزایی می‌کند (هافستادر، ۱۹۸۰، ص ۴۳۴).

۴) اگر تعریف «دین» مشکلاتی داشته باشد، تعریف فلسفه‌ی دین نیز مشکلاتی دارد. آیا در تعریف دیگر حوزه‌های فلسفه نیز، مشکلاتی شبیه مشکلات تعریف فلسفه‌ی دین وجود دارد؟ برخی [فلسفه‌های مضاف] در حوزه‌های زیر را در نظر بگیرید: فلسفه‌ی هنر، تاریخ، علم، حقوق، زبان، اقتصاد، معرفت، عمل، آموزش و پرورش، منطق و نفس. یک طرح جالب‌توجّه، می‌تواند طرحی باشد که بررسی می‌کند از چه جهاتی تعاریف رقیب در برخی حوزه‌های دیگر، فی‌المثل هنر، برای ارائه تعاریف مشابهی از دین کاربرد دارد. برای مثال، یک طرح پیش‌رفته می‌تواند بررسی نقاط ضعف و قوّت تعریفی از دین باشد که بر مبنای تعریف آرتور دانتو[1] از هنر ارائه شده است. برای ریز منابع، ر.ک. به ***راهنمای زیبایی‌شناسی***.[2]

۵) در این فصل آمار انسان‌هایی که معمولاً متعلق به ادیان مختلف تلقّی می‌شوند، مورد توجّه قرار گرفت. آیا این قبیل ویژگی‌ها را در ارزیابی خویش از اعتبار یا حقّانیّت یک دین وقعی می‌نهید؟ یک زمان، معمول بود که برهانی بر مبنای اجماع عام بر اثبات وجود خدا اقامه می‌کردند. این برهان در ***دائرةالمعارف فلسفه***[3] (۱۹۶۷)، جلد اوّل، صفحات ۱۴۷ ـ ۱۵۵، مورد نقد قرارگرفته است. ببینید چگونه می‌توان از برهان فوق در برابر این نقّادی دفاع کرد و سپس نقاط ضعف و قوّت تقریر اصلاح شده برهان را، در مجموع ارزیابی کنید. خوب است برهان اجماع عام را با

---

1 - Arthur Danto　　2 - *A Companion to Aesthetics*

۳ - *Encyclopedia of Philosophy*, [edited by Paul Edwards] ترجمه فارسی مقاله مورد بحث در *خدا در فلسفه*، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی، انتشارات علمی فرهنگی، آمده است.

آثاری در حوزه‌ی فلسفه‌ی هنر که موضوع بحث آن‌ها محک زمان است، مقایسه کنید. برخی معتقدند که اگر یک اثر هنری در طیّ زمان خوب تلقّی شود، دلیل بر آن است که می‌توان چنین اثری را در حقیقت اثر هنری خوبی دانست. برای مثال، ر. ک. به **محک زمان**[۱] نوشته آنتونی ساویل.[۲] ساویل دفاعی معتدل از استناد به محک زمان در مقام ارزیابی آثار هنری عرضه می‌کند. او معیار زیر را پیشنهاد می‌دهد:

> **یک اثر هنری از نوع دست‌نوشته یا خطاطی که به‌حقّ برگزیده شده باشد، یقیناً در صورتی از پس امتحان زمان برمی‌آید که در دورانی نسبتاً طولانی، با تفسیری مقتضی و به روشی نسبتاً ملموس، نظر و توجّه ما را به خود جلب کند. این شرط فقط در صورتی احراز می‌شود که حاصل توجّه و اهتمام به آن اثر همان تجربه‌ای باشد که از ارزیابی انتقادی آن حاصل می‌آید و آن اثر در حدّ ذات خود، شایسته چنین توجّه و اهتمامی باشد (ساویل، ۱۹۸۲، صص ۱۱ـ۱۲).**

ساویل در اثر خویش بر شرایط تفسیر مناسب تأکید می‌ورزد. چه مقدار از تحلیل وی را می‌توان در مورد ادیان به کار بست؟ می‌توانید این موضوع را بررسی کنید که تحلیل وی از زیبایی و ژرفا تا چه حدّ بر سنّت‌ها و نهادهای دینی قابل‌اطلاق است.

۶) آیا کسی می‌تواند شناخت حقیقی نسبت به یک دین داشته باشد، بدون آن که یک زمانی به آن دین باور داشته و عمل کرده باشد؟ اگر بخواهم موضوع را به بیانی متفاوت مطرح کنم، می‌پرسم آیا فرد شکّاک می‌تواند از این موضوع که دین‌باوری چگونه چیزی است درکی واقعی داشته باشد؟ گیلبرت رایل،[۳] در **مفهوم ذهن**[۴] دادن پاره‌ای امور مانند لطیفه گفتن به‌خوبی علم داشته باشد، بدون آن که بداند لطیفه‌ها را باید به فلان و بهمان روش بیان کرد. می‌توان در قالب طرحی جالب‌توجّه، مقولات رایل را در تحلیلی از چندوچون شناختِ یک دین به کار بست (به عنوان مثال، مقایسه‌ی بین شناخت چگونگی دین‌دار بودن و بین شناخت این که دین مجموعه‌ای از باورها و اعمال است).

---

1 - *The Test of Time*
2 - Anthony Savile
3 - Gilbert Ryle
4 - *The Concept of Mind*

۷) آثار و منابع قابل‌ملاحظه‌ای در اختیار است که در آن‌ها افراد از «تجارب فارغ از جسم»[۱] خبر داده‌اند؛ صاحبان این تجارب احساس می‌کرده‌اند که برای مدّت زمانی بدن خویش را رها ساخته‌اند. این تجربه گاهی در مراکز درمانی، در مدّت زمانی که قلب بیمار متوقّف می‌شود رخ می‌دهد. در فصل چهارم همین کتاب، برخی از آثار و منابع پیرامون این موضوع، و برخی شیوه‌های مورد استفاده برای نقد و بررسی این موارد را آورده‌ایم. اعتبار «تجارب فارغ از بدن» را که گزارش شده‌اند، با اعتبار چیزی که می‌توان از آن به «تجارب فارغ از سنّت»[۲] تعبیر کرد مقایسه کنید؛ «تجربه فارغ از سنّت» تجربه‌ی کسی است که سنّت دینی خویش را رها ساخته و دینی بدیل اختیار کرده و یا بدون دین باقی مانده است. تحقیقی مفید درباره‌ی ماهیّت تجارب فارغ از بدن و ارزیابی منتقدانه آن‌ها را در مدخل «تجارب فارغ از بدن» در *راهنمای علم‌النفس آکسفورد*[۳] می‌توان یافت.

۸) روی‌کرد کالینگ‌وود به تاریخ و فلسفه را نقد و بررسی کنید. این است یکی از پاراگراف‌های مهمّ کتاب او که در ذیل عنوان «تاریخ به مثابه‌ی بازآفرینی تجربه‌ی گذشته»[۴] آورده است:

برای مثال، فرض کنید او [= محقّق تاریخ] به مطالعه‌ی قانون‌نامه‌ی تئودیسی[۵] مشغول است و فرمان مشخّصی را از امپراطور در برابر خود دارد. صِرف مطالعه‌ی واژه‌ها و توانایی بر ترجمه‌ی آن‌ها وافی به شناخت مفاد و مضمون تاریخی آن‌ها نیست. او برای شناخت مفاد تاریخی آن واژه‌ها، باید شرایط مبتلابه امپراطور را در ذهن خویش مجسّم کند؛ آن هم به همان صورتی که در ذهن امپراطور مجسّم بوده‌اند. بنابراین، باید آن موقعیّت را برای خودش مدّ نظر قرار دهد؛ چنان که گویی موقعیّت امپراطور موقعیّت خود اوست، و نیز ببیند که چگونه می‌توان با چنین موقعیّتی تاکرد. او باید شقوق ممکن و دلایلِ انتخاب یک شقّ از میان شقوق دیگر

---

1 - out-of-the-body experience 2 - out of tradition experience

3 - *The Oxford Companion to The Mind*

4 - History as Re-enactment of Past Experiece

۵ - Theodosian Code. مجموعه‌ی قوانینی که با هدایت تئودوسیوس دوّم، امپراطور روم تدوین و در ۴۳۸ میلادی منتشر شد.

را از نظر بگذراند. بنابراین، باید در مقام تصمیم درباره‌ی این سیر مشخّص، همان فرایندی را طیّ کند که امپراطور طیّ کرده است. بدین ترتیب، او تجربه‌ی امپراطور را در ذهن خویش بازآفرینی می‌کند و تنها به همان میزان که در این بازآفرینی توفیق می‌یابد، دارای معرفتی تاریخی، متمایز از معرفت لغت‌شناسانه، به معنای آن فرمان است.

نیز فرض کنید که او به مطالعه‌ی قطعه‌ای به قلم یک فیلسوف باستان مشغول است. باز هم باید معنای واژه‌ها و مفردات زبان را بداند و توانایی تعبیر و تفسیر کلمات را داشته باشد. ولی با صِرف همین، هنوز آن قطعه را آن‌گونه که از مورّخ فلسفه انتظار می‌رود نمی‌فهمد. برای این منظور باید تشخیص دهد که مؤلّف در صدد حلّ و فصل کدام مسأله‌ی فلسفی بوده است. باید مستقلاً در مورد آن مسأله بیندیشد، راه‌حل‌های قابل‌ارائه برای آن را از نظر بگذراند و ببیند چرا این فیلسوفِ مشخّص آن راه‌حلّ را از میان راه‌حل‌های دیگر برگزیده است. این فرایند به معنای بازاندیشی اندیشه‌ی مؤلّف آن قطعه در اندیشه‌ی خود مورّخ است و فقط در این صورت او شایسته‌ی آن است که مورّخ فلسفه‌ی آن فیلسوف باشد (کالینگ‌وود، ۱۹۴۶، ص ۲۳۸)

تبیین کالینگ‌وود از تاریخ، از چندین جهت مورد انتقاد قرار گرفته است. اشکال شده است که دیدگاه او درباره‌ی تاریخ، تنها در مورد برخی تاریخ‌ها (یعنی زندگی‌نامه و نه تاریخ اقتصاد) کارآیی دارد. نیز اشکال شده است که بازآفرینی دنیای فکری دوره‌های پیشین امکان‌پذیر نیست و تبیین برخی حوادث تاریخی مستلزم [شناخت] پاره‌ای از علل طبیعی است که، نه بر مبنای روان‌شناسی امکان وقوع دارند و نه بر مبنای علوم تجربی. بررسی کنید که آیا این اشکالات، ضعفی را در تبیین کالینگ‌وود از تاریخ نشان می‌دهند. آیا این اشکالات یا اشکالات دیگر، متوجّه استفاده از روش‌های کالینگ‌وود در تحقیق فلسفی پیرامون دین نیز می‌شود؟ برای یک بررسی منتقدانه‌ی مقدّماتی از تحقیقات کالینگ‌وود، ر. ک. به ***فلسفه‌ی تاریخ***،[1] نوشته دابلیو، اچ. والش،[2] فصل سوّم.

---

1 - *Philosophy of History*

۹) آیا اعتماد به آزمایش‌های فکری در پژوهش فلسفی درباره‌ی دین یا دیگر حوزه‌های فلسفه، مستلزم نظریّه‌ای کاملاً پیش‌رفته درباره‌ی ماهیّت دقیق آن‌ها است؟ در شکل‌گیری یک نظریّه، پاره‌ای از پرسش‌های زیر موضوعیّت دارد: آیا تصوّر یک وضعیّت امور، لزوماً منوط به شکل دادنِ صُوَر خیالی است؟ اگر آری؟ آن صور خیالی در کجا قرار دارند؟ آیا می‌توانیم چیزی بیش از آن را که توان تخیّل یا تصویرش را داریم تصوّر کنیم (به معنایی که این تصوّر اساساً مستلزم خیالات نباشد)؟ جهان‌های ممکنی که در آزمایش‌های فکری توصیف شده‌اند، چه جایگاهی دارند؟ چگونه می‌توان آزمایش‌های فکری را جزئی کرد؟ برای مثال، تصوّر یک آزمایش فکری از موجودی بسیار مقتدر را که بر انجام اغلب چیزها قادر است، با تخیّل موجودی که قدرتش هیچ محدودیّتی ندارد مقایسه کنید. در تحقیق درباره‌ی قدرت و محدودیّت‌های آزمایش‌های فکری می‌توان از تحلیل یک مورد خاص سود برد. آزمایش فکری خداباورانه‌ی ریچارد سوئین‌برن در *تلائم خداباوری*[۳] (۱۹۷۷، ص ۱۰۵) را ارزیابی کنید. پیتر وان اینواگن[۴] در *خدا، معرفت و راز*[۵] (۱۹۵۵، صص ۱۹ ـ ۲۱) تحقیق سوئین‌برن را بازآفرینی و نقد می‌کند. چگونه می‌توان از دیدگاه سوئین‌برن دفاع کرد، اگر اصولاً قابل‌دفاع باشد؟

۱۰) برخی ناظرانِ برخوردار از دید انتقادی قوی، سنّت‌های دینی را هم‌سنگ ویرانه‌ها می‌دانند. این تشبیه می‌تواند موضوع مقاله‌ای باشد که زیبایی‌شناسی و تاریخ اندیشه را به هم پیوند می‌زند. در فلسفه‌ی معماری آثار معتنابهی در زمینه‌ی ویرانه‌ها وجود دارد. دونالد کراوفورد[۶] میان تبیین کلاسیک[۷] و تبیین رمانتیک[۸] از ویرانه‌ها به شرح زیر تمیز می‌دهد:

بر مبنای نظریّه‌ی کلاسیک، ویرانه، گذشته را با ارائه‌ی قطعه‌ای از یک کلّ ازدست‌رفته که از آن پس آن را در مقامِ خیال بازسازی می‌کنیم تجسّم می‌بخشد.

---

2 - W. H. Walsh
3 - The Coherence of Theisnl
4 - Peter van Inwagen
5 - *God, Knowledg and Mystery*
6 - Donald Crawford
7 - classical
8 - romantic

گفته می‌شود که لذّت زیبایی‌شناختی در درک خیالی از وحدت زیبایی‌شناختیِ گذشته جای دارد.... بنا به تصوّر رمانتیک، ویرانه‌ها احساس فرد ادراک کننده را نسبت به گذشته برمی‌انگیزند و برای او تداعی کننده‌ی رمز و رازند. ما همین که به «ناشناخته‌ها نظر می‌افکنیم، و در مقام خیال، برای یک لحظه در گذشته‌ی غیرقابل‌برگشت به سر می‌بریم، شور و هیجانی پیدا می‌کنیم، هرچند که در عین حال به قدرت زمان برای نفی «اکنون [= زمان حاضر]» واقفیم (کراوفورد، ۱۹۹۲، ص ۶۰۴).

ولو فقط بر سبیل مماشات، فرض کنید که ادیان بزرگ عالَم معادل ویرانه‌های فکری‌اند. بر این اساس، بررسی کنید از چه جهاتی می‌توانند یک نقش زیبایی‌شناختی و فکریِ حائز اهمّیّت ایفا کنند. (برای منابع بیش‌تر درباره‌ی ویرانه‌ها و نقش زمان در حیات یک اثر هنری، به مقاله‌ی کراوفورد مراجعه کنید).

یک مقاله‌ی متفاوت نیز که از معماری کمک بگیرد، می‌تواند تحقیق جالب‌توجّهی باشد. بررسی کنید که از چه جهاتی ادیان مختلف مشوّق و محرّک فلسفه‌های بدیل درباره‌ی معماری (شکل و کارکرد ابنیه) بوده‌اند.

منابع و ملاحظات دیگر

از *راهنمای فلسفه‌ی دین* مداخل زیر برای مطالب مطرح شده در این فصل موضوعیّت دارد و کتاب‌شناسی‌های ارزش‌مندی در این مداخل آمده است: «آیین هندو»، «آیین بودا»، «آیین کنفوسیوس و آیین دائوی چینی»، «ادیان آفریقایی»، «آیین یهود»، «آیین مسیح» و «اسلام». برای بررسی کلّی درباره‌ی ادیان جهانی، ر.ک. به *ادیان ما*، ویراسته‌ی آروینند شارمه. برای کتاب‌هایی درباره‌ی ادیان جهانیِ مورد بحث در این فصل، در میان کتاب‌هایی که نویسنده‌ی واحد دارند، کتب زیر را به‌خصوص منابع مفیدی می‌دانم:

A Survey of Hinduism, by Klaus Klostermaier; *The Vision of Buddhism: The Space Under the Tree*, by Roger Corless. *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* by Abraham Heschel;

Judaism in Modern Times by Jacob Neusner; *Christian Theology* by Alister McGrath; *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Cultur* by Jaroslav Pelikan; *The Islamic Tradition* by V. Danner; *The Islamic Middle East* by Charls Lindholm; *Shi'ite Islam* by Yan Richard; and *Concepts of God in Africa* by John Mgbti.

دائرةالمعارف دین، ویراسته‌ی میرچا الیاده (نیویورک، ۱۹۸۷) تقریباً منبعی بی‌نظیر است. در دیگر فصول این متن، منابع دیگری در زمینه‌ی ادیان جهانی پیشنهاد شده است.

برای دفاعی از آزمایش‌های فکری، به ***آزمایش‌ها فکری*** به قلم سورنس مراجعه کنید. برای نقد آزمایش‌های فکری، ر.ک. به:

Wilkes, *Real people: Personal Identity Without Thought Experiments*,

یک کاربرد جالب‌توجّه و هنرمندانه از آزمایش‌های فکری را سورن کرکگور در *Philosophical Fragments* ارائه کرده است (به‌خصوص ر.ک. به فصل نخست کتاب با عنوان "Thought Project"). صاحب این قلم در *Consciousness and the Mind of God* از حقّانیّت استناد به آزمایش‌های فکری دفاع کرده است. قوّه‌ی خیال و آزمایش‌های فکری سرگذشتی ضدّ و نقیض در فلسفه و الاهیّات دارند. در مواقعی، قوّه‌ی خیال را منشأ خطا و در مواقعی دیگر، آن را قوّه‌ای حیاتی دانسته‌اند که از رهگذر آن می‌توان به شناخت خدا و جهان نایل شد. قوّه‌ی خیال بسته به استفاده‌ای که از آن می‌شود، می‌تواند هر دو نقش را ایفا کند. برای بحثی عالی درباره‌ی تاریخ مفهوم و کاربرد قوّه‌ی خیال در فلسفه، ر.ک. به:

Eva Brann's *The World of the Imagination.*

منبع زیر را نیز توصیه می‌کنیم:

Richard Kearney's *The Wake of Imagination Postmodern Culture*

یک تحلیل الاهیّاتیِ جالب‌توجّه از قوّه‌ی خیال، در کتاب *The Analogical Imagination*، به قلم دیوید تراسی (David Tracy) موجود است. بنا به دلایلی،

می‌توان گفت رشد معرفتی ما اساساً وابسته به استفاده از قوّه‌ی خیال و آزمایش‌های فکری است. یک متن درسیِ مقدّماتیِ مناسب درباره‌ی استفاده از قوّه‌ی خیال در زمینه‌ی رشد معرفتی، کتاب *Understanding Children* (۱۹۹۰) به قلم کی. هانسن (K. Hansen) و فارسایت (P., D. Forsyth) است. به‌خصوص فصل ششم این کتاب را ببینید.

فصل ۲

اعمال و آداب دینی و تصاویر واقعیّت

اعمال و آداب دینی و تصاویر واقعیّت

فصل نخست ادیان مختلف را بررسی کرد و بر نقش قوّه‌ی خیال در فلسفه‌ی دین تأکید ورزید. کالینگ‌وود به مورّخان توصیه می‌کرد که قوّه‌ی خیال خویش را برای بازآفرینی افکار و شرایط دیگرْ دوران‌ها به کار ببندند. ما نیز با الهام از این توصیه‌ی کالینگ‌وود، توصیه کردیم که در تحقیق فلسفی درباره‌ی دین نیز باید چنین استفاده‌ای از قوّه‌ی خیال صورت بگیرد. چیزی که کالینگ‌وود برای پژوهش درباره‌ی گذشته توصیه می‌کرد، برای پژوهش درباره‌ی فلسفه‌ها و ادیانِ بدیلِ معاصر بسیار مغتنم است. ولی اگر بخواهیم از آزمایش‌های فکری برای اشتغالِ خیالی به یک یا چند دین استفاده کنیم، خود را با این پرسش اساسی مواجه خواهیم یافت که آیا اساساً باید ادیان را در قالب عقاید مختلفی که صدق و کذب‌پذیرند تصوّرکرد؟ فصل حاضر این پیشنهاد را بررسی می‌کند که ادیان مختلف اساساً مجموعه عقایدی نیستند که به عنوان ***تصاویر مختلف واقعیّت*** بتوانند با ***نحوه‌ی وجود امور***، هم‌بستگی داشته یا نداشته باشند. در عوض، ادیانْ همانی هستند که برخی فیلسوفان از آن با عنوان شیوه‌های مختلف زندگی یاد می‌کنند. یک شیوه‌ی زندگی بی‌آن که خود صادق یا کاذب باشد، می‌تواند مطلوب یا نامطلوب باشد. بر طبق این دیدگاه، اگر عقیده‌ی به خدا را نمونه‌ی صریحی از عقاید صدق و کذب‌پذیر بدانیم (یعنی این عقیده که «خدا وجود دارد» صادق است، اگر و فقط اگر خدا موجود باشد) در حقیقت، تصوّر درستی از معنای عملی حیات دینی که بر زمینه‌ی چنین حیاتی مبتنی است نخواهیم داشت.

یکی از منابع الهام این برداشتِ غیرمتعارف از دین، آثار لودویگ ویتگنشتاین[۱] (۱۸۸۹ - ۱۹۵۱) است. به اعتقاد بسیاری از کسانی که خود را در صف ویتگنشتاین قرار می‌دهند، همگون ساختن معتقدات دینی با عقایدی در حوزه‌ی علوم که دارای صدق یا کذب عینی‌اند، بار سنگینِ یک نظریّه‌ی عقل‌گرایانه[۲]ی بی‌اساس درباره‌ی همان ساختار حیات دینی را بر دوش ما می‌نهد. به اعتقاد آن‌ها، اگر به صورتی انتزاعی دین را مجموعه‌ای از اعتقادات صادق و کاذب بدانیم، در خطایی گرفتار می‌آییم که بسیار شبیه به خطایی است که هانس کریستین آندرسون[۳] در کتاب **سایه** آن را به تمسخر می‌گیرد. در این داستان، سایه‌ی شخصیّت اصلی داستان جان می‌گیرد و مایه‌ی دردسر او می‌شود. بدیهی است که چنین کاری از سایه‌ها ساخته نیست؛ زیرا سایه همان نبودِ نور است و علّت آن هم صاحب سایه است و [بنابراین، سایه] امری قائم بالذات نیست. به یک معنا، برخی فیلسوفان بر آنند که اگر دین را همان عقاید صادق و کاذب بدانیم، در واقع توجّه خویش را فقط به سایه‌هایی معطوف داشته‌ایم که مولود دین‌اند، نه خود گوهر دین. اگر حقّ با این فیلسوفان باشد، آزمایش‌های فکری و فرافکنیِ خیالی مورد توصیه‌ی کالینگ‌وود تنها در بررسی شیوه‌های مختلف زندگی کارآیی دارند، نه در تعیین صدق و کذب تبیین‌های دینیِ رقیب در باب ماهیّت و منشأ عالم هستی.

شیوه‌های زندگی

ویتگنشتاین آغازگر نقدی اساسی از فلسفه‌ی سنّتی بود. بنا بر تحقیقات او، بخش اعظم فلسفه‌ی سنّتی و متجدّد مبتنی بر چیزی است که از آن به «نظریّه‌ی تصویریِ معنا [= مدلول][۴] تعبیر می‌کند. بر طبق این نظریّه، گزاره‌ها بسته به انطباق و یا عدمِ انطباق تصویرهای عرضه شده به‌واسطه‌ی آن‌ها با نحوه‌ی وجود عالم، یا صادق‌اند یا کاذب. در آغاز، این نظریّه‌ی تصویری کاملاً متناسب با فهم مشترک به نظر می‌رسد

---

1 - Ludwig Wittgenstein
2 - intelletualist
3 - Hans Christian Anderson
4 - Pictur theory of refence

و در واقع، ویتگنشتاین نقش چیزی شبیه همین نظریّه را در رویّه‌ی اجتماعی غیرفلسفی انکار نمی‌کرد. ویتگنشتاین با این فهم معمولی که قضیّه‌ی "«برف سفید است» صادق است، فقط و فقط اگر برف سفید باشد" مخالفتی نداشت. او می‌گفت خطا این است که این الگوی عقاید هم‌بسته به عالم یا قضایا و عالم را به عنوان تبیینی از معنای فکر و زبان مورد استفاده قرار دهیم. این نحوه‌ی هم‌بستگی، موهِم آن است که ما فاعل‌های شناسایی هستیم که می‌توانیم به صورتی عینی و در حدّ اعلی، هم به عقاید خویش و هم به نحوه‌ی وجود عالم علم داشته باشیم. به اعتقاد ویتگنشتاین، ما در درجه‌ی اوّل شرکایی فعّال و درگیر در عالم هستیم، نه ناظرانی [بیرون از گود]. ما به جای آن که انفصال و انفکاک فکری [از عالم] را ترویج کنیم و در پی «منظری الاهی» باشیم تا از دریچه‌ی آن در ادیان عالم یا تاریخ آن نظر بیفکنیم، باید آداب و اعمال خویش را که در همین عالم جای گرفته و بر آن بنا شده‌اند جدّی‌تر بگیریم. زبانِ ناظر به خداوند چیزی است که در ساختار کلّی ***شیوه‌ی زندگی خلایق*** جای گرفته است. مفاهیمی مانند ***خدا***، ***نیایش***، ***عالَم آخرت*** و مانند آن، به عنوان اجزای یک رویّه‌ی دینی معنا می‌دهند، ولی هیچ وظیفه‌ای از نوع وظیفه‌ی مفاهیم مورد استفاده در علم فیزیک برای توصیف و تبیین موجودات ندارند. ویتگنشتاین اصطلاح «بازی زبانی»[1] را برای تعیین برخی حوزه‌های کاربردِ معنادارِ [زبان] به کار برده است. بر طبق این دیدگاه، بازی زبانیِ دین از بنیاد متفاوت با بازی زبانیِ فیزیک است.

ویتگنشتاین بر تغییرپذیری پیچیده‌ی شیوه‌های زندگی و بازی‌های زبانی تأکید ورزیده است. زبان مانند «یک شهر قدیمی است با هزارتویی از خیابان‌ها و میدان‌های کوچک، خانه‌هایی کهنه و نو با افزوده‌هایی از دوران‌های مختلف» (۱۹۵۳، مدخل ۱۸). در حالی که ویتگنشتاین هرگز نگفت «"خدا وجود دارد"، ممکن است برای افراد معتقد به آن صادق و برای افراد بی‌اعتقاد به آن کاذب باشد»، ولی می‌پذیرفت که گزاره‌های راجع به خداوند ممکن است معنادار باشند،

---

1 - language game

یعنی ممکن است در برخی شیوه‌های زندگی کاربرد حقیقی داشته و در عین حال در دیگر شیوه‌های زندگی فاقد چنین کاربردی باشند. پل فایرابند[۱] دیدگاهی بسیار شبیه همین دیدگاهِ ویتگنشتاین درباره‌ی فلسفه دارد؛ هرچند دیدگاه او بسی افراطی‌تر است و به نوعی نسبیّت بنیادی در حقیقت تن می‌دهد:

همه‌ی افراد در دنیای واحدی زندگی نمی‌کنند. حوادثی که نگهبان جنگل را احاطه کرده است با حوادث محیط بر شهرنشینِ مستغرق در بیشه‌زارها متفاوت‌اند... خدایان یونانی موجوداتی حیّ و حاضر بودند. «آن‌ها در جا و مکانی مقیم بودند»، امروز آن‌ها را در هیچ جا نمی‌توان یافت (فایرابند، ۱۹۸۷، ص ۱۰۴).

به اعتقاد فایرابند، اگر خدایان یونانی دیگر در فرهنگ‌های غربیِ متجدّد یافت نمی‌شوند، از آن رو است که آن شیوه‌های حیات که خدایان در آن‌ها نقش داشتند دیگر بروز و نمودی ندارند. اگر در یک سنّت زنده، هنوز سخن گفتن از خداوند محمل و مبنایی داشته باشد، تنها در یک چنین بافتی، استناد به حضور خدا یا خدایان، دعا کردن به درگاه آن‌ها و مانند آن معنادار است. دیوید بلار[۲] نکته‌ی مشابهی را بیان می‌کند:

فرض کنید قبیله‌ی این سوی رودخانه یک خدا، و قبیله‌ی آن سوی رودخانه خدای دیگری را بپرستند. اگر پرستش خدایان از جمله ویژگی‌های ثابت آداب و عادات قبیله‌ای است، اگر مرتّب از آن‌ها سخن می‌رود، اگر اعمال و آداب خود را با رجوع به آن‌ها توجیه می‌کنند، پس باید گفت هر دو عقیده عینی‌اند (بلار، ۱۹۸۴، ص ۲۳۶).

این تفسیر مبتنی بر جامعه[۳] در باب «عینیّت»[۴]، جای‌گزین چارچوب محدودتر و مقیدتری می‌شود که بر طبق آن، خدا یا وجود دارد یا وجود ندارد. در مقابل، فایرابند، بلار و دیگران می‌پذیرند که به‌حقّ می‌توان گفت ما انسان‌ها در عوالم متفاوت زندگی می‌کنیم (گودمن، ۱۹۸۷).

فیلسوفان معاصر درباره‌ی مفهومِ حقیقت و نقشی که باید در فهم زبان و

---

1 - Paul Feyerabend
2 - David Bloor
3 - Socially based
4 - objectivity

زمینه‌های اجتماعی ایفا کند اختلاف‌نظر اساسی دارند. در این جدال، دو موضع شکل گرفته است: واقع‌گرایی[۱] و ناواقع‌گرایی.[۲] ابتدا تصویری اجمالی از این مواضعِ کلّی به دست می‌دهم و سپس، به‌تفصیل جایگاه آن‌ها را در فلسفه‌ی دین بررسی می‌کنم.

واقع‌گرایی نظریّه‌ای است مبنی بر این که جملات خبری مستقلّ از نظام‌های فکری بشری، و یا مستقلّ از علم و اعتقادِ انسان‌ها نسبت به صدق [یا کذب] آن‌ها، یا صادق‌اند و یا کاذب. حقیقتِ این گفته که «سیّارات وجود دارند»، به وجود هیچ انسان یا زبانی وابسته نیست. واقع‌گرایان بر سر جزئیّات و ظرایفِ تعریف حقیقت اختلاف‌نظر دارند، ولی در این که حقیقت که صدق [و کذب] نسبت به زبان بشری به طور عام، و یا بازی‌های زبانی، نظام‌های فکری یا مقاطع تاریخی خاصّ نسبی نیست هم‌داستان‌اند. برای مثال، در عالَمی که هیچ انسانی موجود نیست، در عین حال ممکن است حقایقی وجود داشته باشد. در چنین عالمی، این جمله که هیچ انسانی وجود ندارد صادق خواهد بود. یک فرد واقع‌گرا درباره‌ی خداباوری معتقد است که اگر خدا وجود داشته باشد، [قضیّه‌ی] خدا موجود است، قضیّه‌ای صادق است، قطع نظر از این که اصولاً هیچ انسانی خدا را موجود بداند یا نداند، یا به آن شیوه‌های زندگی که به وجود خدا باور دارند، عامل باشد یا نباشد.

ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه‌ی جملات خبری درباره‌ی عالم، به صورت عینی نه صادق‌اند و نه کاذب؛ [در این‌جا] «عینی»[۳] به معنای مستقلّ از همه‌ی زبان‌ها، شیوه‌های زندگی و نظام‌های فکری است. اگر ناواقع‌گرایی را بپذیریم، معنا ندارد که این قول را که «خدا وجود دارد» در فضایی انتزاعی به عنوان ادّعایی درباره‌ی ***نحوه‌ی وجود اشیاء*** بر زبان بیاوریم، بدون این که آن را بر حسب متن و زمینه‌ی اظهار و ابراز آن فهمیده باشیم. ناواقع‌گرایی اَشکال مختلفی دارد. ظاهراً افراطی‌ترین شکل ناواقع‌گرایی هیچ جایی برای عالمی که مستقلّ از زبان و

---

1 - realism
2 - nonrealism
3 - objective

فرهنگ بشری موجود باشد باقی نمی‌گذارد. روایات معتدل‌تر آن، صرفاً معتقدند که باید نگاه ما به حقیقت، اوّل از همه و قبل از هر چیز، متّکی به تحقیق در ساحت و زمینه‌ی اجتماعی باشد. معنای اصطلاحات را اساساً باید در کاربرد آن‌ها یافت.

در قسمت پایانی این فصل، بررسی خواهیم کرد که آیا راهی هست که بتوان این دو مسلک را به هم پیوند زد یا به‌نحوی موضعی، جای‌گزینی تأسیس کرد که از نکاتِ قوّت هر یک بهره بگیرد. ولی ابتدا چشم‌اندازهای تفسیری ناواقع‌گرایانه در باب اعتقاد دینی را بررسی می‌کنیم. ریچارد بِل[1] در تشریح یک تلقّی ناواقع‌گرایانه از مقولات دینی می‌گوید:

> **معنای مفاهیمی... مانند «خدا» و هم‌بسته‌های آن یعنی «محبّت»، «رنج»، «فقر» و «امید» از موضوعاتی سابق بر تنسیقِ مفهومی این قبیل مفاهیم در زبان اخذ نشده است. این مفاهیم همانند پدیده‌هایی نیستند که باید در آن‌ها نفوذ کرد، بلکه عمق و ژرفای این مفاهیم مرتبط با شخص یا گروهی از اشخاص است که به استعمال آن‌ها می‌پردازد (بل، ۱۹۷۵، ص ۳۱۱).**

بر طبق این دیدگاه، برای یافتن معنای گفتار دینی نباید در پی اموری بود که به نحوی در پس یا *ورای* اصطلاحات دینی قرار دارند؛ به همان سان که کسی سعی می‌کند محتویات اتاق را در پشت درِ آن بیابد. در عوض، باید معنای اصطلاحات دینی را در نحوه‌ی استعمال آن‌ها در زندگی‌های دینی جستجو کرد.

در قسمت بعدی بحث، سه دلیل اصلیِ قبول فلسفه‌ی دین ناواقع‌گرایانه را مطرح می‌کنیم. پیش از بررسی پاسخ‌های واقع‌گرایان به این دلایل، هر یک را به‌شرح باز خواهیم گفت. در این‌جا نیز، همانند بسیاری از حوزه‌های فلسفه، بهتر این است که دلایلِ موافق و مخالف یک موضع را اجزای فرایندی متشکّل از استدلال‌های مختلف بدانیم. به‌ندرت در فلسفه دیده می‌شود که نظریّه‌ای جامع بر مبنای استدلالی یگانه و محدود شکل گرفته باشد. همان‌طور که جان ویزدام[2] در جایی گفته است یک موضع فلسفیِ پُرمایه اغلب متّکی بر بیش از یک استدلال است و بنابراین، همانند میزی است که بر چند پایه استوار است. از آن‌جا که این

---

1 - Richard Bell　　2 - John Wisdom

قبیل مواضع معمولاً نه بر یک استدلال یگانه، [بلکه بر چندین استدلال] متّکی‌اند، شبیه زنجیری نیستند که قوّت و استحکام‌اش فقط به اندازه‌ی قوّت و استحکام ضعیف‌ترین حلقه‌اش باشد (ویزدام، ۱۹۴۴ - ۱۹۴۵، ص ۱۹۵).

دلایل ناواقع‌گرایی دینی

الف) یکی از دلایل مهمّ بر اثبات ناواقع‌گرایی و ردّ واقع‌گرایی، مبتنی بر استناد به آداب و اعمال دینی است. دی. زد. فیلیپس[۱] و دان کیوپیت[۲] هر دو، جنبه‌ی عملی دین را ارج می‌نهند و معتقدند که فلسفه‌ی دینِ واقع‌گرایانه مبتنی بر این خطای مبنایی است که اساساً دین را مجموعه‌ی تصاویری از واقعیّت می‌داند که می‌توانند صادق باشند یا نباشند.

فیلیپس در آداب دینی خداباورانه، مانند نیایش، مناسکی که در حین مواجهه با مرگ به جا می‌آورند و استفاده‌ی دینی از متون مقدّس به‌دقّت تحقیق کرده است. به اعتقاد فیلیپس، بهتر این است که عقیده‌ی دینی به عالم آخرت را «پیش‌گویی این که قرار است امور مشخّصی اتّفاق بیفتد» ندانیم (فیلیپس، ۱۹۷۰، ص ۷۱). در عوض:

> **وقتی از کسی می‌پرسیم که آیا این عقاید را صادق می‌دانی، این‌گونه نیست که از او بخواهیم شواهدی بر اثبات آن‌ها اقامه کند، بلکه می‌خواهیم از او بپرسیم آیا می‌توانی بر طبق آن‌ها زندگی کنی؟ آیا می‌توانی آن‌ها را هضم کنی؟ آیا آن‌ها را غذای [روحیِ] مناسبی برای خود می‌دانی؟ اگر پاسخ او مثبت بود، بی‌گمان این عقاید پیامدهایی واقعی برای او خواهند داشت. اگر کسی معتقد باشد که مرگ سلطه و سیطره‌ای بر وحدت اعضاء خانواده ندارد و اعضاء خانواده در آسمان یکی هستند، تصمیماتی می‌گیرد و واکنش‌هایی نشان می‌دهد که کاملاً متفاوت است با فردی که معتقد است هر کس باید زندگی خود را سَر کند؛ سال‌مندان اقبال خود را داشته‌اند و باید راه را برای جوانان باز کنند؛ هیچ کس نباید سدّ راه دیگری شود و مانند آن. به این طریق، ممکن است عقیده نه فقط واکنش‌های آدمی را به حوادث مبتلابه او رقم بزند، بلکه عملاً همان چیزی را که شخص راه‌های فراروی خویش**

---

1 - D. Z. Phillips　　2 - Don Cupitt

می‌انگارد ایجاب کند. اگر کسی بپرسد «من مانده‌ام که آیا این همه، حقّ است؟»، چنین پرسشی، اگر مغلوط و مشتبه نباشد، نه تقاضایی برای دلیل و برهان، بلکه بیانی از شکّ و تردید اوست در این که آیا خیری در این همه هست (فیلیپس، ۱۹۷۰، ص ۷۱).

بنابراین، به نظر فیلیپس اعتقاد به حیاتِ پس از مرگ، در فضایی حقیقتاً دینی، به معنای اقامه‌ی شواهدی بر این نیست که آدمی با مرگ به مکان دیگری می‌رود؛ همانند وقتی که کسی از کشوری به کشور دیگر نقل مکان می‌کند. بلکه اعتقاد به حیاتِ پس از مرگ یعنی این که در این زندگی، فروتنانه و با روحیه‌ی زهد و بلندنظری نسبت به دیگران زندگی کنیم. در مورد دعا برای بهبود بیماریِ کودک هم بهتر این است که فکر نکنیم این دعا تلاشی است برای واداشتن خداوند برای عمل به نفع کودک:

اگر کسی [این دعا] را تلاش برای واداشتن خداوند به نجات جان کودک بداند، به نمونه‌ی والدین بی‌دینی که دعا می‌کنند: «خدایا فرزند ما را نجات بده» نزدیک‌تر است. تصوّری که در پس این دعا قرار دارد، این است که خدا اگر بخواهد می‌تواند کودک را نجات دهد، و این دعا تلاشی برای تأثیر نهادن بر اراده‌ی الاهی است. در یک کلام [با چنین تصوّری] به قلمرو خرافات باز می‌گردیم (فیلیپس، ۱۹۸۱a، ص ۱۲۰).

در عوض، معنای دینیِ ژرفِ دعا در این است که آدمی را یاری می‌دهد تا عزم خویش را برای صبر و محبّت پیشه کردن، برای مقاومت در برابر یأس و ناخشنودی جَزم کند. با توجّه به همین، دعا برای استمداد از خداوند، مبتنی بر خرافه نیست. در عوض، ممکن است چنین دعایی بیانگر عزم جزمِ انسانی باشد که در عین وقوف کامل به آسیب‌پذیری، خواهانِ حیاتی باعظمت است و به علاوه، این دعا اهتمام او را نسبت به دیگران ارج نهاده و عیان می‌سازد.

دان کیوپیت علی‌رغم عقیده به بطلانِ «خداباوری عینی»، دعا به درگاه خداوند، و دیگر آداب و اعمال دینی را حفظ می‌کند.

من هم‌چنان به درگاه خدا دعا می‌کنم... خدا تجسّم اسطوره‌ای همه‌ی آن چیزی است که آدمی در حیات معنوی‌اش بدان اهتمام دارد. خدا همان مطلوب و آرمان

دینی، همان محلّ امن ارزش‌هاست. در حقیقت، او هست، ولی به عنوان یک اسطوره (کیوپیت، ۱۹۸۱، ص ۱۶۷).

کیوپیت اعتقادات دینیِ سنّتی مانند این عقیده راکه «خدا آفریننده آسمان‌ها و زمین است»، بیاناتی از تصمیم به زندگی بر طبق ارزش‌های والا می‌داند.

من با پذیرفتن خدا به عنوان خالق، تجربه‌ام از نوزایی و نوشدن را گواهی می‌کنم، به طوری که علایق و ارزش‌های دینی، واقعاً مقامِ اوّل را در زندگی‌ام می‌یابند. ایمان به مشیّت الاهی بیانگر عقیده‌ی من است به این که اگر وفاداریِ راسخی به این علایق و ارزش‌ها داشته باشم ناکامم نمی‌گذارند (کیوپیت، ۱۹۸۱، ص ۵۵).

کیوپیت می‌خواهد معنویّت دینی را بدون [اعتقاد به] واقع‌گرایی دینی حفظ کند.

فیلیپس معتقد است که به نظر نمی‌رسد *کتاب مقدّس* چیزی مانند تحقیقات واقع‌گرایانه برای یافتن شواهد و قرائن را از ما خواسته باشد. فلسفه‌ی دینِ واقع‌گرایانه منظره‌ای نازیبا و در نهایت، ناحق از نویسندگان *کتاب مقدّس* تصویر می‌کند:

گویا همه‌ی این نویسندگان [*کتاب مقدّس*] از وظیفه‌ی اصلی خویش شانه خالی کرده‌اند؛ چرا که هیچ کوششی برای اثبات وجود خدا و یا ارائه‌ی شواهدی بر وجود او به خرج نداده‌اند. مسأله‌ی وجود خدا به عنوان موضوعی که باید دلایلی برایش یافت، حقیقتاً در گفتار آن‌ها جایی ندارد. آن‌ها بر سر این که آیا کسی یا چیزی مربوط به خدا یا از خداست، اتّفاق یا اختلاف‌نظر دارند، ولی بر سر این که آیا اصولاً خدایی وجود دارد، چنین اتّفاق یا اختلافی برای آن‌ها مطرح نمی‌شود (فیلیپس، ۱۹۸۸، ص ۱۰).

به نظر فیلیپس، اگر *کتاب مقدّس* را مجموعه قضایایی بدانیم که باید صدق و کذبشان را آزمود، در حقِّ جنبه‌ی عملی و زنده‌ی کتاب آسمانی و حیات دینی به طور عموم ستم کرده‌ایم.

برخی ناواقع‌گرایان مفروض می‌گیرند که دین‌باوران چنان سخن می‌گویند که ***گویا خدا موجود، و بهشتی در میان است*** و نیز ***گویا سعی دارند نظر خدا را نسبت به چیزی تغییر دهند***. ولی به اعتقاد ناواقع‌گرایان، در این‌جا لازمه‌ی چنین فرضی آن

نیست که موجوداتی را که عملاً مورد اعتقاد دین‌باوران است به روشی واقع‌گرایانه تفسیر کنیم.

معمول است که در مورد فردی از افراد می‌گویند: «او نفس خود را به پول فروخته است». به هیچ وجه لازمه‌ی این بیان، نظریّه‌ای فلسفی درباره‌ی نوعی ثنویّت در سرشت بشر نیست. این بیان نکته‌ای اخلاقی درباره‌ی یک شخص است؛ یعنی بیان‌گر حالتِ منحطّ اوست. در این زمینه، نفسِ انسان به معنای کامل آن، مجموعه‌ای از اعمال و عقاید است که اگر به صورت منسجم به آن‌ها عمل شود، بهروزی او را تضمین می‌کنند (فیلیپس، ۱۹۷۰، ص ۴۳).

در این‌جا، برای آن که اصطلاح «نفس» را به صورتی معنادار به کار برده باشیم، لازم نیست به یک نوع **چیزی**، یعنی نفس باور داشته باشیم. می‌توان گفت بحث درباره‌ی نفس اصولاً بدون داشتن تصوّری از وجود اموری مانند «نفوس» شکل نمی‌گیرد، ولی (استدلال این است که) نه دلیلی وجود دارد که بگوییم این اصطلاح یا اصطلاحاتی مانند «خدا» اساساً کاربردی واقع‌گرایانه دارند و نه باید این اصطلاح را امروزه فقط بر مبنایی واقع‌گرایانه تفسیر کرد.

عقیده‌ی مشترک فیلیپس و کیوپیت این است که معنای دین را باید در **درون** دین و نه در مقایسه‌ی دیدگاه دینی درباره‌ی واقعیّت با چیزی «خارج از آن» یافت. واقع‌گرایی بر این فرضِ اشتباه مبتنی است که ارزیابی بیرونی دین امکان‌پذیر است. به گفته‌ی فیلیپس، «معیارهای معناداری را در خارج از دین نمی‌توان یافت؛ زیرا این معیارها را خودِ گفتارهای دینی عرضه می‌کنند» (فیلیپس، ۱۹۷۱، ص ۴). نمی‌توان از منظری بیرونی و بی‌طرفانه، شایستگی گفتار دینی را فهم یا ارزیابی کرد. کیوپیت می‌نویسد: «دین هر گونه واقعیّت برون‌دینیِ خدا را تحریم می‌کند» (۱۹۸۱، ص ۹۶). برای نقد و ارزیابی بیرونیِ تمامت یک شیوه‌ی حیات، باید بتوان شبکه‌ای جای‌گزینِ آن شیوه ترتیب داد و از طریق آن، به ارزیابی پرداخت. تشبیه زیر را ملاحظه کنید: در ارزیابیِ اَعمال قاعده‌مند مختلف، مانند شطرنج، می‌توان به داوری درونی درباره‌ی این اعمال با هدف تصحیح اشتباهات آن‌ها پرداخت. ولی همین که بخواهیم بازی شطرنج را با همه‌ی قواعد و مؤلّفه‌های آن نقد کنیم، برای

این کار به شبکه‌ی دیگری نیاز داریم تا چنین نقدی را از درون آن سامان دهیم؛ همانند وقتی که ممکن است کسی اشکال کند که به شطرنج بیش از حدّ بها داده‌اند و این بازی، استعداد بشر را در جهانی که از این همه مصائب و محنت‌ها به جان آمده است هدر می‌دهد. مبنای این نقد، فهمی گسترده‌تر از زندگی است. ولی در ارزیابی یک دین، ظاهراً موضوع ارزیابی ذاتاً چنان جامع و همه‌گیر است که نقّادی بیرونی از آن غیرممکن می‌شود. تشبیه دیگر می‌تواند مفید باشد. اصولاً معقول بودنِ بحث و بررسی درباره‌ی سنجش و اندازه‌گیری، به دلیل آن است که این بحث و بررسی در نظامی مطرح می‌شود که مقایسه‌ی امور مختلف بر اساس مجموعه‌ای از قواعد مورد اتّفاق را امکان‌پذیر می‌سازد. مقایسه‌ی ثانیه‌ها، دقیقه‌ها، ساعت‌ها، سال‌ها، قرن‌ها و هزاره‌ها، همه به نحو صوری امکان‌پذیر است؛ ولی حال بنگرید به پرسشی درباره‌ی زمانِ زمان. ممکن است در پاسخِ پرسشی مانند «یک ساعت چه‌قدر به طول می‌انجامد؟» بگوییم: یک ساعت ۳۶۰۰ ثانیه یا $\frac{۱}{۲۴}$ روز و یا یک واحد زمانی دیگر است، ولی اگر پرسش به صورتی کلّی‌تر مطرح شود که «زمان چه مدّت به طول می‌انجامد؟»، می‌توان گفت این پرسش غیرقابل‌پاسخ‌گویی است. در حال و هوایی مشابه، برخی ناواقع‌گرایان معتقدند که فراتر رفتن از همه‌ی رویّه‌های دینیِ زبانی و اجتماعی، و طرح پرسش‌هایی درباره‌ی توجیه آن‌ها بر حسب واقعیّتی که به نحوی «خارج از دین قرار می‌گیرد»، تلاشی نامعقول است.

اگر بخواهیم بحث قسمت «الف» را خلاصه کنیم می‌توان گفت: فلسفه‌ی ناواقع‌گرایانه‌ی اعتقاد دینی بر پایه‌ی استناد به آداب و اعمال دینی شکل گرفته است. نقش دعا، عقیده‌ی به حیاتِ پس از مرگ و استفاده از متون مقدّس از جمله‌ی این آداب و اعمال‌اند. علاوه بر این، ناواقع‌گرایان به ماهیّت شامل و همه‌گیر حیات و عمل دینی استناد می‌کنند.

ب) در ارزیابی برخی فیلسوفان، دلیلِ دینی دیگر برای قبولِ ناواقع‌گرایی این است که طرح فلسفی واقع‌گرایانه غایتی است که دورانش به سر آمده است. اگر کسی پذیرفته باشد که دلیل موجّهی برای عقیده به حقّانیّت هیچ دینی وجود ندارد، چه‌بسا باید عقیده و عمل دینی را به حالت تعلیق در بیاورد. و امّا اگر کسی

ناواقع‌گرایی را بپذیرد، می‌تواند خود را از «بازیِ» توجیه عقلانی اعتقاداتِ دینی در پرتو شواهد و قرائن کنار بکشد.

بی. آر. تیلمن[1] در *مقدّمه‌ای بر فلسفه‌ی دین*[2] نتیجه می‌گیرد که هرچند هیچ‌یک از براهین فلسفی در توجیه عقیده به وجود خدا موفّق نیست، ولی نباید این را مصیبتی برای دین‌باوران دانست. از اوّل اشتباه بود که چنین توجیهی را برای رویّه‌ی دینی ضروری یا سرنوشت‌ساز می‌دانستیم:

> **برخی از دلایلی که [در فصول قبل] فهرست کرده‌ایم که چرا مردم معتقدند که خدا وجود دارد عبارت بودند از گفته‌ی کتاب مقدّس در این خصوص، یعنی: وجود و پیچیدگی عالَم، واقعیّت معجزه، تغییری که عقیده در زندگی ایجاد می‌کند، و تعالیمی که افراد در زمینه‌ی اعتقاد به خدا فراگرفته‌اند. وقتی خواستیم این دلایل را به صورت مقدّماتِ استدلال‌های قیاسی یا شواهدی بر تأیید نتایج استقرایی در بیاوریم، دیدیم که نتایج، نومیدانه است... اگر این پرسش که «آیا خدا موجود است؟» را به عنوان پرسشی تا حدّی اشتباه یا لااقل بی‌ربطِ برای معتقدان به کنار بگذاریم، دلایل دیگری را که خلایق می‌توانند به عنوان دلایل «اعتقاد به وجود خدا» اقامه کنند بهتر می‌توان فهمید. گزاره‌های دینی نه همانند قضایای ریاضیّات یا منطق‌اند که بتوان آن‌ها را از طریق استدلال قیاسی اثبات کرد و نه همانند قضایای علمی‌اند که صدق آن‌ها از طریق گردآوری شواهد، قابل‌اثبات باشد. این پرسش که «چه شواهد و قرائنی برای وجود خدا هست؟» پرسشی راستین نیست. مفهوم خدا و مفهومِ شواهد و قرائن با هم جمع نمی‌شوند (تیلمن، ۱۹۹۳، ص ۲۲۵).**

از این رهگذر، تیلمن استدلال‌های قابل‌ارائه برای تأیید عقیده‌ی دینی را مبتنی بر سوء فهمِ ماهیّت امور دینی می‌داند. نظم و پیچیدگی عالم را نمی‌توان سررشته‌ای برای اثبات وجود خدا دانست، بلکه بهتر این است که آن را موجبی بدانیم برای این که آدمی به سبک و سیاق دینی، هم در عالم بنگرد و هم در عالم عمل کند. تیلمن مدّعی است که این معنا در تصویر *کتاب مقدّس* از آگاهی به خداوند تجسّم یافته است:

---

1 - B. R. Tilghman

2 - *An Introduction to philosophy of Religion*

در فصل ۱۹ مزامیر می‌خوانیم: «افلاک شکوه خدا را اعلام می‌دارند و آسمان‌ها گواه بر صنع اویند». باید توجّه داشت که صاحب مزامیر [=داود نبیّ (ع)] نمی‌گوید افلاک شواهدی برای وجود خدا هستند. ممکن است آدمی تحت تأثیر عالم و عمل‌کردهایش قرار بگیرد. چنین چیزی می‌تواند به این صورت باشد که برای مثال، آسمان‌های پُرستاره را اثر خدا ببیند یا حتّی خدا را در همه‌ی آن‌ها نظاره کند. نباید خدا و عظمتِ او را چیزی دانست که در ورای افلاک پرستاره قرار گرفته است و آسمان‌ها فقط شواهدی بر وجود آنند؛ همان‌طور که نباید وجودِ لبخند بر چهره‌ی کودک در صبح کریسمس را شاهدی بر شادمانی او دانست. شادمانی چیزی نیست که در پسِ لبخند قرار گرفته باشد؛ شادمانی درست در همان لبخند اعلام شده است! (تیلمن، ۱۹۹۳، ص ۲۱۱).

اگر حقّ با تیلمن باشد، تفسیر دینی کتب مقدّس عبری و مسیحی و تفسیر دینی عالَم طبیعت را نباید در دل‌مشغولی واقع‌گرایانه به شواهد و قرائن محبوس کرد.

اگر نارسایی (ادّعایی) دلایلِ ایجابی برای قبول یک دین خاصّ، انگیزه‌ای برای قبول ناواقع‌گرایی باشد، به طریق اولی در پرتو هر دلیلِ نیرومندی که بر بطلانِ دین یک فرد اقامه می‌شود، جذّابیّت ناواقع‌گرایی برای دین‌باوران فزونی می‌گیرد. همان‌طور که در ادامه خواهیم دید، هر یک از ادیان جهانی، چنان‌چه بر مبنایی واقع‌گرایانه تفسیر شوند، در معرضِ اشکالاتی جدّی قرار دارند. آیا به رغمِ همه‌ی شرور موجود، می‌توان به‌حقّ به خدای خیر مطلق معتقد بود؟ آیا با توجّه به درک مشترک ما از عالمی مرکّب از افراد متمایز، می‌توان تعلیم ادوایته ودانته درباره‌ی برهمن را که می‌گوید همه‌ی تنوّع موجودات توهّمی است، از سر قطع و یقین پذیرفت؟ در صورت قبول ناواقع‌گرایی، بنیادِ پیش‌فرض عمده‌ای که در پسِ این پرسش‌ها قرار گرفته است فرو می‌ریزد. به تعبیر تیلمن، این پرسش‌ها پرسش‌هایی حقیقی نیستند.

خلاصه، ناواقع‌گرایان استدلال کرده‌اند که اعتقاد دینی مرتبه‌ای از قطع و یقین را می‌طلبد که حقیقتاً نمی‌تواند به استدلال‌های فلسفی مستقلّ متّکی باشد. فیلیپس می‌پرسد «آیا مسیحیان عقاید خویش درباره‌ی خدا را فرضیّاتی قابل صدق و کذب می‌دانند؟» [و پاسخ می‌دهد] «بدیهی است که آن‌ها چنین تصوّری از عقاید خویش

ندارند. عقاید آن‌ها برای خودشان مطلق است» (فیلیپس، ۱۹۷۱، ص ۱۹۳). چه‌بسا خدا موجود نباشد (فیلیپس، ۱۹۸۸).

ج) دلیل سوّم برای قبول فلسفه‌ای ناواقع‌گرا درباره‌ی عقیده‌ی دینی، این است که قبول این فلسفه، یکی از موانع جدّی را از سر راه تساهل دینی برمی‌دارد. در طول تاریخ، انگیزه‌ی عدم تساهل دینی، این باور بوده است که اعتقادات دینی گروه‌های مختلف [به استثنای گروه خودِ فرد] باطل است. این شعار که «تنها حقیقتْ دارای حقّ و حقوق است»، روزی برای ممنوع‌الانتشار ساختن عقایدی که عقاید باطل شمرده می‌شدند، مورد استفاده قرار می‌گرفت. اگر کسی از جستجوی حقیقت دینیِ عینی صرف‌نظر کند، در واقع یکی از موانع جدّی عدمِ تساهلِ دینی را از سر راه خویش برداشته است. تیلمن این مزیّت ناواقع‌گرایی را مورد تأکید قرار می‌دهد:

> **دین‌باوران می‌توانند دریابند که نباید با اقامه‌ی استدلال و ارائه‌ی شواهد، کفّار را به دین خویش درآورد یا عقاید ملحدان را ابطال کرد؛ [آن هم] با استدلال‌هایی که پیوسته استدلال‌هایی ناحقّ‌اند و شواهدی که در حدّ امور مشکوک‌اند، بلکه می‌توانند با بندگی خدا، آموزش کودکان، رسیدگی به بیماران و الگو بودن برای کسانی که قصد تأثیرگذاری بر آن‌ها را دارند به این مقصود نائل آیند. ملحدان نیز، به نوبه‌ی خود می‌توانند از تحقیر مؤمنان به خاطر ناپختگیِ فکری‌شان دست بکشند و خرسند به این تشخیص باشند که مؤمنان نگاه دیگری به عالم دارند و نوعِ زندگی‌شان متفاوت است (تیلمن، ۱۹۹۳، ص ۲۲۵).**

به اعتقاد تیلمن، صرف‌نظر کردن از طرحِ سنّتی استدلال بر صدق یا کذب عقیده‌ی دینی، ما را به وادی انزوای فکری نمی‌کشاند. بلکه می‌توان دین خویش را بخشی از یک شیوه‌ی عملی و اخلاقیِ زندگی تلقّی کرد.

پاسخ به دلایل ناواقع‌گرایی دینی

واقع‌گرایان نیرومندانه به این برهانِ مبتنی بر مجموعه‌ی قرائن برای اثبات ناواقع‌گرایی پاسخ داده‌اند. در این قسمت به اجمال پاسخ استدلال‌های فوق را مورد بحث قرار می‌دهیم:

پاسخ به «الف»: واقع‌گرایان استدلال می‌کنند که بخش عظیمی از رویّه‌ی دینی (یا شیوه‌های دینی زندگی) مشروط و منوط به عقایدی واقع‌گرایانه درباره‌ی نحوه‌ی وجود موجودات است.

آیا اگر اعمالی مانند نیایش، پرستش، زیارت و اعمال خیرخواهانه‌ای که با اخلاص دینیِ صریح انجام می‌شود، بر عقایدی واقع‌گو درباره‌ی خدا یا امر قدسی مبتنی نباشند، می‌توانند هم‌چنان مفاد و معنای مفروض خود را داشته باشند؟ جان هیک در این مورد با ناواقع‌گرایی مخالفت می‌کند. «اگر... همه‌ی مجموعه‌ی اعتقادات دینی را اعتقاداتی غیرواقع‌گو بدانیم، هیچ‌یک نمی‌توانند آن‌گونه مفاد و معنایی را که مبتنی بر ارتباط با واقعیّت دینی است، داشته باشند» (هیک، ۱۹۷۳، ص ۲۴). قوّت این پاسخ از آن‌جاست که به نظر می‌رسد تفسیرهای ناواقع‌گرایان از نیایش، استفاده از متون مقدّس و دیگر اعمالِ دینی، پایه‌ی معقولیّت و صحّت این اعمال را سست می‌کند. اگر صدقِ عینی این باور را نپذیرفته باشیم که ممکن است واقعیّتی الاهی موجود باشد که می‌تواند به ما کمک کند، چرا از خداوند کمک بطلبیم؟ ممکن است کسی به درگاه خدا دعا کند بدون آن که به وجود خدا *علم داشته باشد*. شاید پشتوانه‌ی این دعا فقط امیدی مذبوحانه باشد به این که خدا وجود دارد و چه‌بسا دعای ما را اجابت کند. ولی هیک معتقد است که باز هم معقولیّت چنین دعایی منوط به داشتن دیدگاهی واقع‌گرایانه درباره‌ی خداست. برای ارزیابی قابلیّت‌های واقع‌گرایی، تبیین ناواقع‌گرایانه‌ی زیر از یکی از داستان‌های تولستوی و پاسخی واقع‌گرایانه به آن را ملاحظه کنید.

تیلمن برای تشریح ناواقع‌گرایی، داستانِ «پدر سرجیوس»[1] تولستوی را (که ابتدا در سال ۱۸۹۸ منتشر شده است) مورد توجّه قرار می‌دهد. در آن داستان، راهبی مسیحی دستخوش وسوسه‌های مختلفی می‌شود و در برابر برخی از آن‌ها به زانو درمی‌آید؛ با غرور معنوی‌اش دست و پنجه نرم می‌کند؛ در نهایت، از رسالت دینی‌اش دست می‌کشد و به کار پرستاری از بیماران، آموزش کودکان و خدمت به

---

1 - Father Sergius

دیگران مشغول می‌شود. بر طبق گزارش تولستوی از افکار پدر سرجیوس: «برای یک فرد مسیحی مانند من که خواهانِ تمجید و تعریف انسان‌ها [یا "طالب حیرانی خلقان"] است، خدا وجود ندارد. من اینک به جستجوی او خواهم پرداخت!». تیلمن این بیان را برای تشریح دیدگاه خود مبنی بر این که نباید اعتقاد دینی به «وجود خدا» را یک ادّعای واقع‌گرایانه‌ی قائم به شواهد و قرائن تفسیر کرد مورد استفاده قرار می‌دهد:

این عبارت پدر سرجیوس که «خدا وجود ندارد» به عنوان *قضیّه‌ای* که بتوان ارزشِ صدق آن را بر طبق جدولِ [صدق] مورد بحث قرار داد، اظهار نشده است، بلکه در عوض، فریادی از سر یأس است. او در نهایت، دریافت که غرور و جاه‌طلبی‌اش همیشه قوّی‌تر از ایمان دینی‌اش بوده است. وقتی گفت: «برای یک فرد مسیحی مانند من که خواهان تعریف و تمجید انسان ها [یا "طالبِ حیرانی خلقان"] است، خدا وجود ندارد»، نباید سخن او را انکار قضیّه‌ای دانست که دیگران اظهار داشته‌اند. در عوض، می‌توانیم گفته‌ی او را بیانگر این نکته‌ی مفهومی بدانیم که آن زندگی که به خاطر تمجید و تعریف انسان‌ها [یا در طلب حیرانی خلقان] باشد، یک زندگی حقیقتاً دینی نیست. ممکن است در تصویر فیلسوفانی هم که پس از حلّ بحران معنوی پدر سرجیوس و جلای وطن‌اش به سیبری با او ملاقات می‌کنند، چیزی برای تفریح و سرگرمی وجود داشته باشد. آن‌ها استدلال‌های خویش را برای او تبیین می‌کنند و سپس از او می‌پرسند که آیا به عنوان یک انسانِ حقیقتاً دین‌دار با ما هم‌عقیده نیستی؟ می‌توان تصوّر کرد که در پاسخ گفته باشد: «این سخنان بسیار جالب‌توجّه است و من وقتی دانشجوی جوانی بودم، چنین چیزی برایم جذّاب می‌نمود، ولی اینک کارهایی دارم که باید انجام دهم. بنابراین، آیا نمی‌خواهید در آموزش کودکان و رسیدگی به بیماران مرا یاری کنید؟» (تیلمن، ۱۹۹۳، ص ۲۲۲).

فرض کنید که پاسخ پدر سرجیوس در چنین فضایی کاملاً مناسب باشد، ولی چنین پاسخی تا چه حدّ می‌تواند مؤیّد ناواقع‌گرایی باشد؟ موضع تیلمن می‌تواند موضعی قوی باشد، مشروط به این که در این‌جا نفس استناد به قضایا، حاکی از یک نظام گفتاریِ کاملاً متفاوت، یعنی حاکی از چیزی باشد که بر دیدگاهی ناصواب

دربارهٔ شیوهٔ زندگیِ دینیِ مورد بحث مبتنی است. از سوی دیگر، قوّت پاسخ واقع‌گرایانه منوط به این است که قضایای دینی، حاکی از جوانب مهمّ این نوع زندگی دینی باشند. عبارات زیر می‌توانند نمونه‌های مقبول‌تری از آن جملات خبری (آشکارا) صادقی باشند که در شیوهٔ زندگی برگزیدهٔ پدر سرجیوس نقش دارند: «اطعامِ گرسنگان و رسیدگی به بیماران اعمالی خداپسندانه‌اند»؛ «خدا از ستم بی‌زار است»، و «سنگ‌دلی نسبت به تهی‌دستان خدا را به خشم می‌آورد». واقع‌گرایان معتقدند که این قبیل جملات، هم می‌توانند موضوع پژوهش فلسفی قرار گیرند و هم رکن رکین التزام جسورانهٔ شگرف به عدالت اجتماعی باشند.

واقع‌گرایانی مانند راجر تریگ[1] معتقدند که در اعمال دینی نظیر دعا، خدمت به ستم‌دیدگان، عبادت و غیره، التزامی مسلّم به متعلَّق دعا، خدمت و عبادت وجود دارد. تریگ بر آن است که محرّک دین‌باورانی همانند خداباوران، برای پرداختن به اعمالی نظیر دعا، خدمت و عبادت، دقیقاً همان اعتقادی است که به وجود خدا دارند. فرض کنید برخی نظام‌ها یا شیوه‌های زندگی مجالِ تشخیص این واقعیّت دینی را برای انسان باقی نگذارند. بنابراین، اگر بنا به سببی جنون‌آمیز زبان و منظر فردی از افراد تنها به قواعد انتزاعی ریاضی محدود شده باشد، ممکن است نتواند هیچ مطلبی را دربارهٔ خدا بیان کند. این ملاحظهٔ کیوپیت و فیلیپس که باید معنای دین را *در درونِ* گفتار دینی یافت، می‌تواند تا حدّی درست باشد؛ چرا که ممکن است برخی فضاهای دینی بیش‌ترین تناسب را برای مواجههٔ اشخاص با امر الاهی، یا برای تنسیق و بیان تصوّر خویش از غایت احتمالی این مواجهه داشته باشند. ولی قبولِ این مطلب بدان معنا نیست که آن موجود (خدا یا واقعیّت الاهی دیگر) که بدین وسیله در یک فضای دینی با آن مواجه می‌شویم واقعیّت مستقلّی ندارد.

اگر بخواهیم این پاسخ را به قالب تخیّل و آزمایش فکری ببریم، واقع‌گرایان می‌گویند برای تخیّلِ آن شیوهٔ حیاتی که شامل آیین یهود، آیین مسیح، اسلام،

---

1 - Roger Trigg

آیین هندو، آیین بودا و ادیان دیگر می‌شود، فقط تخیّلِ شیوه‌های عملی زندگی آن کافی نیست، بلکه التزام به حقانیّتِ عقاید مربوط به این شیوه حیات نیز شرط است؛ عقایدی مانند «خدا به عالم عشق می‌ورزد»، «محمّد [ص] پیامبر خداست» و مانند آن. گویی، برداشت‌های دینی از عالمْ وسیع‌تر از آنند که بتوان آن‌ها را به شیوه‌های خاصّ حیات بشری محدود کرد. جان ویزدام درباره‌ی اهمّیّت پرسش از وجودِ خدا می‌نویسد: «و هر حادثه‌ای در عالم ــ خواه سقوط یک گنجشک باشد، خواه رسیدن فصل درو و خواه محو شدن یک لبخند ــ با این پرسش ارتباط می‌یابد» (ویزدام، ۱۹۷۰، ص ۲۱). آروِیند شارمه[1] مطلب واقع‌گرایانه‌ی مشابهی درباره‌ی ادوایته ودانته‌ی آیین هندو بیان می‌کند. ممکن است به یک معنای کاملاً محدود، ادوایته ودانته موافق با ناواقع‌گرایی به نظر برسدی چراکه عالَم موجوداتِ متنوّع را در نهایت عالمی غیرواقعی و چیزی همانند یک بازی زبانی می‌داند: «بر طبق مابعدالطبیعه‌ی ادوایته‌ای، خودِ عالم یک بازی زبانی است، ولی بازی زبانی‌ای است که از حدّ خود تعالی می‌یابد و می‌خواهد فرد بازی‌کننده را به واقعیّتی که در بنیادِ بازی قرار گرفته است، علاقه‌مند سازد» (شارمه، ۱۹۹۵، ص ۱۳۹). بنابراین، در حالی که این روایتِ از آیین هندو بخش وسیعی از به اصطلاح دیدگاه فهم مشترک درباره‌ی عالم مشهود را شبیه یک بازی زبانی می‌داند، در عین حال به جستجو برای واقعیّتی ژرف‌تر ملتزم است. پیتر فارست[2] تلقّی کیوپیت از معنویّت دینیِ ناواقع‌گرایانه را تلقّی ارزش‌مندی می‌داند، ولی معتقد است که این تلقّی حقّ جوانبِ مهمّ تجربه‌ی دینی را ادا نمی‌کند.

> **من نیز همانند کیوپیت... به معنویّت غیرخداباورانه احترام می‌گذارم، ولی چیزی که این معنویّت فاقد است، به تعبیر هندوها، همان بکتی[3] ــ یعنی محبّت مؤمنان به خدای خویش ــ است. و در این مورد، مسأله‌ی اسطوره این است که اگر خدا واقعاً فقط یک اسطوره باشد، محبّتِ به خداوند توهّمی بیش نیست (فارست، ۱۹۹۶، ص ۲۴).**

---

1 - Arvind Sharma
2 - Peter Forrest
3 - bhakti

اگر دلایل موجّهی برای وجود نداشتن خداوند در اختیار داشته باشیم، در این صورت شاید کیوپیت راهی اساسی برای تقویت معنویّت دینیِ غیرخداباورانه نشان داده باشد. ولی اگر حقّ با فارست باشد، خطر توسّلِ به اوهام، این اقدام کیوپیت را تهدید می‌کند.

برتراند راسل که هم منتقد مسیحیّت است و هم منتقد آیین هندو، اشکال می‌کند که فیلسوفان اگر بخواهند مزایای چنین ادیانی را حفظ کنند، بی‌آن که آن‌ها را بر مبنایی واقع‌گرایانه توجیه کنند، با مشکلاتی جدّی روبه‌رو می‌شوند. «فیلسوفانی هستند ... که *سایه‌ای* از دین، سایه‌ای بیش از اندازه ناچیز را، محضِ دل‌خوشی خویش نگه می‌دارند. ولی خودِ همین برای تخریب عقلی نظام‌های ایشان کافی است» (راسل، ۱۹۶۹، ص ۲۵۰). راسل به عنوان یک ملحد، می‌توانست بپذیرد که اگر خدا موجود باشد، طرح پرسش‌هایی درباره‌ی خداوند، مانند «چه مدّت‌زمان است که خدا موجود است؟»، همان‌قدر بی‌وجه و بی‌معناست که کسی بپرسد «زمان چه مدّت به طول می‌انجامد؟». ولی در عین حال، این پرسش را که آیا اصولاً دلایل موجّهی برای اعتقاد به وجود خدا هست، پرسشی معقول می‌دانست.

آیا این سخن فیلیپس که هیچ استدلال واقع‌گرایانه‌ای در کتب آسمانی مقدّس، مانند *کتاب مقدّس* مسیحی وجود ندارد درست است؟ معلوم نیست که همه‌ی این قبیل متون مقدّس از استدلال‌هایی بر حقّانیّت اصول اعتقادات خود عاری باشند (هرچند که ممکن است این استدلال‌ها استدلال‌هایی عقلی به معنای دانشگاهی کلمه نباشد). در *کتاب مقدّسِ* عبری [= عهد عتیق] حکایت‌های بسیاری وجود دارد دایر بر این که واقعیّت و نیّات خداوند در [آثار و] آیات او آشکار شده است (برای مثال، در اوّلِ پادشاهان، ایلیّاء با پیروان بعل به بحث می‌پردازد) و عهد جدیدِ مسیحی اشارات عدیده‌ای به معجزات، مظاهر رستاخیز و ادّعاهای کلّی درباره‌ی جلوه‌گر بودن خدا در خلقت دارد (برای مثال، نامه‌ی اوّل به رومیان). ممکن است خوانندگان معاصر همه‌ی این حکایات و تعالیم را به معنای کاملاً استعاری تفسیر کنند، ولی آن متون این تفسیر را هم بر می‌تابند که بگوییم (فی‌الجمله) مطالبی در قالب آن‌ها مطرح می‌شود که می‌تواند قرینه‌ای برای عقیده‌ی دینی باشد. این بحث

و نزاع در این‌جا ما را به بحث درباره‌ی برداشت‌هایی رقیب از تجربه‌ی دینی، معجزات و مانند آن می‌کشاند (همه‌ی این موضوعات را در فصول بعدی مطرح خواهیم کرد؛ به‌خصوص ر.ک. به فصل‌های هشتم و دهم. هم‌چنین ر.ک. به پرسش ۷ در پایان همین فصل). به هر میزان که این استنادِ به معجزات، هم به لحاظ عقلی، نامطلوب، و هم با شیوه‌های دینیِ زندگی بیگانه باشد، جبهه‌ی ناواقع‌گرایی تقویت می‌شود و هر قدر که این استنادِ به معجزات و تجارب در قالب شبکه‌ای واقع‌گرایانه قابل‌فهم‌تر باشد، شبکه‌ای که می‌خواهد از آن‌ها نشانه‌هایی بر فعّالیّت الاهی استنباط کند، واقع‌گرایی اعتبار بیش‌تری پیدا می‌کند.

آیا این ادّعا که در کتب آسمانی مقدّس، هیچ استدلالی بر اثبات نتایج واقع‌گرایانه اقامه نشده است، می‌تواند وزن و اعتباری به ناواقع‌گرایی ببخشد؟ یک پاسخ واقع‌گرایانه این است که چه‌بسا به دلیل اطمینان رایج و شایع به واقعیّت عینیِ امر قدسی، کتب آسمانی اقامه‌ی هر استدلالی از این نوع را بلاموضوع دانسته‌اند. چنین اطمینانی ممکن است معلول خرافات، یا در عوض، معلولِ رواج گسترده‌ی تجربه‌ی دینی بوده باشد. چه‌بسا مردم [آن عصر] چندان از واقعیّت خداوند آگاه بوده‌اند (یا خود را آگاه می‌دانسته‌اند) که استدلال بر اثبات خداوند برای آن‌ها موضوعیّت نداشته است. همان‌طور که جان هیک گفته است، ممکن است برای برخی دین‌باوران متعهّد، بسیجِ شواهد و قرائن بر اثبات وجود خدا همان‌قدر عجیب و غیرعادی باشد که دو دوست صمیمی که با هم روزگار می‌گذرانند، به فکر بسیج شواهد برای اثبات وجود یک‌دیگر بیفتند (هیک، ۱۹۶۶).

پاسخ به «ب»: اگر کسی دارای عقاید دینی بوده و پذیرفته باشد که تأیید این عقاید از راه شواهد و قرائن امکان‌پذیر نیست، آیا این امر دلیل بر آن می‌شود که از واقع‌گرایی دست بکشد؟ ممکن است لااقل واقع‌گرایان سه پاسخ در سر داشته باشند.

اوّلاً برداشت‌های مختلفی از شواهد و قرائن و نقش آن‌ها در تثبیت عقاید وجود دارد. ممکن است استدلال شود که ایمان دینی برای مقبولیّت خود بی‌نیاز از

شواهد و قرائن است. این دیدگاه در فصل هشتم همین کتاب مورد بحث قرار می‌گیرد. در این جا فقط توجّه می‌دهم که برخی دین‌باوران گواهی می‌دهند که ایمانِ به خدا را می‌توان در بحبوحه‌ی سرسخت‌ترین تردیدها درباره‌ی وجود او حفظ کرد. سورن کرکگور[1] (۱۸۱۳ - ۱۸۵۵) نه اشتیاقی به طرح فلسفی اثبات وجود خدا داشته، و نه دین را یک امر عینی محض، به معنای چیزی منقطع از عاطفه و هویّت شخصی خودِ فرد می‌دانسته است. مع‌الوصف، کرکگور ایمان دینی را چیزی می‌داند که نه فقط با شکّ و تردیدِ اساسی سازگار است، بلکه حتّی مستلزم شکّ و تردید است:

> **بدون خطر کردن، ایمانی وجود ندارد. ایمان دقیقاً یعنی همان تناقض میان شور بی‌کران روح فرد و شکّ و تردید عینی. اگر من بتوانم درکی عینی از خدا داشته باشم، دیگر اعتقاد ندارم، بلکه دقیقاً به دلیل این که نمی‌توانم درکی عینی از خدا داشته باشم، باید ایمان بیاورم. اگر بخواهم خود را در آغوش ایمان حفظ کنم، باید پیوسته به آن شکّ و تردید عینی پای‌بند باشم تا در عمق آب، حتّی در عمق هفتاد هزار فاتوم،[2] هم‌چنان بر ایمانم باقی بمانم (کرکگور، ۱۹۷۴، ص ۱۸۲).**

اگر این دیدگاه دیدگاهی معقول باشد، عقیده‌ی دینی می‌تواند در عین قبول این که چنین عقیده‌ای از پشتوانه‌ی فکری ضعیف و کم‌مایه‌ای برخوردار است موجود باشد.

ثانیاً می‌توان استدلالی مصلحت‌بینانه[3] یا اخلاقی برای اثبات عقیده‌ی دینی، حتّی در مواجهه با شواهد نیرومندِ مخالف اقامه کرد. می‌توان دلایلی عملی برای اثبات باورهای دینی اقامه کرد که در فصول هفتم و دهم به آن‌ها خواهیم پرداخت. یک تشبیه معتدل در این خصوص، می‌تواند این باشد که ممکن است کسی دلایل عملی موجّهی برای بهبودی بیماری‌اش داشته باشد (نگرشِ مثبتْ احتمالِ بازیابی سلامتی را افزایش می‌دهد)، حتّی ولو این که شواهد و قرائنی که در اختیار دارد

---

1 - Soren Kierkegard

۲ - fathom واحد اندازه‌گیری آب معادل ۱/۸۲ متر.

3 - pragmatist

خلاف این را اثبات کنند. ناواقع‌گرایان دینی برای دلایل عملی قبول شیوه دینیِ زندگی جایگاه خاصّی قائل‌اند، ولی علی‌القاعده دلیلی ندارد که واقع‌گرایان نتوانند استدلال‌های مشابهی بر صدق برخی باورهای دینی اقامه کنند. واقع‌گرایی به معنایی که در این‌جا تعریف شد، دیدگاهی درباره‌ی حقیقت [= صدق] است و لازمه‌اش التزام به این نیست که تشخیص حقّ و باطل در اعتقادات دینی، «یک تشخیص عقلانی محض»، جدای از علایق عملی و اخلاقی، است.

ثالثاً کسی که دارای باورهای دینی است و این باورها را مؤیَّد به شواهد و قرائن نمی‌داند، می‌تواند باورهای دینی خویش را لااقل به طور موقّت، به حال تعلیق دربیاورد. در بطن بسیاری از ادیان جهانی، این دستور آمده است که باید درست‌کردار و راست‌گفتار بود. می‌توان گفت این دستورات یک زندگی مؤمنانه و هماهنگ را بر طبق شیوه‌های حیات خاصّ توصیه می‌کنند. ولی علاوه بر این، می‌توان این وظیفه‌ی وجدانی را هم در این دستور گنجاند که نباید به چیزی که صادقانه آن را توجیه ناشده یا حتّی باطل می‌دانیم اعتقاد ورزید. بر طبق برخی تبیین‌ها از رشد و تکامل دینی، شکّ و تردید درباره‌ی اعتقادات دینی می‌تواند به سلامت دین کمک کند و باید از آن استقبال کرد (برای مثال، رجوع کنید به تأمّلات چارلز ویلیامز، بنا به تصویری کلّی که شیدلر (۱۹۶۲) از آن ارائه کرده است). فیلسوفانی که تبیین‌های دینیِ تأسیسی از خدا و عالَم ارائه می‌کنند، گاهی اذعان دارند که شکّاکیّت دینی نقش مهمّی در تکوین دینی و فلسفی آدمی دارد. فرانسیس بیکن[1] (۱۵۶۱ ـ ۱۶۲۶) این موضوع را از منظری خداباورانه مورد توجّه قرار می‌دهد: «درست است که فلسفه‌ی اندک، ذهن آدمی را به الحاد سوق می‌دهد، ولی عمق‌یافتنِ در فلسفه، ذهن انسان‌ها را به دین می‌کشاند» (*جستارها*، ص ۵). همان‌طور که فیلسوف یهودیِ وحدت‌گرا، بندیکت اسپینوزا[2] (۱۶۳۲ ـ ۱۶۷۷) در پاسخ به بیکن گفته است چه‌بسا فرد به همان دین باز نگردد، ولی نکته‌ی شایان توجّه این است که در حوزه‌های گوناگونِ جوامع دینیِ مختلف، شکّاکیّت را یا

---

1 - Erancis Bacon 2 - Benedict Spinoza

دورانی مهم در حیاتِ ایمان، یا حتّی جای‌گزینی معتبر برای ایمان می‌دانند. کتاب *درباره‌ی آزادیِ*[۱] جان استیوارت میل[۲] (۱۸۰۶-۱۸۷۳) از معروف‌ترین متونی است که بر وجوب اخلاقی و دینیِ پژوهش آزادانه (اعمّ از پژوهشی که سر از شکّاکیّت درمی‌آورد) تأکید می‌ورزد. میل استدلال می‌کند که اگر دین‌باوران به بررسی نقّادانه درباره‌ی اعتبار ایمان خویش اهتمام نورزند، بیم آن می‌رود که چه‌بسا دل‌بستگی آن‌ها به شور و معنای ایمان‌شان سست شود. جان باربور اخیراً تحقیق مهمّی درباره‌ی نقش دینیِ شکّاکیّت (در *تقریرهایی از ضدّیّت با کیش‌گردانی*[۳] ۱۹۹۴) عرضه کرده است؛ کما این که مرولد وستفال (در *شکّ و ایمان: فواید دینیِ الحاد متجدّدانه* ۱۹۹۳) به همین موضوع می‌پردازد.

بنابراین، واقع‌گرایان معتقدند که ایمان دینی ذاتاً مجالی برای بحث و گفت‌وگوی فلسفی درباره‌ی حقّانیّت خود ایجاد می‌کند. افزون بر این، استدلال کرده‌اند که هیچ‌گونه ناسازگاری میان ایمان و پژوهش فلسفیِ جدّی وجود ندارد. در فصول آینده، برخی دلایل ایجابی برای قبول ایمان دینی را مورد بحث قرار می‌دهیم.

پاسخ به «ج»: آیا درست است که تبیین‌های واقع‌گرایانه از معتقدات دینی می‌توانند عدمِ تساهل را ترویج کنند؟ لااقل، به نظر می‌رسد که برخی گونه‌های واقع‌گرایی دینی برای یک مشی تساهل‌آمیز اخلاقی و اجتماعی اهمیّتی به‌خصوص دارند. برای مثال، واقع‌گرایی از جمله‌ی پیش‌فرض‌های اساسیِ نظریّه‌ای است که [انسان‌ها] را دارای حقوق بشریِ عینی می‌داند. می‌توان گفت واقع‌گرایی تصدیق به این را که حقوق بشر در تمامی فرهنگ‌ها قابل اجراست امکان‌پذیر می‌سازد، حال آن که فرد ناواقع‌گرا [یا] باید نظریّه‌ی حقوق مورد نظر خویش را بر مبنای جوامع یا شیوه‌های مختلف زندگی اظهار کند و [یا] در غیر این صورت، آن‌ها را فاقد هر گونه اعتبار عینی بداند. ولی اگر فرض کنیم که واقع‌گرایی می‌تواند پشتوانه‌ی درخوری برای تساهل سیاسی به‌طور کلّی فراهم سازد، درباره‌ی ناواقع‌گرایی چه

---

۱ - *On Liberty*. ترجمه‌ی فارسی این کتاب با همین نام به قلم آقای جواد شیخ‌الاسلامی، از سوی انتشارات علمی فرهنگی منتشر شده است.

2 - John Stuart Mill

3 - *Versions of Deconversion*

باید گفت؟ کسانی که از واقع‌گرایی در خصوص باورهای دینی حمایت می‌کنند، می‌توانند لااقل سه دلیل داشته باشند بر این که نه فقط تساهل را تهدید نمی‌کنند، بلکه منابعی هم برای توجیه و تأیید تساهل در اختیار دارند.

اوّلاً: ظاهراً شأن واقع‌گرایی به گونه‌ای است که امکان خطا بودن عقاید فرد را می‌پذیرد. اگر شما معتقد باشید که حقّانیّت باورهای دینی‌تان وابسته به چیزی مستقلّ از عقاید و شیوه‌ی زندگی‌تان است (یعنی مستقلّ از عقاید و شیوه‌ی زندگی شما، این مطلب صادق است که «خدا وجود دارد» و «زندگیِ پس از مرگ وجود دارد»)، دلایلی برای تواضع در اختیار خواهید داشت. یکی از دلایل تساهل در مورد مواضع دیگر در این قبیل موضوعات، آن است که چه‌بسا دیدگاه‌های ما ناصواب و دیدگاه‌های دیگران صائب باشد. ظاهراً معارضه‌ی بیرونی با یک تفسیر ناواقع‌گرایانه از شیوه‌های حیات که تنها دارای معیارهای ارزیابی درونی‌اند امکان‌پذیر نیست. برخی واقع‌گرایان نگران آنند که نفی و طرد روش‌های ارزیابی بیرونی و عینیِ شیوه‌های حیات می‌تواند به کوته‌بینی منتهی شود و کار آن به توجیه جوامع و سنّت‌هایی بینجامد که لااقل با توجّه به معلومات ما، جوامعی اخلاقاً مفتضح به نظر می‌رسند. دغدغه‌ی ملحدانی مانند مایکل مارتین و کِی نیلسن[1] و نیز موحّدانی مانند ریچارد سوئین‌برن و راجر تریگ این است که استناد به شیوه‌های حیات دینی که تنها دارای معیارهای درونی‌اند، می‌تواند به توجیه همه‌ی انواعِ کابوس‌های فرقه‌ای هولناک، اعمّ از دینی و دنیوی منتهی شود. در مورد اجتماعی که قصد دارد ضعیفان را قتل عام کند و مردمان دیگر را به بردگی بگیرد و مانند آن، چه باید گفت؟

ثانیاً: همان‌طور که پیش‌تر در پاسخ به اشکال «ب» توجّه کردیم، واقع‌گرا بودن به خودی خود، ما را به هیچ دیدگاهی درباره‌ی قرینه ملتزم نمی‌دارد. ممکن است کسی واقع‌گرا باشد؛ یعنی یک عقیده‌ی دینی را که بنا به فرض، استوارترین است برای خویش بپذیرد و در عین حال، معتقد باشد که اصحاب ادیانِ دیگر دلایلی

---

1 - Kai Nilsen

همان‌قدر موجّه برای عقاید خویش دارند (یا ممکن است داشته باشند). بر طبق این دیدگاه، ممکن است خود را موظّف به تساهلِ نسبت به دیگران بدانیم؛ زیرا آنان را به خاطر این که عقل خویش را در انتخاب دیدگاهی دینی یا دنیوی درباره‌ی زندگی به کار بسته‌اند قابل‌احترام می‌دانیم.

ثالثاً: ممکن است کسی بر طبق مبانی دینیِ واقع‌گرایانه، معتقد باشد که در همه‌ی ادیان خیری هست، حتّی اگرچه همه‌ی آن‌ها نمی‌توانند از همه لحاظ حقّ باشند. بنابراین، فرض کنید که خداباوریِ باطل و روایتی وحدت‌باورانه از آیین هندو حقّ باشد. هنوز می‌توان خداباوری را بسیار ارزش‌مند دانست؛ چرا که چیزی قریب به حقیقت به دست می‌دهد. بسا که خداباوران دچار خطای فلسفی شده، ولی در عین حال بر صراطِ مستقیمِ روشن‌گری باشند؛ چرا که خودبینی را نفی می‌کنند و خرسندی دینی را در قدرتی بالاتر می‌جویند. همان‌طور که در فصل اوّل گذشت، عقیده‌ای رایج در سنّت هندو وجود دارد مبنی بر این که همه‌ی ادیان راه‌های مختلفی برای نیل به غایت دینیِ واحد، یعنی مکشه[۱] یا آزادی[۲] هستند. از طرف دیگر، اگر خداباوری حقّ باشد و دلیلی برای قبول آن داشته باشیم، باز هم می‌توان معتقد بود که نظریّه‌ی وحدت‌گرایانه نیز، از آن حیث که با مصلحت‌اندیشی کوته‌بینانه[۳] مخالفت می‌ورزد و راه نیلِ به «حقیقتی والاتر» را می‌گشاید و مانند آن بسیار ارزش‌مند است.

بررسی پی‌گیر درباره‌ی نزاع کلّی‌تر میان واقع‌گرایان و ناواقع‌گرایان، مجالی فراتر از مجال یک کتاب مقدّماتیِ فلسفه‌ی دین می‌طلبد، ولی در پایان این فصل، ذیل پرسش شماره‌ی ۶، به برخی از استدلال‌های مربوط به این موضوع اشاره خواهد شد. برای تأمّل بیش‌تر درباره‌ی تساهل به فصل هفتم رجوع کنید. آیا موضعی در میانه‌ی واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی وجود دارد؟

---

1 - moksha
2 - liberation
3 - narrow self-interest

مبنای مشترک میان این دو موضع کدام است؟

قوّت نقدِ ناواقع‌گرایان از واقع‌گرایی تا حدّی مبتنی بر این عقیده است که در صورت قبول واقع‌گرایی به‌ناچار باید روش خاصّی را برای ارزیابی عقاید دینی در پیش گرفت؛ یعنی باید عقاید را به روشی عقلانی و بی‌روح، یا بر مبنای نظریّه‌ای انعطاف‌ناپذیر درباره‌ی شواهد و قرائن که نمی‌تواند شرایط فرهنگی و فردی متفاوت را مورد نظر قرار دهد ارزیابی کرد. ممکن است واقع‌گرایان بپذیرند که این مسأله در حقیقت مسأله‌ای جدّی است و واقع‌گراییِ خویش را در قالب نویی عرضه کنند.

ممکن است کسی واقع‌گرا و در عین حال، معتقد باشد که توجیه عقاید دینی کاملاً وابسته به متن و تابعِ مجموعه‌ی شرایط وسیعی است. همان‌طور که قبلاً گذشت، چیزی در *نفس ذات* واقع‌گرایی وجود ندارد که استناد به تجربه‌ی دینی یا هر تعداد مسیرهای ممکن برای اثبات عقیده‌ی دینی را بی‌اعتبار سازد. در این‌جا می‌توان با بررسی پیشنهادی از نورمن ملکوم[1]، راهی برای استفاده‌ی واقع‌گرایان از بصیرت‌های ناواقع‌گرایان یافت.

نورمن ملکوم می‌کوشد طرح واقع‌گرایانه‌ی استفاده از گفتار دینیِ جداافتاده از زمینه‌ی دینی آن گفتار را محدود کند. به اعتقاد ملکوم، در حالی که ***عقیده‌ی به خدا*** وقتی به صورت بخشی از شیوه‌ی دینیِ زندگی همراه با آداب، خواست‌ها و عواطف آن شیوه لحاظ می‌شود، عقیده‌ای قابل‌فهم است، معلوم نیست که چنان‌چه عقیده‌ی به *وجود خدا* جدای از این نوع شیوه‌ی زندگی در نظر گرفته شود، عقیده‌ای معقول و معنادار باشد.

> **زیرا من خودم در مورد مفهوم عقیده به *وجود خدا* مشکل زیادی دارم؛ در حالی که تصوّر عقیده‌ی به خدا برایم معقول است. اگر کسی هرگز استدعای کمک یا عفو [از خدا] نکرده یا هیچ تمایلی به آن نداشته باشد، هرگز احساس نکرده باشد که «خوب و مسرّت‌بخش» است که از خدا به خاطر نعمات این زندگی شاکر باشیم، هرگز نگران سرپیچی از فرامین الاهی نبوده باشد ــ به نظر من بدیهی است که**

---

1 - Norman Malcom

نمی‌توان او را معتقد به خدا دانست. عقیده‌ی به خدا عقیده‌ای همه یا هیچ نیست. این عقیده می‌تواند کم و زیاد شود، می‌تواند اوج و حضیض داشته باشد. ولی عقیده به خدا در هر حدّی، آن‌گونه که من از این کلمات می‌فهمم، مستلزم نوعی عمل دینی، نوعی التزام است، یا اگر هم این‌گونه نباشد، لااقل مستلزم یک وجدان سوء است (ملکوم، ۱۹۶۰، ص ۱۵۵).

ممکن است واقع‌گرایان بتوانند در سازگارکردن تأمّلات ملکوم درباره‌ی *عقیده‌ی به خدا* و *عقیده به وجود خدا* توفیقاتی داشته باشند. در جبهه‌ی واقع‌گرایی می‌توان استدلال کرد که بدون *عقیده به وجود خدا*، *عقیده‌ی به خدا* هیچ معنایی ندارد (برای مثال، ر.ک. به تریگ ۱۹۷۳). و امّا اگر تا این‌جا پیش برویم، واقع‌گرایان می‌توانند نظریّه‌ی ملکوم را لااقل تا حدّی به خدمت بگیرند. همین که مفهوم خدا به صورتی که در معتقدات سنّتی متداول است، به اندازه‌ی کافی تکمیل شد، ظاهراً واقع‌گرایان دلایلی برای این نظر در اختیار دارند که بعید (هرچند نه منطقاً نامعقول) است که کسی به وجود خدای خداباوران اعتقاد بورزد بی‌آن که این اعتقاد پیامدهایی مؤثّر داشته باشد. می‌توان به [خدای] خداباوری طبیعی [= دئیسم] معتقد بود بی‌آن که این خدا تأثیر چندانی در عالم داشته باشد؛ چرا که خدای خداباوران طبیعی خدایی کاملاً دور از امور بشری تلقّی می‌شود. خدای خداباوران طبیعی، را deus otiosus به معنای «خدای بیکار» یا «خدای فارغ‌بال» نامیده‌اند. امّا اگر کسی خدا را همان خدای همه جا حاضر و صاحب علم، قدرت و خیریّتِ برتر به معنای مورد نظر یهودیّت، مسیحیّت و اسلام بداند ــ که انسان را به عدالت و ترحّم فرا می‌خواند ــ بعید است کسی بتواند واقعاً چنین اعتقادی داشته باشد، ولی این اعتقاد هیچ تأثیری بر عواطف، تمایلات و اعمالش بر جای نگذارد.

زبان دینی در زمینه‌های دانشگاهی به صورت انتزاعی شکل نمی‌گیرد و منِ نگارنده معتقدم ناواقع‌گرایان در یادآوری این واقعیّت به فیلسوفان دیگر بر طریق صواب بوده‌اند. بخش اعظم گفتار دینی در زمینه‌های عملی و همراه با سرگذشت‌هایی خواندنی متحقّق شده است و بنابراین، بحث درباره‌ی این زبان به صورتی منفکّ از این زمینه‌ها می‌تواند مخاطراتی فلسفی در پی داشته باشد.

پژوهش فلسفی درباره‌ی عقیده به قدرت مطلق خداوند، تا آن‌جا که به انسجام درونی و وضوح عقلی مربوط است، می‌تواند پژوهش قابل‌قبولی باشد، ولی اگر این پژوهش صرفِ تحلیل یک مفهوم عاری از هر تأثیر دینی باشد، دست‌آورد مهمّی برای فلسفه‌ی دین به بار نمی‌آورد. به علاوه، همان‌طور که سی. اس. پیرس[1] (۱۸۳۹ـ۱۹۱۴) می‌نویسد:

معقول نیست که بگوییم دین عقیده‌ی صرف است. ممکن است هر یک از جامعه، سیاست یا تمدّن را نیز عقیده بنامید. دین زندگی است و می‌توانیم آن را همان عقیده بدانیم، فقط مشروط به این که آن عقیده عقیده‌ای زنده باشد (پیرس، ۱۹۳۱ـ۱۹۶۸، ۶و ۴۳۹).

واقع‌گرایان می‌توانند به جنبه‌ی عملی و زنده‌ی دین اذعان کنند، بی‌آن که از فهم خویش از صدق و کذب دست بکشند.

به علاوه، در عرصه‌ی بحث درباره‌ی ذات عینیّت نیز، واقع‌گرایان می‌توانند از تحقیق ناواقع‌گرایان سود ببرند. حتّی اگر واقع‌گرایی صادق باشد، لازمه‌اش این نیست که ***شیوه‌های زندگی*** یا ***نظام‌های فکری***[2]، مستقلّ از ما انسان‌ها بوده، یا به دست انسان‌ها شکل نگرفته‌اند. همان‌طور که ویلارد کواین[3] خاطرنشان می‌کند «حتّی مفهوم گربه، تا چه رسد به طبقه یا عدد، ساخته‌ای بشری است که ریشه در خُلق و خوی بشری و سنّت فرهنگی دارد» (کواین، ۱۹۹۲، ص ۶). طرف‌داران واقع‌گرایی می‌توانند این مطلب را بدون قبول نوعی ناواقع‌گراییِ تمام‌عیار مغتنم بدانند.

در تلاش برای تأسیس مبنای مشترکی میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی، باید توجّه داشت که لازم نیست تقریر ما از هر یک از این دو دیدگاه، جامع و مانع باشد؛ یعنی لازم نیست که این دو دیدگاه از اساس با هم تضاد داشته باشند. دی. زد. فیلیپس با واقع‌گرایی به صورتی که در این فصل تعریف شد، مخالف است؛ چرا که

---

1 - C. S. Peirce
2 - conceptual shemes
3 - Willard Quine

به عقیده‌ی او نمی‌توان باورهای قضیّه‌وار [= قضایا][1] را مستقلّ از نظام‌های فکری بشر تحلیل کرد و به‌درستی فهمید. به علاوه، او با روی‌کرد واقع‌گرایانِ خودگفته[2] نیز که همه‌ی همّ و غمّ خود را ارزیابیِ احتمال صدق این نوع باورها می‌دانند موافق نیست. ولی می‌توان بر خلاف دان کیوپیت، تفسیر دیگری از تحقیق فیلیپس ارائه کرد؛ بدین نحو که در واقع فیلیپس می‌خواهد این گفته را که خدا وجود دارد، به صورت گفته‌ای فیصله‌نایافته و قابل‌فهم رها سازد. دلیل این تفسیر نیز آن است که وقتی می‌گوییم باید باورهای قضیّه‌وار خود در باب عالم و مافوق آن را بر اساس آن شیوه‌ی زندگی فهمید که به آن‌ها معنا می‌دهد، منظور این نیست که چنین باورهایی نمی‌توانند هیچ‌گونه دلالتی بر واقعیّت داشته باشند. به عبارت دیگر، می‌توان *استعمال* اصطلاحات در قالب نظریّه‌ای معنایی را مورد تأکید قرارداد و سپس کارآیی آن‌ها را در امر دلالت‌گری بررسی کرد. اگر حقّ با فیلیپس باشد، در آن صورت ممکن است طرح‌های واقع‌گرایانه‌ی متعارف اشتباه باشند؛ چرا که بر منظری منفکّ [از زمینه‌ی زندگی] اعتماد می‌ورزند و باورهای دینی را چنان تلقّی می‌کنند که گویی باورهایی شبه‌علمی‌اند. ولی حتّی اگر هم حقّ همین باشد، فیلیپس هنوز می‌تواند بپذیرد که خدا یا وجود دارد یا وجود ندارد. در این مقطع زمانی، ظاهراً فیلیپس معتقد است که تعیین این که کدام موضع را باید پذیرفت، فوق توان فلسفه است. «فلسفه نه موافق عقیده‌ی دینی است نه مخالف آن. پس از تلاش برای روشن‌سازی نحو[3] این قبیل عقاید کارش پایان می‌پذیرد» (فیلیپس، ۱۹۹۳، ص ۷۷). ولی این سخن غیر از آن است که بگوییم جمله‌ی «خدا یا وجود دارد و یا وجود ندارد» جمله‌ای مهمل است.

بنابراین، هرچند می‌توان روایت‌هایی افراطی از واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی را در تقابل نهاد و تفاوت‌های آن‌ها را معلوم کرد، ولی باید توجّه داشت که می‌توان این دو دیدگاه را تعدیل کرد و در نتیجه، تقریبی میان آن‌ها برقرار کرد. به عبارت دیگر،

---

1 - propositional
2 - self-described
3 - grammar

می‌توان موضعی ابداع کرد که از هر دو دیدگاه بهره ببرد؛ یعنی معنای دلالت‌گر گفتار دینی را حفظ کند («خدا موجود است»، اگر و فقط اگر خدا موجود باشد) و در عین حال، بر معنای اجتماعیِ عینیِ این گفتار نیز تأکید بلیغ بورزد.

در حال حاضر، بخش اعظم فلسفه‌ی دین در دنیای انگلیسی‌زبان واقع‌گرایانه است. آیا ناواقع‌گرای افراطی (تعدیل ناشده) می‌تواند این روی‌کرد را ارزش‌مند بیابد؟

به یک معنای اقلّ، ممکن است از تحقیقات واقع‌گرایانه بهره‌ای نصیب ناواقع‌گرایان شود. همان‌طور که قبلاً توجّه کردیم، یکی از دلایل قبول ناواقع‌گرایی این اعتقاد است که واقع‌گرایی در نهایت، موفّقیّت‌آمیز نیست. ولی این دستاوردْ دشوار می‌تواند در حدّ یک درک و تشخیص محصّل باشد. دیگر این که ممکن است ناواقع‌گرا دریابد که تحقیق واقع‌گرایانه در اعتقاد دینی، مستلزم بررسی در مفاهیمی است که در شیوه‌های حیات تجسّم یافته‌اند. بنابراین، هرچند ناواقع‌گرایان افراطی بحث درباره‌ی وجود خدا یا برهمن را بحث درباره‌ی این نمی‌دانند که آیا باید تصوّرات خویش از موجودات عینی را توسعه داد یا محدود کرد، ولی آنان هم‌چنان در ملازمات اخلاقیِ چنین برداشت‌هایی از حقیقةالحقایق سهم دارند. برای مثال، عقیده‌ی به وجود خدای خیر مطلق یا عقیده به وجود یک واقعیّت الاهی غایی، یعنی برهمن چه پیامدهایی دارد؟ این عقاید کدام شیوه‌ی حیات را منعکس یا ترویج می‌کنند؟ ناواقع‌گرایی طرف‌داران خود را به این عقیده که فلسفه‌ی دینِ واقع‌گرایانه یک‌سره بی‌ثمر است ملزم نمی‌دارد. حتّی اگر واقع‌گرایی را خطا بدانیم، چنین دیدگاهی می‌تواند مکمّل طبیعی ناواقع‌گرایی باشد. اگر بخواهیم باز هم از تشبیه رمان *سایه* هانس کریستین آندرسون استفاده کنیم، باید گفت بالاخره، ممکن است سایه‌ها در حدّ ذات خود چیزی نباشند، ولی شکل، وضع مکانی و حرکت آن‌ها می‌تواند گویای بسیاری چیزها درباره‌ی نور و صاحبِ سایه باشد. توصیفات واقع‌گرایانه درباره‌ی قدرت و اختیار الاهی نیز می‌توانند در زمینه‌ی رویّه‌ها و شیوه‌های زندگی دینی درخور اهمّیّت، روشن‌گر باشند.

فصل بعدی یکی از ویژگی‌های شاخص بخش عمده‌ای از دین، یعنی مفهوم قدرت الاهی را بررسی می‌کند. اغلب، تلقّی ادیان مختلف از قدرت [خداوند] می‌تواند مبنایی برای تمایز نهادن آن‌ها از یک‌دیگر باشد. آیا عالم مادّه همه‌ی آن چیزی است که موجود است یا ممکن است این عالم معلول قدرت فائقه‌ی الاهی باشد؟ ممکن است این پرسش متناسب با واقع‌گرایی بیان شود، ولی ناواقع‌گرایان نیز می‌توانند تصوّری خیالی از آن شیوه‌ی زندگی را که چنین پرسشی بر حسب آن امکان‌پذیر می‌شود کانون توجّه قرار دهند.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) این رأیِ ویتگنشتاین درباره‌ی مسیحیّت را بررسی کنید:

> **این مطلب عجیب می‌نُماید: ممکن است گزارش‌های تاریخی اناجیل، به لحاظ تاریخی، به‌وضوح کاذب باشند، ولی اعتقاد [ی دینی] مبتنی بر آن، هیچ چیز را از دست ندهد... چرا که برهان تاریخی (بازی-برهان تاریخی) ارتباطی با عقیده ندارد. این پیام (یعنی اناجیل) را انسان‌های معتقد غنیمت شمرده‌اند (عاشقانه آن را پذیرفته‌اند). این همان قطعیّتی است که وصف بارز قبولِ چیزی به عنوان حقیقت و نه هیچ چیز دیگر است. ارتباط فرد معتقد با این نقل‌ها نه ارتباط با حقیقت تاریخی (احتمال) است و نه در عین حال، ارتباط با نظریّه‌ای مشتمل بر «حقایق عقلی» (۱۹۷۶، ص ۳۲e).**

۲) ناواقع‌گرایی یا واقع‌گرایی چه تأثیراتی بر فلسفه‌ی اخلاق و احتمال تساهل در میان ادیان دارند؟ (در فصل هفتم، مباحث بیش‌تری درباره‌ی تساهل آورده‌ایم).

۳) ناواقع‌گرایان در بحث پیرامون ماهیّت حقیقت دینی، به معنای اصطلاحات، در حین استعمال آن‌ها در گفتار دینی استناد می‌کنند. مثلاً برخی ناواقع‌گرایان برای دفاع از موضع خویش، به گفتار و کردار دین‌باوران استناد کرده‌اند. آیا تلقّی زیر از ناواقع‌گرایی، این نظریّه را تقویت نمی‌کند؟ یعنی این تلقّی که به حکم ناواقع‌گرایی، دلایلی داریم بر این که باید چنین دیدگاهی را به عنوان تفسیر و تعبیر نویی از عقاید قدیمی پذیرفت؛ عقایدی که اگر بر مبنای واقع‌گرایی تفسیر شوند، باطل یا ناموجّه‌اند؟

۴) حکایت «پدر سرجیوس» تولستوی ضمن بررسی دلایل ناواقع‌گرایی، در این فصل مورد بحث قرار گرفت. می‌توانید درباره‌ی استفاده‌ی تیلمن از این داستان بررسی بیش‌تری انجام دهید یا تفاسیر ناواقع‌گرایانه‌ای از برخی دیگر از داستان‌ها و رمان‌های کوتاهِ تولستوی را در مقابل تفسیرهای واقع‌گرایانه از آن‌ها مورد بررسی قرار دهید. برای مثال، ر. ک. به ***عمده آثار مختصر لئو تولستوی***[1] (۱۹۶۷). برای استفاده‌ی دیگر از حکایت «پدر سرجیوس» تولستوی، کاملاً جدای از منازعات مربوط به واقع‌گرایی، ر. ک. به «شرّ، تراژدی و امید: تأمّلاتی درباره‌ی "پدر سرجیوس" تولستوی»، نوشته‌ی کارولین سیمون[2] (سیمون، ۱۹۹۵). فکر می‌کنید ادبیّات را باید تا چه حدّ منبع مهمّی برای فلسفه‌ی دین محسوب کرد؟ اصولاً اگر باید چنین کرد، آیا در مورد سهم ادبیّات در فلسفه‌ی اخلاق یا دیگر حوزه‌های فلسفه نیز همین نظر را دارید؟

۵) چیزی که می‌توان آن را تقریری فوق طبیعی از ناواقع‌گرایی اصطلاح کرد، چگونه می‌تواند مورد استفاده‌ی خداباوران قرار بگیرد؟ ناواقع‌گرایان معتقدند که حقیقت به نسبت نظام‌ها و زمینه‌های فکری نسبی است. آیا اگر بتوان خداباوری را به صورتی رضایت‌بخش شرح و بسط داد، به طوری که سخن گفتن از نظام یا زمینه‌ی فکری [= مفهومی] خدا[شناسی] معقول و معنادار باشد، عرصه‌ای برای مفهومی فراگیر از حقیقت که متّکی به خداست فراهم می‌شود؟ آیا بر طبق این الگو، تفاوت میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی واپس نمی‌نشیند؟ می‌توانید تحقیقات پلنتینگا را در این خصوص (۱۹۸۲) مورد بررسی قرار دهید. دیگر این که، این ادّعای پیتر گیچ را بررسی کنید که «خدا از بیرون در حقیقت تأمّل نمی‌کند، چنان که گویی علی‌القاعده می‌توان درباره‌ی صحّت افکارش بر حسب انطباق آن‌ها با معیاری خاصّ داوری کرد؛ [چرا که] می‌توان پرسید «این داور باید چه کسی باشد؟»). بلکه او [= خدا] همه‌ی حقیقت است» (گیچ، ۱۹۷۷،

---

1 - *Great Short Works of Leo Tolstoy*

2 - Caroline Simon

ص ۹۰). آیا چنین سخنانی را معقول می‌یابید؟ اگر آری، ملازمات آن‌ها چیست؟

۶) برخی از استدلال‌های کلّیِ موافق و مخالفِ واقع‌گرایی را بررسی کنید:

الف . در کلّی‌ترین سطح، اشکال شده است که ناواقع‌گراییِ افراطی درباره‌ی همه‌ی مقولات، مجموعه‌ی وسیعی از عقایدِ عقل مشترک را در زمره‌ی مهملات قرار می‌دهد (آلستون، ۱۹۷۹؛ پلنتینگا، ۱۹۸۲؛ هاریس، ۱۹۹۲؛ تریگ، ۱۹۹۳ و وان اینواگن، ۱۹۹۳). برای مثال، آیا کاملاً معقول نیست که بگوییم پیش از رشد و کمال‌یابیِ انسان‌ها و در زمانی که نه زبان وجود داشت و نه نظام‌های فکری، حقایق عالم موجود بود؟ وقتی هیچ انسانی موجود نبود و دایناسورها بر روی زمین پرسه می‌زدند، آیا این عبارت که دایناسورها بر روی زمین پرسه می‌زنند، نه صادق بود و نه کاذب؟

ب . تدبیر ناواقع‌گرایانه‌ی زیر را که در پاسخ به «الف» مطرح شده است، ارزیابی کنید. برخی ناواقع‌گرایان گزاره‌های مربوط به حیات ماقبل انسانی را گزاره‌هایی می‌دانند که معقولیّت‌شان به زندگی اجتماعیِ بشریِ با متن و زمینه‌ای خاص مشروط است. آیا واژه‌ی «دایناسور» یک مفهوم بشری نیست؟ آیا نباید معنای این جمله را که «دایناسورها وجود داشتند» به این معنا گرفت که اگر ما در آن‌جا بودیم، آن‌ها را تجربه می‌کردیم؟ مایکل دامت[1] می‌نویسد: «توصیفِ موجباتِ صدق یک گزاره به منزله‌ی توصیفِ ماهیّت تشخیص آن گزاره به عنوان گزاره‌ای صادق است، حتّی اگر وسیله‌ی این تشخیص در اختیار ما نباشد» (دامت، ۱۹۷۳، ص ۴۶۵). قوّت این تدبیر را ارزیابی کنید.

ج . آیا علوم طبیعی بر بنیادهای واقع‌گرایانه مبتنی‌اند؟ مزایای روی‌کرد ناواقع‌گرایانه زیر به علم تجربی را ارزیابی کنید. باس وان فراسن و دیگر ناواقع‌گرایان گفته‌اند باید علوم تجربی را در بهترین حالت، عبارت از نهادهایی دانست که معیارهای کفایت تجربی را ترویج می‌کنند. اگر سخن این ناواقع‌گرایان درست باشد، باید پیش‌رفتِ علمی را اساساً بر مبنای احراز این معیارها تعیین کرد. علم تجربیِ

---

1 - Michael Dummet

موفّق علمی است که مفید است نه علمی که به معنای واقع‌گرایانه‌ی کلمه، صادق است. بر طبق توصیف وان فراسن، رویّه‌های علم تجربی رویّه‌هایی کاملاً عملی [= مصلحتی]اند و لااقل علی‌القاعده، هیچ‌گونه التزامی به آراء واقع‌گرایانه درباره‌ی حقیقت ندارند:

همین که آن‌ها [دانش‌مندان تجربی] از انسجام، کفایت تجربی و قوّت تجربی فراتر می‌روند، اهتمام آن‌ها دیگر نه به رابطه‌ی میان نظریّه و عالم، بلکه به کاربرد و مفید بودن نظریّه معطوف است. آن‌ها دلایلی برای ترجیح دادن نظریّه، مستقلّ از مسأله‌ی حقیقت [و خطا] به دست می‌دهند (وان فراسن، ۱۹۸۰، ص ۸۸).

واقع‌گرایان معقولیّتِ جستجو برای انسجام و سازگاری در نظریّات علمی و نیز معقولیّت جستجو برای کفایت تجربی در تأیید آن‌ها را عمدتاً معلول این توقّع می‌دانند که چنین نظریّاتی به نحو عینی یا صادق‌اند یا کاذب؛ در حالی که پاسخ ناواقع‌گرایان به تعبیر وان فراسن این است که «می‌توان نظریّه‌ی علمی را بدون "سازوبرگ مابعدالطبیعیِ" واقع‌گرایان توسعه داد» (در اثری ویراسته‌ی چرچلند، ۱۹۸۵، ص ۲۸۹).

د. راجر تریگ و برخی از دیگر واقع‌گرایان ناواقع‌گرایی را تناقض‌آمیز دانسته‌اند. استدلال زیر را ارزیابی کنید:

اگر هر استدلالی فقط باید در ظرف نهادهای اجتماعی[1] خاصّ اقامه شود، استدلال درباره‌ی نهادهای اجتماعی از آن حیث که نهاد اجتماعی‌اند چه جایگاهی دارد؟ آیا این استدلال صِرفاً محصول نهاد اجتماعی دیگری است؟ اگر این‌گونه باشد، نباید اهمّیّت چندانی داشته باشد؛ زیرا هر شکلی که این استدلال به خود بگیرد، ناشی از تلقّی آن به عنوان ادّعایی درباره‌ی امور متحقّق است. تجزیه شدنِ دلیل... بدین معناست که هیچ ادّعای کلّی درباره‌ی خود دلیل، حتّی درباره‌ی تجزّی آن نمی‌توان اظهار داشت (تریگ، ۱۹۹۳، ص ۷؛ نیز ر. ک. به سیگل، ۱۹۸۷).

هـ. تریگ زمینه‌ی سنّتی فلسفه‌پردازی را زمینه‌ای واقع‌گرایانه می‌داند. «دیدگاه

---

1 - socual practices

مابعدالطبیعیِ سنّتی یک دیدگاه "خود"ی است که درباره‌ی حقیقت به شیوه‌ای که می‌تواند منعزل از مکان و زمان باشد استدلال می‌کند» (تریگ، ۱۹۹۳، ص ۲۷). چه پاسخ ناواقع‌گرایانه‌ای برای این بحث می‌توان ارائه کرد؟

۷) تفسیرهایی واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه از حکایت غلبه‌ی ایلیّا بر روحانیان بعل ارائه کنید. (اوّل پادشاهان، ۱۸، *کتاب مقدّس* عبری، *عهد عتیق* مسیحی).

۸) در اواخر این فصل، گفتیم که طرح‌های واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه می‌توانند از برخی جهات مکمّل هم باشند. می‌توانید این دیدگاه را یا نقد کنید یا روش‌های دیگری را برای شرح و بسط آن پیشنهاد دهید.

۹) پرسش زیر می‌تواند برای آشناییانِ به نظریّه‌ی سیاسی معاصر قابل‌طرح باشد: امروزه نزاعی زنده میان لیبرالیسم سیاسی،[1] و به اصطلاح نظریّات جامعه‌گرایانه[2] وجود دارد. آلسدِرمک‌اینتایر، چارلز تیلور، جوزف راز، مایکل ساندل و مایکل والزر از جمله‌ی کسانی هستند که اغلبْ جامعه‌گرا قلمداد شده‌اند. به بیان تقریبی، این منتقدان بر آنند که لیبرالیسم در ترجیح تکالیف بر مفاهیمِ خیر افراط می‌کند. در عوض، تأثیر سنّت‌ها و جوامع بر شکل‌گیری هویّت ما آن‌قدر زیاد است که لیبرالیسم قادر به همراهی با آن نیست. (جامعه‌گرایی در فصل هفتم مورد بحث قرار گرفته است). چه شباهت‌هایی میان موضع ناواقع‌گرایانه در برابر واقع‌گرایی، و موضع جامعه‌گرایانه در برابر لیبرالیسم وجود دارد؛ البتّه اگر اصولاً شباهتی وجود داشته باشد؟

۱۰) پرسشی دورافتاده برای آشناییانِ با اندیشه‌ی فیلسوفان پیش سقراطی، یکی از دلایل دینیِ قبول ناواقع‌گرایی که در این فصل مورد بررسی قرار گرفت، ناتوانی ظاهری طرح‌های فلسفی واقع‌گرایانه برای توجیه عقیده‌ی دینی بود. برخی از عقایدِ گزارش شده‌ی فیلسوفان پیش‌سقراطی، برای مثال، عقیده‌ی تالس درباره‌ی آب، عقیده‌ی آناکسیمندر[3] درباره‌ی بی‌حدّ[4] و عقیده‌ی آناکسیمنس[5] درباره‌ی

---

1 - political liberalism
2 - Communitarian theories
3 - Anaximander
4 - boundless
5 - Anaximenes

هوا را بررسی کنید. در صورتی که عقاید آن‌ها بر اساس یک فهم واقع‌گرایانه، کاذب باشد، چگونه می‌توان این عقاید را بر اساس شبکه‌ای ناواقع‌گرایانه فهم کرد؟ دیگر این که چه می‌شود اگر فلسفه‌های آنان را توصیفاتی کاملاً استعاری از عالم بدانیم؟ اگر دیدگاه تالس درباره‌ی آب به معنای حقیقی کلمه کاذب باشد، آیا ممکن است این دیدگاه در پاره‌ای از زمینه‌های ممکن‌الوقوع به معنای استعاری کلمه صادق باشد یا در یک شیوه‌ی زندگی شایسته نقشی ایفا کند؟ می‌توانید درباره‌ی آن نظریّات و فرضیّات علمی نیز که امروزه کاذب انگاشته می‌شوند، همین امر را بررسی کنید (زمین مسطّح است؛ سرعت نور آنی [= لحظه‌ای] است و مانند آن).

منابع و ملاحظات دیگر

در کتاب ***راهنمای فلسفه‌ی دین***، ر. ک. به مدخل‌های «مکتب ویتگنشتاین» و «واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی الاهیّاتی». برای شرح و بررسی پی‌گیر الاهیّات ویتگنشتاینی، ر. ک. به: Fergus Kerr's *Theology after Wittgenstein*.

برای بررسی موجز در تحقیقات اخیرِ فیلیپس ر. ک. به:

Jay Wood's *Faith After Foundationalism* (Wood 1994).

کیوترت استدلال می‌کند که دیدگاه فیلیپس در منبع زیر، دیدگاهی عاری از انسجام منطقی است (کیوترت ۱۹۸۱):

"Is Belief a Condition For Understanding?"

فیلیپس در ***From Fantasy to Faith*** بحثی گیرا از معنای اعتقادات دینی در ادبیّات عرضه می‌کند. برای تفسیری بدیل از کرکگور، به جای تفسیری که در این فصل مورد بحث قرار گرفت، ر. ک. به کتاب فیلیپس با عنوان: ***Religion Without Explanation*** برای فهمی واقع‌گرایانه از کرکگور که در جنب فیلیپس قرار گرفته است، ر. ک. به آثار استفان ایوانس. گاهی دیدگاه ویتگنشتاین را ایمان‌گرایی[1] نامیده‌اند که در فصل هشتم، این دیدگاه مورد بحث قرار خواهد گرفت. Fideism یا

---

1 - Fideism

faith-ism (= ایمان‌گرایی) نامی برای چندین دیدگاه مختلف درباره‌ی ایمان است که وجه اشتراک همه‌ی آن‌ها نفی این نظریّه است که ایمان دینی برای توجیه خود نیاز به دلایل قرینه‌وارِ نیرومند دارد. قرابت دیدگاه‌های ملکوم با دیدگاه‌های ویتگنشتاین در کتاب ملکوم با عنوان ***Ludwig Wittgenstein*** نشان داده شده است. برخی از آثار متقدّم ویتگنشتاین را می‌توان در راستایی واقع‌گرایانه تفسیر کرد. بخش نهایی ***رساله فلسفی-منطقی*** ویتگنشتاین را گاهی مؤیّد روی‌کردی دینی-عرفانی به عالم دانسته‌اند. ناواقع‌گرایی یکی از جوانب عمل‌گرایی آمریکایی، به‌خصوص در آثار جان دیوئی و چارلز پیرس است. به علاوه، این دیدگاه را در آثار متقدّم‌ترِ ویلیام جیمز نیز می‌توان یافت؛ هرچند به اعتقاد من جیمز معتدل‌تر از دیوئی است. دیدگاهی که در این فصل با عنوان ناواقع‌گرایی توصیف شد، نیز ناشناخت‌گرایی[۱] و ضدّ واقع‌گرایی[۲] نامیده شده است. در حال حاضر، مواضع گوناگونی مورد بحث و نظر قرار می‌گیرد که می‌خواهند موضعی واسط در میانه‌ی دیدگاه‌های واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه تأسیس کنند؛ این‌ها دیدگاه‌هایی هستند مانند «شبه‌واقع‌گرایی».[۳] این ناواقع‌گویی،[۴] و واقع‌گرایی درونی[۵] مباحث بسیار پیچیده‌اند. توصیف و تحدید مفیدی از این مواضع اصلی در مدخل «واقع‌گرایی» در مجموعه‌ی بلک‌ول با عنوان ***راهنمای معرفت‌شناسی*** آمده است. برخی متفکّران معاصر می‌کوشند در اصل وجود تمایز میان واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی مناقشه کنند و یا هر دو را از جوانب مختلف با هم سازگار سازند. تحقیقات پل ریکور نماینده‌ی برجسته‌ی چنین نگرشی است.

دابلیو. سی. اسمیت نسبت به ارزیابی معتقدات دینیِ سنّت‌هایِ موجود همانند مسیحیّت، بر مبنای چارچوبی واقع‌گرایانه بدبین است: «از انحرافات شگفت‌انگیز دوران متجدّد این است که به صدق مسیحیّت یا اسلام می‌اندیشند. عمدتاً از عصر روشن‌گری به بعد بود که اروپا ادیان را نظام‌هایی عقل‌گرایانه و

---

1 - noncognitivism
2 - irrealism
3 - quasi-realism
4 - nonfactualism
5 - internal realism

الگوهایی اعتقادی دانست؛ به طوری که برای اوّلین بار این امکان به وجود آمد مه بتوان به آن‌ها برچسب 'آیین مسیح' و 'آیین بودا' زد و آن‌ها را صادق یا کاذب خواند» (به نقل از شرمه، ۱۹۹۰، ص ۱۵۹؛ ر.ک. به اسمیت، ۱۹۶۳). البتّه اسمیت در توجّه دادن به رشد و پیشرفت «عقل‌گرایانه»ی دین‌پژوهی در عصر روشن‌گری بر حقّ است، ولی این که مفاهیم واقع‌گرایانه از حقیقت، فقط هم‌زمان با عصر روشن‌گریِ اروپا وارد صحنه شده‌اند بدیهی نیست. لااقل به نظر می‌رسد که وجود یا عدم خدا و خدایان در فلسفه‌ی یونان باستان بحثی زنده بوده است و این جرّ و بحث‌ها را دشوار می‌توان بر مبنایی ناواقع‌گرایانه تفسیر کرد و از دایره‌ی جرّ و بحث‌های مربوط به جایگاه عقیده‌ی دینی منفکّ ساخت. برای چیزی که درکی مستقیماً واقع‌گرایانه از حقیقت اعتقادات دینی به نظر می‌رسد، این عبارت ارسطو (۳۲۲-۳۸۴) در *مابعدالطبیعه* را مورد توجّه قرار دهید: «این که درباره‌ی آن‌چه هست، بگوییم نیست و درباره‌ی آن‌چه نیست، بگوییم هست، دروغ است؛ در حالی که اگر درباره‌ی آن‌چه هست بگوییم هست و درباره‌ی آن‌چه نیست بگوییم نیست راست است» (۱۰۱۱). برای تحقیقی پیرامون رشد تاریخی حوزه‌ی فلسفه‌ی دین، ر.ک. به مداخل بخش دوّم *راهنمای فلسفه‌ی دین* با عنوان: «الاهیّات فلسفی دوره‌ی باستان»، «سهم تفکّر مسیحی در الاهیّات فلسفی قرون وسطی»، «سهم تفکّر اسلامی در الاهیّات فلسفی قرون وسطی»، «سهم تفکّر یهودی در الاهیّات فلسفی قرون وسطی»، «الاهیّات فلسفیِ اوائل دوران متجدّد» و «ظهور فلسفه‌ی دین متجدّد». برای تحقیقات مشخّصاً الاهیّاتیِ درخور درباره‌ی واقع‌گرایی، به‌خصوص ر.ک. به:

George Lindbeck's *The Nature of Doctrine*, and Schubert Ogden's *The Reality of God.*

گوردان کافمن،[۱] استانلی هاواس[۲] و هانس فری[۳] نیز سهم برجسته‌ای در این گفت‌وگو داشته‌اند.

---

1 - Gordon Kaufman
2 - Stanley Hauewas
3 - Hans Frei

فصل ۳

قـدرت الاهــی

قدرت الاهی

در فلسفه‌ی دین، نیروی هنگفتی حول مفهوم قدرت متمرکز شده است. وجود این موضوعِ اساسی در تاریخ دین، امری طبیعی است. مورّخ بزرگ دین، میرچا الیاده، ویراستار اثر ۱۶ جلدی ***دائرةالمعارف دین***، قویّاً استدلال کرده است که جلوه‌ی قدرت قدسی در مرکز و محور تجربه‌ی دینی قرار دارد:

> **انسان در جوامع ابتدایی تمایل دارد که تا سرحدّ امکان در حالتی از قداست یا در قرابت شدید با اشیاء مقدّس روزگار بگذراند. وجود چنین تمایلی کاملاً معقول است؛ زیرا برای انسان‌های ابتدایی، همان‌طور که برای انسان‌های همه‌ی جوامعِ ماقبل دوران متجدّد، *قداست* معادل با *قدرت*، و در تحلیل نهایی، معادل با *واقعیّت* است. امر قدسی سرشار از هستی است. قدرت قدسی به معنای واقعیّت و در عین حال، پایایی و اثربخشی است... بنابراین، به‌آسانی می‌توان دریافت که انسان دین‌دار تمایل عمیق به بودن، سهیم‌بودن در *واقعیّت* و سرشارشدن از قدرت دارد (الیاده، ص ۱۲).**

الیاده می‌خواهد بگوید مفهومِ قدرتِ قدسی برای تجربه‌ی دینی نه یک امر عارضیِ صِرف، بلکه لُبّ و لُباب آن است. نخستین گزارش‌ها از تجربه‌ی دینی در شرق و غرب عالم از مواجهه‌ی با خدایان، خدا یا واقعیّت قدسیِ مقتدر سخن می‌گویند. گاهی این مواجهه به زبانی خشک و بی‌روح به توصیف آمده و خدا را نیروی خطرناکی که سَرِ سازگاری یا رحمت و رأفت ندارد تصویر کرده‌اند. در مقاطع مهمّی

از تاریخِ بسیاری از ادیان شاهد دوره‌هایی هستیم که خدا یا بر اساس [قدرت و] نیروی محض، یا بر اساس قدرت و خیریّت یا کمال تصویر می‌شده است.

مفهوم قدرت الاهی برای یهودیّت، مسیحیّت و اسلام، مفهومی اساسی است. در این سنّت‌ها، استناد به قدرت خداوند نه فقط در مقام شرح و بیان اصولِ اعتقادات [این ادیان] درباره‌ی منشأ و مبدأ کائنات، بلکه برای معقول بودنِ عقاید زیر حائز اهمّیّت است: عقیده به اعمال مشیّتی خداوند در تاریخ، توانایی خداوند برای اجابت دعا و ایجاد معجزات، اختیار خداوند، محبّت او، وثاقت او، و برای برخی معتقدان، شایسته‌ی عبادت و اطاعت بودن او. متون مقدّسِ آیین هندو نیز نگرش والایی درباره‌ی قدرت خداوند دارند: «تو را ای دارای قدرت نامتناهی! نه آغازی می‌بینم، نه میانه و نه انجامی» (*بهگودگیتا*، فصل ۱). تکیه بر قدرت خدا در مقابله ی‌خداباورانه با شرّ نیز اهمّیّت اساسی دارد. بدون اعتقاد به این که خدا قادر مطلق و هم‌چنین خیر مطلق است، به احتمال زیاد این اعتقاد دینی که شرّ به‌نحوی مغلوب خیر می‌شود، تسلیم یأس و نومیدی خواهد شد.

در فلسفه‌ی دین معاصر، اهتمام به قدرت در مرکز و محور نزاعی عمده میان خداباورانی که علّت مُبقیه‌ی کائنات را یک قدرت الوهیِ خارج از عالم می‌دانند و آن‌هایی که معتقدند عالم هستی نه مخلوق خالقی است و نه به هیچ وجه ناشی از قدرتی خارجی قرار داشته است. منتقدان خداباوری گفته‌اند نفس تصوّر قدرت متعالی، تصوّری مبهم و نتیجه‌ی خَبط مفهومی است.

این فصل به مفهوم قدرت متعالی یا قدرت مطلق می‌پردازد. روند کلّیِ آثار فلسفیِ مربوط به قدرت مطلق و دیگر صفات الاهی از تحلیلی‌ترین [مباحث] فلسفه‌ی دین است. بنابراین، جا دارد پیش از بررسی استدلال‌های عمده‌ای که باید در این فصل مورد بحث قرار داد، برخی فنون فلسفه‌ی تحلیلی را از نظر بگذرانیم.

مقدّمه‌ی تحلیلی

بخش اعظم فلسفه‌ی تحلیلی [analytical] (از *analytikos* یونانی به معنای «تجزیه‌ی [شیء] به عناصر») به طور عام، و فلسفه‌ی دین به طور خاصّ، عبارت از

این است که تحلیل‌های مختلفی از یک مفهوم پیشنهاد می‌شود و سپس در مقام ارائه‌ی مثال‌هایی برمی‌آیند که برخی از آن‌ها مستلزم آزمایش‌های فکری پیچیده‌ای است، و هدف از آن‌ها توضیح و روشن‌سازی آن تحلیل‌ها است، و در عین حال، منتقدان آن تحلیل‌ها نیز سعی می‌کنند با استفاده از استدلال‌ها و آزمایش‌های فکری دیگر، ضعف‌هایی را در تحلیل‌های مختلف نشان دهند. در شرایط مطلوب، تحلیل مفهوم صفتی مانند ***قادر مطلق بودن*** [being ommnipotente] (از "*omnis*" لاتینی به معنای «همه»، و potens به معنای «قادر»)، شرایط لازم و کافی را برای برخورداری از آن صفت تبیین می‌کند. با کمک چنین تحلیلی می‌توان معلوم کرد چه افرادی آن صفت را واجد هستند و نتیجه گرفت که ممکن نیست فردی این شرایط را احراز کند و آن صفت را نداشته باشد. پس تحلیل قدرت مطلق، شرایط لازم و کافی برای قادر مطلق بودن را تعیین می‌کند.

می‌توان اشکالات متعدّدی به یک تحلیل وارد کرد. ممکن است یک تحلیل تناقض‌آمیز بوده یا بر تصوّری ناصواب درباره‌ی عالم مبتنی باشد و مانند آن، لیکن همه‌ی تحلیل‌ها در اغلب موارد با تأکید مخصوص بر دو عاملِ ***دامنه*** و ***وضوح*** مورد ارزیابی نقّادانه قرار می‌گیرند. ***دامنه***: تحلیل مفهوم «الف» مانع اغیار نیست، اگر فردی را که دارای «الف» نیست دارای «الف» قلمداد کند و جامع افراد نیست، اگر فردی را که دارای «الف» است دارای «الف» قلمداد نکند. ***وضوح***: یک تحلیل در صورتی واضح است که موارد بینابین را که معلوم نیست آیا مفهومِ مورد نظر درباره‌ی آن‌ها صدق می‌کند یا نه نپذیرد. به عبارت دیگر، یک تحلیل به همان اندازه که از ابهام احتراز می‌کند واضح است. ابهام همیشه قابل حذف نیست. آیا می‌توان تصوّری بی‌ابهام از «طاسی» یا «میانْسالی» یا «کُپه» داشت؟ شاید نه. در حقیقت وقتی در فصل اوّل گفتیم باید بحث درباره‌ی مفهوم «دین» و در نتیجه، «فلسفه‌ی دین» را بحثی تمام ناشده و غیرقطعی دانست، پذیرفتیم که این اصطلاحات معانی دقیقِ ثابتی ندارند و بنابراین، مبهم‌اند. ولی در حالی که ممکن است قدری ابهام در یک تحلیل قابل تحمّل باشد (فردریک وایزمن استدلال کرده است که در واقع، ابهام به جان همه‌ی زبان‌ها می‌افتد. ر.ک. به وایزمن، ۱۹۵۲). تحلیل‌های ما در صورتی

که بیش از حدّ لزوم مبهم بوده یا قادر به توضیح مفهوم مورد بررسی نباشند، تحلیل‌های ناقصی خواهند بود. یک تحلیلْ تحلیلی تهی است، اگر دوری بوده و در آن تحلیل، همان اصطلاح یا اصطلاحاتی مورد استفاده قرار بگیرد که هدف تحلیل، روشن ساختن آن‌ها است. دو تعریف توأمان نیز ممکن است دوری باشند. یک نمونه از تعاریف دوری و در نتیجه، غیرمفید علم، تحلیل «معرفت» به «ضدّ جهل» و تحلیل «جهل» به «ضدّ معرفت» است. این فصل چهار تحلیل از قدرت مطلق را بررسی می‌کند و تغییرات اساسی در مباحثات رایج درباره‌ی قدرت الاهی را به تصویر می‌کشد.

قدرت اکثری

اگر حقّ با برخی از فیلسوفان اخلاق باشد، آثار و منابعِ پیرامون قدرت مطلق باید عنوان خطرناکی به همراه داشته باشند. از آن‌جا که این آثار و منابع عمدتاً فقط قدرت را کانون توجّه قرار داده‌اند، بی‌آن که صریحاً ذکری از مفاهیم خیریّت یا ارزش به میان آورند، تحقیقات فلسفی در باب قدرت اکثری را تحقیقاتی خطرناک دانسته‌اند. چرا باید قدرت بی‌حدّ محض را (قدرتی که فارغ از هرگونه محدودیّت اخلاقی تصوّر می‌شود) در حدّ ذات خود از منظر دینی ارزش‌مند دانست، چه رسد به این که کلیدی برای گشودن مفهوم خدا تلقّی کرد؟ همان‌طور که راش ریس[1] در جایی هشدار داده است: «اگر فکر کنید که تفاوت خدا با آفریده‌هایش تفاوت در قدرت است، طبعاً از رحمت خدا سخن به میان نخواهید آورد» (ریس، ۱۹۶۹، ص ۱۱۰). به این موضوع در ادامه‌ی همین فصل خواهیم پرداخت. امّا خوب است صرفاً با مفهوم قدرت آغاز کنیم، ولو فقط از آن جهت که در این صورت، ناگزیر باید دید آیا در حقیقت دلیلی برای تردید در کفایت مفهومی از خدا که بیش‌ترین اهمّیّت را به قدرت می‌دهد وجود دارد.

بیش‌تر آثار مربوط به فلسفه‌ی خداشناسی، قدرت مطلق را از جمله‌ی صفات

---

1 - Rush Rhees

معرّف خدا دانسته‌اند؛ به طوری که برای دو پرسش: «قدرت خدا چگونه قدرتی است؟» و «قدرت یک فردِ قدرت‌مند چگونه قدرتی می‌تواند باشد؟» پاسخی واحد دنبال می‌شود. معمولاً خداباوران در بحث از *قدرت خدا*، در حقیقت از قدرت *فرد* یا *موجودی* سخن می‌گویند که می‌تواند به اراده‌ی خود عمل کند. (در ادامه‌ی بحث، اصطلاحات «فرد» و «موجود» به یک معنا به کار رفته‌اند). بر طبق این تفسیر، بحث درباره‌ی قدرت خدا و بحث درباره‌ی قدرت افراد، هر دو در یک راستا قرار می‌گیرند. اگر شما بتوانید وزنه‌هایی بیش‌تر از من بلند کنید، در آن موردِ به‌خصوص قدرتی بیش‌تر از من دارید.

حال اوّلین تحلیل از تحلیل‌های چهارگانه‌ی قدرت مطلق را بررسی می‌کنیم. تحلیل زیر تحلیلی نسبتاً عامّ است.

تحلیل اوّل

موجود، «ب»، قادر مطلق است، اگر و فقط اگر قادر بر انجام هر چیزی باشد.

بر طبق این تحلیل، اگر موجودی قادر مطلق باشد، بر انجام دادن هر کاری قادر است و اگر موجودی واجد این توانایی باشد قادر مطلق است. در آغاز، تحلیل فوق قابل‌قبول به نظر می‌رسد. می‌توان گفت توانایی یک موجودِ قادر مطلق، مستلزم توانایی‌های اکثریِ نامحدود [= غیرمقسور] است. در این تعریف، با توجّه به تفسیر قدرت به *توانایی* [= *قابلیّت*]، تمایز میان *داشتن قدرت* و *اِعمال قدرت* هم‌چنان به قوّت خود باقی است. شاید یک موجود بتواند بسیار قادر باشد؛ و چه‌بسا حتّی قادر مطلق باشد و هرگز این قدرت را اعمال نکند. در این تحلیل باید «توانایی» را به این معنا گرفت که شخص در صورتی فاقد توانایی انجام دادن چیزی است که شرایط موجودْ وی را از انجام دادن آن باز دارد. برای مثال، وقتی پای من شکسته است توانایی دویدن ندارم. بر طبق تحلیل (۱)، توانایی‌های موجودِ قادر مطلق، غیرمقسور و نامحدود است.

آیا اصولاً تحلیل (۱) تحلیلی روشن‌گر است، یا تهی از مضمون و محتوا است؟ این تحلیلْ مفهومِ قدرت مطلق را بر اساس انجام دادنِ امور تبیین می‌کند. از

آن‌جاکه در مورد شخص خویش، با چیزی شبیه عمل کردن ـ چیزی شبیه فاعل بودن ـ آشناییم، می‌توان این تحلیل را بر بدیهیاتِ تجربه‌ی خویش مبتنی بدانیم. ریچارد سوئین‌برن به‌صراحت بر همین آشنایی ما با فاعلیّت خود در مقام صورت بستنِ مفهوم قدرت مطلق تکیه می‌کند. «مفهوم قدرت ارادیِ بی‌حدّ محض مفهومی بسیار ساده است و منتها درجه‌ی نوعی علیّت است که در حین انجام دادن اعمال ارادی، به علمِ حضوری معلومِ ماست» (سوئین‌برن، ۱۹۹۴، ص ۲۲۷). حتّی اگر هم نیاز به جرح و تعدیل این بیان باشد (فی‌المثل، بر خلاف ادّعای مطمئن‌ترِ سوئین‌برن که این علم را علم حضوری می‌داند، فقط این‌گونه *به نظر می‌رسد که ما با این نوع علیّت آشناییم*)، می‌توان گفت چنین توصیفی از قدرت مطلق، به جای آن که چیزی کاملاً تهی به دست دهد، ظاهراً امکان بررسی این مفهوم را برای ما فراهم می‌سازد.

علی‌رغم این سرآغازِ امیدبخش، دو دسته مشکلات جدّی رخ می‌نماید که در فلسفه‌ی دین سخت مورد توجّه قرار گرفته‌اند. این مشکلات را می‌توان مشکلات عامّ و خاصّ نامید. مشکلات عامّ قادر مطلق بودن هر گونه موجودی را نفی می‌کنند. اگر این اشکالات وارد باشد، وجود موجود قادر مطلق نیز، همانند وجود بزرگ‌ترین عدد ممکن امکان‌پذیر نیست. مسائل خاصّ مشکلاتی را برای یهودیّت، مسیحیّت و اسلام موجب می‌شوند. هر سه سنّتْ خدا را قادر مطلق می‌دانند، لیکن اگر برخی از این مشکلات خاصّ قابل‌دفع نباشد، باید نتیجه گرفت که خدای این سنّت‌ها، اگر هم موجود باشد، قادر مطلق نیست. از منظر خداباوری سنّتی چنین نتیجه‌ای یا غیرقابل‌دفاع است، یا کاملاً تناقض‌آمیز. ابتدا در مورد مشکلات عام بحث می‌کنیم.

یکی از این مشکلات عام را می‌توان هم در قالب اصطلاحات منحصراً منطقی و هم در قالب اصطلاحات مابعدالطبیعیِ کلّی‌تر مطرح کرد. فرض این که فردی بتواند امور منطقاً محال را انجام دهد، مشکلاتی در بردارد. آیا خدا می‌تواند دایره‌ی مربّع بسازد؟ و یا ۲ + ۲ را مساوی ۶ قرار دهد؟ پیداست فرض این که موجودی از هر نوع بتواند چنین کند فرض مهملی است. اگر بپذیریم پاره‌ای از قضایا مانند «زمان یک

جهت دارد» (هیچ‌کس نمی‌تواند زمان را معکوس سازد)، «قرمز یک رنگ است» یا «حکمت فضیلت است»، حقیقتاً قضایایی ضروری هستند، ولی ضرورت آن‌ها معلول روابط منطقی صِرف نیست (یعنی انکار این قضایا هیچ‌گونه تناقض منطقی در برندارد)، این مسأله جنبه‌ی دیگری هم پیدا می‌کند. اگر وجود حقایق مابعدالطبیعیِ ضروری را بپذیریم، ظاهراً هیچ موجودی نمی‌تواند قادر مطلق باشد؛ زیرا هیچ فردی توانایی تغییر دادن این قبیل حقایق مابعدالطبیعیِ ضروری را ندارد. مقتدرترین موجود ممکن نمی‌تواند چیزی قرمز و بی‌رنگ بیافریند، و یا سیر زمان را معکوس سازد، به طوری که گذشته آینده باشد، و یا حکمت را رذیلت کند.

این مسائل اغلب در تغییر جهتی اساسی با تأکید بر این که باید قدرت مطلق را به صورت زیر تحلیل کرد مورد بحث قرار گرفته‌اند.

تحلیل دوّم

موجود «ب» قادر مطلق است، اگر و فقط اگر «ب» بتواند هر چیزی را که به لحاظ منطقی یا مابعدالطبیعی ممکن است، انجام دهد.

بر طبق این روی‌کرد، وظایف فوق‌الذکر مانند ۲ + ۲ را مساوی ۶ قرار دادن، وظایفی غیرحقیقی و لاطائل‌اند؛ زیرا محال عقلی‌اند. قبول این که موجود قادر مطلق نمی‌تواند کاری کند که ۲ + ۲ مساوی ۶ باشد، بدتر از این نیست که «بپذیریم» موجودِ قادر مطلق نمی‌تواند کاری کند که مفهوم عدالت پیرامون عدد ۷ بجهد و در عین حال، سعادت را نوش‌جان کند. هر دو محال‌اند. هرچند باید توجّه داشت که محال بودن این دو، به دلیل آن نیست که همانند عبارت «بالا یا روی پاریس مسابقه» از لحاظ نحوی بی‌معنا هستند. مجموعه کلماتی از این قبیل مفید معنای دستورزبانی نیست. وظایف دیگر مانند مربّع کردن دایره و مانند آن را می‌توان فارغ از اشتباهات دستوری توصیف کرد (می‌توان بر اساس قواعد نحویِ صحیح، فاعل، مفعولِ بی‌واسطه و فعل را ردیف کرد)، ولی همه‌ی این توصیفات به لحاظ مفهومی، مهمل‌اند و توصیف امور حقیقتاً ممکن نیستند. پیتر استراوسون در *درآمدی به*

نظریه‌ی منطقی[1] با بیان یک تمثیل، اثبات می‌کند که صادق‌انگاشتن نشان می‌دهد فرضِ بر این که "گزاره‌ی تناقض‌آمیزی مانند «مثلّثِ بی‌شکل وجود دارد» می‌تواند صادق باشد"، فرضِ نامعقولی است. او تناقض‌گویی را به قدم زدن بی‌هدف تشبیه می‌کند:

> **فرض کنید کسی تصمیم بگیرد به طرف مکان معیّنی قدم بزند، ولی وقتی به میانه‌ی راه رسید، دور بزند و به عقب باز گردد. ممکن است این عمل او بی‌هدف نباشد. ممکن است با این همه فقط می‌خواسته ورزش کند. ولی به لحاظ تغییر جا، چنان است که گویی هرگز تصمیم نگرفته است. و کسی هم که تناقض‌گویی می‌کند، ممکن است در به کارگیری آکوردهای صوتی‌اش موفّق باشد، ولی به لحاظ افاده‌ی اطّلاعات و به لحاظ تفهیم حقایق (یا اکاذیب)، چنان است که گویی هرگز دهانش را باز نکرده است. او کلماتی اظهار می‌دارد، ولی مطلبی بیان نمی‌کند (استراوسون، ۱۹۵۲، ص ۲).**

هم‌چنین می‌توان گفت فرض این که خدا بتواند وضعیّت‌های تناقض‌آمیز ایجاد کند، مانند این است که بگوییم خدا می‌تواند چنان کند که عالَم در زمانِ واحد، هم موجود باشد و هم نباشد.

این روی‌کرد به مسأله‌ی کلّی تعریفِ قدرت مطلق، مسبوق به سوابقی در فلسفه‌ی دین در قرون وسطی است. توماس آکوئیناس[2] (۱۲۲۵-۱۲۷۴) معتقد بود که «عبارت "خدا می‌تواند هر کاری را انجام دهد" اگر به‌درستی فهمیده شود، معنایش این است که خدا می‌تواند هر کار ممکن را انجام دهد» (آکویناس، ۱۹۴۷، Ia ۳، ۲۵).

این تحلیل از قدرت مطلق برای حلّ و فصل یکی از پارادوکس‌های اختیار و قدرت مطلق مفید خواهد بود. سؤال می‌شود که آیا خدا می‌تواند چیزی بیافریند که مهارش به دست خودش نباشد. بسیاری از خداباوران خود را ملتزم به این اعتقاد می‌بینند که نه فقط خدا می‌تواند چنین کند، بلکه اتفاقاً چنین هم کرده است؛ زیرا

---

1 - *Introduction to Logical Theory*

2 - Thomas Aquinas

انسان‌ها (و شاید موجودات دیگری نیز) آفریده است که از اختیار بهره دارند. با توجّه به توصیفی نسبتاً متعارف از اختیار ـ یعنی این توصیف که یک موجود فقط در صورتی مختار است که تحت سیطره‌ی کامل موجود دیگر نباشد ـ اگر خداوند مخلوق مختاری آفریده باشد، لاجَرم چنین مخلوقی تحت سیطره‌ی کامل او نیست. این سخن همان‌قدر سهل‌القبول و قابل‌فهم است که بگوییم اگر خدا مثلّثی بیافریند، لاجَرم این آفریده‌ی او شکل‌دار و سه‌ضلعی است (یا حتّی به بیان روشن‌تر، اگر خداوند چیزی به نام «ک» بیافریند، لاجَرم «ک» را آفریده است). فرض کنید خداوند موجود مختاری آفریده باشد؛ آیا به دلیل این که در این صورت موجودی داریم که خداوند نمی‌تواند سیطره‌ای بر آن داشته باشد، قدرت مطلق خداوند نقض می‌شود؟ در تحلیلِ این نوع «محدویّت‌ها»، برای اختیار الاهی می‌توان گفت خداوند به‌واسطه‌ی محدودیّت‌هایی که خود در میان آورده محدود شده است. می‌توان گفت اگر یک فرد واقعاً دارای قدرت باشد، چنین چیزی قدرت او را محدود نمی‌کند. توقّع این که قادر مطلق بتواند موجودی بیافریند که در آنِ واحد هم مختار باشد و هم نباشد، مانند این است که توقّع داشته باشیم قادر مطلق چیزی ایجاد کند که مربّع باشد، ولی در عین حال، چهار زاویه‌ی قائمه نداشته باشد. البتّه طرفداران این تفسیر از تحلیل (۲) تأکید دارند که دیدگاه خویش درباره‌ی قدرت خداوند را به آن‌چه در تصوّر ما انسان‌ها بگنجد محدود نمی‌دانند، بلکه اصرار دارند که مفهوم قدرت مطلق نباید به تناقض‌گویی صریح بینجامد. (برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی خدا و اختیار، ر.ک. به فصول ۵ و ۹ همین کتاب).

آیا می‌توان به‌نحوی یک موجود قادر اکثری را تصوّر کرد که آفریننده‌ی قوانین منطق و حقایق ضروریِ مابعدالطبیعی باشد؟ شاید اگر تلقّی میثاق‌گرایانه‌ای از منطق و مابعدالطبیعه را بپذیریم، راهی برای طرّاحی چنین نقشه‌ای وجود داشته باشد. بر طبق میثاق‌گرایی،[1] قوانین منطقی و مابعدالطبیعیِ به ظاهر ضروری، صرفاً مقرّرات[2] زبان بشری‌اند؛ یعنی ابداع بشراند. اگر «حقایق»، منطق و

---

1 - Conventionalism 2 - Codification

مابعدالطبیعه را *ابداع* شده به دست بشر، و نه *کشف شده* به دست او بدانیم، می‌شود گفت این قوانین را پیش از آن که بشر وضع کند، خدا ابداع کرده است. بر طبق یک نظریّه‌ی میثاق‌گرایانه، تساوی ۳ + ۳ با ۶، بدین معناست که به حکم یک نوع رابطه‌ی صوریِ میان مفاهیم و قواعد بشری، چنین رابطه‌ای برقرار است. در این صورت، چرا امکان نوعی میثاق‌گرایی الاهی[۱] را نپذیریم که بر طبق آن خداوند چنین حقایق و روابطی را مقرّر می‌دارد؟

به لحاظ تاریخی، معروف‌ترین نماینده‌ی این دیدگاه که خداوند را واضع همه‌ی حقایق ضروری مانند حقایق ریاضیات می‌داند، رنه دکارت (۱۵۹۶ ـ ۱۶۵۰) است. دکارت کسانی را که معتقدند حقایقی مستقلّ از قدرت خداوند وجود دارد ملامت می‌کند:

> **حقایق ریاضی که آن‌ها را سرمدی می‌نامید، به دست خدا وضع شده‌اند و بعینه همانند مابقی آفریده‌هایش به‌تمامی قائم به اویند. در حقیقت، قول به استقلال این حقایق از خداوند، به معنای این است که گویی خدا را ژوپیتر[۲] یا ساتن[۳] بدانیم و او را تحت استیک[۴] و خدایان تقدیر[۵] قرار دهیم (دکارت، ۱۹۷۰، ص ۱۱).**

موضع افراطی دکارت مقبولیّت وسیعی در میان خداباوران پیدا نکرده است؛ چرا که انتساب چنین قدرتی به خداوند موجب تضعیف ضرورت حقایقِ منطقی و ریاضی می‌شود. لااقل چنین می‌نُماید که اموری مانند قانون این‌همانی (هر چیزی خودش هست یا به‌اختصار «الف، الف است») و قانون عدم تناقض (محال است که چیزی در زمان واحد، و از لحاظ واحد، الف باشد و الف نباشد)، نمی‌توانند جز این

---

1 - Divine Conventionalism

۲ - Jupiter. خدای برتر رومیان باستان، معادل بازئوس یونانیان که او را حاکم بر خدایان و انسان‌ها می‌دانستند.

۳ - Saturn. خدای ایتالیایی، که در قدیم او را همان کرونوس یونانی می‌دانستند که به دست فرزندش ژوپیتر از حاکمیت خلع شده است.

۴ - Styx. رودخانه‌ای اسطوره‌ای (در اسطوره‌های) یونان که خدایان صادقانه‌ترین سوگندهای خویش را به نام آن یاد می‌کردند.

۵ - Fates. در اسطوره‌های یونانی و رومی سه خدایی را می‌گویند که تقدیر بشر را رقم می‌زنند.

باشند. چگونه ممکن است چیزی خودش نباشد؟ یا چگونه ممکن است که مثلاً چیزی در زمانِ واحد مربّع باشد و مربّع نباشد؟ ظاهراً دکارت می‌پذیرد که خدا می‌توانسته جز این را هم انجام دهد و این واقعیّت که بسیاری از ما نمی‌توانیم چنین امکانی را تصوّر کنیم، از آن رو است که خداوند تصمیمات خویش را در اذهان ما راسخ ساخته است. «خداوند می‌توانست و برایش فرقی نمی‌کرد که مقرّر بدارد که [جمله‌ی] «زوایای سه‌گانه‌ی مثلّث مساوی دو قائمه است» و یا به طور کلّی [جمله‌ی] «اجتماع نقیضان ممکن نیست» صادق نباشد ...» (دکارت، ۱۹۷۰، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱). هرچند نظر دکارت درباره‌ی قدرت مطلق خداوند مقبولیّت چندانی نیافت، ولی اخیراً پیشنهادی بسیار شبیه به نظر او مطرح شده است.

آلوین پلنتینگا،[۱] توماس موریس،[۲] کریستوفر مِنزِل[۳] و دیگران برآنند که باید ضرورت حقایق منطقی و مابعدالطبیعی را پذیرفت و در عین حال، تأکید کرد که صدق همه‌ی این‌ها معلول اراده‌ی خلّاقه و همه‌گیر خداوند است؛ اراده‌ی خلاقه‌ای که نمی‌توانسته جز این باشد. بدین وسیله، ضرورت «الف الف است» و حقایق دیگر از این دست، به حکم یک ضرورت الاهیِ اساسی‌تر توجیه و تأیید می‌شود. این احیاء موضعِ دکارت را می‌توان با استفاده از اصطلاح جهان ممکن[۴] که اینک در مابعدالطبیعه متداول است تشریح کرد. «جهان ممکن» یک وضع امور[۵] کامل و جامع است. یک نحوه‌ی ممکن وجودِ بی‌قید و شرط یا به هم جمع آوردن امور است. پیش‌ترها، عبارت «وضع امور» به معنای هر اوضاع و احوالی که بتواند موجود باشد به کار می‌رفت؛ می‌توان از خودِ وضع امور توصیفی کلّی و عام ارائه کرد، ولی مصادیق وضع امور می‌توانند تا حدّی محدود باشند؛ برای مثال، این وضع امور که ***دو پرنده‌ی آبی در جنگل وجود دارد***. معمولاً در آثار فنّی فلسفی، اصطلاح «جهان ممکن» به معنای یک وضع امور مشخّص و کامل به کار می‌رود که در حقیقت تعریفی از یک نحوه‌ی وجود احتمالی و تامّ و تمام موجودات است. به

---

1 - Alvin Plantinga
2 - Thomas Menzel
3 - Christopher Menzel
4 - Possible World
5 - state of affairs

تعداد احتمالات برای انحاء ممکن واقعیّت، جهان‌های ممکن وجود دارد. [مثلاً] جهان ممکنی هست که اساساً شبیه جهان ماست، جز این که برای مثال، یک سیّاره کم‌تر دارد و مانند آن. با استفاده از این اصطلاحات، در بیان موضع احیاء شده (و اصلاح شده‌ی) دکارت می‌توان گفت که در همه‌ی جهان‌های ممکن، خدا اراده می‌کند که «یک مساوی یک باشد» و همین‌طور است در مورد همه‌ی حقایق ضروری. همان‌طور که پلنتینگا می‌نویسد: «خدا موجودی واجب‌الوجود است که ذاتی وی این است که تنها به همان افکاری بیندیشد که به آن‌ها می‌اندیشد. پس خداوند در هر جهان ممکن، همین افکار را در سر دارد و به همین‌ها می‌اندیشد و بنابراین، چنین افکاری بالضروره موجود هستند» (پلنتینگا، ۱۹۸۲، ص ۷۰).

این حرکت نوین در فلسفه‌ی خداشناسی از دکارت فاصله می‌گیرد؛ زیرا ظاهراً دکارت خود را به حفظ آزادی خداوند برای اقدام به اعمالی غیر از اعمال [بالفعل] او در خلقت، ملتزم می‌دیده است. «حتّی اگر خداوند ضروری بودن برخی حقایق را اراده کرده باشد، معنایش این نیست که به طور ضروری چنین اراده کرده است؛ زیرا اراده‌ی ضروری بودن آن‌ها یک چیز است و به طور ضروری اراده کردن آن‌ها یا مجبور به اراده‌ی آن‌ها بودن، چیزی کاملاً دیگر» (دکارت، ۱۹۷۰، صص ۱۵۰ ـ ۱۵۱). در قالب اصطلاحات فلسفی معاصر می‌توان گفت ظاهراً دکارت خود را ملزم می‌دیده است به این که خدا در بعضی جهان‌های ممکن، قضیّه‌ی «الف الف است» را صادق قرار ندهد، حتّی اگرچه در این جهانِ بالفعل چنین کرده است. هرچند که این مدافعان معاصرِ مکتب دکارتی[1] (« دکارتی» عنوانی برای دیدگاه‌هایی است که روح فلسفه‌ی دکارت بر آن‌ها حاکم است) چنین امکانی رانمی‌پذیرند، ولی هم‌چنان اعتقاد دکارت مبنی بر تأثیر اساسی و فراگیر قدرت خدا را حفظ می‌کنند. آن‌ها برای تبیین منشأ عالم هستی و هم‌چنین وجود حقایق منطقی و دیگر حقایق ضروری، به تأثیر [فاعلیّت] خداوند در همه‌ی مقولات مابعدالطبیعی استناد می‌کنند. دکارت معتقد است که در خلقت، قدرت واحدی در همه‌ی افعال

---

1 - Cartesianism

خداوند دست به کار است. «اگر از من می‌پرسید 'خداوند با کدام علیّتْ حقایق سرمدی را ایجاد کرده است؟' پاسخ می‌دهم با همان علیّتی که همه‌ی موجودات را آفریده است؛ یعنی به عنوان علّت فاعلی و علّت تامّه آن‌ها» (دکارت، ۱۹۷۰، ص ۱۴). این طرح دکارتیِ نوین خلقت اساسی و فراگیرِ حقایق ضروری مانند یک مساوی یک است را ضروری می‌داند (خداوند قادر نبوده است که جز این را خلق کند یا این را خلق نکند)، ولی این ضرورت چیزی از خلّاقیّت خداوند نمی‌کاهد. «ضرورتِ آفرینش‌گری [خداوند] از بیرون بر او تحمیل نشده است، بلکه ذاتیّ فعل خود اوست، و فعل او نیز تابع ذات اوست» (موریس و مِنزِل، ۱۹۸۶، ص ۳۵۷). این تقریر اصلاح شده از موضع دکارت، به دلیل این که ضرورت‌های مطلوب را حفظ می‌کند مورد تحسین قرار گرفته است. در واقع، این تبیین به جای آن که ضرورت‌ها را بلاتکلیف رها کند، چنان که گویی در یک لامکان فلسفی سهمگین قرار دارند، تبیینی از ضرورت‌های مورد بحث ارائه می‌کند و تبیین آن نیز در نهایت، ساده‌تر از تبیین‌های بدیل است.

این حرکت نوین، هم به خاطر تأمّل درباره‌ی حدودِ برتر قدرت و هم به‌خاطرِ تعیین حدّ و مرزهای خلقت از منظری خداباورانه، شایسته‌ی تفصیل بیش‌تر است. برخی از خداباوران با این توسعه‌ای که تقریر احیاء شده‌ی نظریّه‌ی دکارتی [در مفهوم قدرت] پیشنهاد می‌کند مخالفت کرده‌اند. دلایل آن‌ها را به‌اختصار مورد بحث قرار می‌دهیم.

اشکال کرده‌اند که این نوع ارتقاء و اعتلاءِ خلّاقیّت خداوند امکان‌پذیر نیست؛ زیرا هر گونه خلّاقیّت الاهی لاجرم بر حقایق ضروریِ منطق (و شاید هم‌چنین مابعدالطبیعه) مترتّب است. اگر قانون همانی[1] از قبل ضرورتاً صادق نباشد، چگونه خداوند می‌تواند قانون همانی را (که هر چیزی خودش هست)، قانونی بالضروره صادق قرار دهد؟ نکته این نیست که دکارتی‌هایِ نوین یک دوره‌ی زمانی نامعلوم را پیش از ایجاد قانون همانی توسّط خداوند مفروض می‌گیرند. آن‌ها برای

---

1 - Law of identity

دفع این مشکل، فرض می‌کنند که خداوند همیشه موجود بوده است، کما این که قانون همانی و دیگر حقایق ضروری همیشه موجود بوده‌اند، ولی در عین حال، نوعی تقدّم یا تفوّق برای اراده‌ی خدا قائل می‌شوند.[۱] اراده‌ی این قوانین از سوی خداوند وجود خودِ آن قوانین را توجیه می‌کند. ولی مشکل این است که چنین اراده‌ای، هر قدر هم نیرومند باشد، چگونه می‌تواند از همان قوانینی که خود این اراده منوط به آن‌هاست، اساسی‌تر بوده یا بر آن‌ها تقدّم زمانی یا به نحوی تقدّم علّی داشته باشد.

بسیاری از خداباورانی که این مسیر دکارتیِ نوین را در پیش نمی‌گیرند، در مقابل می‌گویند که غیرمخلوق دانستن حقایق ضروری به هیچ وجه منافاتی با خداباوری ندارد. حقایق ضروریِ هوهویّت [= همانی] و نظایر آن، اشیائی مانند گیاه یا کوه نیستند. به تعبیر فنّی، حقایق و قوانینِ منطق هرگز نه «شیء» به معنای موجودات جزئی عینی‌اند، و نه به اموری مانند قانون جاذبه شباهت دارند. اگر دیدگاهی واقع‌گرایانه درباره‌ی مسأله داشته باشیم، بهتر این است که بگوییم قوانین منطق پیش‌شرط هر چیزی از هر نوع‌اند. خداوند تحت این قوانین واقع نمی‌شود، ولی آن‌ها نیز به هیچ وجه مشمول [اراده‌ی] خداوند قرار نمی‌گیرند. به اعتقاد این خداباوران، وجود خداوند به گونه‌ای است که اگر آفریننده‌ی قوانین منطق نباشد، محدویّتی متوجّه او نمی‌شود. این محدودیّت برای اقتدار خداوند مثل آن است که بپذیریم خدا تابع خداست.

برخی فیلسوفان دینِ معاصر به روش دیگری نیز درباره‌ی دایره‌ی قدرت مطلق تفکّر کرده‌اند. آیا یک موجود می‌تواند چندان قادر باشد که خالقِ خودش باشد؟ در طول تاریخ فلسفه، بسیاری از فیلسوفان امکان این را که یک موجودْ آفریننده‌ی خود باشد (یعنی امکان *causa sui* = علّتِ خود یا خودْعلّت) را مردود دانسته‌اند، و دلیل آن‌ها نیز این بوده است که یک موجود اگر بخواهد خودش را بیافریند باید از

---

۱ - یعنی هرچند ممکن است خداوند تقدّم زمانی بر آن قوانین نداشته باشد، ولی نمی‌توان گفت که تقدّم ذاتی ندارد. (م)

قبل وجود داشته باشد و این تناقضی آشکار و عادی است. ولی اخیراً پیشنهاد شده است که اگر موجودی باشد که مبدأ یا سرآغاز نداشته و بنابراین، وجودش نیازمند لحظه‌ای آغازین نباشد، [تصوّر] موجودِ خودْعلّت دورنمای امیدبخش‌تری خواهد داشت.

توماس موریس و کریستوفر مِنزِل سعی کرده‌اند با کمک آزمایش فکری زیر، انسجام منطقی مفهومِ علّتِ خود بودن[1] را نشان دهند:

ما می‌پذیریم که خدا ذات خویش را آفریده است؛ و این معنا اگر به‌درستی فهمیده شود، هیچ‌گونه تناقض‌گویی یا دورِ غیرقابل‌قبول در بر ندارد. آزمایش فکری زیر را به عنوان تمثیلی تقریبی ملاحظه کنید: فرض کنید یک دستگاه مادّه‌ساز[2] وجود داشته باشد؛ دستگاهی به اندازه‌ی حدود یک رادیو-ساعت[3] معمولی که صفحات علامت‌دار مختلفی در آن نصب شده است. مبتکر دستگاه برای نشان دادن توانایی قابل‌توجّه آن در خلق مادّه از عدم (ex nihilo) در ترتیب‌های منظّم، آن را [به صورتی معلّق] بالاتر از کمر خویش نصب می‌کند. صفحه‌ی دستگاه را تنظیم می‌کند و آن دستگاه میزی را در زیر خود ایجاد می‌کند تا همین که چفت و بست‌هایش باز شد هم‌چنان بر روی آن بایستند.... حال ادامه‌ی حکایت را گوش کنید: دسته‌های دستگاه مادّه‌ساز همان‌طور که برای مبتکر آن‌ها در مورد ایجاد همه‌ی انواع اشیاء عادی و غیرعادی مشهود است، روی در مندرس شدن می‌گذارند. آن‌ها همین که در آستانه‌ی بلااستفاده شدن قرار گرفتند، در کم‌تر از چند ثانیه، دسته‌های نویی را ایجاد می‌کنند که به لحاظ کیفی از دسته‌های اوّلیّه در حین نصب‌شان در دستگاه قابل‌تشخیص نیستند. دسته‌های قدیمی کار خود را انجام داده‌اند و به‌سرعت با ادامه‌ی کار دستگاه، دسته‌های جدیدی ظاهر می‌شود... اینک مبتکر ما به‌طور منظّم به جای هر یک از اجزاء خود، متناوباً اجزایی را که به‌واسطه‌ی عملیّات دستگاه ایجاد شده‌اند جای‌گزین می‌سازد. مرحله‌ی نهایی این فرایند همان دستگاه مادّه‌ساز است که بر روی میز قرار گرفته است و پیوسته همه‌ی اجزای خود از جمله باتری‌ها را تولید می‌کند... اگر بتوان مرحله‌ای نهایی

---

1 - self-causation

2 - materrialization machine

۳ - clock-radio. یک ساعت رادیویی که به موقع زنگ زدن، در عوض رادیوی آن به صورت خودکار روشن می‌شود.

> برای این داستانِ جای‌گزینی، تصوّر کرد، اگر بتوان تصوّر کرد که دستگاه مادّه‌ساز زمانی این حالت را داشته باشد، ظاهراً می‌توان تصوّر کرد که در همه‌ی زمان‌ها یا به طور سرمدی این حالت را واجد باشد. و این همان چیزی است که ما در مورد خداوند داریم (موریس و مِنزِل، ۱۹۸۶، صص ۳۵۹ـ۳۶۰).

یک گام اساسی برای دفع اشکال سنّتیِ وارد بر *مفهوم علّتِ خودْعلّت*، استناد به این نظریّه است که خداوند بر خلاف آن دستگاه، هیچ لحظه‌ی وجودی اوّلیّه ندارد. این‌جاست که موریس و مِنزِل امیدوارند که راه را بر این اشکال که مفهوم خلقت خداوند به دست خود او، مفهومی تناقض‌آمیز است ببندند؛ زیرا لازمه‌ی اشکال، آن است که خداوند پیش از آن که موجود باشد وجود داشته باشد.

پیشنهاد فوق نه به عنوان یک آزمایش فکریِ موفّق، و نه به عنوان تمثیلی مناسب برای قدرت خودْآفرینِ خداوند، چندان مورد قبول قرار نگرفته (یا لااقل تا کنون چنین نشده) است. از چندین جهت می‌توان به این پیشنهاد اشکال کرد. آیا تمثیل میان خدا و آن دستگاه تمثیل مناسبی است؟ اگر خداباوری صادق باشد، خدا نه دستگاه است و نه هیچ نوع موجود دیگری که دارای اجزاء قابل‌جای‌گزینی باشد. دیگر این که می‌توان به تفسیر موریس و مِنزِل از موقعیّت دستگاه اشکال کرد. حتّی اگر هم چنین دستگاهی بتواند وجود داشته باشد، آیا نمونه‌ی یک موجود خودْآفرین است؟ می‌توان گفت نه؛ این دستگاهِ امروز همان دستگاه خودْآفرینی نیست که یک سال پیش یا یک‌صد سال پیش عمل می‌کرده است، هم‌چنان که آن دستگاهِ یک سال پیش یا یک‌صد سال پیش، همان دستگاه خودْآفرینی نیست که یک هزار سال پیش عمل می‌کرده است و مانند آن. دستگاهی که اجزای دیگری به جای همه‌ی اجزایش قرار گرفته باشد، همین که همه‌ی اجزایش مبدّل شد دیگر موجود نیست. اگر همه‌ی اجزاء یک دستگاه را عوض کردیم، در حقیقت دستگاه را عوض کرده‌ایم.

امروزه معمولاً خداباوران در عوض معتقدند که اگر خدا وجود داشته باشد این وضع امور که *خدا خداست* چیزی نیست که خدا بتواند آن را ایجاد کند یا تغییر دهد. شاید خدا خود را قادر نکرده باشد، ولی این بدان معنا نیست که خداوند را چیزی

خارج از خودش محدود کرده است. همانند مباحث قبلی، پرونده‌ی این بحث نیز هم‌چنان باز است. شاید تمثیل بهتری بتوان طرح کرد یا بتوان از تمثیل موریس و مِنزِل با موفّقیّت دفاع کرد (بالاخره هرچه باشد، معمولاً می‌پذیریم که امور مادّیِ پیچیده وقتی لااقل برخی از اجزای آن‌ها هم عوض شده باشد می‌توانند ثبات خود را حفظ کنند. یک فرد به رغم این واقعیّت که همه‌ی اجزاء اصلی اتومبیلش طیّ سالیان متمادی عوض شده است، می‌تواند بگوید این اتومبیل همان اتومبیل من است).

تا این‌جا صفت قدرت به معنای قادر بودن بر هر امری که به لحاظ منطقی و مابعدالطبیعی امکان‌پذیر است تحلیل شد. اینک موانع *خاصّ* تحلیل قدرت را، به‌خصوص از این لحاظ که برای سنّت‌های توحیدی مشکل‌آفرین‌اند بررسی می‌کنیم. این موانع همان‌هایی است که بر سر راه تعریف خدای یهودیّت، مسیحیّت و اسلام به عنوان قادر مطلق قرارگرفته‌اند. یهودیّت، مسیحیّت و اسلام هر یک خدا را واقعیّتی غیرمادّی می‌دانند. ولی اگر خدا غیرمادّی است، بنابراین (استدلال می‌شود که) خدا نمی‌تواند اعمالی را که منوط به بدن مادّی‌اند، مانند شنا کردن، قدم زدن، پریدن و مانند آن انجام دهد. هم‌چنین در یهودیّت، مسیحیّت و اسلام خدا را فناناپذیر می‌دانند. ممکن نیست وجود خدا معدوم شود. اگر امکانی چنین چیزی باشد، ظاهراً خدا نمی‌تواند قادر مطلق باشد؛ زیرا نمی‌تواند موجود نباشد. بر طبق این دیدگاه، ممکن است قابلیّت یا قدرتی در انسان باشد که خدا آن را فاقد باشد. ما می‌توانیم خودکشی کنیم در حالی که خدا نمی‌تواند.

خداباوران به چند طریق این پارادوکس‌ها را مورد بحث قرار داده‌اند. گفته‌اند خدا ***می‌تواند اموری را که به آن‌ها تصریح شد انجام دهد.*** شاید خدا بتواند یک بدن مادّی به خود بگیرد و شنا کند، قدم بزند، بپرد و مانند آن. مسیحیّتِ سنّتی معتقد است خداوند به صورت یک انسانِ قادرِ بر این اعمال، تجسّم یافته است. ممکن است خدا بالضروره موجود نباشد و بنابراین، بتواند وجود خویش را متوقّف سازد. بر طبق این طرح، خداوند دارای وجود سرمدی، بی‌آغاز و بی‌انجام است، ولی این نحوه‌ی وجود برایش ضروری نیست. خداوند می‌تواند وجود خویش را معدوم

سازد ـ یعنی گویی می‌تواند خودکشی کند ـ حتّی اگرچه هرگز چنین نخواهد کرد.

همه‌ی این تدابیر مستلزم جرح و تعدیل مفهوم خداست به گونه‌ای که با مفهوم قدرت مطلق منطبق گردد. جهت این تأثیر را می‌توان به صورت زیر تصویر کرد:

مفهوم قدرت مطلق ← مفهوم خدا

این مسیر هنوز با مشکلاتی روبه‌رو است. برای مثال، عقیده به وجود ذاتی و ضروری خداوند عمیقاً ریشه در طرز تلقّی‌های سنّتی از خدا دارد. می‌توان گفت اعتقاد به این که خداوند می‌تواند وجود خویش را معدوم کند و بنابراین، موجودی ممکن‌الوجود باشد، به عقب‌نشینی از یکی از تمایزات اساسی خداباوران میان مخلوق و خالق منجر می‌شود. بر طبق یک موضع اصلی در خداباوری سنّتی، اگر خداوند وجود داشته باشد، وجود او نمی‌تواند عارضی یا به نحوی قابل‌ممانعت باشد. اعتقاد به این که وجود خدا به نحوی مطلق و غیرامکانی است، از ارکان اساسی ادیان توحیدی است. (برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی وجود ضروری خداوند، ر.ک. به فصول ۴، ۷ و ۱۰ همین کتاب).

اگر کسی بپذیرد که خدا قادرِ بر پاره‌ای از امور نیست (برای مثال، نمی‌تواند خودکشی کند، فقط به توت‌فرنگی‌ها بیندیشد، به‌علاوه مرتکب اشتباهاتی شود)، با این همه می‌تواند تعریف قدرت مطلق را به گونه‌ای جرح و تعدیل کند که هنوز قادر مطلق بودن خداوند امکان‌پذیر باشد. حال ولو فقط بر سبیل مماشات، می‌پذیریم که خدا نمی‌تواند هر وظیفه‌ی ممکنی را انجام دهد. تعریف زیر از قدرت مطلق مستلزم آن نیست که موجود قادر مطلق بر هر کاری از هر نوع قادر است. بنا بر این تعریف، قادر مطلق به معنای قادرترین موجود ممکن است، نه به معنای موجودی صاحب هر نوع قدرت ممکن. حال، تحلیل سوّم را ملاحظه کنید:

تحلیل سوّم

موجود، «ب»، قادر مطلق است اگر و فقط اگر هیچ موجود دیگری نباشد که بتواند دایره‌ی قدرتی وسیع‌تر از او داشته باشد.

در این‌جا «دایره‌ی قدرت»[1] را می‌توان به معنای قدرت بر ایجاد برخی اوضاع امور تعریف کرد. تأکید این تحلیل بر آن چیزی است که موجود قادر مطلق می‌تواند انجام دهد؛ نه بر این که چگونه قدرت خویش را در مورد آن‌ها اعمال می‌کند. برای تعاریف مختلف از قدرت مطلق به معنای قدرت اکثری در ایجاد اوضاع امور، ر. ک. به هافمن و رازنکرانتز ۱۹۸۸، فلینت و فریدسو ۱۹۸۳، و ویرنجا ۱۹۸۹.

تعریف قدرت مطلق بر اساس دایره‌ی قدرت، موفّق به نظر می‌رسد و از برخی جهات، مشکلات فوق‌الذکر را دفع می‌کند (یعنی ممکن است خدا نتواند پاره‌ای از اَعمالِ یک فاعل غیرالاهی را انجام دهد، ولی بر اَعمالی بی‌نهایت بیش‌تر از آن‌ها قادر باشد). لیکن ممکن است هنوز این تعریف مشکلاتی را برای فیلسوفان یهودی، مسیحی و اسلامی موجب شود. اگر خدا *ذاتاً* خیر است، به احتمال قوّی نمی‌تواند هیچ‌گونه اوضاع امور شرّ را به خاطر غایات شرّ ایجاد کند. برای مثال، خدای خیرِ مطلق نمی‌تواند رنج و محنت کثیری را محض سرگرمی خویش خلق کند. آیا دایره‌ی قدرت خدای ذاتاً خیر مساوی با دایره‌ی قدرت موجودی مانند اهریمن، و یا کم‌تر از آن است؟ اهریمن موجودی است که می‌تواند همه‌ی آن‌چه را که فرضاً مقدور خداوند است، انجام دهد، ولی از آن‌جا که ذاتاً خیر نیست توانایی ایجاد اوضاع امور شرّ را نیز همانند اوضاع امور خیر داراست؟ در این‌جا برای آن دسته از خداباورانی که معتقدند خدا توان انجام دادن شرّ را دارد (حتّی اگرچه هرگز چنین نمی‌کند)، مسأله‌ای پیش نمی‌آید. ولی برای کسانی که خود را به خیریّت ذاتی خداوند ملتزم می‌دانند، این بحث پیامدهای نگران‌کننده‌ای به دنبال دارد. این بحث می‌تواند بدین معنا باشد که ممکن است موجودی قادرتر از خداوند هم وجود داشته باشد. دین‌دارانی که خدا را غلبه‌ناپذیر می‌دانند، چنین نتیجه‌ای را غیرقابل‌قبول می‌یابند.

این مسأله سبب شده است تا برخی از خداباوران تلقّی نویی از صفات الاهی به طور عامّ، و قدرت الاهی به طور خاصّ داشته باشند. بازگردیم به عنوان هشدار

---

1 - scope of power

دهنده‌ای که در آغاز این قسمت آوردیم. برخی فیلسوفان به چیزی که آن را تمجید و تحسین قدرت محض می‌دانند اعتراض کرده‌اند. به بحث راش رِیس توجّه کنید:

> **فرض کنید می‌خواهید برای کسی که هیچ تصوّری از دین یا چند و چون عقیده‌ی به خدا ندارد، [چنین چیزی را] توضیح دهید. آیا می‌توانید توضیح زیر را برای او ارائه کنید؟ یعنی برایش اثبات کنید که باید علّتی ــ موجودی ــ اوّلیّه وجود داشته باشد و این علّت از هر چیز دیگر قادرتر باشد (به هر معنای کلمه‌ی قادر). آیا در این صورت، شما فقط عمل‌کرد یک موجود را تصوّر و تجسّم نکرده‌اید، و آن هم موجودی که می‌تواند وجود هر چیزی را در هر زمان نابود سازد؟ آیا این توصیف هیچ احساسی از هیبت و عظمت خدا به او می‌بخشد؟ آیا او حقّ ندارد در پاسخ بگوید: «چه تصوّر وحشتناکی! این امر به یک فرانکنشتاین[1] نامحدودی می‌ماند که نمی‌توان از چنگش گریخت! چه کابوس وحشتناکی!» (ریس، ۱۹۶۹، ص ۱۱۲).**

هرچند تا این‌جا به بررسی طرح‌های فلسفی‌ای پرداختیم که مفهوم قدرت را برای ارزیابی و آزمایش مفهوم خدا مورد استفاده قرار می‌دادند، حال باید دید که آیا می‌توان از مفهوم خدا برای ارزیابی و تنسیق مفهوم قدرت استفاده کرد؟ برخی از فیلسوفان و الاهی‌دانان به جای ارائه‌ی تحلیلی از خدا و قدرت مطلق، همانند فرمولِ «مفهوم قدرت مطلق» در بالا، به بحث درباره‌ی وجوه همبستگی این دو مفهوم پرداخته‌اند. نتیجه‌ی بحث آنان را می‌توان به صورت زیر تصویر کرد:

مفهوم قدرت ←→ مفهوم خدا

در قسمت بعدی به آن دسته از فلسفه‌های خداشناسی می‌پردازیم که بر اساس این الگو بحث می‌کنند.

---

۱ - Frankenstein. نامِ قهرمان رمان مشهور خانم شلی با عنوان *فرانکنشتاین* که غولی را می‌سازد و به آن حیات می‌دهد و در نهایت با آن به جنگ برمی‌خیزد. معمولاً این لفظ را به غلط و در معنایی کنایی در مورد هر غول یا موجود ترسناکی به کار می‌برند که مایه وحشت سازنده اصلی خود می‌شود.

قدرت کامله

همان‌طور که در بالا بیان شد، برخی از فیلسوفان می‌گویند برای متوازن ساختن رابطه‌ی قدرت و ارزش[1] در تحلیل قدرت مطلق، باید در انگیزه‌ی انتساب هر کمال[2] یا هر صفت کمال[3] به خداوند تجدیدنظر کرد. از آن جمله، جورج شلسینگر و توماس موریس معتقدند دلیل منطقیِ انتساب صفات کمال به خداوند، تصریح به این عقیده‌ی اساسی و مؤکّد است که خدا کامل یا به‌غایت متعالی است. به اعتقاد آن‌ها، گیرایی دینی و فلسفیِ تصوّر خدا، از جهتی، به دلیل آن است که این تصوّر، تصوّر موجودی است که همه‌ی صفات یا خصوصیّات کمالیّه را داراست. تعبیری که گاهی برای بیان این ویژگیِ ذاتی خدا مورد استفاده قرارگرفته، این است که خدا دارای *بزرگ‌ترین مجموعه خصوصیّات هم‌امکان* است. بنا بر این طرح، دو صفتِ هم‌امکان صفاتی هستند که بتوانند هم‌زمان با هم در موجود واحد مصداق پیدا کنند. اگر خیریّت کامل خداوند به نحوی قدرت مطلق او را محدود می‌کند، چنین محدودیّتی مِن حیث المجموع، در کمال خداوند مؤثّر است. به اعتقاد موریس و شلسینگر، خداوند اگر بتواند مرتکب شرّ شود، کمال و شایستگی‌اش برای پرستش دچار نقصان می‌شود. شلسینگر می‌نویسد:

> **محمول جالب‌توجّهِ «کامل مطلق» خصوصیّتی منحصر به فرد دارد و آن خصوصیّت این است که جامعِ همه‌ی محمولات دیگری است که طبق معمول به خدا اسناد می‌دهند و بنابراین، مستلزم همه‌ی آن محمولات است. خداباور با قائل شدن به «وجود موجود کامل مطلق» یا «بزرگ‌ترین موجود ممکن»، توصیفی کامل از الوهیّتی که بدین‌سان مفروض است ارائه می‌کند. بر مبنای این بیان کوتاه، شخص خداباور که معبود او تجسّم سازگارترین مجموعه‌ی صفات کمال است، علی‌القاعده در مورد هر صفت «ص» می‌توان معلوم کرد که آیا این خدا دارای «ص» هست یا نه... فرض کنید صفت «ص» صفتی باشد که بهره‌مندی از آن فقط در حدّی معیّن و نه بیش از آن حدّ مفید است. بنابراین، بدیهی است که موجود**

---

1 - power-value relation
2 - excellence
3 - gereat-making quality

کامل واجد «ص» است، ولی نه بیش‌تر از آن حدّی که برای آن مطلوب است. یقیناً خطاست موجودی را صرفاً به خاطر این که آن صفت را در اعلی مرتبه‌اش واجد نیست ناقص بدانیم؛ زیرا به‌عکس، نشانه‌ی کمالش این است که چنین صفتی را فقط تا حدّی که کمال‌افزاست واجد باشد و نه بیش‌تر (شلسینگر، ۱۹۸۷، ص ۵۳۹).

حاصل این تأکید بر کمال الاهی، تحلیلی از قدرت مطلق است که بخشی از یک فلسفه‌ی خداشناسی جامع را تشکیل می‌دهد. تحلیل دو مرحله‌ای زیر، تصویری از دیدگاه شلسینگر و موریس است.

تحلیل چهارم

(۱) موجود «ب»، قادر مطلق است اگر و فقط اگر دارای قدرت کامله یا به غایت کامل باشد.

(۲) موجود «ب»، دارای قدرت کامله یا به‌غایت کامل است اگر و فقط اگر هیچ موجود دیگری نباشد که بتواند دایره‌ی قدرتی عظیم‌تر و مجموعه‌ای عظیم‌تر از صفات کمالیّه هم امکان داشته باشد.

موریس و شلسینگر با عطف توجّه به کمال و تعالی، یکی از ویژگی‌های مفاهیم دینیِ از خدا را وضوح بخشیده‌اند؛ این ویژگی در اثر تحقیقات برخی نویسندگان دانشگاهی که قدرت اکثری را فاقد زمینه‌ی اخلاقی دانسته‌اند، به غموض گراییده بود. هرچند در برخی از دوره‌های رشد و پیشرفت دین، خدا را بر حسب قدرت محض تصوّر می‌کرده‌اند. در این میان، یک سنّت زنده‌ی مهمّ نیز وجود دارد که قدرت الاهی را بر حسب خیریّت محض، کمال و عظمت متعالی تصوّر می‌کند.

موریس و شلسینگر موضع خویش را احیای فلسفه‌ی دینیِ قدّیس آنسلم اهل کانتربری[1] (۱۰۳۳ ـ ۱۱۰۹) دانسته‌اند که مرجع و محور اصلی فلسفه‌ی او کمال بی‌رقیب خداوند است. موریس ضمن شرح و تفسیر تعریف آنسلم از خداوند به

---

1 - St. Anselm of Canterbury

عنوان «موجودی که بزرگ‌تر از آن را تصوّر نمی‌توان کرد»، محوریّت این عقیده را در توضیح مفهوم خدا مورد تأکید قرار می‌دهد:

این تصوّرِ بنیادی از خدا، هم بسیار عامّ است و هم در عین حال، کاملاً محوری. این تصوّرْ بسیاری از تلقّی‌های خاصّ در مورد خداوند را به‌صراحت افاده نمی‌کند و به همین دلیل، تصوّری عامّ است. ولی محور و مرجع یگانه‌ی همه‌ی تأمّلات ما درباره‌ی الوهیّت، چراغ هدایتی برای همه‌ی تفکّراتمان درباره‌ی ذات خداست. خود مفهوم خدا به عنوان بزرگ‌ترین موجود ممکن، تصوّری تمام‌عیار از خدا نیست، بلکه بیش‌تر شبیه به عنصر اصلی دستورالعملی برای ساختن و پرداختن مفهوم تفصیلی ما از خداست (موریس، ۱۹۹۱، ص ۳۵).

ممکن است در این‌جا تعبیر «ساختن و پرداختن» مفهومِ خدا موهمِ آن باشد که تبعیّت از این دستورالعمل کاری سهل و ساده است. با صِرف توسّل به ارزش‌ها و کمال، نمی‌توان به روشی دقیق برای سنجش ارزش‌ها دست یافت. گویی، نکته‌ی مورد نظر در این‌جا، این است که اگر از همان آغاز به مسأله‌ی ارزش‌ها و کمال نیز اهتمام داشته باشیم، تحلیل قدرت [مطلق] از حالتِ صِرفِ تحلیل توانایی بر انجام دادن امور بیرون می‌آید. بنا بر این دیدگاه، نباید **هرگونه** توانایی بر انجام دادن چیزی را زیبنده‌ی شأن قدرت الاهی دانست.

برخی از طرف‌داران حقوق زنان و منتقدان اجتماعیِ یکتاپرستی، این حرکت پیروان آنسلم درکناره‌گیری از قدرت عریان را تبلیغ و ترویج کرده‌اند. آن‌ها این تغییر را نوعی کناره‌جویی مفید از چیزی دانسته‌اند که به اعتقاد آن‌ها فقط تجلیل و تحسینی مردسالارانه و هولناک از قدرتی است که به‌سرعت تصاویری جابرانه و خفقان‌آور از خدا را ترویج می‌کند. مطلب زیر از دورتی سول[1] را با نمونه‌ای از تحلیل‌های فلسفی درباره‌ی قدرت مطلق مقایسه کنید. سول ساختن و پرداختنِ تصوّری از خدا بر مبنای مفهوم قدرت را مطلوب نمی‌داند:

من به عنوان یک زن باید بپرسم چرا انسان‌ها خدایی را احترام می‌کنند که مهم‌ترین صفت او قدرت است؛ نیاز اوّلیّه‌ی او استیلایی، و بزرگ‌ترین بیم او مساوات

---

1 - Dorothee Soelle

است... چرا باید موجودی را دوست بداریم و محترم بشماریم که از سطح اخلاقیِ فرهنگ مردسالارانه‌ی مسلّطِ کنونی ما فراتر نمی‌رود، بلکه فقط تثبیت و تأییدی برای آن است؟ اگر این موجود فقط مردی بزرگ‌تر از حدّ معمول است، چرا باید او را محترم داشت و به او عشق ورزید...؟ (سول، ۱۹۸۴، ص ۹۷).

نقد فلسفی زیر از تعریف قدرت مطلق را ملاحظه کنید. مستشکل تحلیلی از قدرت مطلق را مورد انتقاد قرار می‌دهد؛ زیرا به حکم این تحلیل، یک موجود حتّی اگر هم برخی قدرت‌ها را فاقد باشد، قادر مطلق محسوب می‌شود. چنین موجودی نه فقط بسیاری از امور (مانند قتل عمد و تجاوز به عنف) را که در توان انسان‌های عادی است انجام نمی‌دهد، بلکه ***توانایی*** انجام دادن آن‌ها را نیز ندارد! چنین موجودی را به هیچ‌وجه نمی‌توان قادر مطلق دانست ([تأکید از کارتر است] کارتر، ۱۹۸۵، ص ۵۴). برخی فیلسوفان می‌توانند کاملاً این مطلب را بپذیرند و خود را از شرّ هر نظریّه‌ای درباره‌ی «قدرت مطلق» و «خدا» که مسأله‌ی ناتوانیِ از زنای به عنف را نقصانی برای خدا می‌شمارد، و قرار گرفتن قتل عمد و زنای به عنف در دایره‌ی قدرت مطلق را برای این قدرت مطلوب می‌داند خلاص کنند.

نظریّه‌ای درباره‌ی فاعلیّت که روزی در فلسفه‌ی باستان و قرون وسطی رایج بود و امروز هم طرف‌دارانی دارد، می‌تواند تأییدی برای این تدبیر آنسلمی باشد. سقراط، افلاطون و ارسطو، به رغم اختلاف‌هایی که در بیان آن‌ها وجود دارد، هر سه معتقدند وقتی یک فاعلْ عملی را از روی قصد انجام می‌دهد، باید انگیزه‌اش در انجام دادن آن عمل، ایجاد چیزی باشد که خودْ آن را خیر می‌انگارد؛ و یا به بیانی معتدل‌تر، آن را شرّ محض نمی‌داند. قاتل شریر باید به نحوی خود را قانع کند که عمل قتل او کاملاً ناحقّ نیست. برای مثال، وی ممکن است در مورد عمل خویش، تصوّری اساساً نادرست از عدالت به کار بسته باشد. در بسیاری از فجایع شرارت‌بار در طول تاریخ، می‌توان دلیل‌تراشی‌های فراوانی را به قصد توجیه آن اعمال تشخیص داد. ممکن است ذات بشر و قوانین اخلاقی به گونه‌ای باشند که نتوان میزان معیّنی از معرفت اخلاقی را به‌تمامی از خویش کتمان کرد و بنابراین، احساس جرمِ خودآگاهانه برای ما اجتناب‌ناپذیر باشد، ولی این واقعیّت همیشه مانع از آن

نیست که در عین چشم‌پوشی از خصوصیّت شرارت‌آمیز اعمال سوء خویش، به فکر توجیه و تبرئه‌ی آن‌ها به نحوی از انحاء بیفتیم. تبیین ماری میدلی[1] درباره‌ی انگیزه و فاعلیّت، تأییدی بر این موضع است:

برای مثال، فرض کنید که کسی می‌پذیرد که فردی کاملاً غریبه را به قتل رسانده است و وقتی از انگیزه او سؤال می‌شود، می‌گوید: «من فقط فکر می‌کردم او بدون سر منظره بهتری دارد». اگر پاسخی بیش از این ندهد، جنایت او جنایتی بی‌انگیزه است، که البتّه معنایش این نیست که هر کس در گفته وی شکّ می‌کند. او از یک علّت نسنجیده نام برده است، نه از یک انگیزه. چه‌بسا ما را متقاعد سازد که واقعاً چنین احساسی داشته و این احساش بسیار قوی بوده و در واقع همین احساس، فعل او را ایجاب کرده است، و قبلاً هم همین احساس را داشته و در نتیجه، همیشه دست به قتل می‌زده یا سعی بر ارتکاب قتل می‌کرده است. هرچند ممکن است همه‌ی این‌ها واقعیّات مهمّ و جالب‌توجّهی در مورد او باشند، ولی عملش را توجیه نمی‌کنند. در بهترین حالت، تبیین‌های علّیِ کاملاً ناقصی به دست می‌دهند؛ بدین نحو که عمل جداافتاده‌ای را با احساس جداافتاده‌ای مرتبط می‌سازند؛ همان‌طور که ممکن است افراد ناآگاهِ از قوّه‌ی الکتریسیته، صاعقه را به تندر ربط دهند. ولی این امور تبیین خاصّی را که بر مبنای انگیزه قابل‌بیان است به دست نمی‌دهند (میدلی، ۱۹۸۴، ص ۱۴۲).

بنا بر این دیدگاه، برای آن که بتوان دلیلی را انگیزه‌ی حقیقی یک فعل دانست، باید بتوان آن را هر قدر هم که احیاناً رذیلانه و شریرانه باشد، به نحوی معقول به عنوان دلیلی شایسته‌ی تعقیب توصیف کرد.

اگر این دیدگاهِ ارزش‌محورانه را درباره‌ی انگیزه بپذیریم، دلیل دیگری برای تشریح درک و فهمی ارزش‌محورانه از قدرت الاهی در اختیار خواهیم داشت. ولی حتّی اگر بپذیریم که ممکن است اشخاص بشر چیزی را دنبال کنند که به بد بودنش علم دارند، معنایش این نیست که باید این امکان را در مورد قدرت الاهی نیز پذیرفت. هدف اصلی نظریّه‌ی احیاء شده‌ی آنسلمی آن است که سمت و سوی اصلاح و نقّادیِ مفهوم خدا را که در راستای مفهوم قدرتِ بی‌حدّ برگزار می‌شود

---

1 - Mary Midgley

معکوس سازد و در عوض، تأکید بورزد که تنها قدرتی که می‌تواند قدرت الاهی یا قدرت کامله محسوب شود، قدرت انجام دادن اعمال خوب است. آنسلم قدرت انجام اعمال بد، مانند «قدرت دروغ‌گویی» یا «قدرت فساد و انحطاط» را اصولاً قدرت حقیقی نمی‌داند.

> **قدرت انجام اعمال بد قدرت نیست، بلکه ضعف است؛ زیرا کسی که قادر بر این اعمال است، قادر بر چیزی است که در حدّ ذات خود خیر نیست و [در واقع] قادر بر چیزی است که نباید به انجام آن مبادرت کرد. هرچه او بر انجام این امور قادرتر باشد، سیطره‌ی تباهی و انحراف بر او بیش‌تر است و سیطره‌ی خود او بر این‌ها کم‌تر (آنسلم، ۱۹۶۲، صص ۱۲ـ۱۳).**

آکوئیناس در این زمینه روی‌کرد مشابهی دارد:

> **معصیت یعنی قصور در انجام دادن یک فعل کامل. بنابراین، قدرت بر انجام معصیت به منزله‌ی قدرتِ بر قصور در عمل است که مایه‌ی بدنامی قدرت مطلق است. بدین ترتیب، این که خدا نمی‌تواند مرتکب معصیت شود، به دلیل قدرت مطلق اوست. (آکوئیناس، *جامع الاهیّات*، ۱۹۴۷، ۳، ۲۵، I).**

این فلسفه‌ی خداشناسی به‌صراحت مفهوم خیریّت را در مفهوم «فعل کامل» و «قدرت مطلق» تعبیه می‌کند. اگر این فلسفه را بپذیریم، می‌توان هرگونه عقیده‌ای به امکان وجود موجودی قادرتر از خدای یهودیّت، مسیحیّت و اسلام (یعنی امکان موجودی هم توانا بر انجام دادن خیراتِ نامحدود، و هم توانا بر انجام دادن شرور نامحدود) را مردود دانست؛ چراکه لازمه‌ی چنین عقیده‌ای مفاهیمی ناقص و فاسد است.

در این‌جا، تشبیهی مأخوذ از فلسفه‌ی حقوق می‌تواند مفید باشد. برخی (ولی نه همه‌ی) حقوق‌دانان در فضایی که از آن به سنّت قانون طبیعی تعبیر شده است، معتقدند که نفس مفهوم قانون چنان با مفهوم عدالت پیوسته است که به بیان دقیق، قانونِ غیرعادلانه امکان‌پذیر نیست. یک قاعده اگر بخواهد شایسته‌ی قانون شدن باشد، باید شایستگی عادلانه بودن را نیز داشته باشد. بنا بر این دیدگاه، یک قاعده‌ی متّکی بر آن کیفرهای جزایی ([مانند] تهدیدِ به مجازات در قبال نافرمانی) که لازمه‌ی خود آن کیفرها بی‌عدالتی اساسی، مانند تبعیض نژادی، است،

شایسته‌ی قانون نامیده شدن نیست. «قانون» نژادپرستانه فقط اسماً قانون است. قواعد نژادپرستانه را می‌توان نهادینه کرد و به حکم قرارداد (و محض سهولت) قانون نامید، ولی نمی‌توانند قانون به معنای حقیقی کلمه باشند. مارتین لوتر کینگِ کوچک‌تر[۱] به این موضع معتقد بود. در نوشته‌ی مشهورش، ***نامه‌ای از زندان شهر بیرمنگام***،[۲] نافرمانی مدنیِ فعّال و عاری از خشونت خویش را بر این مبنا توجیه می‌کرد که «قوانینِ» تبعیض‌آمیزی که به آن‌ها معترض بود و نقض‌شان می‌کرد در واقع، قانون به معنای حقیقی کلمه نیستند. به یک معنا، پیروان آنسلم می‌خواهند در مورد مفهوم قدرت الاهی همان موضع کینگ و دیگران را در مورد قدرت دولت و اختیار قانونی اتّخاذ کنند. (ر.ک. به پرسش ۱۳ در پایان همین فصل).

هدف فلسفه‌ی خداشناسی آنسلمی ــ و همه‌ی فلسفه‌های بدیل که قدرت‌های مختلفی را به خدا نسبت می‌دهند ــ فراهم ساختن زمینه‌ای مبسوط برای این عقیده‌ی دینی است که عالَم ما مخلوق خداوند است. در یهودیّت، مسیحیّت و اسلام، عالم هستی از بنیادْ وابسته به قدرت خلاقّه‌ی خداست. هرچند ممکن است دیدگاه آنسلمی درباره‌ی قدرت الاهی در دفع پاره‌ای از مسائل مفهومی و اخلاقیِ دیگرْ تحلیل‌های مورد بحث این فصل موفّق باشد (یا نباشد)، ولی همه‌ی تلاش‌های خداباوران برای فهم قدرت خداوند هنوز با مسأله‌ای که به اعتقاد برخی از فیلسوفان، مسأله‌ای ویرانگر است دست به گریبانند. اشکال شده است که نفس مفهوم قدرت و ذات الاهی بر خطایی اساسی مبتنی است: خود مفهوم خدا به عنوان موجود غیرمادّی، یا مفهومی بی‌معنا [= تهی از محتوا] است یا مفهومی کاملاً نامعقول.

فراز پایانی مدخل «خدا و فیلسوفان» در ***راهنمای فلسفه‌ی آکسفورد***[۳] را ملاحظه کنید:

---

۱ - Martin Luther king Jr (۱۹۲۹-۱۹۶۸) مبلغ تعمیدی، رهبر حقوق مدنی و برنده‌ی جایزه نوبل سال ۱۹۴۴.

2 - *Letter from the Birmingham*

3 - *The Oxford Companion to Philosophy*

مسأله این است که چگونه می‌توان با موجود روحانیِ محض تماس برقرار کرد. و چگونه او (یا آن) می‌تواند در عالَم مداخله کند. فرض کنید من به غدّه‌ی مغزی لاعلاجی مبتلا باشم و علاج آن را از درگاه خداوند مسألت کنم. اگر خدا مادّی باشد، ممکن است دعای مرا بشنود و با ارسال پرتوهایی شفابخش که در اختیار طبیبان زمینی نیست غدّه مرا محو سازد. ولی ذهنِ [= نفس] مجرّد از مادّه، چگونه اوّلاً صدای مرا می‌شنود و اگر بشنود، چگونه او که موجودی غیرمادّی است، می‌تواند با استفاده از نیرویی [مادّی] پرتوهایی را به مغز من ارسال دارد؟ به بیان اساسی‌تر، چگونه ذهنِ مجرّد می‌تواند عالم مادّی را، یا به همین دلیل، اصولاً چیزی را خلق کند؟

و ما می‌افزاییم: آیا وجودِ یک واقعیّت غیرمادّی، اعمّ از الاهی یا غیرالاهی، ممکن است؟ فصل بعدی درباره‌ی همین مشکلات بحث می‌کند.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) آیا در بحث و بررسی پیرامون جای‌گزین برای قدرت اکثری، بهتر این است که یک چنین جای‌گزینی را فاعل بالقصد بدانیم یا غیربالقصد؟ می‌توانید پیشنهاد زیر را ارزیابی کنید: پیشنهاد این است که قدرت متعالی فاعل فردی الگویی امیدبخش‌تر از یک الگوی غیرفردی برای تحلیل مفهوم قدرت مطلق است. هر یک از معلول‌های یک قدرتِ عاریِ از قصد و اراده را می‌توان به منزله‌ی معلول قدرت بالقصد و بالاراده نیز توصیف کرد، ولی معلوم نیست که عکس قضیّه نیز صادق باشد. فهرستی از نیروها یا حوادث قدرت‌مند ولی در عین حال، غیرشخصی و فاقد قصد و اراده را در نظر بگیرید. این فهرست می‌تواند مهبانگ‌های کیهانی و حرکات ذرّه‌ای بی‌نهایت و مانند آن را شامل شود. کدام یک قدرت‌مندتراند؟ **موجودی که *قادر است از روی قصد و اراده همه‌ی این‌ها و علاوه بر این، بی‌نهایت چیزهای دیگر را انتخاب کند.*** می‌توان تصوّر کرد که میدان‌های نیرو، مهبانگ‌ها و مانند آن قادراند عالَمی شبیه عالم خود ما یا شماری دیگر از نظام‌های کیهانیِ متفاوت ایجاد کنند، ولی در آن صورت، سؤال این است که آیا میدان نیرو

(یا هر چیز دیگر) قادر است با انتخاب ارادی چنین کند. اگر نتواند انتخاب کند که کدام اوضاع امور را ایجاد کند، در آن صورت، به احتمال قویّ، قدرت او تابع اتّفاق و یا ضرورت خواهد بود. ظاهراً این موجود کم‌قدرت‌تر از موجودی است که می‌تواند انتخاب کند که چه موقع و چگونه یک چیز به وجود بیاید؛ موجودی که قادر است انتخاب کند که چه موقع بیافریند و چه موقع نیافریند؛ موجودی که می‌داند چه موقع چنان عمل کند که مجالی برای اتّفاق باقی بماند و چه موقع چنین نکند.

۲) استدلال زیر را که از جان مکّی است نقد و بررسی کنید:

آیا موجودِ قادر مطلق می‌تواند موجوداتی خلق کند که خودش نتواند سیطره‌ای بر آن‌ها داشته باشد؟ پیداست که چنین فرضی تناقض‌آمیز است. نه پاسخ مثبت و نه پاسخ منفی برای این پرسش، هیچ‌یک مطلوب نیست. اگر پاسخ دهیم «آری»، لازمه‌اش این است که خداوند در واقع چیزهایی خلق کند که خود نمی‌تواند سیطره‌ای بر آن‌ها داشته باشد؛ پس همین که چنین چیزهایی را خلق کرد، دیگر قادر مطلق نیست؛ چراکه در این موقع چیزهایی هست که قدرت بر انجام دادن آن‌ها ندارد. ولی اگر در پاسخ بگوییم «نه»، بلافاصله پاسخ داده‌ایم که اموری هست که نمی‌تواند انجام دهد؛ یعنی گفته‌ایم که او از قبل قادر مطلق نیست (مکّی، ۱۹۵۵، ص ۲۱۰).

۳) بحث زیر را تحلیل کنید: اگر خدا قادر مطلق باشد می‌تواند سنگی بیافریند که هیچ‌کس قادر بر بلند کردن آن نباشد. اگر خدا قادر مطلق باشد، می‌تواند هر سنگی را بلند کند. ولی در این صورت، لازمه‌ی سخن این است که خدا قادر مطلق نباشد؛ زیرا یا خدا نمی‌تواند سنگی بیافریند که هیچ‌کس قادر بر بلند کردن آن نباشد (زیرا خدا می‌تواند هر سنگی را بلند کند) و یا خدا نمی‌تواند هر سنگی را بلند کند (زیرا خدا می‌تواند سنگی بیافریند که هیچ‌کس از جمله خودش، قادر بر بلند کردن آن نیست).

۴) آیا خدا می‌تواند آفریده‌ی خود[1] باشد؟ استدلال زیر از گیلبرت فولمر[2] را

---

1 - self-created

ملاحظه کنید. استدلال این است که خدای بزرگ یا هیچ خدایی نمی‌تواند علّت قوانین طبیعت باشد:

زیرا اگر خدا بتواند اراده‌اش را بر عالَم تحمیل کند، این یک قانون طبیعی است که هر آن‌چه او اراده کند روی می‌دهد؛ یعنی واقعیّت عالَم این است که اگر خداوند «الف» را اراده کند، پس «الف» محقّق است. برای مثال، اگر اراده کند $e = mc^2$، همین‌طور می‌شود. و خود این واقعیّت نمی‌تواند محصول اراده‌ی خدا باشد؛ زیرا اگر این واقعیّت وجود نداشت، اراده او نمی‌توانست منشأ هیچ‌گونه اثری باشد ــ و منشأ اثر بودن اراده‌ی او به معنای پدید آوردن یک اثر است. این واقعیّت که حوادث بر طبق اراده‌ی او روی می‌دهند، نمی‌تواند نتیجه‌ی اراده‌ی او باشد. بنابراین، چنین واقعیّتی منطقاً بنیادی‌تر از انتخاب‌های خداست. اعمال او مترتّب بر این واقعیّت‌اند و نه بالعکس... منطقاً محال است فاعلی بتواند مافوق کلّ طبیعت باشد و مهار آن را به دست بگیرد؛ زیرا همین قدرتِ او به عمل کردن، واقعیّتی است که نتیجه‌ی فاعلیّت شخصی نیست و بنابراین، امری طبیعی است. بنابراین، خود آن موجود می‌باید بخشی از طبیعت باشد؛ زیرا همانند همه‌ی ما باید تحت قانون طبیعت باشد. بدین سان، این عقیده‌ی جان‌مندانگارانه که طبیعت می‌تواند اثر خالقی مافوق طبیعی باشد، نمی‌تواند عقیده‌ای صحیح باشد. مفهوم چنین موجودی انسجام منطقی ندارد (فولمر، ۱۹۷۷، صص ۱۱۴ـ۱۱۶).

۵) آیا یک موجودِ قادر مطلق می‌تواند گذشته را همین که حادث شد، تغییر دهد؟ آیا ممکن است موجودی چندان قادر مطلق باشد که قوانین منطق را آفریده باشد؟ آیا خدایی که می‌تواند وجود خویش را متوقّف سازد، قادرتر از خدایی است که نمی‌تواند چنین کند؟

۶) آیا منطقاً نامعقول است که وجود موجودی قادرتر از خدا (بنا به تصوّر سنّتی از آن) را ممکن بدانیم؟ پاسخ به چنین پرسشی چه تأثیر فلسفی یا دینی به دنبال دارد؟ تحلیل فلسفی شما از این سخنِ «عهد جدیدِ» مسیحیّت چیست: «زیرا برای خدا هیچ چیز محال نخواهد بود» (انجیل لوقا، ۳۷: ۱ RSV).

۷) مایکل مارتین مجموعه اشکالاتی در مورد تحلیل قدرت مطلق مطرح کرده

---

2 - Gilbert Fulmer

است. آیا خدا می‌تواند اوضاع امور زیر را ایجاد کند: «ایجاد مستقیم یا غیرمستقیم یک درّه‌ی مخفیِ پر از سیلاب به دست موجودی که هرگز عالِم مطلق نبوده است» (مارتین، ۱۹۹۰، ص ۳۰۹). فرض کنید که خدا در یک زمانی عالِم مطلق بوده است، چگونه می‌تواند وضعیّت مورد توصیفِ مارتین را به وجود بیاورد؟ خداوند نه می‌تواند مستقیماً این وضعیّت را با یک فعل خلّاقه‌ی محض ایجاد کند و نه قادر است به صورت غیرمستقیم آن را از طریق آفریدن وسائطِ بسیار متعدّد پدید آورد. خداباور چه پاسخی می‌تواند داشته باشد؟ یک تدبیر ممکن را ملاحظه کنید. معمّای مارتین به طرزی تصنّعی بیش‌تر با توصیف ***فاعل*** و نه ***فعل*** ایجاد شده است. با توجّه به توصیف مارتین، وضعیّتی که در حین ارزیابی دایره‌ی قدرت یک موجود موضوعیّت دارد، این است که آیا او می‌تواند درّه‌ای را پر از سیلاب کند؛ نه این که آیا ممکن است فاعل این فعل کسی باشد که مثلاً از دانش یک هنرمند قرن نوزدهم برخوردار است، یا فقط دارای یک گوش یا سه چشم است. اگر توجّه خویش را به فعل [و نه فاعل] معطوف کنیم، معمّا حلّ می‌شود. خدا ***می‌تواند*** درّه را پر از سیلاب کند. اگر به نحوی میان فعل و فاعل فرق نگذاریم، به‌آسانی می‌توان مثال‌های نقضی برای عقیده‌ی به قدرت مطلق خدا یافت. به‌سادگی می‌توان وضعیّت زیر را سرهم کرد: ***حادثه‌ای که خداوند خالق مستقیم یا غیرمستقیم آن نباشد***. اگر قادر مطلق بودن خداوند مشروط به توانایی خلق چنین حادثه‌ای است، البتّه خداوند نمی‌تواند قادر مطلق باشد.

۸) آیا ممکن است بیش از یک قادر مطلق وجود داشته باشد؟ این پرسش را در پرتو تحلیل‌های مختلف از قدرت مطلق که در این فصل مطرح شد بررسی کنید. برای مثال، آیا تحلیل (۳) امکان وجود دو موجود قادر مطلق و دارای قدرت رقیب را می‌پذیرد؟

۹) آیا ممکن است یک فعل اختیاری شما، حقیقتاً هم فعل شما و هم حادثه‌ای باشد که خداوند وقوع آن را برگزیده است؟ در صورت مثبت یا منفی بودنِ پاسخ، دلیل آن چیست؟

۱۰) آیا اگر خدا قادر مطلق است، می‌باید عالِم مطلق هم باشد؟

۱۱) آیا اگر خدا قادر مطلق است، می‌تواند به این صفت خود علم داشته باشد؟ چگونه یک موجود می‌تواند به این امر که توانایی انجام دادن هر کاری را دارد عالم باشد؟

۱۲) آیا فکر می‌کنید که باید قدرت بر انجام دادن شرّ را قدرتی متمایز و جدای از قدرت بر انجام دادن خیر دانست؟ می‌توانید این مطلب را بر حسب تصویرهای ادبی از شرّ تحلیل کنید. برای مثال، ریچارد سوّم[۱] یا یاگو[۲] شکسپیر یا شیطانِ میلتون در **بهشت گم‌شده**[۳] را بررسی کنید. ریچارد، یاگو و شیطان، فاعل‌هایی قدرت‌مند به نظر می‌رسند. آیا قدرتی در آن‌ها هست که خدای ذاتاً (یعنی ضرورتاً) خیر آن را فاقد باشد؟

۱۳) در این فصل دیدگاه آنسلمی درباره‌ی قدرت الاهی را با نظریّه‌ای درباره‌ی قانونِ دایر بر این که مفاهیم قانون و عدالت به هم پیوسته‌اند مقایسه کردیم. می‌توان مقاله‌ای جالب‌توجّه درباره‌ی مفهوم قدرت مطلق و مفهوم قانون به نگارش درآورد و در این مقاله، از نزاع میان معتقدان به قانون طبیعی (کسانی که معتقدند قانون ظالمانه اصلاً قانون نیست) و تحصّل‌گرایی حقوقی[۴] (یعنی تبیینی از قانون که با پیوند مفهومی میان قانون و عدالت مخالف است) بهره برد. برای مثال، ر.ک. به آثار اچ. ال. ای. هارت، لان فالر،[۵] رونالد دارکین،[۶] جوزف راز و جان فینیس.[۷]

۱۴) دست‌یابی به تحلیل فلسفی صحیحی از صفات الاهی، از منظر دینی چه اهمّیّتی دارد؟ فرض کنید دو عضو دینِ واحد می‌پذیرند که خدا قادر مطلق است، ولی به تحلیل‌های فلسفی متفاوتی از این صفت الاهی معتقد می‌شوند. اهمّیّت دینی این اختلاف‌نظر چیست، اگر اصولاً چنین اهمّیّتی داشته باشد؟ می‌توانید این پرسش را در ارتباط با تحلیل‌هایی از قدرت مطلق که در این فصل مورد بحث قرار گرفت بررسی کنید.

---

1 - Richard III
2 - Iago
3 - *Paradise Lost*
4 - legal positivism
5 - Lon Fuller
6 - Ronald Dworkin
7 - John Finis

۱۵) در چه صورتی تردید درباره‌ی کشف تحلیلی مستوفا از صفات الاهی، به تردید درباره‌ی وجود موجود الاهی واجدِ این صفات می‌انجامد؟ گزاره زیر از زبان کی نیلسن را ملاحظه کنید: «من درباره‌ی تحلیل صحیح "شیء مادّی" تردید دارم، ولی درباره‌ی اصلِ وجود سنگ‌ها و چوب‌ها به هیچ وجه تردید ندارم. و امّا در مباحث دینی، هم درباره‌ی تحلیل صحیح [مفهوم] "خدا" و هم درباره‌ی این که آیا خدا واقعاً وجود دارد یا حتّی این که آیا چنین واقعیّتی می‌تواند وجود داشته باشد تردید دارم» (نیلسن، ۱۹۷۳، ص ۲۹). آیا یک فرد دین‌باور می‌تواند خود را در موضعی شبیه موضع فوق بیابد ــ یعنی در موضعی که درباره‌ی اصل وجود خدا شکّ ندارد، ولی درباره‌ی تحلیل صحیح [مفهوم] «خدا» مردّد است؟

۱۶) آیا کاربرد واژه‌ی «خدا» در منابع و مآخذ دینیِ آیین یهود، آیین مسیح یا اسلام را بیش‌تر شبیه یک وصف (فی‌المثل خالق) می‌دانید یا شبیه یک اسم خاصّ؟ لوازم این بحث اگر اصلاً لوازمی داشته باشد، برای رشد و توسعه‌ی فلسفه‌ی خداشناسی چیست؟

منابع و ملاحظات دیگر

از *راهنمای فلسفه‌ی دین* مداخل زیر برای این بحث موضوعیّت دارد: «قدرت مطلق»، «شخص‌گرایی»، «فعل الاهی»، «حدوث و بقاء عالم»، «خیریّت کامل». برای مطالعه‌ی بیش‌تر درباره‌ی قدرت مطلق، به‌خصوص ر. ک. به مقالات «تعریف قدرت مطلق» به قلم ای. کنی و «قدرت اکثری» به قلم تی. فلینت و ای. جی. فریدسو، که هر دو در *مفهوم خدا*، ویراسته‌ی موریس[1] تجدید چاپ شده‌اند.

برای تأمّل بیش‌تر درباره‌ی خیریّت خدا، گزیده‌ی مک‌دونالد[2] با عنوان **وجود و خیریّت**،[3] را بسیار توصیه می‌کنم. ریچارد سوئین‌برن در *تلائم خداباوری*،[4] از این موضع دفاع می‌کند که لازمه‌ی عاقل، مختار، قادر مطلق و عالِم مطلق بودن

---

1 - *Concept God* edited by Morris

2 - Scott MacDonald

3 - Being and goodness

4 - *The Coherence of Theism*

خداوند آن است که خداوند یک فاعل اخلاقی خیر باشد. اسپینوزا و لایب‌نیتس هم معتقد بوده‌اند که عاقل بودن خداوند مانع از آن است که فعل بد انجام دهد. در این فصل، ارسطو را در زمره‌ی کسانی (افلاطون و سقراط) قرار دادیم که معتقدند آدمی نمی‌تواند از روی قصد، عملی را انجام دهد که آن را کاملاً بد می‌داند. بنا بر این دیدگاه، یک نوع خودتوجیهی[۱] (یا شاید خودفریبی) در نظر فاعل فعل سوء درباره‌ی موضوع راه پیدا می‌کند. این تفسیر از موضع ارسطو بر تفسیری معمول از دیدگاه او مبتنی است، ولی بنا به تفسیر دیگری از دیدگاه ارسطو، او معتقد بوده است که در واقع، فاعلِ فعل سوء، عملی را انجام می‌دهد که آن را صریحاً و کاملاً بد می‌داند. برای گزیده‌ای مفید درباره‌ی این موضوع، ر. ک. به ***ضعف اراده***[۲]، ویراسته‌ی جی. مورتیمور.[۳] در پایان فصل هفتم، منابع و مآخذ بیش‌تری درباره‌ی خدا و ارزش‌ها آورده‌ایم. برای توصیفی طعنه‌آمیز از خودفریبی، ر. ک. به ***فراسوی نیک و بد***[۴] به قلم فریدریک نیچه، بخش اوّل، فصل ۲۱.

---

1 - self-justification
2 - *Weakness of Will*
3 - G. Mortimore
4 - *Beyond Good and Evil*

فصل ۴

مادّه‌گرایی، تحصّل‌گرایی و خدا

مادّه‌گرایی، تحصّل‌گرایی و خدا

طبیعت‌گرایی[1] به معنای تبیینی از عالَم است که بر طبق آن، خدا وجود ندارد و هیچ نیروی الاهی مجرّد و مقتدر باعث و بانی وجود عالم هستی نیست. بنابراین، بیش‌تر طبیعت‌گرایان اعتقادات دینی درباره‌ی یک عالَم روحانیِ دارای قدرت و عاقله برتر را فرافکنی‌های بشری صِرف می‌دانند. کی نیلسن طبیعت‌گرایی را به گونه‌ای توصیف می‌کند که صریحاً نافیِ خداباوری سنّتی است:

> **طبیعت‌گرایی منکر وجود هر گونه واقعیّت روحانی یا فوق طبیعی است. یعنی هیچ جوهر نفسانی محض و هیچ واقعیّتِ فوق طبیعی متعالی از عالم وجود ندارد و یا لااقل ما دلیل موجّهی برای اعتقاد به وجود این واقعیّات (و یا شاید حتّی برای اعتقاد به امکان وجود آن‌ها) نداریم. این دیدگاه هر موجودی را در نهایت مرکّب از اجزای مادّی می‌داند (نیلسن، ۱۹۹۷، ص ۴۰۲؛ نیز ر. ک. به نیلسن، ۱۹۶۶).**

ممکن است انسان‌ها از روی جهل، ترس، ترحّم و یا هر انگیزه‌ی دیگری، واقعیّات نامرئیِ مقتدری را مفروض بگیرند، ولی اگر حقّ با طبیعت‌گرایان باشد، همه‌ی فرض‌هایی از این دست در نهایت بی‌توجیه است.

نزاعِ میان طبیعت‌گرایی و نظریّات بدیلِ آن را در چندین جای این کتاب مورد بحث قرار می‌دهیم. این فصل به یکی از آراء خاص و اساسی طبیعت‌گرایان می‌پردازد که می‌گوید اعتقادات دینی درباره‌ی واقعیّتِ غیرمادّیِ متعالی، یا

---

1 - naturalism

تناقض‌آمیزند یا بی‌معنا. این اتّهام بر دو موضع کاملاً مرتبط مبتنی است که مجموع آن‌ها تقریری نیرومند از طبیعت‌گرایی را تشکیل می‌دهد؛ تقریری که از جنگ دوّم جهانی به بعد بسیار بر سر زبان‌ها بوده است. این دو موضع عبارتند از مادّه‌گرایی[۱] و تحصّل‌گرایی.[۲] مادّه‌گرایی نظریّه‌ای است درباره‌ی آن‌چه موجود است و تحصّل‌گرایی نظریّه‌ای است درباره‌ی آن‌چه قابل‌شناخت است.

به‌اختصار، برخی مادّه‌گرایان برآنند که علی‌القاعده ممکن نیست چیزی غیرمادّی وجود داشته باشد. از آن‌جا که خدا (و دیگر واقعیّات متعالی، مانند برهمن) بنا به فرض غیرمادّی‌اند، از این رو، وجود ندارند. در این فصل دو روایت از مادّه‌گرایی را که مبنای این استدلال قرار گرفته‌اند، با قدری تفصیل بررسی خواهیم کرد. این دو روایت عبارتند از مادّه‌گرایی حذفی[۳] و مادّه‌گرایی اساسی.[۴]

تحصّل‌گرایی طبعاً از فرض‌های خاصّی درباره‌ی ماهیّت عالم مادّی و نیز توانایی ما برای شناخت لازم می‌آید. بر طبق روایتی افراطی از تحصّل‌گرایی، اظهاراتِ فرضاً واقع‌گو باید علی‌القاعده با تجربه تأییدپذیر و یا ابطال‌پذیر باشند. هر اظهارنظر درباره‌ی عالَم یا خدا که نتوان آن را لااقل به صورت بالقوّه، از طریق داده‌های تجربی تأیید یا ابطال کرد، تهی از مضمون معنادار است و بنابراین، باید به عنوان گفته‌ای مهمل طرد شود. تحصّل‌گرایان معقولیّتِ قضایایِ منطقیِ انتزاعی مانند «مثلّث‌ها سه ضلعی‌اند» و نیز معقولیّت گزاره‌های ریاضیات را می‌پذیرند، ولی از آن‌جا که بیانات دینی مانند «خدا در همه جا هست»، «خدا غیرمادّی است»، «خدایی جز اللّه وجود ندارد»، «کریشنا اَوَتارِ [= رسول] ویشنو است» و مانند آن، نه از نوع اظهاراتِ منطقی انتزاعی‌اند و نه (به اعتقاد تحصّل‌گرایان) گزاره‌هایی قابل‌تأیید از طریق شواهد و قرائن تجربی، پس بی‌معنا هستند. کدام تجربه می‌تواند اثبات کند که خدا غیرمادّی است؟ تحصّل‌گرایان اعتقاداتِ سنّتی درباره‌ی خدا را در رده‌ی [بیاناتی مانند] «زمان غیرواقعی است» و «ارواحی نامحسوس و نامرئی

---

1 - materialism
2 - positivism
3 - eliminative materialism
4 - essential materialism

در زمین سرگردانند و مواظب باغ‌ها هستند» قرار می‌دهند. می‌توان وجود اشیاء و فرایندهای مادّی آشکار را اثبات کرد، ولی وقتی به طرح و اثبات عرصه‌ای غیرمادّی می‌رسیم، بدترین وضعیّت را پیدا می‌کنیم. اِی. جی. آیر[۱] معنای گفته‌های دینی را به نمونه‌ی زیر قیاس می‌کند که نمونه‌ای آشکارا مهمل است:

فرض کنید من می‌گویم «یک 'دراگولس[۲]' در این‌جا وجود دارد» و شما می‌گویید «چه چیزی؟»، من می‌گویم «دراگولس». شما می‌پرسید «دراگولس چیست؟» خوب، من می‌گویم «نمی‌توانم توصیفی از دراگولس به دست دهم؛ زیرا آن چیزی نیست که بتوانید آن را ببینید یا لمس کنید؛ این موجود هیچ‌گونه اثر مادّی ندارد، بلکه موجودی مجرّد از مادّه است». شما می‌گویید «خوب، من چگونه معلوم کنم که وجود دارد یا نه؟» من می‌گویم «راهی وجود ندارد. بود و نبود آن هیچ فرقی به حال هیچ چیز نمی‌کند، ولی واقعیّت این است که وجود دارد. یک دراگولس پشت سر شما ایستاده است، به صورت روحانی پشت سر شما ایستاده است». آیا این سخن معنادار است (آیر و کاپلستون، ۱۹۵۶، ص ۷۴ـ۷۷).

به عقیده‌ی آیر این سخن معنایی در بر ندارد. طرح کلّی تحصّل‌گرایی می‌گوید فرضیه‌های دینیِ سنّتی بی‌معنا هستند؛ زیرا بر خلاف زبانِ ناظر به عالم مادّی، در برابرِ شواهد و قرائن نفوذناپذیرند.

در مقام بحث و بررسی این نقدِ طبیعت‌گرایانه، ابتدا به مسائلی که عمدتاً از ناحیه‌ی مادّه‌گرایی برای خداباوری مطرح می‌شود و سپس به نظریّه‌ی کاملاً مرتبط با آن درباره‌ی شناخت و معنا، یعنی تحصّل‌گرایی می‌پردازیم. همان‌طور که پیش‌تر گذشت، دو موضع مادّه‌گرایانه که عقیده‌ی دینی به واقعیّت متعالی غیرمادّی را به چالش می‌خوانند، عبارتند از مادّه‌گرایی حذفی و مادّه‌گرایی اساسی. ابتدا مادّه‌گرایی حذفی را بررسی می‌کنیم.

---

1 - A. J. Ayer

مادّه‌گرایی حذفی و خدا

بنا بر مادّه‌گرایی حذفی، فقط اشیاء، اوصاف و فرایندهای مادّی وجود دارد و هیچ‌گونه واقعیّت نفسانی موجود نیست. بر طبق این دیدگاه، آن‌چه را که بسیاری از ما حالات نفسانی (افکار، دریافتها و احساسات) توصیف می‌کنیم، توصیفاتی بسیار مفید برای فعّالیّت و گفتار یومیّه‌اند، ولی در واقع هیچ مدلولِ عینی موجودی ندارند. می‌توان این قبیل به اصطلاحْ ذواتِ نفسانی را از یک تبیین جامع و فراگیر درباره‌ی خودمان و عالم حذف کرد. برای مثال، چیزی که از آن به «درد» تعبیر می‌شود، در واقع نوعی فعّالیّت عصبی است. برای بیان اوّلیّه‌ی مادّه‌گرایی حذفی، سخن ریچارد رُرتی را ملاحظه کنید:

> **اگر برای این پرسش که «وقتی من می‌گویم احساس درد می‌کنم، از چه چیزی خبر می‌دهم؟» پاسخی درخور داشته باشیم، این گفته که «هیچ‌کس اصولاً درد را احساس نکرده است» نامعقول‌تر از این نیست که بگوییم «هیچ‌کس اصولاً دیو را ندیده است». ممکن است علمِ آینده در پاسخ این پرسش بگوید «شما از روی دادن یک فرایند مغزی خاصّ خبر می‌دهید» و اگر در آینده به جای «من درد می‌کشم» بگوییم «تارهای [Cمغز] من تحریک شده‌اند»، زندگی برای ما ساده‌تر می‌شود (رُرتی، ۱۹۶۵، ص ۳۰).**

اگر مادّه‌گرایی حذفی را بپذیریم، می‌توان تعبیر «قدیمیِ» درد را برای مقاصد عملی حفظ کرد، ولی دیگر دلالت معناداری بر آن قسم موجوداتِ مطرح در نظریّات ما در مورد واقعیّت نخواهد داشت. مادّه‌گرایی حذفی شکافی اساسی میانِ تصوّر عملی یومیّه ما از زندگی و نظریّاتمان درباره‌ی وجود ایجاد می‌کند؛ ظاهراً سَرِ مفهومِ خداباوران از خدا را نیز بی‌کلاه می‌گذارد. همان‌طور که ویلیام آلستون[1] درباره‌ی مفهوم سنّتی خدا به عنوان فاعل ملاحظه کرده است: «اگر بخواهیم افعال خاصّی را به تمام معنا به خدا نسبت دهیم، باید به نحوی معنادار پاره‌ای از مفاهیم فعل بشری را به مفاهیم افعال الاهی منتقل کنیم، (آلستون، ۱۹۹۴، ص ۴۳). اگر حقّ با

---

1 - William Alston

مادّه‌گرایان حذفی باشد، چیزی در بنیادِ توصیفاتِ ما از حیات بشری وجود ندارد که بتوان آن را برای اندیشیدن به خدا حفظ کرد.

تحقیق کامل و نظام‌مند درباره‌ی مادّه‌گرایی حذفی کتابی مستقلّ می‌طلبد و بنابراین، از عهده‌ی کتاب ما ساخته نیست. کافی است مباحث این قسمت را فقط به صورتی بسیار کلّی برگزار کنیم؛ با این هدف که خواننده را به تأمّلات بیش‌تر در این خصوص برانگیزد.

برخی دلایلِ مادّه‌گرایی حذفی، دلایلی جالب‌توجّه‌اند. مهم‌ترین مزیّت این نظریّه آن است که می‌تواند مؤیّد یک نظریّه‌ی علمی یک‌دست باشد. علم با مشکلِ اساسیِ به هم پیوستن مادّه و معنا (امر نفسانی) دست به گریبان است. چگونه می‌توان در مقام تبیین حوادث، *تمایلات* و فرایندهای مادّی سرراست، مانند *مولکول‌های در حال حرکت*، را در یک راستا قرار داد؟ ظاهراً تمایلات در تبیین چراییِ حوادث موضوعیّت دارند. در واقع اگر مادّه‌گرایی حذفی صادق باشد، بسیاری از تحقیقات تاریخیِ مبتنی بر تمایلات و باورهای انسان‌ها، هرگونه نقشِ تبیینی خود را از کف می‌دهند. ولی فرق است میانِ این که بخواهیم آن‌ها را در تصویر [خویش از عالم] داشته باشیم، و این که نظام مفهومی یک‌دستی داشته باشیم و بر مبنای آن، تبیینی جامع از حوادث عالم ارائه کنیم. اگر بتوان بدونِ اثبات پدیده‌های نفسانیِ به‌کلّی متفاوت [با پدیده‌های مادّی] پیشرفتی حاصل کرد، بی‌شکّ این خود، لااقل از نگاه نظریّه‌ی علمی مزایایی دارد.

تاریخ علم نیز دلایلی برای جدّی گرفتنِ مادّه‌گرایی حذفی به دست می‌دهد. استفان استیک[1] پیشرفت علوم را در برچیدن بساطِ برداشت‌های یومیّه‌ی ما از واقعیّت و هموار کردن راه برداشت‌های علمی معتبرتر مورد تأکید قرار می‌دهد. همان‌طور که بخش زیادی از «فهمِ مشترکِ» جاافتاده تسلیم پیشرفت علمی شده است، ما نیز باید آماده‌ی حذف برداشت‌های معمول خویش از امور نفسانی، همان برداشتی که استیک از آن به «روان‌شناسی عامیانه»[2] تعبیر می‌کند باشیم.

---

1 - Stephen Stich

2 - folk psychology

نجوم عامیانه نجومی بود که نه فقط در جزئیّات، بلکه از اصل باطل بود. آن تصوّر کلّی از عالم که در حکمت عامیانه‌ی غرب جای گرفته بود، به تمامی و به طور کامل اشتباه بود. این معنا تا حدّ بسیار زیادی درباره‌ی زیست‌شناسی عامیانه، شیمی عامیانه و فیزیک عامیانه نیز صدق می‌کند. اینک در هر حوزه‌ای که از دانشی سنجیده و دقیق برخورداریم، محرز است که نظریّه‌پردازی‌های عامیانه در آن حوزه، هر قدر هم که خلّاق و اعجاب‌آور باشند به‌وضوح باطل‌اند. دلیلی ندارد که فکر کنیم شتربانان باستان در بحث از ساختار ذهن خویش بصیرت بیش‌تر یا شانس بهتری داشته‌اند تا در بحث از ساختار مادّه یا عالم هستی (استیک، ۱۹۸۳، صص ۲۲۹ـ۲۳۰).

استیک و دیگر مادّه‌گرایان حذفی خود را زمینه‌ساز پیشرفت‌های آتی علوم می‌دانند؛ زیرا مادّه‌گرایان حذفی می‌خواهند راه آن نظریّات علمی را که تخته‌بندِ «فهم مشترک» متعارف نمی‌شوند هموار سازند.

از بخت بلند خداباوران و دیگر طرف‌داران واقعیّت مجرّد و غایيِ دینی، موضع مادّه‌گرایی حذفی هرگز، یا [الاقل] تا به اکنون، چندان پیشرفت نکرده است که بیش‌تر فیلسوفان آن را بالضروره صادق یا اصولاً بهره‌مند از صدق بدانند. بیش‌تر مادّه‌گرایان حذفی می‌پذیرند که مسؤولیّت اقامه‌ی برهان به عهده‌ی آن‌هاست. لااقل *به نظر می‌رسد* که گویی ما از حیاتی نفسانی همراه با باورها، تمایلات، لذّات و آلام آن برخورداریم و در این صورت عاقلانه این است که بگوییم برای ابطال عقیده به حیات نفسانی، به دلایلی قرص و محکم نیاز است. ظاهراً در نبودِ چنین دلایلی، باید نظریّه‌ای خلاف مادّه‌گرایی حذفی را ترجیح داد. در زیر دو اشکال منتقدان مادّه‌گرایی حذفی بر این دیدگاه را، همراه با ذکر منابعی برای مطالعه‌ی بیش‌تر در این خصوص می‌آوریم.

مادّه‌گرایی حذفی با تجربه‌ی مشترک بدیهی تعارض مبنایی دارد (سرل، ۱۹۹۲، جی. استراوسون، ۱۹۹۵). این موضع را بسیاری از مخالفان مادّه‌گرایی حذفی که آن را اشکالی قاطع علیه این نظریّه می‌دانند مطرح کرده‌اند. کولین مک‌گین[1] از

---

1 - Colin McGinn

مدافعان وفادار مادّه‌گرایی است، ولی معتقد است هیچ تبیینی از ذات بشر نباید واقعیّت آگاهی و تفاوت آشکار آن با اشیاء و فرایندهای مادّی را نادیده بگیرد:

> **خودِ خصوصیّت آگاهی (یا حالات آگاهانه خاصّ) یک خصوصیّت مغزی قابل‌مشاهده یا قابل‌ادراک نیست. می‌توانید به درون یک مغز زنده‌ی آگاه، مغز خودتان یا کس دیگری خیره شوید و انواع بسیاری از خصوصیّات موجود ــ شکل، رنگ، بافت و غیره ــ در آن را مشاهده کنید، ولی به این وسیله چیزی را که آن مغز تجربه می‌کند، یعنی خود حالتِ آگاهانه را رؤیت نخواهید کرد (مک‌گین، ۱۹۹۰، صص ۱۰ـ۱۱).**

مک‌گین تأکید می‌کند که مادّه‌گرایی حذفی با بدیهیّات تجربه‌ی ما تعارض مبنایی دارد. به موجب مادّه‌گرایی حذفی باید از پرسش‌های زیر طفره رفت؛ حال آن‌که به اعتقاد مک‌گین، چاره‌ای جز رویارویی با این پرسش‌ها با همه‌ی دشواری‌هایشان نداریم: «چگونه ممکن است حالات آگاهانه، وابسته به حالات مغزی باشند؟ ... چگونه تجمّعِ میلیون‌ها سلول عصبی که تک‌تک آن‌ها عاری از شعورند، می‌تواند آگاهی ذهنی ایجاد کند؟» (مک‌گین، ۱۹۹۰، ص ۱).

مادّه‌گرایان حذفی مانند پاتریسیا چرچلند[1] در مقام اشکال می‌گویند باید دید آیا اشخاص به معنای یومیّه کلمه، اصولاً از چیزی آگاه هستند. «ممکن است [در اثر این بررسی] معلوم شود که آن نظریّه‌ی عامیانه که به "آگاهی" معنا می‌دهد، باید جای خود را به نظریّه‌ای برتر بسپارد. بر این اساس، درست همان‌طور که معلوم شده است چیزی به نام انگیزه وجود ندارد، ممکن است چیزی به نام آگاهی هم وجود نداشته باشد» (پاتریسیا چرچلند، ۱۹۸۶، ص ۳۰۹). ولی اشکالِ مبتنی بر تجربه‌ی مشترک در ادامه می‌پرسد آیا واقعیّتِ بیّن آگاهی ما از اشیاء آن‌قدر بدیهی نیست که برای دست کشیدن از آن به استدلال‌ها و داده‌های تجربیِ بسیار نیرومندی نیاز باشد؟ در نظر بسیاری از منتقدان، دست‌یابی به چنین تأییدی [برای مادّه‌گرایی حذفی] محال یا بسیار بعید است.

نمی‌توان مادّه‌گرایی حذفی را به صورتی فارغ از تناقض‌گویی توصیف کرد.

---

1 - Patricia Churchland

توصیف این موضع مستلزم استفاده از اصطلاحات نفسانی است. این گفته که من اعتقاد دارم هیچ اعتقادی وجود ندارد یا احساس می‌کنم که هیچ احساسی وجود ندارد قابل‌دفاع نیست. اگر هیچ اعتقادی وجود نداشته باشد، نمی‌توان معتقد بود که هیچ اعتقادی وجود ندارد (دانتو، ۱۹۹۳ و باکر، ۱۹۸۷). برخی مادّه‌گرایان حذفی در پاسخ می‌گویند چه‌بسا این اشکال اجتناب‌ناپذیر باشد، ولی صِرفاً حاکی از این است که در نهایت باید در نظریّات علمی خود، از کاربرد تعبیر اعتقاد و دیگر تعابیر عامیانه یک‌سره دست کشید. ممکن است در حال حاضر اصطلاحات مناسبی برای توصیف [حالات] خویش و توصیف عالم در اختیار نداشته باشیم. اصطلاحات کاهشیِ مناسب هنوز در حال شکل‌گیری است. (پل چرچلند، ۱۹۸۱، ص ۸۹)

در کلّ، چیزی که برای منتقدان فلسفی مشکل‌آفرین است، فاصله‌ی بسیاری است که میان معقولیّت اصطلاحات نفسانیِ تمایل و عقیده و بی‌روحیِ مادّه‌گرایی حذفی وجود دارد. هیلاری پاتنام پاسخی وسیعاً مقبول به دورنمای برنامه‌ی مادّه‌گرایانه حذفی را که بتواند به صورتی موفّقیّت‌آمیز از امور نفسانی چشم بپوشد چنین تلخیص می‌کند: «فقط همین را می‌گویم که تا زمانی که این برنامه در حدّ کورسویی در نظر برخی واقع‌گرایان علمی مطرح است، من خودم هیچ امیدی به موفّقیّت آن ندارم» (پاتنام، ۱۹۸۸، صص ۱۰ - ۱۱).

متأسّفانه مجال بررسی بیش‌تر درباره‌ی مواضع جذّابِ موافق و مخالف در این بحث و نزاع را نداریم. برای دفاع از روایت‌های مختلف مادّه‌گرایی حذفی، به آثار زیر مراجعه کنید: پل چرچلند (۱۹۸۱)، استیک (۱۹۸۳، هرچند باید به افکار بعدی‌اش در اثری از وی که در تاریخ ۱۹۹۶ منتشر شده توجّه کرد، و نیز بخش‌هایی از آثار دنت ۱۹۸۷، ۱۹۹۱). در مرحله‌ی کنونیِ فلسفه‌ی نفس، مادّه‌گرایی حذفی‌نگری[1] را می‌توان معارضه‌ای مهمّ با مفاهیمِ خداباورانه و دیگر مفاهیم غیرمادّی از خدا به حساب آورد، ولی این معارضه تا به اکنون آن‌قدر تأیید و تقویت

---

1 - eliminativism

نشده است که بتواند طرف‌داران بسیاری پیدا کند. معارضه‌ی *مادّه‌گرایی اساسی* طرف‌داران بیش‌تری پیدا کرده است.

مادّه‌گرایی اساسی و خدا

مادّه‌گرایی اساسی[۱] به معنای مورد نظر در این‌جا، دیدگاهی است که وجود واقعیّاتِ نفسانی (افکار، دریافت‌ها، تمایلات و مانند آن) را می‌پذیرد، ولی آن‌ها را امور مادّی می‌داند و معتقد است که *محال است چیزی غیرمادّی* موجود باشد. افکار، احساسات، تمایلات و مانند آن وجود دارند، ولی یا عین اشیاء و فرایندهای مادّی (مغز یا جسم مادّی و مجموع فرایندهای آن) هستند و یا از این اشیاء و فرایندها ترکیب شده‌اند. اگر بخواهیم از اصطلاح جهان ممکن، که در فصل اخیر معرّفی شد استفاده کنیم، بر طبق این نظریّه، جهان ممکنی نیست که موجودات مجرّد، خواه خدا، خدایان، فرشتگان و خواه افکار و احساسات مجرّد از مادّه در آن جایی داشته باشند.

اگر مادّه‌گرایی اساسی صادق باشد، توصیف فاعل غیرمادّی، خواه قادر مطلق باشد و خواه اصولاً از قدرتی برخوردار باشد، قطع نظر از هر آب و تابی که به آن بدهند، توصیفی فاقد انسجام منطقی است. اچ. دی. لوئیس مشکل خداباوران در این خصوص را به تنگنای زیر تشبیه کرده است. فرض کنید تصوّر وجود یک واقعیّت فاعلیِ[۲] غیرمادّی در رده‌ی تناقضات بیّن دیگری مانند «وجود دایره‌ی مربّع» قرار بگیرد:

> فرض کنید من بخواهم داستانی درباره‌ی دایره‌ی مربّع بیان کنم. پیدا است که چنین چیزی وجود نمی‌تواند داشت. ولی ممکن است من داستان را ادامه داده و بگویم مخترع این شیء عجیب کیست و تلاش‌های اوّلیّه‌ی او چه بوده است و مانند آن؛ ممکن است بگویم که چگونه آن دایره‌ی مربّع یک زمانی از دست رفته بود و چه

---

۱ - وصف «اساسی» به دلیل آن است که این نظریّه امور نفسانی را در اساس یا اوّلاً و بالذات مادّی می‌داند. (م)

2 - agentive reality

مجاهدت‌ها و مهاجرت‌هایی برای بازیابی‌اش صورت گرفت. چه نبردهای پیروزمندانه و یا شکست‌خورده‌ای برای آن به راه افتاد؛ در این راه چه کسانی خوشبخت و چه کسانی بدبخت شدند. ممکن است این داستان را برخی به بیانی زنده‌تر از برخی دیگر تعریف کنند. برخی آب و رنگ بیش‌تری به آن می‌دهند، و برخی با معقولیّت و انسجامی بیش‌تر از دیگران بیانش می‌کنند و با فهمی عمیق‌تر از سرشت بشر همراهش می‌سازند. ولی در بطن همه‌ی این‌ها نوعی مهمل‌گویی نهفته است؛ چرا که نمی‌توان موجودی را که از لحاظ واحد هم مربّع باشد و هم دایره، حتّی تصوّر کرد (اچ. دی. لوئیس، ۱۹۶۵، ص ۷۱).

مادّه‌گرایی اساسی چنان‌چه بر حقّ باشد، می‌تواند معتقدان به خداباوری سنّتی را به‌سختی تحت فشار قرار دهد.

پل ادواردز[1] در تحلیل زیر از خداباوری، روایتی از مادّه‌گرایی اساسی عرضه می‌کند. بنا به توضیحات وی، خداباوری از آن‌جا که خدا را فاقدِ بدن می‌داند، بر پایه‌ی خطایی بنیادی استوار است:

شکّ ندارم که بیش‌تر مردم وقتی به خدا و افعالِ ادّعایی وی، در دنیا یا آخرت، می‌اندیشند، به صورتی مبهم او را دارای بدنی کاملاً بزرگ تصوّر می‌کنند. حال اگر به ما گفته شود که خدایی وجود دارد که مثلاً عادل، خیر، رئوف، با محبّت، قادر و حکیم است و اگر اوّلاً معلوم شود که این کلمات به یکی از معانی یومیّه‌ی خود به کار رفته‌اند و ثانیاً گفته نشود که خدا نفسی مجرّد از بدن است، در این صورت برای من روشن است که *تا به این حدّ* مجموعه بیاناتی معنادار اظهار شده است. و فرقی نمی‌کند که بگویند عدل و رحمت الاهی و غیره «نامحدود» است یا این که صرفاً خداوند از این جهات برتر از همه‌ی انسان‌هاست. امّا اگر بگویند که خدا دارای بدن نیست، تصوّر می‌کنم که همه‌ی این کلمات معنای خود را از دست می‌دهند. کسی که اعتقادی جز این دارد، به نظر من، بی‌آن که خود متوجّه باشد بدنی را در پس‌زمینه‌ی تصوّراتش تدارک می‌کند؛ زیرا مثلاً عادل بودن بدون بدن چگونه چیزی می‌تواند باشد؟ شخص برای آن که عادل باشد باید عادلانه *عمل* کند ــ یعنی باید به شیوه‌های معیّنی عمل کند. این دیدگاه مادّه‌گرایی کاهشی

---

1 - Paul Edwards

نیست. این مطلب یک حقیقت تجربی ساده درباره‌ی معنایی است که ما از «عادل» مراد می‌کنیم. ولی چگونه می‌توان بدون بدن، این اعمال را انجام داد و به شیوه‌های مقتضی رفتار کرد؟ بیانات مشابهی نیز در مورد دیگر صفات الاهی صدق می‌کند (ادواردز، ۱۹۶۱، صص ۲۴۲ـ۲۴۳).

بنابراین، ادواردز مادّه‌گرای حذفی نیست، بلکه معتقد است که ماهیّت عمل، عدالت و مانند آن را باید در نهایت به معنایی جسمانی و مادّی فهمید. فاعل عادل مجرّد وصفِ معناداری نیست.

مارتین بیان نیرومندی از مشکل خداباوران در این خصوص، ارائه می‌کند و بیان او تا حدّی طنین نقد ادواردز را دارد:

اگر کسی خدا را موجودی غیرمکانی و غیرزمانی و فاقد بدن تفسیر کند، انجام دادن فعل گفتاری توسّط خداوند برای او چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟... وجود صدایی که فرمان‌هایی را صادر می‌کند، ظاهراً منوط به دستگاه صوتی مادّی است. نامه‌های طلایی که در آسمان‌ها کتابت می‌شوند، ظاهراً منوط به پیوست مکتوب مادّی‌اند. و امّا الاهی‌دانان فرهیخته‌ی امروز، این فهمِ از خدا را که مستلزم انسان‌گونه انگاشتن خداوند است مردود می‌دانند (مارتین، ۱۹۹۰، ص ۱۱).

مارتین استدلال می‌کند که این مسأله نه صِرف مسأله‌ای امکانی، بلکه مسأله‌ای ضروری است. حقیقتاً نمی‌توان شکاف میان مادّه و معنا را به صورتی که مورد نیاز خداباوران است به هم آورد:

گزاره‌های مربوط به ذوات متعالی از تجربه را نه می‌توان از طریق زبان مشاهده‌ای بر حسب تجربه‌ی انسان‌ها و دیگر موجودات جسمانی تفسیر و تعبیر کرد و نه می‌توان این نوع گزاره‌ها را در ارتباط با چنین زبانی تأیید کرد (مارتین، ۱۹۹۰، ص ۹۴).

مشکل عمده‌تر این است که خداباوران و دیگران توصیفاتی ارائه می‌کنند که در نهایت، آن‌ها را توصیفاتی مجعول می‌یابیم؛ یعنی توصیفاتی که در ابتدا معنادار به نظر می‌رسند، ولی سپس می‌بینیم که مفاد و محتوایی ندارند. گاهی دین‌باوران مدّعی‌اند که خدا تکلّم می‌کند، ولی اگر تکلّم منوط به داشتن بدن باشد، باید علاوه بر این، خدا را دارای بدن نیز بدانند. اگر این لازمه قابل تحمّل

نباشد، باید یا از عقیده‌ی به تکلّم خدا دست بشویند یا از عقیده‌ی به وجود او.

تحصّل‌گرایی و فعل الاهی

همان‌طور که پیش‌تر گذشت، معارضه‌ی تحصّل‌گرایی اغلب با مادّه‌گرایی در ارتباط است. در یک عالم مادّی، چنین می‌نماید که عالَم برای همگان قابل‌شناخت است. در مقایسه با مادّه‌گرایی، به نظر می‌رسد واقعیّت غیرمادّی نه فقط غیرقابل‌مشاهده است، بلکه احتمالاً هیچ اصل و اساس قابل‌فهمی هم ندارد. توصیف ای. جی. آیر از «دراگولس» در آغاز همین فصل را به خاطر داریم. از آن‌جا که دراگولس جسم ندارد، مکان و فعل فرضی‌اش در مظانّ تردید قرار می‌گیرد. کِی نیلسن به اعتقادات دینی مانند «خدا حاکم بر عالم است» حمله می‌کند:

> **اگر [جمله] «خدا حاکم بر عالم است» معنایی داشته باشد.... باید مضمون تجربی‌اش با مضمون تجربیِ [جملات] «چنین نیست که خدا حاکم بر عالم است» یا «خدا حاکم بر عالم نیست» و مانند آن متفاوت باشد. توجّه داشته باشید که ممکن است منکران خداوند ادّعای معتقدان به خدا درباره‌ی محبّت بشری، درک امر مینوی، اهتمام به عدالت اجتماعی و وجود التزام به یک‌پارچگی بشری را بپذیرند، و در عین حال تشخیص ندهند که چگونه قبول این امور، مبنایی برای اعتقاد به خدا در اختیار ما می‌نهد (نیلسن، ۱۹۷۱، ص ۶۳).**

اگر خدا واقعیّتی مادّی بود، علی‌القاعده شناسایی افعال او امکان‌پذیر می‌بود و مبنایی برای شرح و تفصیل مضمون تجربی [جمله] «خدا حاکم بر عالم است» در اختیار می‌داشتیم، ولی مفهوم خدا به عنوان موجود مجرّد، اعتقاد دینی را خارج از دسترس ما قرار می‌دهد.

آنتونی فلو مسأله‌ی مشابهی را طرح می‌کند و در آن نظرش به این عقیده‌ی خدایاروانه معطوف است که خدا مهربان است:

> **اینک برای افراد غیرمتدیّن چنان می‌نماید که گویی هیچ حادثه یا مجموعه حوادث ممکنی وجود ندارد که دین‌داران فرهیخته وقوع آن‌ها را دلیل بر این بدانند که «هر چه باشد، خدا وجود ندارد» یا «در این صورت، واقعاً خدا به ما محبّت ندارد». به ما می‌گویند خدا همانند پدری که به فرزندش عشق می‌ورزد ما را دوست دارد و ما**

نیز اطمینان پیدا می‌کنیم. ولی در این موقع کودکی را می‌بینیم که در اثر سرطانِ لاعلاج حنجره رو به مرگ است. پدر زمینی‌اش سراسیمه برای کمک به وی تلاش می‌کند، ولی در پدر آسمانی‌اش هیچ نشانه‌ی روشنی از اهتمام به او دیده نمی‌شود. قید و شرط‌هایی در میان می‌آورند ــ محبّت خدا «محبّت بشری صرف نیست» یا شاید «محبّتی اسرارآمیز است» ــ و ما می‌پذیریم که این قبیل درد و رنج‌ها با صدق این گفته که «خدا بسان پدر[ی مهربان] ما را دوست می‌دارد (امّا البتّه)....» کاملاً سازگار است و باز هم اطمینان پیدا می‌کنیم. ولی شاید در این موقع بپرسیم: این اطمینان به محبّت خدا (با آن قید و شرط مقتضی) چه ارزشی دارد؟ این ایمنی ظاهری واقعاً در برابر چه چیزی ما را ایمن می‌سازد؟ دقیقاً چه چیزی باید روی دهد تا ما نه صرفاً از روی وسوسه‌ی (اخلاقی و به ناحقّ)، بلکه (منطقاً و به‌حقّ) بتوانیم بگوییم «خدا ما را دوست نمی‌دارد» و یا حتّی «خدا موجود نیست؟» بنابراین، این پرسش اساسی و ساده را... مطرح می‌کنم که «چه چیزی باید روی دهد یا روی داده باشد که شما آن را دلیل بر ابطالِ محبّت یا وجود خدا به حساب بیاورید؟» (فلو، در اثری ویراسته‌ی فلو و مک‌اینتایر، ۱۹۵۵، صص ۹۸ـ۹۹).

برخی از دین‌باوران ایمان را به دلیل انعطاف‌پذیری‌اش فضیلت می‌دانند. ولی اگر حقّ با فلو باشد، ممکن است این همه‌ی قوّت و قدرت ایمان دینی به دلیل آن باشد که نمی‌توان فی‌الجمله بطلان آن را مبیّن داشت. و اگر نتوان بطلان ایمان دینی را آشکار کرد، ممکن است دلیلش آن باشد که از اساس بی‌معناست.

ویلیام راو جمع‌بندی زیر را از موضع طبیعت‌گرایان ارائه می‌کند که در آن، اهتمام به لوازم عقیده به تجرّد خدا را با اهتمام به دورنمای تحقیق‌پذیری تعاریف خدا توأم می‌سازد:

اشکال اساسی این دیدگاه که اصطلاحاتِ ظاهراً حاکی از افعال نفسانی (مانند عفو کردن یا محبّت ورزیدن) را می‌توان به معنای حقیقی و اصلی آن‌ها در مورد خداوند به کار برد، این است که برای تعیین این که آیا یک فرد اهل عفو و بخشش یا عادل است، ملاحظه‌ی رفتار جسمانی او نیز لازم است ــ یعنی ملاحظه آن‌چه می‌گوید یا نحوه‌ی رفتاری که دارد. بنابراین، چگونه می‌توان معلوم کرد که یک موجود مجرّد محض به فعل بخشایش اقدام کرده است (راو، ۱۹۹۳، ص ۱۰۰).

حال همه‌ی اوصافی را که به اعتقاد ادواردز، مارتین، نیلسن، فلو و راو وجود آن‌ها

رای خداباوران مشکل‌آفرین است یک‌جا در نظر بگیرید. به اعتقاد این فیلسوفان، صفات و افعال زیر مستلزم آنند که موصوف و فاعل آن‌ها یا خود جسم مادّی باشد و یا جسم مادّی داشته باشد. به نظر می‌رسد که در نبود هرگونه حیات جسمانی، ما ی‌مانیم و چیزی که یا به لحاظ مفهومی نامعقول، و یا از هر مفاد معناداری عاری ست:

عادل	انجام دادن فعل گفتاری
رحیم	صدور فرامین
خیر	عمل کردن در زمان و مکان
حکیم	حاکم بودن بر عالم
قادر	محبوب بشر بودن
رئوف	آمرزنده
بامحبّت	

حال، خداباوران در برابر این معارضه‌ی مادّه‌گرایانه ـ اثبات‌گرایانه، چه پاسخی دارند؟

پاسخ خداباوران به مادّه‌گرایی اساسی

خداباوران پاسخ‌های چندی به مادّه‌گرایی اساسی و تحصّل‌گرایی داده‌اند. ابتداء یک معارضه‌ی مستقیم را که متوجّه حقّانیّت مادّه‌گرایی اساسی است مورد بحث قرار می‌دهیم. خداباوران در پاسخی بلندپروازانه، بحث را مستقیماً متوجّه خود مادّه‌گرایی اساسی کرده‌اند. مادّه‌گرایی اساسی معتقد است که اصطلاحات نفسانی یومیّه، اگر بخواهند معنادار باشند، باید ناظر به حیات جسمانی باشند. همان‌طور که پریدن یا شنا کردن منوط به داشتن بدن است، در مورد عادل بودن، رحیم بودن و مانند آن نیز همین‌طور است. برخی فیلسوفان ـ هم خداباوران و هم غیرخداباوران ـ گفته‌اند حتّی در مورد خود ما نیز معلوم نیست که همه‌ی هویّت و ماهیّت ما منحصراً جسمانی باشد و یا این نحوه‌ی ساخت و سرشت مادّی برای

انجام دادن برخی اعمال ذهنی توسّط ما ضرورت داشته باشد. (رابینسون، ۱۹۸۲؛ سوئین‌برن، ۱۹۸۶؛ هارت، ۱۹۸۸؛ فاستر، ۱۹۹). بر طبق این دیدگاه، نه فقط مجرّد دانستن خدا معقول و معنادار است، بلکه کاملاً معقول است که خود را نیز، علی‌رغم این که کاملاً تخته‌بند بدن هستیم، (به عنوان نفس یا موجود آگاه) مجرّد بدانیم. چنین دیدگاهی درباره‌ی اشخاص بشری را ***دوانگاری جوهری***[1] نامیده‌اند. در صورت حقانیّتِ دوانگاری جوهری، تمایزی میان نفس (شخص یا خود) و عالم مادّی وجود دارد.

یک راه برای دست‌یابی به تصویری کامل از دوانگاری جوهری این است که امکانِ تجرّد از جسم یا تجسّم مجدّد را در مورد شخص خود تصوّر کنیم. در فصل نهم، ضمن بحث درباره‌ی تصویرهای مختلف از حیات اخروی، این طرح را آزمایش خواهیم کرد. در این‌جا بیان مطالب مختصری درباره‌ی موضوع مورد بحث کفایت می‌کند. دابلیو. اچ. هادسون[2] از ما می‌خواهد یک شخص، مثلاً رضا را مستقلّ از تجسّم مادّی کنونی‌اش تصوّر کنیم. آیا می‌توانید خود را به روش مورد نظر هادسون «تجرید کنید»؟

همیشه شکافی منطقی میان فاعل بماهو فاعل و چیزی که می‌توان از آن به موقعیّت وی تعبیر کرد وجود دارد. فرض کنید موقعیّت رضا این است که او ورشکسته است. معقول است که از رضا بپرسیم «می‌خواهی با ورشکستگی‌ات چه کار کنی؟» گویی، تصوّر رضا به عنوان فاعل، به صورت «مجرّدِ از آن موقعیّت» و تجسّم نیّت وی درباره‌ی نحوه‌ی برخورد او با آن مسأله کاملاً معقول است. حال، نکته‌ای که باید مورد توجّه قرارداد این است که اگر موقعیّت رضا این باشد که مثلاً پایش شکسته است یا به دزدی بیمارگون مبتلا است، دقیقاً همین مطلب در مورد آن صدق می‌کند. یعنی بدن رضا و در حقیقت روان رضا را می‌توان بخشی از موقعیّت رضا تلقّی کرد که رضا به عنوان فاعل، منطقاً متمایز از آن است. رضا به عنوان فاعل را نباید با پای شکسته یا سازوکار روان‌شناختیِ جبری‌اش یکی گرفت؛ همان‌طور که نمی‌توان او را با ورشکستگی‌اش یکی گرفت،... (منطقاً) نمی‌توان نفس و بدن را به یک‌دیگر یا هر دو را به مفهومی واحد فرو کاست. اگر

---

1 - substantive dualism 2 - W. H. Hudson

یک فاعل منطقاً متمایز از بدن خود است و اگر بدن را می‌توان بخشی از موقعیّت او تلقّی کرد، پس چرا نباید نوعی تناظر مشابه میان افعال قصدی خداوند و برخی حوادث زمانی ــ مکانی در عالم برقرار باشد؟ (هادسون، ۱۹۷۴، ص ۱۷۴).

ممکن است این «تجرید» نامعقول بنُماید، ولی در بسیاری از فرهنگ‌ها، اعتقاد بر این است که این آزمایش فکری که انسان می‌تواند پس از مرگِ بدن باقی بماند و یا به جسم دیگری درآید، از نو تجسّم پیدا کند یا مجرّد از بدن موجود باشد، نه فقط به صورت انتزاعی قابل‌تصوّر است، بلکه در حقیقت برای هر یک از ما روی خواهد داد (اثری ویراسته‌ی پی. وال. بدهام، ۱۹۸۷).

بررسی یک توصیف از تجرّد از بدن ــ یعنی یک نوع «تجرید» اساسی شخص از بدن مادّی خویش ــ می‌تواند مفید باشد. گزارش زیر گزارشی واقعی درباره‌ی تجرید از بدن نیست، بلکه توصیف آزمایش فکری یک فیلسوف است که [البتّه] لازمه‌ی آزمایش تجرید از بدن است. دابلیو. دی. هارت[1] تبیین زیر را که در آن از پدیده‌ی اندام‌های توهّمی سود می‌برد ارائه کرده است. «اندامِ توهّمی» به معنای حضور محسوس پا یا دست یک شخص پس از قطع آن است. ممکن است دست کسی از او جدا شده باشد و در عین حال هنوز احساس کند که دستش بی‌عیب است، احساس کند که دستش در مکان دراز شده است و مانند آن:

اوّلاً حالتی را تصوّر کنید که می‌دانید (فقط) دستتان [و نه اندام‌های دیگرتان] قطع شده است، ولی (در دست توهّمی‌تان) چنین احساس می‌کنید که گویا دستتان در آن‌جا و بر روی روتشکی‌ها قرار دارد. دست توهّمی‌تان روی تشک بی‌اختیار حرکت می‌کند. بلکه در این موقع (در دست توهّمی‌تان) احساس می‌کنید که گویا دستتان در میان قطعات لایی تشک قرار گرفته است. در حقیقت وقتی دست توهّمی‌تان بی‌اختیار بر روی شانه‌تان حرکت می‌کند (بی‌اختیار به این دلیل که هنوز دست به عمل نبرده‌اید) احساس می‌کنید که گویا هر یک دیگری را لمس می‌کنند. اینک دست به تعمیم بزنید. فرض کنید به جای دست توهّمی، بدنی توهّمی می‌داشتید. لااقل قوّه‌ی حسّی‌ای که این احساس را در آن تجربه می‌کنید، برای

---

1 - W. D. Hart

بحث ما موضوعیّت دارد. بنابراین، حسّ لامسه می‌تواند در یک شخص مجرّد از بدن باقی بماند (ر.ک. به هارت، ۱۹۸۸، ۱۴۱؛ نیز ر.ک. به دکارت، تأمّلات، قرن هفدهم).

آیا این تبیین هیچ تناقض‌گویی آشکاری دربردارد؟ بسیاری از دوانگاران جوهری آن را فارغ از تناقض‌گویی می‌دانند، و تا حدّی برای تأیید موضع آنان می‌توان به این واقعیّت استناد کرد که حکایاتی از این دست درباره‌ی تجرّدِ از بدن تقریباً در همه‌ی فرهنگ‌ها به‌وفور مورد اعتقاد بوده است. (ر.ک. به اچ. دی. لوئیس، ۱۹۷۳؛ بیلاف، ۱۹۸۹ و هوبای، ۱۹۹۱). در این زمینه، نکته‌ی جالب‌توجّه این است که خود اِی. جِی. آیر از داشتن تجربه‌ای فارغ از بدن خبر داده است. (ر.ک. به مقاله‌ی وی با عنوانِ "مشاهدات من در زمانی که مرده بودم"؛ این مقاله در اثری ویراسته‌ی ادواردز ۱۹۹۲، به چاپ رسیده است). البتّه صِرف این واقعیّت که چیزی در حدّ وسیع مورد اعتقاد است، دلیل متقنی بر حقّانیّت آن نیست. ولی این واقعیّت که افراد بسیاری به یک موضوع باور دارند، می‌تواند قرینه‌ای برای معقول بودن موضوع مورد باور آن‌ها باشد.

برخی خداباوران که نمی‌خواسته‌اند همه‌ی توش و توان خویش را صرف اثبات حقّانیّت دوانگاری جوهری کنند، در جهت اثبات یک تصویر مفتوح معتدل‌تر از ذات بشری کوشیده‌اند. بنا بر کارکردگرایی،[1] مفاهیم نفسانی ما مفاهیمی اساساً مادّی نیستند. از آن‌جا که کارکردگرایی امور نفسانی را ضرورتاً محدود به امور مادّی نمی‌داند، خداباورانی مانند ویلیام آلستون[2] این نظریّه را در دفاع خویش از انسجام منطقی اعتقاد به خدای مجرّد مورد استفاده قرار داده‌اند.

بر طبق کارکردگرایی، اصطلاحات نفسانی را می‌توان به حسب نقش‌های علّی آن‌ها، بی‌هیچ التزامی به نوعِ موجودی که عهده‌دار آن می‌شود توصیف کرد. کارکردگرایان برای مثال، «درد» را حالتی می‌دانند که معمولاً در اثر عوامل خاصّی مانند جراحت پوستی ایجاد می‌شود و اثرات خاصّی مانند اجتناب از درد را به

---

1 - functionalism　　2 - William Alston

دنبال دارد. این تفسیر از حالات نفسانی، آن حالات را در قالب مجموعه‌ای از روابط علّی و معلولی می‌نگرد، بی‌آن که خود را ناچار از اتّخاذ موضع بداند؛ یعنی فارغ از این است که آیا مثلاً درد را یک حالت عصب‌شناختی خاصّ بداند و یا یک حالت نفسانی غیرمادّی که معلولِ علل مادّی است. برخی از خداباوران دیدگاهی مادّه‌گرایانه درباره‌ی اشخاص بشر دارند، ولی از حقّانیّت کارکردگرایی نیز دفاع می‌کنند و از آن به عنوان دلیلی برای معناداری زبان خداباورانه سود می‌برند. و بنابراین، در عین اعتقاد به این که در نهایت، باید نیّات و احساسات بشری را در قالب مقولات قابل‌مشاهده مادّی فهمید، امکان وضعیّت دیگری سوای این وضعیّت را نیز منتفی نمی‌دانند. بر طبق این دیدگاه، می‌توان نیّات و احساساتی را تصوّر کرد که به‌تمامی مادّی نباشند. آلستون این‌گونه استدلال می‌کند:

اصطلاحاتِ روان‌شناختی یومیّه‌ی ما هیچ‌گونه دلالت ضمنی در خصوص ماهیّت ذاتی ساختار خود ندارند، یعنی هیچ دلالتی ندارند بر این که ماهیّت آن‌ها می‌باید یا دارای فیزیولوژی عصبی بوده یا جوهری نفسانی باشد. در طرح مفهومی روان‌شناختی فهم مشترک ما نیز چنین اطّلاعاتی نیامده است (آلستون، ۱۹۸۷، ص ۲۵).

بنابراین، می‌توان شیوه‌های یومیّه‌ی توصیف حیات نفسانی ما را به صورت برداشت‌هایی خنثی و مفتوح در نظر گرفت. اگر حقّ با آلستون باشد، می‌توان آن توصیفات را در مورد خود ما به‌کار برد و سپس آن‌ها را در توصیف فعل خداوند یا یک فاعل غیرمادّی دیگر تعمیم داد:

آیا موجود روحانی مجرّد می‌تواند همه‌ی اعمال روان‌شناختی موجود جسمانی[1] (یا برخی از آن‌ها) را انجام دهد؟ آیا مفاهیم روان‌شناختی عملی نسبت به انواع مختلف واقعیّات مادّی، [لابشرط و] خنثی هستند؟ ظاهراً پاسخ مثبت است. اگر یک مفهومِ عملی نسبت به نوعِ سازوکار، ساختار یا فاعل اجراکننده‌اش واقعاً لابشرط باشد، در آن صورت نه تنها مشروطِ به مادّی بودن آن فاعل نیست، بلکه اگر هم فاعلش مادّی باشد، مشروط به نوع خاصّی از آن نیست (آلستون، ۱۹۸۷، ص ۳۰).

---

1 - embodied being

جان لاک[1] (۱۶۳۲ ـ ۱۷۰۴) برخی الاهی‌دانان روزگار خویش را برآشفت؛ چرا که می‌گفت هرچند دوانگاری جوهری حقیقت دارد و نفس غیرمادّی است، ولی خدا می‌تواند موجودات مادّی محض را به نفس ناطقه تبدیل کند. سخن آلستون می‌تواند عکس سخن لاک باشد. اگر فرض کنیم (ولو فقط بر سبیل مماشات) که ما واقعاً موجوداتی مادّی هستیم، از این فرض به تنهایی نتیجه نمی‌شود که پیوند حالات و افعال نفسانی با ماده، چندان وثیق است که فرض موجود مجرّد، فرضی تناقض‌آمیز است. (ر. ک. به پرسش ۶ در پایان همین فصل در خصوص ادّعای لاک).

به اعتقاد خداباوران، مادّه‌گرایان اساسی نه فقط باید مادّی بودن همه‌ی موجودات را اثبات کنند، بلکه علاوه بر این باید اثبات کنند که ***وجود موجودات غیرمادّی*** و به طور اخصّ، وجود خدای غیرمادّی ***محال است***. در واقع استدلال این است که اگر اصولاً بر مبنای وجود خود ما هیچ دلیلی نمی‌توان داشت که حیات نفسانی *اساساً* مادّی است، مشکلی جدّی برای خداباوری پیش نمی‌آید. آلستون به مادّه‌گرایان اساسی این‌گونه پاسخ می‌دهد:

> **اگر خدا جسمی ندارد که حرکت دهد، چگونه می‌تواند به همان معنا که در مورد انسان‌های دارای جسم صدق می‌کند اعمالی انجام دهد؟ ولی این مشکل، مشکلی لاینحلّ نیست. حرکت دادن جسم ذاتیِ مفهوم فعل بشری نیست. ذاتیّ این مفهوم ایجاد تغییری ــ مستقیم یا غیرمستقیم ــ از طریق فعل اراده، تصمیم یا نیّت در عالم است. این مفهوم می‌تواند به طور معقولی درباره‌ی خدای روحانی محض صدق کند. همین کافی است که بتوانیم تصوّر کنیم خداوند مستقیماً با فعل اراده تغییراتی را در عالم «خارج» ایجاد می‌کند و لازم نیست آن‌گونه که در مورد خود می‌بینیم، چنین تغییری را به طور غیرمستقیم با حرکت دادن بدنش ایجاد کند (آلستون، ۱۹۸۷، ص ۳۱).**

با فرض این که افعال *ما* مستلزم این همه‌ی انواع پدیده‌های مادّی پیچیده است، آیا

---

1 - John Lock

نمی‌توان تصوّر کرد که وضع این افعال به گونه‌ی دیگری هم باشد؟ اگر دلیلی در اختیار نباشد مبنی بر این که تجسّم مادّی، ذاتیِ هر فاعل ممکن است، ظاهراً معارضه‌ی مادّه‌گرایان اساسی نافی خداباوری نیست. رابرت آک[1] در دفاع از این نظریّه که ممکن است خداوند حتّی در صورت فقدان هرگونه فیزیولوژی عصبی، احساساتی را واجد باشد می‌نویسد: «در حالی که ***رابطه‌ای تجربتاً ثابت*** میان برخورداریِ از قابلیّت اثرپذیریِ [حسّی] و برخورداری از فیزیولوژی عصبی وجود دارد، یعنی ظاهراً هیچ گزارشی از تجربه‌ی وجود اوّلی بدون دوّمی در اختیار نداریم، ولی بدیهی است که لازمه‌اش این نیست که داشتن فیزیولوژی عصبی برای این نحو اثرپذیری ***منطقاً ضروری***[2] است. (آک، ۱۹۹۰، ص ۱۳۴)

ممکن است مادّه‌گرایان اساسی اشکال کنند که فرض موجود مرید مجرّد[3] همان‌قدر تناقض‌آمیز است که فرض وجود لبخندِ بدون وجود چهره، ولی معلوم نیست که این موضع بر مبنای اعتقادات مشترک و متعارف انسان‌ها قابل‌طرح باشد. ویلیام واین‌رایت[4] در بیان مشکلی که متوجّه نیلسن و دیگر منتقدان می‌شود می‌نویسد:

> **نیلسن نتوانسته است چیزی که [حتّی] شباهت دوری به اثبات برهانی یا برهان دارد اقامه کند. او علی‌رغم خواست خود به شهودهای ما متوسّل می‌شود. البتّه این رویّه مطلوب نیست؛ زیرا با فرض این که بیش‌تر مردم تصوّر فاعل مجرّد از بدن را معقول می‌یابند، مسؤولیّت اقامه‌ی برهان به عهده‌ی کسی است که این نگرش را مهمل بداند (واین‌رایت، ۱۹۷۸، صص ۱۶ و ۱۷).**

مفهوم «تکلّم» را در نظر بگیرید. اگر «تکلّم» را به معنای سخن گفتن با استفاده از زبان، حنجره و مانند آن بگیریم، لازمه‌اش این است که همان‌طور که بدون پا نمی‌توان دوید، بدون زبان هم نمی‌توان تکلّم کرد. ولی اگر «تکلّم» به معنای ایجاد صدا یا شنوانیدن [صدا به کسی] گرفته شود، برخی فیلسوفان بر آنند و ظاهراً بسیاری از غیرفیلسوفان هم مخالفتی ندارند که به هیچ وجه واضح نیست که تکلّم

---

1 - Robert Oakes
2 - conceptually necessary
3 - nonphysical intentional being
4 - Willaim Wainwright

مستلزم وجود بدن است. آیا این جمله که *مریم صدایی شنید* مستلزم آن است که *مریم [صدای] موجودی مادّی را شنید؟* مدافعان این دیدگاه خداباورانه که خدا با آدمیان سخن می‌گوید، گزاره‌ی نخست را با این نظر که *موجودی غیرمادّی صدایی را به مریم شنوانیده است* سازگار می‌دانند (ر. ک. به ولترستروف، ۱۹۹۵). مادّه‌گرایان اساسی برای ابطال نظر اخیر به عنوان نظری کاملاً محال، باید دلیلی بیش از این در آستین داشته باشند؛ یعنی صرفاً کافی نیست که بگویند مشکل می‌توان تصوّر کرد یک موجود غیرمادّی صدایی را به مریم شنوانیده باشد.

پاسخ‌های خداباوران به تحصّل‌گرایی

فصول بعدی، نقد و نظرهای مربوط به شواهد و قرائن ردّ یا اثبات وجود خدا را مورد بحث قرار می‌دهند. آیا تجربه‌ی دینی قرینه‌ای بر وجود خدا به دست می‌دهد (فصل هشتم)؟ آیا وجود شرّ می‌تواند دلیل بر این باشد که خدایی بامحبّت حاکم بر عالم نیست (فصل نهم)؟ آیا نظم و ساختار عالم می‌تواند دلیل عقیده‌ی به وجود خدا باشد (فصل دهم)؟ ولی در این‌جا معارضه‌ای اساسی با تحصّل‌گرایی را بررسی می‌کنیم. برخی فیلسوفان معتقدند که تحصّل‌گرایی حتّی از عهده‌ی توجیه معناداری عقاید عادی ما درباره‌ی یک‌دیگر برنمی‌آید. اگر حقّ با این دسته از فیلسوفان باشد، تحصّل‌گرایی نه فقط در زمینه‌ی گفتار دینی، [بلکه در زمینه‌ی گفتار عادی نیز] بلافاصله با مشکلاتی روبه‌رو می‌شود.

باز می‌گردیم به فهرست صفاتی مانند آمرزنده و بامحبّت در صفحات قبل، که برخی تحصّل‌گرایان ترتیب داده بودند. هر یک از این اصطلاحات بنا بر فهم متعارف از آن‌ها، مستلزم برخی ویژگی‌های روان‌شناختی حیات شخصی‌اند. مثلاً بخشیدن یک فرد مستلزم آن است که رنجشی از او به دل نداشته باشیم، هم‌چنان که دوست داشتن فرد دیگر مستلزم آن است که از خیر و خوبی فرد محبوب لذّت ببریم و از ناخوشی‌های او محزون شویم. یقیناً راه‌های متعارفی برای مشاهده‌ی محبّت و بخشایش دیگران وجود دارد. ولی آیا این مشاهدات ابطال‌پذیراند؟ آیا در همه‌ی موارد (هر قدر هم غریب و بعیدالاحتمال باشند) ممکن است قرائنی معیار در

اختیار داشته باشیم که وقتی شخص هیچ عملی انجام نمی‌دهد، به حکم آن‌ها بتوان گفت او دیگری را دوست می‌دارد یا می‌بخشد؟ به عبارت دیگر، آیا ممکن است کسی دیگری را بخشیده یا دوست داشته باشد، حتّی اگر هیچ گونه شاهد و قرینه‌ی قابل‌مشاهده‌ی علنی بر این معنا وجود نداشته باشد؟ اگر هم بپذیریم که برخی از نمونه‌ها به‌روشنی خصوصیّات روان‌شناختی مربوط را تأیید می‌کنند (مثلاً نمی‌توان گفت گاندی از دیگران نفرت داشته است)، ولی به‌راحتّی می‌توان نمونه‌هایی را تصوّر کرد که اوصاف روان‌شناختی مربوط، نه قابل‌تأویل به صفات مادّی باشد و نه صریحاً وابسته به آن صفات؛ و این حاکی از تفاوتی مهمّ میان صفات مادّی و روان‌شناختی است.

توماس نیگل در مثال زیر می‌خواهد ماهیّت ابهام‌آمیز حیات نفسانی را در مقابل صراحت‌های افعال و حالات مادّی تبیین کند. مثال او ناظر به احساسات درونی است، ولی مثال‌های دیگری هم می‌توان ذکر کرد که ناظر به عواطف پیچیده‌تری مانند محبّت باشد:

> **شما درباره‌ی ذهنیّات شخص دیگر واقعاً چه مقدار می‌دانید؟... وقتی شما و دوستتان بستنی کوکاکولا میل می‌کنید، از کجا می‌دانید که مزه‌ی این بستنی برای او عین همان مزه‌ای است که برای شما دارد؟ می‌توانید بستنی او را بچشید، ولی اگر این بستنی هم همان مزه‌ی بستنی خود شما را داشت، فقط معنایش این است که برای شما همان مزه را می‌دهد: شما مزه‌ای را که این بستنی برای دوستتان دارد تجربه نکرده‌اید. ظاهراً راهی برای مقایسه‌ی مستقیم این دو مزه وجود ندارد... خوب، ممکن است بگویید که هر دوی شما انسان هستید و می‌توانید میان مزه‌های بستنی تشخیص دهید؛ مثلاً هر دو می‌توانید با چشم بسته بگویید تفاوت میان کوکاکولا و وانیل چیست؛ ممکن است تجربه‌ی شما از مزه‌ها شبیه هم باشد. ولی این مطلب را از کجا می‌دانید؟ تنها ارتباطی که شما میان یک نوع بستنی و یک مزه تشخیص داده‌اید، در مورد خاصّ خودتان صدق می‌کند؛ بنابراین، چه دلیلی دارید که ارتباط‌های مشابهی در مورد دیگر انسان‌ها نیز وجود دارد؟ چرا نباید قرائن نشان دهند که کوکاکولا برای دوست تو همان مزه‌ای را دارد که وانیل برای شما و بالعکس؟** (نیگل، ۱۹۸۷، صص ۷۹ـ۸۰).

همین‌طور می‌توان پرسید که آیا ممکن است در مواردی حقیقتاً به طور قطع نتوان گفت که آیا شخص دیگر واقعاً [به کسی] محبّت دارد یا [کسی را] می‌بخشد. راو در نقل قول قبلی می‌پرسید «بنابراین، چگونه می‌توان معلوم کرد که موجود مجرّدِ محض به فعل بخشایش اقدام کرده است؟» آیا ممکن نیست که این تقاضا برای تعیین شواهد و قرائن، حتّی در مورد خود ما نیز، تقاضایی زیاده از حدّ سخت و سنگین باشد؟ فرض کنید حسین از رأی خویش برگردد و اقرار کند که بیژن رضایی را بخشیده است. رضایی به حسین ستم کرده است، ولی حسین علیه رضایی شکایت قانونی نمی‌کند و در عوض، هدیه‌ای به او می‌دهد و ظاهراً او را به تجدید عهدِ رفاقت‌شان دعوت می‌کند. آیا هنوز نمی‌توان تصوّر کرد که حسین در نهان از رضایی رنجیده‌خاطر است و واقعاً او را نبخشیده است؟ شاید مشاهدات جسمانی ما درباره‌ی یک‌دیگر همیشه نتواند شناختی فراگیر و کاملاً یقینی درباره‌ی حالات نفسانی هر یک از ما برای دیگری تأمین کند.

ماهیّت این بلاتکلیفی در آثار متداول در زمینه‌ی فلسفه‌ی نفس بسیار محلّ بحث و گفت‌وگو بوده است. مطلب قابل‌توجّه در این‌جا این است که اگر مواردی مانند مورد نیگل را امکان‌پذیر دانسته و تقریر روشنی از تشکیک‌های او ارائه کنیم، به‌حقّ می‌توان در برابر تحصّل‌گرایی تمام‌عیار، یعنی نظریّه‌ای که می‌گوید همه‌ی گفته‌های واقع‌گو، باید قابل‌تأیید علنی باشند مقاومت کرد. بر طبق این دیدگاه، ممکن است آگاهی فرد از خودش و از عالم، آگاهی متقنی باشد که به صورتی بی‌تناقض قابل‌توصیف است، حتّی اگر هم با معیارِ معناداری تحصّل‌گرایان وفق ندهد.

بنابراین، برخی خداباوران بر آنند که اگر وجود احساسات و حالات روان‌شناختی را می‌پذیریم و در عین حال، لازم نمی‌دانیم که وجود آن‌ها قابل‌تأیید علنی باشد، پس چرا بر همین مبنا به خداباوران اعتراض می‌کنیم؟ آیا ممکن نیست تجارب نفسانی یومیّه‌ی ما به «دراگولس‌ها» نزدیک‌تر از آن باشد که آیر فکر می‌کند؟ (بحث آیر را در صفحات قبل آوردیم) اگر نقد مارتین (در صفحات قبل) را به خاطر بیاوریم، آیا نمی‌توان حتّی در مورد خودِ ما گفت چیزی وجود دارد که «متعالی» و

فراتر از مشاهده‌ی مادّی است؟

مسأله‌ی اساسیِ دیگری که به اعتقاد بسیاری برای برنامه‌ی تحصّل‌گرایان مشکل‌آفرین است، مسأله توضیح ماهیّت قرینه‌ی تجربی است. تحصّل‌گرایی از وجود چنین قرینه‌ای دفاع می‌کند. آیا مبنایی محض، کاملاً تعریف شده و مورد توافق *همه‌ی طرف‌ها* برای تجربه وجود دارد که در مقام تأیید یا ابطال قضایای واقع‌گو داور نهایی باشد؟ خود آیر فی‌الجمله تجارب عرفانی را در این جرگه می‌پذیرد. وی می‌نویسد:

> **خود من نمی‌خواهم تجربه را به تجربه‌ی حسّی محدود کنم. من به هیچ وجه با تجربه دانستن چیزی که ممکن است از آن به تجارب درون‌نگرانه یا احساسات درونی تعبیر کنند، و یا به تعبیر شما همان تجارب عرفانی، مخالفتی ندارم (آیر و کاپلستون، ۱۹۶۵، ص ۷۴۳).**

ولی به دلیل همین مدارا و مماشات‌ها [در حقّ تجربه‌های دیگر]، و دشواریِ دست‌یابی به تبیینی کاملاً جامع و مانع از تجربه، امروزه حتّی مدافعان فعلی تحدّی تحصّل‌گرایانه آن را قاطع و قطعی نمی‌دانند. مایکل مارتین به رغم تحدّی نیرومندش علیه خداباوری که در بالا بیان شد، تحدّی تحصّل‌گرایانه را **در نگاه نخست** اشکالی به خداباوری می‌داند و می‌پذیرد که یک حجّت کامل علیه خداباوری را باید بر مبانی دیگر نیز مبتنی ساخت. (ر.ک. به مدخل «تحدّی تحصّل‌گرایانه» به قلم مارتین در ***راهنمای فلسفه‌ی دین***).

در خارج از حوزه‌ی فلسفه‌ی دین، دلایل قرص و محکمی علیه تحصّل‌گرایی اقامه شده است. یک اشکال اساسی این است که اگر تأییدپذیری تجربی را شرط لازم گفتار معنادار بدانیم، به موجب این شرط بخش عظیمی از علم معاصر نفی می‌شود. چگونه می‌توان فرضیّه‌های راجع به منشأ عالَم یا بنیادی‌ترین مرتبه‌ی عالم طبیعت را (که اگر بنیادی‌ترین مرتبه‌ای وجود داشته باشد، احتمالاً غیرقابل‌مشاهده است) به‌دقّت تأیید کرد؟ و اگر از شرط تأییدپذیری کوتاه آمده و در عوض صرفاً بر لزومِ یک قرینه‌ی تجربیِ فی‌الجمله برای صدق یا کذب قضایا (در مقابل اثبات یا ابطال قرینه‌ای قاطع آن‌ها) تأکید بورزیم، علی‌القاعده

دلایل چندانی برای طرد و نفی مواضع مابعدالطبیعی و دینی اساسی‌تر در اختیار نخواهیم داشت. دو اشکال دیگر بر تحصّل‌گرایی منطقی را به‌اختصار می‌آوریم.

الف) استدلال کرده‌اند که همین جمله‌ی حاکی از موضع تحصّل‌گرایانه (مبنی بر این که گفتار معنادار درباره‌ی عالم باید از طریق قرائن تجربی قابل‌تأیید باشد)، معیار معناداریِ خود تحصّل‌گرایان را احراز نمی‌کند. چگونه می‌توان قرینه‌ای در تأیید نیاز به چنین قرائنی در اختیار داشت؟ مشکل می‌توان راهی برای آزمودن صدق و کذب این پیشنهاد پوزیتیویستیِ تحقیق‌گرایی نشان داد.

گاهی تحصّل‌گرایان در پاسخ به این اشکال، تقاضای خویش را برای قرینه یک توصیه دانسته‌اند. کما این که آیر می‌گوید «کاری که من کردم، ارائه‌ی تعریفی از برخی از اصطلاحات مرتبط یعنی فهم، معنا و مانند آن است. من نمی‌خواهم شما را به قبول آن‌ها اجبار کنم، ولی شاید بتوانم از عواقب سرپیچی از آن‌ها بیم دهم» (آیر و کاپلستون، ۱۹۶۵، ص ۷۴۷).

ب) در بحثی مشابه با بحث فوق در خصوص ابهام و ایهام در درک و تشخیص حالات نفسانیِ دیگران، اشکال شده است که اگر تحصّل‌گرایی را بپذیریم، ممکن است پایه‌ی عقاید ما درباره‌ی عالم خارج به‌تمامی متزلزل شود. آیا لااقل این احتمال را ــ هرچند احتمالی عجیب و غریب باشد ــ نمی‌توان داد که چیزی که آن را همین عالم مرکّب از اشیاء و اشخاص می‌انگاریم، یک توهّم حساب شده‌ی کلان باشد؟ کتاب‌های مربوط به نظریّه‌ی معرفت، داستان‌های پر زرق و برقی با هدف تضعیف اعتماد ما به این که ممکن نیست دستخوش توهّمی کلان شده باشیم ساخته و پرداخته‌اند. پیتر آنگر[1] و دیگران گفته‌اند نمی‌توان این احتمال را به‌کلّی منتفی دانست که هرچند فکر می‌کنیم بیداریم و با دیگران سخن می‌گوییم، ولی در واقع تحت تأثیر آزمایشی بی‌رحمانه قرار داریم و با کمک عوامل برقی ـ شیمیایی این عقیده در ما القاء شده است که واقعیّت عالم به همان صورتی است که بر ما عیان می‌شود (ر. ک. به آنگر، ۱۹۷۵). اگر این داستان‌ها انسجام منطقی داشته

---

1 - Peter Unger

باشند، به‌حقّ باید گفت اوضاع و احوال قابل‌توصیفی وجود دارد که بسیاری از ویژگی‌های آن‌ها برای افرادِ دستخوش این قبیل فریب‌ها غیرقابل‌کشف است. در حقیقت، در برخی از این داستان‌های شکّاکانه هیچ‌کس اصولاً نمی‌تواند متوجّه شود که آیا واقعاً فریب خورده است یا نه.

البتّه باید توجّه داشت که همه‌ی اشکالات فوق، هنوز جای بحث و گفت‌وگوی فراوان دارند و همه‌ی فیلسوفان معتقد نیستند که این اشکالات، نارسایی تحصّل‌گرایی را *به کرسیِ اثبات نشانده‌اند*. تحصّل‌گرایی نیروی فکری برجسته‌ای در قرن بیستم بوده است و ممکن است در آینده نیز کماکان فعّال باشد. بسیاری از خداباوران و دیگر دین‌باوران معارضه با تحصّل‌گرایی را ارج نهاده‌اند؛ چرا که با تشکیک‌های خود، آن‌ها را به توضیح و تشریح مفاهیم خویش از واقعیّت و مقایسه آن مفاهیم با مفاهیم غیردینیِ مورد استفاده درباره‌ی عالم مادّی واداشته است.

در پایان این فصل، باید به خاطر داشت که مادّه‌گرایی حذفی و اساسی و تحصّل‌گرایی گونه‌های مهمّ طبیعت‌گرایی‌اند، ولی تنها گونه‌های آن نیستند. همان‌طور که بعداً خواهیم دید، طبیعت‌گرایی به این‌ها محدود نیست. طبیعت‌گرایی لزوماً مستلزم آن نیست که *همه‌ی* طبیعت علی‌القاعده برای انسان‌ها قابل‌شناخت است و یا این که شناخت وجود خدا *محال* است. به علاوه، دلیل روشنی وجود ندارد بر این که باید طبیعت‌گرایی را ضدّ دینی انگاشت. هرچند طبیعت‌گرایی بنا به تقریری که در این‌جا مطرح شد، نافی هرگونه دینی است که به ساحتی غیرمادّی قائل است. چه‌بسا طبیعت‌گرایی بتواند مبنایی را برای یک نوع تقوا یا محبّت فطری نسبت به طبیعت تمهید کند که از اساس دینی باشد. ***بیانیه‌های اومانیستی***[1] ۱۹۷۳ و ۱۹۹۳ هر دو، آن را دین می‌دانند (تجدید چاپ ۱۹۷۳).

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) آیا می‌توان حذفی‌نگری[2] را به صورتی منسجم بیان کرد؟ آیا این دیدگاه با عقل

---

1 - *Humanist Manifestos*

2 - eliminativism

مشترک در تعارض است؟ آیا در صورت قبول این نظریّه، هیچ‌یک از ادیان جهانی را می‌توان صادق یا معنادار دانست؟ در صورت مثبت یا منفی بودن پاسخ، دلیل آن را بنویسید.

۲) آیا وجود یک موجود غیرمادّی محال است؟ توجّه داشته باشید که فرق است میان این که ***نتوان چیزی غیرمادّی را تصوّر یا تخیّل کرد*** و این که ***بتوان تشخیص داد غیرمادّی بودن چیزی محال است***. آیا مفهوم خدا چیزی است که فقط به‌سختی می‌توان تصوّری از آن داشت یا می‌توان تشخیص داد که مفهوم خدا مفهومی تناقض‌آمیز یا فاقد انسجام منطقی است؟

۳) کی نیلسن معتقد است که به دلیل مجرّد و غیرمادّی بودن «خدا»، خداباوری تحقیق‌ناپذیر است. خداباوری با مشکل زیر در مورد مرجع و مدلول [واژه‌ی «خدا»] و قابلیّت درک مفهومی [از آن] مواجه است. شخص خداباور چه پاسخی برای این مسأله می‌تواند داشته باشد؟

> **منطقاً محال است که بتوان مرجع و مدلول [واژه‌ی] «خدا» را تعیین کرد، به قسمی که معلوم شود در چه شرایطی می‌توان میان «چنین است که خدا موجود است» و «چنین نیست که خدا موجود است» تمیز داد. فهم ساختار نحوی واژه‌ی «خدا» (در معانی غیر تشبیهی [= غیرانسان‌انگارانه] آن) بدین معناست که بدانیم در قالب مفاهیم تجربی نمی‌توان معلوم کرد که مرجع و مدلول خدا چیست. سخن از معلوم کردن معالیل وی در جایی که ما منطقاً از تعیین و تشخیص معالیل او منع شده‌ایم، اصولاً نامعقول است... تعبیر «خدا» بنا به فرض، تعبیری مصداق‌دار[1] است که در مورد یک فرد نامتناهی، فارغ از زمان و مکان، غیرقابل‌بیان و به‌کلّی متعالی از عالم وضع شده است. با تأمّل در معنای این اصطلاحات درمی‌یابیم که وجود یک چنین فرد ادّعایی، منطقاً تحقیق‌ناپذیر است. هر چیزی که برای ما قابل‌درک یا شناخت باشد، به حکم همین امر، چنین واقعیّتی نخواهد بود (نیلسن، ۱۹۸۲، صص ۱۶۹ـ۱۷۰).**

۴) می‌توانید از این عبارت آنتونی کنی در زیر تحلیلی ارائه کنید؛ عبارت وی

---

1 - referring expression

درباره‌ی این مشکل بحث می‌کند که آیا وجود عاقله‌ی غیرجسمانی، معقول و معنادار است:

اگر خدایی موجود باشد که دارای افکاری است، چه چیزی آن افکار را افکار او می‌کند؟ اگر خدا بدن نداشته باشد، هیچ رفتار جسمانی الاهی نیز وجود ندارد تا اساسِ نسبت دادنِ فکر و علم به او قرار بگیرد (کنی، ۱۹۷۹، ص ۱۲۴).

به اعتقاد شما آیا به لحاظ منطقی یا مابعدالطبیعی، ضروری است که هر فردِ صاحب فکر و اندیشه، یا خود مادّی باشد یا دارای بدن مادّی باشد؟

۵) مذاکره‌ی زیر میان پیتر گیچ و آنتونی کنی را بررسی کنید. گیچ آزمایش فکری زیر را پیشنهاد می‌کند که می‌خواهد بگوید شواهد و قرائنی بر یک موجود مجرّد از جسم وجود دارد:

فرض کنید که طیّ یک مقطع زمانی چرخ رولت[۱] فقط اعداد ۱ـ۳۲ را ارائه می‌کند و این توالیِ اعداد، جملاتی فارسی را بر طبق رموز واضح (الف = ۱، ب = ۲، و غیره) بیان می‌کنند. علاوه بر این، فرض کنید که این فرایند ادامه می‌یابد، هرچند که ریزترین اقدامات احتیاطی برای جلوگیری از اِعمال نفوذ در چرخ به عمل می‌آید. پیداست که همه‌ی این‌ها امکان‌پذیر است و هیچ مشکل منطقی پیش نمی‌آید. به اعتقاد من در این صورت می‌توانیم شواهدی قاطع داشته باشیم بر این که از این رهگذر افکاری شکل می‌گیرند که معمولاً از طریق این جملات فارسی مورد بحث که در این‌جا ساخته شده‌اند قابل‌بیان هستند، و شواهد قاطعی نیز در اختیار داریم که هیچ اندامه‌ی زنده‌ای موجد آن‌ها نیست... این مثال و مثال‌های مشابه می‌توانند احتمال فکر فارغ از جسم، فکر گسسته از هر اندام زنده را مبیّن دارند (گیچ، ۱۹۶۹، ص ۳۹).

کنی این آزمایش فکری را موفّق نمی‌داند؛ زیرا «به نظر می‌رسد که روش واضحی برای پاسخ به این سؤال که *چه تعداد* ذهن در این میان نقش دارد در اختیار

---

۱ - roulett. رولت یک بازی شانسی است که روی میز اجرا می‌شود و در آن، توپی را به حرکت درمی‌آورند و در نهایت، آن توپ به درون یکی از اطاقک‌های شماره‌گذاری شده فرو می‌افتد.

نیست. این مثال هیچ معیاری برای تشخیص و تفکیک اذهان مجرّد از بدن ارائه نمی‌کند» (کنی، ۱۹۷۹، ص ۱۲۵). کنی در ادامه پرسش‌های زیر را مطرح می‌سازد:

در مواجهه با چنین موقعیّتی، چرا باید گفت که اصولاً در این‌جا یک ذهن مجرّد از بدن داریم؟ بی‌شکّ در این‌جا می‌توانیم این تصویر راکه یک چرخ رولت داریم که بر خلاف دیگر چرخ رولت‌ها، قدرت اندیشیدن دارد مردود بدانیم. ولی چرا نباید گفت که این چرخ رولت از طریق نیرویی ناشناخته به‌واسطه‌ی ذهنِ دیگری کـه دارای جسم است به عمل واداشته شده است؟ به نظر می‌رسد که هر دلیلی بـرای نفی پیشاپیش وجودِ غیرمادّی فاعلیّت، لااقل دلیل موجّهی برای نفی جواهـر یـا اذهان غیرمادّی است (کنی، ۱۹۷۹، ص ۱۲۵).

آیا می‌توان آزمایش فکری گیچ را طوری جرح و تعدیل کرد که پاسخ اشکالات کنی را بدهد.

۶) نظر موافق ویلیام آلستون نسبت به کارکردگرایی را می‌توان عکس نظر موافق جان لاک نسبت به آن دانست. لاک معتقد است که هرچند به‌ظاهر، خداوند ما را به صورت موجوداتی غیرمادّی و در عین حال دارای جسم آفریده، ولی می‌توانسته است ما را به صورت موجوداتی کـاملاً مـادّی و دارای قـابلیّت تـفکّر و مـانند آن بیافریند. می‌توانید موضع لاک را بررسی و با موضع آلستون مقایسه کنید. ذیلاً یکی از قطعات معروف *تحقیق درباره‌ی فهم بشر* را می‌آوریم:

... زیرا من هیچ تناقضی در این نمی‌بینم که وجود مطلق متفکّرِ سرمدیِ نخستین، اگر بخواهد می‌تواند به برخی از منظومه‌های مادّی بـی‌شعور و مـخلوق و دارای همان سامانی که خود مناسب تشخیص می‌دهد، مرتبه‌ای از احساس، ادراک و فکر ببخشد (لاک، ۱۹۷۹، ص ۵۴۱).

۷) نظر ویلیام آبراهام را در خصوص آگاهی خداوند به عنوان واقعیّتی غیرمادّی ارزیابی کنید:

خداوند به حسب تعریف، بدن ندارد. بنابراین، هیچ چیز معادل با اَعمال جسمانی ما وجود ندارد تا از طریق آن بتوان حدس زد که او چه عملی را انجام می‌دهد یا چه چیزی را قصد می‌کند. در مورد او، حتّی بیش‌تر از آن‌چه در مورد فاعل‌های بشری مشهود است، به سخن گفتن او با خود وابسته‌ایم. فاعل‌های غیرجسمانی که سخن

نمی‌گویند، به مردانی نامرئی می‌مانند که دم فرو بسته‌اند (آبراهام ۱۹۸۲، ص ۱۵).

۸) اگر اعتقاد بر این باشد که خدا عین عالم است، منافع یا مضارّ چنین اعتقادی چیست؟ آیا این فرض که عالم به یک معنا می‌تواند بدن خدا باشد، انسجام منطقی دارد؟ بر طبق این دیدگاه، خداوند هنوز عالِم، قادر، بامحبّت و مانند آن تلقّی می‌شود، ولی ترکیب مادّی نیز دارد. آیا چنین موضعی منابع و زمینه‌هایی بیش‌تر از خداباوری سنّتی برای مقابله با مسأله‌ی تحقیق‌پذیری دارد؟ برای تحقیقی درباره‌ی این نوع خداباوری جسمانی ر.ک. به ***عالَم خدا، بدن خدا*** به قلم گریس جانتزن. یک طرح مرتبط و جالب‌توجّه که فلسفه‌ی خداشناسی و فلسفه‌ی نفس را به هم پیوند می‌زند می‌تواند طرحی باشد که شِمایی کلّی از مباحث مشابه هر یک به دست می‌دهد. بنابراین، می‌توانید فلسفه‌ای کارکردگرایانه درباره‌ی خدا و اشخاص بشری را مورد بررسی قرار دهید و همین طرح را در مورد همه‌ی نظریّات متعارف [فلسفه‌ی نفس] به اجرا در بیاورید. می‌توانید اطّلاعات لازم برای اجرای چنین طرحی را از یک متن مقدّماتی فلسفه‌ی نفس کسب کنید.

۹) آنتونی فلو تمثیل زیر را (که از مقاله‌ی «خدایان» جان ویزدام اقتباس شده است) برای عرضه‌ی تحدّی تحصّل‌گرایان با اعتقاد دینی مورد استفاده قرار می‌دهد. موضع فلو را ارزیابی کنید. از چه جهاتی خداباوران در همان تنگنای کسانی قرار می‌گیرند که به وجود باغبان نامرئی مورد توصیف این داستان معتقدند، اگر اصولاً در چنین تنگنایی قرار بگیرند؟

روزی دو سیّاح به زمین تسطیح شده‌ای در جنگل می‌رسند. در آن قطعه‌ی زمین گُل و گیاه بسیاری روئیده است. یکی از سیّاحان می‌گوید: «باید باغبانی مراقب این زمین باشد». دیگری مخالفت می‌کند و می‌گوید: «باغبانی وجود ندارد». بنابراین، خیمه‌هایشان را برپا می‌کنند و منتظر می‌مانند. هیچ باغبانی رؤیت نمی‌شود. «ولی شاید او باغبانی نامرئی باشد». بدین ترتیب دور آن‌جا را سیم‌خاردار می‌کشند. سیم‌خاردار را به برق وصل می‌کنند. سگ‌های شکاریِ تیزشامه‌ای را به نگهبانی آن‌جا می‌گمارند. (زیرا به خاطر دارند که چگونه مرد *نامرئی* اچ. جی. ولز،[1]

---

1 - H. G. Welles

هرچند که قابل‌رؤیت نیست، ولی قابل‌بوییدن و لمس کردن است). ولی هیچ نعره‌ای دالّ بر این که متجاوزی دچار برق‌گرفتگی شده است استماع نمی‌شود. هیچ حرکتی در سیم‌خاردارها مشهود نمی‌افتد که حاکی از بالا رفتن فردی نامرئی از سیم‌ها باشد. هیچ صدایی از سگان شکاری بلند نمی‌شود. با این همه، فردِ معتقد [به وجود باغبان] هنوز متقاعد نشده است. «ولی باغبانی نامرئی، ناملموس و بی‌احساس نسبت به شوک‌های الکتریکی وجود دارد، باغبانی که هیچ بویی ندارد و هیچ صدایی ایجاد نمی‌کند؛ باغبانی که مخفیانه می‌آید و مراقب باغی است که به آن عشق می‌ورزد». در نهایت فرد شکّاک نومید می‌شود و می‌پرسد از گفته‌ی اصلی شما چه چیزی باقی می‌ماند؟ چیزی که شما از آن به باغبان نامرئی، ناملموس، همواره گریزپا تعبیر می‌کنید، دقیقاً چه تفاوتی با باغبان خیالی دارد یا چه تفاوتی دارد با حالتی که اصلاً باغبانی موجود نیست؟» (فلو در اثری ویراسته‌ی فلو و مک‌اینتایر، ۱۹۵۵، ص ۹۶).

۱۰) جان هیک با توسّل به چشم‌اندازهای تحقیق‌پذیری، نه در دار دنیا، بلکه در عالم آخرت از معناداریِ گفتار دینی دفاع می‌کند. نقاط قوّت یا ضعف توصیف زیر از اختلاف‌نظر معنادار را ارزیابی کنید:

دو مرد در راهی هم‌سفراند. یکی از آن‌ها معتقد است که این راه به شهری آسمانی ختم می‌شود. دیگری می‌گوید این راه به هیچ جا نمی‌رسد، ولی از آن‌جا که تنها راه موجود است باید آن را طیّ کرد. هیچ‌یک این راه را قبلاً ندیده‌اند و بنابراین، هیچ‌یک نمی‌توانند بگویند که در مراحل بعدیِ این راه به چه چیزهایی برمی‌خورند. طیّ این سفر، هم با لحظات شادی و سرور مواجه می‌شوند و هم با لحظات سختی و خطر. در تمام این مدّت، یکی از آن‌ها سفر خویش را سفری زیارتی به قصد آن شهر آسمانی می‌داند و همه‌ی بخش‌های خوشایند آن را تشویق‌هایی [برای ادامه‌ی سفر] محسوب می‌دارد و موانع راه را آزمایش‌هایی برای امتحان صدق نیّت و درس‌هایی برای پایداری به حساب می‌آورد که پادشاه آن شهر تدارک دیده و می‌خواسته است بدین طریق، او را شهروند شایسته‌ی شهری گرداند که سرمنزلِ مقصود است. امّا مرد دیگر به هیچ‌یک از این‌ها معتقد نیست و سفرشان را فقط عبارت از خود آن راه و خوش‌شانسی‌ها و بدشانسی‌هایش می‌داند.

در طیّ این سفر، بحث آن‌ها بحثی تجربی نیست. آن‌ها نه درباره‌ی جزئیّات بعدی راه، بلکه فقط درباره‌ی تقدیر نهایی آن، انتظارهایی متفاوت دارند و در عین حال، وقتی به مرحله نهایی راه می‌رسند معلوم خواهد شد که یکی از آن‌ها در همه‌ی این مدّت بر حقّ بوده است و دیگری بر باطل. بنابراین، هرچند بحث آن‌ها بحثی تجربی نیست، ولی در عین حال، از همان آغاز بحثی واقعی بوده است. آن‌ها صرفاً احساس‌های متفاوتی درباره‌ی راه نداشته‌اند. بدین نحو که یکی از وضعیّت بالفعل آن مسیر احساسی خوشایند، و دیگری احساسی ناخوشایند داشته است. تفاسیر متضادّ آن دو از مسیر، موجب اقوالِ حقیقتاً رقیب آن‌ها شده است، هر چند که ویژگی خاصّ آن اقوال این است که صحّت و سقم آن‌ها را وقایع آینده تعیین می‌کند (هیک، ۱۹۶۶، صص ۱۷۷ـ۱۷۸).

منابع و ملاحظات دیگر

از *راهنمای فلسفه‌ی دین* ر.ک. به «تحدّی تحقیق‌گرایانه»، «خداباوری و فهم علمی از نفس»، «خداباوری و زیست‌شناسی تکاملی»، «غیرجسمانی بودن خداوند»، «فعل الاهی» و «حدوث و بقاء عالم». برای استدلال‌های مطلوبِ حذفی‌نگری، ر.ک. به ***مادّه و آگاهی***،[۱] به قلم پل چرچلند، و ***از روان‌شناسی عامیانه تا علم شناختاری***،[۲] به قلم استیک. یکی از مادّه‌گرایان غیرحذفیِ قابل‌فهم: دی. ام. آرمسترانگ در ***نظریّه‌ی مادّه‌گرایانه نفس***[۳] به این بحث پرداخته است. برای استدلال‌های مبتنی بر استفاده از اصطلاحات نفسانی در توصیف موجود مجرّد، ر.ک. به ***مفهوم ذهن***،[۴] به قلم گیلبرت رایل. از جمله‌ی آثاری که از دیدگاه‌هایی غیرمادّه‌گرایانه درباره‌ی نفس دفاع می‌کنند، **خود [= *نفس*] مجرّد**[۵] به قلم فاستر، ***تکامل نفس***، به قلم سوئین‌برن و ***آگاهی و نفس [= عقل] خدا***، به قلم تالیافرّو را ملاحظه کنید. همواره ثنویّت‌گرایی را دوستان و هم‌چنین دشمنانش [محصول] عقل مشترک، یعنی

---

1 - *Matter and Consciousness*

2 - *From Folk Psychology to Cognitive Seience*

3 - *A Material Theory of Mind* 4 - *The Concept of Mind*

5 - *The Immaterial Self*

فلسفه‌ی «اشخاص کوچه و خیابان» توصیف کرده‌اند. مایکل لیوینِ مادّه‌گرا این نکته را به بیان صریح مطرح می‌کند: «دیدگاه رسمی نوع بشر درباره‌ی خودش ثنویّت‌گرایانه است» (لیوین، ۱۹۷۹، ص ۶۴). برای بررسی مفیدی درباره‌ی فلسفه‌ی نفس رایج در پرتو فلسفه‌ی دین ر.ک. به نشریّه‌ی ***ایمان و فلسفه***، ۴: ۱۲، ۱۹۹۵. مقاله‌ی الینون استامپ[۱] در این نشریّه، تصویر غیرتحویلیِ[۲] جالب‌توجّهی از اشخاص ارائه می‌کند که از ثنویّت‌گرایی افراطی احتراز می‌جوید. تحقیقات او و دیگران حکایت از نوعی احیای دیدگاه آکوئیناس درباره‌ی اشخاص دارد. نیز ر.ک. به ***شخص بشری***،[۳] به قلم دیوید براین.[۴]

مایکل مارتین در ***الحاد***[۵] به دفاع از اصل تحقیق‌پذیری می‌پردازد. فاستر در کتاب خویش با عنوان ***آیر***[۶] به این اصل اشکال می‌کند. نیز ر.ک. به بحث موجز ولی روشنِ گراهام اُپای[۷] درباره‌ی تحصّل‌گرایی در ***براهین وجودشناختی و عقیده‌ی به خدا***[۸] (۱۹۹۵، صص ۳۹-۴۵). برای بررسی دورنمای موفّقیّت تحصّل‌گرایی و مشکل علمِ به اذهان دیگر و عالم خارج، ر.ک. به ***خدا و اذهان دیگر***.[۹] البتّه مسأله‌ی اثبات علم ما به «واقعیّات خارجی» موضوعی اساسی است. برای تحقیقی عالی درباره‌ی این مباحث ر.ک. به ***اعتبار ادراک حسّی***[۱۰] به قلم ویلیام آلستون. هم‌چنین می‌توانید به ***راهنمای معرفت‌شناسی***، ویراسته‌ی دنسی و سوسا و ***مقدّمه‌ای بر معرفت‌شناسی معاصر*** به قلم دنسی مراجعه کنید. اعضای حلقه‌ی وین که تحصّل‌گرایی را به راه انداختند، عبارت بودند از: ام. شلیک (۱۸۸۲-۱۹۳۶)، آر. کارناپ (۱۸۹۱ - ۱۹۷۰)، اُ. نویرات (۱۸۸۲-۱۹۴۵)، و اف. وایزمن (۱۸۹۶-۱۹۵۹). گرایش به آزمون تجربی برای تحصّل‌گرایی قرن بیستم چیز نویی

---

1 - Eleonone Stamp
2 - nonreductive
3 - *The Human Person*
4 - David Braine
5 - *Atheism*
6 - *Ayer*
7 - Graham Oppay
8 - *Ontological Arguments And Belief in God*
9 - *God and other Minds*
10 - *The Reliability of sense Perception*

نیست. دیوید هیوم (۱۷۱۱ - ۱۷۷۶) شاید طلایه‌دار اصلی جنبش تحصّل‌گرایی است. آیر در جایی در توصیف بیانیّه‌ی پوزیتیویستی‌اش یعنی *زبان، حقیقت و منطق* گفته است این اثر «چیزی بیش از فلسفه‌ی هیوم در جامه‌ای نو نیست» (آیر، ۱۹۸۷، ص ۲۴؛ هم‌چنین ر.ک. به اقرارنامه‌ی[1] وی، ص ۳۳).

1 - admission

فصل ۵

عقل الاهی و ساختار عالم

عقل الاهی و ساختار عالم

هر سه دین یهودیّت، مسیحیّت و اسلام معتقدند که خدا همه‌دان[۱] یا عالِم مطلق Omniscient (مأخوذ از کلمات لاتینی *omni* به معنای «همه» و *scire* به معنای «دانستن») است. علم مطلق در فهم خداباورانه از قدرت هوش‌مندانه‌ی[۲] خلّاق خداوند و منشأ و ساختار عالَم نقشی اساسی دارد. در صورت حقّانیّت خداباوری، عالَم محصول یک قدرت نابه‌خودِ [= غیرشخصیِ][۳] بی‌شعور[۴] نیست، بلکه اثر موجودی است که از همه‌ی جوانبِ ساختار آن آگاه بوده و هست. در فلسفه‌ی خداباورانه، علم و قدرت خداوند به محوری می‌مانند که هر چیز دیگری مآلاً بر مدار آن شکل می‌گیرد. علم مطلق محور و مبنای عقیده‌ی دینی به وثاقت، حکمت، محبّت، عظمت و مشیّت خداوند است. عموماً خداباوران علم برتر خداوند را از جمله‌ی کمالات خداوند و دلیل بر شایسته‌ی پرستش بودن حضرت او دانسته‌اند. اگر علم در حیات بشری خیر است، پس کمالِ آن در خداوند به عنوان دانای متعال به همه‌ی موجودات، نشان‌گر مرتبه‌ی اعلای کمال متعالی است. استناد به علم خداوند در اَخبار حاکی از تجارب عرفانی نقش اساسی دارد. نیایش نیکلای

---

1 - all-knowing
2 - intelligent
3 - impersonol
4 - mindlees

کوزایی[1] (۱۴۰۱ ـ ۱۴۶۴) به درگاه خداوند، نمونه‌ای بارز از این واقعیّت است: «نگاه تو وجود تو است... من هستم؛ زیرا تو به من نظر می‌کنی... اگر نگاهت را از من دریغ داری به عدم می‌پیوندم» (نیکلای کوزایی، ص xiii). در کتاب آسمانی آیین هندو نیز دیدگاهی والا درباره‌ی علم خداوند آمده است:

تو حاکمِ بر عالَمی

تو به خود آگاهی

تو خالق زمانی

عالِم مطلق توئی

(ترجمه‌ی انگلیسی *اوپانیشادها*، ۱۹۵۷، ص ۱۲۶)

بودائیان نیز بودا[2] را یک واقعیّتِ عالِم مطلق متعالی توصیف کرده‌اند. بودا دارای سروجنه[3] یا «آگاهی از هر چیزی» است. «بودا به همه‌ی معلومات ممکن آگاه است، و در این آگاهی‌اش هیچ اشتباهی راه ندارد». (گریفیتس، ۱۹۴۴، ص ۷۲).

طبیعت‌گرایان معتقدند که استناد به موجود عالِم مطلق به‌شدّت بحث‌انگیز است. اگر سخن این گروه از فیلسوفان درست باشد، وظیفه‌ی خداباوران فقط تبیین این معنا نیست که چگونه می‌توان به خدا علم داشت، بلکه علاوه بر این، باید تبیین کنند که چگونه ممکن است خداوند به ما و به عالم علم داشته باشد. برای بسیاری از طبیعت‌گرایان، تصوّر خداباورانه از عقل الاهی نه کام‌یابی‌ای فلسفی، بلکه ناکامی‌ای فکری است. اگر خداوند فاقد چشم و دیگر اندام‌های حسّی است، چگونه می‌تواند به عالم ـ فی‌المثل به این که عالَم چگونه منظره‌ای دارد ـ علم داشته باشد؟ گاهی بخش‌هایی از عالم طبیعت را در معنای مجازی کلمه، اندام‌های حسّی خداوند توصیف کرده‌اند، ولی بدیهی است که نباید سخن از ماه و خورشید به عنوان چشم خداوند را به معنای حقیقی در نظر گرفت (*بهگودگیتا*، فصل ۱۱).

---

1 - Nicholas of Cusa
2 - the Buddha
3 - Sarvajna

ولی توصیف علم متعالی[1] بدون استفاده از چنین مجازهایی چگونه می‌تواند توصیف مفهوم و معقولی باشد؟ به علاوه، همین استناد به علم خداوند بخشی از یک اشکال اساسی به خداباوری است که باید در فصل نهم به‌تفصیل مورد بحث قرار بگیرد. کسانی که خداباوری را برمبنای مسأله‌ی شرّ مردود می‌دانند، این فرض را مبنای اشکال خود قرار می‌دهند که اگر خداوند وجود داشته باشد، به عالَم علم دارد. اگر خداوند توانای مطلق و دانای مطلق است، چرا شرّ وجود دارد. اگر خداوند دانای مطلق نباشد، شاید بتوان او را به دلیل بی‌خبری از وجود شرّ و چاره‌پذیری آن معذور دانست.

در این فصل چهار تحلیل از علم مطلق الاهی را بررسی می‌کنیم و تبیین‌های خداباورانه‌ی شگرف[2]تری را که در خصوص علم غلبه‌ناپذیر متعالیِ خداوند می‌توان حدس زد مورد تأکید قرار می‌دهیم. پس از بحثی مقدّماتی، به این مسأله می‌پردازیم که آیا خدا می‌تواند به چیزی که برای ما آینده است با تمام جزئیّاتش علم داشته باشد. این نزاعِ پربارْ تصوّرات شایع و رایج در باب اختیار در مباحث فلسفیِ ناظر به طبیعت بشری را مورد استفاده قرار می‌دهد. در قسمت پایانی، خداباوری و طبیعت‌گرایی را در برابر هم قرار می‌دهیم. از جمله‌ی اختلاف‌نظرهای اساسی میان این دو دیدگاه فلسفیِ عمده، اختلاف‌نظر درباره‌ی مفهوم هوش‌مندی[3] است. خداباوران عقل الاهی را اصل و اساس غاییِ [هستی] و بنیاد عالم می‌دانند؛ حال آن که طبیعت‌گرایان بر آنند که خدایی موجود نیست و حیات هوش‌مندانه طیّ فرایندهای طبیعی کیهانی به ظهور پیوسته است. بحث درباره‌ی این دو دیدگاه فلسفی موضوع اصلی فصل اخیر بود و در مباحث بعدی این کتاب استدلال‌های قرص و محکمی در تأیید هر یک اقامه شده است. هنوز زمان می‌بَرَد تا با بحث و گفت‌وگو در باره‌ی جهان‌بینی‌های کلّی خو بگیریم و برای آن که بتوانیم به دقّتِ‌نظر بیش‌تری درباره‌ی دلایل و مباحث مدافعان طبیعت‌گرایی و نیز مدافعان

---

1 - suprem knowledge
2 - dramatic
3 - intelligence

دیدگاه‌های جای‌گزین آن برسیم، باید مسائل زیادی را درباره‌ی ادیان و ارزش‌های گوناگون فرابگیریم.

ملاحظات مقدّماتی درباره‌ی علم اکثری

علم مطلق چیست؟ تحلیلی ابتدائاً موجّه از صفت ***علم مطلق*** به شرح زیر است:

تحلیل اوّل

موجود «ب» عالِم مطلق است، اگر و فقط اگر «ب» به صادق بودن هر امر صادق، و کاذب بودن هر امر کاذب علم داشته باشد.

اگر این تصویر تصویری صحیح، و خداوند عالِم مطلق باشد، پس هر چیزی در منظر و مرآی[1] خداوند قرار دارد. هیچ چیز از حضرت او پنهان نیست. ریچارد سوئین‌برن[2] می‌نویسد: «همه‌ی افکار خدا روشن است. افکار ناقص و ناتمام ندارد، بلکه به افکار خود و همه‌ی لوازم آن‌ها توأمان می‌اندیشد» (سوئین‌برن، ۱۹۹۴، ص ۱۳۰). از جمله‌ی لوازم این تحلیل آن است که موجود عالِم مطلق باید درکی فراگیر نه فقط از عالَم، بلکه از خود نیز داشته باشد. چنین موجودی هیچ جنبه‌ای ندارد که از دید خودش محجوب باشد، مثلاً ناخودآگاه مستور[3] ندارد.

می‌توان با اشاره‌ی صریح به قضایا، تحلیل (۱) را صراحت بیش‌تری بخشید. «قضیّه»[4] اصطلاحی فنّی است که گاهی فیلسوفان به معنای چیزی به کار می‌برند که در قالب چند جمله‌ی مترادف یا ترجمه‌هایی از آن به زبان‌های مختلف قابل‌بیان است. مثلاً، این قضیّه را که «باران می‌بارد» می‌توان در قالب جمله‌ی فارسی «باران می‌بارد»، جمله فرانسه‌ی «Il pleut»، جمله‌ی آلمانی «Es regnet»، جمله اسپانیایی «Está lloviendo»، جمله‌ی نروژی «Det regner»، جمله‌ی لهستانی «pada Deszcz» و مانند آن بیان کرد. همه‌ی این جملات حاکی از همان قضیّه‌اند و به دلیل همین حکایتی که از آن قضیّه دارند، ترجمه‌هایی موفّق محسوب می‌شوند. بنابراین، قضایا را اوضاع اموری غیرزبانی (ذوات انتزاعی یا نظری) دانسته‌اند که

---

1 - perspective
2 - Richard Swinburne
3 - veiled unconscious
4 - proposition

می‌توان آن‌ها را با کمک جملات به بیان آورد یا بدون استفاده از هیچ جمله‌ای صرفاً در ذهن داشت؛ بدین نحو که مثلاً قضیّه‌ی «باران می‌بارد» را بدون استفاده از هیچ زبانی در ذهن احضار کرد (ر.ک. به فرگه، ۱۹۵۶ و چیزولم، ۱۹۷۶ و هم‌چنین ر.ک. به مدخل «قضیّه = Proposition» در هر واژه‌نامه‌ی فلسفی متعارف). برطبق یک الگو، قضایایی وجود دارد که قطع نظر از این که اصولاً انسانی موجود باشد، یا صادق‌اند یا کاذب. این برداشتِ از قضایا برداشتی واقع‌گرایانه[1] است و بنابراین، با منظری ناواقع‌گرایانه[2] درباره‌ی زبان که در فصل دوّم توصیف شد متفاوت است. می‌توان با مبنا قرار دادن قضایا، تحلیل (۱) را دقیق‌تر کرد به طوری که موضوع یا محمل صدق و کذب صراحت بیش‌تری پیدا کند. بنابراین، تحلیل زیر را ملاحظه کنید:

تحلیل دوّم

موجود «ب» قادر مطلق است اگر و فقط اگر به صادق بودن هر قضیّه‌ی صادق، و کاذب بودن هرقضیّه‌ی کاذب علم داشته باشد.

تحلیل (۲) معمول‌ترین تحلیل فنّی از صفت علم مطلق است و از آن برای مطرح کردن یکی از داغ‌ترین نزاع‌ها در منابع و مآخذ مربوط به علم الاهی در جهان امروز استفاده خواهیم کرد.

آیا خداوند می‌تواند به آینده علم داشته باشد؟

اگر خداوند به هر امر صادق، یا به زبان تحلیل (۲)، به هر قضیّه‌ی صادق علم داشته باشد، پس به‌تمامی حقایق آینده عالم است. ولی برخی استدلال کرده‌اند که اگر آینده با تمامِ جزئیّاتش معلومِ [خداوند] باشد، ظاهراً باید آینده به نحوی پیشاپیش متعیّن باشد. اگر اینک صادق باشد که شما کاری را فردا انجام خواهید داد ــ برای مثال، مبلغی پول به مؤسّسه‌ی خیریّه‌ای کمک خواهید کرد ــ چه‌طور ممکن است

---

1 - realist　　2 - norealist

این مبلغ را به آن مؤسّسه ندهید؟ اگر در واقع، این‌گونه است که شما این کار را انجام خواهید داد، لاجَرَم آن را انجام می‌دهید، و هیچ تلاشی برای جلوگیری از آن نتیجه‌بخش نیست. برای مثال، اگر تصمیم به پس‌انداز پول‌هایتان بگیرید؛ خود را در خانه حبس کنید؛ همه‌ی خطوط تلفن را قطع کنید؛ به همه‌ی مؤسّسات خیریّه اعلام کنید که هیچ بودجه‌ای در اختیار آن‌ها نمی‌گذارید و مانند آن، باز هم نمی‌توانید از وقوع آن عمل جلوگیری کنید.

مسأله این نیست که اگر کسی از قبل به وقوع چیزی علم داشته باشد، این علمِ پیشین[1] (یا کسی که دارای علم پیشین است)، به نوعی سبب وقوع آن حادثه‌ی آینده می‌شود. ممکن است کسی بداند که اسب مشخّصی در مسابقه برنده می‌شود، بی‌آن‌که هیچ کاری برای قطعی کردن نتیجه صورت دهد. بلکه مسأله این است که اگر نتیجه‌ی بازی فردا پیشاپیش معلوم باشد، در حال حاضر قطعی یا متعیّن است که آن نتیجه در واقع تحقّق خواهد یافت. ادّعای علم به چیزی، طبعاً به معنای ادّعای علم به صدق آن تفسیر می‌شود، و در مورد خداوند، ادّعای علم *خداوند به آینده* را معمولاً باید به مؤکّدترین معنای ممکن تفسیر کرد.

خداباوران سنتی جانب احتیاط را فرونگذاشته، فرض کرده‌اند که خداوند باید آینده را حدس بزند و یا به طور ظنّی تشخیص دهد. در مقابل، اغلب خداوند را معصوم،[2] یعنی مصون از خطا دانسته‌اند. ریچارد سورابجی[3] مسأله‌ی آشتی عقیده به اختیار و علم خطاناپذیر خداوند به آینده را به شرح زیر بیان کرده است:

> **اگر حکم خداوند در خصوص اعمال آینده‌ی ما خطاناپذیر نمی‌بود، ممکن بود ما بتوانیم طوری عمل کنیم که پیش‌گویی او غلط از کار درآید. ولی حتّی امکان این هم وجود ندارد؛ زیرا وقتی خدا را خطاناپذیر می‌خوانیم، معنایش این است که خداوند نه فقط خطا نمی‌کند، بلکه نمی‌تواند خطا بکند و بر همین قیاس، ما نمی‌توانیم او را به خطا وادار یم... محدود شدن دایره‌ی اختیارِ ما نه فقط ناشی از خطاناپذیری خداوند به تنهایی، بلکه ناشی از این حقیقت است که این خطاناپذیری**

---

1 - foreknowledge
2 - infallible
3 - Richard Sorabji

با فسخ‌ناپذیری گذشته توأم است. اگر علم خطاناپذیر خداوند به عمل ما پیشاپیش موجود باشد، فاصله‌ی زمانی ما با آن به گونه‌ای است که نمی‌توانیم طوری عمل کنیم که خداوند درباره‌ی عملی که می‌خواهیم انجام دهیم حکم متفاوتی داشته باشد، حکم وی از قبل موجود است و نمی‌توان تأثیر [و تغییری] در گذشته ایجاد کرد (سورابجی، ۱۹۸۳، ص ۲۵۵).

بر طبق این دیدگاه، به موازات گسترش دامنه و دقّت این منظرِ فرضاً خطاناپذیر خداوند، اختیار [مخلوقات] هر چه بیش‌تر مورد تهدید قرار می‌گیرد. در قرن شانزدهم، فیلسوف اسپانیایی، لوئیس دو مولینا[1] معتقد بود که خداوند به همه‌ی آن چه تحت همه‌ی شرایط ممکن اتّفاق خواهد افتاد و هم چنین می‌تواند اتّفاق بیفتد علم دارد. به اعتقاد مولینا، خداوند به همه‌ی جهان‌های ممکن علم کامل دارد و هیچ حقیقتی درباره‌ی این عالم نیست که در علم خداوند نگنجد. آیا اگر این تصویر فراگیر از علم الاهی را بپذیریم، جایی برای عقیده‌ی به اختیار باقی می‌ماند؟

این مسأله حیرت‌زا در فلسفه‌ی خداشناسی، برای کسی مطرح است که لااقل با این رأی که انسان‌ها بهره‌ای از اختیار دارند، به گونه‌ای هم‌دلی داشته باشد. اگر *بدیهی* باشد که هیچ اختیاری در کار نیست، مسأله‌ی آشتی دادن اختیار با علم پیشین الاهی هم در میان نخواهد بود.

اختیار، موجبیّت و خداوند

قائلان به موجبیّت مشکل خاصّی برای دفاع از علم پیشین الاهی ندارند. *نظریّه‌ی موجبیّت*[2] دیدگاهی است مبنی بر این که هر رویدادی با توجّه به قوانین طبیعت و همه‌ی شرایط مقدّم بر آن ضروری است. «موجبیّت Determinism» واژه‌ی از لاتینی *Determinare* به معنای «قید و بند قرار دادن» مشتقّ شده است. اگر هر چیزی این‌گونه قطعی باشد، اعتقاد به منظر موجودی که دارای علم اکثری است

---

1 - Luis de Molina

می‌تواند مصداق مفیدی از این نظریّه باشد که هر چیزی موجَب [= متعیّن][1] است. در حقیقت، برخی از قائلان به موجبیّت در تبیین موضع خویش گفته‌اند در صورت صحّت این دیدگاه درباره‌ی عالَم، علی‌القاعده ممکن است موجودی باشد که به آینده با تمام جزئیّاتش عالِم است. پیر لاپلاس[2] (۱۷۴۹ - ۱۸۲۷)، در بیان مشهوری درباره‌ی موضع موجبیّت‌گرایانه صریحاً به منظر خداوند استناد می‌کند:

بنابراین، باید وضعیّت کنونی عالم را معلول وضعیّت سابق بر آن و علّت وضعیّتی که از پی آن می‌آید بدانیم. عقلی که در لحظه‌ای مفروض به همه‌ی نیروهای دست‌اندرکار طبیعت و به مواضع نسبی همه‌ی موجودات تشکیل دهنده‌ی آن علم دارد ــ به شرطی که چندان عظیم باشد که این داده‌ها را به دست تحلیل بسپارد ــ به حکم همان ضابطه به حرکات بزرگ‌ترین اجسام عالم و حرکات ریزترین اتم‌ها علم خواهد داشت. برای چنین عقلی، هیچ چیز غیرقطعی نخواهد بود و آینده همانند گذشته در برابر دیدگانش حضور خواهد داشت (لاپلاس به نقل از بویل و همکاران، ۱۹۷۶، ص ۵۷).

نظریّه‌ی موجبیّت در تمام تاریخ فلسفه، الهیّات و علم عمومیّت داشته و گاهی برمبنای علم مطلق الاهی مورد حمایت قرار گرفته است. بنابراین، استدلال شده است که اگر کسی وجود موجود عالِم مطلق را پذیرفت، باید موجَب بودن عالَم را نیز بپذیرد.

در فلسفه‌ی دین، گاهی موجبیّت مفهومی اساسی در فهم حاکمیّت خداوند بوده است. کاترین تانر[3] روایتی نیرومند از حاکمیّت مطلق خداوند را مطرح می‌کند که بر طبق آن، حدّ و مرزهای عالم را خداوند تعیین کرده است. او قدرت خلّاقه‌ی خداوند را «شامل یا جامع همه چیز» می‌داند:

همه‌ی امور غیرالاهی از هر حیث، قائم به فعل خداوند هستند، فعلی که موجد آن‌هاست. فعل خداوندی وجود چیزی را که تمامت وجود خود را به عنوان موجودی غیرالاهی واجد است، در تمامِ زمان وجودش مقدّم یا مؤخّر می‌دارد، و این موجود غیرالاهی را باید پیامد کلیّت تقدیم یا تأخیر الاهی

---

1 - determined
2 - Pierre laplace
3 - Kathryn Tanner

از حیث نظم و ازلیّتش، در هر جزء و جنبه‌اش دانست (تانر، ۱۹۹۴، ص ۱۱۳).

به این نحو، اعتقاد خداباوران به حاکمیّت مطلق خداوند و موجبیّت، دست در دست هم دارند.

ممکن است موجبیّت و اختیار غیرقابل‌جمع[۱] به نظر برسند، لیکن استدلال شده است که لزوماً این‌گونه نیست. بر طبق دیدگاهی که معمولاً آن را با عنوان ***نظریّه‌ی سازگاری***[۲] ***[میان موجبیّت و اختیار]*** می‌شناسند، شخص می‌تواند در زمان واحد، هم مختار و هم موجَب باشد. نظریّه‌ی سازگاری را هم طرفداران موجبیّت افراطی[۳] و هم مخالفان موجبیّت[۴] مورد انتقاد قرار داده‌اند، ولی این موضع موضعی نیرومند است و در آثار و منابع فلسفی بسیار از آن سخن رفته است. قائلان به سازگاری[۵] اختیار را بر طبق همان چیزی که آن را عقل مشترکِ راسخ می‌دانند تفسیر می‌کنند. برای مثال، اگر شخصی عملی را انجام دهد که از تفکّر و تأمّل خودِ وی ناشی شده باشد، به‌حقّ می‌توان گفت از روی اختیار عمل کرده است. بیان ساده‌تر این که شخص اگر بتواند به آن‌چه می‌خواهد عمل کند مختار است. اختیار یعنی این که عمل با اجبارهای خارجیِ مربوط، مانند غل و زنجیر در میان نباشد (اگر من به صندلی خود زنجیر شده باشم، اختیار ترک آن را ندارم)، یا محذور و مانعی درونی، مانند درد غیرعادی برای تفکّر شخص وجود نداشته باشد (ممکن است اگر من شدیداً احساس درد کنم، اختیار تفکّر درباره‌ی نظریّه‌ی احتمال را نداشته باشم) و یا این که شخص دستخوش خواب مصنوعی یا آن‌گونه نیروهایی که در داستان‌های علمی ـ تخیّلی می‌خوانیم (مانند این که دانشمند ابلهی برای کنترل مغز من دستگاهی الکترونیکی در آن کار بگذارد) نشده باشد. می‌توان گفت آزادی از قید این قبیل شرایط، و داشتن توانایی انجام دادن عملی که اراده می‌کنیم، آزادی واقعی به نظر می‌رسد، و بدون کاذب انگاشتن موجبیّت قابل‌توصیف است. اگر نظریّه‌ی سازگاری را صادق بدانیم، می‌توان یک فعل را

---

1 - exclusive
2 - compatibilism
3 - stricter determinists
4 - anti-determinists
5 - solid common sense

تحت این شرایط، هم اختیاری و هم در عین حال موجَب [= جبری] دانست.

نظریّه‌ی ناسازگاری[۱] می‌گوید جمع میان اختیار و موجبیّت امکان‌پذیر نیست. گاهی آن دسته از قائلان به نظریّه‌ی ناسازگاری [میان موجبیّت و اختیار] را که قائل به موجبیّت بوده و اختیار را نفی می‌کنند، ***موجبیّت‌گرای متصلّب***[۲] نامیده‌اند. و آن دسته از قائلان به نظریّه‌ی ناسازگاری را که به اختیار باور دارند، نوعاً ***اختیارگرا*** [= ***طرفدار آزادی***][۳] می‌نامند (البتّه نباید اینان را با طرفداران آزادی سیاسی که مداخله‌ی دولت در آزادی بشر را از اصل محدود می‌کنند اشتباه گرفت). از منظر اختیارگرایانه، نظریّه‌ی سازگاری نمی‌تواند حقّ مفهوم ما از اختیار و مهم‌تر از آن حقّ تجربه‌ی ما از اختیار را ادا کند. شرط عمده‌ای که باید احراز شود تا اختیار حقیقی محقّق گردد، این است که فاعل توانایی انجام دادن عملی سوای عملی را که بالفعل انجام می‌دهد داشته باشد ــ شخص فقط و فقط در صورتی فعل اختیاری انجام می‌دهد که هم بتواند آن فعل را انجام دهد و هم بتواند از انجام دادن آن خودداری کند، حتّی اگر همه‌ی شرایط دیگر (قوانین طبیعت و غیره) ثابت باقی بمانند. پیتر وان اینواگن در مقامِ معرّفی موضع اختیارگرایی برآمده است. او در خصوص موقعیّتی که یک دزد به اختیار خود نادم می‌شود، تحلیل زیر را از ماوَقَع ارائه می‌کند:

> **جهان‌های ممکنی وجود دارد که تا لحظه‌ای که دزد نادمِ ما تصمیم خویش را می‌گیرد، همه چیزِ آن‌ها از هر جهت با نحوه‌ی وجود آن‌ها در جهان بالفعل ما یکی است؛ علاوه بر این در آن جهان‌ها، قوانین طبیعت عین همان قوانین عالم بالفعل ماست، ولی در آن جهان‌ها این دزد پول‌ها را بلند می‌کند (وان اینواگن، ۱۹۸۳، ص ۱۲۸).**

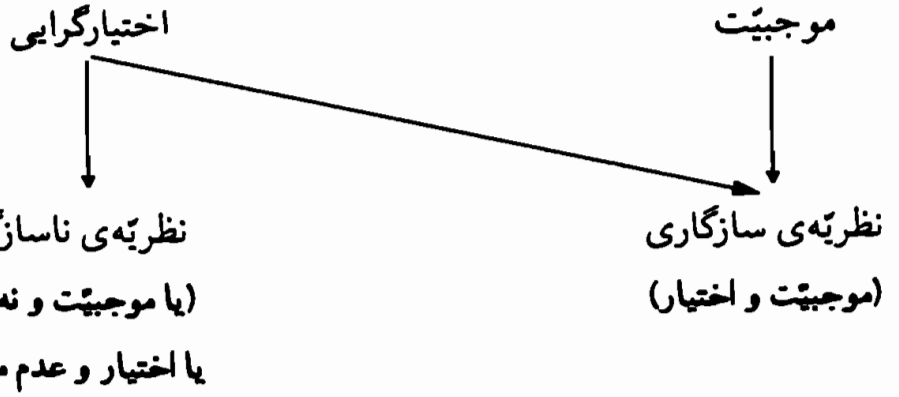
دلیل این که چرا وان اینواگن و دیگر اختیارگرایان، نظریّه‌ی سازگاری موجبیّت و اختیار را نمی‌پذیرند این است که معتقدند مادام که رفتار شخص موجَب است، او هیچ‌گونه قدرتی بر انجام چیزی سوای آن‌چه مجبور به انجام دادن آن است ندارد و

---

1 - incompatibilism
2 - hard determinists
3 - libertarians

بنابراین، اصلاً مختار نیست. حتّی اگر همه‌ی شرایط مورد نظر طرفداران نظریّه‌ی سازگاری احراز شود، وقتی فکر می‌کنید به اختیار خود صدقه می‌دهید، اگر این فعل با توجّه به شرایط موجود و قوانین طبیعت، ضروری و حتمی‌الوقوع باشد، در واقع فعلی اختیاری نیست. خلاصه، شما مختار نیستید؛ زیرا قدرت بر انجام دادن عملی سوای آن را ندارید.

نمودار (۱: ۵) سه موضعی را که هم اینک توصیف شد به تصویر می‌کشد: اختیارگراییِ قائل به ناسازگاری[1] به هیچ وجه موضعی اجماعی در فلسفه‌ی امروز نیست، ولی البتّه مدافعان توانایی دارد. این قسم اختیارگرایان نمی‌گویند که رفتار بشر به‌*تمامی* اختیاری است. اختیار ما راکثیری از عوامل اجتماعی، زیستی و شاید الاهیّاتی محدود کرده است. در عین حال، اختیارگرایان معتقدند که ما انتخاب‌هایی هرچند محدود صورت می‌دهیم و این انتخاب‌ها حقیقتاً در حیطه‌ی قدرت ما قرار دارند. از جمله دلایل این که چرا امروزه نمی‌شود اختیارگرایی را به‌راحتی مردود دانست، پیشرفت‌های اخیر علم تجربی است. دیگر، علوم فیزیکی یک‌سره موجبیّت‌گرا نیستند. مکانیک کوانتوم[2] می‌پذیرد که ممکن است اموری غیرموجَب در مرتبه‌ی زیر ـ اتمی[3] روی بدهد. پذیرفتن صحّتِ مطلب اخیر، در تضعیف این ادّعا که موجبیّت بالضروره صادق و یا به یک معنا، مقتضای علم و یا شهوداً بدیهی است تأثیر بارزی داشته است.



نمودار ۱: ۵

---

1 - incompatibilist libertaarianism

2 - quantum mechanics 3 - sub-atomic

به لحاظ تاریخی، از جمله دلایل مهم برای قبول موجبیّت این فرض بوده است که می‌توان موجبیّت را بر اساس بصیرت عقلانی به تنهایی بالضروره صادق دانست. اعتقاد بر این بوده است که بدیهی است هر چیزی که اتّفاق می‌افتد، با توجّه به همه‌ی شرایط حاکم و متقدّم بر آن، باید بالضروره اتّفاق می‌افتاد. هنوز می‌توان برای ادّعاهای بالنسبه معتدل‌تر، مانند «حوادث بدون علّت وجود نمی‌توانند داشت» یا «باید دلیلی برای وجود هر شیء موجود باشد»، مؤیّداتی دست و پا کرد، ولی لازمه‌ی هیچ یک از این‌ها (با این بیان) آن نیست که باید معتقد بود علّت یک حادثه آن را ***ایجاب می‌کند*** یا این که علل و عوامل وجود یک شیء، ***ایجاب کننده‌ی***[1] آن شیء‌اند (برای دفاع مهمّی از این دیدگاه که لزومی ندارد همیشه علیّت را به معنای موجبیّت بفهمیم، ر.ک. به جی. ی. ام. آنسکوم، ۱۹۷۱. و نیز ر.ک. به فصل دهم این کتاب). دو دفاع معروف از اختیارگرایی بر تجربه و مسؤولیّت اخلاقی مبتنی‌اند.

دفاع مبتنی بر تجربه. برخی از فیلسوفان برآنند که تفسیر صحیح تجربه‌ی عمل اختیاری مؤیّد اختیارگرایی است. جان فاستر[2] از این دیدگاه دفاع می‌کند که درک و دریافت ما از فاعلیّت خویش، درکی مشخّصاً ایجابی[3] [و نه سلبی] است (فاستر ۱۹۹۱؛ برای یک بیان قدیمی‌تر از این دیدگاه، ر.ک. به کمبل، ۱۹۶۷). یعنی وقتی خود را فاعل مختار احساس می‌کنیم، نه فقط خود را ***آزاد از*** پاره‌ای قیود می‌یابیم، بلکه احساس می‌کنیم که مختاریم که لااقل یکی از دو فعل بدیلِ حقیقتاً ممکن را ***انجام دهیم.*** رودریک چیزولم[4] و دیگران در تأیید این تفسیر از تجربه‌ی ما [فاعل‌های اخلاقی] استدلال کرده‌اند که توصیفات متعارف ما از فعل اختیاری خود، مفاد و معنایی کاملاً اختیارگرایانه و حاکی از ناسازگاری میان موجبیّت و اختیار دارند. (چیزولم، ۱۹۷۶ و لوکاس، ۱۹۷۰)

دفاع مبتنی بر مسؤولیّت اخلاقی. آیا لازمه‌ی موجبیّت آن نیست که همه‌ی اعمال ناصوابْ قطعی و بنابراین، غیرقابل‌جلوگیری باشند؟ وان اینواگن و دیگران

---

1 - neccessitating [= ضرورت بخش]
2 - john foster
3 - positive
4 - roderick Chisholm

استدلال می‌کنند اگر دزدها نتوانند عملی سوای عمل واقع شده انجام دهند، موجوداتی حقیقتاً مختار نیستند. می‌توان گفت در یک عالَم موجَب، مجازات و ملامت اشخاص با هدف تغییر دادن رفتار خود آن‌ها و دیگران، هنوز می‌تواند چیز مطلوبی باشد. به علاوه، چه‌بسا استعمال اصطلاحات و واژه‌های ناظر به مسؤولیّت اخلاقی برای جامعه مفید باشد. ولی آیا در یک عالم موجَب که نمی‌توان جز این بود و جز این انجام داد، می‌توانیم خود را کاملاً مسؤول اعمال خویش بدانیم؟ وان اینواگن بر آن است که موجبیّت نافی دیدگاهی است که شخص را حقیقتاً مسؤول اعمال خود می‌داند:

> **اگر موجبیّت صادق باشد، در آن صورت افعال ما پیامد قوانین طبیعت و رویدادهای گذشته‌های دورند. ولی نه چیزی که پیش از تولّد ما سپری شده به عهده‌ی ماست و نه چند و چون قوانین طبیعت ربطی به ما دارد. بنابراین، پیامدهای این امور (از جمله اعمال کنونی) ما نیز به عهده‌ی ما نیست (وان اینواگن، ۱۹۸۳، ص ۵۶).**

بنابراین، استدلال کرده‌اند که چون مسؤولیّت اخلاقی مبتنی بر توان شخص بر سیطره بر اعمال خویش است، لازمه‌ی چنین مسؤولیّتی اختیارگرایی است.

برخی منتقدان پاسخ می‌دهند که مسؤولیّت اخلاقی در پرتو موجبیّت، معقول و مفهوم می‌شود. استدلال کرده‌اند که بنا به دیدگاه اختیارگرایان درباره‌ی عدم موجبیّت[1]، فعل به اصطلاح اختیاری رویدادی تصادفی خواهد بود. اگر افعال اختیاری فاقد علل موجِب[2] باشند، اموری تصادفی خواهند بود و بنابراین، نمی‌توان کسی را مسؤول آن‌ها دانست (آیر، ۱۹۶۳). اختیارگرایان در پاسخ می‌گویند بر طبق دیدگاه آن‌ها، فعل اختیاری تصادفی نیست. فعل اختیاری یعنی این که شخص بتواند انتخاب کند که کدام راه را در پیش بگیرد؛ در عین حال، ممکن است محرّک و مشوّق انتخاب وی مجموعه‌ی متنوّعی از دلایل غیرموجِب[3]

---

1 - indeterminism

2 - necessitating causes[= علل ضرورت بخش]

3 - non-necessitating reasons

باشد. شخص علّت افعال اختیاری خویش است و در قبال عملی که انجام می‌دهد مسؤول است. (تیلور، ۱۹۶۰)

عمدتاً به دلیل همین استنادِ به مسؤولیّت اخلاقی، بسیاری از خداباوران به فهمی اختیارگرایانه از اختیار بشر که به ناسازگاری آن با موجبیّت قائل است معتقد شده‌اند. یکی از دلایل خداباوران برای استناد به این تبیین از اختیار مخلوقانه، این است که تصوّر می‌کنند شرور چشم‌گیر عالم، معلولِ مستقیم یا غیرمستقیم انتخاب‌های اختیاری است. آیا اگر آدولف هیتلر و دیگر خون‌ریزان تاریخ مجبور به آن جنایات باشند، نهایتاً خداوند مسؤول اعمال آن‌ها نیست؟ آیا خداوند نمی‌توانسته است هیتلر را طوری خلق کند که فقط اهل فضیلت باشد؟ جی. ال. مکی[1] در بیان این اشکال می‌گوید:

اگر خداوند انسان‌ها را طوری آفریده است که در انتخاب‌های اختیاری خود گاهی خیر و گاهی شرّ را ترجیح می‌دهند. چرا نتواند آن‌ها را طوری خلق کند که همیشه از روی اختیار شرّ را انتخاب کنند (مکی، ۱۹۸۲، ص ۱۶۴).

خداباوران اختیارگرا پاسخ می‌دهند که خداوند نمی‌تواند «چنان کند» که انسان‌ها به اختیار خود خیر را انتخاب کنند؛ همان‌طور که نمی‌تواند چنان کند که به اختیار خود شرّ را برگزینند. وقتی کسی اختیار خویش را به کار می‌بندد، به یک معنا صاحب فعل خود می‌شود، آن هم به نحوی که این واقعیّت نمی‌تواند با رقم خوردن تقدیر او به قلم خداوند قابل‌جمع باشد.

به دلیل همین ملاحظه‌ی رابطه‌ی میان اختیار و مسؤولیّت است که برای بسیاری از تبیین‌های ارائه شده از خلقت خداوندی، قید و شرط‌هایی گذاشته می‌شود که البتّه بدون ملاحظه این رابطه، چنین تبیین‌هایی بسیار باصلابت‌تر می‌بودند. کاترین تانر دقیقاً با هدف باز کردن جایی برای مسؤولیّت بشری، تبیین نیرومند و باصلابت خویش از حاکمیّت الاهی را ــ که در صفحات پیشینِ همین فصل نقل شد ــ جرح و تعدیل می‌کند. او برای حفظ التزام خویش به یک دیدگاه

---

1 - J. L. Mackie

باصلابت درباره‌ی حاکمیّت خداوند به این مبنا روی می‌آورد که ارتکاب شرور و معاصی نه امری ایجابی، بلکه امری سلبی در حدّ غفلت از یک چیز است ــ شرّ ناشی از بی‌توجّهی، لاقیدی و ضعف اراده است. (ر.ک. به تانر، ۱۹۹۹، به‌خصوص صص ۳۵ـ۱۲۹). بنابراین، خداوند باعث و بانی همه‌ی امور و اعیان موجود و محصّل است نه باعث و بانی قصور اشخاص در انجام دادن اعمال ایجابی. (دیدگاه‌های وی کاملاً مطابق با دیدگاه‌های آنسلم و آکوئیناس است که در فصل سوّم آوردیم. به اعتقاد آن‌ها قدرت بر انجام شرّ اصلاً قدرت نیست، بلکه نوعی قصور انحراف‌آمیز در اِعمال قدرت اصیل است).

برخی خداباوران التزام خویش به اراده‌ی موجِب علی‌الاطلاق[۱] خداوند را با هدف تأمین خیری که بر رابطه‌ی خداوند با خلقت مترتّب است و نه در مقامِ دفاع از اعتقاد دینی در مواجهه با مسأله شر، جرح و تعدیل کرده‌اند. گاهی رابطه‌ی میان خداوند و انسان‌ها را در بهترین حالت از نوع خلقِ[۲] اختیاری مشترک و در تعامل با هم تصویر کرده‌اند. تحقیقات الاهی‌دان فیلسوف‌مشرب روسی، نیکلای بردایف[۳] (۱۹۴۸ـ۱۸۷۴) به این دیدگاه ناظر به خلّاقیّت مشترک خدا و انسان بسیار بها داده‌اند. (به‌خصوص ر.ک. به اثر وی با عنوان *تقدیر بشر*).[۴] اخیراً رودریک چیزولم در دفاع از اختیارگرایی، رابطه‌ی میان اختیار بشری و الاهی را مورد توجّه قرار داده است:

> اگر ما مسؤول هستیم، و اگر مطلبی که می‌خواهم بیان کنم صادق باشد، در آن صورت ما از مزیّت ویژه‌ای که برخی فقط آن را به خدا نسبت می‌دهند برخورداریم: هر یک از ما وقتی دست به عمل می‌بریم، یک محرّک غیرمتحرّکِ نخستین[۵] هستیم. وقتی عملی را انجام می‌دهیم، علّت برخی حوادث واقع می‌شویم و هیچ چیز ــ یا هیچ کس ــ دیگری علّتِ علت بودن ما برای آن حوادث نیست (چیزولم در اثری ویراسته‌ی لهرر، ۱۹۶۶، ص ۲۳).

---

1 - omni-determinig will
2 - creativity
3 - Nicholas Berdyaev
4 - *The destiny of man*
5 - a prim mover unmoved

ناقدان این مفهوم از اختیار (یعنی کسانی مانند دنت ۱۹۸۴، به‌خصوص فصل چهارم کتاب وی و استراوسون ۱۹۹۱) آن را مفهومی بیش از حدّ مرموز می‌دانند، ولی طرفداران خداباور این مفهوم، آن را تصویری دقیق و هماهنگ از اختیار دانسته‌اند.

موجبیّت‌گرایان برای هر یک از استدلال‌های فوق پاسخ‌هایی دارند (و استدلال‌های دیگری علیه نظریّه‌ی موجبیّت مطرح است که پاسخ‌های موجبیّت‌گرایانه دیگری هم برای آن‌ها وجود دارد). ولی در این مقام، به جای بررسی این پاسخ‌ها، ولو فقط به خاطر مماشات در بحث، فرض را بر این می‌گیریم که انسان‌ها از اختیار مورد نظر اختیارگرایان برخوردارند و بررسی می‌کنیم که آیا این فرض با عقیده به وجود خدایی که عالِم به همه‌ی افعال اختیاری آتی بشر است موافق است یا مخالف. فرض می‌کنیم که ممکن است بحث درباره‌ی این موضوع برای خداباورانِ قائل به موجبیّت نیز اهمّیّتی اساسی داشته باشد؛ چراکه خدا را از قاعده‌ی موجبیّت استثناء می‌کنند. بنابراین، هرچند که کلّ عالم را موجَب می‌دانند، ولی معتقدند که خدا از برخی جهات اساسی موجَب نیست. ممکن است کسی معتقد باشد که ما از اختیار مورد نظر اختیارگرایان بهره نداریم، ولی خداوند را مختار به چنین اختیاری بداند. در این صورت، این دسته از خداباوران نیز در بحث تلفیق و توفیق اختیار مورد نظر اختیارگرایان و علم پیشین شریک خواهند بود؛ زیرا این پرسش برای آن‌ها مطرح است که آیا اگر خدا به اعمال خویش علم پیشین داشته باشد، می‌تواند حقیقتاً مختار باشد؟

پیشنهادهای خداباوران

سه شیوه‌ی بحث درباره‌ی مسأله‌ی اختیار و علم پیشین را از نظر می‌گذرانیم:

الف) ***تومّم تناقض و نه تناقض.*** برخی خداباوران فیلسوف‌مشرب برآنند که در واقع، تناقضی میان اختیار و علم پیشین موجود نیست، بلکه در بدترین حالت، یک

نوع توهّم تناقض[۱] یا راز[۲] در این میان وجود دارد. اغلب گفته‌اند عقیده به ناسازگاری اختیار و علم پیشین، معلول خلط میان دو ادّعای زیر است. این ادّعا قابل‌قبول است که:

بالضروره چنین است که اگر خداوند علم داشته باشد که X اتّفاق خواهد افتاد، پس X اتّفاق خواهد افتاد.

ولی این ادّعا قابل‌قبول نیست که:

بالضروره چنین است که اگر خداوند علم داشته باشد که X اتّفاق خواهد افتاد، پس X بالضروره اتّفاق خواهد افتاد.

این ادّعا را با عبارت زیر مقایسه کنید:

بالضروره چنین است که اگر من قدم بزنم، پاهایم را حرکت خواهم داد. بنابراین، بالضروره چنین است که من پاهایم را حرکت خواهم داد.

در این مورد اخیر نتیجه لازم نمی‌آید. ممکن است اصلاً تصمیم بگیریم قدم نزنم، در آن صورت لازم نمی‌آید که ***بالضروره چنین است که پاهایم را حرکت خواهم داد.*** این پاسخ راکه می‌گوید مسأله‌ی اختیار و علم پیشین[۳] فقط توهّم تناقض[۴] است و نه تهدیدی اساسی برای علم مطلق و اختیار، می‌توان با دو تدبیر فلسفی تقویت کرد.

یک) برخی از فیلسوفان می‌خواهند با استناد به تجربه‌ی عادی بشر، تأییدی برای دفع نزاع اختیار و علم پیشین دست و پا کنند. جاناتان وان‌ویگ[۵] معتقد است سازگاری اختیار و علم مطلق در زندگی یومیّه روشن و بدیهی است. در مورد خود ما، «کاملاً بدیهی است که هر یک از ما مطالب بسیاری درباره‌ی اعمال آینده‌ی خود و اعمال آینده‌ی افراد پیرامون خود می‌دانیم» (وان ویگ، ۱۹۸۶، ص ۲۲). اگر این واقعیّت تهدیدی برای درک و فهم ما از اختیاری بودن آن‌ها نیست، چرا باید علم پیشین خداوند چنین تهدیدی به دنبال داشته باشد؟

---

1 - paradox
2 - mystery
3 - freedom-foreknowledge problem
4 - paradoxical
5 - Jonathan kvanvig

برخی از فیلسوفان با مناقشه در این گفته که ما می‌توانیم به اعمال اختیاری آینده *علم داشته باشیم*، در دفاع فوق تشکیک کرده‌اند. (برای مثال، ر. ک. به هاسکر، ۱۹۸۹). اختیارگرایان اغلب می‌پذیرند که اشخاص به انحایی ***قابل‌پیش‌گویی***، یا به تعبیری که گاهی به کار می‌برند، «متناسب با خُلق و خوی» خود عمل می‌کنند، هرچند این سؤال را مطرح می‌کنند که آیا چنین پیش‌گویی‌هایی می‌تواند قطعی باشد یا آیا کسی می‌تواند این را که شخص متناسب با خُلق و خویش عمل نکند ***محال*** بداند. با توجّه به تحقیقات آن‌ها ممکن است ما باورهای معقولی درباره‌ی فعل اختیاری آینده داشته باشیم، ولی این باورها به مرحله‌ی علم نرسد. (کمبل، ۱۹۶۷؛ لوکاس، ۱۹۸۹)

دو) تدبیر دوّم پیچیده‌تر است. این تدبیر تا حدّی از هاری فرانکفورت[1] الهام گرفته است (فرانکفورت، ۱۹۶۹). به اعتقاد فرانکفورت، شخص می‌تواند مختار باشد، حتّی اگر برای او ممکن نباشد که عمل دیگری غیر از عمل واقع شده انجام دهد. لیندا زاگزیبسکی[2] تحقیق فرانکفورت را در طرح خویش برای اثبات سازگاری اختیار و علم پیشین به کار می‌بندد. اگر انجام دادن اختیاری یک فعل مثلاً X، مستلزم امکان حقیقی انجام ندادن X نباشد، پس ممکن است خدا به X علم داشته و X نتواند غیر از این باشد و با این همه، هنوز فعل اختیاری محسوب شود. تقریر زاگزیبسکی از آزمایش فکری فرانکفورت را ملاحظه کنید.

فرض کنید بلک یک جرّاح احمق مغز است که آرزو دارد وایت را مرده ببیند، ولی نمی‌خواهد خودش مباشر قتل باشد. بلک که می‌داند جان نیز از وایت متنفّر است و فرصت خوب و منحصری برای کشتن وایت در اختیار خواهد داشت، دستگاهی را در مغز جان کار می‌گذارد تا با کمک آن فعّالیّت‌های عصبی جان را زیر نظر داشته و کنترل کند. اگر فعّالیّت عصبی جان حاکی از آن بود که ممکن است در حین دست دادن فرصت، تصمیم به کشتن وایت نگیرد، دستگاه بلک مداخله می‌کند و او را وادار به قتل می‌کند. از سوی دیگر، اگر جان از طرف خودش تصمیم به قتل وایت بگیرد، این دستگاه هیچ مداخله‌ای نمی‌کند. این دستگاه فقط مراقب است،

---

1 - Harry Frankfurt　　2 - Linda Zagzebski

ولی تأثیری بر فعّالیّت عصبی جان نمی‌گذارد. حال فرض کنید که وقتی فرصت دست داد، جان تصمیم به قتل وایت بگیرد بدون آن که دستگاه بلک هیچ کمکی به وی بکند. بدیهی است که جان به اختیار خود عمل می‌کند. عمل خویش را دقیقاً به همان نحو انجام می‌دهد که اگر بر انجام دادن جز آن هم قادر می‌بود چنین می‌کرد. با این حال، نمی‌تواند غیر از آن را انجام دهد؛ زیرا اگر می‌خواست چنین کند، دستگاه بلک ممانعت می‌کرد (زاگزیبسکی، ۱۹۹۷؛ برای بحث فرانکفورت، ر.ک. به ۱۹۶۹، صص ۸۳۵ـ۸۳۶).

آیا این آزمایش فکری نشان می‌دهد که لازمه‌ی اختیار این نیست که بتوان عملی غیر از عمل واقع شده انجام داد؟ اگر آری، می‌توان گفت درست همان‌طور که علم به همه‌ی جزئیّات گذشته به هیچ وجه خطری برای این نظر که اشخاص در گذشته به اختیار خود عمل می‌کرده‌اند ایجاد نمی‌کند، علم به همه‌ی جزئیّات آینده نیز خطری برای این اعتقاد که اشخاص به اختیار خود و به شیوه‌های مخصوص و معیّنی عمل خواهند کرد محسوب نمی‌شود.

قائلان به ناسازگاری موجبیّت و اختیار، به مواردی از قبیل مورد بلک و وایت چندین پاسخ داده‌اند. یک پاسخ دو وجهی این است که یا بگوییم جان حقیقتاً مختار نیست؛ زیرا نمی‌تواند از کشتن وایت خودداری کند، یا این که حقیقتاً مختار است، ولی مختار نیست عمل توصیف شده در فوق را انجام دهد. [ولی در ردّ این پاسخ] از طرف پیشنهاد اخیر، می‌توان استدلال کرد که آن دستگاه مانع از خودداری جان از قتل می‌شود و بنابراین، جان نسبت به آن فعل مختار نیست، ولی جان هنوز مجال مختصری برای اختیار دارد: یعنی مختار است که بررسی کند که آیا مرتکب قتل شود یا نه. این مجال، مجال محدودی است؛ زیرا دستگاه در زمانی مداخله می‌کند که جان «در شُرُف تصمیم» به عدم ارتکاب قتل است. ولی همین که می‌تواند در تصمیم خود *دو دل باشد*، حاکی از آن است که هنوز توانایی مختصری برای فعل اختیاری دارد. (ر.ک. به زاگزیبسکی، ۱۹۹۱ و برای شرح و بسط بیش‌تر این گفت‌وگو، ر.ک. به زاگزیبسکی، ۱۹۹۷).

ب) **سرمدیّت**.[۱] دوّمین پیشنهاد خداباوران این است که می‌توان مسأله‌ی اختیار و علم پیشین را با مناقشه در کاربرد اصطلاح «علم پیشین» به معنایی که در این مسأله مورد نظر است حلّ و فصل کرد. می‌توان گفت عامل مهمّی که در پس این مسأله قرار گرفته، این نظریّه است که خداوند به نحوی پیشاپیش [به حوادث] علم دارد. خداوند *پیش از موعد* می‌داند که چه چیزی اتّفاق خواهد افتاد. اگر خدا در زمان نیست، بلکه به یک معنا ***سرمدی***[۲] است، به بیان دقیق به آینده علم ندارد. همان‌طور که آکوئیناس گفته است خدا «همه چیز را دفعتاً و نه متوالیاً می‌بیند» (*جامع الاهیّات*، 1907 .1a). امروزه این موضع مورد حمایت الینور استامپ،[۳] نورمن کریتزمن،[۴] بریان لیفناف[۵] و دیگران قرار گرفته است. استامپ و کریتزمن در توصیف موقعیّت برتر خداوند گفته‌اند خداوند به چیزی که برای ما آینده است، ولی برای خدا به نحوی مقارن با واقعیّت اوست علم دارد. آن‌ها برای توصیف این که خدا به نحو سرمدی با همه‌ی حوادث زمانی معیّت دارد، از اصطلاح «معیّت ـ سرمدی»[۶] استفاده کرده‌اند:

> **پاسخ مختصر به این پرسش که آیا خدا می‌تواند از پیش به حوادث ممکن‌الوجود[۷] علم داشته باشد «نه» است. محال است حادثه‌ای پس از حالت کنونیِ آگاهی موجود سرمدی اتّفاق بیفتد؛ زیرا هر حادثه‌ی زمانی معیّت سرمدی با آن حالت دارد و بنابراین، موجود سرمدی نمی‌تواند به چیزی علم پیشین داشته باشد. در عوض، از آن حیث که چنین موجودی را عالِم مطلق می‌دانند، به همه‌ی حوادث زمانی، از جمله آن‌هایی که به لحاظ منظر زمانی معمول ما آینده محسوب می‌شوند علم دارد. ولی چون زمان‌هایی که حوادث آینده در ظرف آن‌ها حوادث کنونی خواهند بود، با کلّ سرمدیّت، معیّت سرمدی دارند، موجود سرمدیِ عالِمِ مطلق به آن حوادث به همان سان که در زمان حال قرار دارند آگاه است (استامپ و کریتزمن، ۱۹۸۱، ص ۲۴۷).**

---

1 - Eternity
2 - Eternal
3 - Eleonoer Stump
4 - Norman Kretzmann
5 - Brain Leftow
6 - Et-simultaneous
7 - contingent

دیدگاه استامپ و کریتزمن بازتاب تحقیقات مهمّ فیلسوفان قرون وسطی است. پیش از آکوئیناس، آنسلم دیدگاهی همان‌قدر والانگرانه درباره‌ی واقعیّت فراگیر خداوند در ذهن داشته است:

پس تو دیروز نبودی و فردا نخواهی بود، ولی تو دیروز و امروز و فردا هستی. در حقیقت تو نه دیروز موجود بودی نه امروز و نه فردا، بلکه خارج از همه‌ی زمان‌هایی. چه، دیروز و فردا کاملاً در زمانند. امّا تو، هرچند که هیچ چیز بی‌تو نمی‌تواند بود، در زمان و مکان نیستی، بلکه همه چیز در تو است. چه، هیچ چیز تو را در برنمی‌گیرد و تو همه را در برداری (آنسلم، *خطابه*، فصل ۱۹).

به اعتقاد آنسلم خداوند دارای یک منظر بصیر مطلق[1] متعالی است که از طریق آن به همه چیز علم دارد. بوئثیوس[2] (حوالی ۴۷۵ - ۵۲۴) نیز دیدگاه خداوند نسبت به خلقت را دیدگاهی می‌داند که خودش زمانی یا انعطاف‌پذیر نیست. خداوند مخلوقات را یکی پس از دیگری در نظر نمی‌آورد:

از آن‌جا که... خدا همیشه دارای حالتی کنونی و سرمدی است، علم او نیز بر همه‌ی حرکات زمانی سبقت دارد؛ پیوسته حضوری بسیط دارد و مکان‌های نامتناهیِ امور گذشته و آینده را درک می‌کند؛ همه‌ی اشیاء را در علم بسیط خویش ملاحظه می‌کند؛ چنان که گویی همه‌ی آن‌ها اینک در حال انجام شدن هستند. به طوری که اگر خواسته باشی علم پیشین وی را ارزیابی کنی ــ علمی که با آن همه‌ی اشیاء را درمی‌یابد ــ مقرون به صواب این است که آن را، علم به دمی [= لحظه‌ای] بدانی که هرگز از میان نمی‌رود، نه علم پیشین به چیزی که در آینده قرار می‌گیرد (بوئثیوس، ۱۹۱۸، صص ۴۰۳-۴۰۵).

این نظریّه ممکن است مبنای لازم را در اختیار خداباوران قرار دهد تا با کمک آن از عهده‌ی دفع این اشکال که نمی‌توان، هم به اختیار مورد نظر اختیارگرایان قائل بود و هم به علم پیشین، برآیند. گذشته و آینده هردو به روی خداوند گشوده است. درست همان‌طور که علم خدا به گذشته بدان معنا نیست که ما در گذشته مختار نبوده‌ایم، علم خداوند به چیزی هم که برای ما آینده است، بدان معنا نیست که در آینده مختار نیستیم.

---

1 - All-seeing

2 - Boethius

آیا معقول است که خدا یا هر موجود دیگری را فوق زمان‌مندی[1] بدانیم؟ آیا لازم است که اگر خدا وجود داشته باشد، حال، گذشته و آینده حتّی برای او نیز در میان باشد؟ این پرسش‌ها، پرسش‌هایی اساسی هستند که در فصل بعدی به آن‌ها می‌پردازیم.

ج) ***زمان‌مندی و آینده‌ی نامعلوم.*** امروزه برخی از خداباورانِ فیلسوف‌مشرب معتقدند که خدا در زمان است و به آینده علم ندارد. یک روش متداول برای تشریح چنین نظریّه‌ای در عین حفظ عقیده به عالِم مطلق بودن خداوند، این است که بگوییم قضایای حاکی از افعال اختیاریِ آینده نه صادق‌اند و نه کاذب. چیزی شبیه به این دیدگاه، به ارسطو منسوب است. ارسطو در کتاب‌العباره[2] می‌نویسد:

> **قضایای مربوط به زمان حال یا گذشته باید بالضروره یا صادق باشند یا کاذب،... ولی در مورد قضایای مربوط به آینده و نیز در مورد موضوعات شخصی وضع متفاوت است... زیرا ما خود می‌توانیم دریابیم که حوادث آتی منوط به تأمّلات ما و عملی هستند که ما انجام می‌دهیم... بنابراین، پیداست که لازم نیست هر چیزی بر سبیل ضرورت وجود داشته باشد و یا اتّفاق بیفتد... ضرورتاً فردا نبردی دریایی یا اتّفاق می‌افتد یا نمی‌افتد، ولی نه وقوع آن نبرد دریایی در فردا ضروری است و نه عدم وقوع آن (ارسطو، 18 A28-19B3 :IX).**

این سخن با این نظر که برخی از حقایق ضروری درباره‌ی آینده وجود دارد سازگار است. «۴ = ۲ + ۲» فردا صادق خواهد بود و اینک صادق است که شما در فردا، یا تصمیم به دادن صدقه می‌گیری یا نمی‌گیری. امّا در مورد امور حقیقتاً ممکن‌الوجود که فعل اختیاری از آن جمله است، اینک صادق نیست که آینده سیر محتومی خواهد داشت. در حال حاضر این که تو فردا به اختیار خود صدقه می‌دهی، نه صادق است و نه کاذب. اگر قضیّه‌ی صادقی نداریم که تعیین کند در آینده کدام اعمال اختیاری روی می‌دهد، پس جهل خداوند به این قضایا خدشه‌ای به عالِم مطلق بودن او وارد نمی‌کند (گیچ، ۱۹۷۷). ممکن است خدا شرایط تحلیل «۲» را احراز کند، ولی نداند که تو به اختیار خود در چهارم فروردین

---

1 - temporality

2 - *On Interpretation*

۱۴۱۰ فریاد می‌زنی «آهای». چندین اشکال به این راه‌حلّ وارد شده است.

اشکال مبتنی بر غافل‌گیر شدن [خداوند][1] برطبق تبیین فوق، ظاهراً ممکن است اثرات و توابع حوادث، خداوند را غافل‌گیر کند. این نتیجه در نظر برخی نامعقول می‌نماید. [نه فقط] بر مبنای تصورّی والانگرانه از کمال خداوند، بلکه بر این مبنا نیز که باید خداوند را یک صنعت‌گر خلّاق[2] متعالی دانست، چنین نتیجه‌ای نامعقول است. آلفرد فریدسو[3] معتقد است این اعتقاد که خداوندْ صانعِ متعالیِ همه‌ی موجودات است و ممکن نیست با هیچ امر غیرمترقّبه و غیرمنتظره‌ای روبه‌رو شود، از اعتقادات اساسی یهودیّت، مسیحیّت و اسلام است.

> **خدا، صانع الاهی به اختیار و دانسته، همه‌ی معالیلی را که همان صُنع اویند، جهان مخلوقات و کلّ تقدیر آن را طرّاحی، منظّم و تجهیز می‌کند و طرح برگزیده‌ی خویش را با نقش علّی فعّالی که وافی به تحقّق صحیح آن است، به موقع به اجرا می‌گذارد. از آن جا که خداوند صنعت‌گری کامل است، حتّی پیش‌پا افتاده‌ترین جزئیّات نیز از دایره‌ی اوامر بالمشیّه‌اش فوت نمی‌شود (فریدسو، ۱۹۸۸، ص ۳).**

برخی از خداباوران به دلیل مسأله‌ی شرّ، عامدانه این رأی که خدا صانع متعالی همه‌ی تقدیر [= تاریخ] عالَم است را تعدیل کرده‌اند. با این وصف، اعتقاد خداباوران به مشیّت و عنایت فراگیر خداوند به همه‌ی موجودات، عمیقاً در یهودیّت، مسیحیّت و اسلام حک شده است و بنابراین، (استدلال شده است که) روی‌کرد تعدیل شده‌ی ارسطویی به مسأله‌ی علم پیشین با چنین اعتقاد دینی مهمّی سازگار نیست.

اشکال مبتنی بر اِخبار از آینده. درکتب مقدّس عبری و مسیحی، پیش‌گویی‌های مختلفی آمده است که بر حسب آن‌ها خداوند به پیش‌گویی عملی اختیار در آینده (برای مثال، ظهور مسیح یا سقوط اورشلیم) می‌پردازد. اگر این پیش‌گویی‌ها نمونه‌هایی از چیزی هستند که برای ما علم پیشین، و یا برای خدا (بنابه اصطلاح

---

1 - The surprise objection
2 - creative artisan
3 - Alfered fredso

استامپ و کریتزمن) آگاهی ـ سرمدی[1] است، ظاهراً با پیشنهاد ارسطویی تعارض پیدا می‌کنند. برای دفاع از این رأی که خدا عالِم مطلق است و در عین حال، به آینده علم ندارد نیاز به تحقیقات دقیقی درباره‌ی **کتاب مقدّس** است که در این متن میّسر نیست. در خصوص تلاش‌ها و تحقیقات الاهیّات مسیحی برای سازگار کردن گواهی‌های **کتاب مقدّس** با این اعتقاد که خداوند به ریزِ رویدادهای آینده علم ندارد ر. ک. به کلارک پیناک و همکاران (۱۹۹۴) و جی. آر. لوکاس (۱۹۸۹).

اشکال مبتنی بر این واقعیّت که هر چه بخواهد اتّفاق بیفتد اتّفاق می‌افتد. این اشکال صرفاً می‌خواهد بر اساس چیزی که شبیه درک عادی ما انسان‌ها به نظر می‌رسد، نظریّه‌ی ارسطویی را که می‌گفت آینده غیرقطعی [= غیرموجَب] است ابطال کند. آیا اگر گزاره‌هایی دقیقاً تنسیق شده درباره‌ی آینده داشته باشیم، این‌گونه به نظر نمی‌رسد که آن گزاره‌ها یا صادق‌اند یا کاذب؟ ممکن است ندانیم که کدام گزاره صادق است، ولی این واقعیّت نافی آن نیست که مسلّم بدانیم آن گزاره‌ها یا صادق‌اند یا کاذب. ممکن است درک متعارف حقیقتاً مؤیّد این اشکال باشد و برخی از خداباورانی که در غیر این صورت با تدبیر ارسطویی هم‌دلی دارند، آن را پذیرفته‌اند (سوئین‌برن، ۱۹۹۴).

ممکن است اشکال فوق برای ارسطوئیانی که به فلسفه‌ی ارسطو التزام راسخ دارند اشکال چندان نیرومندی به نظر نرسد، ولی برخی از فیلسوفان برخوردی صادقانه با آن داشته‌اند و به جای طرد و نفی اشکال، از این نظریّه دفاع کرده‌اند که حقایقی درباره‌ی فعل اختیاری آینده وجود دارد و هرچند که خدا عالِم مطلق است این حقایق معلومِ او نیست. تحلیل زیر از علم مطلق می‌خواهد در عین اعتقاد به این که فعل اختیاریِ آینده معلوم خداوند نیست، عقیده به علم مطلق خداوند را حفظ کند. این تحلیل روایت ساده شده‌ی پیشنهاد سوئین‌برن (۱۹۷۷) است. («در زمان t» به معنای یک زمان مشخّص است).

---

1 - Et-awarness

تحلیل سوّم

موجود «ب»، در زمان t عالِم مطلق است، اگر و فقط اگر «ب» در زمان t به هر قضیّه‌ی صادق که بتوان به صدق آن عالِم بود و به هر قضیّه‌ی کاذب که بتوان به کذب آن عالِم بود علم داشته باشد.

این پرسش که آیا فلسفه‌ی خداشناسی باید خدا را در زمان بداند یا متعالی از زمان، در فصل بعدی مورد بحث قرار می‌گیرد.

وسائط و امکان علم مطلق

خواه علم مطلق مستلزم علم به آینده باشد و خواه نباشد، لازم است دو جنبه از مفهوم علم مطلق مورد بررسی قرار بگیرد.

وسائط علم خداوند. تحلیل‌های (۱) تا (۳) ***کیفیّت*** علم موجود عالِم مطلق به چیزی را تعیین نمی‌کنند. آیا اگر موجودی شرایط مورد نظر این تحلیل‌ها را احراز کند و در نتیجه به همه‌ی قضایای صادق (یا همه‌ی قضایای صادقِ قابل‌شناخت در زمان t) علم داشته باشد، ولی این علم فقط از راهی غیرمستقیم و حقیر به دست آمده باشد اشکالی متوجّه علم او نمی‌شود؟ فرض کنید شخص علی و رضا به همه‌ی قضایا (یا همه‌ی اوضاع امور) علم دارند و بنابراین، بر طبق یکی از تحلیل‌های پذیرفته شده از مفهوم علم مطلق، عالِم مطلق محسوب می‌شوند، ولی علی، علم خود را فقط با اعتماد بر شهادت رضا به دست آورده است. فرض کنید شواهد و قرائن علی عاریتی است، هرچند قوّت این شواهد به حدّی است که به‌حقّ می‌توان او را دارای علم دانست، ولی فقط کم‌ترین توجیه را می‌تواند برای علم خود داشته باشد. از سوی دیگر رضا به همه‌ی قضایای صادق مستقیماً و بی‌واسطه علم دارد. آیا همه‌ی تحلیل‌های (۱) تا (۳) از علم مطلق تحلیل‌هایی ناقص‌اند؛ زیرا فقط حدّ و حدود معلومات موجود عالِم مطلق را توضیح می‌دهند، ولی از کیفیّت تحصیل این علم سخنی به میان نمی‌آورند؟

چندین پاسخ برای این پرسش وجود دارد. یکی این است که بگوییم شیوه‌های

شناخت مانند شیوه‌ی رضا، نه *انواع علم*، بلکه *راه‌های تحصیل علم* را تعیین می‌کنند. ممکن است در این آزمایش فکری مصداق عینی علم مطلق خدا به شیوه‌ی رضا نزدیک‌تر باشد تا به شیوه‌ی علی، ولی این ویژگی نه ویژگی علم مطلق خداوند، بلکه ویژگی کمال و تعالی جامع اوست (ر.ک. به وانویگ، ۱۹۸۶).

راه دیگر این است که تعریف اولیه را حک و اصلاح کنیم؛ به این صورت که مفهومی از کیفیّت دست‌یابیِ عالِم به علم را به‌صراحت در تحلیل علم مطلق وارد کنیم. آن دسته از نظریّات معرفت که بر فضایل فکری تأکید دارند، تأییدی برای این راه‌حلّ به دست می‌دهند. بنا بر چنین دیدگاهی، بهره‌مندی از علم، خود نوعی کمال است؛ درست همان‌طور که بهره‌مندی از شجاعت کمال اخلاقی است (زاگزیبسکی، ۱۹۹۶). بر طبق این راه‌حلّ، وقتی موجودی را متّصف به علم متعالی می‌کنیم، در حقیقت او را به یک شیوه‌ی متعالی شناخت نیز متّصف کرده‌ایم. به عبارتی، در بحث از علم مطلق نه فقط *معلومات*، بلکه *کیفیّت معلوم واقع شدنِ* آن‌ها نیز مطرح است. تلاش زیر برای گنجاندن وسائط علم متعالی در تحلیل این علم را ملاحظه کنید:

تحلیل چهارم

موجود «ب» عالِم مطلق است، اگر و فقط اگر دارای قدرت شناخت متعالی باشد و این قدرت را به طور کامل به کار ببندد.

«قدرت شناخت متعالی» به معنای بالاترین مرتبه‌ی کمال یا فضیلتِ شناختی است. «فضیلت virtue» مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *Virtus* به معنای «قدرت» است. بنابراین، توصیف موجود عالِم مطلق، توصیف موجودی است که مستقیماً و بی‌واسطه به همه‌ی اوضاع امور آگاه است، و موجودی که علمش بسیار بی‌ثبات بوده و نتیجه‌ی اعتماد بر قرائن و شواهد ناکافی، مجموعه‌ای از وسائط و میانجی‌ها، اسباب و لوازم پَست (ولو موفّقیّت‌آمیز) و مانند آن است، از دایره‌ی آن طرد می‌شود. آیا قبولِ این تحلیل، دیگر توصیفات علم مطلق را منسوخ می‌سازد؟ نه

ضرورتاً. وقتی دایره‌ی اموری که معلومِ به علم متعالی‌اند تحدید و تعیین نمی‌شود، هنوز باید دید که آیا چنین علمی همه‌ی اوضاع امور و قضایا را شامل است، یا فقط قضایا و اوضاع امور قابل‌شناخت را شامل است و مانند آن. طرف‌دار تحلیل (۴) هنوز با این پرسش مواجه است که اگر موجودی قدرت شناختی متعالی را به طور کامل اعمال کند، آیا به فعل اختیاری آینده علم خواهد داشت؟

تحصیل علم خداوند. آیا برای علم به پاره‌ای امور معیّن، تجربه لازم نیست؟ اگر در این موارد نیاز به تجربه باشد، علی‌الظاهر عقیده به علم مطلق خداوند به مخاطره می‌افتد. اوّلاً ببینیم آیا لازم است برای درک برخی مفاهیم، تجاربی مشخّص داشته باشیم. دیوید بلومنفلد لزوم چنین چیزی را مورد تأکید قرار می‌دهد:

> **برای درک بسیاری از مفاهیم تجربه لازم است. مفهوم احساس قرمز را در نظر بگیرید. یقیناً اگر کسی هرگز تجربه‌ای از قرمزی نداشته باشد، نمی‌تواند این مفهوم را کاملاً درک کند... دلیل مطلب آن است که بخشی از معنای مفهوم قرمز همانا یک تجربه‌ی ذهنی معیّن است. کسی که نتواند درک کاملی از ماهیّت این تجربه داشته باشد، بنابراین، از درک کامل مفهوم آن نیز بی‌بهره خواهد ماند. ولی فقط یک راه برای درک کامل ماهیّت تجربه‌ی قرمزی وجود دارد و این راه همان داشتن آن تجربه است (بلومنفلد، ۱۹۸۷، ص ۲۰۵).**

به فرض صحّت گفته فوق، مسائل چندی مطرح می‌شود: خدا نه می‌تواند به مفاهیم ناسازگارِ با قدرت مطلق و خیریّت خداوندی علم داشته باشد و نه می‌تواند اصطلاحات احساسی پایه‌ای را دریابد. اگر خداوند قادر مطلق است، چگونه می‌تواند مفاهیم خاصّی مانند مفهوم «سرخوردگی» را درک کند؟ «تجربه‌ی مورد نیاز [برای فهم سَرخوردگی] به گونه‌ای است که هیچ موجودِ قادر مطلقی نمی‌تواند آن را واجد باشد». (بلومنفلد، ۱۹۸۷، ص X) با توجّه به این که خدا خیر مطلق است، چگونه می‌تواند مفهوم ***آزارگری (جنسی)*** یا ***لذّت آزارنده*** را درک کند؟ با توجّه به این که خدا جسم و احساسات جسمانی ندارد، چگونه می‌تواند تصوّری از ***مزه‌ی توت‌فرنگی*** داشته یا بداند که این مزه چگونه چیزی است؟ اگر تصویری کلّی از علم خدا را به این سه مشکل بیفزاییم، نتیجه‌ای کاملاً درهم و برهم به دست می‌آید.

آیا شرط عالِم مطلق بودن خداوند برخورداری او از طیف نامتناهی و کاملی از تجارب است که نمود، احساس، مزه و... همه‌ی موجودات متصوّر را شامل می‌شود؟ می‌توان گفت این تصوّر تصوّری حیرت‌آور و آماسیده از علم مطلق خداوند به عنوان نوعی فعل شناختی حسّاس مطلق و روبه تزاید است.

چندین راه برای پاسخ به این اشکال پیچیده وجود دارد. ساده‌ترین راه، تشکیک در این است که آیا برای درک مفاهیم تجربی مورد نظر بلومنفلد، واقعاً تجربه کردن لازم است. بلومنفلد برای اثبات ادّعای خود نمی‌تواند به این نظر اکتفا کند که ما *انسان‌ها* برای درک مفاهیم به تجربه نیاز داریم. علاوه بر این، باید اثبات کند که این سخن در مورد همه‌ی موجودات قابل‌تصوّر بالضروره صدق می‌کند، یا لااقل در مورد خداوند ضروری است. ولی آیا چنین چیزی بدیهی است؟ گفته‌اند این سخن حتّی در مورد خود ما هم ضروری نیست. مثلاً دیوید لوئیس معتقد است که ما انسان‌ها می‌توانیم بدون تجربه علم داشته باشیم:

> **یقیناً تجربه کردن راه مناسب و یقیناً تنها راه عملی برای علم به ماهیّت یک تجربه است. آیا به‌صراحت می‌توان گفت این راه تنها راه ممکن است؟ احتمالاً نمی‌توان. وقتی که شما تجربه‌ای دارید و بدین وسیله به ماهیّت آن تجربه علم پیدا می‌کنید، تغییری در شما رخ می‌دهد. چه‌بسا بتوان دقیقاً همان تغییر را علی‌الاصول، با جرّاحی دقیق اعصاب که بسیار فراتر از مهارت‌های امروزه است در شما ایجاد کرد. یا احتمالاً می‌توان همان تغییر را از طریق سحر و جادو در شما پدید آورد. اگر قوانین طبیعت را که بالاخره هر چه باشد قوانینی امکانی هستند، نادیده بگیریم هیچ‌گونه ارتباط ضروری میان علّت و معلول وجود ندارد. یعنی هر چیزی می‌تواند علّت هر چیزی باشد. برای نمونه، طلسم انداختن می‌تواند همان تأثیری را بر شما داشته باشد که با اوّلین استشمام بوی راسو در شما ایجاد می‌شود. ممکن است اشکال کنید که آیا حالتی که این‌گونه تصنّعی ایجاد می‌شود، شایسته عنوان «علم به چیزی مانند استشمام بوی راسو» هست. ولی می‌توان گفت تا آن‌جا که به حالت درون شما مربوط است، اصولاً تفاوتی [میان این دو] نیست (لوئیس، ۱۹۹۰، ص ۵۰۰).**

اگر نمونه‌های لوئیس امکان تحقّق داشته باشند، می‌توان گفت بلومنفلد حقیقتی

ضروری درباره‌ی معرفت به دست نمی‌دهد که بتوان بر مبنای آن اثبات کرد که علم مطلق نامعقول است.

خداباوران راه‌های دیگری نیز برای پاسخ به بلومنفلد پیشنهاد کرده‌اند. (بتی، ۱۹۹۰). ولو فقط بر سبیل مماشات در بحث، فرض کنید که در مورد لزوم تجربه حق با بلومنفلد باشد. آیا نباید موجود قادر مطلق هرگز سرخورده شود؟ بر طبق کتب آسمانیِ ادیان توحیدی و نیز به اعتقاد بسیاری از خداباوران دوران ما، ممکن است خداوند به خاطر سرگذشت عالم اندوهگین شود (ولترستروف، ۱۹۸۸). در این صورت، در واقع خداوند به خاطر اعمال اختیاری سوء انسان‌ها سرخورده و اندوهگین می‌شود. حال این نظر بلومنفلد را ملاحظه کنید که علم مطلق مستلزم تجاربی است که با خیریّت کامل منافات دارند. فرض کنید بپذیریم علم به ماهیّت آزارگری، مستلزم تجربه است. [ولی] آیا داشتن این تجربه مشروط به تجربه کردن آزارگری یا آزارگر بودن است؟ برخی خداباوران برآنند که مطلب به این بداهت نیست. می‌توان آزارگری را بر حسب لذّت، میل و مانند آن تحلیل کرد. آیا اگر یک موجود عالِم مطلق به لذّت و تمایل در دیگر زمینه‌های عاری از هرگونه مسأله و مشکل اخلاقی علم داشته باشد، نمی‌تواند همین علم را برای ساختن و پرداختن مفهوم آزارگری مبنا قرار دهد؟

آیا داشتن جسم برای داشتن احساسات و در نتیجه، برای علم به نحوه‌ی دیدن رنگ قرمز ضروری است؟ مادّه‌گرایی اساسی موضع بلومنفلد را تأیید می‌کند و همان‌طورکه در فصل قبلی گذشت، مادّه‌گرایی اساسی نظریّه‌ی فلسفی‌ای است که مورد بحث بسیاری از فیلسوفان خداباور قرارگرفته است. چیزی که در این‌جا برای یک استدلال کاملاً موفّق بر ضدّ خداباوری لازم است، این نیست که نمی‌توان به ماهیّت علم مطلق خداوند علم داشت، بلکه این نظریّه اساسی‌تر است که خدا نمی‌تواند عالِم مطلق باشد. همان‌طورکه در فصل اخیر دیدیم، هم در زمان حاضر و هم در طول تاریخ در فرهنگ‌های کاملاً متفاوت، افراد بسیاری امکانِ تجارب خارج از جسم را می‌پذیرند. در فصل چهارم، منابع چندی در این باره معرّفی شد و منابع دیگری را نیز در فصل نهم معرّفی خواهیم کرد. برخی خداباوران برای اثبات

معقولیّت این تجارب خارج از جسم تلاش کرده‌اند. ممکن است هرگز چنین تجربه‌ای وجود نداشته و مرگ همان فنا باشد، ولی اگر بپذیریم که ممکن است انسان پس از تباهی جسمش باقی بماند و هم‌چنان تجاربی حسّی و غیرحسّی داشته باشد، بخش مهمّی از استدلال بلومنفلد علیه خداباوری نقض می‌شود. توصیف دیدگاه ثنویّت‌گرایی را از زبان جی. ام. مک‌تاگرت ملاحظه کنید. به اعتقاد مک‌تاگرت، هرچند که در حال حاضر برای ادراک عالَم به جسم و اندام‌های جسمانی نیاز داریم، لازمه‌ی این واقعیّت آن نیست که تجسّم بدنی شرط لازم و قطعی ادراک است:

> **هرچند نفس دارای بدن است، ولی بدن ارتباطی ذاتی با حیات نفسانی نفس ندارد... ممکن است این که نفس در حال حاضر نمی‌تواند جز در صورت پیوند با بدن فکر کند، محدودیّتی باشد که حضور بدن بر آن تحمیل کرده است و این محدودیّت با [معدوم شدن بدن] از میان برخیزد... اگر کسی در خانه‌ای محبوس باشد، شفّاف بودن [شیشه‌ی] پنجره شرط لازم دیدن آسمان است، ولی از این نتیجه نمی‌شود که اگر او در بیرون از خانه هم قدم بزند نمی‌تواند آسمان را ببیند، زیرا دیگر شیشه‌ای در کار نیست تا از پشت آن به آسمان بنگرد (مک‌تاگرت، ۱۹۰۶، ص ۱۰۵).**

اگر سخن مک‌تاگرت درست باشد، تأکید بلومنفلد بر این که حیات جسمانی شرط لازم و قطعی تجربه است بی‌اساس است.

بالاخره، با فرض قبول این که تجربه برای درک مفاهیم ضروری است، آیا خداباوران ناچار از قبول این عقیده‌اند که موجود عالِم مطلق باید دارای تجاربی بلا انقطاع و نامتناهی باشد؟ شاید چنین باشد، هرچند که خداباوران باز هم برآنند که این مطلب به هیچ وجه بدیهی نیست. شاید خدا بتواند در یک زمانی مجموعه تجارب کاملی داشته باشد. با این همه، آیا لازم است خداوند برای حفظ مفاهیم مربوط، این تجارب را مکرّر در مکرّر داشته باشد؟ مایکل بتی[1] و دیگران برآنند که

---

1 - Michael Beaty

عالِم مطلق بودن خداوند مشروط به این نوع تجربه‌ی فراگیر مطلق[۱] نیست. به هر حال، بحث و گفتگو در باره همه‌ی این موضوعات، بسیار زنده و فعّال است.

مروری اجمالی بر طبیعت‌گرایی و خداباوری

در خداباوری استناد به علم و قدرت، نقطه‌ی اوج درک و فهم انسان‌ها از خداوند و اصل و اساس تبیین وجود و بقاء عالم است. در ادّعای خداباوری مبنی بر دست‌یابی به یک تبیین غایی یک‌دست[۲] از عالَم، نوعی جامعیّت وجود دارد. این طرح خداباورانه‌ی پیچیده و پی‌گیر با طبیعت‌گرایی موجود که مشخّصه‌ی بیش‌تر آثار فلسفی رایج است، به‌شدّت در تعارض است. از منظر طبیعت‌گرایانه برای تبیین وجود طبیعت یا عالم، لزومی ندارد که از خود آن فراتر برویم. استناد به خدا یا نامعقول است یا اگر هم معقول باشد به‌وضوح کاذب است.

در فصل چهارم، نقد طبیعت‌گرایی از خداباوری از منظر مادّه‌گرایی اساسی و تحصّل‌گرایی مورد بحث قرار گرفت. در چند موضع مهمّ این کتاب به‌خصوص در فصول هشتم تا دهم، موضوع اصلی بحث طبیعت‌گرایی است. در قسمت پایانی این فصل می‌خواهم این تنش میان خداباوری و طبیعت‌گرایی را دست‌مایه‌ی خویش سازم و شاکله‌ی هر یک از این دو فلسفه را به‌تفصیل و وضوح ترسیم کنم.

«طبیعت‌گرایی» معرّف نظریّه‌ای مبسوط درباره‌ی عالم نیست. بنا بر استعمال معمول این اصطلاح، طبیعت‌گرایی معتقد است طبیعت (با هر حدّ و مرزی که دارد) بی‌نیاز از غیر است و هیچ واقعیّت متعالی در ورای طبیعت موجود نیست. بنابراین، کسی می‌تواند طبیعت‌گرا باشد و در عین حال، مادام که به خدا یا خدایان فوق طبیعی استناد نمی‌کند، مادّه‌گرایی اساسی یا ثنویّت جوهری را بپذیرد. یک تقریر خوش‌پرداخت از طبیعت‌گرایی علمی خداباوری را بر این مبنا انکار می‌کند که تحقیق و تفحّص علمی درباره‌ی عالم، آن را به صورت یک مجموعه زمانی ـ مکانی کامل به ما نشان می‌دهد که در آن مجموعه جایی برای خدا باقی نمی‌ماند. رونالد

---

1 - omni-experiencing 2 - unified

هیپبورون و برتراند راسل هر دو در تشریح و تبیین مواضع طبیعت‌گرایانه‌ی مخالف با خداباوری کوشیده‌اند.

هیپبورن در جایی می‌گوید استناد به چیزی که در ورای عالم قرار دارد نامعقول است. عالَم به همان صورت که در علم تجربی مکشوف می‌افتد موضوعی کافی و وافی برای نظریّه‌پردازی معنادار ماست:

این جملات را با هم مقایسه کنید: «گنجشکی در خارج از اتاق من جیک‌جیک می‌کند»، «محدودیّت سرعت مُجاز در خارج از شهر پایان می‌یابد»، «شهاب‌ها خارج از جوّ زمین نمی‌سوزند» و بالاخره «خدا خارج از عالَم، خارج از زمان و مکان است». درباره‌ی گزاره‌ی اخیر چه باید گفت؟ معنای اصلی واژه‌ی «خارج» حاصل نسبت دادن چیزی به چیز دیگر در ظرف عالم است. این واژه... در اطلاق بر عالم به لحاظ ارتباط آن با موجودی که لاعالَم[1] است، از وضع اوّلیّه‌اش فاصله می‌گیرد؛ زیرا در این صورت معنای این واژه چندان بسط می‌یابد که بی‌آن که خود متوجّه باشیم مهمل‌گویی می‌کنیم... (هیپبورن، ۱۹۵۸، ص ۵).

برتراند راسل نیز معتقد بود این قبیل استنادهای خداباوران مهمل است. از جهتی دلیلش این است که نمی‌توان از کلّ عالم چنان سخن گفت که گویی یک نوع «موجود» است و می‌تواند علّتی مانند خداوند داشته باشد. «من واژه‌ی «عالَم» را از برخی جهات واژه‌ی مفیدی می‌دانم، ولی فکر نمی‌کنم این واژه برای چیزی معنادار وضع شده باشد». (راسل در اثری ویراسته‌ی هیک، ۱۹۶۴، ص ۱۷۴). او در بیان دیگری همین نظر را به نحوی تعدیل می‌کند و می‌گوید دلیلی ندارد که فرض کنیم می‌تواند علّتی برای عالم وجود داشته باشد:

همه، مفهوم علّت را از مشاهده‌ی اشیاء جزئی به دست می‌آوریم. هیچ دلیلی ندارد که فرض کنیم مجموع عالم نیز علّتی دارد... (راسل در اثری ویراسته‌ی هیک، ص ۱۷۵).

راسل استدلال از این ***عقیده را که تک‌تک اجزاء عالم علّتی دارند*** به ***این عقیده که خود عالم نیز علّتی دارد*** به مغالطه‌ی زیر تشبیه می‌کند:

---

1 - not-the-universe

می‌توانم برای چیزی که آن را مغالطه‌ی شما [خداباوران] می‌دانم مثالی بزنم. هر انسانِ موجودی مادری دارد، و تصوّر می‌کنم استدلال شما این است که بنابراین، باید نژاد بشر نیز مادری داشته باشد، ولی بدیهی است که نژاد بشر مادر ندارد ــ در این‌جا با فضای منطقی متفاوتی روبه‌رو هستیم (راسل در اثری ویراسته‌ی هیک، ۱۹۶۴، ۱۷۵).

آیا تدبیر خداباوران نمونه‌ی پیچیده‌ای از این مغالطه است؟ در این‌جا صَرف‌نظر از این که آیا می‌توان بر مبنای روابط علّی در عالم، استدلال قانع کننده‌ای بر اثبات خداباوری اقامه کرد یا نه، می‌پرسیم آیا اصلاً خداباوری قادر است «فضای فلسفی» کافی برای امکان‌پذیر شدن خداباوری فلسفی ایجاد کند؟

در پاسخ به این سؤال، بسیاری از خداباوران (هرچند نه همه‌ی آن‌ها) مفروض می‌گیرند که عالم ممکن‌الوجود است. ساخت و سرشت آن به گونه‌ای نیست که بالضروره موجود باشد. بنابراین، عالم را کاملاً متفاوت با خدا می‌دانند. خدا بالضروره بدون علّت یا تکیه‌گاه بیرونی، بدون مشارکت هیچ واقعیّت مادّی موجود است. به اعتقاد این دسته از خداباوران می‌توان عالم را مجموعه‌ی کاملی از موجودات ممکن دانست و در عین حال، خداوند را موجودی غیرامکانی [= واجب‌الوجود]، عالِم مطلق، قادرمطلق، خیر و مانند آن تعریف کرد. جان فیندلی عقیده‌ی دینی اصلی به وجود واجبی خداوند را مورد توجّه قرار داده است:

نه فقط منافی با اقتضای ذاتی نگرش‌های دینی است که متعلّق آن‌ها «بر سبیل اتّفاق» موجود باشد، بلکه این هم که متعلّق آن نگرش‌ها به نحوی صرفاً اتّفاقی واجد کمالات خود باشد، منافی با اقتضای آن‌ها است. از منظر دینی به هیچ وجه قابل‌قبول نیست که یک موجود صرفاً بر سبیل اتّفاق حکیم، خیر، قادر و مانند آن، حتّی در مرتبه‌ی اعلای این کمالات باشد (فیندلی، ۱۹۶۴، ص ۱۱۷).

در خداباوری، خدا بر حسب اتّفاق، بر حسب قوانین کهکشان ما یا به ضرب طرح‌های مفهومی و زبانی ما موجود نیست. در قالب اصطلاحات سنّتی می‌گویند خداوند دارای aseity (برگرفته از *aseitas* به معنای «وجود بالذات» در مقابل *Ad alio* به معنای «وجود بالغیر») است. وجود عالم ناشی از خداوند است؛ حال آن که وجود خداوند ناشی از عالم یا هیچ نیروی خارجی دیگر نیست. در برخی

فلسفه‌های خداشناسی قرون وسطی (یهودی، مسیحی و اسلامی) گفته‌اند ماهیّت یا ذات خدا عین وجود اوست؛ یعنی تصوّر خداوند در حقیقت تصوّر موجود واجب‌الوجود است؛ حال آن که این معنا در مورد هیچ چیز در عالم صدق نمی‌کند. برخلاف عالم، خداوند قائم به ذات خویش (*ipsum esse subsistens*) است.

برای بیانی از امکان فراگیر[۱] عالم، توصیف دیوید لوئیس در زیر را ملاحظه کنید. تصویر وی از عالم را می‌توان برای تعریف مراد و منظور از عالم، در مقابل خدا بنا به تصوّر خداباوران سنّتی مورد استفاده قرار داد:

عالمی که ما در آن زندگی می‌کنیم موجودی کاملاً فراگیر است. هر سنگ و چوبی که می‌بینید جزئی از آن است و همین‌طور است در مورد من و تو. و همین‌طور است در مورد سیّاره‌ی زمین، منظومه‌ی شمسی، مجموع کهکشان راه شیری، کهکشان‌های دوری که با تلسکوب مشاهده می‌کنیم و همه‌ی ذرّات فضای تهی میان ستارگان و کهکشان‌ها (اگر چنین ذرّاتی موجود باشد). هیچ چیز آن‌قدر از ما دور نیست که جزء عالم ما نباشد. اصولاً هر چیزی در هر فاصله‌ای، در این عالم قرار دارد. این عالم از حیث زمانی نیز فراگیر است. نه رومی‌های باستان در گذشته‌های دور، پتروداکتیل‌ها[۲] در گذشته‌های دور، و توده‌های پلاسمای آغازین عالم، در گذشته‌ای آن‌قدر دور قرار دارند که نتوانند جزء عالم باشند و نه ستاره‌های بی‌نور غیرفعّال در آینده، در آینده‌ای آن‌قدر دور قرار دارند که جزء عالم ما به حساب نیایند. چه‌بسا، همان‌طور که من خودم معتقدم، عالم یک شیء فیزیکی بزرگ باشد. یا شاید هم جان‌ها [= نیروهای حیاتی] ارواح یا جوّها نیز... بخشی از آن باشد. ولی هیچ چیز نوعاً آن‌قدر بیگانه با این عالم ما نیست که جزئی از آن نباشد، فقط مشروط به این که در فاصله و جهتی نسبت به مکان ما و یا قبل، بعد یا هم‌زمان با زمان ما موجود باشد... ولی موجودات می‌توانند از بسیاری جهات غیر از آنی باشند که هستند... ممکن بود که من هرگز وجود پیدا نکنم ــ نه خود من نه هیچ جزئی از من. یا ممکن بود هیچ انسانی موجود نباشد. یا ممکن بود ثابتات فیزیکی ارزش‌های نسبتاً متفاوتی، ارزش‌هایی ناسازگار با ظهور

---

1 - extended contingency

۲ - pterodacty. سوسماری بالدار که نسل آن منقرض شده است.

حیات می‌داشتند. یا ممکن بود قوانینی یک‌سره متفاوت برای طبیعت وجود می‌داشت و می‌توانست به جای الکترون‌ها و کوارک‌ها، ذرّاتی یگانه، فاقد بار یا حجم یا چرخش، ولی با خصوصیات فیزیکی غریبی که هیچ مشترکاتی با این عالم ندارند وجود داشته باشد. انحاء بسیار متعدّدی برای وجود یک عالم متصوّر است و یکی از این انحاء بسیار همین نحوه‌ی وجود کنونی آن است (لوئیس، ۱۹۸۶، صص ۱ـ۲).

مفهوم خدا در تاریخ یهودیّت، مسیحیّت و اسلام بر مبنای این تصوّر از عالمِ ممکن‌الوجود شکل گرفته و تهذیب شده است.

گاهی طبیعت‌گرایان تأکید دارند که تعیین رابطه‌ی خدا و عالَم بر مبنای وجوب و امکان علی‌الظاهر معقول است. جی. جی. سی. اسمارتِ طبیعت‌گرا معتقد است باید این پرسش را که «اصولاً چرا عالم موجود است» به عنوان پرسشی بی‌پاسخ کنار نهاد. او معتقد است که خدا موجود نیست و باید وجود عالم طبیعت را صرفاً واقعیّتی دانست که به‌واسطه‌ی هیچ موجود خارج از آن تبیین نمی‌شود. در عین حال، می‌پذیرد که ممکن‌الوجود بودن عالم او را راضی نمی‌کند یا به تعبیر دیگر، در حیرت و هیبت رها می‌سازد. چرایی وجود عالم مایه‌ی هیبت و حیرت او می‌شود:

ظاهراً منطق به ما می‌گوید تنها پاسخ [به این پرسش که «چرا عالم موجود است؟»]، پاسخی که نامعقول هم نباشد، این است که بگوییم «چرا نباید موجود باشد؟». با این حال، هرچند می‌دانم که... می‌توان [این استدلال را که] خدا خالق عالم است با استفاده از منطق صحیح در هم شکست، هنوز احساس می‌کنم که مایلم به پرسیدن آن ادامه دهم. در حقیقت، هرچند منطق به من تعلیم داده است که شدیدترین سوءظنّ را به چنین پرسشی داشته باشم، ذهن من در زیر مفاد عظیمی که این پرسش در ظاهر برای من دارد سرگیجه می‌گیرد. این که اصولاً باید چیزی موجود باشد مایه‌ی ژرف‌ترین هیبت و حیرت‌ها برای من می‌شود. ولی این که آیا انسان‌های دیگر نیز چنین احساسی دارند و آیا اصولاً من و آن‌ها باید چنین احساسی داشته باشیم مسأله دیگری است. به اعتقاد من باید چنین احساسی داشته باشیم. در این صورت، سؤال می‌شود اگر نتوان [این پرسش را] که «اصولاً چرا باید چیزی موجود باشد» به سبک براهین جهان‌شناختی [برای اثبات وجود خداوند]

تفسیر کرد؛ یعنی اگر نتوان آن را تقاضایی نامعقول برای فرض مهملِ یک موجودِ منطقاً ضروری دانست، در آن صورت چه نوع پرسشی است؟... همه‌ی آن‌چه می‌توانم بگویم این است که هنوز نمی‌دانم (اسمارت در اثری ویراسته‌ی فلو و مک‌اینتایر، ۱۹۵۵، ص ۴۰).

استناد به احساساتی مانند هیبت و حیرت گویای آن است که احساسات و عواطف می‌توانند نقش مهمّی در نظریّه‌پردازی فلسفی شخص داشته باشند. در بحث فوق، اسمارت نمی‌خواهد بر مبنای این احساسات معقول بودن پرسش مورد بحث را نتیجه بگیرد، ولی به موجب این احساسات هنوز تردید دارد که آیا اقدام او در تمام دانستن کار این پرسش اقدامی کاملاً درست است. همین سخن در مورد جان هاسپرز[1] نیز صدق می‌کند؛ هاسپرز نیز طبیعت‌گرایی است که مشغله‌ی خداباورانه‌ی توجیه وجود عالم بر مبنای واقعیّت الاهی متعالی را مردود می‌داند. در این قطعه جاذبه‌ی پرسشی را که خداباوران برای صراحت بخشیدن به تمایز خدا و عالم مورد استفاده قرار می‌دهند صحّه می‌نهد؛ یعنی این پرسش که چرا عالم امکان با همه‌ی قوانین بنیادی‌اش موجود است؟ هاسپرز معتقد است که قوانین بنیادی طبیعت به هیچ روش عمیق‌تر یا وسیع‌تری قابل‌تبیین نیست و احساس می‌کند که این واقعیّت از برخی جهات (لااقل از جهت روان‌شناختی) خرسند کننده نیست:

اگر قانونی واقعاً مبنایی باشد، هر تقاضایی برای تبیین آن قانون تناقض‌گویی است. برای تبیین یک قانون باید آن را در بافت یا شبکه‌ی قوانین وسیع‌تر و جامع‌تر قرار داد. قانون مبنایی ذاتاً قانونی است که چنین کاری در مورد آن شدنی نیست... ممکن است این نکته همانند بسیاری نکات دیگر، به لحاظ منطقی قانع کننده باشد، ولی به لحاظ روان‌شناختی خرسند کننده نباشد. ممکن است پس از شنیدن استدلال فوق هنوز احساس کنیم که باید پرسید «چرا یک‌نواختی‌های مبنایی عالم به همین صورت کنونی و نه به صورتی دیگر است؟ چرا باید ما درست همین قوانین و نه قوانین دیگری را واجد باشیم؟ من خواهان تبیینی هستم از این که چرا

---

1 - John Hospers

آن قوانین به همان صورتی هستند که می‌یابیم». در این‌جا، به عنوان مطلبی مربوط به شرح احوال خودم باید اقرار کنم که از شریک شدن در این احساس چاره ندارم. می‌خواهم بپرسم چرا قوانین طبیعت، که امور امکانی [و نه ضروری] هستند، به همین صورت کنونی‌اند؛ حتّی اگرچه نمی‌توانم تصوّر کنم چه تبیین ممکنی برای این موضوع وجود دارد؛ و حتّی اگرچه به حکم استدلالِ خود من در بالا تقاضا برای چنین تبیینی تناقض ذاتی دارد (هاسپرز، ۱۹۵۶، صص ۱۱۶ـ۱۱۷).

به اعتقاد بسیاری از خداباوران، احساسات جاری شده بر زبان اسمارت و هاسپرز را می‌توان ناشی از تمایلی مهمّ و حقیقی برای فهم وجود عالم در یک فضای تبیینی وسیع‌تر دانست. به اعتقاد برخی از فیلسوفان خداباور، چنین احساسی به لحاظ فلسفی بلاموضوع نیست و متفاوت با سردردی است که در حین اقامه‌ی استدلال‌های فلسفه‌ی حقوق به آدمی دست می‌دهد. بلکه به استناد آلبرت اینشتاین به احساس نزدیک‌تر است. اینشتاین معتقد بود «احساس نیرومندترین و شریف‌ترین انگیزه‌ی پژوهش علمی است» (۱۹۷۳، ص ۳۷). هدف خداباوران این است که چیزی را که همین تمایل فطری به تبیین چرایی وجود عالم می‌دانند، تثبیت و تحکیم کنند و علاوه بر این، از تلائم [واقعی] (یا لااقل تلائم *ظاهری*) استناد به واقعیّتی غیرامکانی [= واجبی]، قادر مطلق، عالِم مطلق و غلبه‌ناپذیر، به عنوان علّت وجود عالم، دفاع کنند.

بنابراین، آیا خداباوری در همان دام‌های مفهومی مورد نظر هیپبورن و راسل فرو می‌افتد؟ اگر این تلقّی از عالم به عنوان موجودی ممکن‌الوجود از اعتباری برخوردار باشد، تمایز درون و برون که مورد انتقاد هیپبورن قرار گرفته است کاملاً قابل‌طرح خواهد بود. یعنی خداباوران می‌توانند به نحو معقولی از آن‌چه در «خارج از» عالم قرار دارد سخن به میان آورند، مشروط بر این که در اثبات این که عالم ممکن‌الوجود و خداوند در صورت موجود بودن واجب‌الوجود است توفیق یافته باشند. از منظر خداباورانه تلقّی وجود واجبیِ خداوند به عنوان صرف امری زاید (مثلاً بنا به فرض راسل) مادر همه‌ی کسانی که مادر دارند کاملاً بی‌ربط و بلاموضوع

است؛ زیرا خدای یکتاپرستی، نه یک اَبَر ممکن‌الوجود[1] یا بالاترین ممکن‌الوجود،[2] بلکه موجودی به‌کلّی متفاوت با عالم است.

همان‌طور که گفتیم بعداً به مسأله‌ی صحّت و درستی براهین موافق و مخالفِ اعتقاد به خداباوری می‌پردازیم. در این قسمت صرفاً نمایی کلّی از مواضع متضادّ طبیعت‌گرایی و خداباوری به دست می‌دهیم. برخی طبیعت‌گرایان اشکالات مهمّی بر کلّ این طرح که خدا یا هر موجود دیگری می‌تواند بالضروره موجود باشد وارد ساخته‌اند. رایج‌ترین اشکال این است که اصل تصوّر امکان وجود موجود ضروری‌الوجود، تصوّری بی‌معناست. «ضرورت» متعلّق به گزاره‌ها و نه اشیاء است. این اشکالات و پاسخ‌های خداباوران به آن‌ها را در فصل دهم می‌آوریم.

در تاریخ فلسفه‌ی خداشناسی، نزاع درباره‌ی معقولیّت رابطه‌ی خدا و عالم، درست در همان مقطع تعارض خداباوری و طبیعت‌گرایی علمی، داغ‌تر از هر زمان دیگر بوده است. گاهی این تعارض به ادّعاهای خاصّی ارتباط یافته که به نفع خداباوری مطرح می‌شده‌اند؛ برای مثال، وقوع معجزاتی معیّن، خلقت عالم به دست خداوند در ۵۰۰۰ سال قبل از میلاد و نه ۱۵ میلیارد سال پیش، آفرینش انواع حیوانی به صورت جداگانه و نه صرفاً در طیّ فرایند تکاملی و غیره. در پایان این قسمت خوب است تعارض میان خداباوری و طبیعت‌گرایی را با نگاهی به علوم تجربی به‌تفصیل بیش‌تر تشریح کنیم.

آیا اگر (فعلاً) اعتقادات خاصّ خداباوران درباره‌ی معجزات و مانند آن را کنار بگذاریم، تعارضی ذاتی میان خداباوری و علوم طبیعی موجود است؟ اغلب، طبیعت‌گرایی را در ارتباط با آراء علمی مطرح کرده‌اند. چیزی که می‌توان از آن به «طبیعت‌گرایی علمی»[3] تعبیر کرد، همه‌ی مایه و مبنای خود را از کفایت مفروض تبیینی از عالم می‌گیرد که مستلزم فرض خدا نیست. جان بارو[4] درباره‌ی آرمان طبیعت‌گرایی می‌نویسد: این آرمان در نهایت به «نظریّه‌ی ناظر به همه چیز»[5]

---

1 - supercontingent
2 - hypercontingent
3 - scientific naturalism
4 - John Barrow
5 - Theory of Everything

منتهی می‌شود؛ یعنی نظریّه‌ای که «همه‌ی قوانین طبیعت را در یک جمله‌ی واحد خلاصه می‌کند و آن این که هر چیزی که در عالم طبیعت بوده، هست و خواهد بود، اجتناب‌ناپذیر است» (بارو ۱۹۹۱، ص vii). فعلاً با صرف نظر از این که آیا این طرح معقول است یا نه، می‌توان گفت تمایل به دست‌یابی به «نظریّه‌ی ناظر به همه چیز» ظاهراً یک غایت علمی مطلوب است. بنابراین، این نظریّه را ملاحظه می‌کنیم که می‌گوید از همان ابتدا می‌توان نشان داد که خداباوری نه فقط با طبیعت‌گرایی، بلکه با علم تجربی تعارض دارد. آیا این نظریّه که «وقوع این پدیده به دلیل آن است که خدا این‌گونه خواسته است» ضدّ علمی به نظر نمی‌رسد؟

ممکن است خداباوری غیرعلمی به نظر برسد؛ زیرا معتقد به خدایی است که از طریق فنون علوم طبیعی به مشاهده‌ی مادّی درنمی‌آید، ولی ناسازگار دانستن خداباروی با علم تجربی ادّعای بلندپروازانه‌تری است که به‌سادگی قابل اثبات نیست. گزاره‌ها و تبیین‌های علم تجربی مقام و موقعیّت خاصّ خود را دارند، [ولی] آیا این گزاره‌ها و تبیین‌ها نافیِ وجود چیزی در ورای عالم مکانی ـ زمانی‌اند؟ جاناتان وان‌ویگ و هاگ مک‌کان[1] تصویر زیر را از رابطه‌ی خدا با عالم عرضه می‌کنند. هرچند لازمه‌ی خداباوری این است که خدا علّت نخستینِ عالَم مورد مطالعه‌ی علم تجربی است، ولی ملزم نیست که واقعیّت علّیّت زمانی و مکانی کیهانی[2] را انکار کند. علم تجربی روابط درون‌کیهانی[3] و نه رابطه‌ی میان عالم و خالق متعالی آن را پوشش می‌دهد. بدین وسیله خداباوری اَبَر نظریّه‌ای است که با تبیین‌های علمی از رویدادهای درون عالم تعارض نمی‌یابد یا لااقل تعارض میان آن‌ها *ضروری* نیست. اگر حقّ با برخی از خداباوران باشد، استناد به خلّاقیّت خداوند می‌تواند وجود عالم را تبیین کند، ولی تبیین این که چرا نمک در یک زمینه‌ی علمی چنین رفتاری دارد از آن ساخته نیست:

خداوند در مقام خالق، علّت نخستین و بی‌واسطه‌ی این واقعیّت است که چیزی

---

1 - Hugh McCan

2 - cosmis spatio-temporal causation

3 - intra-cosmic relation

وجود دارد به جای آن که هیچ چیز موجود نباشد: یعنی این فعل خلاقّه‌ی حضرت اوست که علّت وجود عالم طبیعت است. این سخن نه بدان معناست که او علّت بی‌واسطه‌ی حالات موجودات عالم یا تغییراتی است که بر آن‌ها وارد می‌شود. در مقابل، وظیفه‌ی اصول علّیّت علمی دقیقاً تبیین همان حالات و تغییرات است و این وظیفه را با اسناد آن‌ها به دیگر حالات و تغییرات انجام می‌دهند. در همه‌ی موارد، وجود شیء صاحب حالت یا موضوع تغییر مفروض است. در حقیقت، حتّی در جایی که عمل‌کرد علل ثانویه موجِد چیزی است که می‌تواند جوهر (برای مثال، نمک) تلقّی شود، از نگاه علمی فرایند ایجاد چنین جوهری، نوعی تبدیل و تبدّل در چیزی (مانند سدیم و کلراین یا ذرّات تشکیل دهنده‌ی اتم‌های سدیم و کلراین) است که سابق بر آن موجود است... در هیچ موردی اعتقاد بر این نیست که عمل‌کرد علل ثانویه علّت خلق چیزی [از عدم] است، تا بتوان گفت جای‌گزین فرض این علل ثانویه نبودِ هر گونه موجودی است (وان‌ویگ و مک‌کان در اثری ویراسته‌ی موریس، ۱۹۸۸، ص ۱۶).

از آن‌جا که تبیین‌های خداباوران از حدوث و بقاء عالم، درباره‌ی ساحتی متفاوت با ساحت تبیین‌های علمی ***درون‌کیهانی*** بحث می‌کنند، برخی برآنند که تبیین‌های خداباورانه مکمّل علوم تجربی‌اند، نه بدیل‌هایی که آن‌ها را از میدان به در کرده یا تضعیف کنند.

امّا باید توجّه داشت که هرچند خداباوری می‌تواند با علوم تجربی سازگار باشد، ولی با برخی نظریّات علمی که صریحاً معارض با خداباوری[1] هستند سازگار نیست. برای مثال، هدف برخی طرح‌های علمی مادّه‌گرا، رجحان نهادن تبیین‌های فارغ از آگاهی، غیرقصدی و غیرشخصی از حوادث بر تبیین‌های شخصی، قصدی و آگاهانه است. برخی مادّه‌گرایان تبیین‌های مربوط به آگاهی بشر یا هر چیز دیگری از هر نوع را فقط و فقط در صورتی می‌پذیرند که بتوانند در نهایت موضوع خود را بدون توسّل به آگاهی و قصد و عنایت[2] تبیین کنند. اگر بخواهیم به تبیینی رضایت‌بخش و جامع از آگاهی دست پیدا کنیم، باید در

---

1 - anti-theistic

2 - intentionality

خود این تبیین هیچ استنادی به عقل و آگاهی نشده باشد. دانیل دنت[1] می‌نویسد:

هر تبیینی از عقل که مستلزم [استناد به] روان‌شناسی است، البتّه نباید به مصادره‌ی به مطلوب بینجامد. یعنی نباید عقل را بر حسب عقل تبیین کند؛ مثلاً علّت وجود عقل در مخلوقات را فضل و بخشش خالق عاقل بداند (دنت، ۱۹۷۸، ص ۸۳).

در این‌جا سؤال خداباوران این است که آیا همیشه باید جهت تبیین، از عقل به لاعقل باشد؛ یعنی آگاهی بر حسب نیروهای ناآگاهانه تبیین شود.

بسیاری از خداباوران مسلّم می‌گیرند که در دانش عصب‌شناسی به‌حقّ باید سعی کرد تا رفتار هوش‌مندانه و حالات نفسانی (لااقل تا حدّی) بر حسب اشیاء و فرایندهای پیکرشناختی مبنایی تبیین شود. ولی سؤال این‌جاست که چرا باید این را مقدّمه‌ای برای حذف کامل عقل دانست؟ چرا نتوان اعمال فیزیولوژی خود ما و در حقیقت خود عالم را جلوه‌ای از عقل متعالی انگاشت؟ تلاش ریچارد سوئین‌برن برای تکمیل و تتمیم چنین دیدگاهی درباره‌ی عقل متعالی دقیقاً در مقابل تلاش‌های دانیل دنت برای تبیین عقل بر اساس نیروهایی نهایتاً غیرشخصی و غیرعاقل قرار می‌گیرد. سوئین‌برن معتقد است که قوانین طبیعت در ذیل فاعلیّت الاهی فراگیر یا درکنف حمایت آن واقع می‌شوند:

تقریباً همه‌ی یک‌نواختی پی‌آمی‌های [طبیعت] معلول عمل‌کرد عادی قوانین علمی است. ولی قولِ به این مطلب، صرفاً بدان معناست که این یک‌نواختی‌ها نمونه‌هایی از یک‌نواختی‌های کلّی‌ترند. بدیهی است که نمی‌توان از عمل‌کرد بنیادی‌ترین یک‌نواختی‌ها، یک تبیین علمی عادی ارائه کرد. اگر بناست عمل‌کرد آن‌ها قابل‌تبیین باشد و صرفاً به عنوان یک واقعیّتِ تبیین ناشده رها نشود، باید بر حسب انتخاب عقلانی فاعل مختار تبیین شوند (سوئین‌برن، ۱۹۶۸، ۲۰۴).

به اعتقاد سوئین‌برن، این تمایل خداباورانه که می‌خواهد تبیین مبتنی بر قصد وارده را بنیادی‌ترین تبیین در عالم بداند به هیچ وجه جای‌گزین علم تجربی نمی‌شود:

اگر... علّتِ عمل‌کرد قوانین طبیعت یک فاعل عاقل مجرّد و کاملاً مقتدر باشد، در آن صورت در نهایت تبیین علمی عادی، تبیینی شخصی است. یعنی تبیین یک

---

1 - Daniel Dennett

پدیده بر حسب عمل‌کرد قانون طبیعی، در نهایت تبیینی بر حسب عمل‌کرد فاعل خواهد بود. از این روی، (با لحاظ انتظام اوّلیّه مادّه) اصول تبیین پدیده‌ها از دو تا به یکی فرو کاسته خواهد شد... بنابراین، با توجّه به شباهت یک‌نواختی‌های ناشی از عمل‌کرد قوانین طبیعی با یک‌نواختی‌های ناشی از فاعل‌های بشری، در حقیقت با فرض فاعل عاقل به عنوان علّت آن‌ها، به تبیینِ ساده‌ی یک‌دست و منسجمی از پدیده‌های طبیعی دست می‌یابیم (سوئین‌برن، ۱۹۶۸، ۲۰۴).

برخی منتقدان تبیین خداباورانه را مردود می‌دانند؛ زیرا تصویر خداباورانه از طبیعت و دامنه‌ی عقل و فاعلیّت الاهی را تصویری منسجم نمی‌دانند. برای مثال، بریان اُشاوگنسی[1] می‌گوید ماهیّت دقیق و ریز و تفصیلی عالم دلیل بر آن است که عقل متعالیِ مبنایی علّت آن نیست:

خوب، چهار قرن پیش‌رفتِ پیروزمندانه‌ی دقیق‌ترین علوم فیزیکی فقط می‌تواند یک نشان بر فلسفه برجای بگذارد. وقتی شما می‌توانید طول موج یک خطّ طیفی را تا هشت رقمِ اعشاری پیش‌بینی کنید، اعتقاد به این که واقعیّت مبنایی هر چیزی، [در نهایت] معنوی، فی‌المثل خدای مجرّد است البتّه دشوارتر است. با این همه، آیا خدا می‌باید این‌گونه مشکل‌پسند باشد؟ (اُوشاوگنسی، ۱۹۸۰، ص ۱۷، مقدّمه).

ولی چرا باید عقل الاهی را این همه محدود دانست؟ اگر خداباوران بتوانند مفاهیم علم و قدرت را که موضوع بحث فصل‌های نخست این کتاب بود، توضیح و تبیین کنند، در آن صورت، می‌توانند یک فلسفه‌ی طبیعت جامع که لزوماً محدودیّت‌های پیشنهادی اُشاوگنسی را ندارد در جنب طبیعت‌گرایی داشته باشند.

در فصول آینده اعتبار طبیعت‌گرایی و خداباوری را به‌تفصیلِ بیش‌تر بررسی می‌کنیم. ولی پیش از این بررسی، ماهیّت برخی روایت‌ها از خداباوری را که در قیاس با روایات مورد بحثِ این فصول افراطی‌تر و متعالی‌ترند، مورد بحث قرار می‌دهیم و نگاهی نیز به تصاویر وحدت‌باورانه و غیرخداباورانه از واقعیّت غایی می‌افکنیم. در مقام تفکّر درباره‌ی چیزی که می‌تواند در ورای عالم طبیعت یا در ورای تصوّر طبیعت‌گرایانه از عالم موجود باشد تا کجا می‌توان پیش رفت؟ تا چه

---

1 - Braian O´Shaughnessy

حدّ می‌توان خدا یا یک واقعیّت غایی و دینی دیگر را متعالی دانست؟ موضوع فصل بعدی همین است.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) آیا موجبیّت به تقدیرگرایی[1] می‌انجامد؟ تقدیرگرایی نظریّه‌ای است مبنی بر این که هر عملی که شخص انجام دهد عبث است و هیچ تأثیری به حال آینده ندارد. توصیف یک کتاب درسی از تقدیرگرایی چنین توصیفی خواهد بود: در کلاس درس، یا نمرات عالی به دست می‌آورید یا به دست نمی‌آورید. اگر بناست این امر اتّفاق بیفتد هر کاری کنید مانع آن نخواهید شد. و اگر بناست اتّفاق نیفتد، هیچ کاری برای تغییر دادن این وضعیّت نمی‌توان کرد. بنابراین، تفاوتی به حال آن ندارد که چه کاری انجام دهید.

۲) قوی‌ترین دلایل موجبیّت‌گرایی و اختیارگرایی را با هم مقایسه کنید.

۳) آیا اگر خدا پیشاپیش بداند که شما چه عملی انجام خواهید داد می‌توانید عملی جز آن انجام دهید؟ گفته‌اند اگر خدا عالِم مطلق باشد، نمی‌تواند فاعل بالقصد باشد. استدلال زیر را ملاحظه کنید:

الف) وقتی یک شخص را عالِم مطلق می‌دانیم، بدین معناست که او به همه‌ی آن‌چه اتّفاق خواهد افتاد و از آن جمله به همه‌ی تصمیماتی که خواهد گرفت و همه‌ی اعمالی که انجام خواهد داد عالم است.

ب) وقتی گفته می‌شود یک شخص تأمّل می‌کند، به منزله‌ی این است که می‌خواهد درباره‌ی اعمال احتمالی آینده‌اش با توجّه به اعتقادات، خواست‌ها و نیّاتش تصمیم بگیرد یا مصمّم شود.

ج) ولی ممکن نیست که یک شخص در آنِ واحد، هم بداند چه عملی را انجام خواهد داد و هم درباره‌ی انجام دادن یا انجام ندادن همان عمل تأمّل کند.

---

1 - fatalism

د) بنا بر این، اگر خدا عالِم مطلق باشد نمی‌تواند تأمّل کند.

ه) قول به این که یک شخص از روی قصد عمل می‌کند، معنایش آن است که او به نحوی ارادی، هدف‌مند و جهت‌دار برای تحصیل چیزی که به آن تمایل دارد می‌کوشد.

و) هر عمل قصدی مستلزم تأمّل است.

ز) بنابراین، اگر خدا عالِم مطلق باشد، نمی‌تواند از روی قصد عمل کند (به نقل از رایشنباخ، ۱۹۸۴؛ نگارنده تصرّفات اندکی در نحوه‌ی بیان مطلب داده است).

۴) اگر خداوند پیشاپیش می‌داند که شما در دعا چه چیزی را از او مسألت خواهید کرد، پس چرا چیزی را از او مسألت می‌کنید؟ استدلال زیر از آر. ال. گلدشتاین[1] را تحلیل کنید:

برای مثال، به همه‌ی مرکّب‌هایی بیندیشید که در بحث از علم مطلق ادّعایی خداوند به هدر رفته است و در عین حال، باید برای هر کس که اندک توجّهی به خرج می‌دهد روشن باشد که خدای مورد پرستش انسان‌هایی که در دعا به او تقرّب می‌جویند، در حقیقت از عالِم مطلق بودن بسی فاصله دارد. به عکس، پرستندگان خداوند همیشه باید ستم‌هایی را که از نظر او دور مانده است به او یادآور شوند. انگیزه‌ی قلم زدن درباره‌ی دین، عمدتاً علایقی بوده است که در منطق و مابعدالطبیعه شکل گرفته‌اند و این اقدام ارتباط ناچیزی با خود دین داشته و یا اصولاً هیچ ارتباطی نداشته است (گلدشتاین، ۱۹۸۳، ص ۱۱۴؛ برای پاسخ این بحث، ر.ک. به شلسینگر، ۱۹۸۸، صص ۲۶ـ۳۱ و ماتیوس، ۱۹۷۱).

۵) «راه‌حلّ» ارسطویی برای پارادوکس اختیار و علم پیشین را منتقدانه ارزیابی کنید.

۶) جی. آر. لوکاس می‌گوید حقایقی در خصوص فعّالیّت اختیاری آینده وجود دارد، ولی خداوند با جهل خود به این حقایق اختیار ما را محفوظ می‌دارد. موضع زیر را تحلیل کنید:

---

1 - R. L. Goldstein

راه‌حلّ واقعی مسأله‌ی علم مطلق خداوند را در تشبیه آن به قدرت مطلق او می‌توان یافت. هرچند خداوند قادر به انجام دادن هر کاری است، ولی نمی‌گوییم که خداوند هر کاری را انجام می‌دهد... می‌پذیریم که برخی امور بر خلاف اراده‌ی خداوند روی می‌دهد... اگر خداوند آماده باشد که به خاطر اختیار بشری، از قدرت مطلق خویش کوتاه بیاید، یقیناً آمادگی چنین سازشی را در خصوص علم مطلق خویش نیز دارد. اگر اراده‌ی خود را محدود می‌کند تا فضایی برای تصمیم‌گیری مخلوقاتش موجود باشد، باید به محدود شدن فهم خویش نیز رضا دهد تا انسان‌ها بتوانند خود تصمیم بگیرند. به نظر من، هیچ اشکالی ندارد که خداوند علم خطاناپذیر خویش را محدود کند؛ کما این که با قدرتش نیز چنین می‌کند، با این هدف که ما بتوانیم از او مستقلّ باشیم (لوکاس، ۱۹۷۰، ص ۷۵).

۷) آیا تصوّر می‌کنید که اصولاً شناخت مفهومی مانند «قرمز» بدون داشتن هیچ تجربه‌ای از رؤیت «قرمز» امکان‌پذیر است؟ برخی از فیلسوفان و الاهی‌دانان می‌گویند خداوند علم تجربی به عالم دارد. اصول فلسفی و دینی مورد بحث در دو ادّعای زیر راکه اوّلی از چارلز هارتشورن و دوّمی از دیوید براون است بررسی کنید:

هم‌دلی کامل با احساسات دیگران و علم کامل به احساسات دیگران، هر دو رابطه‌ای واحد هستند، و این دو در مورد ما انسان‌ها از هم منفکّ‌اند؛ فقط به دلیل آن که «کامل» هرگز در مورد آن‌ها صدق نمی‌کند و ما هرگز احساسات دیگران را درک نمی‌کنیم، بلکه فقط به آن‌ها علم داریم؛ یعنی نمودارهایی انتزاعی داریم از این چگونه دیگران به شیوه‌های تقریبی و کمابیش کلّی احساس می‌کنند. اگر تشخّص و سرزندگی آن احساس را رؤیت کنیم آن را واجد خواهیم بود. همان‌طور که هیوم البتّه شاید بدون توجّه به تأثیر این نظر بر الاهیّات گفته است، تصوّر زنده‌ی یک احساس علی‌القاعده، عین «انطباع» آن است؛ یعنی عین آن است که آن احساسِ از آنِ خودِ ما باشد. (هارتشورن، ۱۹۴۱، ص ۱۶۳)

برخی کودکان این بدبیاری را دارند که به طور مادرزادی از قوّه‌ی احساس درد محرومند و بنابراین، اگر به موقع، پیامدهای اعمالشان را به آن‌ها تعلیم ندهند، زندگی خویش را با تحمّل آسیب‌های همیشگی سرمی‌کنند و حتّی تصادفاً خود را به کشتن می‌دهند. و امّا اگر تا دوران بزرگسالی جان به سلامت ببرند، در آن صورت لابدّ شناخت کافی نسبت به پیامدهای اعمال خویش پیدا خواهند کرد،

ولی حتّی در آن موقع نیز از هر گونه شناخت تجربی نسبت به ماهیّت احساس درد بی‌بهره‌اند. به نظر من، در مورد خدا نیز همین‌طور است. البتّه خداوند بدون «تجسّم»، از قبل علم کامل به پیامدهای درد داشته است. ولی فقط «تجسّم» می‌توانسته است کیفیّت احساس ما انسان‌ها از درد را برای او معلوم سازد (براون، ۱۹۸۹، صص ۵۵ـ۵۶).

۸) موضع زیر را که از جی. سی. اِی. گاسکین است تحلیل کنید:

تصوّر نمی‌کنم که ناتوانی من از درک فاعل آگاه که در آنِ واحد در همه جا هست، صرفاً ناشی از قصور مخیّله‌ی انسان‌محورانه‌ی من باشد. فاعل‌های آگاه (انسان‌ها، گربه‌ها، سگ‌ها، اشباح، خدایان یونانی) از منظر عالم عمل می‌کنند. آن‌ها حتّی منظر ابدان خویش را دارند که برای آن‌ها حیّ و حاضر است. فرض بر این است که خداوند چنین منظری ندارد. اگر تخیّل کنم که به عنوان عملی اساسی، می‌توانم ماه را بر گرد محور خود بچرخانم به طوری که شما بتوانید از روی زمین طرف دیگر ماه را ببینید، مسلّماً تصوّرم این است که ماه را از منظری خاصّ می‌بینم. فرض بینایی یا آگاهی‌ای که همه‌ی منظرها را در بر می‌گیرد، نه فقط علم مطلق نیست، بلکه پراکندگی فاعل این علم را می‌رساند، و بدان می‌ماند که من هم‌زمان خودم را، هم از طریق سرانگشتم و هم از طریق هر جای دیگر بدنم رؤیت کنم. من نمی‌توانم حتّی برای این میزان پراکندگیِ مرکز آگاهی خویش چندان معنای معقولی بیابم، چه رسد به این که بخواهم از تفرّق و تشتّتی که هر دیدگاهی درباره‌ی هر چیزی در عالم را بر می‌گیرد فهمی داشته باشم (گاسکین، ۱۹۸۴، ص ۱۱۲).

خداباوران چه پاسخی می‌توانند برای این مطلب داشته باشند؟

۹) اگر خدا به عمل اختیاریِ آینده علم نداشته باشد، از چه جهاتی می‌تواند از آینده شگفت زده شود، اگر اصولاً شگفت زده شود؟ پیترگیچ معتقد است که حتّی اگر خداوند دقیقاً نداند چه چیزی اتّفاق خواهد افتاد، هنوز می‌تواند بر آینده سیطره‌ی کامل داشته باشد؛ زیرا خداوند به «همه‌ی امکان‌های پیشرفت علم دارد». گیچ بر این اساس معتقد است که تصوّر او از خدا به هیچ وجه خدا را محدود نمی‌سازد، به طوری که دیدگاه خداباوری والانگرانه درباره‌ی حاکمیّت خدا مورد تهدید قرار بگیرد. «باید پذیرفت که تبیین من، فقط در صورتی علم خدا را محدود

می‌سازد که لازم باشد اموری مانند تعجّب، تأسّف و ارتجال [= بدیهه‌گویی] را به او نسبت دهم، ولی البتّه انتساب این قبیل امور به خدا را انکار می‌کنم» (گیچ، ۱۹۷۷، ص ۱۴۱). نقاط قوّت و ضعف تصویر گیچ از خدا به عنوان «استاد اعظم»[1] را (اگر نقاط قوّت و ضعفی دارد) ارزیابی کنید:

تمثیلی را که در این مورد مفید می‌یابم، این است: یک استاد شطرنج بی‌آن که به صفحه‌ی شطرنج نگاه کند، به طور هم‌زمان بازی حریف‌ها را انجام می‌دهد. علم او به شطرنج آن‌قدر برتر از علم آن‌ها است که می‌تواند هر حرکتی را که آن‌ها قصد می‌کنند صورت دهد و هیچ نیازی به بدیهه‌گویی یا تأمّل ندارد. هیچ تناقض آشکاری در این فرض وجود ندارد که بگوییم بدین‌سان علم بی‌تغییر خداوند بر کلّ حوادث عالم، علی‌رغم هر انتخابی که ممکن است انسان‌ها صورت دهند سیطره دارد (گیچ، ۱۹۷، ص ۳۲۵).

گیچ در اثر دیگر خود این مطلب را بیش‌تر توضیح می‌دهد:

خدا استاد اعظم متعالی است که همه چیز را تحت سیطره‌ی خویش دارد. برخی از بازی‌کنان آگاهانه به اجرای نقشه‌ی او کمک می‌کنند و برخی دیگر سعی می‌کنند در راه اجرای آن ایجاد مانع کنند. به رغم هر عملی که بازی‌کنان متناهی انجام می‌دهند، نقشه‌ی خداوند اجرا خواهد شد. گویی مراحل مختلف بازی خداوند با حرکات مختلف بازیکنان متناهی منطبق خواهد بود. امکان ندارد که خداوند حیرت کند؛ مواجه با مانع شود؛ فریب بخورد یا مأیوس گردد. خداوند همانند استاد اعظم شطرنج می‌تواند نقشه‌ی خویش را به اجرا در بیاورد، حتّی اگر پیشاپیش آن را اظهار کرده باشد. استاد اعظم می‌گوید «بر روی آن مربّع، سربازم را به طرف شاه حرکت خواهم داد و طرف مقابل را کیش و مات خواهم کرد»: و همین‌طور هم هست. هیچ یک از مراحل بازی که به ذهن بازی‌کنان متناهی می‌رسد نمی‌تواند خداوند را به بدیهه‌گویی بکشاند. علم او به بازی، پیشاپیش همه‌ی مراحل متغیّر و ممکن بازی را شامل می‌شود؛ در حالی که علم بازی‌کنان متناهی این‌گونه نیست (گیچ، ۱۹۷۷، ص ۵۸).

۱۰) کیث وارْد با مفهومی از خدا و خلقت که مستلزم علم غیرزمانی خداوند به

---

1 - Grand Master

فعل اختیاری مخلوقات پیش از خلقت است مخالف است. در عوض معتقد است برای خداباوری مفیدتر این است که خدا را زمانی و دستخوش تغییر بدانیم. استدلال زیر را تحلیل کنید:

خلقت خداوند تابع [= مسبوق به] علم اوست که تا حدّی به افعال مخلوقات وابسته است و این مترتّب بر آن است که خلقت از قبل به وقوع پیوسته باشد. تنها راه خلاصّ شدن از این دور باطل آن است که خلقت خداوند را فرایندی تدریجی و زمانی بدانیم که تا حدّی به امکان‌هایی در وجود خود او و تا حدّی به آفریده‌هایش وابسته است. به یک معنای اکیداً محدود، خداوند می‌تواند از بیرون تغییر پذیرد (وارد، ۱۹۸۲، ص ۱۵۲).

۱۱) آنتونی کنی مزایا و معایب تقریرهایی از خداباوری راکه اختیار و موجبیّت را سازگار می‌دانند به‌دقّت نشان می‌دهد. در این میان توجّه وی به مذهب کالونی معطوف است؛ این مذهب یک جنبش دینی متّکی و مبتنی بر آراء الاهی‌دان پروتستان فرانسوی ژان کالون (۱۵۰۹ـ۱۵۶۴) بود که به‌خصوص به خاطر دیدگاه والانگرانه‌اش درباره‌ی اراده‌ی خداوند به عنوان اراده‌ای مطلق، بی‌قید و شرط، مسلّط و موجِبِ مطلق[1] معروف است. پاسخ خداباورِ طرفدار سازگاری [اختیار و موجبیّت][2] (خواه کالونی مذهب باشد و خواه نباشد) به موضع زیر چیست؟

هر فرد معتقد به سازگاری موجبیّت با اختیار، باید بپذیرد که می‌توان فاعل‌ها را به خاطر اعمالی که پیشاپیش برای آن‌ها مقدّر است، به‌حقّ ملامت و مجازات کرد، فقط مشروط به این که قدرت و فرصت خودداری از آن‌ها را داشته باشند. ولی برای آن که نظام کالونی، نظامی قابل‌دفاع باشد، باید نشان داد که نه تنها می‌توان انسان‌ها را به دلیل انجام دادن اعمال مقدّر از قبل ملامت کرد، بلکه خدا می‌تواند از مسؤولیّت آن اعمال شانه خالی کند. و به نظر می‌رسد که اثبات مطلب اخیر بسی دشوارتر است؛ زیرا اگر فاعل به‌اختیار و دانسته، علّت یک فرایند موجَب همراه با نتیجه‌ای معیّن واقع شود... در صورت صحّت موجبیّت‌گرایی، به نحوی نسبتاً آسان می‌توان تبیین کرد که او قادر است به گونه‌ای خطاناپذیر عمل اختیاری را پیش‌بینی

---

1 - Omni-determining

2 - compatibilist theist

کند. ولی اثباتِ این که او [خدا] فاعل گناه نیست بی‌اندازه دشوار است (کنی، ۱۹۷۹، صص ۸۶ـ۸۷).

۱۲) آگوستین در کتاب مهمّ خویش: *تثلیث*،[1] خلقت خداوند را بر حسب علم خداوند توصیف می‌کند. آیا می‌توان دیدگاه زیر را به صورتی قابل‌دفاع به بیان آورد؟

ولی علم او [خدا] به همه‌ی مخلوقاتش، هم مخلوقات روحانی و هم مخلوقات مادّی‌اش، به دلیل این نیست که آن‌ها موجود هستند، بلکه آن‌ها... موجود هستند به دلیل آن که او به آن‌ها علم دارد. چه، او نسبت به آن‌چه می‌خواست بیافریند جاهل نبود. بنابراین، به دلیل آن که علم داشت، دست به آفرینش زد. علم او به دلیل آن نبود که دست به آفرینش زده بود. علم او به آن‌ها پیش از خلقت و پس از خلقت هیچ تفاوتی نکرد؛ زیرا از طریق آن‌ها، چیزی به حکمت او افزوده نشده است. این علم به همان صورتی که بود باقی مانده، و این در حالی است که مخلوقات آن‌گونه که باید و آن موقع که باید به وجود آمده‌اند (آگوستین، ۱۹۶۳، ص ۴۸۵).

۱۳) برخی فیلسوفان میان انواع معرفت تمیز می‌دهند. همان‌طور که در پرسش‌های پیشنهادی فصل اوّل دیدیم، گیلبرت رایل استدلال کرده است که میان ***علم به اصل وجود*** (همانند علم به صادق بودن یک قضیّه) و ***علم به چگونگی*** (همانند علم به نحوه‌ی شنا کردن یا لطیفه گفتن) فرق است؛ ر. ک. به ***مفهوم ذهن*** نوشته رایل. ضمن بررسی این که آیا تمایز مهمّی میان این انواع علم (و هم‌چنین دیگر انواع علم مانند ***علم به شخص***)[2] وجود دارد، ببینید که آیا استفاده از این تمایزها در تحلیل علمِ مطلق لازم است.

۱۴) مشکل زیر را در خصوص تحلیل دوّم و سوّم از علم مطلق ارزیابی کنید. این مسأله زمانی مطرح می‌شود که علم مطلق را بر حسب قضایا و شأن به‌ظاهر خصوصی[3] آن‌ها تعریف کنیم. این جمله را که «من درد دارم» وقتی از زبان خود من

---

1 - *The Trinity*
2 - knowledge who
3 - apparent privacy

اظهار می‌شود در نظر بگیرید. کاربرد ضمیر «من» یک اصطلاح نمادگونه است که اشاره به من دارد. برخی فیلسوفان معتقد بوده‌اند که این جملات اوّل شخص حاکی از قضایایی اساساً خصوصی‌اند و فقط برای شخصی که ذات فردی او مدلول این قضایاست قابل‌دسترسی هستند. شما با علم به این که من درد دارم، به صدق قضیّه‌ی دیگری مانند «رضا درد دارد» یا «همین مردی که این‌جاست درد دارد» یا حتّی «آن شخصی که هم‌اینک گفت "من درد دارم" مطلبی صادق را بیان می‌کند» علم خواهید داشت. ولی هیچ یک از این‌ها وافی به بیان قضیّه‌ای که من با بیان این جمله از طرف خودم اظهار داشتم نیست. در این صورت، آیا مشکلی اساسی متوجّه ماهیّت علم مطلق می‌شود؟ به اعتقاد برخی، پاسخ مثبت است؛ زیرا در این صورت به‌ناچار باید گفت قضایایی هست که موجود قادر مطلق به آن‌ها علم ندارد (کریتزمن ۱۹۶۶). خداوند نمی‌تواند به قضیّه‌ی «من درد دارم» در آن هنگام که «من» احساس درد می‌کنم علم داشته باشد، بلکه در بهترین حالت به قضیّه دیگری علم دارد. چندین راه برای پاسخ به این مسأله وجود دارد که می‌توانید به بررسی آن‌ها بپردازید. راه‌حلّ زیر را ملاحظه کنید. این راه‌حلّ، تحلیلی از علم مطلق ارائه می‌کند که قضایا را یک‌سره دور می‌زند:

تحلیل پنجم

موجود «ب» عالِم مطلق است اگر و فقط اگر «ب» در مورد هر اوضاع امور، بداند که آن اوضاع محقّق شده یا محقّق نشده است.

بنا بر این دیدگاه، وقتی من می‌دانم جمله‌ی «من درد دارم» صادق است، در حقیقت می‌دانم که همان اوضاع اموری محقّق شده است که می‌تواند به صورت «چارلز درد دارد» یا «بلندقدترین فیلسوف در این اتاق درد دارد» و مانند آن توصیف شود. وقتی من درد دارم، می‌توانم به این وضع امور به صورت بی‌واسطه و غیراستنتاجی علم داشته باشم، ولی معنایش آن نیست که قضایایی فوقِ خصوصی |= بیش از حدّ

خصوصی[1] وجود دارد که فقط من می‌توانم به آن‌ها دسترسی داشته باشم (برای دفاع از قضایای خصوصی، ر. ک. به چیزولم، ۱۹۷۶، که البتّه بعداً وی آن دفاع را مردود دانسته است. برای نقد چیزولم از دیدگاه قبلی خویش، ر. ک. به چیزولم ۱۹۸۱؛ وانوینگ ۱۹۸۶، راه‌هایی را برای دست‌یابی به قضایا برمی‌شمرد که می‌توان گفت خداوند از طریق آن‌ها به همه‌ی قضایای صادق دسترسی دارد).

۱۵) اگر خداوند سرمدی است، آیا می‌تواند شخص یا شخص‌گونه[2] باشد؟ استدلال رابرت کوبورن[3] به شرح زیر را تحلیل کنید:

یقیناً شرط لازمِ شخص‌بودنِ چیزی آن است که بتواند (منطقاً) لااقل برخی از امور زیر را انجام دهد: به یاد بیاورد؛ پیش‌بینی کند؛ تأمّل کند؛ تدّبر کند؛ تصمیم بگیرد؛ قصد کند و از روی قصد و التفات دست به عمل برد. برای تشخیص این معنا فقط کافی است از خود بپرسیم آیا چیزی که بالضروره همه‌ی قابلیّت‌های فوق‌الذکر را فاقد است، تحت هر شرایط متصوّر، شخص محسوب می‌شود. ولی موجود سرمدی، بالضروره فاقد همه‌ی این قابلیّت‌هاست؛ چرا که اِعمال این قابلیّت‌ها از سوی یک موجود به‌وضوح مستلزم آن است که آن موجود در زمان وجود داشته باشد. بالاخره هر چه باشد تأمّل و تدّبر زمان می‌برد. تصمیم‌گیری معمولاً در یک زمانی روی می‌دهد و به هر تقدیر، همیشه معقول است که بپرسیم «چه موقع شما (او، آن‌ها و غیره) تصمیم گرفتید؟» یادآوری ناممکن است مگر در صورتی که موجودی که مباشر عمل یادآوری است گذشته‌ای داشته باشد. و همین‌طور است در مورد همه‌ی امور فوق. بنابراین، ظاهراً هیچ موجود سرمدی نمی‌تواند شخص باشد (کوبورن، ۱۹۶۳، ص ۱۵۵).

استفان دیویس مسأله‌ی مشابهی را مطرح کرده است. آیا نظر دیویس در مورد این که موجود بی‌زمان نمی‌تواند تصمیم بگیرد، آینده را پیش‌بینی کند، گذشته را به خاطر بیاورد، دیگران را ببخشد و مانند آن صحیح است؟ مدافع لازمانی بودنِ خداوند چه پاسخی برای این استدلال می‌تواند داشته باشد؟

ولی مشکل آشکار در این‌جا، فهم این معناست که چگونه موجود بی‌زمان می‌تواند

---

1 - hyperprivate
2 - person-like
3 - Robert Coburn

تصمیم بگیرد، پیش‌بینی کند، به خاطر بیاورد، واکنش نشان دهد، مجازات کند، هشدار دهد و ببخشد. همه‌ی اعمالی از این دست قطعاً زمانی هستند. تصمیم‌گیری به منزله‌ی داشتن نیّتی درباره‌ی آینده است. یادآوری به منزله‌ی عقیده یا علم به چیزی است که در گذشته اتّفاق افتاده است. مجازات کردن به منزله‌ی فراهم ساختن موجبات رنج کسی به دلیل اعمالی است که در گذشته انجام داده است. هشدار دادن به منزله‌ی اخطار به یک شخص درباره‌ی خطراتی است که ممکن است در آینده [بر سر راه او] قرار گرفته باشد. بخشیدنِ یک شخص به منزله‌ی احیاء رابطه‌ای مربوط به گذشته است که در اثر گناه خدشه‌دار شده است (اس. دیویس، ۱۹۸۳، ص ۱۴).

در فصل بعدی، مطالب بیش‌تری درباره‌ی ارتباط خدا با زمان آمده است.

۱۶) این ادّعای جوزف آلبو[1] (۱۳۸۰ - ۱۴۴۴) را شرح کنید: «برای شناخت ذات خداوند باید خودِ خدا باشیم». خوب است نظریّه‌ی آلبو را در پرتو تحقیق توماس نیگل درباره‌ی علم به ماهیّت برخورداری از برخی حالات نفسانی (نیگل ۱۹۷۴) مورد بررسی قرار دهید.

۱۷) آیا معقول است که عالم را یک شیء بدانیم؟

۱۸) آیا خداباوری ذاتاً علم‌ستیزانه است؟

۱۹) چگونه می‌توان این نظر را که عالَم ممکن‌الوجود است، اثبات یا برهانی بر آن اقامه کرد؟ آیا واجب‌الوجود دانستن خداوند معقول و معنادار است؟ در این فصل دیدیم که چگونه اسمارت و هاسپرز از واقعیّت وجود یک عالم ممکن‌الوجود، دچار هیبت و حیرت بودند. ویتگنشتاین نیز گفته است:

تجربه [= احساس] خاصّی دارد که بهترین توصیفش این است که «وقتی آن تجربه را دارم، درباره‌ی وجود عالم حیران می‌مانم. و در آن موقع می‌خواهم بگویم «"چه‌قدر فوق‌العاده است که چیزی موجود باشد" یا "چه‌قدر فوق‌العاده است که عالم موجود باشد!"» (ملکوم، ۱۹۵۸، ص ۷۰).

این تجارب تا چه حدّ می‌توانند طرح خداباوران برای تمایز نهادن

---

1 - Joseph Albo

میان عالم ممکن‌الوجود و خدای واجب‌الوجود را تقویت یا توجیه کند؟

۲۰) همان‌طور که در فصل دوّم و نیز در همین فصل دیدیم، خداباوران می‌خواهند خدا را بر مبنای حدّ اعلای کمال قدرت و علم تعریف کنند. سی. دی. براود اشکال زیر را در مورد فرض مراتب اعلای کمال در خصوص برخی صفات مطرح می‌کند. او در نقد تصوّر امکانِ وجود «موجودی که همه‌ی قوا و کیفیّات ثبوتی را در اعلا مرتبه‌ی ممکن واجد است» می‌نویسد:

> **این که هر صفت ثبوتی باید در اعلی مرتبه‌ی ممکن حضور داشته باشد... نوعی درازگویی بی‌معنا خواهد بود، مگر این که حدّاکثری ذاتی یا حدّ اعلایی برای شدّت ممکن هر صفت ثبوتی که ذومراتب است وجود داشته باشد. در مورد برخی کمالات، این شرط احراز می‌شود. برای مثال، منطقاً محال است که یک کسر از نسبت ۱/۱ بیش‌تر شود. و نیز بر طبق تعریفی از «زاویه» منطقاً محال است که یک زاویه از چهار زاویه قائمه بیش‌تر باشد. ولی کاملاً بدیهی است که در مورد خصوصیّات دیگری مانند طول یا دما یا درد، هیچ حدّ اعلای ذاتی یا اعلی مرتبه‌ای وجود ندارد (براود به نقل از ویرنگا، ۱۹۷۹، ص ۴۱).**

به اعتقاد شما، آیا می‌توان بالاترین مرتبه‌ی قدرت و علم را به خدا نسبت داد؟ محبّت و سعادت چه‌طور؟ اندوه چه‌طور؟

منابع و ملاحظات دیگر

از *راهنمای فلسفه‌ی دین*، ر. ک. به مدخل «علم مطلق»، «وجوب»، «حضور مطلق»، «علم پیشین و اختیار بشر»، «انفعال‌ناپذیری و ثبات»، «مشیّت و تقدیر»، «حدوث و بقاء عالم»، «سنّت یهودی»، «سهم تفکّر اسلامی در الاهیّات فلسفی قرون وسطی»، «بساطت»، «خداباوری و فهم علمی از نفس [= ذهن]» و «تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از دین». پیش از این در متن اصلی همین فصل به منابع دیگر درباره‌ی اختیار و موجبیّت ارجاع دادیم. برای دفاع از موجبیّت، *اختیار و اعتقاد* نوشته گالن استراوسون[1] را به‌خصوص توصیه می‌کنیم و هم‌چنین است در مورد *نظریّه‌ی*

---

1 - *Freedon and Belief* by Galen Strawson

موجبیّت نوشته تد هاندریش[۱] که به بیانی ساده‌تر در کتاب ***اختیار شما چگونه است؟***[۲] ارائه شده است. برای دفاعی قوی از اختیارگرایی، ر.ک. به ***رساله‌ای درباره‌ی اختیار***، به قلم پیتر وان اینواگن.[۳] ***مابعدالطبیعه‌ی اختیار***[۴] نوشته‌ی جی. ام. فیشر از جمله‌ی تحقیقات عالمانه‌ی اخیر درباره‌ی نزاع علم مطلق و اختیار است. برای مطالبی در زمینه‌ی معرفت‌شناسی که در شرح و بسط تبیین‌هایی از علم مطلق الاهی مفید فایده‌اند، ر.ک. به ***راهنمای معرفت‌شناسی***، ویراسته‌ی دنسی و سوسا. برای کتابی جالب‌توجّه که وحدت صفات الاهی را مورد بحث قرار می‌دهد، ر.ک. به ***درباره‌ی نظریّه‌ای پیچیده پیرامون خدای بسیط*** به قلم کریستوفر هیوز.[۵] برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی وجوب الاهی، ر.ک. به مقالات «وجوب الاهی» به قلم آر. ام. آدامز، «موجّهات، اخلاق و خدا» و دیگر مقالات ***وجود و خیر***، ویراسته‌ی اسکات مک‌دونالد[۶]. برای بحثی جالب‌توجّه درباره‌ی رابطه میان خداباوری و علم، ر.ک. به ***خدای بدون فوق طبیعت، دفاع از خداباوری علمی*** (۱۹۹۶) به قلم پیتر فارست[۷]. طبیعت‌گرایان برجسته‌ترِ معاصر که منتقد خداباوری هستند عبارتند از جی. ال. مکی، والاس ماتسون، پل دورتز، کی نیلسن، ریچارد رابینسون، اینگامار هیدینیوس و مایکل مارتین. آثار ضدّ خداباوری برجسته‌ی دوران‌های قبل را لودیگ فویرباخ[۸] (۱۸۰۴ - ۱۸۷۲)، زیگموند فروید[۹] (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹)، ماکس وبر[۱۰] (۱۸۶۴ - ۱۹۲۰) و برتراند راسل[۱۱] (۱۸۷۲ - ۱۹۷۰) نوشته‌اند.

---

1 - Ted Honderich´s *A Theory of Determinism*
2 - *How Free Are You*
3 - *An Essay on Free Will* by Pete Van Inwagen
4 - J. M. Ficher´s *The Metaphysics of Free Will*
5 _ Christophe Hughes´*On a Complex Thery of a Simple God*
6 - *Being and Goodness* edited by Scott MacDonald
7 - Peter Forrest´s *God without the Supernaural: A Defense of Scientific Theism*
8 - Luwig Feuerbach
9 - Sigmond Freud
10 - Max Weber
11 - Bertrand Russel

فصل ۶

تعالی امر قدسی

تعالی امر قدسی

برخی فیلسوفان به خداباوری توحیدی بر این مبنا اشکال می‌کنند که تصویر این دیدگاه از خداوند به عنوان واقعیّتی متعالی که در مقامِ تأمّل، بسیار شبیه انسان یا در مسیحیّت، شبیه شورایی مرکّب از سه انسان به نظر می‌رسد، تصویری بیش از حدّ انسان‌گونه (= anthropomorphic، مأخوذ از واژه‌ی *anthropomorphus* به معنای «منسوب به صورت بشری») است. هنر مسیحی اغلب خدا را به صورت یک پیرمرد لحیه‌دار یا دو مرد لحیه‌دار (پدر و پسر) و یک کبوتر («روح‌القدس») تصویر کرده است و برخی منتقدان، چنین تصویری را نوعی عقب‌نشینی اهانت‌بار از تمایز میان خالق و خلقت می‌دانند. تأکید بر تقابلِ اکید میان خدا و خلقت نه تنها در میان غیرخداباوران، بلکه در میان خداباوران نیز مشهود بوده است. در هر یک از ادیان یهودیّت، مسیحیّت و اسلام افراد برجسته‌ای بوده‌اند که خدا را به کلّی غیر از مخلوقات می‌دانسته‌اند. این ادیان خدا را موجودی حلول یافته در عالم (immanent، مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *immanere* به معنای «ساکن شدن») یا قریبِ به عالَم تصویر می‌کنند، ولی در عین حال اعتقاد دارند که خداوند از اساس، متعالیِ از عالَم (= transcendent، مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *transcendere* به معنای «از حدّ چیزی فراتر رفتن») است. در یهودیّت و اسلام، به حکم التزام به تعالی خداوند، هر گونه تصویر بصری [= تجسیم] خداوند را به طور کامل تحریم

کرده‌اند. در حالی که می‌توان مسیحیّت را به دلیل اعتقاد اساسی‌اش به این که خداوند به صورت انسان مجسّم شده است، در این خصوص با دو دین دیگر متفاوت دانست، در مسیحیّت نیز کسانی هستند که از تعالی خداوند حمایت می‌کنند. در مسیحیّت گرایش‌هایی وجود دارد که یا هرگونه تصویرگری از خداوند را یک‌سره محکوم می‌کنند یا اگر هم چنین چیزی را مجاز بدانند، به‌شدّت بر نارسایی همه‌ی این‌گونه تصاویر تأکید می‌ورزند. بسیاری از خداباوران سعی دارند که ذات الاهی را واقعیّتی متعالی، یعنی واقعیّتی نه فقط ورای صورت بشری، بلکه فراتر از حدّ و مرزهای این دنیای زمانی و مکانی توصیف و از چنین توصیفی دفاع کنند.

فصل حاضر را با بحث درباره‌ی این عقیده آغاز می‌کنیم که آیا معقول است که بگوییم خداوند متعالی از زمان، یعنی سرمدی یا لازمان است. در مرحله‌ی بعد این ادّعای اساسی مورد بررسی قرار می‌گیرد که خداوند اصولاً شیء یا هویّت جزئی نیست. در عوض، خدا وجود مطلق است. این نوع فلسفه‌ی خداشناسی باعث شده است که برخی فیلسوفان معتقد باشند که زبان بشری قابلیّت توصیف خداوند یا اشاره مستقیم به او را ندارد. بنا بر این دیدگاه، خدا بیان‌ناپذیر است؛ یعنی نمی‌تواند به زبان بشری توصیف شود یا مستقیماً مورد اشاره قرار بگیرد. (ineffable |= بیان‌ناپذیر| مأخوذ از واژه‌ی لاتینی ***ineffabilis*** به معنای «غیرقابل‌بیان در قالب کلمات» است). چنین نظریّه‌ای در باره‌ی تعالی خداوند می‌تواند به طرزی شگرف کلّ مشغله‌ی فلسفه‌ی دین را متوقّف سازد. برای مثال، تی. آر. میلز[1] می‌گوید «وقتی گفته می‌شود خدا متعالی است، معنایش تأکید بر این است که هیچ مفهومی در مورد او قابل‌اطلاق نیست» (میلز ۱۹۶۶، ص ۱۵۰). اگر هیچ مفهومی درباره‌ی خدا قابل‌اطلاق نباشد، چگونه می‌توان فلسفه‌ی خداشناسی را رشد داد، اگر اصولاً چنین چیزی امکان‌پذیر باشد؟ از دیدگاه دینی، ممکن است اطلاقِ در معنای فلسفی آن‌ها مفاهیم در مورد خدا توهین به مقدّسات و خودبینانه باشد.

---

1 - T. R. Miles

بخش‌های پایانی این فصل برداشت‌های موجود از «غیریّت کامل» خدا را در خارج از سنّت خداباورانه مورد بررسی قرار می‌دهند. در آن‌جا تلقّی وحدت‌باوران از خدا در ادوایته ودانته‌ی آیین هندو را آورده‌ایم. در این سنّت، تصاویر خداباورانه از خداوند به عنوان یک شخص در بهترین حالت، دیدگاه‌هایی موقّتاً قابل‌قبول درباره‌ی خدا یا برهمن‌اند که باید در پایان، جای خود را به یک واقعیّت متعالیِ بی‌شکل و صورت و فوق محدودیّت‌های شخصیّت، مکان و زمان بسپارند (یا بازتاب ناقصی از این واقعیّت به حساب آیند). به تعبیر اریک لوت،[1] «اگر بخواهیم ودانته را در یک مفهوم اساسی خلاصه کنیم، باید بگوییم ودانته همان اهتمام به ذات متعالی برهمن است» (لوت ۱۹۸۰، ص ۲۰). آیا عقیده به یک چنین واقعیّت متعالی عقیده‌ای معقول است؟

استدلال‌های مبتنی بر کمال و خلقت برای اثبات تعالی خداوند

در یهودیّت، مسیحیّت و اسلام، گاهی خداوند به گونه‌ای توصیف می‌شود که گویی در زمان است. خدا انسان‌ها را از شرّ نجات می‌دهد؛ به عدالت فرامی‌خواند و از آن‌ها می‌خواهد که با یک‌دیگر و با خود او رابطه برقرار کنند. ظاهراً استفاده از این تعابیر مستلزم آن است که خدا زمانی و تغییرپذیر باشد. خداوند «به صورتی بی‌زمان» یا «بی‌تغییر» با پیامبران سخن نمی‌گوید، بلکه در برخی زمان‌ها و نه زمان‌های دیگر چنین می‌کند. این شیوه‌ی توصیف موهم آن است که *قبلیّت*، معیّت و *بعدیّت* یا گذشته، حال و آینده برای خداوند وجود دارد. ممکن است خداوند بی‌نهایت مقتدرتر از هر موجودِ مخلوق، دانای مطلق و بالضروره موجود باشد و بدین وسیله از همه‌ی این جهات، متعالی از عالم ما باشد، ولی علی‌رغم همه‌ی این‌ها متعالی از زمان نیست. آیا این تصویر، خدا را موجودی بیش از حدّ محدود، بیش از حدّ شبیه به اجزاء عالم و نه به صورت خالق آن تصویر می‌کند؟ این تصویر که خدا متعالی از زمان است با کمک دو استدلال بسیار تأثیرگذار تقویت شده است.

---

1 - Eric Lott

استدلال نخست به کمال خداوند متوسّل می‌شود. استدلال دوّم این نظریّه را که خدا خالق عالم از عدم است مستمسک قرار می‌دهد. ابتدا استدلال مبتنی بر کمال را ملاحظه می‌کنیم.

اگر خدا واقعیّتی به‌غایت کامل باشد، از محدودیّت‌های انعطاف‌پذیر و تغییرپذیر زمان‌مندی مبرّاست. در طول تاریخ، برخی فیلسوفان و الاهی‌دانان معتقد بوده‌اند که تفسیر و تعبیر زمانی خداوند به نحوی از انحاء او را گرفتار یا اسیر زمان می‌سازد. این سخن بدان معناست که خدا نمی‌تواند از وحدتی زنده که نشانه‌ی کمال متعالی است برخوردار باشد. بریان لیفتاف[1] بر آن است که خدای زمان‌مند محدودیّت‌های معیّنی خواهد داشت که خدای سرمدی از چنین محدودیّت‌هایی آزاد است.

> **یک موجود زنده می‌تواند دو گونه محدودیّت داشته باشد. می‌تواند حدود خارجی داشته باشد؛ یعنی دارای آغاز و انجام باشد. علاوه بر این، می‌تواند حدود درونی داشته باشد؛ یعنی حدّ و مرزهایی میان اجزای وجودش، فی‌المثل مرز میان سال اوّل و سال دوّم برقرار باشد. اگر یک موجود زنده برای همیشه در ظرف زمان دوام بیاورد، همیشه یک بخش آن گذشته است و بخش دیگرش آینده. بنابراین، هر موجود زنده‌ای لااقل یک محدودیّت، یعنی حدّ و مرزی درونی که گذشته‌اش را از آینده‌اش جدا می‌کند داراست. این حدّ و مرزِ درونی به اندازه‌ی حدّ و مرزهای بیرونی، به عنوان یک قید و بند، واقعی است؛ زیرا این حدّ از طریق بخش‌های زندگی ما تیغه‌هایی میان وجود ما می‌کشد. ما دیگر با گذشته‌های خود زندگی نمی‌کنیم، بلکه فقط می‌توانیم آن‌ها را به خاطر بیاوریم و در مورد آینده‌ی خود حتّی دسترسی ضعیفی هم از طریق حافظه به آن نداریم (لیفتاف ۱۹۹۷، ص ۲۵۸).**

لیفتاف بر آن است که این قبیل محدودیّت‌ها مزایایی دارد، ولی در مورد خدا چنین حدّ و مرزهایی نشانه‌ی تجزیه و تقسیمی است که شایسته‌ی تصوّر تمامیّت و کمال ذات الاهی نیست:

> **در گذشته‌های ما مقاطعی هست که خوب است دیگر با آن‌ها کاری نداریم و در**

---

1 - Brian Leftow

آینده‌های ما نیز مقاطعی وجود دارد که اگر به آن‌ها واقف بودیم چه‌بسا از آن‌ها دچار هراس می‌شدیم. ولی در مورد برخی حوادث گذشته نیز آرزو می‌کنیم ای کاش می‌توانستیم از آن‌ها رهایی پیدا کنیم و نیز روزهای آینده‌ای وجود دارد که شدیداً مشتاق دیدار آن‌ها هستیم. امّا خدا کامل است و بنابراین، از حیات یک موجود کامل برخوردار است. حیات موجود کامل چگونه حیاتی است؟ احتمالاً هیچ بخش از چنین حیاتی روی هم رفته فلاکت‌بار نیست. توازن خیر و شرّ در جزءجزء این حیات یا کیفیّت خیرهای خاصّ آن، به گونه‌ای است که روی هم رفته بودن آن جزء در حیات چنین موجودی بهتر از نبودن آن است. در صورت صدق این معنا، گذشته و آینده داشتن برای خداوند در بهترین حالت، فقط به منزله‌ی فقدانی خواهد بود که به صورت ناقص جبران شده است. خداوند اگر بخشی از حیات خویش را فاقد باشد، خیر مربوط به آن بخش را از کف خواهد داد. اگر وجود یک بخش از زندگی خداوند در مجموع برای زندگی او بهتر از عدم آن است، فقدانِ شرّی که در آن بخش از زندگی اوست، نمی‌تواند فقدان آن خیر را به طور کامل جبران کند. بنابراین، گذشته و آینده داشتن کمالِ حیات خداوند را محدود می‌سازد (لیفتاف ۱۹۹۷، ص ۲۵۸).

این موضع را به لحاظ تاریخی، متفکّران برجسته‌ی یهودی، مسیحی و اسلامی به‌خوبی عرضه کرده‌اند.

پیتر برتوسی[1] استدلالی شبیه استدلال لیفتاف را به بیانی بسیار موجز مطرح می‌کند. این استدلال می‌خواهد نتیجه بگیرد که خدا بی‌تغییر است. اگر خدا خارج از زمان باشد، در معرض تغییر زمانی قرار نمی‌گیرد. آیا چنین چیزی ضعفی برای خدا محسوب می‌شود؟ می‌توان گفت «نه»؛ زیرا شرط تعالی یا کمال متعالی خداوند این است که او دست‌خوش تغییر نباشد:

یک موجود کامل موجودی که «کامل مطلق» است ــ نمی‌تواند متغیّر باشد. چرا؟ زیرا تغییر خواه در کَلَم باشد و خواه در خدا، لاجَرَم مستلزم افزودن یا کاستن چیزی است، چه در جهت بهتر شدن و چه در جهت بدتر شدن. اگر موجودی کامل باشد، افزودن یا کاستن در مورد او چه معنایی می‌تواند داشت؟ او به خود اجازه

---

1 - Peter Bertocci

نمی‌دهد که هیچ چیز خوبی را از دست بدهد و به دلیل کامل بودن‌اش هیچ چیزی را نمی‌توان به ذاتش اضافه کرد. نتیجه‌ی استدلال مسلّم است: خداوند تغییر نمی‌کند، او ثابت است (برتوسی ۱۹۵۱، ص ۳۰۹).

از این رهگذر، کمال خداوند دلیل بر تغییرناپذیری اوست. (برخی خداباوران معتقدند که خدا بی‌تغییر است، ولی بی‌زمان نیست، لیکن عملاً همه‌ی معتقدان به بی‌زمان بودن خداوند بی‌تغییر بودن او را نیز باور دارند).

استدلال دوّم بر اثبات تعالی خداوند از زمان، این است که چنین اعتقادی از جمله‌ی پیش‌فرض‌های اساسی این نظریّه است که خدا خالق عالم از عدم است. «در آغاز، خدا آسمان و زمین را خلق کرد». سفر تکوین، یعنی باب اوّل کتب مقدّس عبری [= یهودی] و مسیحی، با عبارت فوق آغاز می‌شود. معمولاً این آیه را بیانگر [آغاز] فعل خداوند در آفرینش عالم مکانی و زمانی تفسیر کرده‌اند. هیچ خمیرمایه‌ی زمانی و مکانی که خدا عالم را از آن بیافریند وجود نداشت. در واقع، اصولاً زمانی وجود نداشت. خدا از ازل ایجاد زمان و مکان را اراده کرد. اگر خدا زمان‌مند نیست، هیچ دوره‌ی زمانی طولانی پیش از آفرینش‌گری او وجود نداشته است. ولی با فرض این که خداوند زمان‌مند و علّت وجود عالم است، چرا این همه مدّت برای آفریدن آن منتظر مانده است؟ آگوستین مسأله را به این صورت مطرح می‌کند:

خداوند پیش از آفریدن آسمان و زمین به چه کاری مشغول بود؟ اگر به هیچ کاری مشغول نبود، چرا این شیوه را برای همیشه ادامه نداد...؟ اگر برای اقدام به عمل خلقت که پیش از این به آن مبادرت نکرده است، حرکت نویی در او پدید آید یا اراده نویی در او شکل بگیرد... در آن صورت [خدا] حقیقتاً... سرمدی نیست. با این وصف، اگر اراده‌ی جاودانه خلقت موجود باشد، چرا خلقت نیز جاودانه نباشد؟ (۱۹۶۰، صص ۲۸۴ـ۲۸۵).

بر اساس این فرض که خدا سرمدی است، در پاسخ می‌توان گفت پیش از آن که عالم وجود یابد زمان موجود نبود. این سؤال که چرا خدا زودتر دست به آفرینش نزد، سؤالی بی‌معناست. چه‌بسا تصوّر یک لحظه‌ی زمانی که لحظه‌ای مقدّم بر آن

وجود نداشته باشد، تصوّری عجیب و غریب است (آیا همیشه معنادار نیست که درباره‌ی چیزی که اتّفاق می‌افتد، بپرسیم پیش از آن چه چیزی اتّفاق افتاده است؟). ولی برخی استدلال می‌کنند که این تصوّر ما را دچار تناقض‌گویی فلسفی آشکار نمی‌کند. نامعقول است که بگوییم ممکن است مثلاً بیش‌ترین تعداد ساعات ممکن وجود داشته باشد، ولی خطا بودن فرض وجود یک لحظه‌ی اوّلیّه بدیهی نیست. می‌توان گفت به لحاظ منطقی یا مابعدالطبیعی، هیچ ضرورت آشکاری ندارد که بگوییم باید یک دوره‌ی زمانی مسبوق به دوره‌ی زمانی دیگر باشد؛ هرچند نمی‌خواهم بگویم که تصوّر لحظه‌ی اوّلیّه امری سهل‌الوصول یا اصولاً تصویر چنین لحظه‌ای امکان‌پذیر است.

ویلیام آلستون بر آن است که اگر کسی خدا را زمان‌مند بداند، نمی‌تواند به خلق از عدم قائل باشد. از آن‌جا که بیش‌تر خداباوران (هرچند یقیناً نه همه‌ی آن‌ها) در طول تاریخ و در دوران حاضر نیز خداوند را خالق عالم از عدم می‌دانند، اشکال زیر بر آن است که بنابراین، خداباوران باید بپذیرند که خدا سرمدی است. آلستون در عبارت زیر، استدلال می‌کند که اگر این خداباوران سرمدیّت خدا را نپذیرند، باید قبول کنند که خدا و خلقت همیشه توأمان وجود داشته‌اند:

> **اگر خدا زمانی باشد، باید او را موجودی بدانیم که به صورتی بی‌نهایت در زمان امتداد دارد. اگر وجود خدا در یک دوره‌ی زمانی متناهی قبل از خلقت آغاز شده باشد، تبیینی خارج از ذات خود می‌طلبد و دیگر وجودی اساساً مستقلّ نخواهد بود. [به همین دلیل، متوقّف شدن وجود نیز برای او محال است. و اگر واقعیّتِ وجود عالم طبیعت معلولِ فعل اراده الاهی است، در صورت زمانی بودن خدا، باید آن فعل در یک زمانی روی دهد، ولی در آن صورت، در هر زمانی که این اراده به وقوع بپیوندد، خداوند باید از قبل طیّ یک دوره‌ی زمانی نامتناهی موجود باشد و با این پرسشِ آگوستینی مواجه خواهیم بود که چرا خدا خلقت عالم را در آن زمان خاصّ و نه در زمان دیگر اختیار کرده است. بدین‌سان، اگر خدا را زمانی بدانیم، معقول‌ترین تصویر این است که... خدا و عالم هر دو به یک اندازه از اساسِ مابعدالطبیعی برخوردار بوده و در سراسر زمان با هم مواجهه دارند، و در عین حال، فعّالیّت خلاقه‌ی خدا به گونه‌ای طرّاحی شده است که این جهان را**

حتّی‌الامکان با اهداف حضرت او منطبق سازد. و بالعکس، اگر بخواهیم از آموزه‌ی کلاسیک خلقت دفاع کنیم، باید خدا را غیرزمان‌مند بدانیم (آلستون، ۱۹۸۹، صص ۱۳۲ـ۱۳۳).

در این‌جا، زمان‌مند نبودن خداوند از لوازم ضروریِ تعلیم سنّتی اساسی درباره‌ی عظمت خلّاقیّت خداوند تلقّی می‌شود.

همان‌طور که قبلاً گذشت، ممکن است این نظریّه که خداوندْ متعالی از زمان است، با روایات *کتاب مقدّس* که می‌گویند خدا ابتدا یک فعل و سپس فعل دیگر را انجام می‌دهد متعارض بنُماید، ولی برخی الاهی‌دانان این تعابیر از خدا را به صورتی کاملاً استعاری یا مجازی تفسیر می‌کنند. نه تنها کتب مقدّس عبری و مسیحی، بلکه قرآن نیز خدا را از *منظر ما* توصیف می‌کند. شاید *ما* چاره‌ای از این نداریم که خدا را موجودی تصوّر کنیم که اعمال خود را به صورت پیاپی و محدود به زمان انجام می‌دهد، ولی واقعیّت این است که فعل خداوند به صورتی متوالی یا زمانی صورت نمی‌گیرد. بسیاری از مدافعان تعالی خدا بر زمان، معتقدند که خدا توالیِ حوادث را به صورت سرمدی اراده می‌کند. ***خدا وجود تغییرات را اراده می‌کند، ولی خودِ اراده‌ی خدا دچار تغییر نمی‌شود.*** بنابراین، ذات [= وجود درونی] خدا بی‌تغییر یا ثابت است؛ یعنی دستخوش تغییر و سَیَلان واقع نمی‌شود. ممکن است خداوند ساحتی زمانی هم داشته باشد؛ بدین صورت که «در» همه‌ی زمان‌ها حضور داشته یا (همان‌طور که مسیحیان عقیده دارند) به عنوان عیسی مسیح [ع] در فلسطین قرن اوّل میلادی تجسّم بیابد، ولی ذات او متعالی از زمان است. بوئثیوس (۴۸۰ـ۵۲۴) در بیان مشهوری وحدت حیات بی‌پایان و نامحدود خدا را این‌گونه توصیف می‌کند: حیات خداوند یک‌مرتبه (*total simul*) است. برای بررسی دقیق‌تر این موضوع، خوب است ماهیّت زمان را مورد بحث قرار دهیم.

ماهیّت زمان: نظریّه‌ی «الف» و نظریّه‌ی «ب»

زمان چیست؟ پاسخ به این پرسش به هیچ وجه آسان نیست و در حقیقت، هیچ اتّفاق‌نظر فلسفی یا الاهیّاتیِ معمولی در مورد پاسخ این پرسش وجود ندارد.

سرخوردگی آگوستین در مورد پاسخ این پرسش تا حدّ بسیار زیادی مشترک میان همه‌ی متفکّران است:

زمان چیست؟ چه کسی می‌تواند به‌سادگی و اختصار آن را تبیین کند؟ چه کسی می‌تواند حتّی در مقام اندیشه آن را فهم کند یا در قالب کلمات پاسخی برایش به دست دهد؟ با این حال، آیا حقّ این نیست که ما در مقام گفت‌وگو به چیزی مأنوس‌تر یا شناخته‌تر از زمان اشاره نمی‌کنیم؟ و یقیناً ما در حین سخن گفتن درباره‌ی زمان آن را می‌فهمیم. در حین استماع سخنان دیگران درباره‌ی زمان نیز، سخن آن‌ها را می‌فهمیم. پس زمان چیست؟ اگر کسی از من نپرسد، می‌دانم زمان چیست. ولی اگر بخواهم به کسی که خواهانِ تبیینِ زمان است پاسخ بگویم، نمی‌دانم تبیین آن چیست (آگوستین، ۱۹۴۸، دفتر یازدهم، فصل چهاردهم).

فردریک وایزمن در دوران معاصر بر آن بوده است که خطاست به دنبال تحلیلی از خود زمان باشیم. پرسش‌های مربوط به زمان تنها با لحاظ نظام‌های زمانی معنا دارند؛ همانند وقتی که کسی از دیگری وقت را می‌پرسد. پرسش‌های به اصطلاح عمیق‌تر درباره‌ی ماهیّت زمان، بیش‌تر از آن که عمیق باشند مهمل‌اند:

هر کسی که بتواند واژه‌ی «زمان» را در مثال‌های گوناگون بفهمد و به کار ببرد، دقیقاً می‌داند که «زمان چیست» و هیچ تنسیقی نمی‌تواند فهم بهتری از زمان به او بدهد. این پرسش که «زمان چیست؟» ما را به بی‌راهه می‌کشاند؛ زیرا باید مثلاً پاسخ دهیم «زمان عبارت است از...» و چنین پاسخی وجود ندارد (وایزمن ۱۹۵۹، ص ۱۱۷).

به‌آسانی می‌توان در این‌جا با این نتیجه هم‌دلی داشت؛ زیرا دشوار می‌توان تعریفی غیر دوری از زمان صورت بست.

شاید موجّه‌ترین و قانع‌کننده‌ترین نظریّه درباره‌ی زمان این باشد که زمان عبارت از توالی و تغییر است. برخی دانش‌مندان تجربی از مفهوم زمان کاربردی یا تقویمی استفاده می‌کنند که بر طبق آن زمان تابع میزان تغییر فیزیکی تعریف می‌شود. برای مثال، ممکن است کسی از ساعت‌های اتمی که تکرار جنبش طبیعی نظام‌های اتمی را اندازه‌گیری می‌کنند، برای تعریف دوره‌های زمانی استفاده کند. آیا این تدابیر عملی مبنایی برای یک تعریف فلسفی روشن‌گر از زمان به دست می‌دهند؟ این

تدابیر کاربرد علمی دارند و از این حیث می‌توانند ملاک و معیارهایی دارای اهمّیّت علمی، تعیین و تعریف کنند، ولی اگر کسی علاوه بر این خواهان تعریفی از «میزان تغییر» باشد، چه‌بسا کارآیی چندانی نداشته باشند. گفت‌وگوی زیر را ملاحظه کنید:

پرسش: زمان چیست؟

پاسخ: زمان میزان تغییر است.

پرسش: میزان تغییر چیست؟

پاسخ: میزان تغییر پیامد هنگامی است که چیزی در یک زمان وضعی داشته باشد که در زمان دیگر دارای همان وضع نیست.

در این‌جا دور صریح وجود دارد. نمی‌توان با توسّل به ساعت‌های اتمی از این دور طفره رفت؛ زیرا پرسش از این که «جنبش» عبارت از چیست، دوباره ما را به این پرسش می‌کشاند که زمان عبارت از چیست. یک جنبش خواه در پرتو سیزیوم[۱] اتم‌ها باشد و خواه چیزی دیگر، مستلزم جنبش در حرکتی است که در آن فعّالیّتی (یا وضعیّت اموری) در یک زمان وجود دارد که با فعّالیّت موجود در زمان دیگر متمایز است. آیا می‌توان زمان را بدون دور یا بدون توسّل به تجربه، مانند تعریف «قرمز» با احصاء نمونه‌های قرمز (برای مثال، رنگ خون) تعریف کرد؟ باید گفت در سطح مبنایی، چاره‌ای جز توسّل به تجربه‌ی خویش از تغییر زمانی، برای «دست‌یابی» به مفهوم زمان نداریم. ما با تغییر زمانی آشناییم و می‌توانیم برای تشریح این مفهوم که زمان مستلزم گذشته، حال و آینده یا روابط زمانی قبلیّت، بعدیّت، و معیّت است، صرفاً به آن تجربه متوسّل شویم.

بنابراین، دشوار می‌توان تعریفی از زمان ارائه کرد که دوری نبوده یا بر صرفِ استناد به تجربه مبتنی نباشد. تعاریف دیگر از زمان، برای مثال، تعریف آن به «مدّت [= دیمومت]» با موانعی شبیه موانع تعریف آن به تغییر مواجه‌اند (برای مثال، پرسش: زمان چیست؟ پاسخ: مدّت [= دیمومت]؛ پرسش: مدّت چیست؟ پاسخ:

---

۱ - cesium. یکی از ذرات اوّلیّه‌ی اجسام که در ۱۸۶۰ ـ ۱۸۶۱ از طریق تحلیل منشوری (spectrum-analysis) کشف شد.

اتّصال در زمان). به یک معنا، زمان یکی از ابعاد اساسی زندگی ماست و چه‌بسا بهتر این است که به جای هرگونه تحلیل فلسفیِ ممکن از زمان، برای روشن ساختن آن ویژگی‌های زمان که به تجربه می‌یابیم تلاش کنیم. تبیین‌های فلسفی از زمان، اغلب بر حسب مجموعه‌های «الف» و «ب» (که ابتدا جی. ام. ی. مک‌تاگرت[1]، فیلسوف بریتانیایی، ۱۸۶۶ ـ ۱۹۲۵، این مجموعه‌ها را پیشنهاد کرد) تعریف و تحدید شده‌اند و بررسی این مجموعه‌ها، در هرگونه پژوهش جدّی درباره‌ی این که آیا خدا متعالی از زمان است، می‌تواند مغتنم باشد. در ادامه‌ی بحث، برخی از دشوارترین مفاهیم متداول در فلسفه‌ی خداشناسی را مرور می‌کنیم. گفت‌وگویی جدّی مطرح است در این خصوص که تجارب زمانی ما کدام‌یک از دو مفهوم «الف» یا «ب» از زمان را توجیه می‌کنند و در نهایت، آیا در مقام تأمّل، تجربه‌ی ما اثبات می‌کند که می‌توان خدا را خارج از زمان دانست.

بر طبق مفهومی از زمان موسوم به مفهوم «الف»، حوادث را به‌حقّ می‌توان بر حسب وقوع آن‌ها در *گذشته*، *حال* و *آینده* توصیف کرد. حادثه‌ای اینک حال است ولی در نهایت، دیگر «حال» نخواهد بود. می‌توان گفت در واقع احساس بسیاری از ما این است که زمان را این‌گونه تجربه می‌کنیم. در مجموعه‌ی «الف» واقعیّت گذشته اثبات می‌شود؛ هرچند نباید آن را حوزه‌ای شبه ـ مکانی انگاشت که «فاصله»ی مشخّصی با لحظه‌ی حاضر دارد. می‌توان گفت حوادث گذشته معدوم شده‌اند، اگر منظور این باشد که دیگر «حاضر [= حال] نیستند»، ولی معدوم نشده‌اند اگر منظور این باشد که به طاق نسیان افتاده‌اند و دیگر نمی‌توان به آن‌ها اشاره کرد. این توصیفِ از زمان به صورتی که در مجموعه‌ی «الف» آمده است، مدافعان (گیل، لوکاس و دیگران) و نیز مخالفانی (مک‌تاگرت، جی. جی. سی. اسمارت و دیگران) دارد. مخالفان استدلال می‌کنند که مجموعه‌ی «الف» ما را با تصویری بیش از حدّ اسرارآمیز از گذشته و آینده رها می‌سازد. لحظه‌ی کنونی پس از آن که در حقیقت سپری شد به کجا می‌رود؟ بسیاری از نظریّه‌پردازان

---

1 - J. M. E. Mctaggart

«ب» مدّعی‌اند که زمان را باید از منظری فراگیر[1]تر و کم‌تر ذهنی تفسیر کرد.

برخی فیلسوفان و دانش‌مندان تجربی برآنند که نقشه‌ی زمان را در مجموعه‌ی «ب» می‌توان یافت؛ زیرا در این مجموعه می‌توان وجودِ موجودات را بر حسب سه نسبت زمانی با یک‌دیگر توصیف کرد: «*قبل از*»، «*هم‌زمان با*» و «*بعد از*». از منظر مجموعه‌ی «ب»، همه‌ی آن‌چه را که (برای ما) روی داده است، روی می‌دهد یا روی خواهد داد، می‌توان از منظری بی‌تغییر توصیف کرد. پل دیویس[2] تصویر یک فیزیک‌دان از مکان ـ زمان را بر حسب نظریّه‌ی «ب» توصیف می‌کند:

> **فیزیک‌دان، زمان ــ مکان[3] را به صورتی چیده شده در کنار هم، همانند یک نقشه می‌نگرد که در آن، زمان در یک جهت امتداد می‌یابد. حوادث به صورت نقطه‌هایی بر روی آن نقشه مشخّص شده‌اند ــ برخی حوادث از طریق روابط علّی به حوادث قبلی پیوند خورده‌اند و برخی دیگر مانند زوال هسته‌ی رادیواکتیو بر چسب «خودجوش» خورده‌اند. این وضع همه‌ی چیزی است که در آن میان موجود است، خواه پیوندهای علّی تحقّق یافته باشد و خواه تحقق نیافته باشد (دیویس ۱۹۸۳، صص ۱۳۱ـ۱۳۲).**

دیویس معتقد است که از منظر فیزیک‌دان «گذشته، حال و آینده» وجود ندارد. این نظریّه درباره‌ی زمان را گاهی نظریّه‌ی ایستایی[4] در مقابل نظریّه‌ی پویایی[5] نام داده‌اند. از منظر خدا، کلّ گستره‌ی زمان را می‌توان دید و توصیف کرد.

نظریّه‌ی «الف» درک وجودی «بی‌قرار»[6] از زمان به عنوان چیزی دائم‌التغییر را تفوّق می‌بخشد. در عوض، نظریّه‌ی «ب» زمان را به شیوه‌ای مکانی‌شده امتدادیافته‌تر و کم‌تر وجودی تفسیر می‌کند. دشوار می‌توان مجموعه‌ی «الف» را در قالب اصطلاحات مکانی توضیح داد، ولی نظریّه‌ی «ب» را می‌توان به صورت زیر تصویر کرد:

---

1 - encompassing
2 - Paul Davies
۳ - space-time اصطلاحی در فیزیک، به معنای زمان و مکان سه بعدی که مجموعاً در یک پیوستار چهاربعدی همه‌ی حوادث را در بر می‌گیرد.
4 - static theory
5 - dynamic theory
6 - "knife edge" existential sense

«ب»

۱۹۰۰ ۲۰۰۰ ۲۱۰۰

یکی از دلایل این که برخی فیلسوفان نظریّه‌ی «ب» را ترجیح داده‌اند، این است که بر طبق نظریّه‌ی «الف»، گستره‌ی لحظه‌ی حاضر، یعنی «اکنون» یا کاملاً ذهنی است یا سکونت‌ناپذیر. ماهیّت ذهنیِ «اکنون» در لفّافه‌ی زبان یومیّه پیچانده شده است. به این پرسش که «اینک چه چیزی در جریان است» می‌توان با استناد به چیزی که در آن روز یا سال یا دهه جریان دارد، فی‌المثل «ما در حال بنا کردن شهری هستیم»، پاسخ گفت. ولی اگر بخواهیم دقیقاً از آن‌چه «اکنون» در حال وقوع است، سخن بگوییم ظاهراً باید دید در یک «آنِ» مفروض چه چیزی اتّفاق می‌افتد. یک «آن» چه مدّت به طول می‌انجامد؟ «آن» نقطه‌ی مثالی زمان است، نه فاصله‌ای زمانی، و خود این «آن» زمانی را نمی‌گیرد یا مدّت زمانی به طول نمی‌انجامد. هر قدر هم که سریع باشیم، نمی‌توانیم واژه‌ی «اکنون» را در یک «آن» بر زبان بیاوریم. نظریّه‌پردازان «ب» می‌توانند آنات و فواصلی را مفروض بگیرند، ولی در همین حدّ به تجربه‌ی ذهنی ما از زمان حاضر اعتماد می‌کنند. به اعتقاد برخی مدافعان نظریّه‌ی «ب»، این نظریّه‌ی تجربه‌ی ما از زمان حال را در یک شبکه‌ی عینی متّحد محبوس می‌کند. دونالد ویلیامز[1] در توضیح طرز تلقّی مجموعه «ب» از تجربه‌ی زمان حال می‌نویسد:

هیچ چیز نمی‌تواند در زمان به‌تنهایی «حرکت کند»، همان‌طور که به‌تنهایی قادر به حرکت در مکان نیست. خود زمان نیز نمی‌تواند حرکت کند همان‌طور که خود مکان قادر به حرکت نیست. سیّاح می‌پرسد: «آیا این جادّه به جایی می‌رود؟» روستایی پاسخ می‌دهد: «خیر، در همین جاها متوقّف می‌شود». زمان «جاری می‌شود»، فقط به معنایی که خط جریان می‌یابد یا منظره «به غرب سرازیر می‌شود». هر یک از ما در طیّ زمان پیش می‌رویم، فقط همان‌طور که نرده در عرض مزرعه پیش می‌رود؛ یعنی اجزای وجود ما و اجزاء نرده به ترتیب، آنات و نقطه‌های پیاپی را اشغال می‌کنند. در این‌جا گذر هست، ولی این گذر عارضی نیست. این گذر صرف وقوع اشیاء است؛ یعنی وجود آن‌ها در مجموعه‌ای متکثّر با

1 - Donald Williams

هم معیّت دارد. اصطلاح «زمان حاضر» روشی متعارف برای نام‌گذاری مجموعه حوادثی است که با بیان آن تعبیر هم‌زمان‌اند و «زمان حاضر حرکت می‌کند»، فقط به این معنا است که وقتی کلمات مشابه در لحظات مختلف به دنبال هم اظهار می‌شوند، به حکم کژتابی زبان اساساً حکایت از همان چیزی دارند که مدلول همه‌ی «الفاظ جزئی»[1] مانند «این‌جا» و «این» است؛ یعنی بخش‌های تقطیع شده یک شیء متکثّر (دی. سی. ویلیامز در اثری ویراسته‌ی گیل، ۱۹۷۸، ص ۱۰۵).

ویلیامز و دیگر مدافعان مجموعه‌ی «ب» معتقدند که نباید وجود «اکنون» را واقعیّت یا شیئی تبیین ناشده فرض کنیم. درست همان‌طور که فیزیک‌دانان استفاده از «این‌جا» و «آن‌جا» را در توصیفات نهایی خویش از عالم از دست نمی‌گذارند، سخن از «گذشته»، «حال» و «آینده» می‌تواند باب سخن گفتن از امور هماهنگ مکان ــ زمانی را باز کند. بنا بر دیدگاه آنان، همه‌ی زمان ــ مکان را می‌توان در قالب نظریّه‌ی «ب» طرح کرد. درک وجودی ما از لحظه‌ی حاضر بخشی از نحوه‌ی متجلّی شدن واقعیّت برای ماست، ولی معنایش آن نیست که باید «زمان حاضر» را در نظریّه‌ی اساسی خویش درباره‌ی عالم مفروض گرفت.

گذر سریع و دفعی این لحظه که حقیقتاً همان وقوع واقعی مجموعه حوادثی خاصّ است، هیچ تفاوتی با گذر سریع و وجود هر مجموعه حوادث دیگر در قسمت بالا یا پایین گستره‌ی زمان سرمدی ندارد. و امّا ما که فقط بخشی از این گستره را به خاطر می‌آوریم و بخش‌های پیش‌تری از آن را پیش‌بینی می‌کنیم و توجّه داریم که همه‌ی آن بخش‌ها نیز در زمان وقوع خود به «زمان حال» موسوم شده‌اند، به‌غلط آن زمان حاضر را به صورت موج بزرگ یگانه‌ای فرض می‌کنیم که بر محور زمان می‌چرخد. در واقع همان‌طور که یک «این‌جا»ی غلطان [= سیّال] واحد در طول یک خطّ مکانی وجود ندارد ــ برای مثال، [چیزی به عنوان] یک صف ایستاده سربازان [سوای تک‌تک سربازان] وجود ندارد، هرچند که هر یک از آن‌ها «این‌جا»ی خاصّ خود را به صورتی زنده ارائه می‌کنند ــ یک «اینک [= اکنون]» غلطان واحد هم موجود نیست (دی. سی. ویلیامز، در اثری ویراسته‌ی گیل، ۱۹۷۸، ص ۱۱۰).

---

1 - egocentric particulars

نظریّه‌ی «ب» با تفسیری از نظریّه‌ی نسبیّت در فیزیک تقویت شده است که بنا بر این تفسیر، گذشته یا آینده دانستن یک حادثه به نسبت نظام‌های مرجع نسبی است. از آن‌جا که بر طبق این دیدگاه، توصیف حقیقی یک حادثه به نام «گذشته»، منوط به نظرگاه شخصی است. برخی فیلسوفان نتیجه گرفته‌اند که مجموعه‌ی «الف» شیوه‌ای بیش از حدّ ذهنی و محدود به متن تجربه برای رؤیت اشیاء است.

برخی فیلسوفان پاسخ می‌دهند که اگر از نظریّه‌ی «الف» دست بکشیم و تنها نظریّه‌ی «ب» را بپذیریم، در واقع تجربه و فهم مشترکِ بدیهی را از اساس انکار کرده‌ایم. زمان را می‌توان بر حسب نظریّه‌ی «ب» توصیف کرد، ولی این توصیف نمی‌تواند این اعتقاد را که ***زمان حال همان اکنون است*** و این عبارت ناظر به حقیقتی مهمّ و تحویل‌ناپذیر درباره‌ی واقعیّت است، حذف یا نقض کند. این حقیقت «تحویل‌ناپذیر» است، به این معناست که نمی‌توان آن را به تعابیر دیگر تأویل کرد. این بیان که «لوله‌کش متوسّط دارای ۲/۵ فرزند است» را می‌توان بر حسب تعمیم‌های آماری درباره‌ی انواع افراد لوله‌کش و فرزندان آن‌ها تأویل یا تحلیل کرد. می‌توان گفت «زمان حال همان اکنون است»، چیزی است که نمی‌تواند به هماهنگی‌های «ب» تجزیه شود. ریچارد گیل،[1] معتقد است از آن‌جا که باید زمان‌مندی ما را بر طبق نظریّه‌ی «الف» (یعنی گذشته، حال و آینده) تفسیر کرد، پرسشی مانند «شما در چه موقعی [= زمانی] هستید؟» پرسشی نامعقول است:

> **معنادار است که بپرسیم «شما در کجا هستید؟» که در پاسخ به آن می‌توان گفت «من این‌جا هستم». در این مورد همان جهتی که صدا از آن می‌آید، پاسخ ما را تشکیل می‌دهد. و امّا پرسش «شما در چه موقع هستید؟» و پاسخ «من در اکنون هستم»، هیچ کاربردی در زبان ما ندارد. دلیل بی‌معنا بودن این پرسش آن است که از جمله پیش‌شرط‌های طرح یک پرسشِ مبتنی بر نظریّه‌ی «الف» آن است که طرف‌های گفت‌وگو در زمان حال واحد، هرچند نه در «این‌جا»ی واحد مشترک باشند و بدیهی است که این پیش‌شرط نمی‌تواند در مورد پرسش مبتنی بر نظریّه‌ی**

---

1 - Richard Gale

«الف» به همان صورتی که می‌پرسیم «شما در چه موقع هستید؟» محقّق شود (گیل، ۱۹۶۸، ص ۲۱۵).

گیل می‌خواهد بر ماهیّت زمانی تجربه تأکید بورزد. با طرح مسأله‌ی زیر می‌توان اصل مطلب وی را مشخّص کرد: اگر همه‌ی آن‌چه معلوم شما است واقعیّات «ب» باشد، آیا یک واقعیّت مهمّ یعنی این واقعیّت که *زمان حال همان اکنون است*، از دایره‌ی علم شما بیرون نخواهد ماند؟ اگر چنین باشد، مدافعان نظریّه‌ی «ب» ظاهراً یکی از ابعاد اساسی زمان را از دست نهاده‌اند. تشبیه زیر را در نظر بگیرید. فرض کنید بیماری فراموشی شما پیش‌رفته است و خود را در اطاق بیمارستان می‌یابید. شما را به‌سختی باندپیچی کرده‌اند و در مورد سنّ، جنسیّت، نژاد، اندازه و دیگر امور مربوط به خود شکّ دارید. کسی فقط دو نفر را در آن اتاق برای شما توصیف می‌کند، ولی هر دو را با اسامی و توصیفات خاصّ: «تقی فلان و بهمان شکل را دارد، نقی فلان و بهمان شکل دیگر...» و غیره. ممکن است اطّلاعات بسیار زیادی داشته باشید، ولی پاسخ یک پرسش بسیار مهمّ را ندانید: آیا شما نقی هستید یا تقی؟ مدافعان نظریّه‌ی «الف» استدلال می‌کنند که شکافی مشابه در توصیف «ب» از واقعیّت وجود دارد. اگر نظریّه‌ی «ب» معقول باشد، ممکن است فی‌الجمله به همه‌ی آن‌چه در همه‌ی زمان‌ها روی می‌دهد علم داشته باشید و در عین حال ندانید که این وقت همان *اکنون*، مثلاً سال ۲۰۰۰ است.

مدافعان نظریّه‌ی پویایی «الف» علاوه بر این معتقدند که نظریّات نسبیّت، تبیین «ب» را تأیید نمی‌کنند. نظریّه‌ی نسبیّت بر تعاریف کاربردی از زمان (که در آن‌ها زمان به لحاظ کاربردی بر حسب ساعت‌های اتمی، سرعت نور و دیگر راه‌های اندازه‌گیری تغییر تعریف می‌شود) مبتنی است و این تعاریف ارتباطی به پرسش‌های مربوط به هم‌زمانی مطلق ندارند و نظریّه‌ی نسبیّت نیز می‌پذیرد که برخی حوادث قطع نظر از نظام مرجعی که مورد استفاده قرار گرفته است حقیقتاً گذشته‌اند.

بیش‌تر خداباورانی که خدا را زمانی می‌دانند به برتری مجموعه‌ی «الف» قائل‌اند؛ در حالی که بیش‌تر خداباوران معتقد به سرمدیّت خداوند بر کفایت

مجموعه‌ی «ب» و درک بی‌تغییر خداوند نسبت به همه‌ی آن‌چه در زمان روی می‌دهد احتجاج می‌کنند.

زمان‌مندی خدا: پاسخ استدلال‌های مبتنی بر کمال و خلقت

حال ببینید که معتقدان به زمان‌مندی خداوند چه پاسخی برای استدلال‌های فوق‌الذکر ــ یعنی استدلال مبتنی بر کمال و استدلال مبتنی بر خلقت ــ دارند.

بر خلاف لیفتاف که معتقد است خداوند به عنوان موجودی سرمدی وجودی متّحدتر دارد تا خداوند به عنوان واقعیّتی زمانی که زندگی‌اش لحظه به لحظه است، الان پادگیت[1] می‌گوید خدا، هم زمانی است و هم از «سیطره‌ی بر زمان» برخوردار است (پادگیت، ۱۹۹۲؛ هم‌چنین ر.ک. به سوئین‌برن، ۱۹۹۴). در آگاهی بشری ما، زمان نه به صورت آن‌به‌آن [= آناً فآناً] بلکه به صورت نوعی پویش[2] تجربه می‌شود. به زبان شورانگیز ویلیام جیمز ما در طیّ زمان بر روی یک پشت زین‌دار می‌رانیم. گاهی از این درک، به «زمان حالِ موجّه‌نما[3]» تعبیر شده است و اشاره به این واقعیّت مفروض دارد که لحظه‌ی حاضر برای ما نمی‌تواند به صورت «یک مرتبه» در یک آنِ حاضر موجود باشد. آن‌چه برای ما حاضر است فاصله‌ای [زمانی] است. آیا خدا می‌تواند بر روی یک فاصله زمانی فوق‌العاده عظیم که یک‌سره فوق تقسیم متری است، امتداد داشته باشد؟[4] جی. آر. لوکاس[5] چنین معتقد است:

«خدا ارباب حوادث [است] نه زندانبان آن‌ها. زمان می‌گذرد، ولی فشار نمی‌آورد». همه‌ی زمان‌ها در علم [= ذهن] الاهی حضور دارد؛ به این معنا که هیچ

---

1 - Alan Padgett　　2 - process

۳ - specious present؛ اشاره به این دارد که هرچند به‌ظاهر این‌گونه می‌نماید که زمان حال دارای وجود واقعی است؛ یعنی گویی به عنوان فاصله‌ای زمانی در «آن» موجود است، ولی از آن‌جا که «آن» که ظرف زمان حال تلقّی می‌شود خود نقطه‌ای ذهنی و نه واقعی است، پس زمان حال هم وجود واقعی ندارد (م).

۴ - یعنی آیا ممکن است به همان صورت که ما زمان حاضر را در اختیار داریم و به نوعی بر آن سیطره داریم، خداوند بر فاصله‌ی زمانی بسیار عظیم یا اصولاً کلّ زمان سیطره داشته باشد؟ (م).

5 - J. R. Lucas

حادثه‌ای بعید یا دور افتاده یا غایب نیست، ولی نه به این معنا که همه‌ی حوادث هم‌زمانند و نه به این معنا که سرمدیّت نوعی لازمانی است که نه اصولاً چیزی در آن اتّفاق می‌افتد و نه می‌توان اتّفاق افتادنش را تصوّر کرد (لوکاس، ۱۹۷۳، ص ۳۰۷).

این مطلب را می‌توان تا حدودی با نظریّه‌ی لیفتاف سازگار کرد؛ هرچند خود لیفتاف این روش را چندان مفید فایده نمی‌داند:

برخی می‌گویند... «زمان حال موجّه‌نما»ی خداوند کلّ گذشته‌ی او را در خود جای می‌دهد و خدا یک نوع معرفت پیش‌گویانه‌ی کامل یا بصیرت پیشینِ حقیقی نسبت به آتیه خود دارد. ولی با گذشت زمان، ما نه فقط برای از دست رفتن تجربه‌ی سرزنده‌ی خود از حوادث، بلکه برای از دست رفتن خود حوادث ــ یعنی برای از دست رفتن بخش‌هایی از حیات خود ــ متأسّف می‌شویم. توهّم ادراکی مستمرّ گذشته هرگز موجب رضایت خاطر کسی نمی‌شود که می‌دانسته است آن‌چه به نظرش واقعی می‌نُماید واقعی نیست. این معنا در مورد حادثه‌ی آینده‌ای که اصولاً هنوز باید تجربه‌اش کرد، به طریق اولی صدق می‌کند. حال درباره‌ی خدا چه باید گفت؟ خدا که مادام که حافظه یا علم پیشین او به ما صورت دست نخورده است، برایش فرقی نمی‌کند که ما با او زندگی کنیم یا به عدم بپیوندیم؟ (لیفتاف، ۱۹۹۷، صص ۲۵۸ـ۲۵۹).

در پاسخ می‌توان گفت از لحاظ مابعدالطبیعی، تعالی [خداوند] بر زمان به صورتی که لیفتاف توصیف می‌کند، برای خدا یا هر موجود دیگر محال است و بنابراین، اگر خداوند از این تعالی برخوردار نباشد، نقصانی متوجّه کمال یا علم مطلق او نمی‌شود. همان‌طور که در فصل سوّم گذشت، بسیاری از خداباوران معتقدند که قدرت نداشتن بر امور محال، دلیل بر ضعف یا نقصان خداوند نیست. به علاوه، اگر خدا بتواند گذشته را به صورت زمان حال موجّه‌نما، چنان که گویی به‌تمامی در برابرش گسترده است درک کند، چرا باید این درک را «توهّم ادراکی» محسوب کرد؟ خداوند در صورتی نسبت به گذشته توهّم ادراکی دارد که تصویر کاذبی از آن داشته باشد، ولی به احتمال قوی درک گذشته به عنوان گذشته، می‌تواند بخشی از آگاهی الاهی باشد، بی‌آن که اصولاً دستخوش چنین آگاهی دروغینی قرار بگیرد. هم‌چنین

به احتمال قوی پادگیت، لوکاس و دیگران می‌توانند بگویند که دیدگاه آن‌ها به‌خوبی (یا بهتر از نظریّه‌ی رقیب) می‌تواند تبیین کند که حیات و مرگ ما به حال خداوند توفیر دارد. خدایی که متعالی از زمان است، از دیدگاهی سرمدی درباره‌ی اشخاص زمانی مخلوق برخوردار است. خدایی که روابط خویش با خلقت را ارج می‌نهد، لااقل به همان اندازه یا بیش‌تر از آن برای حفظ خلقت در قالب یک رابطه‌ی متوالی در حال پیشرفت انگیزه دارد.

همان‌طور که در فصل بعدی خواهیم دید، برخی مدافعان نظریّه‌ی «الف» حضور عاطفی مستمرّ خداوند در عالم، یعنی خشنود شدن وی از خیرات عالم و اندوهگین شدن وی به خاطر شرور آن را مورد تأکید قرار می‌دهند. بدین وسیله، کمال خداوند بر مبنای حضور محبّت‌آمیز او در یک عالم ارزشی متغیّر تفسیر می‌شود. این نظر اگر قابل‌قبول باشد، می‌تواند مبنایی برای پاسخ به استدلال برتوسی باشد که می‌گفت هر گونه تغییری در خداوند منتهی به نقصانی در او می‌شود.

حال پاسخ‌هایی را که به استدلال مبتنی بر خلقت داده‌اند بررسی می‌کنیم. ممکن است معتقدان به زمانی بودن خداوند متمایل به این عقیده باشند که خداوند همیشه یک نظام مخلوق داشته است ــ یعنی خلقت این عالم سرآغازی ندارد. بدین وسیله، از فرض یک زمان تهیِ پیش از خلقت احتراز می‌شود. اگر عالم همیشه موجود بوده است، چنین اعتقادی لزوماً تضعیف این تعلیم توحیدی را که عالم وابسته به خدا است به دنبال ندارد. برخی خداباوران اعتقاد داشته‌اند که عالم همیشه موجود بوده است؛ هرچند که در سنّت توحیدی در اقلیّت بوده‌اند. برای مثال، در اسلام، فارابی (قرن دهم) و ابن رشد (۱۱۲۶ـ۱۱۹۸) عالم را قدیم می‌دانستند؛ هرچند این موضع سخت مورد مخالفت دیگر فیلسوفان اسلامی قرار گرفته است. در آیین هندو، رامانوجه[۱] و مدهوآ[۲] هر دو معتقد بودند که عالم بی‌آغاز، و در عین حال دائماً وابسته به برهمن یا خداست. اخیراً ریچارد تیلور

دیدگاهی درباره‌ی خلقت خداوند مطرح کرده است که مستلزم وجود یک لحظه اوّلیّه خلقت نیست:

مردم گرایش به این اعتقاد دارند که خلقت ــ برای مثال، خلقت عالم به دست خداوند ــ به *معنای* خلقت در *زمان* است که البتّه لازمه‌ی منطقی‌اش این است که اگر عالم سرآغاز زمانی نداشته باشد، نمی‌تواند مخلوق خدا باشد. و امّا این نظر خطاست؛ زیرا حتّی در الاهیّات مسیحی هم خلقت اساساً به معنای *وابستگی* است. اگر شیئی مخلوق شئ دیگر باشد، وجودش وابسته به آن شیء دیگر است، و این با قول به این که هر دوی آن‌ها قدیم‌اند؛ یعنی هیچ یک به وجود نمی‌آیند و در نتیجه، هیچ یک از آن‌ها در یک نقطه‌ی زمانی خلق نشده‌اند کاملاً سازگار است. شاید یک تشبیه بتواند به تفهیم مطلب کمک کند. برای مثال، شعله‌ای را در نظر بگیرید که پرتو نوری از آن ساطع می‌شود. حال به یک معنای روشن، وجود پرتوهای نور به شعله که منبع آن‌هاست، وابسته‌اند در حالی که از سوی دیگر، وجود شعله به همان سان وابسته به پرتوهای نور نیست. به این معنا، آن‌ها مخلوقِ شعله‌اند. آن‌ها وجود خویش را از آن می‌گیرند. و هیچ یک از این‌ها هیچ دلالتی بر زمان ندارد. در چنین موردی اگر فرض کنیم شعله و همراه با آن، پرتوهای نور همیشه موجود بوده‌اند؛ یعنی اصولاً هیچ یک به وجود *نیامده‌اند*، کم‌ترین تغییری در رابطه‌ی وابستگی ایجاد نمی‌شود (تیلور، ۱۹۷۴، ص ۱۰۷).

بنا بر این دیدگاه، وجودِ در حال پیشرفت عالم وابسته به خداست، و این به رغم این واقعیّت است که عالم هستی هیچ سرآغاز لحظه‌ی وجودی نخستین ندارد.

پاسخ دیگر این که می‌توان گفت هرچند خلقت سرآغازی دارد و زمانی پیش از خلقت موجود بوده است، زمانِ خداوند کاملاً متفاوت با زمانی است که در خیال ما می‌گنجد. می‌توان بر اساس مرتبه‌ی خارق‌العاده‌ای از قدرت معرفتی که خداباورانی مانند پادگیت، لوکاس و دیگران به خدا نسبت می‌دهند، تصاویر انسان‌گونه از خداوند را به عنوان موجودی با قدرت محدود که در دفع‌الوقتی [= مماطله‌ای] بی‌هدف تأخیری در آفرینش ایجاد می‌کند دور ریخت. اگر بپذیریم که خداباوران می‌توانند از فرض تصویری بی‌حیات از خدای زمانی ماقبل خلقت احتراز کنند، آیا هنوز در خصوص چیزی که می‌توان از آن به عقلانیّت خلقت تعبیر کرد مشکلی

وجود دارد؟ اگر خدا در زمان بوده، هست و خواهد بود، چرا خلقت این عالم را ۱۵ میلیارد سال پیش یا ۹۰۰ میلیارد سال پیش، و نه در یک زمان دیگر اختیار کرد؟ می‌توان گفت نبودِ دلیل کافی بر این امر، وافیِ به این نتیجه نیست که اصولاً برگزیدن زمانی برای خلقت برای خداوند نامعقول است. اگر کسی معتقد باشد که خداوند دلیلی برای آفرینش دارد (برای مثال، خوب است که آفرینشی در میان باشد) چرا باید علاوه بر این، وجود دلیلی برای آفرینش ***در یک زمان خاص و نه در زمان دیگر*** را لازم بداند؟ اگر کسی دیدگاهی موجبیّت‌باورانه درباره‌ی خدا داشته باشد که بر طبق آن، همه‌ی افعال الاهی به حکم دلایل ایجاب کننده قطعیّت یافته‌اند، با این مسأله‌ی جدّی مواجه خواهد بود که باید معلوم کرد به چه دلیلی خداوند در یک زمان و نه زمان دیگر دست به آفرینش زده است. ولی خداباوران از فرض نوعی اختیار برای خداوند چاره ندارند. برای مثال، آیا باید خداباوران فرض کنند که خداوند به حکم دلایلی مجبور است شمار دقیقی از ستاره‌ها بیافریند؟ به احتمال قوی، «خیر». بنابراین، اعتقاد بر آن بوده است که اگر خداوند دلیل برجسته‌ای برای آفرینش در یک آن و نه آنِ دیگر نداشته باشد، چنین چیزی دلیل بر غیرعقلانی یا نامعقول بودن افعال او نمی‌شود. توماس سِنور[1] می‌نویسد: «این واقعیّت که خداوند دلیلی برای ترجیح آفرینش در یک لحظه، در مقابل هر لحظه دیگر ندارد، بدان معنا نیست که آفرینش او در یک زمان خاصّ کاملاً عقلانی نیست» (سِنور ۱۹۹۳، ص ۹۱). بر طبق این دیدگاه، ممکن است خلقت در یک زمان عقلانی باشد، بدون آن که به صورت عقلانی ایجاب شده باشد که خلقت در یک زمان خاصّ اتّفاق بیفتد.

چهار دلیل مبنی بر این که خدا متعالی از زمان نیست

در این‌جا چهار استدلال علیه این نظریّه را که خدا متعالی از زمان است می‌آوریم و پاسخ‌هایی را که به هر یک از آن‌ها داده شده به‌اختصار مرور می‌کنیم. برخی از این

---

1 - Thomas Senor

استدلال‌ها، نزاع مربوط به نظریّات «الف» و «ب» درباره‌ی زمان را مورد استفاده قرار می‌دهند.

۱) *استدلال مبتنی بر علم زمانی*. خدا عالِم مطلق است. اگر خدا عالِم مطلق باشد، می‌داند که اینک چه زمانی است. بنابراین، خدا خارج از زمان نیست. می‌توان گفت واقعیّت این است که «اکنون»، «اکنون» است. این که این همان «اکنون»، مثلاً سال ۱۳۸۰ است، واقعیّتی حائز اهمّیّت است، ولی اگر خدا خارج از زمان باشد، چگونه می‌تواند به این واقعیّت عالِم باشد؟ خدا می‌تواند بداند که در سال ۱۳۸۰ افراد مختلف (به‌درستی) می‌اندیشند که برای آن‌ها، این زمان همان اکنون، یعنی سال ۱۳۸۰ است، ولی آیا وقتی بسیاری از مردم (به‌درستی) می‌اندیشند که برای آن‌ها اینک سال ۱۳۷۰ است، خدا می‌داند که اینک سال ۱۳۸۰ و نه سال ۱۳۷۰ است؟ ریچارد سورابجی مسأله را به صورت زیر مطرح می‌کند:

> **زیرا اگر او [= خدا] جایگاهی در زمان ندارد، نمی‌تواند به هیچ قضیّه‌ای که دارای وجه زمانی است، مانند این که نبردی دریایی روی خواهد داد علم داشته باشد. زیرا کسی که این اندیشه را در سر دارد، باید آن نبرد را متأخّر از اندیشه‌اش تصوّر کند، و حال آن که بنا بر دیدگاه حاضر، افکار خدا در زمان نیستند. خدا در بهترین حالت به این قضیّه‌ی بی‌زمان که (به صورتی بی‌زمان) نبردی دریایی در فلان و بهمان تاریخ موجود است، علم دارد و استدلال این بود که این قضیّه با قضیّه‌ای زمان‌دار متفاوت است... اگر او نتواند بداند که اینک گنجشکی به زمین می‌افتد، نمی‌تواند بداند که آن گنجشک اینک نیازمند توجّه و مراقبت اوست. به علاوه، نمی‌تواند بداند که چه موقع باید در امور بشری مداخله کند؛ برای مثال، چه موقع فرزندش را [به میان آن‌ها] بفرستد یا دعایی را اجابت کند (سورابجی، ۱۹۸۰، صص ۱۲۵ـ۱۲۶).**

اگر علم مطلق نیازمند یک چنین آگاهی وجودی باشد، آیا خدا می‌تواند عالِم مطلق نسبت به زمان حاضر و در عین حال سرمدی باشد؟

پاسخ: می‌توان گفت چنین عقایدی درباره‌ی «اکنون» در مجموعه‌ی «الف» حاکی از واقعیّاتی نیست که باید فصل‌الختام بحث باشند. ویلیامز معتقد است که

اگر عاقله‌ای برتر وجود داشته باشد که منظری منحصراً مبتنی بر مجموعه‌ی «ب» درباره‌ی عالَم دارد و گویی در منظر مبتنی بر مجموعه‌ی «الف» ما «وارد شده است»، این عاقله [از مجموعه‌ی «الف»] چیز جدیدی نخواهد آموخت. قبول مجموعه‌ی «ب» به معنای انکار جلوه یا ظهور لحظه‌ی حاضر نیست. می‌توان آن ظهورات را تصدیق کرد و در عین حال، «ب» را بر «الف» ترجیح داد:

حال بگذارید به صورتی هر چه راسخ‌تر معتقد شویم که توالی واقعی وجود دارد، رودها جاری می‌شوند، بادها می‌وزند، اشیاء آتش می‌گیرند و منفجر می‌شوند. انسان‌ها تلاش می‌کنند و فکر می‌کنند و می‌میرند. همه‌ی این‌ها خمیرمایه‌ی عینیِ تعدّد و تکثّر است، همان واقعیّت روی‌دادنِ متوالی حادثه‌ای از پی حادثه دیگر... این نظریّه چه چیزی جز آن را که ما می‌یابیم ادّعا می‌کند و چه چیزی را ما می‌یابیم که از سوی این نظریّه قبول و اظهار نمی‌شود؟ عاقله‌ای محض را فرض کنید که بیرون از زمان است و به ماهیّت تکثّر و نظم این کلاف زمانی و مکانیِ بشری علم دارد، دارای تشکیلاتی برای تقویت حافظه و دارای حوزه‌های آگاهی تعریف شده، ولی متداخل، است همراه با جریان‌هایی در تاریخ عالَم که آن‌ها را تقویت می‌کنند. و فرض کنید که این موجود در میان ما تجسّم یافته باشد. او چه انتظاری درباره‌ی ماهیّت تجربه‌ی زمانی جز دقیقاً همین که عملاً بر او مکشوف می‌شود می‌تواند داشته باشد؟ به طور خلاصه، آیا فرایندها و تجاربی که در طول زمان دوام دارند و از پی هم می‌آیند، چیزی سوای فرایندهای پایا و پیاپی و جریان آگاهی به نظر می‌رسند؟ (ویلیامز در اثری ویراسته‌ی گیل، ۱۹۷۸، صص ۱۱۰ـ۱۱۱).

ویلیامز معتقد است که هیچ امر واقعی در مجموعه‌ی «الف» بیان نشده است که نتوان آن‌ها را بر حسب مجموعه‌ی «ب» جذب و تفسیر کرد.

اگر کسی بخواهد «زمان‌مندی را جدّی بگیرد» و در عین حال، خدا را متعالی از زمان بداند، می‌تواند واقعیّت مجموعه‌ی پویای «الف» را بپذیرد و در عین حال، بگوید آگاهیِ سرمدی خدا از خلقت کاملاً قادر به درک همه‌ی «اکنون»هاست. و این امر به دلیل غنای آگاهی خداوند است، نه به دلیل ضعف آگاهی او. ویلیام آلستون علم خدا به عالَم را کاملاً متفاوت با علم ما می‌داند. در حالی که ما نیاز داریم

اعتقادات و قضایای خاصّی را تنسیق کنیم که ناظر به وضعیّت‌های مختلف‌اند، خداوند به صورتی معرفت‌بخش همه‌ی ویژگی‌های همه‌ی اشیاء را با آگاهی بی‌واسطه‌ی جامع و همه‌گیر شامل می‌شود:

ظاهراً می‌توان گفت ماهیّت قضیّه‌ی معرفت بشری از محدودیّت ما ناشی می‌شود. چرا معرفت ما در قالب واقعیّات جداگانه تقسیم شده است؟ به دو دلیل. اوّلاً نمی‌توان هیچ کلّ عینی را در حالت عینی کاملش درک کرد. در بهترین حالت، به برخی ابعاد انتزاعی‌اش که در قالب قضایای متمایز قابل‌تنسیق‌اند، علم پیدا می‌کنیم. ثانیاً نیاز ما به مجزا ساختن قضایای جداگانه از آن رو است که آن‌ها را به صورت منطقی تألیف کنیم تا بتوانیم معرفت خود را بر سبیل استنتاج توسعه دهیم. هیچ یک از این دلایل در مورد ذات الاهی صدق نمی‌کند. یقیناً خدا می‌تواند هر کلّ عینی را به صورت کامل و نه فقط جوانب جزئی متعلّق به آن را درک کند. و خدا نیازی ندارد که علم خویش را از طریق استنتاج یا از هر راه دیگری توسعه دهد؛ چرا که ضرورتاً از هر حیث کامل است (آلستون، ۱۹۸۶، ص ۲۹۱).

به اعتقاد آلستون (اگر بخواهیم مطلب را به صورتی نَسَخته بیان کنیم) خداوند به حاضر بودن هر لحظه‌ی حاضر علم دارد، ولی چنین علمی را از منظری برتر که همه‌ی رویدادها بر آن عیان شده‌اند واجد است. بنا به همین دلایل است که آلستون معتقد است باید تبیین قضیّه‌ای از علم مطلق خداوند را مردود دانست و در عوض، خداباوران می‌توانند علم خداوند به عالم را به معنای «شهود مستقیم»[1] تفسیر کنند:

اگر علم خدا صرفاً عبارت از شهود واقعیّت یا واقعیّاتی عینی است و نیازی به تفکیک این واقعیّات در قالب قضایای انتزاعی ندارد، این مسأله [یعنی مسأله‌ی علم خدا به حوادث زمانی][2] مجال طرح نمی‌یابد. من نورافشانی خورشید را مشاهده می‌کنم و این واقعیّت را با قبول این قضیّه‌ی نمادینه[3] که خورشید در این‌جا و اکنون نورافشان است به ثبت می‌رسانم. اگر علم خدای بی‌زمان و ثابت را به

---

1 - direct intuition

۲ - عبارت داخل کروشه از مؤلّف است.

3 - indexical proposition

صورت قضیه‌ای تفسیر کنیم، باید بپرسیم که آیا آن خدا درست به همین قضیه‌ای علم دارد که من در قالب «خورشید اینک نورافشان است» بیان می‌کنم. و این ما را به این پرسش می‌کشاند که یک قضیه‌ی غیرنمادینه[1] که می‌تواند معلوم خدا باشد، همان قضیه‌ای است که هم‌اینک بیان کردم. ولی بر طبق تبیین غیرقضیه‌ای[2] از علم الاهی، مسأله‌ای که در این خصوص وجود دارد این است که آیا خدای ثابت یا بی‌زمان می‌تواند شهودی نسبت به همان واقعیّت عینی داشته باشد که من جنبه‌ای انتزاعی از آن را با قبول قضیه‌ی «خورشید اینک نورافشان است» ثبت کردم. و به نظر می‌رسد که مسأله‌ای در این خصوص وجود ندارد. چه چیزی در آن قطعه‌ی زمانی ــ مکانی عینی وجود دارد که برای خدای ثابت یا بی‌زمان قابل‌دسترس است؟ اگر خدا وظیفه‌ای برای تجزیه و تحلیل واقعیّت به قضایای متمایز نداشته باشد، با تردید و تردّد قضایای نمادینه و غیرنمادینه در مورد وضعیّت‌های رایج دست به گریبان نیست. با توجّه به این امر، نمی‌توانیم با تمرکز بر قضایای نمادینه، بخشی از معرفت را از دسترس خداوند خارج بدانیم. خدایی که از شهود مستقیم واقعیّت عینی برخوردار است، از این دام بیرون می‌ماند (آلستون، ۱۹۸۶، ص ۳۰۵).

بر طبق این دیدگاه، نظریّه‌پردازان «الف» ظاهراً به یک ویژگی زمانی ـ مکانی می‌چسبند که می‌تواند به گونه‌ای معرفت‌بخش و به طور تمام و کمال از منظر فراگیرتر و جامع‌تر خداوند دریافته شود. (تصویر آلستون از علم خدا ظاهراً بیش‌ترین قرابت را با تحلیل ۴ در فصل پنجم دارد).

۲) *استدلال مبتنی بر هم‌زمانی*. به نظر می‌رسد زمان‌مندی متعدّی است؛ یعنی اگر من در همان زمانی که شما می‌دوید مشغول نوشتن باشم و شما نیز در همان زمانی که رضا مشغول آواز خواندن است در حال دویدن باشید، من در همان زمانی در حال نوشتن هستم که رضا مشغول آواز خواندن است. ولی اگر خدا هم‌زمان با سوزاندن رم به دست نرون موجود باشد و هم‌زمان با سوت زدن شما هم موجود باشد، لازم می‌آید که سوزاندن رم به دست نرون با سوت زدن شما هم‌زمان باشد (کنی، ۱۹۷۹، صص ۳۸ـ۳۹). این اشکال را سوئین‌برن مطرح کرده است:

---

1 - non-indexical proposition 2 - non-propositional account

تناقضِ ذاتیِ این رأی را به صورت زیر می‌توان مشاهده کرد: می‌گویند لازمان بودن خداوند عبارت از موجودیّت او در همه‌ی لحظات بشری ــ به صورت هم‌زمان ــ است. مثلاً می‌گویند او به صورت هم‌زمان در آن‌چه من دیروز انجام دادم، امروز انجام می‌دهم و فردا انجام خواهم داد حضور دارد (و شاهد آن است). ولی اگر t_1 هم‌زمان با t_2، و t_2 هم‌زمان با t_3 باشد، پس t_1 با t_3 هم‌زمان است. بنابراین، اگر «آنی» [=لحظه‌ای] که در آن خداوند به این امور علم دارد، با دیروز، امروز و فردا هم‌زمان باشد، در آن صورت این روزها با یک‌دیگر هم‌زمان خواهند بود. بنابراین، دیروز، امروز و فردا یکی خواهند بود و بدیهی است که این سخن مهمل است (سوئین‌برن، ۱۹۷۷، ص ۲۲۰ـ۲۲۱).

سوئین‌برن و دیگران معتقدند که فرض بی‌زمان بودن خداوند منطقاً تناقض‌آمیز است و در عوض، خداوند را زمان‌مند می‌دانند.

پاسخ: در این‌جا شگردهایی فنّی برای احتراز از این قبیل تناقض‌گویی‌ها در میان آورده‌اند. نورمن کریتزمن و الینور استامپ می‌گویند هم‌زمانی خداوند مستلزم آن است که او «در» همه‌ی زمان‌ها باشد، ولی همه‌ی زمان‌ها هم‌چنان متمایز از هم، و نه هم‌زمان با هم خواهند بود:

هرچند این قید که یک موجود سرمدی زندگی‌اش را به طور کامل و به صورت یک‌مرتبه واجد است، مستلزم آن است که خدا جزء هیچ توالی زمانی نباشد، ولی این واقعیّت به هیچ وجه مانع از انتساب حاضر بودن یا هم‌زمانی به زندگی و روابط چنین موجودی نیست. به همان اندازه که موجودی به صورت کامل یا ناقص از هستی یا حیات بهره دارد، به همان اندازه می‌توان آن را دارای موجودیّت کنونی به یک معنا از معانی «کنونی» دانست. و جز در صورتی که زندگی‌اش فقط عبارت از حادثه‌ی واحد بوده و ارتباط دادن هر حادثه‌ای در زندگی‌اش به هویّت یا حادثه‌ای زمانی ناممکن باشد، باید بتوان هویّت یا حادثه‌ای سرمدی را به عنوان یک طرف نسبت در یک رابطه‌ی هم‌زمانی مفروض گرفت (استامپ و کریتزمن، ۱۹۸۱، ص ۴۳۴).

آن‌ها مفهوم زیر از حضور خداوند را برای تحت‌الشعاع قرار دادن مسأله‌ی هم‌زمانی مورد استفاده قرار می‌دهند. خدا هم‌زمان با همه‌ی حوادث زمانی موجود است،

ولی این هم‌زمانی نوع خاصّی از هم‌زمانی، یعنی ***هم‌زمانی سرمدی***[1] است. معنای این مفهوم را با تحلیل رابطه‌ی خدا با ریچارد نیکسون توضیح می‌دهند:

> **هم‌زمانی سرمدی را نمی‌توان به این معنا گرفت که وجودِ زمانی نیکسون در سرمدیّت موجود است که در آن حالت، او به طور هم‌زمان هم زنده است و هم مرده، بلکه تقریباً چیزی شبیه این است. یک زمانِ حالِ سرمدیِ واحد و یگانه، هم با حیات نیکسون و هم با مرگ او هم‌زمان است. بنابراین، حیات نیکسون با موجود سرمدی، هم‌زمانی سرمدی دارد و برای آن موجود حاضر است، و مرگ نیکسون نیز با موجود سرمدی هم‌زمان است و برای آن حضور دارد، هرچند حیات و مرگ نیکسون، خود نه سرمدی‌اند و نه هم‌زمان (استامپ و کریتزمن، ۱۹۸۱، ص ۴۴۳).**

بدین وسیله، توصیف استامپ و کریتزمن از هم‌زمانی سرمدی خدا با همه‌ی موجودات معنایی غیر از اصطلاح «هم‌زمان» در توصیف موجودات زمانی صرف دارد. آن‌ها تأکید دارند که سرمدیّت خداوند یک «آنِ» ایستا و بی‌حرکت نیست. «زمان حال سرمدی، نه "آنی [= لحظه‌ای]"، بلکه ممتدّ است» (استامپ و کریتزمن، ۱۹۸۱، ص ۲۲۵). بدین سان، خداوند را موجودی حاضر برای همه‌ی موجودات می‌دانند، بی‌آن که همه‌ی سرگذشت موجودات را به «آنِ» واحد فرو بکاهند. بریان لیفتاف نیز بر دوام سرمدیِ[2] خداوند تأکید می‌ورزد. «خدای سرمدی خدایی است که چون زندگی‌اش در طیّ همه‌ی زمان امتداد دارد، با کلّ زمان حاضر است» (لیفتاف، ۱۹۹۱، ص ۱۱۷).

۳) ***استدلال مبتنی بر علّیت الاهی.*** اگر خدا خارج از زمان باشد، نمی‌تواند عالم را خلق کند و با آن تعامل داشته باشد. خدا عالَم را خلق کرده است و با آن تعامل دارد، بنابراین، خدا خارج از زمان نیست. گریس جانتزن مسأله‌ی زیر را مطرح می‌کند:

> **خدای بی‌زمان و ثابت نمی‌تواند شخص‌وار باشد؛ زیرا قادر به آفریدن یا واکنش نشان دادن، ادراک یا عمل کردن، اندیشیدن، به خاطر آوردن و هیچ عمل دیگری که از اشخاص سر می‌زند و نیازمند زمان است نیست. بنابراین، در الاهیّاتِ ناظر**

---

1 - ET-simultaneity　　2 - eternal duration

به خدای شخص‌وار، آموزه‌های لازمانی و ثبات الاهی را نمی‌توان حفظ کرد (جانتزن، ۱۹۸۸، ص ۵۴۷).

لوکاس (۱۹۷۳)، ولتر ستروف (۱۹۸۲) و سوئین‌برن (۱۹۷۷) در این موضع مشترک‌اند. نلسون پایک مشکل را به صورت زیر مطرح می‌کند:

فرض کنید دیروز کوهی با ۱۷۰۰۰ پا ارتفاع بر زمین‌های مسطّح ایلینوین[۱] به وجود آمده است. یکی از خداباوران محلّی این روی‌داد را با استناد به فعل خلّاقه‌ی الاهی تبیین می‌کند. او مدّعی است که خدا این کوه را ایجاد کرده (خلق کرده و به وجود آورده است). البتّه اگر خدا بی‌زمان است، نمی‌توانسته این کوه را دیروز ایجاد کند. ایجاد این کوه مستلزم آفرینش‌گری خدا، و بنابراین مستلزم وجود فردی است که فعل او در زمان واقع شده باشد. ادّعای شخص خداباور این است که خدا به صورتی بی‌زمان چنان کرده است که دیروز کوهی با ۱۷۰۰۰ پا ارتفاع در زمین‌های مسطّح ایلینوین به وجود بیاید... [ولی] نامعقول است که بگوییم خدا به صورتی بی‌زمان، موجودی زمانی (مانند کوه) را ایجاد کرده است (پایک، ۱۹۷۰، صص ۱۰۴ـ۱۰۵).

ایجاد چیزی در یک زمان ظاهراً مستلزم آن است که ایجاد کننده‌اش در آن لحظه زمانی و نه از منظری سرمدی دست به ایجاد زده باشد.

پاسخ: بریان دیویس در مقابل چنین اعتراضاتی از موضع کسانی که خدا را سرمدی و غیرزمانی می‌دانند دفاع می‌کند. به اعتقاد او می‌توان گفت فعل الاهی اثرات زمانی دارد، بی‌آن‌که علّت زمانی داشته باشد. او برای تقریب به ذهن، از یک تشبیه آموزشی استفاده می‌کند.

فرض کنید از ما بپرسند چگونه یک فرد چیزی را به دیگران تعلیم می‌دهد. طبعاً می‌گوییم با استفاده از کلمات یا با استفاده از تخته‌ی سیاه و مانند آن (و بنابراین، با قرار گرفتن در معرض تغییرات زمانی) چنین می‌کند؛ زیرا انسان‌ها به همین نحو تعلیم می‌دهند. ولی نمی‌توان تعلیم را صِرف حرکاتی چند تعریف کرد. من می‌توانم تا نَفَس دارم گزاره‌های صادق بر زبان بیاورم. می‌توانم هزار تخته‌ی سیاه را از کلمات و نمودارها پر کنم، ولی هیچ یک از این فرایندها تعلیم محسوب نمی‌شود.

مگر این که کسی واقعاً چیزی فرا بگیرد... تعلیم زمانی صورت می‌گیرد که تعلّم حاصل شود... به طریقی مشابه... ایجاد اشیاء به دست خداوند را فقط باید بر حسب رخ دادن اشیاء، نه بر حسب رخ دادن چیزی در یک زمان در خدا فهمید. یکی از شرایط و محدودیّت‌های طبیعت من این است که در واقع فقط با تغییر دادن خودم به عنوان چیزی در زمان، می‌توانم تغییری را که از آن به «فراگیری» تعبیر می‌شود، در شما ایجاد کنم. ولی هیچ چیز در مفهوم تعلیم وجود ندارد که مستلزم چنین تغییری در معلّم [= تعلیم دهنده] باشد. بنابراین، دلیلی ندارد که خدا نتواند با ایجاد تغییری در شما، شما را تعلیم دهد، بی‌آن که به هیچ وجه خودش را تغییر داده باشد. و به طور کلّی‌تر، دلیلی ندارد که خدا نتواند تغییراتی، و تا آن‌جا که زمان‌ها وابسته به تغییرات‌اند، زمان‌هایی را ایجاد کند بی‌آن که خودش متغیّر یا زمان‌مند باشد (دیویس، ۱۹۹۳، صص ۱۴۶ـ۱۴۷).

بر طبق این طرح می‌توان تصوّر کرد که خدا به صورتی متوالی عمل می‌کند، ولی از منظر سرمدیّت، به صورتی غیرمتوالی اراده می‌کند که مجموعه‌ای از حوادث یا افعال الاهی زمانی و متوالی وجود داشته باشد. بدین وسیله، خدا به صورتی غیرمتوالی اراده می‌کند که توالی‌های گوناگونی وجود داشته باشد و (بنابراین، استدلال این است) که این‌ها می‌توانند چیزی را که جانتزن با عنوان واکنش نشان دادن، خلّاقیّت، اندیشیدن و یادآوریِ خداوند مورد توجّه قرار می‌دهد شامل شوند. بر طبق این دیدگاه، خداوند هیچ‌گونه حافظه، به معنای دقیق یادآوریِ چیزی که گذشته‌ی اوست ندارد، بلکه می‌توان گفت درکی فراگیر از آن‌چه نسبت به ما گذشته است داراست. برای مثال، تلقّی توماس آکوئیناس از نسبت دادن انفعالات به خدا را ملاحظه کنید. کتب مقدّس عبری و مسیحی خدا را دارای انفعالاتی مانند خشم دانسته‌اند. به اعتقاد آکوئیناس، این انفعالات را باید در معنای مجازی یا تمثیلی در نظر آورد:

وقتی برخی انفعالات بشری به صورت مجازی بر الوهیّت حمل می‌شود، دلیل این حمل شباهت در معالیل آن‌هاست. بنابراین، چیزی که برای ما نشانه‌ای از انفعال است، به صورت مجازی در مورد خدا تحت نام انفعال معنی می‌دهد. مثلاً در خصوص ما، معمول انسان خشمگین این است که اقدام به مجازات کند، به طوری

که مجازاتْ ظهور و بروز خشم او می‌شود. بنابراین، خود مجازات حاکی از خشم است و در این صورت، خشم را به خداوند نسبت می‌دهند (آکویناس در *جامع الاهیّات*، I. Q. 19, art. 11).

به همین سان، توصیفات کتاب آسمانی از خداوند را که موهم تغییرپذیری و زمان‌مندی خدا هستند، می‌توان توصیفاتی کاملاً مجازی تفسیر کرد. به نظر می‌رسد خدا تغییر می‌کند، ولی به بیان دقیق، چنین حالتی برای خدا روی نمی‌دهد. یک تمثیل (ناقص ولی کلاسیک) که می‌تواند تا حدّی مفید فایده باشد این است که اگر تصوّر کنیم خورشید کاملاً ثابت بماند و در عین حال، سیّاره‌ی ما هم‌چنان بر محور آن بچرخد، از منظر ما چنین می‌نماید که خورشید پیوسته تغییر موضع می‌دهد (طلوع و غروب می‌کند) حال آن که خورشید در همه حال ثابت است.

۴) ***استدلال مبتنی بر خدای شخص‌وار.*** حتّی اگر خدا بتواند به صورت بی‌زمان و بی‌توالی، توالی‌هایی را اراده کند، آیا به‌حقّ می‌توان چنین خدایی را شخص دانست؟ اگر خدا بی‌زمان است، آیا می‌تواند آگاه باشد؟ استدلالی عامّه‌پسند بر این مطلب، به بیان زیر مطرح شود: اگر خدا خارج از زمان باشد، نه شخص است و نه آگاه است. خدا شخص‌وار و آگاه است. بنابراین، خدا خارج از زمان نیست. جان لوکاس مدّعی است که «عقیده به این که خدا خارج از زمان است، کما این که بسیاری از الاهی‌دانان چنین عقیده دارند، در حقیقت به معنای انکار شخص بودن خداست» (لوکاس، ۱۹۷۳، ص ۳۰۰). سوئین‌برن موضع مشابهی اتّخاذ می‌کند. این مسأله برای دین‌باورانی که سخت اصرار دارند که نباید خدا را فقط شخص‌وار یا شخص‌گونه تلقّی کرد مسأله‌ای اساسی است:

اگر خداوند بدین‌سان تیّاتش را «از همان ازل» قطعی ساخته باشد، موجودی کاملاً عاری از حیات خواهد بود، نه شخصی که از روی رحمت یا غضب، عفو و عقوبت با خلایق تعامل داشته باشد؛ زیرا چنین حالتی را برای همان زمان و مکان خاصّ برمی‌گزیند... اگر اصولاً خدا دستخوش تغییر واقع نمی‌شود، نمی‌تواند اکنون به این و آن بیندیشد. فکر او فکری خواهد بود که برای همیشه دوام می‌آورد (سوئین‌برن، ۱۹۷۷، ص ۲۱۴).

پاسخ: این عقیده که خدا شخص است، سرگذشت پیچیده‌ای دارد. در بخش بعدی برخی استدلال‌های اقامه شده بر این معنا را که خدا نه شخص، بلکه وجود مطلق است بررسی خواهیم کرد. در این جا، صرفاً توجّه می‌کنیم که بسیاری از خداباوران در سنّت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی، شخص بودن خدا را نمی‌پذیرند. به اعتقاد این متفکّران، هنوز ممکن است گفته شود خدا شخص است به این معنا که عالم را می‌آفریند، بدان علم دارد و مانند آن، ولی از این رهگذر، خدا به سبکی مجازی و کاملاً مقیّد به عنوان شخص قابل‌توصیف است.

این نزاع ادامه دارد. فیلسوفان گاهی بسته به سنّت دینی مورد بحث خویش، حوزه‌های مختلفی در فلسفه‌ی زبان را کانون توجّه قرار می‌دهند. مثلاً فیلسوفان مسیحی که خدا را سرمدی می‌دانند، برای دفاع از عقلانی بودن تجسّم، با وظیفه‌ای دشوار مواجه‌اند. آیا دیدگاه مسیحی درباره‌ی تجسّم مستلزم آن نیست که پیش از تجسّم‌یابی خداوند، زمانی وجود داشت و به علاوه، زمانی هم بود که خدا در آن تجسّم یافت و بعد از آن هم زمانی هست؟ در صورت صحّت این معنا، ناچار باید گفت خداوند تحت مجموعه‌ی «الف» قرار می‌گیرد، ولو این که ممکن است علم خدا مجموعه‌ی «ب» را هم شامل شود. برخی مدافعان سرمدیّت الاهی گفته‌اند هرچند که خدا در مقام تجسّم وارد زمان شد و این ورود هم «ورود» حقیقی بود، ولی خدا در غیر این صورت سرمدی است. قدّیس برنارد چنین موضعی را اتّخاذ کرده است. بنا بر توضیحات او، خداوند به شیوه‌ای زمانی درباره‌ی عالم همان چیزی را آموخت که به شیوه‌ای سرمدی درباره‌اش علم داشت. در فصل نهم ذیل عنوان «مؤخّره‌ای درباره‌ی تجسّم» مطالب بیش‌تری در این خصوص آمده است.

استدلال‌هایی مبنی بر این که خدا شیء جزئی نیست

حال که برخی استدلال‌های اصلی درباره‌ی رابطه‌ی خدا با زمان را بررسی کردیم، باید بدانیم که آیا ممکن است خدا حتّی متعالی‌تر از این و حتّی فراتر از مرز مقولات کیهانیِ مخلوق باشد؟ در این بخش، چندین استدلال اقامه شده است بر این که بهترین تلقّی از خداوند این است که او را وجود مطلق و نه شیء یا شخصی جزئی

بدانیم. یکی از دلایل این که خدا فرد نیست، مبتنی بر بی‌همتا بودن خداوند است. فرد بودن خداوند ظاهراً مستلزم آن است که او بتواند خدایی در میان خدایان بزرگ و کوچک متعدّد باشد. می‌توان گفت اگر خدا وجود داشته باشد، نمی‌تواند بیش از یکی باشد. توماس آکوئیناس و بسیاری از دیگر خداباوران خدا را *sui generis*، توصیف می‌کنند؛ یعنی نوع او را منحصر به فرد می‌دانند. بریان دیویس بر اساس این توصیف و نیز این دیدگاه که خدا تحت مقولات خلقت واقع نمی‌شود، نتیجه می‌گیرد که خدا یک موجود نیست:

خدا را نمی‌توان عضوی از عالم قلمداد کرد. خداوند موضوع پژوهش احتمالی زیست‌شناسان، جانورشناسان، فیزیک‌دانان و شیمی‌دانان نخواهد بود. به علاوه، خدا نمی‌تواند پاره‌ای از خصوصیّات ذاتی مشترک با موجودات عالم داشته باشد. برای نمونه، نمی‌توان او را در مکانی محدود کرد؛ زیرا این خود مترتّب بر وجود و وضع جسمانی است. اگر این‌گونه است که دقیقاً به دلیل مادّی بودن یک شیء می‌توان آن را متّصف به «تغییر» کرد، خداوند نمی‌تواند چیزی متغیّر یا تغییرپذیر باشد. بنابراین، خدا نمی‌تواند به اطراف حرکت کند و نیز نمی‌تواند به انحاء دیگری که وابسته به تغییرات جسمانی یا مستلزم این امورند تغییر کند. به علاوه، می‌توان فرد بودن خدا را انکار کرد. مراد من از این سخن آن نیست که خدا به هیچ معنا فاعل شناسایی و یا فاعل عمل نیست. من واقعیّت خدا را انکار نمی‌کنم. ولی فرض کنید کسی بر آن معنای فرد (می‌توان گفت متعارف‌ترین معنای فرد) متمرکز شود که بر طبق آن فرد نامیدن چیزی مستلزم آن است که همیشه فرد دیگری از همان نوع می‌تواند وجود داشته باشد. در این صورت... حقّ داریم که فرد بودن خدا را انکار کنیم (دیویس، ۱۹۸۷، ص ۶۱).

دیویس استدلال می‌کند که خدا شخص نیست:

زیرا علاوه بر این، عموماً انسان‌ها، برای مثال، با ابدان و والدین و آب و نان و جنسیّت و جامعه و مرگ مرتبط‌اند. مع‌الوصف، گفته می‌شود خدا فوق این قبیل امور است. علاوه بر این، گفته می‌شود او فاقد بدن و نامیرا یا سرمدی است... اگر انسان‌ها برای ما الگوی شخص بودن باشند، ظاهراً بدیهی است که خدا شخص نیست (دیویس، ۱۹۸۷، ص ۶۵).

از آن‌جا که اشخاص بشری تفاوت اساسی با طرز تلقّی سنّت خداباورانه از خدا

دارند، دیویس تلقّی خدا به عنوان یک شخص را تلقّی ناصوابی می‌داند. دیدگاه دیویس منافاتی با این نظریّه ندارد که بر حسب یک بیان تمثیلی، به طور صحیح می‌توان خدا را شخص یا شخص‌وار توصیف کرد، ولی این توصیف وافیِ به هیچ‌گونه اسناد حقیقی صفات به خداوند نیست. (نیز برای نظریّه‌ای معتدل مبنی بر این که خدا شخص‌وار نه شخص است، ر.ک. به روبینسون، ۱۹۶۷، و تاچر ۱۹۸۵).

حال یک پاسخ را ملاحظه کنید. در فصل چهارم بحث‌هایی اساسی در فلسفه‌ی طبیعت بشری (ثنویّت‌باوری در مقابل مادّه‌باوری) داشتیم و در این‌جا مطالب بیش‌تری را بیان خواهیم کرد. اگر به‌حقّ بتوان گفت نفس مفهوم شخص بودن مستلزم مفهوم تجسّد مادّی داشتن است، تصوّر خدا به عنوان موجودی که هم شخص و هم مجرّد است تصوّری مهمل است. از سوی دیگر، اگر بتوان با موفّقیّت اثبات کرد که فرض وجود شخصی فاقد تجسّد مادّی، فرضی بی‌تناقض است، لااقل می‌توان با یکی از نکات دیویس مقابله کرد. بنابراین، می‌توان گفت مفاد واژه‌ی «شخص» در امور بشری ناظر به اشیاء جسمانی است، ولی لزومی ندارد که مفاد آن را این‌گونه محدود کنیم. در واقع، به نظر نمی‌رسد که دیویس هیچ نوع مادّه‌گرایی اساسی را مورد تأکید قرار داده باشد؛ زیرا لازمه‌ی این مفهوم او که خدا وجود مطلق است، این نیست که خدا مادّی یا جسمانی است. شاید اصل مطلب وی به صورت نکته‌ای زبانی قابل‌طرح باشد. اگر شخص بودن مستلزم جسم مادّی داشتن است، بهتر این است که خدا را شخص ندانیم.

لااقل دو پاسخ برای استدلال دیویس بر بی‌همتایی خداوند وجود دارد. اوّلاً می‌توان در این سخن مناقشه کرد که آیا صرف این واقعیّت که خدا بی‌همتاست و ممکن نیست بیش از یک خدا وجود داشته باشد (اگر واقعیّت همین باشد) مستلزم آن است که خدا فرد نباشد. می‌توان بر مبنای قدرت مطلق خداوند، بی‌همتایی او را اثبات کرد. چنین استدلالی را می‌توان با استفاده از تحلیل (۳) از قدرت مطلق که در فصل سوّم مطرح شد به صورت زیر تنسیق کرد:

۱ـ خدا یک فرد قادر مطلق است.

۲ـ یک فرد قادر مطلق موجودی است که ممکن نیست هیچ موجود دیگری با دایره‌ی قدرتی عظیم‌تر از او وجود داشته باشد.

۳ـ ممکن نیست دو فرد قادر مطلق: «الف» و «ب» وجود داشته باشد؛ زیرا وجود هر یک از «الف» یا «ب» به‌تنهایی و بدون دیگری، باید دایره‌ی قدرتی عظیم‌تر از هر دوی آن‌ها با هم داشته باشد. وقتی هر دو با هم وجود دارند، هر یک به موجب فعل دیگری محدود است (برای مثال، «الف» نمی‌تواند وقوع چیزی را اراده کند و آن چیز بدون رضایت «ب» واقع شود. در موردی که اعمال آن‌ها در تناقض با هم باشد، یقیناً هیچ چیز واقع نخواهد شد).

۴ـ ممکن نیست بیش از یک خدا وجود داشته باشد.

در صورت موفّق بودن استدلال فوق، خداباوران می‌توانند استدلال کنند که خدا، هم فرد است و هم نمی‌تواند بیش از یکی باشد.

چنین استدلال‌هایی هرچند در فلسفه‌ی دین رواج دارند، در عین حال مورد معارضه هم قرارگرفته‌اند. (برای روایتی کلاسیک از استدلال فوق، ر.ک. به: مدخل دونس اسکوتوس در اثری ویراسته‌ی اوربان والتون، ۱۹۷۸. برای بحثی رایج در این‌باره، ر.ک. به ورنر، در همان کتاب). برخی برآنند که نه فقط ممکن است بیش از یک موجود قادر مطلق وجود داشته باشد، بلکه در واقع سه موجود قادر مطلق وجود دارد. در حالی که یهودیان و مسیحیان به این نظر که یک واقعیّت الاهی یگانه موجود است، اعتقاد راسخ دارند. برخی از فیلسوفان و الاهی‌دانان مسیحی معتقدند که ممکن است افراد الوهیّت بیش از یکی باشد. تثلیث مسیحی را در «مؤخّره»ی فصل نهم به‌اختصار مورد بحث قرار می‌دهیم. در این‌جا فقط توصیفی از تثلیث را می‌آوریم که بر طبق آن، یک ذات الاهی یگانه وجود دارد و این ذات مشتمل بر سه مرکز آگاهی، یعنی سه فرد است که هر سه‌ی آن‌ها قادر مطلق، عالِم مطلق و غیره‌اند. این دیدگاه را گاهی نظریّه‌ی اجتماعی تثلیث[1] نامیده‌اند، در حالی که برخی از منتقدانش از آن به سه‌خداباوری[2] یا چند خداباوری[3] تعبیر

---

1 - social theory of the Trinity 2 - Tri-theism

3 - polytheism

می‌کنند. چگونه می‌توان با استفاده از استدلال مبتنی بر قدرت مطلق در فوق، از پس این نظریّه برآمد؟ یک راه این است که مقدّمات ۲ و ۳ را مورد سؤال قرار دهیم. تحلیل (۳) از قدرت مطلق هیچ اشاره‌ای به ارزش‌ها نمی‌کند. تحلیل چهارم از قدرت مطلق، در فصل سوّم را به خاطر بیاورید:

(۱) موجود «ب» قادر مطلق است، اگر و تنها اگر دارای قدرت کامل یا به‌غایت متعالی باشد و (۲) موجود «ب» دارای قدرت کامل یا به‌غایت متعالی است، اگر و تنها اگر هیچ موجود دیگری نباشد که بتواند دایره‌ی قدرتی عظیم‌تر داشته و دارای بزرگ‌ترین مجموعه‌ی هم امکان از صفات کمالیّه باشد.

اگر کسی معتقد باشد سه فرد وجود دارد که ذاتاً کامل‌اند و بدین وسیله مشترکاً همه‌ی فعّالیّت‌های خویش را با هم هماهنگ می‌سازند، به نظر نمی‌رسد که در این حالت آن‌ها به هیچ وجه ناقص‌تر از حالتی باشند که فقط یکی از آن‌ها موجود است (سوئین‌برن، ۱۹۹۴). بر طبق این دیدگاه، [میان آن‌ها] همکاری کاملاً هماهنگ و نه رقابت تنازع برانگیز وجود دارد.

بنابراین، مدافع نظریّه‌ی فرد بودن خداوند می‌تواند یا استدلال کند که فردیّت خداوند نافی بی‌همتایی او نیست یا در صورت ناتوانی از اقامه‌ی چنین استدلالی، می‌تواند در این فرض دیویس که علی‌القاعده ممکن نیست بیش از یک موجود مصداق این توصیف از الوهیّت باشد تشکیک کند.

صرف‌نظر از این که استدلال‌های دیویس موفّق‌اند یا ناموفّق، دلایل دیگری برای نفی فردیّت از خداوند وجود دارد. یکی از این دلایل تجربه‌ی دینی است. نیروی قرینه‌ای تجربه‌ی دینی را در فصل هشتم بررسی خواهیم کرد. در این‌جا معنا و معقولیّت این عقیده را مورد بحث قرار می‌دهیم که می‌گوید خداوند یا واقعیّت غایی الاهی فرد نیست. آیا معقول است که بگوییم خدا می‌تواند از اساس با عالم اشیاء فردی [= جزئی] متفاوت باشد؟

آیا معقول است بگوییم خدا وجود مطلق است؟

زبان ما که توصیف‌گر اشیاء و افراد است، تأییدی است بر این دیدگاه که عالَم ما

قابل‌تقسیم و تجزیه است. این واقعیّت، متعارض با انگیزه‌ی دینی نیرومندی است که می‌خواهد در همه‌ی اشیاء وحدتی ذاتی را که مایه‌ی پیوند آن‌هاست تشخیص دهد. «object» [= شیء] از *ob* لاتینی (= «در مقابل») و *Jacare* (= «افکندن») و «individual» [= فرد] از *individuus* لاتینی (به معنای «تقسیم ناشده» یا «تقسیم‌ناپذیر») مشتقّ است. همیشه این نوع شیوه‌های تجزیه‌ی عالم به اجزای ذرّه‌ای جدایی‌پذیر را معرّف نحوه‌ی وجود اشیاء نداسته‌اند. از منظر عملی، ممکن است نگریستن به عالم بر حسب افراد متمایز، نگرشی اجتناب‌ناپذیر و شاید به لحاظ دینی و فلسفی نقدناپذیر باشد. با این حال، چه‌بسا باید این تجزیه را فقط برای برخی مقاصد مشروع دانست. آیا وجود چیزی که برخی فیلسوفان و الاهی‌دانان از آن به «وجود مطلق»[1] تعبیر می‌کنند و در بنیاد عالم اشیاء مادّی ما یا در سطوح عمیق‌تر از این عالم مادّی قرار دارد، یعنی واقعیّتی که خودْ شیء یا فردی جوهری نیست امکان‌پذیر است؟

پل تیلیش[2] (۱۸۸۶ - ۱۹۶۵) از جمله مدافعان برجسته‌ی این نظریّه است که خدا وجود مطلق است نه شیء:

> **وجود خدا وجود بالذات[3] است. وجود خدا را نمی‌توان وجود موجودی در کنار موجودات دیگر یا مافوق آن‌ها دانست. اگر خدا یک موجود باشد، تحت مقولات متناهی، به‌خصوص مکان و جوهر قرار دارد. حتّی این که او را «موجود متعالی» به معنای «کامل‌ترین» و «قادرترین» موجود نامیده‌اند، تغییری در این وضع ایجاد نمی‌کند. عالی‌ترین‌ها وقتی در مورد خدا اطلاق گردند دانی‌ترین‌ها می‌شوند. این صفات عالی [= متعالی] در همان حال که خدا را فوق همه‌ی موجودات دیگر قرار می‌دهند، او را هم‌سطح آن‌ها می‌سازند... هرگاه قدرت و معنای نامتناهی یا نامشروط به موجود متعالی نسبت داده شود، آن موجود، دیگر موجود نیست و به وجود بالذات مبدّل می‌شود (تیلیش، جلد ۱، ص ۲۳۵).**

---

1 - Being
2 - Paul Tillich
3 - being-itself

تیلیش سعی می‌کند بحث درباره‌ی خدا را در سطحی عمیق‌تر از سطح منازعات میان خداباوران و ملحدان قرار دهد:

تلقّی خداوند به عنوان چیزی بهره‌مند از هستی با مشکلات عظیمی مواجه است... پرسش از وجود خدا را نه می‌توان پرسید و نه می‌توان پاسخ گفت. این پرسش اگر پرسیده شود، پرسشی درباره‌ی چیزی است که به حسب ذات خود فوق وجود است و بنابراین، پاسخ آن نیز ــ خواه مثبت باشد و خواه منفی ــ به طور ضمنی ذات خداوند را انکار می‌کند. اثبات وجود خدا همان‌قدر ملحدانه است که انکار او. خداوند وجود بالذات است نه یک موجود (تیلیش، ۱۹۵۱، صص ۲۳۶ـ۲۳۷).

اصطلاح «existence» [= وجود] (از *ex* و *sistere* لاتینی به معنای «پیش آمدن» یا «ظاهر شدن») برای گفت‌وگو درباره‌ی امور یومیّه اصطلاح‌رسایی است، ولی (اگر حق با تیلیش باشد) در یک مفهوم دینی کاملاً پخته از خداوند، باید در جستجوی آن مبدئی بود که در پسِ موجودات جزئی قرار گرفته است، همان مکانی که اشیاء جزئی از آن ظهور پیدا می‌کنند. از آن‌جا که ما نمی‌توانیم از طریق تعابیر زبانِ ناظر به افراد و اشیاء خداوند را به توصیف درآوریم، بحث بی‌واسطه‌ی ما درباره‌ی خدا به عنوان یک شیء، در بهترین حالت، گفت‌وگویی غیرمستقیم، و در بدترین حالت، سخت گمراه کننده است.

نظریّه‌ی تیلیش با نظریّات برخی از فیلسوفان دین معاصر بسیار متفاوت است. برای مثال، به نظر می‌رسد سوئین‌برن از تلقّی خداوند به صورت شیء قاطعانه دفاع می‌کند:

اگر مراد شما [از این گفته که خدا شیء است] این باشد که خدا چیزی است که صفاتی در مورد او صدق می‌کند، معمولاً با دیگر اشیاءِ مشهودِ قابل‌تشخیص تعامل دارد، از دیگر موجودات قابل‌تشخیص است، بدین صورت که پاره‌ای از خصوصیّات در او هست و در آن‌ها نیست: خوب، این معنا در مورد خدا صدق می‌کند و بنابراین، بر طبق هر فهم فطری [= عادی] از «شیء»، خدا شیء است (سوئین‌برن، به نقل از ام. میسر ۱۹۹۳، ص ۲۱).

ولی همان‌طور که در مورد تیلیش دیدیم، این روی‌کرد معطوف به شیء[1] نسبت به خداوند مورد قبول همگان قرار نگرفته است و فیلسوفان و الاهی‌دانان با بررسی لوازم شیء بودن خداوند، در نهایت، در معقولیّتِ هرگونه توصیف حقیقی مستقیم از خدا تشکیک کرده‌اند.

تشخیص نارسایی گفتار ما در توصیف خداوند یا امر غایی، واقعیّت قدسی، مورد توجّه نمایندگان هر پنج دین جهانی قرار گرفته است. [موسی ابن] میمون (۱۱۳۵ - ۱۲۰۵) فیلسوف بزرگ یهودی قویاً برای اثبات چیزی که درست در همین مقام از آن به *via negativa* تعبیر شده است استدلال می‌کند. بر طبق *via negativa* طریق سلبی [= تنزیهی] می‌توان خدا را با علم به این که خدا چه چیزی نیست شناخت. از این رهگذر آگاهی ما به خداوند غیرمستقیم است. ابن میمون در *دلالة‌الحائرین* می‌نویسد:

اصولاً لزومی ندارد که از صفات ثبوتی خداوند استفاده کنید با این هدف که حضرت او را در افکار خویش بزرگ دارید... من مثال‌های چندی برای شما ارائه خواهم داد تا بهتر تشخیص دهید که برای فهم خداوند باید صفات سلبی هر چه بیش‌تری را به کار برد و بدانید هیچ یک از صفات ثبوتی چنین صلاحیّتی را ندارند. ممکن است کسی به‌یقین بداند که «کشتی» وجود دارد، ولی نداند که این نام در مورد چه مصداقی [= موضوعی] اطلاق می‌شود؛ آیا در مورد جوهر اطلاق می‌شود یا در مورد عرض. شخص دوّم می‌آموزد که کشتی عَرَض نیست. شخص سوّم می‌آموزد که معدنی نیست. و شخص چهارم می‌آموزد که کشتی گیاهی نیست که در زمین روییده باشد. شخص پنجم می‌آموزد که جسمی نیست که اجزایش پیوندی طبیعی با هم داشته باشند. شخص ششم می‌آموزد که شیء مسطّحی همانند تخته یا در نیست. شخص هفتم می‌آموزد که کره نیست. شخص هشتم می‌آموزد که نوک‌تیز نیست. شخص نهم می‌آموزد که شکل آن نه گرد است و نه متساوی‌الاضلاع. شخص دهم می‌آموزد که جامد نیست. روشن است که این شخص دهم با نادیده گرفتن همه‌ی آن صفات سلبی، تقریباً به فهمی صحیح از «کشتی» رسیده است... به همین سان، از طریق صفات سلبی به علم و فهمی از

---

1 - object-oriented approach

> خداوند نزدیک‌تر خواهید شد... فقط نمی‌خواهم بگویم کسی که صفاتی را برای خدا اثبات می‌کند، علم کافی به خالق ندارد... بلکه می‌گویم او نادانسته ایمان خویش به خدا را از دست می‌دهد (میمون ۱۹۵۶، ص ۸۶).

بدین وسیله، طریق اثباتی (*via positiva*) با توجّه به این که هم به لحاظ فلسفی نارسا و هم به لحاظ دینی ناخوشایند است رها می‌شود. فلسفه‌ی خداشناسی *طریق اثباتی* را در جایی در پیش می‌گیرد که بخواهد به طور مستقیم صفاتی را به خدا نسبت دهد، خواه به صورت اشتراک معنوی univocally (مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *unus* به معنای «یک» و *vocare* به معنای «نامیدن») ـ یعنی در جایی که واژه‌ها به معنایی واحد در مورد خدا و مخلوقات اطلاق می‌شوند (خدا به «الف» *علم دارد*، شما به «الف» *علم دارید*) ـ خواه بر سبیل تمثیل analogically (مأخوذ از *ana* به معنای «بر طبق» و *logos* به معنای «نسبت»)، یعنی در جایی که واژه‌ها در مورد خدا و مخلوقات بر اساس یک شباهت مورد اعتقاد اطلاق می‌شوند (علم خدا شبیه به علم شماست، ولی عین علم شما نیست). توماس آکوئیناس صحّت اشارات تمثیلی در مورد خداوند را می‌پذیرد، ولی چندان برای این روش قید و شرط قرار می‌دهد که شارحان معاصر فلسفه‌ی او مانند بریان دیویس موضع او را در مورد ذات خداوند عمدتاً لاادری دانسته‌اند (دیویس، ۱۹۹۳). نویسندگان مسلمان از «ذات نهان اللّه» سخن گفته‌اند. در فلسفه‌ی ودانته، برهمن را فوق تفکّر بحثی توصیف کرده‌اند. تصویر شانکاره از برهمن را ملاحظه کنید:

> برهمن نه به هیچ نوع جوهری تعلّق دارد و نه به هیچ جنس مشترکی. بنابراین، نمی‌توان با کلماتی مانند «وجود» در معنای روزمره‌ی کلمه که حاکی از یک طبقه‌ی موجودات‌اند از آن تعبیر کرد. از طریق صفت نیز قابل‌بیان نیست؛ چرا که بی‌وصف است. حتّی از طریق فعل هم قابل‌بیان نیست؛ چرا که بی‌فعل است... از طریق ربط و نسبت نیز قابل‌بیان نیست؛ چرا که ثانی ندارد. بنابراین، نمی‌توان آن را از طریق واژه‌ی یا تصوّر تعریف کرد. همان‌طور که کتاب آسمانی می‌گوید او کسی است که «واژگان در برابر او واپس می‌نشینند»

(شانکاره از هاکسلی، ۱۹۵۰؛ همچنین ر. ک. به *بقایای گوهر تاج تشخیص*،[۱] ص ۱۲۹).

ویلیام جیمز (۱۸۴۲ - ۱۹۱۰) در تحقیق مهمّ خویش، *انواع تجربه‌ی دینی*،[۲] «بیان‌ناپذیری»[۳] را از جوانب اساسی تجربه‌ی فراگیر الوهیّت می‌داند. ظاهراً بیان‌ناپذیری الوهیّت، هم در سنّت‌های یکتاپرست و هم در سنّت‌های دینی وحدت‌باور تمجید شده است.

عقیده به بیان‌ناپذیری خداوند تأثیر مهمّی بر محدودیّت‌های ملموس فلسفه و هم‌چنین بر عمل دینی داشته است. نیکلای کوزایی[۴] حکمت را «جهل فرهیخته»[۵] تعریف کرده است که در آن حال، آدمی هوش‌مندانه به محدودیّت‌های شناخت بشری وقوف پیدا می‌کند. آیا ممکن است واقعیّتی غایی، یعنی چیزی که شانکاره از آن با عنوان «برهمن» و تیلیش با عنوان «وجود مطلق» یاد می‌کند وجود داشته باشد که بیان‌ناپذیر است؟ برخی معتقدند که چنین نیست. دو استدلال را در این خصوص ملاحظه کنید:

استدلال نخست را می‌توان *استدلال مبتنی بر تقابل‌ها*[۶] اصطلاح کرد. در اصل، اشکال این است که توصیف معنادار مستلزم اصطلاحات متقابل است. از آن‌جا که «وجود مطلق» هیچ مقابل یا ضدّ حقیقی ندارد بی‌معناست. کی نیلسِن این استدلال را در نقد موضع تیلیش مورد استفاده قرار می‌دهد:

> «وجود مطلق بالذات»، «واقعیّت غایی»، «مبدأ و وحدت همه‌ی موجودات که متفاوت با همه‌ی آن‌هاست»، «متعالی نامشروط»، همه‌ی این‌ها بنا به فرض، بیاناتی دارای مدلول و مصداق‌اند. یعنی فرض بر این است که این تعابیر برای چیزی وضع شده و می‌توانند مصداق معیّنی داشته باشند، ولی در این صورت، باید ضدّ قابل‌فهم داشته باشند. برای مثال، «وجود بالذات» را در نظر بگیرید. اگر چنین تعبیر ابهام‌آفرینی بخواهد ما را در توصیف معنای خدا یاری دهد ــ یعنی چیزی از

---

1 - Rest-Jewel of Discrimination
2 - *The Varieties of Religious Experience*
3 - ineffability
4 - Nioholas of Causa
5 - leaerned ignorance
6 - argument from constrasts

مفاد معرفتی این اصطلاح در اختیار ما قرار دهد ــ باید به نحوی حاکی از چیزی درباره‌ی خدا باشد؛ چیزی درباره‌ی این که چگونه خداوند یک نوع واقعیّت متفاوت است و یا مراد از واقعیّت غایی خواندن خدا چیست. ولی برای این کار باید «وجود بالذات» در مقابل چیزی دیگر قرار بگیرد. امّا برای این کار نیز باید بتوان وجود بالذات را از چیزی دیگر فرق گذاشت. وجود بالذات می‌باید یک نوع مصداق تعریف شده داشته باشد. با این حال، وجود بالذات را چگونه باید تعریف کرد؟ به نظر می‌رسد که ما لااقل فقط باید این تعبیر را داشته باشیم، نه هیچ چیز دیگر (نیلسن، ۱۹۷۳، ص ۵۴).

اگر سخن نیلسن درست باشد، انگیزه‌ی دینی برای دست کشیدن از هرگونه اشاره به خدای جزئی و در عوض، پذیرفتن مفهومی عمیق‌تر از وجود مطلق، در واقع تحقیق برای یافتن چیزی با معناتر نیست، بلکه تحقیق برای چیزی مفهوماً بی‌معناست. امّا چرا به یک اصطلاح مقابل نیاز است؟ برخی چیزها ظاهراً صادق‌اند، ولی در عین حال، هیچ چیز نمی‌تواند مصداق ضدّ آن‌ها باشد. مثلاً می‌گوییم «هر چیزی خودش، خودش است و نه هیچ چیز دیگر». این نظریّه نظریّه‌ای آن‌قدر کلّی و انتزاعی است که نمی‌تواند نقشی در امور یومیّه ایفا کند. با این حال، بسیاری از افراد این نظریّه را که هر چیزی خودش، خودش است نه هیچ چیز دیگر، حقیقتی ضروری می‌دانند. به تعبیر آلوین پلنتینگا، «این که هر چیزی عین خود است، در همه‌ی جهان‌های ممکن صادق است» (پلنتینگا، ۱۹۷۴a، ص ۵۷). هیچ چیز نمی‌تواند مصداق ضدّ این نظریّه باشد؛ یعنی ممکن نیست چیزی باشد که خودش نیست، ولی در عین حال، این نظریّه معنادار به نظر می‌رسد. ضدّ این بیان که **هر چیزی خودش هست**، هرگز نمی‌تواند تحقّق بیابد و بنابراین، علی‌القاعده مسأله‌ی متمایز ساختن اشیائی که عین ذات خویش‌اند و اشیائی که عین ذات خویش نیستند هرگز برای ما مطرح نمی‌شود.

ممکن است این مورد نیلسن را راضی نکند. انکار این حقیقتِ ضروری که (هر چیزی عین ذات خویش است) نامعقول است؛ به این معنا که می‌توان نفی آن را بالضروره کاذب تشخیص داد، ولی ضدّ وجود مطلق را چگونه می‌توان فهمید؟ آیا

ضدّ وجود مطلق اصولاً لاوجود یا عدم است؟ ممکن است مدافع سنّت وجود مطلق[۱]، «لاوجود» یا «عدم» را همان اصطلاح مقابل وجود مطلق محسوب کند. برخی از کاربردهای اصطلاح عدم در لسان تیلیش و فیلسوفانی که تیلیش بر آن‌ها تکیه می‌کند (مانند مارتین هایدگر، ۱۸۸۹ ـ ۱۹۷۶) برای نیلسن و دیگر منتقدان اسباب دردسر می‌شود. (ر.ک. به پرسش «۹» در پایان همین فصل)

ولی آیا مهمل بودن این فرض که ضدّ وجود مطلق همان عدم است، این همه بدیهی است؟ شاید شگفت نباشد اگر سخن گفتن از عدم نامعقول بنماید؛ زیرا از این رهگذر عدم یک شیء تلقّی می‌شود، ولی آیا این مطلب بدان معناست که اصولاً وجود تقابل حقیقی میان وجود مطلق و عدم محض نامعقول است؛ یعنی به این صورت که اگر عدم باشد، وجود مطلق نیست و اگر وجود مطلق هست، عدم نیست؟ دیدگاه تیلیش می‌تواند در مقابلِ اشکال نیلسن قابل‌دفاع باشد.

استدلالی دیگر علیه فرض واقعیّتِ بیان‌ناپذیر را مورد بررسی قرار می‌دهیم. مبنای استدلال آن است که فرض چنین موجودی متناقض بالذات[۲] است. آیا اگر در واقع خدا یا برهمن بیان‌ناپذیر باشد، با توصیف خدا به عنوان وجود مطلق یا اشاره‌ی به برهمن به عنوان واقعیّت غایی دست به کاری محال می‌زنیم؟ آلوین پلنتینگا برخی مشکلات خداباوران به طور عام و خداباوران مسیحی به طور خاصّ را که مدافع بیان‌ناپذیر بودن الوهیّت‌اند این‌گونه مطرح می‌کند:

> **بدیهی است که اصولاً بی‌معناست که بگوییم موجودی چون خدا وجود دارد، ولی هیچ یک از مفاهیم ما در مورد او اطلاق نمی‌شود. نمی‌توانیم به نحوی هماهنگ فرض کنیم که موجودی هست که هیچ یک از مفاهیم ما در مورد آن اطلاق نمی‌شود؛ زیرا چنین موجودی نه حکیم است نه غیرحکیم، نه خیر است نه غیرخیر. در حقیقت، مفهوم «وجود» یا «موجودیّت»[۳] در مورد آن اطلاق نخواهد شد، به طوری که اگر چنین موجودی وجود داشته باشد، واکنش ما نسبت به خداوند باید حیرانی ناشی از ناباوری باشد، نه همان تکریم، خشیت، امید و سپاسِ**

---

1 - Being-tradition
2 - self-refutimg
3 - there-ness

مورد نظر مسیحیّت. اگر نمی‌توان گفت خدا قابل‌اعتماد است، چرا باید به خدا اعتماد کرد؟ اگر خدا معبودی شایسته نیست، چرا باید او را پرستید؟ بنا بر این دیدگاه، حیات مسیحی به هرج و مرج کامل می‌گراید (پلنتینگا، ۱۹۸۱، ص ۱۱۹).

به اعتقاد پلنتینگا، نمی‌توان چنین واقعیّت بیان‌ناپذیری را فرض کرد؛ زیرا همین فرض خود نوعی توصیف اوست. ای. جی. آیر نکته‌ی مشابهی را مطرح می‌کند. او معتقد است مدافعان بیان‌ناپذیریِ خداوند یا تناقض‌گویی می‌کنند یا مطلب معناداری بر زبان نمی‌آورند:

قول به این که چیزی برتر از فهم بشری است، به معنای این است که آن چیز غیرقابل‌فهم است. و چیزی را که غیرقابل‌فهم است، نمی‌توان به نحو معناداری توصیف کرد... اگر کسی بپذیرد که تعریف خداوند در قالب اصطلاحات قابل‌فهم امکان‌پذیر نیست، در حقیقت پذیرفته است که محال است جمله‌ای هم معنادار و هم درباره‌ی خداوند باشد. اگر عارفی بپذیرد که متعلّق شهود او را نمی‌توان توصیف کرد، باید علاوه بر این بپذیرد که در مقام توصیف آن چاره‌ی جز مهمل‌گویی ندارد (آیر، ۱۹۵۲، ص ۱۱۸).

مدافعان تیلیش یا شانکاره چه پاسخی برای این استدلال می‌توانند داشته باشند؟ یک پاسخ می‌تواند تعدیل نظریّه‌ی بیان‌ناپذیری باشد. دابلیو. تی. استیس مشکل اثبات ***بیان‌ناپذیری تامّ و تمام*** وجود مطلق را که در دین بدان وحی شده است خاطرنشان می‌شود:

بیان‌ناپذیری مطلق... به این معناست که چیزی که بیان‌ناپذیر خوانده می‌شود، یکسره خارج از آگاهی ماست؛ به همان معنا که فرض می‌شود خدا خارج از آگاهی سگ است... اگر آگاهی عرفانی کاملاً بیان‌ناپذیر باشد، نمی‌توان این معنا را بر زبان آورد؛ زیرا ما باید نسبت به چنین تجربه‌ای ناآگاه باشیم. یا به عبارت دیگر، هرگز نباید چنین تجربه‌ای داشته باشیم (استیس، ۱۹۶۰، ص ۲۹۱).

بنابراین، می‌توان پذیرفت که بیان‌ناپذیری الوهیّت، بیان‌ناپذیری مطلق یا مؤکّد نیست، ولی این مانع از آن نمی‌شود که وجود مطلق یا خدا از اساس متمایز با خلقت باشد. نینیان اسمارت آن باورهای دینی را که می‌گویند خدا بیان‌ناپذیر یا متعالی از تجربه است، شیوه‌هایی تصویری برای تأکید بر بی‌همتایی خداوند می‌داند:

اگر در سیاق دینی بگوییم خدا متعالی از تجربه‌ی بشری است، نمی‌تواند مراد ما این باشد که خدا فوق هر گونه تجربه‌ی بشری ممکن است. مسلّم است که مؤمنان فکر می‌کنند تجربه‌ای از خدا دارند یا می‌توانند داشته باشند... خدایی که نتواند هرگز به تجربه‌ی بشری راه یابد، به *طریق اولی* هیچ‌گونه رابطه‌ی بین‌الاشخاصی با انسان‌ها ندارد. این معنا صراحتاً هم خلاف وحی مسیحی است و هم خلاف عقاید دیگر ادیان خداباور... در مورد این مفهوم هم که خدا [به‌تمامی] فوق درک ما یا برتر از اندیشه‌ی ماست، تعابیر مشابهی می‌توان به کار برد... «خدا متعالی از وجود است» ــ این قول روشنی است برای تبیین این حقیقت که خدا موجودی متناهی همانند ستاره نیست. با این حال، این مطلب تناقض‌گویی به نظر می‌رسد. معنایی که این عبارت نمی‌تواند داشته باشد، این است که خداوند به حکم تعالی داشتن بر وجود موجود نیست. قول به این، همان قول به الحاد است... کافی است بگوییم این تحلیلِ از تعالی که در این‌جا ارائه شد، روش می‌سازد که خدا چیزی همانند ستاره نیست. به علاوه، برای مؤمنان خدا موجودی اضافه بر مجموعه‌ی مایَمْلک عالم نیست؛ زیرا دنیای مؤمنان از قبل مشتمل بر خداست (اسمارت، ۱۹۶۶، صص ۴۷۸ـ۴۷۹).

پس بر طبق این دیدگاه، باید این عقیده‌ی دینی را که خدا بیان‌ناپذیر یا متعالی از وجود است به‌گونه دیگری تفسیر کرد؛ یعنی باید گفت این عقیده می‌خواهد تأکید کند که خداوند از اساس متفاوت با همه‌ی آن چیزی است که در عالم مشهود است، نه به این معنا که اصولاً هر توصیفی از خداوند بی‌معناست.

اگر کسی بپذیرد که الوهیّت را به طریقی می‌توان تجربه کرد، ممکن است نظریّه‌ی تعدیل شده‌ی دیگری درباره‌ی بیان‌ناپذیری را معقول بیابد. بسیاری از موجودات را از طریق اشاره تعریف می‌کنیم که مبنای اصلی ما در آن تعاریف، همان تجربه است. رؤیت رنگ قرمز را می‌توان بر حسب طول امواج، اشیاء محرّک و مانند آن تعریف کرد، ولی می‌توان گفت یکی از مبانی اساسی ما در این‌جا، صرفاً تجربه‌ی خویش از رنگ است. در حقیقت، عوامل دیگر (طول امواج و امور دیگر) را می‌توان شرایطی دانست که رؤیت رنگ قرمز تحت آن محقّق می‌شود، نه تحلیلی از ماهیّت رؤیت رنگ قرمز. می‌توان گفت در مورد ما، به لحاظ معرفت ما به

موضوعات دیگر غیر از خداوند، مشکل می‌توان خود تجربه را تعریف یا توصیف کرد. ممکن است ما نحوه‌ی تأثیر قرمز بر منشور رنگ را نشان دهیم، ولی برای آن که معنای «رؤیت رنگ قرمز» را به نحو رضایت‌بخش درک کنیم، فقط باید آن را تجربه کرده باشیم. همان‌طور که در فصل پنجم گذشت، شاید برای [درک] خداوند به چنین تجربه‌ای نیاز نباشد، ولی (با همه‌ی این‌ها) ممکن است ما چنین کنیم، و احتمالاً در آن صورت می‌توان یک نوع نظریّه‌ی بیان‌ناپذیری مشابه را در مورد الوهیّت به کار بست. برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی بیان‌ناپذیری، ر. ک. به پرسش‌های «۷» تا «۹» در پایان همین فصل).

اینک به بررسی دقیق‌تر این معنا می‌پردازیم که منظور از تلقّی امر الاهی به عنوان امری اساساً متفاوت با عالم اشیاء جداگانه‌ی جزئی و منفصل از هم چیست.

وحدت‌گرایی

بر طبق وحدت‌گرایی،[۱] تنها یک واقعیّت نه دو واقعیّت (مانند خالق و مخلوق) یا کثیری از موجودات متفاوت و تحویل‌ناپذیر وجود دارد. به لحاظ دینی برجسته‌ترین شکل وحدت‌گرایی مکتب ادوایته ودانته[۲] آیین هندو است که مُبلّغ اصلی آن شانکاره[۳] (۷۸۸ - ۸۲۰) است.

به اعتقاد شانکاره، برهمن همان واقعیّت متعالی است. عالم حسّی تجربی که به ظاهر خود را در آن می‌یابیم، واقعیّت اساسی و نهایی نیست. بلکه می‌توان این عالم را عالم نُمودها توصیف کرد. برهمن در عالم نمودهاست از آن حیث که نمودها مولود برهمن‌اند، ولی علاوه بر این، برهمن بر این ساحت تجربی کامل تعالی دارد و در ورای هرگونه تمایز، تقسیم یا تغییر موجود است. تغییراتی که مشهود می‌افتد و تمایزاتی که به‌سهولت پیرامون حدّ و مرزهای اشیاء را ترسیم می‌کنیم (در این‌جا، یک شخص هست، یک کوه وجود دارد)، ناشی از دیدگاه محدود ماست. «عالم

---

1 - monism [انظریّه‌ی تک‌گوهری]

2 - Advaita Vedanta school

3 - Shankara

می‌تواند مولود برهمن باشد؛ درست به همان سان که پیچ و تاب‌های ریسمان مولود ریسمان‌اند و چوب‌های خمیده مولود آب (در اثر شکست نور)» (کولر درباره‌ی شانکاره، ۱۹۸۵، ص ۹۰). یک شخصِ دقیقاً آزموده که نسبت به سرشت غایی اشیاء جاهل نیست، می‌تواند در ورای توهّم کثرت یا از خلال همین توهّم، وحدتی غایی را که مایه و منشأ پیوند همه‌ی چیزهاست نظاره کند.

در صفحات قبلی، زیر عنوان «چهار دلیل مبنی بر این که خدا متعالی از زمان نیست»، تصویر خداباورانه‌ی آلستون از درک غیرقضیّه‌ای خداوند نسبت به همه‌ی موجودات را آوردیم. حال می‌توان از آن تصویرِ آلستون، تشبیهی را اقتباس کرد. فرض کنید از شبکه‌ی خداباورانه‌ی آلستون بسی فراتر برویم. فرض کنید نه فقط روی‌کرد قضیّه بنیاد ما به واقعیّت، بلکه نفس تمایل ما به تقسیم این عالم (به تعبیر شورانگیزِ آلستون، این قطعه‌ی عینیِ زمانی ـ مکانی) به افراد منفصل از هم، بازتاب محدودیّت‌های بشری ماست؛ محدودیّت‌هایی که وقتی به دنبال فهم جامع‌تری از واقعیّت هستیم، می‌توان و می‌باید آن‌ها را پشت سر افکند.

آیا در دین وحدت‌گرا این وحدت غاییِ همه‌ی موجودات، این کلّ فراگیر آگاه یا شخص‌وار است؟ شانکاره و بسیاری از مدافعان ادوایته ودانته واقعیّت غایی را یک‌سره متعالی از آگاهی و شخصیّت [= شخص بودن] می‌دانند. همان‌طور که در فصل اوّل آوردیم، گرایش‌های مهمّی در سنّت هندو وجود دارد که واقعیّت غایی را به زبانی خداباورانه توصیف می‌کنند و به تمایز میان برهمن که او را خالق عالم می‌دانند و خود عالم اذعان دارند. رامانوجه می‌خواست اثبات کند که واقعیّتی در زیر برهمن قرار دارد، حال آن‌که ساروپالی راداکریشنان[1] (۱۸۸۸ ـ ۱۹۷۵) به دنبال هماهنگ ساختن این دو گرایش آیین هندو: وحدت‌باوری و خداباوری بود؛ یعنی هم بر وحدت و هم بر تمایزپذیری موجودات اصرار داشت. امّا یقیناً دیدگاه‌های وی در نهایت، وحدت‌باورانه‌اند ـ «هیچ چیز جز ذات مطلق که پیش‌فرض هر چیز دیگری است وجود ندارد» (راداکریشنا ۱۹۶۰، ص ۱۱۹):

---

1 - Sarvepalli Radhakrishnan .

تا آن‌جا که به ذات مطلق مربوط است، خلقت عالم هیچ تفاوتی به حال او ندارد. خلقت عالم نه می‌تواند چیزی را بر او بیفزاید و نه از او بگیرد. همه‌ی منابع وجود او را باید در درون خودش یافت. عالم متغیّر خدشه‌ای به کمال ذات مطلق وارد نمی‌کند (راداکریشنا، ۱۹۵۸، ص ۵۰۲).

هرچند که بنا بر نظریّه‌ی خداباوری، شیوه‌ی اساسی فهم عالم همانا فهم آن بر حسب خلقت [creation] (مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *creare* به معنای ایجاد کردن، ظاهر ساختن و به وجود آوردن) است، نظام‌های وحدت‌باورانه مانند نظام‌های مورد دفاع راداکریشنان، عالم مرئی را بیش‌تر به صورت تجلّی یا صدور [emanation] (مشتقّ از واژه‌ی لاتینی *e* به معنای «از» و *mané* به معنای «جاری شد») و یا اگر شما بپسندید، انبساط الاهی ([evolution = انبساط] مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *volvere* به معنای «گستردن») توصیف می‌کنند.

در تاریخ فلسفه و دین، فقط یک نوع وحدت‌باوری وجود ندارد، بلکه وحدت‌باوری انواع مختلف دارد. گونه‌های رقیب وحدت‌باوری را در خارج از آیین هندو، در اندیشه‌ی فیلسوفان غربی مانند اسپینوزا (۱۶۳۲ - ۱۶۷۷) و هگل (۱۸۳۱ - ۱۷۷۰) و در بخش‌هایی از عرفان یهودی، مسیحی و اسلامی نیز می‌توان یافت. در حالی که این سه دین اصلی یکتاپرست بر واقعیّت خالق و مخلوق و تفاوت میان آن‌ها تأکید دارند، برخی از عارفانِ این هر سه سنّت، دیدگاه‌هایی را بر زبان آورده‌اند که تن به تفسیری وحدت‌باورانه می‌دهند. ای. سی. یوینگ[1] این نکته را خاطرنشان می‌شود که خداباوری چندان به وحدت‌گرایی نزدیک است و تفاوت میان این دو نظریّه به حدّی جزئی و ناچیز است که می‌شود خداباوری را حتّی روایت معتدلی از وحدت‌باوری دانست:

خداباوری را به معنایی که معمولاً مورد اعتقاد است، می‌شود گونه‌ای از وحدت‌باوری محسوب داشت، زیرا خداباوری می‌پذیرد که عالم مخلوق و تحت سیطره‌ی یک عقل [= ذهن] قادر مطلق یگانه است. ولی خداباوری تا مرحله‌ی اَشکال کامل عیارترِ وحدت‌باوری پیش نمی‌رود، چرا که نوعی استقلال نسبی

---

1 - A. C. Ewing

برای اذهان بشری قائل می‌شود؛ یعنی آن‌ها را هرچند که مخلوق ذهن الاهی و وابسته به آن می‌داند، ولی در این ذهن مندرج نمی‌سازد. لیکن خود مسیحیّت سنّتی [=راست‌اندیش] از آن‌جا که به وابستگی مطلق هر چیزی به یک ذهن قادر مطلقِ یگانه و یک غایت واحد قائل است، بسیار در مسیر وحدت‌باوری پیش می‌رود، حتّی هنگامی که این موضع با قبول آزادی غیرموجَب ــ هرچند کاملاً محدود ــ اراده بشری تعدیل می‌شود (یوینگ، ۱۹۸۵، ص ۲۰۷).

تصوّر بر این بوده است که برخی از عارفان مسیحی مانند اکهارت، اغلب با حمایت خویش از وحدت و جامعیّت خدا، خداباوری را تا سرحدّ انفجار پیش برده‌اند.

بسیاری، هرچند نه به هیچ وجه همه‌ی فیلسوفان قرن بیستم که نگرشی تحلیلی دارند، اعتقادات وحدت‌باورانه درباره‌ی تعالی خداوند را به عنوان بیاناتی تناقض‌آمیز مردود دانسته و به شعر «محض» تنزّل می‌دهند. همان‌طور که اُ. کی. بواسمه[1] در فضایی مرتبط اظهار می‌دارد «چیزی که شاعران سرمست از آنند، شب بدی را برای فیلسوفان به ارمغان می‌آورد» (بواسمه، ۱۹۸۲، ص ۷). آیا این احتیاط فلسفی توجیهی دارد؟ شاید نه. گیلبرت موری[2] و دیگران، تلقّی‌هایی از خداوند را توصیه می‌کنند که شاعرانه‌تر از آنند که فیلسوفان معمولاً تاب تحمّلش را دارند: «باید زبان غریزی [= فطری] شاعران را مورد توجّه قرار داد؛ در این زبان واژه‌ی *theos* [واژه‌ای یونانی که معمولاً به «خدا» ترجمه شده است] را به چندین معنای ظریف به کار می‌برند که واژه‌ی خدای ما [God] برای آن بیش از اندازه خشک، بیش از اندازه شخص‌وار و بیش از اندازه تشبیه‌آلود [= انسان‌انگارانه] است. (موری، ۱۹۴۳، ص ۱۲)

مسأله‌ی اصلی این قسمت و قسمت بعدی آن است که آیا می‌توان به‌حقّ وحدت‌باوری را در قالب اصطلاحاتی عاری از تناقض (همراه با شعر یا بدون شعر) توصیف کرد.

لااقل در بادی امر، وحدت‌باوری از اساسْ کاذب به نظر می‌رسد. چنین می‌نماید که اشخاص جزئی در حقیقت با هم متفاوت‌اند (مِن، تو نیستم) و اشیاء

---

1 - O. K. Bouwsma　　2 - Gilbert Murray

زمانی ـ مکانیِ مختلف متنوّع‌اند. می‌دانیم که هر چیزی خودش هست و نه چیزی دیگر. همان‌طور که برتراند راسل در جایی اظهار داشته است: «عالم تماماً نقطه‌ها و جهش‌هایی عاری از وحدت و اتّصال است» (راسل به نقل از یوینگ، ۱۹۸۵، ص ۲۰۷). آیا نباید معتقد شد که این منظر همه‌ی انواع وحدت‌باوری را به کلّی از سکّه می‌اندازد؟

برخی وحدت‌باوران ابایی از این ندارند که دیدگاه خویش را حقیقتاً در تضادّ با عقل مشترک بدانند و از این حیث مشکلی ندارند. در ادوایته ودانته‌ی آیین هندو، توجیه وحدت‌باوری عمدتاً بر حجیّت متون مقدّس ودایی و بر تجربه‌ی دینی بنیاد شده است. این دیدگاه، راه رهایی نفس را هموار می‌کند، [یعنی نفس به جایی می‌رسد] که خود را نه اسیر توهّمات این عالم، بلکه متّحد با چیزی که حقیقتاً غایی است می‌یابد. یقیناً این دیدگاه استفاده از «عقل مشترک» در «شرایط عادی» را منکر نیست، ولی قبول ندارد که عقل مشترک قادر است اساسی‌ترین مراتب واقعیّت را بر ما عیان سازد (تبیین‌های عمیق‌تری برای نحوه‌ی وجود موجودات و نیز برای ارزش‌های عظیم‌تر و بنیادی‌تر مطرح شده است). آیا باید این قبیل تبیین‌های وحدت‌باورانه یا تبیین‌های دیگر را از اساس متعارض با عقل مشترک دانست؟ در ادامه‌ی این قسمت یکی از تدابیری را که می‌توان برای سازگارکردن عقل مشترک با وحدت‌باوری به کار بست توضیح می‌دهیم.

در فلسفه‌ی معاصر، گفت‌وگوهای بسیاری در مورد ارزیابی طرح‌های مفهومی رقیبی که ممکن است برای توصیف موجودات عالم مورد استفاده قرار بگیرند مطرح بوده است. گاهی از این بحث به «مسأله‌ی تقسیم»[1] تعبیر کرده‌اند. چگونه باید واقعیّت را تقسیم کرد؟ چرا باید برخی موجودات را در یک طبقه و در مقابل طبقه دیگر قرار داد؟

زبان ما واقعیّت را به طریقی معیّن تقسیم می‌کند؛ هرچند ظاهراً می‌توان با بی‌نهایت روش‌های دیگر به این تقسیم مبادرت کرد. چه‌بسا بتوان خود این واقعیّت را منشأ

---

1 - division problem

یک مسأله‌ی فلسفی ندانست، چرا که ممکن است این واقعیّت صرفاً مشعر بر نیاز به یک تبیین تجربی مبتنی بر روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی باشد که چرا رویّه‌های تقسیمی ما به همین صورت کنونی‌اند. و امّا برخی شهودهای تجویزی که ظاهراً ما در خصوص این رویّه‌ها داریم، مسأله‌ای فلسفی ایجاد می‌کنند. شهوداً چنین می‌نماید که بنا به دلایل موجّهی باید همین رویّه‌های تقسیمی موجود را واجد باشیم. به نظر می‌رسد به یک معنا استفاده از زبانی که به شیوه‌ای بسیار متفاوت با شیوه‌ی متعارف ما، به تقسیم واقعیّت مبادرت می‌کند، برای ما ناصواب یا نامعقول باشد. مسأله‌ی فلسفی [در این‌جا] این است که باید تبیین کرد حاصل این شهودهای تجویزی چیست؟ و نیز آیا خود آن شهودها حقیقتاً قابل‌دفاع‌اند؟ چه موجبی دارد ــ اگر داشته باشد ــ که رویّه‌های تقسیمی ما صحیح‌تر یا عقلانی‌تر از رویّه‌های تقسیمی جای‌گزینی باشند که ظاهراً می‌توانیم به توصیف آن‌ها بپردازیم؟ این مسأله همان است که از آن به مسأله‌ی تقسیم تعبیر می‌کنیم (هرش،[1] ۱۹۹۳، ص ۳).

بسیاری از مباحث فلسفه‌ی علم، فلسفه‌ی زبان و فلسفه‌ی نفس حول همین مسأله تقسیم متمرکز شده‌اند. بدیهی است که مسأله‌ی تقسیم پاسخی عالمانه می‌طلبد. برخی از طبقه‌بندی‌های ما بازتاب مستقیم تمایلات بشری ما به نظر می‌رسند (برای مثال، به هر یک از تعاریف لغت‌نامه‌ای از «زباله»، «علف هرزه» یا «مادّه‌ی فاسد کننده» مراجعه کنید) و برخی دیگر این‌گونه نیستند (برای مثال، اَشکال هندسی). اینک بحث خود را به وحدت‌باوری و مسأله‌ی آن، یعنی نه به مسأله‌ی تقسیم، بلکه به مسأله‌ی توحید [= یگانه‌سازی] معطوف می‌داریم.

این اقدام وحدت‌باوران را ملاحظه کنید. فرض کنید بهترین طرح‌های علوم طبیعی از عالم را باید پذیرفت، امّا نه به منزله‌ی تنسیق‌هایی صادق از «واقعیّت غایی»، بلکه در عوض، به منزله‌ی روش‌هایی مفید و علمی برای تنظیم تجاربمان، پیش‌بینی حوادث و مهار پیامدهای آن‌ها. این تدبیر شبیه به موضع ناواقع‌گرایانه‌ای است که در فصل دوّم آوردیم. نکته این است که لازم نیست وحدت‌باوران «وجود»

---

1 - Hirsch

اشخاص متمایزِ جداگانه را به این معنا که در برخی زمینه‌ها به‌حقّ می‌توان این اشخاص را موجوداتی متمایز و متباین[1] تلقّی کرد منکر شوند. بنابراین، وظیفه‌ای که از وحدت‌باوران خواسته است این است که وحدت‌باوران باید باورهای عملی را در پرتو یک وحدت متعالی عمیق‌تر به صورت باورهایی معقول تفسیر کنند.

یک راه برای بیان این موضع، استفاده از مثالی است که از دستورزبان اقتباس شده است. یک تغییر دستور زبانی را در نظر بگیرید. در زبان انگلیسی فاعل‌ها، قیدها و صفت‌ها را از هم فرق می‌گذاریم. «صفات» فاعل‌ها را توصیف می‌کند و موضوع مستقلّی ندارند. چیزی مانند «بزرگ» وجود ندارد، ولی «درخت بزرگ» می‌تواند وجود داشته باشد. معمولاً [در زبان یومیّه] الفاظ بسیاری را استعمال می‌کنیم که به مرتبه‌ی فاعل بودن نایل شده‌اند، ولی می‌توانند صفت تلقّی شوند. مثلاً از چابکی رقص، درد پا، طعم معطّر چای سخن به میان می‌آوریم، ولی همه‌ی این‌ها را می‌توان *نحوه‌ی حرکت انسان‌ها*، *درکی که شخص از پای خویش* دارد و *طعمی که چای معطّر می‌دهد* تفسیر کرد. می‌توان استعمال لفظ رقص برای اشاره به «شیء» را به صورتی هوش‌مندانه شیئیّت داد، به طوری که اگر کسی بگوید ما با این لفظ نه از «اشیاء»، بلکه از نحوه‌ی وجود داشتن، عمل کردن و احساس شدن خبر می‌دهیم، گفته او عجیب بنُماید. کاملاً طبیعی است که فکر کنیم مثلاً، بوی خوشی در زیرزمین وجود دارد؛ چنان که گویی این بو چیزی همانند چیزهای دیگر است ــ بوی خوش در آن‌جا وجود دارد! ولی هیچ مانع جدّی وجود ندارد که این گفته را به این معنا بگیریم که وقتی کسی به زیرْ زمین می‌رود، چنین بویی را احساس می‌کند.

حال آزمایش فکری زیر را ملاحظه کنید: اشیاء جزئی (کوه، رود، من و شما) را نه به صورت فاعل بحت و بسیط، بلکه به صورت نحوه‌ی وجود عالم در مراحل گوناگون تصوّر کنید. اگر بخواهیم مطلب را به صورتی نَسُخته مطرح کنیم، عالَم کوه می‌شود. بنا بر این تحلیل، اشیائی که ما آن‌ها را موجودات قائم بالذات subsistent

---

1 - nonidentical

(subsistence مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *subsistere* به معنای «استمرار یافتن») می‌دانیم، به صورت چیزی شبیه امواج درمی‌آیند که حالات چیزی بنیادی‌تر و چیزی متّحدتراند؛ یعنی چیزی که ما را به هم پیوند می‌دهد. بنابراین، اشیاء جزئی شیوه‌ها (وجوه یا انحاء) پیوسته‌ی چیزی دیگراند. به این نقد که «هر چیزی خودش خودش است نه چیزی دیگر» باز می‌گردیم. آیا وحدت‌باوری در مقابل این گفته قرار می‌گیرد؟ نه ضرورتاً. وحدت‌باور می‌تواند بگوید حالات خدا یا برهمن متمایز از هم و نه عین هم‌اند و این به رغم آن است که هر حالتی بازتابی از یک واقعیّت یگانه است.

یک تشبیه به فلسفه‌ی اخلاق می‌تواند در این‌جا مفید باشد. در فصل بعدی، مجموعه‌ای از دیدگاه‌های اخلاقی را مطرح خواهیم کرد، و هدف ما از طرح دیدگاه زیر فقط از باب توضیح مطلب است. برای بسیاری از ما چنین می‌نُماید که گویی تکالیف و حقوق متمایز بسیاری وجود دارد. درباره‌ی این امکان که همه‌ی این‌ها را می‌توان تنها از یک اصل واحدِ خیر و شرّ استنتاج کرد چه باید گفت؟ بر طبق لذّت‌گرایی،[۱] تنها حالت خیری که وجود دارد لذّت است، و تنها حالت بد، الم. این نظریّه منتقدان بسیاری دارد. ولی حتّی اگر هم کاذب باشد، می‌تواند روشی مفید برای توضیح وحدت‌باوری باشد. اگر لذّت‌گرایی صادق باشد، درک ظاهری ارزش‌های متعدّد و متمایز را می‌توان به مراتب یا وجوه مختلف یک ارزش یگانه تأویل کرد.

میزان کامیابی این تدبیر وحدت‌باورانه را می‌توان با بررسی اشکال زیر که پیر بایل[۲] (۱۶۴۷ ـ ۱۷۰۶) مطرح کرده و اخیراً چیزولم (۱۹۷۶، صص ۲۱۲ ـ ۲۱۳) در احیای آن کوشیده است مورد آزمایش قرار داد. بایل بر آن بوده است که وحدت‌باوری به تناقض‌گویی می‌انجامد. هدف خاصّ حمله او وحدت‌باوری اسپینوزاست، ولی استدلال وی در مورد دیگر گونه‌های وحدت‌باوری نیز صدق می‌کند:

وقتی می‌گوییم یک انسان نفی می‌کند، اثبات می‌کند، خشمگین می‌شود، نوازش می‌کند، تمجید می‌کند و مانند آن، همه‌ی این اوصاف را به جوهر خود نفس او، و نه به افکار او از آن حیث که اعراض یا حالات اویند، نسبت می‌دهیم. بنابراین، اگر همان‌طور که اسپینوزا اعتقاد دارد، صادق باشد که انسان‌ها حالات خداوند هستند، وقتی کسی می‌گوید «پرویز این را ردّ می‌کند، آن را می‌خواهد، فلان و بهمان چیز را اثبات می‌کند» سخن او کاذب است؛ زیرا بر طبق این نظریّه، در واقع این خداست که نفی می‌کند، می‌خواهد، اثبات می‌کند. و در نتیجه، همه‌ی نام‌گذاری‌هایی را که ناشی از افکار همه‌ی انسان‌هاست، به طور صحیح و به طور طبیعی باید به خدا نسبت داد. و لازمه‌ی این کلام آن است که خدا نسبت به امر واحدی در زمان واحد، هم مهر بورزد و هم کین، هم آن را نفی کند و هم اثبات (بایل، ۱۹۶۵، صص ۳۰۹ـ۳۱۰).

آیا وحدت‌باوری مستلزم این تناقض‌گویی است؟ چه‌بسا وحدت‌باوران بتوانند با تشخیص تمایزهای واضحی میان حالات خدا یا برهمن، از اشکالِ تناقض‌گویی احتراز کنند. اگر پرویز «الف» را اثبات، و سوسن «الف» را نفی کند، لزومی ندارد که خدا را اثبات کننده و نفی کننده‌ی «الف» در زمان واحد و به معنای واحد بدانیم، بلکه می‌توان خدا را اثبات کننده «الف» در وجه یا نقش پرویز و نفی کننده‌ی «الف» در وجه یا نقش سوسن دانست. ممکن است لازمه‌ی این تدبیر تفسیری کاملاً ناصواب از عالم باشد، ولی در واقع، برخی وحدت‌باوران چنین تصویری را تأیید می‌کنند. گاهی شرور عالم را مولود از دست رفتن انسجام ما تلقّی می‌کنند؛ یعنی مولود این که ما به عنوان پرویزها و سوسن‌ها، از درک وحدت غایی چیزی که حالات آن یا هیأت‌های متمایز آنیم ناتوان هستیم.

فرد، برهمن و نیروانا

همان‌طور که در قسمت اخیر گذشت، برخی از وحدت‌باوران نقشه‌ی هویّت فردی را به گونه‌ی دیگری ترسیم می‌کنند؛ یعنی افراد را حالات واقعیّت غایی یعنی خدا یا ذات واحد می‌دانند. پیامدهای اخلاقی این تفسیر چیست؟ بدیهی است وحدت مورد حمایت ادیان وحدت‌باور، چیزی بیش از سر و کلّه زدن با دستورزبان یا

چاره‌اندیشی با کمک تبیین‌های یک‌دست فلسفه‌ی اخلاق را می‌طلبد. همان‌طور که ناواقع‌گرایان بی‌درنگ خاطرنشان خواهند کرد، افکار دینی معمولاً مولود زمینه‌سازی دانشگاهی صرف نیستند، بلکه بخشی از شیوه‌ی زندگی ما را تشکیل می‌دهند. تی. ال. اس. اسپریگی[1] توضیح می‌دهد که چگونه وحدت‌باوری چیزی را که به اعتقاد او تبیینی عمیق‌تر و وسیع‌تر برای تجربه‌ی ما از عالم طبیعت و از یک‌دیگر است عرضه می‌دارد:

یک وحدت‌باورِ سرشارِ از این احساس که در تجربه‌ی یک‌دست با جامعیّتی باور نکردنی، همه‌ی موجودات به هم وابسته‌اند، با نظر به آسمان پُرستاره می‌تواند به این واکنش عاطفی‌اش که نزدیک به [واکنش] شخص ماده‌گراست و عیناً همان واکنشی نیست که خداباور راست‌اندیش خواهد داشت معنایی ببخشد. در واقع، واکنش او به چیزی شبیه به برداشتی بی‌انسجام از یک منظومه‌ی وسیع ناخودآگاهانه نیست؛ منظومه‌ای که وجود درونی‌اش با احساس درونی خود او کاملاً بیگانه است، بلکه واکنش او به یک تصویر پدیداری، یک دریا از احساس متّحد است که او قطره‌ای از آن است... از سوی دیگر، احساس این که شخص در تک‌تک کثرات حضور دارد، احساسی اخلاقاً اساسی را در او جان می‌دهد و تقویت می‌کند؛ همانند وقتی که به چشم دیگران نظر می‌کند، احساس می‌کند، به نحوی چیزی را که در آن‌جا می‌بیند باز هم خود اوست، و تفاوت آن، تفاوت یک جزئی محضِ مآلاً متمایز نیست، به گونه‌ای که تفاوتی واقعی موجود باشد، بلکه در عوض، تفاوتی را احساس می‌کند که به تفاوت در احساس او قابل‌تأویل است (اسپریگی، ۱۹۸۳، ص ۲۷۸).

تشخیص وحدتِ فیمابین اشخاص می‌تواند یک نظام اخلاقی مبتنی بر احترام به یک‌دیگر را تکمیل و تقویت کند. علاوه بر این، می‌تواند ما را در مبارزه با چیزی که در مقابل یک نوع خودگرایی کوته‌بینانه به نظر می‌رسد یاری می‌دهد. امّا ممکن است وحدت‌باوری به بیم و تردیدهای اخلاقی بینجامد.

ای. سی. یوینگ در این‌جا نشان می‌دهد که چگونه وحدت‌باوری می‌تواند سر

---

1 - T. L. S. Sprigge

از نفی تفاوت‌های اساسی میان اشخاص در آورد؛ هرچند که در عین حال، چنین نتیجه‌ای را اصولاً لازمه‌ی ضروری آن نمی‌داند:

وحدت‌گرایی غالباً هرچند به هیچ وجه نه همیشه، با دیدگاه‌هایی که دولت را به بهای فرد ارتقاء می‌دهند و به اختیار فردی در حیات سیاسی نگاهی مهرآمیز ندارند مرتبط بوده است. و امّا نباید این را ربط و نسبتی ضروری دانست؛ زیرا از این که فرد کاملاً وابسته به عالم در تمامیّت آن است، لازم نمی‌آید که بنابراین، باید پیوندهای او با دولت، در قیاس با پیوندهایش با دیگر افراد بشر یا جوامعی سوای دولت، قدرت و قوّت مخصوصی داشته باشند. از یک قضیّه‌ی کلّی درباره‌ی وحدت همه‌ی موجودات نتیجه نمی‌شود که نوع به خصوصی از وحدت باید بر حیات بشری حاکم باشد و بدین‌سان باید سیاست خود را از مابعدالطبیعه‌ی خود استنتاج کرد. هیچ چیزی در حاقّ ذات اشیاء مستلزم آن نیست که دولت ملّی نه صرفاً بخشی از دستگاه سیاسی، بلکه نماینده‌ی ذات مطلق بر روی زمین است. اگر به لحاظ مابعدالطبیعی، هر چیزی به واقع یک وحدت وثیق است، بدیهی است که این وحدت با تفرقه‌ی عظیم به معنای سیاسی منافات ندارد؛ چراکه چنین تفرقه‌ای اغلب یک واقعیّت تجربی است. و نمی‌دانم که چگونه می‌توان از این وحدت مابعدالطبیعیِ غایی مفروض نتیجه گرفت که چه مقدار از این تفرقه در فضای سیاسی قابل تحمّل است (یوینگ، ۱۹۸۵، صص ۲۱۰ـ۲۱۱).

یوینگ به‌حقّ توجّه دارد که وحدت‌باوران می‌توانند به تفاوت‌های اخلاقی و سیاسی فیمابین اشخاص احترام بگذارند. همان‌طور که وینیت هاسکسَر ملاحظه می‌کند، یک وحدت‌باور هندو می‌تواند میان زندگانی عادی و زندگانی‌ای که در سطوح عمیق‌تر آگاهی عرفانی مشاهده و تجربه می‌شود فرق بگذارد:

ولی خطاست که بگوییم در واقع، هند و مذهب متعارف در زندگی عادی‌اش خود را با برهمن یکی می‌گیرد. این دیدگاه که او با برهمن یکی است، دیدگاهی است که ممکن است او مشتاق فهمیدن‌اش باشد؛ چه به استثنای حکیمان و عارفان، حقیقت این است که آدمی در بهترین حالت فقط آگاهی مبهمی نسبت به این دیدگاه دارد. زندگی عادی آدمی چنان آکنده از انگیزه‌های خودگرایانه اوست که به همین دلیل لازم است هم خودش و هم دیگران او را به حقایق ژرفی یادآور شوند که بر وحدت او با عالم تأکید می‌ورزند. بر طبق آموزه‌ی ادوایته، در حقیقت فقط یک

برهمن یا خودکیهانی وجود دارد که همه‌ی ما را فرا می‌گیرد، ولی مادام که انسان‌ها گرفتار *مایا* یا توهّم‌اند، خویشتن را صاحب خودهای جداگانه می‌انگارند و به غایاتی موهوم وصل می‌کنند (وی. هاسکسَر، ۱۹۹۱، ص ۸۹).

امّا در مرحله‌ی عرفانیِ ادراک، وحدت‌باورانِ سنّت هندو و نیز سنّت بودایی، جذب شدن فرد در برهمن یا نیروانا را مورد تأکید قرار می‌دهند. به قطعه‌ی زیر از *بریهادارانیاکه اوپانیشاد*[1] توجّه کنید:

همان‌طور که اگر حبّه‌ای نمک را در آب بریزند، یک‌راست در آب حلّ می‌شود... همین‌طور، آه، به واقع، این وجود مطلق عظیم (*بهوتا*)، نامتناهی، بی‌حدّ، فقط توده‌ای معرفت است. شخص که از همین عناصر (*بهوتا*) پدید شده است، به صورت همان‌ها هم ناپدید می‌شود... زیرا در جایی که ثنویّتی در میان باشد، گویی یکی هست که دیگری را می‌بیند... در حقیقت، در جایی که همه چیز فقط به نفس خود شخص مبدّل شده است... در آن صورت، او چه جایی و چه کسی را خواهد دید؟ (۲، ۴، ۱۲، ۱۴).

نیر توصیف سوزوکی از انجذاب غایی در حقیقتی را که بیان‌ناپذیر است را ملاحظه کنید:

این کالبد فردی که شخصیّت مرا به صورتی چنین محکم در خود فرو پوشانده است، در لحظه بیداری معنوی [= یقظه][2] از هم می‌شکافد. این‌گونه نیست که ضرورتاً «من» با موجودی بزرگ‌تر از خودم اتّحاد می‌یابم یا در آن جذب می‌شوم، بلکه فردیّت من که به صورتی سخت و راسخ آن را متّحد به هم و متمایز و مشخّص از دیگر موجودات فردی می‌یابیم... با چیزی ورای حدّ توصیف درمی‌آمیزد؛ چیزی با مرتبتی کاملاً متفاوت با آن‌چه برای من آشناست (سوزوکی، ۱۹۳۲، ص ۱۸).

ولی می‌توان گفت لازم نیست این بصیرت در قالب تحقیر حیات فردی جذب ناشده در ذات مطلق منعکس شود.

حال که گفتیم وحدت‌باوران می‌توانند جای برخی از دیدگاه‌های خودگرایانه درباره‌ی عالم را پر کنند، بی‌آن که لزوماً همه‌ی امید و آرزوهای اشخاص جزئی را

---

1 - *Brihadaranyka Upanishad* 2 - satori

بی‌مقدار سازند، باید توجّه داشت که بحث و نزاع‌هایی در حال پیشرفت در این عرصه جریان دارد. محور اصلی این بحث و نزاع‌ها تبیین‌های هندو و بودایی از تجسّم است. این فصل را با طرح برخی مسائل مورد بحث در این خصوص به پایان می‌برم.

در بیش‌تر تعالیم سنّتی پیرامون تجسّم دوباره یا تناسخ ارواح در آیین هندو و آیین بودا اهتمامی اساسی به عدالت کرمه‌ای موجود است که بر طبق آن اعمال خوب پاداش می‌یابند و اعمال بد عقاب به دنبال دارند. ام. هیریانه[1] درباره‌ی لوازم قانون کرمه به صورتی که در عمل به تأیید رسیده است می‌نویسد:

بر این اساس، قانون کرمه یک قانون مکانیکی کور نیست، بلکه اساساً قانونی اخلاقی است. قانون کرمه به معنای اعتقاد به این است که در واقع هیچ ظلم و بی‌عدالتی در زندگی نیست و همین قانون فقدان هر گونه احساس تلخ‌کامی ــ و همین‌طور آمادگی برای تسلیم شدن به رنج و اندوه ــ را که حتّی در میان عامّه‌ی مردم هندوستان در زمان رویارویی آن‌ها با مصائب مشهود است توجیه می‌کند. آن‌ها نه خدا را و نه همسایگان‌شان را، بلکه فقط خود را به خاطر آن مصائب سرزنش می‌کنند. در واقع، چنین نگرشی که مولود عقیده به کرمه است، از گواراترین پیامدهای آن است. مثلاً دیوسن[2] شخص نابینایی را که در سفر تفریحی‌اش به هندوستان ملاقات کرده است مثال می‌زند: «من که نمی‌دانستم کور مادرزاد است با او هم‌دردی کردم و از او پرسیدم در اثر کدام عارضه‌ی ناخوشایندی بینایی‌ات را از دست داده‌ای. بی‌درنگ و بدون ابراز هیچ نشانه‌ای از ناخشنودی، پاسخ بر لبانش آماده بود: "در اثر جنایتی که در تولّد قبلی‌ام مرتکب شده بودم"» (هیریانه، ۱۹۵۱، صص ۲۹۴۸).

این عدالت در طیّ زندگی‌های مختلف عامل مهمّی برای توجیه شرّ است. ولی مشکلی اساسی که فراوان مورد بحث قرارگرفته این است که چگونه می‌توان به این طریق خدمتی در حقّ عدالت کرد؛ زیرا معلوم نیست که تولّد مجدّد و مکرّر شخص واحد عبارت از چیست. اگر بخواهم این نگرانی را در قالب اصطلاحات اوّل

---

1 - M. Hiriyanna 2 - Deussen

شخص بیان کنم، باید بگویم «چه دلیلی دارد که من تجسّم آن شخصی هستم که مثلاً در قرن نوزدهم می‌زیسته است؟ برای قبول تناسخ چه تبیینی از هویّت شخصی مورد نیاز است؟

لااقل در آغاز به نظر می‌رسد که تناسخ نیازمند وجود یک شخص جزئی، مثلاً «پرویز» است که به صورت پیاپی حیات پیدا کند و ابدان مادّی متمایزی را واجد شود. معمولاً تناسخ به روش‌هایی توصیف شده است که مستلزم انتقال هیچ مادّه‌ای (مثلاً مغز یا بخشی از مغز) نیست و بنابراین، طبیعی است که تناسخ را عبارت از این بدانیم که پرویز یا نفس او به عنوان یک شیء غیرمادّی از بدنی به بدن دیگر کوچ کند. در این صورت، تناسخ به صورتی فارغ از تناقض‌گویی که هویّت شخصی را مشروط به این نکند که اشخاص به طور بالفعل زندگی‌های گذشته خویش را به خاطر بیاورند قابل‌توصیف است. مشکل اعتماد بر حافظه این است که بسیاری از ما حقیقتاً خاطرات روشنی از زندگی‌های گذشته‌ی خویش نداریم. ولی درست به همان صورت که یک شخص مثلاً پرویز، می‌تواند علی‌رغم این که بسیاری از ردّ و نشان‌های زیادی از گذشته خویش را به خاطر نمی‌آورد، در زندگی واحد در طیّ زمان، شخص واحدی باشد (برای مثال، پرویز در سال ۱۳۴۵ متولّد شده است و اینک دهه‌ی چهل زندگی خویش را سپری می‌کند). همین‌طور ممکن است پرویز همان شخص ناپلئون باشد، ولو این که هیچ خاطره‌ای از زندگی شاهانه‌ی قبلی‌اش ندارد. و امّا در برخی سنّت‌های هندو و بودایی که شخصِ جزئی را فقط دارای یک هویّت فردی ظاهری یا موقّتی می‌دانند مشکلاتی پیش می‌آید. پیش از این، توصیفِ هندومذهبان از انجذاب فرد در برهمن گذشت. به‌اختصار برخی از تعالیم آیین بودا و مذاهب وابسته به آن را از نظر می‌گذرانیم:

در حالی که بیش‌تر بودائیان اتّحاد با برهمن را غایت اشراق نمی‌دانند، بسیاری از آن‌ها نیروانا را رهایی [= نجات] از توهّم این که آدمی یک شیء جزئی جوهری است توصیف می‌کنند. در گزارش‌های تاریخی آنان به نقل از بودا آمده است «... چیزی وجود ندارد که بتوان از آن به "نفس" تعبیر کرد و در همه‌ی عالم چیزی مانند

«مالِ من» موجود نیست ... همه چیز بی‌ثبات و گذرا و بی "خود" است» (به نقل از *تعالیم بودا*). آموزه‌ی ناخود (*آناته*) در دیدگاه‌های بودایی هم درباره‌ی طبیعت بشر و هم درباره‌ی کمال غایی نقشی اساسی دارد. این دیدگاه درباره‌ی «خود» به بودیسم آسیایی محدود نیست. اغلب، دیدگاه دیوید هیوم (۱۷۱۱ ـ ۱۷۷۶) درباره‌ی «خود» را شبیه به نظریّه‌ی «نا ـ خود» بودایی دانسته‌اند (ر. ک. به پرسش ۱۱ در پایان همین فصل). اخیراً دِرِک پارفیت[1] از دیدگاهی درباره‌ی «خود» که آن را، هم هیومی و هم بودایی می‌داند دفاع کرده است. پارفیت از سر تصویب و تحسین به نقل این تعلیم بودا می‌پردازد که: «ای برادران! هم اعمال موجود است و هم پیامدهای آن‌ها، ولی شخص عمل کننده موجود نیست» (به نقل از پارفیت در *عقول و اشخاص*، ۱۹۸۴، ص ۳۰۲).

مسأله این است که اگر شخصِ جزئی در طیّ زمان موجود نیست، این عقیده که شخص در طیّ زندگی‌های متعدّد تحت عدالت کرمه‌ای قرار می‌گیرد، چگونه می‌تواند معنای معقولی داشته باشد؟ بروس رایشنباخ تحقیق اخیر خویش درباره‌ی کرمه را با این نتیجه به پایان می‌برد:

> **حاصل سخن این که گفتیم در تبیین بودایی از شخص بشری، یک ابهام وجود دارد. از سویی، هویّت شخصی صرف یک نسبت است. خود بودن، امری معجول است. به‌سادگی این تصوّر ناصواب به ذهن می‌آید که [به‌ظاهر] هویّت و اتّصال شخصی موجود است، ولی در واقع، این هویّت چیزی نیست مگر مجموعه‌ای از حوادث. لازمه‌ی این دیدگاه آن است که نوزایی چیزی غیرواقعی است؛ کما این که در مورد آموزه‌های کرمه و رهایی نیز چنین است. از سوی دیگر، اعتقاد بر این است که آموزه‌ی کرمه محتوایی تجربی دارد. کرمه و رهایی واقعیّاتی تجربه شده‌اند. لازمه‌ی این دیدگاه آن است که شخص تولّدی دوباره یافته است. دیدیم که کرمه باید مبنایی عینی برای هویّت و اتّصال شخصی موجود در نوزایی فراهم کند. این دو با هم سازگار نیستند. آیا «خود» یک امر ساختگی است یا نه؟ (رایشنباخ، ۱۹۹۰، ص ۱۳۲).**

---

1 - Derik Parfit

این تعارض را می‌توان به صورت زیر مطرح کرد: اگر «خود» چیزی ساختگی نیست، می‌توان تناسخ و کرمه را به صورتی منسجم توصیف کرد، ولی در آن صورت، یکی از تعالیم اساسی سنّت بودایی و بخشی از سنّت هندو (یعنی ادوایته) به مخاطره می‌افتد. ولی اگر «خود» چیزی ساختگی است، دشوار می‌توان از فرایند تناسخ به صورتی عاری از تناقض دفاع کرد.

این بحث و گفت‌وگو درباره‌ی ماهیّت «خود»، یکی از مواضع پر شور و مفید برای تلاقی فلسفه‌ی نفس و نظریّه‌ی ارزش در عرصه‌ی فلسفه‌ی دین است. باید تلاش‌های فراوانی برای بررسی این مباحث صورت داد؛ مباحثی که آزمایش‌های فکری رقیب را برای دفاع از این موضوعات وحدت‌باورانه و یا ارزیابی مسؤولانه و احساسی آن‌ها ردیف می‌کنند. (ر.ک. به پرسش ۱۰ و منابعی برای مطالعه‌ی بیش‌تر که در زیر آمده است).

جوانب دیگر تعالیم اخلاقی وحدت‌باوران را در فصل نهم، در بحث از مسأله‌ی شرّ بررسی خواهیم کرد. فصل بعدی به نظریّه‌ی اخلاقی به طور کلّی، نظریّات خداباوران درباره‌ی ارزش، و تحدّی کثرت‌گرایی اخلاقی دینی می‌پردازد.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) چندین دغدغه‌ی کلّی درباره‌ی زمان وجود دارد که خوب است مورد بحث قرار بگیرند: گذشته کجاست؟ آیا چنان است که گویی آینده پیش روی ما موجود است؟ طول زمان «اکنون» حاضر چه مقدار است؟ آیا زمان از آنات، یعنی نقاط زمانی بی‌امتداد ساخته شده است؟ اگر چنین است، آیا مثلاً در یک ثانیه، بی‌نهایت «آن» وجود دارد؟ اگر آنات هیچ‌گونه فاصله‌ی زمانی را اشغال نمی‌کنند، چگونه از یک تعداد از آنات فاصله‌ای زمانی شکل می‌گیرد؟ آیا اساساً زمان تک‌بعدی است؟ چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان روابط مکانی و زمانی وجود دارد؟

۲) قطع نظر از این که شما عقیده به وجود خدا یا برهمن را در خارج از زمان معقول بدانید یا نه، آیا تصوّر می‌کنید که موجودات دیگر می‌توانند در خارج از زمان موجود باشند یا واقعاً موجود هستند؟ برای مثال، آیا فکر می‌کنید که قضایا یا ذوات

ریاضی به صورتی فارغ از زمان وجود دارند؟ ادّعای زیر از ویلیام نایل را ملاحظه کنید:

هرگز نمی‌توان با گفته‌ای مانند «یک عدد اوّل در فاصله‌ی میان پنج و ده وجود دارد» با این بیان که «تو از مرحله پرتی؛ به تازگی وضع تغییر کرده است»، به نحو معقولی مخالفت کرد. و به همین دلیل است که ذوات مورد بحث در ریاضیات را به‌حقّ می‌توان دارای وجود بی‌زمان دانست (نایل، ۱۹۶۰ـ۱۹۶۱، ص ۹۸).

۳) آیا فکر می‌کنید که خدا می‌تواند بیش از یک نظام زمانی خلق کند و به طور هم‌زمان با هر یک موجود باشد؟ پیشنهاد زیر از کیث وارْد را ملاحظه کنید:

خداوند می‌تواند نظام‌های زمانی و مکانی... مختلف بیافریند که نتوانند با یک‌دیگر رابطه‌ی زمانی یا مکانی داشته باشند. او خود را با هر یک از آن نظام‌ها مربوط خواهد ساخت به قسمی که با هر حادثه‌ای در هر نظامی به صورتی که اتّفاق می‌افتد، به طور هم‌زمان موجود باشد. ولی آن توالی‌های زمانی مختلف قابلیّت ربط و نسبت زمانی با یک‌دیگر را نخواهند داشت... خداوند زمان‌مند است، به این معنا که برخی امور را پیش از برخی دیگر انجام می‌دهد و در مقام تغییر، وجود خویش را در طول مسیر زمانی متصّل فرا می‌افکند. ولی ممکن است طریق‌های بسیاری از این قبیل... در عوالم مختلف وجود داشته باشد... که به هیچ وجه قابلیّت ربط و هم‌بستگی با یک‌دیگر را ندارند. بنابراین، خدا را می‌باید این‌گونه تصوّر کرد که در طول همه‌ی طریق‌هایی از این دست حرکت می‌کند، یعنی در چندین زمان مختلف موجود است. تا آن‌جا که وضع به این منوال است، ممکن نیست رابطه‌ای علّی میان آن زمان‌ها وجود داشته باشد؛ زیرا هر نقطه‌ی هم‌بستگی از این دست، یک نوع هم‌زمانی ایجاد می‌کند. بنابراین، می‌توان خدا را نه صرف یک امر زمانی، بلکه یک امر چندزمانی دانست (وارد، ۱۹۸۲، ص ۱۶۶).

۴) ادّعای زیر از استوارت سادرلند را تحلیل کنید:

یک موجود بی‌زمان نمی‌تواند چیزی را بر زبان بیاورد، بلکه نمی‌تواند خود را بر خویش عرضه کند. او نمی‌تواند چیزی مادّی ایجاد یا خلق کند، بلکه نمی‌تواند تروّی، تأمّل، پیش‌گویی یا قصد کند؛ زیرا همه‌ی این‌ها اساساً مفاهیم زمانی‌اند... قطعاً او نمی‌تواند یادآوری یا پیش‌گویی، تردید یا تأکید کند. درک این معنا هم که محبّتِ بی‌زمان واقعاً چگونه چیزی است آسان نیست (سادرلند، ۱۹۸۴، ص ۵۶).

۵) جی. آر. لوکاس معتقد است که بهترین خدمت را در حقّ خداباوریِ مسیحی این عقیده انجام می‌دهد که می‌گوید خدا تغییر می‌کند و از خیرات و شرور عالم تأثیر می‌پذیرد. لوکاس درکتاب *آتیه*[۱] در فصلی با عنوان «آسیب‌پذیری خدا» علیه این نظریّه که خدا عاری از انفعال است (یعنی ممکن نیست دچار رنج و محنت شود) قلم‌فرسایی می‌کند:

اگر افراد ارزش ذاتی داشته باشند، همانند ارزشی که کودکان در نظر پدر خویش دارند، عقیده سنّتی انفعال‌ناپذیری [خداوند] جاذبه‌اش را از کف می‌دهد. این اعتقاد را که چیزی خارج از خود خداوند تغییری در او ایجاد کند با امر غایی بودن[۲] خداوند متعارض دانسته‌اند. ولی اگر خداوند برخی مراکز مستقلّ ارزش خلق کرده و در آن صورت اگر برای آن‌ها به همان صورتی که هستند و به آن صورتی که درمی‌آیند، مستقلّ از انتخاب‌های بعدی خودش ارزش قائل باشد، لازمه‌ی چنین چیزی محدود شدن او به‌واسطه‌ی یک نیروی خارجی نیست. خداوند که مخلوقات را بر صورت خویش آفریده، انتخاب‌ها و تمایلات آن‌ها را نیز ارزشی مستقلّ بخشیده است. یک پدر صرفاً فرزندانش را رها نمی‌کند تا آزاد باشند در هر موقعیّتی برای خود تصمیم بگیرند: آن‌قدر انتخاب‌های آن‌ها را احترام می‌نهد که واقعیّت خواست‌های آن‌ها در نظر او نیز ارزش‌مند است. خداوند نیز در مورد اموری که تحقّق آن‌ها را اراده می‌کند، تحت هدایت [= تأثیر] اموری است که ما تحقّق آن‌ها را خواهانیم. ولی این امر نه قید و بند یک ضرورت خارجی، بلکه انتخاب اوّل شخص و آزادانه‌ی محبّت خالقانه است (لوکاس، ۱۹۸۹، ص ۲۳۲).

فرد مدافع سرمدیّت خداوند چه پاسخی برای این اشکال می‌تواند داشته باشد؟ مدافعان سرمدیّت الاهی مانند بریان دیویس یا بریان لیفتاف از چه جهانی می‌توانند، اگر اصولاً بتوانند، با این نظریّه که خدا آسیب [= تأثیر]پذیر است سازش کنند؟ برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی انفعال‌پذیری و انفعال‌ناپذیری الاهی، به فصل پنجم رجوع کنید.

۶) پل هلم به خداباورانی که می‌گویند هرچند خداوند لامکان است، ولی

---

1 - *The future*

2 - Ultimacy [= غایةالغایات بودن]

نمی‌تواند لازمان باشد اشکال می‌کند. او ابتدا این استدلال را که خدا لازمان است، به بیان صوری زیر مطرح می‌کند:

۱) خدا به صورت لازمان موجود است.

۲) خدا به صورت هم‌زمان در همه‌ی لحظات زمان بشری وجود دارد.

۳) خداوند به صورت هم‌زمان در آن‌چه دیروز انجام داده‌ام، امروز انجام می‌دهم، فردا انجام خواهم داد حضور دارد.

۴) اگر زمان t_1 با زمان t_2، و زمان t_2 با زمان t_3 هم‌زمان باشد، در آن صورت t_2 با t_3 هم‌زمان است.

۵) اگر خدا در کاری که دیروز انجام داده‌ام و امروز انجام می‌دهم حضور داشته باشد، در آن صورت دیروز و امروز هم‌زمان‌اند (بر مبنای ۳ و ۴).

۶) ولی این تصوّر که دیروز و امروز هم‌زمان‌اند، تصوّری نامعقول است.

۷) بنابراین، (۱) بیانی تناقض‌آمیز است (مقاله‌ای از هلم با عنوان «خدا و لامکانی» در اثری ویراسته‌ی کاهن و شاتز، ۱۹۸۲، ص ۱۰۳؛ به منظور سهولت در امر ارجاع، ولی نه به خاطر توالی مراحل استدلال، تصرّفاتی در فهرست [= شماره‌ها] صورت داده‌ام).

او سپس استدلال مشابهی اقامه می‌کند بر این که اگر استدلال قبلی معتبر باشد، استدلال زیر نیز معتبر است:

۸) خدا لامکان است.

۹) خداوند به صورتی کاملاً مکانی در مکان‌های مختلف حضور دارد.

۱۰) خداوند به صورتی کاملاً مکانی در عملی که من در این‌جا و عملی که شما در آن‌جا انجام می‌دهید حضور دارد.

۱۱) اگر یک فرد به صورتی کاملاً مکانی در کنار فرد دیگر حضور دارد و آن فرد هم به صورتی کاملاً مکانی در کنار فرد سوّم حضور دارد، در آن صورت فرد اوّل نیز به صورتی کاملاً مکانی در کنار فرد سوّم حضور دارد.

۱۲) بنابراین، اگر خداوند به صورتی کاملاً مکانی در کاری که من در این‌جا انجام می‌دهم و در کاری که شما در آن‌جا انجام می‌دهید، حضور داشته باشد، در آن صورت، مکانی که من و شما در آن حضور داریم مکان واحدی است.

۱۳) ولی تصوّر این که این مکان و آن مکان، مکان واحدی باشند نامعقول است.

۱۴) بنابراین، (۸) تناقض‌آمیز است (هلم در اثری ویراسته‌ی کاهن و شاتز، ۱۹۸۲، ص ۱۰۳).

اعتبار و معقولیّت هر یک از دو استدلال فوق را ارزیابی کنید. چگونه می‌توان از این نظریّه که خداوند هرچند زمانی است، ولی در عین حال لامکان است دفاع کرد؟ آیا این نظریّه که خدا لامکان است، عین همان نظریّه‌ی خداباورانه سنّتی است که می‌گوید خدا در همه جا حاضر است؟

۷) آیا دلایل دینی موجّهی برای یک تلقّی مقیّد از بیان‌ناپذیری وجود دارد؟ نظریّه‌ای که باید در این‌جا مورد بررسی قرار داد، این است که هرچند هیچ مانع فلسفی برای اطلاق مقولات مفهومی در مورد خدا موجود نیست (فی‌المثل خدا موجود است، خدا فاعل است و مانند آن)، دلایلی دینی مهمّی بر مبنای تکریم و تعزیز خداوند برای محدود کردن این‌گونه مفهوم‌سازی وجود دارد. مارتین بوبر[1] (۱۸۷۸ ـ ۱۹۶۵) معتقد است که می‌توان با خدا ولی نه درباره‌ی خدا سخن گفت. بررسی مواضعی شبیه موضع بوبر که تلقّی تعدیل شده‌ای از بیان‌ناپذیری را مطرح می‌کنند، می‌تواند موضوع مقاله‌ای جالب‌توجّه قرار گیرد.

۸) به نظر می‌رسد در این سخن که «خدا بی‌اسم و رسم است»، تناقضی نهفته است؛ زیرا خود این بیان «خدا» را موجودی می‌نامد که بنا بر ادّعا بی‌اسم و رسم است. استیس راه حلّی برای این تناقض ارائه می‌دهد. می‌توانید این راه‌حلّ را بررسی کنید:

> **همان‌طور که هر منطق‌دانی می‌داند، هر نامی، هر کلمه‌ای در هر زبانی، به جز اسامی خاصّ، برای مفهومِ یک کلّی وضع می‌شود... نه خدا و نه نیروانا هیچ یک برای مفاهیم وضع نشده‌اند. هر دو اسم خاصّ‌اند؛ لذا تناقض‌گویی نیست که اکهارت نام خدا را به کار می‌برد و در عین حال، او را بی‌اسم و رسم می‌داند. زیرا هرچند که خداوند اسم خاصّ دارد، ولی به این معنا که کلمه‌ای برای یک مفهوم وضع شده باشد، هیچ اسمی برای او نیست (استیس، ۱۹۵۲، ص ۲۴).**

۹) ویلیام آلستون گفت‌وگویی بسط یافته درباره‌ی بیان‌ناپذیری [خداوند] ترتیب

---

1 - Martin Buber

داده است. کفایت پاسخ یکی از شخصیّت‌های این گفت‌وگو، یعنی میستیکوس به اِشکال فیلو لوگوس را بررسی کنید:

فیلو لوگوس: ببینیم پس از این پاک‌سازی چه چیزی بر جای می‌ماند. «قول به این که خدا بیان‌ناپذیر است به این معناست که هیچ مفهومی در مورد او اطلاق نمی‌شود... گزاره‌ای به صورت "خدا x است" کاذب است». «بنابراین، نمی‌توانید هیچ محمولی را بر او حمل کنید». ولی اگر گزاره‌ی «خدا بیان‌ناپذیر است» صادق باشد، آیا مفهوم بیان‌ناپذیری را در مورد خدا اطلاق نکرده‌ایم؟ آیا یک محمول یعنی «بیان‌ناپذیر» را بر او حمل نکرده‌ایم؟ آیا گزاره‌ای صادق به صورت «خدا x است» اظهار نداشته‌ایم؟ آیا در مقامی نیستیم که بتوانیم فقط با انجام دادن همان کاری که بر طبق این گزاره محال است، گزاره‌ای صادق بیان کنیم و بدین وسیله این گزاره را ابطال کنیم؟ آیا این بیان همانند بیان کسی نیست که می‌گوید «من نمی‌توانم فارسی صحبت کنم؟» (مقایسه کنید با مورد جارچی‌ای که جار می‌زند جار زدن ممنوع است).

میستیکوس: یقیناً شما این را جدّی نمی‌گویید. وقتی می‌گویم «خدا بیان‌ناپذیر است» نمی‌خواهم مفهومی را بر او اطلاق یا محمولی را بر او حمل کنم و بنابراین، اگر آن گزاره صادق باشد، نمی‌شود گفت من در اطلاق یک مفهوم یا حمل یک محمول درباره‌ی او توفیق یافته‌ام. من هیچ یک از این مفاهیم را قابل‌اطلاق بر او نمی‌دانم. البتّه شکل دستوری «خدا بیان‌ناپذیر است» غلط‌انداز است. این بیان همانند گزاره‌ای ایجابی چون «علی بیمار است» یا «حسن زیباست» به نظر می‌رسد، ولی در واقع مستلزم حمل محمول بر چیزی نیست. اگر آن را به صورت زیر تنسیق کنیم، مشکل منطقی‌اش به نحو واضح‌تری برملا می‌شود: «این‌گونه نیست که بتوان محمولی را بر خدا حمل کرد». بنابراین، شکل منطقی «خدا بیان‌ناپذیر است» واقعاً عین «خدا x است» نیست، هرچند که این‌گونه به نظر می‌رسد. و هم‌چنین این گفته که «شاه آرتور مجعول است»، محمولی را بر شاه آرتور حمل نمی‌کند، هرچند که به نظر می‌رسد این‌گونه باشد. بنابراین، وقتی به صورت گزاره‌ای صادق گفته می‌شود «خدا بیان‌ناپذیر است»، ناچار از انجام دادن کاری که آن را محال اعلام کرده‌ایم نشده‌ایم (آلستون، ۱۹۷۲، صص ۷۹ و ۸۰).

۱۰) ادّعای دیوید هیوم در زیر را تحلیل کنید:

من به نوبه‌ی خود، وقتی به عمیق‌ترین صورت در چیزی که آن را خودم نامیدم وارد می‌شوم، همیشه به ادراکی از ادراکات: ادراک گرما یا سرما، نور یا سایه، عشق یا نفرت، الم یا لذّت برمی‌خورم. هرگز نمی‌توانم خود را در یک زمانی بدون ادراک گیر بیندازم و هرگز نمی‌توانم هیچ چیز جز ادراک را مشاهده کنم. وقتی ادراکات من در یک زمانی، مثلاً در حالت خواب عمیق از میان می‌روند در آن مدّت نسبت به خودم بی‌توجّه هستم و به‌حقّ می‌توان گفت که موجود نیستم. و اگر همه‌ی ادراکات من در اثر مرگ رخت از میان برببندد و پس از فروپاشی بدنم نتوانم بیندیشم، احساس کنم، ببینم، مهر بورزم، کین داشته باشم می‌باید به‌تمامی فانی شوم، و تصوّر نمی‌کنم برای تبدیل شدن من به یک لاموجود تامّ و تمام چیز بیش‌تری لازم باشد... ولی صرف‌نظر از مابعدالطبیعه‌دانانی از این دست، می‌توانم به خود جرأت داده درباره‌ی مابقی نوع بشر بگویم که آن‌ها چیزی نیستند مگر انبوهه یا مجموعه‌ای از ادراکات مختلف که با سرعتی غیرقابل‌تصوّر از پی هم می‌آیند و دستخوش حرکت و سیلان دائمی‌اند. بدون تغییر کردن ادراکات ما، چشمانمان نمی‌توانند در حدقه بچرخند. فکر ما حتّی متغیّرتر از بینایی ماست. و همه‌ی حواسّ و قوای دیگر ما در این تغییر سهیم‌اند. هیچ قدرت یگانه‌ی نفس نمی‌تواند حتّی برای یک لحظه، تغییرناپذیر و یکسان باقی بماند. نفس تماشاخانه‌ای است که در آن ادراکاتی چند پی در پی خود را به نمایش می‌گذارند، در اَشکال بی‌شمار و موقعیّت‌های مختلف می‌آیند و می‌گذرند و جابه‌جا می‌شوند و در هم می‌آمیزند (هیوم، ۱۹۸۸، کتاب ۱، بخش ۴).

۱۱) گفته‌ی فوق‌الذکر از بودا (در صفحات پیشین این فصل) را با این ادّعای توماس رید مقایسه کنید که می‌گوید «من فکر نیستم؛ من فعل هستم. من احساس نیستم؛ من چیزی هستم که می‌اندیشد، عمل می‌کند و رنج می‌برد» (رید، ۱۹۴۱، فصل ۴).

منابع و ملاحظات دیگر

از *راهنمای فلسفه‌ی دین*، ر. ک. به «سرمدیّت»، «ثبات و انفعال‌ناپذیری»، «وجود»، «آیین هندو»، «آیین بودا». برای گزیده‌های عالی درباره‌ی فلسفه‌ی زمان، ر. ک. به

فلسفه‌ی زمان[۱]، ویراسته‌ی آر. ام. گیل، ***ماهیّت زمان***، ویراسته‌ی آر. فلود و ام. لاکوود[۲] و ***مسائل مکان و زمان***[۳]، ویراسته‌ی جی. جی. اسمارت. از جمله بحث‌های عالی درباره‌ی تاریخ برداشت‌های رقیب از زمان و سرمدیّت، کتاب ***زمان، آفرینش و پیوستار***[۴] نوشته‌ی ریچارد سارابجی است. تحقیقات بریان دیویس درباره‌ی خدا به عنوان وجود، در سیر تحلیل وی از فلسفه‌ی خداشناسی توماس آکوئیناس شکل گرفته است. ر.ک. به مقاله‌ی وی با عنوان «دیدگاه آکوئیناس درباره‌ی صفات سلبی خداوند».[۵] در میان مفیدترین درآمدها بر فلسفه‌ی زمان می‌توان از آثار زیر نام برد: ***ابعاد زمان***[۶] به قلم جورج شلیسینگر، ***ساختار زمان***[۷] به قلم دابلیو. اچ. ناول اسمیت و درآمدی به ***فلسفه‌ی زمان و مکان***[۸] به قلم باس فان فراسن. برای استدلال‌های جالب‌توجّه، هم در زمینه‌ی فلسفه‌ی خداشناسی و هم فلسفه‌ی زمان، ر.ک. به ***واقعیّت زمان و وجود خداوند***[۹] به قلم دیوید براین.

در حالی که در این فصل معتقد بودم در پرداختن به فلسفه‌ی زمان استناد به تجربه بسیار حائز اهمّیّت است، ولی در این استناد نیز هیچ راه گریز مؤثّری از معضلات مختلف این مسأله پیدا نمی‌شود؛ زیرا هرچند ممکن است برای شروع، ناگزیر از استناد به تجربه‌ی خویش باشیم، روشن نیست که در مقام تفصیل و تشریح نظریّه‌ای جامع درباره‌ی زمان چگونه باید پیش رفت. ریچارد گیل در توضیح تفاوت میان تعریف اشاری (= ostensively مشتقّ از *ostendere* لاتینی به معنای «آشکار ساختن» یا «نشان دادن») رنگ از طریق اشاره‌ی به آن و تعریف اشاری زمان از طریق اشاره‌ی به آن می‌نویسد:

---

1 - *The Philosopliy of Time*
2 - *The Nature of Time* edited by R. Flood and M. Lockwood
3 - *problems of Space and Time*
4 - *Time, Creation and the Continuum*
5 - Aquinas on what God is Not 6 - *Aspects of Time*
7 - *The Structure of Time*
8 - *An Introduction to the Philosophy of Time and Space*
9 - *The Reality of Time and The Existence of God*

کلمات بسیاری همانند «زرد» وجود دارد که برای خصوصیّات تحلیل‌ناپذیر (تعریف‌ناپذیر) بسیط وضع شده‌اند. و امّا دلایل موجّهی هست بر این که چرا هیچ کس اصولاً از سر تشویش نپرسیده است «پس، زرد چیست...»؛ زیرا لااقل ما می‌توانیم به صورت اشاری (اشاره‌ی مستقیم) زرد را تعریف کنیم: می‌توانیم به نمونه‌ای از زرد اشاره کنیم. متأسّفانه زمان قابل‌هیچ تعریف اشاری سرراست از این نوع نیست. بدیهی است که چیزی نیست که بتوانیم به آن اشاره کنیم و بگوییم «این گذشته (یا آینده) است». (نباید عکس یا خاطره را با گذشته‌ای که به تصویر می‌کشد خلط کرد). به زمان حال نیز نمی‌توان اشاره کرد؛ چرا که زمان حال همان‌طور که ارسطو گفته است، لبه‌ای بی‌ضخامت است که صرفاً به کار مرتبط ساختن گذشته با آینده می‌آید (گیل، ۱۹۷۸، ص ۴).

بدین ترتیب تجربه می‌تواند شروع خوبی باشد، ولی فقط ما را در طرح نظری وسیع‌تری وارد می‌کند.

گاهی خداباوران زمان را بنیادی‌تر از مکان دانسته‌اند؛ زیرا هیچ تغییر مکانی (تغییر در مواضع مکانی) بدون تغییر زمانی وجود نمی‌تواند داشت، ولی تغییر زمانی می‌تواند بدون تغییر مکانی موجود باشد (فی‌المثل، وضعیّتی که اصولاً در آن هیچ شیء مکانی وجود ندارد، ولی در عوض خدای متغیّر زمانی و کثیری از ارواح در آن موجود است). بنا به چنین دلایلی است که جی. آر. لوکاس استدلال می‌کند «زمان بنیادی‌تر از مکان است. در حقیقت بنیادی‌تر از همه‌ی مقولات است» (لوکاس، ۱۹۷۳، ص ۳).

در مورد تحقیقات ارزش‌مند درباره‌ی ماهیّت زبان دینی، ر.ک. به ***استعاره و زبان دینی***[1] به قلم جانت ساسکیسی و ***ذات الاهی و زبان بشری***[2] به قلم ویلیام آلستون. یکی از تحقیقات کلاسیک درباره‌ی نحوه‌ی تعبیر و تفسیر تمثیل‌های ***کتاب مقدّس*** درباره‌ی خدا، ***دلالة‌الحائرین*** به قلم موسی ابن میمون است.

برای تحقیقات جدید درباره‌ی ماهیّت اشخاص جزئی در سنّت‌های هندو و

---

1 - *Metaphor and Human Language* by Janet Suskice

2 - *Divine Nature and Human Language*

بودایی، ر. ک. به تحقیقاتی به قلم دیوید کالوپاهانا[۱]، دونالد سویرر،[۲] اس. کالینس،[۳] جوآنا میسی،[۴] گاناپاله درمسیری،[۵] بروس رایشنباح و پل گریفیتس.

1 - David Klupahana
2 - Donal Swearer
3 - S. Collins
4 - Joanna Macy
5 - Cunapal Dharmasiri

فصل ۷

خدا، ارزش‌ها و کثرت‌گرایی

خدا، ارزش‌ها و کثرت‌گرایی

همه‌ی ادیانِ موجود ماهیّت خیر و شرّ را مورد بحث قرار می‌دهند و به کمال بشری توصیه می‌کنند، خواه این کمال را به معنای رستگاری، روشن‌گری، آزادی، سعادت، آرامش و سکون بگیریم و خواه به معنای نیروانا. این فصل برخی از طرزتلقّی‌های دینی مهمّ از خرسندی و ناخرسندی و خیر و شرّ را مورد توجّه قرار می‌دهد.

این فصل را با معرّفی پاره‌ای از اصطلاحات در حوزه‌ی نظریّه‌ی اخلاقی آغاز می‌کنیم. محور بحث ما این مسأله است که آیا احکام اخلاقی از درستی و نادرستیِ عینی برخوردارند یا نه؟ بسیاری از مطالب و موضوعاتی را که در این‌جا تمهید می‌شود، در ادامه‌ی این فصل برای معرّفی تلقّی‌های دینی مختلف از ارزش‌ها مورد استفاده قرار می‌دهیم. از آن‌جا که ادیان خداباور بیش‌ترین نقش را در مناقشات سیاسی و اخلاقی دنیای انگلیسی‌زبان دارند، تأکید ما بر اخلاق خداباورانه است. بخش پایانی این فصل به نقش دین در حیات سیاسی می‌پردازد. امروزه بسیاری از جوامع به دلیل حمایت از مردم‌سالاری با معارضه‌ای سخت از ناحیه‌ی نهضت‌های دینی مواجه‌اند. چگونه باید این معارضه را مورد بحث قرار داد؟ ادیان جهانی از چه راه‌هایی می‌توانند تساهل، احترام متقابل و احترام به رویّه‌های سکولار را تأیید کنند؟

طرح ما در این فصل لااقل با دو مشکل مواجه است: یکی مشکل بحث درباره‌ی دو حوزه‌ی وسیع و مهیّج (یعنی فلسفه‌ی اخلاق و فلسفه‌ی دین) و دیگری مشکل ورود به مباحثی که چنین منازعات کلان و پُرحرارتی را موجب شده‌اند. برای تعدیل موضوعات و مباحث مورد بحث و متوازن ساختن آن‌ها، به بررسی روش‌های کلّی تأمّل اخلاقی توجّه شایانی مبذول داشته‌ایم. سپس در تبیین خاصّی از تأمّل اخلاقی در پرتو باورهای دینی، از همین بحث استفاده خواهیم کرد. امیدوارم این روی‌کرد که ابتدا به موضوعات ساختاری کلّی‌تر در مقیاس وسیع می‌پردازد، بتواند پایه و اساسی باشد تا خوانندگان بر مبنای آن تحقیقات جزئی‌تر و بیش‌تر در این زمینه را دنبال کنند. فیلسوف بریتانیایی اچ. اچ. پرایس[1] در جایی گفته است «در فلسفه، بلندترین راه پیشِ روی غالباً همان کوتاه‌ترین راه نیل به مقصد است» (پرایس، ۱۹۶۹، ص ۲۴). در این فصل، برای آن که بتوان به تصویری روشن‌تر از این حوزه دست پیدا کرد و عرصه‌ای برای تحقیقات فلسفی متمرکزتر فراهم آورد، باید در خصوص مباحث این فصل راهی طولانی‌تر از راه فصول دیگر را در پیش بگیریم.

تمایزات مقدّماتی

بسیاری از ما مفروض می‌گیریم که برخی از افعال اخلاقاً صواب یا اخلاقاً ناصواب، خوب یا بداند. اصطلاحات «اخلاقاً صواب» و «اخلاقاً ناصواب» عمدتاً یا در مورد افعال اطلاق می‌شوند، مانند ***عمل کردن از سرِ صداقت اخلاقاً درست است*** و ***قتل بی‌گناهان نادرست است*** و یا در مورد قصورها، مانند ***قصور در جلوگیری از قحطی اخلاقاً نادرست است***. اصطلاحات «خوب» و «بد» را می‌توان در ارزیابی اعمال مورد استفاده قرار داد، ولی علاوه بر این، می‌توانند در حدّ وسیع‌تری نیز مورد استفاده واقع شوند. «خوب» و «بد» می‌توانند توصیف‌گر وضعیّت‌هایی باشند که در آن وضعیّت‌ها، امکان فعل اخلاقی یا ضدّ اخلاقی وجود داشته یا وجود نداشته باشد.

---

1 - H. H. Price

می‌توان وضع امور *مرگ هزاران تن* را بد و *سعادت هزاران تن* را خوب دانست، حتّی اگر هیچ یک مستلزم فعل یا قصور اخلاقی نباشند. ممکن است وضع نخست بد، و وضع دوّم خوب باشد، قطع نظر از این که هیچ یک از آن‌ها نتیجه‌ی فعل اخلاقی یا ضدّ اخلاقی باشد یا نباشد (برای مثال، ممکن است آن اوضاع در اثر آتش‌فشان‌های مهیب، خشک‌سالی، امواج شدید ایجاد شده باشد). بنابراین، وضعیّت امور *وجود یک جزیره‌ی زیبا* را می‌توان خوب، ولی نه اخلاقاً درست دانست؛ چرا که جزیره‌ها نمی‌توانند اخلاقاً درست یا نادرست باشند. از سوی دیگر، می‌توان از اوضاع امور *حسن عادلانه عمل می‌کند*، هم به عنوان یک وضعیّت خوب یاد کرد و هم به عنوان یک فعل اخلاقاً درست.

به تبعیّت از روال معمول، اصطلاحات "ethical" و "moral" را مترادف هم خواهیم گرفت. (در گذشته، اصطلاح انگلیسی "moral" [= اخلاقی] برای ارزیابی درستی یا نادرستی عمل استعمال می‌شده؛ در حالی که اصطلاح "ethical" [= اخلاقی] را در جایی استعمال می‌کرده‌اند که امور شخصیّتی، مانند کمال، شجاعت و ترس، مورد تأکید بوده است). «نظریّه‌ی ارزش»[1] نام حوزه‌ای عامّ است که در عرصه‌ی آن درباره‌ی اخلاق،[2] همراه با دیگر ارزش‌ها و ضدّ ارزش‌هایی مانند زیبایی و زشتی، علم و جهل تأمّل می‌شود.

این دیدگاه را که چیزی مانند درستی و نادرستیِ اخلاقی یا خیر و شرّ وجود ندارد، «نیست‌انگاری» ***nihilism*** (مشتقّ از واژه‌ی لاتینی ***nihil*** به معنای «نیستی») نامیده‌اند. ممکن است نیست‌انگاران استفاده از مقولات «خوب» و «بد» را در مورد آداب و رسوم گوناگون، و در یک جامعه مفروض معقول و معنادار بدانند. ممکن است قوانین اجتماعی رایج را بپذیرند و تبعیّت از آن‌ها را مآل‌اندیشانه بدانند، ولی وجود واقعیّتی به ازای درستی و نادرستیِ واقعی یک فعل را نمی‌پذیرند. پیروی از قوانین و آداب و رسوم یک جامعه و نه جامعه دیگر، نه اخلاقاً درست است و نه اخلاقاً نادرست.

---

1 - value theory　　2 - ethics

شکّاک اخلاقی[1] به نفی یا اثبات آیین‌نامه‌ها و ارزش‌های اخلاقی نمی‌پردازد، بلکه از صدور حکم درباره‌ی جایگاه آن‌ها امتناع می‌ورزد. شکّاک اخلاقی همانند یک روز لاادری‌گرا است که خداباوری را نه نفی می‌کند و نه اثبات.

نسبیّت‌گرایان اخلاقی[2] به وجود درست و نادرست‌های اخلاقی باور دارند، ولی آن‌ها را به نسبت شرایط مختلف نسبی می‌دانند. این نظریّه به نیست‌انگاری نزدیک است، ولی با توجّه به این که نسبیّت‌گرایان به وجود واقعیّاتی قائل‌اند که می‌توانند مثبِت درستی و نادرستی باشند، متفاوت با آن است. ***نسبیّت‌گرایی فردی***[3] معتقد است که احکام ناظر به درستی و نادرستی به نسبت داورهای جزئی متفاوت‌اند. بنا به یک روایت از این دیدگاه، ***نسبیّت‌گرایی فردی*** ادّعای این که «x نادرست است»، برای من دقیقاً به این معناست که «من x را تقبیح می‌کنم». نسبیّت‌گرایی فرهنگی[4] معتقد است که حقّانیّت احکام اخلاقی به نسبت فرهنگ‌های مختلف نسبی است. بر طبق این دیدگاه، ادّعای این که «y نادرست است»، درست به معنای این است که «y از سوی یک فرهنگ یا در یک فرهنگ تقبیح شده است».

در مقابل نیست‌انگاری و نسبیّت‌گرایی، صور مختلف واقع‌گرایی اخلاقی[5] را داریم که به وجود عینی واقعیّات اخلاقی حقیقی در عالم معتقدند. واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند قطع نظر از رسوم اجتماعی یا تحسین و تقبیح فردی، برخی اعمال (مانند شکنجه کردن افراد بی‌گناه) حقیقتاً نادرست و برخی اعمال (مانند عمل شجاعانه برای حمایت از بی‌گناهان) حقیقتاً درست‌اند. گاهی از واقع‌گرایی اخلاقی به عینیّت‌گرایی اخلاقی[6] تعبیر کرده‌اند. من اصطلاح «واقع‌گرایی اخلاقی» را در معنایی بسیار وسیع به کار می‌برم تا هر دیدگاه قائل به ارزش‌های اخلاقی عینی را شامل گردد.

ممکن است کسی واقع‌گرای اخلاقی متصلّب و معتقد به یک نوع قواعد و

---

1 - moral skeptic
2 - ethical relativists
3 - individual relativist
4 - cultural relativist
5 - moral realism
6 - moral obiectivism

اصول کلّی و مطلق باشد که احتمال هیچ تغییری در کاربرد آن‌ها نمی‌توان داد. بنا بر این دیدگاه، ممکن است قواعدی مانند ***دروغ‌گویی همیشه نادرست است، دزدی همیشه بد است*** و غیره وجود داشته باشد که در همه‌ی بافت‌ها ساری و جاری‌اند. ممکن است روایات معتدل‌تر واقع‌گرایی اخلاقی به وجود برخی از اصول یا قواعد مطلقِ مبنایی معتقد باشند (برای مثال، قتل، تجاوز به عنف، شکنجه، نادرست‌های مطلق‌اند و همیشه ممنوع‌اند)، ولی بپذیرند که برخی بافت‌ها می‌توانند اعمالی را تجویز کنند که در غیر این صورت نادرست‌اند. برای مثال، ممکن است کسی معتقد باشد که دروغ‌گویی نادرست است، ولی فقط آن را به صورت ***prima facie*** (در معنای تحت‌اللفظی یعنی «در نگاه نخست») نادرست بداند. یعنی این واقعیّت که عملی دروغ است دلیل بر آن است که نباید آن را انجام داد، و در عین حال در صورت ملاحظه‌ی همه‌ی جهات، ممکن است عمل مقتضی برای یک شخص دروغ گفتن باشد، البتّه اگر آن شخص به این اعتقاد معقول برسد که گفتن دروغ [در یک موقعیّت خاصّ] می‌تواند از زیانی فاجعه‌آمیز جلوگیری کند. آزمایش فکری زیر را در نظر بگیرید. شاهد اذیّت و آزار شدید انسان‌های بی‌گناهی هستید، قصد حفظ و حمایت از آن‌ها را دارید و می‌خواهید آن‌ها را از تعقیب کنندگان خون‌خوارشان مخفی سازید. یکی از فرماندهان ستیزه‌جوی ارتش از شما می‌پرسد آیا واقعاً به آن افراد پناه داده‌اید؟ ممکن است واقع‌گرایی اخلاقی معتقد باشد که اخلاقاً باید دروغ بگویید و عملاً تعقیب کنندگان را بفریبید، حتّی اگرچه در شرایطی متفاوت با این، دروغ‌گویی نادرست خواهد بود. چنین موضع تعدیل یافته‌ای را می‌توان ***واقع‌گرایی اخلاقی بافت‌بنیاد***[1] نامید. ویژگی بارز واقع‌گرای اخلاقی (خواه بافت‌گرا[2] باشد و خواه واقع‌گرای متصلّب) این است که نمی‌گوید صِرف تحسین یک انسان یا یک فرهنگ، به خودی خود موجب می‌شود که چیزی برای آن شخص یا آن فرهنگ درست یا خوب باشد. در حالی که واقع‌گرایی اخلاقی می‌پذیرد که فرد و بنابراین، کلیّت فرهنگ‌ها، علی‌القاعده می‌توانند اعمال نادرست را تحسین کنند، ولی

---

1 - contextual moral realism 2 - contetualist

نسبیّت‌گرایی چنین امکانی را نمی‌پذیرد. برای نسبیّت‌گرایی که معتقد است تحسین یک فرهنگ، درستی اخلاقی را در آن محیط رقم می‌زند، ممکن نیست که امور مورد تحسین یک فرهنگ. اخلاقاً درست نباشد.

یکی از دلایل واقع‌گرایی اخلاقی بر استناد تجربه و احکام مشترک مبتنی است. حاصل این دلیل می‌تواند استناد به چیزی باشد که فیلسوفان از آن با عبارات مختلفی مانند شهود، عقل، فهم مشترک یا تجربه تعبیر می‌کنند. به همین منظور، برخی فیلسوفان برای اثبات واقع‌گرایی اخلاقی به توصیف نمونه‌هایی [از اعمال بشری] می‌پردازند که امیدوارند همین نمونه‌ها موجّه بودن واقع‌گرایی اخلاقی را مبیّن دارند. برای مثال، توصیف زیر از شرارت‌های مختلف را به نقل از رمان ***برادران کارامازوف*** ملاحظه کنید:

آن‌ها روستاها را به آتش می‌کشند، زنان و کودکان را قتل‌عام می‌کنند و مورد هتک حرمت قرار می‌دهند، گوش زندانیان را با میخ به دیوار می‌کوبند و تا صبح به همین صورت رها می‌سازند و صبح‌گاهان همه را حلقاویز می‌کنند و هر جنایت دیگری را که بتوانید تصوّر کنید در حقّ انسان‌ها روا می‌دارند. گاهی مردم این را جنایت بهیمی می‌دانند، ولی این ظلم و توهینی بزرگ در حقّ بهایم است. بهایم هرگز نمی‌توانند به اندازه‌ی انسان‌ها سنگ‌دل، این همه بی‌رحم و شریر باشند. ببرها فقط [طعمه‌ی خود] را پاره می‌کنند و گاز می‌گیرند؛ این همه‌ی کاری است که می‌توانند انجام دهند. آن‌ها حتّی اگر هم بتوانند انسان‌ها را با گوش به دیوار میخکوب کنند، هرگز اندیشه‌ی چنین عملی را در سر ندارند. این تُرک‌ها از شکنجه کردن کودکان نیز لذّت می‌برند. کودکان را از رحم مادرانشان می‌بریدند و با کودکان شیر و خط می‌کردند و آن‌ها را در برابر چشم مادرانشان بر سر نیزه می‌کردند. شکنجه‌ی کودکان در برابر چشم مادرانشان بر هیجان آن‌ها می‌افزود. در این‌جا صحنه‌ی دیگری وجود دارد که تصوّر می‌کنم بسیار جالب‌توجّه باشد. مادر لرزانی را تصوّر کنید که نوزادش را روی دست گرفته و گروهی از ترکان مهاجم به دورش حلقه زده‌اند. تفریحی را برای خود تدارک دیده‌اند. با کودک ور می‌روند، می‌خندند تا او را بخندانند. در این کار موفّق می‌شوند و لبان کودک به خنده باز می‌شود. در همان لحظه یکی از ترکان تپانچه‌اش را در برابر چهره‌ی کودک قرار

می‌دهد. کودک شادمانه می‌خندد و دستان کوچکش را در مقابل تپانچه می‌گیرد و آن سرباز ماشه را در برابر صورت نوزاد می‌چکاند و مغزش را متلاشی می‌کند. آیا این عمل هنرمندانه نیست؟ (داستایفسکی ۱۹۵۰، ص ۲۸۳).

تا آن‌جا که درک کنیم (یا احساس کنیم یا حکم کنیم یا شهود کنیم یا صرفاً به نحو معقولی اعتقاد داشته باشیم) که چنین فعلی باید به نحو عینی نادرست باشد، واقع‌گرایی اخلاقی تأیید می‌شود. نیست‌انگاران معتقدند که هیچ شرّ عینی در حوادث مورد توصیف داستایفسکی وجود ندارد. نسبیّت‌گرایان می‌توانند این قبیل شرارت‌ها را از منظر افراد قربانی (فریاد قربانی که «این فعل نادرست است» بدین معناست که او آن را تحسین نمی‌کند) یا فرهنگ‌ها (این فعل در فرهنگی روی می‌دهد که آن را تحسین نمی‌کند) تقبیح کنند. ولی از منظر شخصی که موجب رنج دیگران می‌شود، این رفتار می‌تواند مُجاز باشد.

همان‌طور که بعداً خواهیم دید، واقع‌گرایی اخلاقی اَشکال متعدّدی دارد. ولی ابتدا برخی از دلایل مخالفان واقع‌گرایی اخلاقی را بررسی می‌کنیم. واقع‌گرایی اخلاقی عام‌ترین موضع فلسفی نیست. ویلیام لیکان[1] می‌نویسد: «واقعیّات اخلاقی به صورتی صریح و بی‌پرده حیّ و حاضراند ... در رده‌ی همان اموری قرار دارند که بسیاری از فیلسوفان معاصر از سر نفرت آن‌ها را به دیده‌ی تحقیر می‌نگرند» (لیکان، ۱۹۸۸، ص ۱۹۸). این که *اکثریّت* فیلسوفان معاصر مفهومِ واقعیّات اخلاقی عینی را انکار دارند بدیهی نیست، ولی یقیناً بسیاری از فیلسوفان با آن مخالف‌اند. بررسی پاره‌ای از دلایل این مخالفت، پیش از پرداختن به تبیین‌های رقیب درباره‌ی ارزش‌ها در بافت‌های دینی می‌تواند درخور اهمّیّت باشد.

دلایل موافق و مخالف واقع‌گرایی اخلاقی

ذیلاً چهار برهان را که عموماً در مخالفت با عقیده به ارزش‌های عینی اقامه شده

---

1 - William Lycan

است مورد بحث قرار می‌دهیم. سپس پاسخ هر یک از این براهین را نیز بررسی خواهیم کرد.

الف) شاید معمول‌ترین اشکال به واقع‌گرایی اخلاقی این باشد که اگر این نظریّه صادق بود، تنوّع کم‌تری در اعمال و عقاید اخلاقی وجود می‌داشت. تنوّع بسیاری در آیین‌نامه‌های اخلاقی، هم فیمابین جوامع در قیاس با یک‌دیگر و هم در درون بیش‌تر جوامع وجود دارد. بنابراین، واقع‌گرایی اخلاقی کاذب است (بندیکت، ۱۹۳۴، مکی، ۱۹۷۷).

ب) به دنبال اشکال نخست، این اشکال مطرح می‌شود که واقع‌گرایی اخلاقی را هیچ روش‌شناسی اخلاقی ثابت مبیّنی تأیید نمی‌کند. اگر فقط بر سبیل مماشات وجود ارزش‌های عینی را بپذیریم، چگونه می‌توان این ارزش‌ها را معلوم کرد؟ اگر روش ثابتی برای شناسایی واقعیّات اخلاقی وجود می‌داشت، این ارزش‌ها می‌توانستند جایگاه راستینی در تأمّلات و امور عملی ما داشته باشند. ولی اگر راه قابل‌اعتمادی برای تعیین این ارزش‌ها در اختیار نباشد، چنین ارزش‌هایی بلااستفاده به نظر می‌رسند. ***واقعیّات اخلاقی*** می‌توانند هیچ تأثیری در تأمّلات ما نداشته باشند. بهتر این است که آراء ناظر به عینیّت را نادیده بگیریم و اختلاف‌نظرهای اخلاقی را صرفاً بازتاب سلیقه‌های فرهنگی یا فردی مختلف بدانیم. برای استدلال‌هایی علیه‌واقع‌گرایی اخلاقی بر این مبنا که این نظریّه فاقد روش‌شناسی مناسب است، ر. ک. به مکی (۱۹۷۷) و هرمن (۱۹۷۷).

ج) جی. ال. مکی استدلالی علیه واقع‌گرایی اخلاقی مطرح کرده است که از آن به «استدلال مبتنی بر غرابت»[1] تعبیر می‌کند. «غرابت» اصطلاحی است که مکی آن را در دلیل خویش برای اثبات «غرابت مابعدالطبیعی ارزش‌های عینی مفروض» به کار می‌بندد (مکی، ۱۹۷۷، ص ۴۹). به اعتقاد مکی، قضایای تجربی درباره‌ی عالم و احساسات و احکام ما را می‌توان در یک نظریّه‌ی معقول درباره‌ی طبیعت جای داد. از سوی دیگر، ارزش‌های عینی موضوعاتی نسبتاً عجیب و غریب‌اند.

---

1 - argument from queerness

واقعیّات اخلاقی را نمی‌توان رؤیت، ارزیابی یا احساس کرد. به علاوه، وقتی کسی یک فعل را اخلاقاً الزامی می‌داند، ظاهراً ملتزم به این عقیده است که دلیلی برای انجام دادن آن فعل در اختیار دارد. احکام مربوط به رنگ‌ها، شکل‌ها و مانند آن، ساختاری متفاوت دارند. به نظر مکی، نظریّاتی که واقعیّات اخلاقی را ویژگی‌های بنیادی عالم می‌دانند، این واقعیّات را مرموزتر جلوه می‌دهند تا نظریّاتی که آن‌ها را صرفاً بازتاب فرافکنی‌های ذهنی ما تلقّی می‌کنند.

د) عقیده به واقعیّات اخلاقی یعنی درست‌ها و نادرست‌های عینی، نقش هول‌انگیزی در استعمارگری و دیگر اعمال سرکوب‌گرانه داشته است. بسیاری از شرارت‌های عالم بر این مبنا توجیه شده‌اند که این ستم‌ها را خدمت به یک خیر عینی عظیم می‌دانسته‌اند. در همین راستا، توجّه کنید به عنوان یکی از رساله‌های برتراند راسل: «*زیانی که مردان خوب به بار می‌آورند*» و یا گزارش تاریخی کارل پوپر در *جامعه باز و دشمنان آن*[1] از زیان‌هایی که به نامِ آرمان‌های اتوپیایی [= مدینه فاضله][2] به بار آمده است.

حال مجموعه پاسخ‌هایی که در دفاع از واقع‌گرایی اخلاقی ارائه شده است را از نظر می‌گذرانیم:

پاسخ به استدلال «الف»: اغلب در واکنش به اِشکال مبتنی بر تنوّع اخلاقی دو پاسخ ارائه شده است.

۱) پاسخ نخست بر آن است که می‌توان پذیرفت که در حقیقت تفاوت‌های گسترده‌ای فیمابین جوامع نسبت به یک‌دیگر و در درون یک جامعه، از حیث عقیده و عمل اخلاقی وجود دارد، ولی در عین حال *استدلال کرد که* این قبیل تفاوت‌ها تغییری در جایگاه واقعیّات و ارزش‌های اخلاقی عینی ایجاد نمی‌کند. این تدبیر شبیه به تدبیر گوتلوب فرگه[3] (۱۸۴۸ ـ ۱۹۲۵) منطق‌دان در پاسخ به اشکالی علیه یک تبیین عینی از روابط منطقی است. فرگه می‌گوید ممکن است فرهنگ‌هایی

---

1 - *The Open Soceity and its Enemies.*

2 - utopian ideals

3 - Gottlob Frege

وجود داشته باشد که اهل آن فرهنگ‌ها به اموری اعتقاد دارند که نسبت به ما سخنان نامعقولی مانند «۳ = ۱ + ۱» محسوب می‌شود. آیا کشف چنین فرهنگ‌هایی باید التزام ما به یک تبیین عینی از روابط منطقی و ریاضی را تضعیف کند؟ نتیجه‌ای که او می‌گرفت این بود که جز در صورتی که این رمزهای بیگانه متفاوت با رمزهای ما باشند (برای مثال، «۱» در نظر آن‌ها به معنای «۱/۵» در نظام ما، و در عین حال، «۳» در نزد آن‌ها نام همان «۳» در نزد ما باشد) این قبیل عقاید فرهنگی [= مبتنی بر فرهنگ] حقیقتاً اشتباه‌اند. همان‌طور که فرگه معتقد است که صرف‌نظر کردن از یک تبیین عینی از روابط منطقی و ریاضی ما را به تناقض‌گویی می‌کشاند، می‌توان گفت صرف‌نظر کردن از یک تبیین عینی از ارزش‌ها نیز به تناقض‌گویی اخلاقی می‌انجامد. به اعتقاد برخی از واقع‌گرایان اخلاقی، تجربه‌ی اخلاقی، خود می‌تواند ما را مطمئن سازد که برای مثال، شکنجه، تجاوز به عنف و مانند آن اخلاقاً نادرست است. کسی که شرّ بودن شکنجه را رؤیت نمی‌کند، به لحاظ اخلاقی نابیناست (ر.ک. به الیزابت آنسکوم و دیتریچ فون هیلدبراند).

۲) پاسخ دیگر به استدلال «الف» پر طول و تفصیل‌تر است. می‌توان در این نظریّه که می‌گوید در واقع تنوّع گسترده‌ای در آیین‌نامه‌های اخلاقی فرهنگ‌های مختلف وجود دارد، تشکیک کرد. برخی واقع‌گرایان اخلاقی معتقدند که اتّفاق‌نظری بیش‌تر و اختلاف‌نظری به مراتب کم‌تر از آن‌چه در نگاه نخست به نظر می‌رسد در جوامع وجود دارد. استدلال کرده‌اند که هرچند ممکن است با بررسی اوّلیّه در داده‌های مردم‌شناختی و جامعه‌شناختی متقاعد شویم که در فرهنگ‌های مختلف دیدگاه‌هایی از اساس متفاوت درباره‌ی اخلاق وجود دارد، ولی این تفاوت‌ها نباید اتّفاق‌نظر بسیار بالایی را که فیمابین جوامع و فرهنگ‌ها موجود است مخفی سازند. پیتر سینگر[1] از فیلسوفان اخلاق برجسته‌ی معاصر ارزیابی جامع خویش از طیف اعمال و آداب اخلاقی را این‌گونه تلخیص می‌کند:

زیرا اخلاق مجموعه‌ای بی‌معنا از امور مختلف برای مردمان مختلف در زمان‌ها و

---

1 - Peter Singer

مکان‌های مختلف نیست. بلکه با توجّه به مجموعه‌ای از روی‌کردهای متنوّع، هم به لحاظ تاریخی و هم به لحاظ فرهنگی، میزان هم‌گرایی این روی‌کردها در خصوص این پرسش که چگونه باید زندگی کرد جالب‌توجّه است. طبیعت بشر ثابتات خاصّ خود را دارد و انسان‌ها فقط به روش‌های بسیار محدودی می‌توانند با هم زندگی کنند و استعدادهای خویش را شکوفا سازند. در حقیقت... برخی ویژگی‌های مشترک طبیعت انسان‌ها در جوامع مختلف با طبیعت هر پستان‌دارِ اجتماعیِ عاقلِ طویل‌العمر مشترک‌اند و به همان صورت که در رفتار دیگر پستان‌داران عالی منعکس می‌شوند در رفتار ما نیز منعکس شده‌اند. بنابراین، آن‌چه در یک جامعه یا سنّت دینی فضیلت شناخته می‌شود، بسیار محتمل است که جوامع دیگر نیز آن را فضیلت بدانند. یقیناً مجموعه‌ی فضایلی که در یک سنّت اصلی مورد تحسین قرار می‌گیرند، هرگز اجزاء اساسی مجموعه‌ی رذایل در یک سنّت اصلی دیگر محسوب نمی‌شوند (موارد استثناء می‌توانند جوامعی باشند که دوران حیات‌شان کوتاه است؛ جوامعی که در فرایند تباهی و ویران‌سازی خود قرار گرفته‌اند). به علاوه، در درون هر سنّت همان جریان‌های نوسان‌آمیز را می‌توان مشاهده کرد: دوره‌هایی وجود دارد که در آن‌ها عمل به تکالیف، وظایف یا نقش‌های متعارف مورد تأکید است. در این هنگام، مصلحی بزرگ ظهور پیدا خواهد کرد که به تأکید می‌گوید ما چنان در اطاعتِ از قواعد مستغرق شده‌ایم، چنان به شیوه‌های خود برای تفکّر و عمل عادت کرده‌ایم که خیرهای والاتری را که خودِ عقاید اخلاقی را می‌باید بر اساس آن‌ها توجیه کرد از یاد برده‌ایم. مثلاً بودا بر بی‌خودی و نه رعایت آیین‌های دین هندو در روزگار خویش تأکید می‌ورزید؛ همان‌طور که موذی[۱] می‌گفت ما باید از محبّت همگانی نه وظایف جزئی که آیین کنفوسیوس مقرّر داشته است تبعیّت کنیم و عیسی تعلیم می‌داد که محبّت به خدا و همسایه مهم‌تر از تبعیّت از نصّ ظاهر شریعت اخلاقی یهودی رایج است (سینگر، ۱۹۹۱، صص ۵۵۳، ۵۵۴).

واقع‌گرایان اخلاقی مانند رالف لینتون[۲] به‌تفصیلِ بسیار بر پیوند اخلاقی مشترک

---

۱ - Mozi (Mo TI. یا Mo Tzu) حکیم چینی (۴۷۹ ـ ۳۸۱ پیش از میلاد). دوّمین حکیم چینی پس از کنفوسیوس.

2 - Ralph Linton

فیمابین فرهنگ‌ها در خصوص بسیاری از دریافت‌های اخلاقی استدلال کرده‌اند (ر.ک. به لینتون، ۱۹۵۴، به‌خصوص صص ۱۴۵ - ۱۶۸). اگر سخن سینگر، لینتون و دیگران صائب باشد، اشکال مبتنی بر تنوّع [نظریّات اخلاقی] وارد نیست.

می‌توان این تأکیدِ بر یک‌نواختی اصول اخلاقی را با عطف توجّه به منشأ اختلاف‌نظرهای اخلاقی تقویت کرد. ظاهراً بسیاری از اختلاف‌نظرهای اخلاقی بر اختلاف‌نظر افراد در خصوص امور غیراخلاقی، یعنی درک آن‌ها از چیزی که می‌توان از آن به واقعیّات غیراخلاقی تعبیر کرد قابلیّت‌های [متفاوت] آن‌ها برای درک عاطفی دیدگاه‌های دیگران و قابلیّت‌های آن‌ها برای بی‌طرف بودن مبتنی‌اند. اهمّیّت هر یک از این جهات و این را که چگونه تفاوت افراد در هر یک از این قابلیّت‌ها می‌تواند ماهیّت استدلال اخلاقی هر فرد را شکل دهد به‌اختصار مورد توجّه قرار می‌دهیم. این مباحث را در ادامه‌ی همین فصل، در بحثی خداباورانه درباره‌ی نظریّه‌ی مبتنی بر منظر خداوند در خصوص اختلاف‌نظرهای اخلاقی به کار می‌بندیم.

واقعیّات غیراخلاقی. در این‌جا نمونه‌هایی را ملاحظه می‌کنیم که در آن‌ها اختلاف‌نظرهای اخلاقی از اختلاف‌نظرهای تجربی ناشی می‌شوند. اختلاف‌نظر درباره‌ی این که آیا یک جنگ موجّه است یا نه، ممکن است بر داوری‌های متفاوت درباره‌ی فردِ آغازگر آن مبتنی باشد. اختلاف‌نظر درباره‌ی جواز قدرت هسته‌ای می‌تواند بر ارزیابی‌های گوناگون درباره‌ی احتمال پرتوزایی تخریبی بسیار بالای آن مبتنی باشد. اختلاف‌نظر درباره‌ی اخلاق قحطی‌زدایی می‌تواند بر ارزیابی‌های رقیب از این امر مبتنی باشد که آیا این نحوه‌ی قحطی‌زدایی برای غلبه بر قحطی در درازمدّت موفّق خواهد بود یا نه. همه‌ی این حوزه‌های تنوّع اخلاقی بر اموری مبتنی‌اند که می‌توان از آن‌ها به «واقعیّات غیراخلاقی»[1] تعبیر کرد؛ به این معنا که می‌توان آن‌ها را بدون هیچ‌گونه استفاده‌ی صریحی از اصطلاحات اخلاقی به توصیف کشید. مثلاً می‌توان خط‌مشی‌های مختلف برای رهایی از قحطی را بدون

---

1 - nonmoral facts

استفاده از اصطلاحاتی مانند «درست»، «نادرست»، «بد»، «خوب»، «ظالمانه» و مانند آن توصیف کرد. غالباً افراد انسان دیدگاه خویش درباره‌ی واقعیّات اخلاقی را بر مبنای چیزی که از آن به «واقعیّات غیراخلاقی» تعبیر کردم استنتاج می‌کنند.

درک عاطفی.[1] ممکن است اختلاف‌نظرهای اخلاقی نه فقط از ارزیابی‌های گوناگون درباره‌ی واقعیّات غیراخلاقی، بلکه از ارزیابی‌های متفاوت درباره‌ی احساسات ذی‌مدخل در آن امر ناشی باشد. ممکن است دو گروه به واقعیّات واحدی مثلاً درباره‌ی رهایی از قحطی علم داشته باشند (به آمار و ارقام مربوط علم داشته و بدانند که اگر برای برخی طرح‌های قحطی‌زدایی سرمایه‌گذاری شود، تا چه حدّ می‌توان جان افراد را از قحطی نجات داد) ولی دیدگاه‌هایی اساساً متفاوت درباره‌ی پیامدهای عاطفیِ اجراء یا عدم اجرا این نحوه‌ی قحطی‌زدایی داشته باشند. شرط درک عاطفی را می‌توان صرفاً واقعیّت غیراخلاقی دیگری محسوب داشت، ولی برای تأکید بر نقش احساسات در تأمّل اخلاقی، آن را از مورد فوق متمایز ساختیم. غالباً مبنای احکام اخلاقی، صِرف عقاید انتزاعی بی‌روح ما درباره‌ی وضعیّت‌های گوناگون نیست، بلکه این احکام را درک و فهمی از نحوه‌ی احساس افراد ذیربط نسبت به امور مربوط تأیید می‌کنند. مراتب مختلف تجربه‌ی این قبیل احساسات و عرضه شدن آن‌ها بر ما، می‌توانند موجب شدّت و ضعف احکام اخلاقی مختلف شود. اختلاف‌نظر اخلاقی درباره‌ی اخلاق قحطی‌زدایی ممکن است نه ناشی از اختلاف‌نظر درباره‌ی واقعیّات آماری مربوط به آن مورد (ممکن است هر دو گروهی که اختلاف‌نظر دارند بدانند که روزانه ۲۰/۰۰۰ نفر در اثر عوامل مربوط به قحطی جان خود را از دست می‌دهند)، بلکه ناشی از آن باشد که یک گروه درکی احساسی دارد از این که قربانی قحطی بودن یعنی چه، در حالی که گروه دیگر چنین درکی ندارد.

بی‌طرفی.[2] ظاهراً برخی از اختلاف‌نظرهای اخلاقی ناشی از این است که گروه‌های رقیب به بی‌طرفی نایل نشده‌اند. اغلب، بی‌طرفی را شرط اساسی

---

1 - affective appraisal 2 - impartiality

استدلال اخلاقی دانسته‌اند (برای مثال، ر. ک. به ایمانوئل کانت و استفان دارول). همه‌ی افراد به کرّات به این معنا اذعان دارند، ولی به همین نسبت در مقام عمل، به آن پای‌بند نیستند. استناد گسترده‌ی فرهنگ‌های مختلف به قاعده‌ی طلایی[۱] «با دیگران همان رفتاری را داشته باش که دوست داری دیگران با تو داشته باشند»، دلیل بر تصدیق وسیع به این نظریّه است که استدلال اخلاقی باید آزمون یک نوع نقش معکوس فرضی را پشت سر بگذارد؛ یعنی گویی باید بتوان خود را به جای دیگران نهاد (این قاعده را به دلیل شایستگی مسلّمی که دارد «قاعده‌ی طلایی» نامیده و اغلب، در جنب «قاعده‌ی نقره‌ای»،[۲] «با دیگران همان رفتاری را نداشته باش که نمی‌پسندی دیگران آن‌گونه با تو رفتار کنند» قرار داده‌اند).

اگر اختلاف‌های مربوط به سه حوزه‌ی فوق را جدّی بگیریم، می‌توانیم تشخیص دهیم که بسیاری از اختلاف‌هایی که اختلاف‌نظر اخلاقی محسوب می‌شوند، مبتنی بر اختلاف درباره‌ی این امور دیگر است. ممکن است گروه‌ها بتوانند بر سر اصول اخلاقی الزام‌آور وفاق داشته باشند و در عین حال، در مورد نحوه‌ی اطلاق آن اصول اختلاف‌نظر پیدا کنند. برای مثال، ممکن است انسان‌ها توافق داشته باشند که نباید اشخاص بی‌گناه را کشت و در عین حال، درباره‌ی این واقعیّت غیراخلاقی که آیا جنین انسان شخص محسوب می‌شود یا نه، اختلاف‌نظر داشته باشند و یا این که قابلیّت آن‌ها برای درک احساسی و بی‌طرفانه‌ی دیدگاه‌های ذیربط متفاوت باشد.

پاسخ به استدلال «ب»: درست است که فهرستی مورد اتّفاق همگان از شرایط کافی برای استدلال اخلاقی وجود ندارد، ولی مطالبی که در پاسخ به اشکال «الف» درباره‌ی اهمّیّت علم به واقعیّات غیراخلاقی، درک [عاطفی] منظر گروه‌های ذیربط و بی‌طرفی مطرح شد، شرایطی را تصویر می‌کرد که بسیاری از افراد آن‌ها را شرایط ضروری تأمّل اخلاقی می‌دانند، حتّی اگرچه عوامل دیگری را هم باید در این میان جای داد. لذا، این ادّعا که استدلال اخلاقی صحیح درباره‌ی یک موضوع مثلاً X

---

1 - Golden Rule 2 - Silver Rule

می‌تواند با اعتماد به داده‌های ناصواب درباره‌ی واقعیّات اخلاقی و درک ناصواب از تأثیر X برگروه‌های مختلف همراه باشد و فقط مستلزم تمایل بی‌واسطه نسبت به چیزی باشد که به‌اصطلاحْ شخص استدلال کننده‌ی اخلاقی خواهان است، حتّی اگر واقعاً تناقض‌آمیز نباشد، لااقل تناقض‌آمیز به نظر می‌رسد. (سینگر، ۱۹۷۲). ممکن است این بحث *وافیِ به* تبیینی از مقوّمات استدلال اخلاقی نباشد، ولی لااقل شروعی برای چنین تبیینی باشند.

همان‌طور که در بالا گذشت، این واقعیّت که اختلافِ‌نظرهای اخلاقیِ بسیاری فیمابین جوامع نسبت به یک‌دیگر و نیز در درون هر جامعه وجود دارد، نباید نشانه‌ی ناسازگاری عمیق درباره‌ی همه‌ی امور اخلاقی، از جمله روش‌شناسی اخلاقی تلقّی شود. در واقع، معیار تعیین میزان توافق اخلاقی میان فرهنگ‌ها و نیز میان گروه‌های موجود در یک فرهنگ، این است که ببینیم حتّی [با وجود این اختلاف‌ها] تا چه حدّ استدلال اخلاقی امکان‌پذیر است. وجود استدلال فیمابین گروه‌ها منوط به نوعی اتّفاق‌نظر است. اگر عقاید و ارزش‌های شخص به‌تمامی از گروهی تا گروه دیگر متفاوت شود، نمی‌توان امید چندانی به یک زبان مشترک داشت تا در قالب آن زبان با هم گفت‌وگو کنیم. بنابراین، در حالی که اختلاف‌نظرهای آشکار فرهنگ‌ها در مورد امور اخلاقی مانعی جدّی بر سر راه این اعتقاد است که همه‌ی انسان‌های عاقل اعمال حقّ و باطل را می‌شناسند، ولی خود این اختلاف‌نظرها و توانایی گروه‌های رقیب برای بحث و نزاع با یک‌دیگر می‌تواند دلیل بر نوعی هماهنگی بنیادی مشترک میان آن‌ها باشد (راشلز، ۱۹۸۶).

پاسخ به استدلال «ج»: ممکن است حقّ و باطل اخلاقی عجیب و «غریب»تر از دیگر مقوّماتِ تبیین‌های موجّه از عالم نباشند. واقع‌گرایی اخلاقی را با یک تبیین معیار از شواهد و قرائن در حوزه‌ی نظریّه‌ی معرفت مقایسه کنید. می‌توان گفت فلسفه‌ی اخلاق عجیب و غریب‌تر از تبیین‌های معیار درباره‌ی توجیه باورهای ما نیست. بسیاری از فیلسوفان می‌پذیرند که برخی باورها موجّه‌تر یا مبیّن‌تر از باورهای دیگراند و لازمه‌ی چنین توجیهی یک نوع قید و بند تجویزی برای

باورهای شخص است. برای مثال، اگر شما توجیه (قرینه‌ی) کافی برای یک موضع داشته باشید، باید به آن موضع اعتقاد بورزید. بنا بر این دیدگاه، یک شخص را بسته به نوع ارزیابی او از شواهد و قرائن می‌توان مسؤول (قابل‌نکوهش یا قابل‌ستایش) دانست. اگر کسی وجود قید و بندهای تجویزی عینی در مورد بایدها و نبایدهای اعتقادی را بپذیرد، چرا باید غرابت چنین قولی را کم‌تر از غرابت نظریّه‌ی قائل به قید و بندهای تجویزی عینی در مورد باید و نبایدهای عملی بدانیم؟ (برینک، ۱۹۸۴؛ برای تأمّل بیش‌تر درباره‌ی ماهیّت توجیه و شواهد و قرائن، ر.ک. به فصل هشتم)

پاسخ به استدلال «د»: بی‌شکّ، انسان‌ها ستم‌های عظیمی را به نام اعمالی که آن‌ها را اخلاقاً درست می‌دانسته‌اند روا داشته‌اند. ولی اگر هیچ واقعیّت یا اصل اخلاقی عینی وجود نداشته باشد، دشوار می‌توان این اعمال زیان‌آور را به عنوان اعمالی ضدّ اخلاقی محکوم و یا جوامع را به خاطر تحمیل ظالمانه‌ی معیارهای خویش بر دیگران نکوهش کرد. می‌توان جهان‌خواری و تخاصم بین‌المللی را بر مبنای اعلامیه‌ی جهانی ملل متّحد درباره‌ی حقوق بشر[1] (۱۹۴۸) محکوم کرد، ولی جز در صورتی که این اعلامیه را بازتاب چیزی بدانیم که درباره‌ی حیات بشر به طور عینی درست و ارزش‌مند است، این محکومیّت هیچ ارزشی بیش از تجلّی قدرت و تهدید مجازات ندارد. از یک موضع نسبیّت‌گرایانه روشن نیست که چرا باید این اعلامیه برای فرهنگی که آن را الزام‌آور نمی‌داند اهمّیّتی داشته باشد. شخص نسبیّت‌گرا و نیست‌انگار نمی‌توانند اعمالی را که از نگاه اخلاقی اعمالی عیناً نادرست تلقّی می‌شوند محکوم کنند؛ اعمالی مانند ختنه‌ی دختران در آفریقا یا رویّه‌ی قدیمی «ضربه‌ی سرنوشت‌ساز»[2] که در آن یک شخص سامورایی شمشیر جدیدش را با دو نیم کردن یک انسان امتحان می‌کند (میدلی، ۱۹۸۱). ممکن است منکران ارزش‌های عینی این قبیل رویّه‌ها را نفرت‌انگیز بیابند و به تمایل یا گرایش

---

1 - United Nations Universal Declaration of Human Rights

2 - tsujigir

درونی ما به انکار آن‌ها استناد کنند. مثلاً برتراند راسل اخلاق بودایی را در مقابل چیزی که آن را نگاه ظالمانه به زندگی مطرح شده از زبان نیچه می‌داند ترجیح می‌دهد. در بیان این موضوع می‌نویسد:

من به سهم خود، با بودا بنا به تصوّری که از او دارم موافقم، ولی نمی‌دانم چگونه باید حقّانیّت او را از طریق آن نوع استدلال‌هایی که در یک مسأله‌ی ریاضی یا علمی مورد استفاده قرار می‌گیرد به اثبات رساند. من از نیچه بیزارم؛ زیرا مشاهده‌ی دقیق [= غوردر] درد و رنج را دوست می‌دارد؛ زیرا تکبّر را در درون تکلیف تعبیه می‌کند، زیرا انسان‌هایی که بیش‌ترین تحسین را نسبت به آن‌ها دارد، فاتحان‌اند، یعنی کسانی که عظمت آن‌ها در هوش‌مندی‌شان برای فراهم کردن موجبات مرگ انسان‌هاست. ولی تصوّر می‌کنم که استدلال نهایی علیه فلسفه‌ی او همان‌طور که علیه هر نظام اخلاقیِ ناخوشایند ولی برخوردار از انسجام درونی، نه در استناد به امور واقع، بلکه در استناد به عواطف نهفته است. نیچه محبّت همگانی را به دیده‌ی تحقیر می‌نگرد. من احساس می‌کنم که این محبّت نیروی محرّک چیزی است که من در خصوص عالم خواستارم. احساس می‌کنم که پیروان وی دوران‌های خاصّ خویش را داشته‌اند، ولی می‌توانیم امیدوار باشیم که به‌سرعت دوران آن‌ها به سر برسد (راسل، ۱۹۵۷، ص ۸۰۰).

واقع‌گرایان اخلاقی می‌توانند علاوه بر این، به عواطف (محبّت به اشخاص، هم‌دردیِ غم‌خوارانه‌ی عاطفی با ستم‌دیدگان) نیز استناد کنند، ولی آن‌ها را نه صرفِ بروز و نمودهای عاطفه، بلکه حالاتی بدانند که در واکنش به ارزش‌های عینی برانگیخته می‌شوند (واقعیّت این است که باید به اشخاص محبّت داشت). ولی در نظر نسبیّت‌گرایانی که در عواطف راسل یا ترحّم بودایی مشترک نیستند، هیچ حدّ و مرز ایدئولوژیکی [= مکتبی] برای اعمال ظالمانه وجود ندارد. حال ببینید چگونه موسیلینی، آن[1] فاشیست ایتالیایی، نسبیّت‌گرایی را مورد استفاده قرار داده است:

در آلمان، نسبیّت‌گرایی ساختار نظری فوق‌العاده جسورانه و مخرّبی (شاید کین‌خواهی فلسفی آلمان) است که می‌تواند منادی کین‌خواهی نظامی باشد. در

---

1 - Mussolini

ایتالیا، نسبیّت‌گرایی صرفاً یک واقعیّت است... همه‌ی آن‌چه را که در این روزها گفتم و انجام دادم، به طور شهودی [= بالبداهه] نسبیّت‌گرایی است... اگر نسبیّت‌گرایی به معنای تحقیر مقولات ثابت و انسان‌هایی است که خود را حاملانِ حقیقت عینی و جاویدان می‌دانند... پس چیزی نسبیّت‌گرایانه‌تر از مواضع و فعّالیّت‌های فاشیستی نیست... نسبیّت‌گرایی جدید از این واقعیّت که همه‌ی مکاتب ارزش یکسان دارند، همه‌ی مکاتب مجعولات محض‌اند، نتیجه می‌گیرد که هر کس حقّ دارد مکتب خاصّ خود را ایجاد کند و با تمام توان در تحکیم آن بکوشد (نوشته به سال ۱۹۲۱، به نقل از ویتچ، ۱۹۶۲، صص ۳۲ـ۴۶).

البتّه نسبیّت‌گرایی موسیلینی با روی‌کرد «زندگی کن و بگذار زندگی کنند» که معمولاً مرتبط با نسبیّت‌گرایی است تفاوت فاحش دارد. نقل عبارت بالا فقط برای آن بود که توجّه دِهم چگونه می‌توان روایاتی از نسبیّت‌گرایی را برای غایاتی که کاملاً غیرقابل‌تحمّل به نظر می‌رسند در خدمت گرفت. در بخش پایانی این فصل، برخی از روش‌های عین‌گرایان[1] اخلاقی برای تأمین اصول تساهل[2] را بررسی می‌کنیم.

نزاع بر سر واقع‌گرایی اخلاقی به هیچ وجه فیصله نیافته است و یقیناً پاسخ‌هایی برای استدلال‌های فوق و مواضعی مخالف با آن‌ها وجود دارد. هدف من فقط ارائه‌ی برخی از امّهات استدلال‌های ***موافق*** و ***مخالف*** بود (برای بررسی استدلال‌های بیش‌تر، ر. ک. به سینگر، ۱۹۹۱). دفاع فوق از واقع‌گرایی اخلاقی مستلزم هیچ‌گونه استنادی به خدا یا اراده‌ی خدا نبود. آیا اگر به خدا، اراده‌ی خدا یا منظر خدا متوسّل شویم، واقع‌گرایی اخلاقی وضع بهتری پیدا می‌کند؟ به عبارت دیگر، آیا خداباوری ناچار از اثبات واقع‌گرایی اخلاقی است؟ اگر هیچ ارزش اخلاقی عینی موجود نباشد، اراده‌ی خداوند چه حجیّتی می‌تواند داشته باشد؟

نظریّات مبتنی بر امر الاهی

ابتدا ببینیم در صورت صدق نیست‌انگاری، اراده‌ی خداوند چه مفاد و مضمونی دارد. در چنین عالمی، اوامر خداوند می‌توانند ارزش‌هایی ***مآل‌اندیشانه*** به بار آورند،

---

1 - objectivist 2 - tolerance

ولی این ارزش‌ها واقعیّات اخلاقی عینی محسوب نمی‌شوند. برای مثال، اگر خدا فرمان داده باشد که همه باید X را انجام دهند و کسانی را که از انجام دادن آن اِبا می‌کنند به مجازات تهدید کرده باشد، هرکس دلیلی برای انجام دادن X خواهد داشت. نوعِ الزامی که این تصویر خداباورانه ایجاد می‌کند، تماماً مصلحت‌اندیشانه است. نقشِ اصطلاح «باید» را در دو جمله‌ی زیر ملاحظه کنید: «تو باید از زیان رساندن به دیگران اجتناب کنی» در جایی که این جمله به معنای یک ادّعای اخلاقی سرراست بیان می‌شود، و «تو باید پولت را به من بدهی» وقتی از زبان دزدی اظهار می‌شود که اسلحه‌اش را به طرف شما گرفته است. حادثه‌ی دوّم حادثه‌ای عملی است ــ اگر بخواهید از آسیب در امان بمانید، باید چیزی را که آن دزد مطالبه می‌کند به او بدهید ــ ولی نمی‌تواند حادثه‌ای اخلاقی باشد. اطاعت از خدای نیست‌انگار نیز عاقلانه یا خردمندانه است، ولی نمی‌تواند اطاعتی اخلاقاً الزامی باشد.

پیترگیچ به هیچ وجه نیست‌انگار نیست، ولی تصوّر او از قدرت خدا با این طرح که در آن مرجعیّت خدا بر قدرت مبتنی شده است تطبیق می‌کند. گیچ معتقد است که قدرت خدا یکی از وجوه اصلی مرجعیّت اخلاقی خداوند است. سرپیچی از فرمان خدای قادر مطلق به هیچ وجه از نگاه مصلحت‌اندیشانه معقول نیست. گیچ در پاسخ به این سؤال که «چرا من باید از شریعت خداوند اطاعت کنم»، می‌نویسد:

> **این سؤال در واقع سؤالی نابخردانه است. برای پرومیتهوس[۱] نافرمانی از زئوس[۲] معقول بود؛ زیرا زئوس پرومیتهوس را خلق نکرده بود و فقط قدرت محدودی بر او داشت. نافرمانی از خدای قادر متعال نابخردانه است. این مثل آن است که بخواهید کسی را که همه‌ی تجارت شما در رهن اوست و می‌دانید به‌خوبی از تلاش‌های شما برای مغبون ساختن او آگاه است مغبون سازید، یا به عبارت دیگر، همان‌طور که پیامبر فرموده است چنان است که گویی چوب همان دستی را**

---

۱ - Prometheus. موجودی نیمی خدا و نیمی انسان در اسطوره‌های یونان که بر خلاف خواست خدایان، آتش را از آسمان ربود و استفاده از آتش و هنرهای مختلف را به انسان‌ها آموخت.

۲ - Zeus. برترین خدا (یا خدای خدایان) در یونان باستان.

کتک بزند یا تبر همان دستی را قطع کند که آن را به کار گرفته است (گیچ در اثری ویراسته‌ی هلم، ۱۹۸۱، ص ۱۷۲).

گیچ در پاسخ به این اتهام که تحلیل وی از خدا و خیریّت تا حدّ صِرف قدرت‌پرستی تنزّل می‌یابد می‌نویسد:

[برخی از] فیلسوفان خواهند گفت از آن‌جا که من نگفته‌ام: تکلیف اخلاقیِ اعلای شما اطاعت از خداوند است، بلکه صرفاً گفته‌ام: سرپیچی از خدای قادر متعال نابخردانه است، روی‌کرد من قدرت‌پرستی آشکار است. ولی از آن‌جا که این روی‌کرد همانا پرستش قدرت متعال است، به همین جهت با یک روی‌کرد حقارت‌بار نسبت به قدرت‌های زمینی کاملاً متفاوت است و با چنین روی‌کردی ملازم نیست. یک فرمانروای زمینی قَدَرقدرت، حتّی به صورتی ناموفّق نیز به رقابت با خدا برنمی‌خیزد. ممکن است او ما را به انواع و اقسام غم و غصّه‌ها تهدید کند، ولی هر گونه غم و غصّه‌ای عملاً از دست خدا بر ما نازل می‌شود (گیچ در اثری ویراسته‌ی هلم، ۱۹۸۱، صص ۱۷۲ـ۱۷۳).

این موضع بسیار شبیه به موضع توماس هابز (۱۵۸۸ ـ ۱۶۷۹) است که دیدگاهی والانگرانه درباره‌ی قدرت و حاکمیّت خدا را به منظور اثبات برخی تکالیف پایه‌ای مورد استفاده قرار داده است. از دیدگاه هابز «خدا سلطان مطلق است، هرچند که ممکن است ملّت‌ها از این عصبانی باشند ... انسان‌ها خواسته و ناخواسته باید همیشه تحت قدرت الاهی باشند». (هابز به نقل از گیچ، ص ۱۷۲)

و امّا مشکل این روی‌کرد آن است که ظاهراً با واقعیّاتی که به اعتقاد بسیاری از صاحب‌نظران ویژگی اساسی حیات اخلاقی‌اند در تعارض است. از اصطلاحات گیچ این‌گونه مستفاد می‌شود که اخلاق همانند یک برنامه تجاری است (مغبون ساختن کسی که مبلغ رهن ما در مالکیّت اوست). بسیاری از انسان‌ها روابط اخلاقی را کاملاً متفاوت با برنامه‌های تجاری می‌دانند. بنا بر این دیدگاه، گاهی تکلیف اخلاقی شخص در جهت بیش‌ترین منفعت او نیست. به علاوه، با این مسأله (که گیچ خود بدان توجّه دارد و در باره‌اش بحث می‌کند) مواجه‌ایم که تصویر گیچ از مرجعیّت الاهی ظاهراً بارگران دل‌مشغولی خطرناک به قدرت را بر دوش ما می‌نهد. در این‌جا تحلیل‌های مختلف از «قدرت مطلق» در فصل سوّم، و خطر تفسیر

«قدرت» خداوند در یک زمینه‌ی فارغ از ارزش را به خاطر بیاورید. اگر بنا باشد خدا به صورتی بی‌منطق عمل کند، وعده‌ها را زیر پا بگذارد، بی‌گناهان را شکنجه کند و مانند آن هیچ امر عیناً نادرست یا بد وجود نخواهد داشت. با این همه، آیا اگر خدا به قتل و زنای به عنف فرمان داده بود، این اعمال اعمالی درست می‌بودند؟ می‌توان گفت «خیر». بنابراین، یکی از دلایل مهمّ این که چرا امروزه بسیاری از خداباوران در برابر این اقدام هابزی مقاومت به خرج می‌دهند، این است که می‌خواهند ضوابطی غیرتحکّمی برای ارزش تأمین کنند.

امروزه بسیاری از خداباوران سعی دارند واقع‌گرایی اخلاقی را اثبات کنند و در عین حال، اخلاق را بر اوامر الاهی مبتنی سازند. «نظریّه‌ی امر الاهی»[1] نام هر نظریّه‌ای است که ارزش‌های عینی و واقعیّات اخلاقی را بر اراده یا ذات خداوند مبتنی می‌سازد. آیا ممکن است وجود درست و نادرست‌ها، خوب و بدهای عینی به دلیل آن باشد که اراده‌ی خدا بر آن قرار گرفته است که به این صورت باشند؟ درستی آن‌ها صرفاً به این دلیل نیست که خداوند قادر است و در مقابل اطاعت پاداش می‌دهد و در مقابل عصیان مجازات می‌کند، بلکه از آن رو است که خداوند به نحوی مجموعه‌ای از وظایف و صواب‌های عینی می‌آفریند. بنا بر خداباوری، قوانین طبیعت مآلاً از طریق قدرت خلّاقه‌ی خداوند تبیین می‌شوند. اگر این اعتقاد که خداوند مُبدع قوانین عینی طبیعت است، هیچ تناقضی در بر ندارد، چرا نباید قوانین خوب و بد، درست و نادرست نیز این‌گونه باشند؟

یک روایت از نظریّه‌ی امر الاهی را می‌توان به بیان زیر صورت بست. حروف «ل»، «م» و «ن» را نام افعال فرض می‌کنیم:

«ل» اخلاقاً درست است؛ زیرا خداوند به «ل» امر می‌کند.

«م» اخلاقاً نادرست است؛ زیرا خداوند از «م» نهی می‌کند.

«ن» نه اخلاقاً درست است و نه اخلاقاً نادرست؛ زیرا خدا نه به آن امر و نه از آن نهی می‌کند.

---

1 - divine command theory

لفظ «زیرا» در این عبارات حاکی از رابطه‌ای علّی است که می‌خواهد بگوید وجود این قبیل ارزش‌های عینی به *فضل* امر و نهی‌های خداوند است (این نظریّه را می‌توان برای تبیین ارزش اوضاع امور و نه فقط اعمال ساخته و پرداخته کرد؛ برای مثال «ک» یک وضعیّت خوب است؛ زیرا خداوند آن را تحسین می‌کند).

لااقل چهار اشکال در برابر این روایت از نظریّه‌ی امر الاهی وجود دارد. ضمن بررسی پاسخ‌های ممکن به هر یک از این اشکالات، نشان خواهیم داد که از چه راه‌هایی می‌توان این نظریّه را جرح و تعدیل کرد.

اشکال «الف»: اشکال نخست شاید مهم‌ترین اشکال بر این نظریّه است. چرا باید وقتی خداوند به انجام دادن یک فعل امر می‌کند، این امر خداوند موجب درست بودن آن فعل شود؟ اساساً این همان معضلی است که برای دیدگاه هابزی درباره‌ی اوامر الاهی اسباب دردسر شده است. می‌توان پذیرفت که نظریّه‌ی امر الاهی قادر است تبیینی از قوانین اخلاقی عینی به دست دهد؛ به همان سان که خداباوری می‌تواند تبیینی از قوانین عینی طبیعت فراهم سازد. ولی درست همان‌طور که بسیاری از فیلسوفان مسلّم می‌گیرند که قوانین طبیعت می‌توانسته‌اند جز این هم باشند (در عالم ما سرعت نور میزان ثابت، معیّنی دارد و در عین حال، خداوند می‌توانسته است آن را به گونه‌ای دیگر قرار دهد)، ظاهراً نظریّه‌ی امر الاهی نیز می‌پذیرد که خدا می‌توانسته است قوانین اخلاقی را متفاوت با قوانین اخلاقی موجود قرار دهد. جنایت در عالم ما نادرست است، ولی آیا خدا می‌توانسته کاری کند که جنایت نه فقط مباح، بلکه ممدوح باشد؟ بسیاری از افراد قبول چنین امکانی را خطرناک می‌دانند؛ چرا که قوانین اخلاقی عینی را دستخوش خودسری و بولهوسی قرار می‌دهد.

پاسخ به اشکال «الف»: دو پاسخ به این اشکال را ملاحظه می‌کنیم.

۱) پاسخ نخست می‌پذیرد که خداوند اخلاق و ارزش‌ها را به طور کلّی از سر تحکّم وضع کرده است و این ارزش‌ها می‌توانسته‌اند غیر از این هم باشند. ولی نکته این است که خداوند غیر از این را اراده نمی‌کند و ارزش‌ها و صواب‌های اخلاقی

عینی به دلیل اراده‌ی خداوند همان‌اند که هستند. اگر تلقّی ما از خداوند این باشد که به صورت سرمدی همه‌ی ارزش‌های عینی و حقایق اخلاقی را اراده می‌کند، در آن صورت زمانی وجود نداشته است تا در آن خوب و بد بودن برخی از امور را اراده نکند. بنابراین، این واقعیّت (اگر چنین واقعیّتی وجود داشته باشد) که خدا می‌توانسته است غیر از این را انجام دهد هیچ تالی‌فاسدی ندارد. ممکن است این تدبیر برای برخی از فیلسوفان رضایت‌بخش باشد، ولی شمار معتنابهی از فیلسوفان آن را غیر مَرضیّ می‌دانند؛ چرا که معتقدند اخلاق و ارزش‌های عینی حقیقتاً نمی‌توانسته‌اند، جز این باشند. (مور، ۱۹۹۶).

۲) پاسخ دوّم به اشکال «الف» به نوعی نظریّه‌ی امر الاهی را جرح و تعدیل می‌کند. بر طبق یک نظریّه‌ی امر الاهی *تعدیل یافته*،[1] خداوند باید به نحوی همانی را که اراده کرده است اراده می‌کرد. خداوند به طور ضروری اراده کرده است که عدالت و شجاعت خوب و خیانت و خباثت بد باشد. این تدبیر تا حدّ زیادی شبیه به همان تدبیر دکارتی نوین است که در فصل سوّم آوردیم. بنا بر آن، تبیین ضرورت حقایق ضروری مابعدالطبیعه و منطق به دلیل آن است که خداوند اراده کرده است آن حقایق این‌گونه باشند و در عین حال، خداوند نمی‌توانسته است جز این را اراده کند. در این‌جا به دلیل ضروری فرض کردن خود اراده‌ی خداوند، از تحکّمی بودن فلسفه‌ی اخلاق [= اخلاق] احتراز می‌شود.

این دیدگاه نقش مهمّی در تاریخ تبیین‌های خداباورانه از ارزش دارد. اغلب (کسانی مانند آگوستین و آکوئیناس)، خداوند را موجودی ذاتاً خیر دانسته‌اند و با توجّه به این تلقّی، دیگر نمی‌توان فرض کرد که خداوند به نحوی از خیر فاصله دارد؛ چنان که گویی لازم است رفتار خویش را بر اساس معیار یا ضابطه‌ای خارجی مهار کند. گاهی در توصیف خیریّت ذاتی خداوند گفته‌اند خداوند «همان خیر» یا «خود خیر» است (دیونوسیوس، آگوستین، آکوئیناس و دیگران). ممکن است تعریف خداوند به عنوان «همان خیر [= مطلق خیر]» از منظر منطقی و دستور زبانی

---

1 - modified divine command theory

غریب بنُماید. معنا ندارد که از «همان بزرگی» یا «همان کوچکی» سخن بگوییم. این اشیاء هستند که بزرگ یا کوچک‌اند. «همان بزرگی» وجود ندارد. هم‌چنین این اشیاء هستند که خیراند. «همان خیر» وجود ندارد. امّا ممکن است این تله‌های مفهومی قابل اجتناب باشد. تعریف خداوند به عنوان «همان خیر» را می‌توان به این معنا گرفت که خدا به‌غایت کامل و خیر و نیز مبدأ همه‌ی خیرهای مخلوق است. بدین وسیله، توصیف خداوند به عنوان «همان خیر» را می‌توان به معنای خیریّت ذاتی خداوند و قدرت خلّاقه‌ی او در ایجاد همه‌ی موجودات دیگر دانست. خداوند با توجّه به آفرینش عالم چیزی ارزش‌مند می‌آفریند، و با توجّه به عشقی که به مخلوقات می‌ورزد و نیز با توجّه به برخورداری از کمالاتی مانند علم و قدرت کامل خیر اعلا است. توماس آکوئیناس برای تعریف خداوند به عنوان خودِ خیر، سخت تلاش کرده است و این تعریف را بر اساس این ادّعای آشکار خداوند که خود را خیر و پدیدآورنده‌ی خیرهای مخلوق می‌داند، تحلیل می‌کند:

> **این شیء خوب است و آن شیء خوب است، ولی این و آن را رها کن و اگر می‌توانی خود خیر را در نظر بگیر. بنابراین، خدا را خواهی دید، نه خیر را از طریق خیری که غیر از خود اوست، بلکه او خیر همه‌ی خیرهاست؛ زیرا در همه‌ی این موجودات خیر، خواه آن‌هایی که نام بردم و خواه هر خیر دیگری که می‌توان تشخیص داد یا تصوّر کرد، وقتی به‌حقّ داوری می‌کنیم نمی‌توانیم بگوییم یکی برتر از دیگری است، مگر این که تصوّری از خود خیر بر ما منطبع شده باشد به گونه‌ای که بر طبق آن بتوانیم، هم برخی موجودات را به عنوان خیر تحسین کنیم و هم خیری را بر خیر دیگر ترجیح دهیم (آکوئیناس، *درباره‌ی تثلیث* .۳: ۸).**

استناد به خیریّت ذاتی خداوند بخشی از یک پاسخ کلاسیک به برهان ذوحدینی[1] است که افلاطون در محاوره‌ی *اُتیفرون*[2] (at 9e) مطرح کرده است. افلاطون سؤال می‌کند که آیا یک چیز خیر (یا مقدّس) است به دلیل این که خداوند آن را تحسین می‌کند؟ یا خداوند خیر را تحسین می‌کند به دلیل این که خیر است؟ قبول شقّ نخست مساوی با قبول خودسرانه بودن [احکامِ خداوند] است؛ حال آن که

---

1 - dilemma

2 - *Euthyphero*

قبول شقّ دوّم به منزله‌ی این است که خدا را مطیع و منقاد چیزی والاتر یا مهمّ‌تر از خدا بدانیم. آگوستین و آکوئیناس سعی دارند خدا را موجودی ذاتاً خیر و بنابراین، موجودی بدانند که کم‌ترین فاصله‌ای با خیریّت ندارد، تا بدین وسیله، هم از تحکّمی بودن [احکام خداوند] احتراز کنند و هم از تهدید این که خداوند تحت چیزی خارج از خود قرار بگیرد.

اگر کسی بخواهد یک نظریّه‌ی مبتنی بر امر الاهی درباره‌ی ارزش‌ها ارائه کند، به نظر من همین شقّ دوّم برای او امیدوارکننده‌تر است. این شقّ نیز ممکن است هنوز از چندین جبهه در معرض نقد باشد. آیا اراده‌ی ضروری در عین حال، می‌تواند اراده محسوب شود؟ شاید نه. ولی نکته‌ای اساسی که در این‌جا می‌تواند مورد توجّه مدافع نظریّه‌ی امر الاهی قرار بگیرد این است که اراده‌ی خداوند یک نوع «شیء» نیست. لازمه‌ی فهم آگوستین و آکوئیناس از خیریّت خداوند آن نیست که باید خداوند را اراده محض بدانیم، بلکه این است که باید او را یک ذات خیر مطلق دانست. بنابراین، بحث از اراده‌ی خداوند را می‌توان بحث از جنبه‌ی قصدی و ارادی[1] خدای خیر مطلق تفسیر کرد. این تفسیر با برخی از تلقّی‌های قرن بیستمی از «اراده» تعارض دارد، ولی شاید این واقعیّت تأثیر سوئی به حال آن نداشته باشد. به‌اختصار دلیل این مطالب را مورد توجّه قرار می‌دهیم.

در فلسفه‌ی غربیِ دوران جدید، نظریّاتی درباره‌ی طبیعت بشر مطرح شده است که به «اراده» بسیار بها می‌دهند. از اواسط قرن بیستم به این سو، این نگرش در میان اگزیستانسیالیست‌ها برجستگی خاصّی داشته است. بر طبق اگزیستانسیالیسم، هویّت یک شخص نه بر مبنای کمال‌یابی طبیعت آن شخص، بلکه در به کارگیری یک اراده‌ی موجِبِ خود [= ایجاب کننده‌ی خود][2] و موجِد خود[3] شکل می‌گیرد. این مطلب به بیانی مخصوصاً هنری در آثار ژان‌پل سارتر[4] (۱۹۰۵ - ۱۹۸۰) مشهود است؛ در آثار او اختیار بشری از اساس امری خودسازنده،

---

1 - the intentionality
2 - self-determining
3 - self-creating
4 - Jean-Paul Sartere

شبیه به مفهوم *علّت بالذات* است که در فصل سوّم در طرح موریس و مِنزِل مورد بررسی قرار گرفت. این تأکید بر اراده در فلسفه‌ی اراده‌ی معطوف به قدرت[1] فردریش نیچه و نقش اراده در طرح مابعدالطبیعی عظیم آرتور شوپنهاور درباره‌ی عالم نیز مشهود است. برخی از متون الاهیّاتی که بیش‌ترین بها را به قدرت و اراده‌ی خدا می‌دهند، گاهی از اراده‌ی خداوند به بیانی یاد می‌کنند که تا حدّ زیادی به آن شیئیّت می‌بخشد، چندان که زبان و مفاهیم ما را به ستوه می‌آورد. این بیان کارل بارث[2] (۱۸۸۶ - ۱۹۶۸) الاهی‌دان سوئیسی را در نظر بگیرید: «خداوند با قصد و نیّتی روشن با اراده‌ای که همه چیز را به طور خاصّ پیش‌بینی کرده است با ما مواجه می‌شود» (بارث، ۱۹۴۸، ص ۶۶۳).

اگر هویّت خویش را اوّلاً و بالذات همان اراده بدانیم، نه فقط خطر تجلیل و تحسین مفهومی عریان از قدرت ما را تهدید می‌کند و بنابراین، در معرض اتّهام بولهوسی اخلاقی قرار می‌گیریم، بلکه علاوه بر این، در یک معضل فلسفی کلّی گرفتار می‌آییم. در زمینه‌های عادی، سخن گفتن از «اراده» معقول [= معنادار] است، هرچند که می‌توان نیرومندانه استدلال کرد که معقولیّت این نحوه سخن گفتن در نهایت، بر تبیینی جامع از طبیعت بشر مبتنی است. همان‌طور که جان لاک در بحث خویش درباره‌ی آزادی گفته است، پرسش حقیقی این نیست که «آیا اراده آزاد است»، بلکه این است که آیا شخص آزاد است (لاک، ۱۶۸۹، ویرایش ۱۹۷۹، II 0: 21). آیا حتّی معقول است که بگوییم اراده (خواه آزاد و خواه موجَب [= مجبور]) می‌تواند بدون وجود شخص یا موجودی که اراده می‌کند موجود باشد؟ باز هم عبارت فوق‌الذکر از بارث را در نظر بگیرید. می‌توان از بیان او تفسیری مداراگرانه به دست داد، بدین صورت که بارث می‌خواهد بگوید خداوند یک چیز را در پرتو آن‌چه خود پیش‌بینی کرده است اراده می‌کند. ولی اگر این بیان را حمل بر ظاهر کنیم، به این معنا که خودِ «اراده» چیزی را پیش‌بینی می‌کند ظاهراً تبیین او نامعقول است. قطعاً اراده نمی‌تواند بیندیشد یا احساس ظاهری یا باطنی داشته

---

1 - the will to power　　2 - Karl Barth

باشد. این مفهوم از اراده را به‌آسانی نمی‌توان مورد تحلیل فلسفی قرار داد، ولی بهترین تفسیر این است که آن را به معنای قصدهای عمدی فاعل‌ها در نظر بگیریم. شخص در صورتی با ***قدرت اراده*** عمل می‌کند یا فلان و بهمان را ***اراده می‌کند*** که عملی را با اعتقاد راسخ و عزم و جزم انجام دهد یا از روی قصد به انجام دادن عملی مبادرت کند. در این‌جا سخن گفتن از «اراده» معقول است، ولی اگر این تعبیر را به تنهایی، گویی در یک خلأ مفهومی در نظر بگیریم نمی‌تواند تعبیری معقول باشد.

در ادامه‌ی بحث، دورنماهای یک نظریّه‌ی امر الاهی درباره‌ی اخلاق را در برابر سه اشکال زیر مورد بررسی بیش‌تر قرار می‌دهیم:

اشکال «ب»: انشاء احکام اخلاقی بدون داشتن هیچ‌گونه اعتقادی به خداوند کاملاً معقول است. به نظر می‌رسد که به هیچ وجه تناقض‌آمیز نیست که یک فعل را اخلاقاً نادرست بدانیم و در عین حال معتقد باشیم خدایی موجود نیست.

پاسخ به اشکال «ب»: اگر هم بپذیریم که انشاء چنین احکامی بدون هیچ‌گونه استنادی به خداوند و حتّی در عین انکار وجود خداوند کاملاً معقول است، از این لازم نمی‌آید که خداوند علّت ارزش‌ها و قوانین اخلاقی عینی نیست. در مقام تشبیه می‌توان گفت کسی که وجود خدا را انکار می‌کند ممکن است به صورتی منسجم و عاری از تناقض قوانین طبیعت را در تبیین حوادث طبیعی به کار ببندد، ولی این به تنهایی اثبات نمی‌کند که خدا قوانین طبیعت و خود طبیعت را نیافریده است.

ظاهراً این اشکال مفروض می‌گیرد که معنای گفتار اخلاقی را باید بر حسب اوامر خداوند تحلیل کرد. اگر یک نظریّه‌ی امر الاهی بر آن باشد که « 'ل' اخلاقاً درست است»، به این معناست که «خدا به 'ل' امر کرده است». در این صورت، چنین نظریّه‌ای را باید پذیرفت که تناقض‌آمیز است که بگوییم « 'ل' اخلاقاً درست است، ولی قول به این که خداوند به 'ل' امر کرده است قولی کاذب است». تحلیل معنای واژه‌های مترادف مستلزم مطابقت آن‌ها با هم است؛ زیرا اگر بپذیریم که «مادربزرگ» یعنی «زنی که فرزند او دارای فرزند است»، این ادّعا که «مادربزرگی

هست که فرزند او دارای فرزند نیست» تناقض‌آمیز است. بنابراین، اشکال دوّم می‌تواند اشکال مؤثّری باشد، اگر بر این مبنا مطرح شود که بحث درباره‌ی اخلاق و بحث درباره‌ی خدا دو معنای متفاوت دارند، ولی در عین حال، اثبات نمی‌کند که ارزش‌های عینی وابسته به اراده‌ی خداوند نیستند.

اشکال «ج»: تبیین‌های بدیلِ درخوری برای وجود ارزش‌های اخلاقی عینی وجود دارد. این تبیین‌ها می‌توانند تبیین‌های زیست‌شناختی یا اجتماعی باشند. بنا به تبیین‌های زیست‌شناختی ممکن است ما مدنی بالطبع باشیم. به لحاظ اجتماعی، ممکن است سرشت و تربیت ما به گونه‌ای باشد که به شیوه‌های اخلاقی عمل کنیم. به علاوه، چه‌بسا بهتر این باشد که اخلاقیّات را بر مبنای عقلانیّت یا شهود محض یا ادّعای وجود مستقلّ برای آن‌ها تبیین کنیم، به جای این که آن‌ها را بر فرض‌های نظری درباره‌ی مواقف خداوند مبتنی سازیم. (مور، ۱۹۹۶).

پاسخ به اشکال «ج»: این اشکال را در فصل دهم ضمن بررسی براهین اخلاقی برای اثبات خداباوری همراه با دیگر براهین موافق و مخالف وجود خدا مورد بحث قرار خواهیم داد. برای بحث فعلی، باید توجّه داشت که وجود دیگر تبیین‌های غیرخداباورانه از اخلاق، لزوماً نافیِ نقش خداباوری نیست. برای مثال، اگر کسی بخواهد اخلاق را با استناد به زیست‌شناسی تکاملی تبیین کند، لازمه‌اش این نیست که برای تبیین عمل‌کردهای زیست‌شناسی تکاملی به خداباوری نیاز نیست.

اشکال «د»: تصوّرات مختلف و متعدّدی از خدا و اراده‌ی او وجود دارد. هیچ روش عینی واضحی برای تعیین اراده‌ی خداوند و بنابراین، هیچ روش عینی واضحی برای تعیین امور اخلاقی در اختیار نیست.

پاسخ به اشکال «د»: حتّی اگر بپذیریم که تصوّرات مختلفی از خدا و اراده‌ی او وجود دارد، می‌توان گفت وجود این تصوّرات مختلف نافیِ این نیست که وجود ارزش‌های عینی معلول اراده‌ی خداوند باشد. نظریّه‌ی امرالاهی اخلاق مبتنی بر این فرض نیست که ما از طریق وحی، راهی مستقلّ برای دست‌یابی به خلّاقیّت خداوند در اختیار داریم. در عوض، فقط فرض بر این است که خودِ ارزش‌های

عینی از فعّالیّت الاهی ناشی می‌شوند. بنا بر این طرح، می‌توان گفت با شناخت اموری که دارای ارزش عینی‌اند، به اراده‌ی خداوند علم پیدا می‌کنیم. اگر خداوند بالضروره خیر باشد و ما حقیقتاً برخی خیرهای عینیِ ذاتی را درک کنیم، در واقع راهی در اختیار داریم که با کمک آن می‌توان صحّت و سقم این تصوّراتِ جای‌گزین از خداوند را آزمود و دیدگاه‌های ناصواب را مردود دانست؛ یعنی دیدگاه‌هایی که بر طبق آن‌ها خداوند اموری را تحسین می‌کند که ما خود به بد بودن آن‌ها علم داریم. فرض کنید عدالت بالضروره خیر است و خیر بودنش به دلیل آن است که خداوند به ضرورت اراده می‌کند که عدالت این‌گونه باشد. در این شرایط، علم به خیر بودن عدالت به معنای علم به چیزی است که خداوند اراده می‌کند. تشبیه به علم مطلق می‌تواند در این‌جا مفید باشد ــ اگر شما به چیزی علم داشته باشید و خدا عالِم مطلق باشد، در واقع به چیزی علم دارید که معلوم خداوند است.

اشکال چهارم بحث بسیار مهمّی را پیش می‌آورد و می‌طلبد که روش‌شناسی اخلاقی را با تفصیل بیش‌تر مورد بحث قرار دهیم. در این‌جا، هم خداباوران و هم غیرخداباوران نظریّه‌ای را که عموماً از آن به ***نظریّه‌ی ناظر آرمانیِ***[1] اخلاق تعبیر شده است مغتنم می‌یابند.

نظریّه‌ی ناظر آرمانی

هرچند که تقریر قدیمی نظریّه‌ی امر الاهی به تحلیل معنای گفتار اخلاقی مبادرت نمی‌کند، ولی تصوّر می‌کنم این ادّعا که گفتار اخلاقی در واقع مستلزم استناد به یک «منظر الاهی» است می‌تواند قرین توفیق باشد. نظریّه‌ی ناظر آرمانی تبیینی از گفتار اخلاقی و طرحی از روش‌شناسی اخلاقی به دست می‌دهد. ابتدا این نظریّه را مطرح می‌کنم و سپس به تشریح لوازم خداباورانه‌اش می‌پردازم.

دیوید هیوم، آدام اسمیت[2] (۱۷۲۳ ـ ۱۷۹۰)، هنری سیجویک[3]

---

1 - ideal observer theory
2 - Adam Smith
3 - Henry Sidgwick

(۱۸۳۸ ـ ۱۹۰۰) و اخیراً رودریک فیرت،[1] آر. ام. هر[2] و توماس کارسون[3] تقریرهایی از نظریّه‌ی ناظر آرمانی مطرح کرده‌اند. تقریری از این نظریّه را که به اعتقاد من قوی‌ترین تقریر آن (یا اگر شما بپسندید تقریر قابل‌قبول‌تر آن) است ارائه می‌کنم. بر طبق نظریّه‌ی ناظر آرمانی، معنای زبان اخلاقی ما را می‌توان بر اساس تحسین و تقبیحِ فرضیِ یک ناظر آرمانی تحلیل کرد.

ابتدا این نظریّه را با تمرکز بر سه ویژگی چیزی که مشاهده‌ی آرمانی ارزش‌ها محسوب می‌شود تشریح می‌کنم. این سه ویژگی را از ملاحظاتی که در صفحات قبل در بخش «دلایل موافق و مخالف عینیّت‌گرایی» مطرح شد اقتباس کرده‌ام. اگر داشتن تصوّری نادرست از واقعیّات اخلاقی ناتوان بودن از درک عاطفی دیدگاه طرف‌های ذیربط و عدم بی‌طرفی بتواند استدلال اخلاقی ناکافی را توجیه کند، شاید تحقّق آرمانی [شرایط] علم به واقعیّات غیراخلاقی درک عاطفی و بی‌طرفی نیز بتواند توجیه کننده‌ی استدلال اخلاقی آرمانی باشد.

علم مطلق به واقعیّات غیراخلاقی. معمولاً احکام اخلاقی ما مبتنی بر اموری است که آن‌ها را واقعیّات غیراخلاقی می‌دانیم. استدلالی که در پس احکام ما درباره‌ی قتل نجات‌بخش، سقط جنین، قدرت هسته‌ای، عدالت اقتصادی و مانند آن قرار دارد، ظاهراً بر عقایدی درباره‌ی امیال بشری، خاستگاه‌های امور فیزیک، تاریخ و مانند آن مبتنی است. بسیاری از این امور مستلزم واقعیّاتی هستند که می‌توان از آن‌ها به «واقعیّات غیراخلاقی» تعبیر کرد. اصطلاح «واقعیّات غیراخلاقی» که در صفحات قبلی معرّفی کردیم، به معنای آن واقعیّاتی است که بدون هیچ‌گونه استفاده‌ی صریحی از اصطلاحات اخلاقی و دیگر اصطلاحات حامل ارزش[4] قابل‌توصیف‌اند. بنابراین، مطلب نخست درباره‌ی مشاهده‌ی آرمانی این است که یک مشاهده‌گر در صورتی دارای موقعیّتی آرمانی است که به همه‌ی واقعیّات مربوط به موضوع احاطه داشته

---

1 - Roderick Firth
2 - R. M. Hare
3 - Thomas Carson
4 - value-laden

باشد به طوری که بتواند تحسین یا تقبیح خویش را فارغ از هر جهلی صورت ببندد.

هدف از قید این که ناظر آرمانی باید به همه‌ی «واقعیّات غیراخلاقی» علم داشته باشد، این است که بدین وسیله می‌توان از ابطال نظریّه‌ی ناظر آرمانی در اثر دوری شدن بحث جلوگیری کرد. اگر ناظر آرمانی راکسی بدانیم که حقیقتاً به همه‌ی واقعیّات اعمّ از واقعیّات مربوط به اخلاق علم دارد، نظریّه‌ی ما نمی‌تواند نظریّه‌ای روشن‌گر باشد؛ زیرا مثل آن خواهد بود که بگوییم ریاضی‌دان آرمانی به همه‌ی واقعیّات ریاضی، یا تاریخ‌دان آرمانی به همه‌ی تاریخ علم دارد. در حوزه‌ی اخلاق، باید توجّه داشت که بسیاری از احکام [اخلاقی] مبتنی بر اموری هستند که می‌توان آن‌ها را بدون هیچ مقوله‌ی اخلاقی درک و فهم کرد. ناظر آرمانی شخصی است با چنان موقعیّت برتری که به همه‌ی آن قبیل واقعیّاتی که زمینه‌ی احکام اخلاقی آرمانی را فراهم می‌سازند و این احکام از آن‌ها تغذیه می‌کنند علم دارد.

درّاک مطلق بودن.[1] اصطلاح اخیر را رودریک فیرت به معنای برخورداری از درک عاطفی نسبت به موضع مورد بحث و احساسات همه‌ی طرف‌های ذیربط به کار می‌برد. می‌توان گفت مشاهده‌ی آرمانی نه فقط عبارت از علم به همه‌ی واقعیّات، بلکه عبارت از درک و تشخیص احساسی یا عاطفیِ امور مورد بحث نیز هست. در بسیاری از گفت‌وگوهای اخلاقی که طرف‌های مختلف به جدّی گرفتن نقش دیگران مشتاق‌اند، استناد به درک عاطفی می‌تواند سهمی به‌سزا داشته باشد. تأثیر اخلاقی ادبیّات در فلسفه‌ی اخلاق و حتّی در سیاست، تا حدّی به همین دلیل است. با کمک ادبیّات می‌توان به جای صِرف فهرست کردن ویژگی‌های ***اخلاقاً مربوط موقعیّت‌ها***، آن ویژگی‌ها را «از درون» افراد ذیربط درک کرد. نظریّه‌ی ناظر آرمانی با توضیح و تبیین مستقلّ این بعد عاطفی، نقش حیاتی تخیّل و احساس درونی را در فلسفه‌ی اخلاق برجسته می‌کند. جی. سی. اف. شیلر[2] (۱۷۵۹ ـ ۱۸۰۵) مشکلات اخلاقی ناشی از عدم استفاده از تخیّل و درک عاطفی را روشن ساخته است. او متأسّف است برای شخصی که «دلی

---

1 - Ommipercipience　　2 - J. C. F. Schiller

تـنگ و کـوچک دارد، بـه دلیـل ایـن کـه قـوّه‌ی خـیال خـویش را در مـحدوده‌ی ثابت نداهای خاصّ خویش محبوس ساخته است، نمی‌تواند اهمّیّت دیگر راه‌های دیدن و شناختن را تشخیص دهد». (شیلر، ۱۹۶۲، صص ۹۱-۹۳؛ نـیز ر. ک. بـه مقاله‌ی عالی جانت ساسکیسی با عنوان «محبّت و توجّه» در کـتابی ویـراسـته‌ی مک‌گی، ۱۹۹۲).

بی‌طرفی. همان‌طور که قبلاً گذشت، بی‌طرفی یکی از ابعاد اسـتدلال اخـلاقی است که در حدّ وسیع مورد تصدیق قرار گرفته است. بـرای داوری دربـاره‌ی هـر موضوع اخلاقی باید به جای صِرف بیان علایق خویش قطع نظر از پیامدهای آن‌ها، به میزان معیّنی از بی‌طرفی نـایل شـد. «بـی‌طرفی» را نـباید بـا «بـی‌تفاوتی»[1] یـا «بی‌اهتمامی»[2] خلط کرد؛ زیرا این اصطلاحات موهم آنند که ناظر آرمـانی نـباید اهتمامی به پیامد ملاحظات خویش داشته باشد. به علاوه، باید «بـی‌طرفی» را از «خنثی بودن»[3] ــ اگر اصطلاح اخیر موهم آن باشد که یک ناظر آرمانی نمی‌تواند اصولاً هیچ حکمی داشته باشد ــ فرق نـهاد. یک داور [خـلاقی]، هـم مـی‌توانـد بی‌طرف باشد و هم در عین حال خرسند باشد از ایـن کـه حسـن عـملی اخـلاقاً نادرست و غیرمجاز انجام داده است. بنابراین، آن داور در مورد رفتار حسن خنثی نیست، ولی جانب‌دارانه هم داوری نمی‌کند به این معنا که سوگیر باشد یا ظالمانه رفتار کند.

نظریّه‌ی ناظر آرمانی از همه‌ی شرایطی که هم‌اینک تشریح شد بهره می‌برد. یک ناظر آرمانی که به ارزیابی اخلاق و ضدّ اخلاق، خیر و شرّ می‌پردازد، چنین ناظری خواهد بود: ناظر آرمانی، عالِم مطلق به همه‌ی واقعیّات غیراخلاقی و درّاک مطلق و بی‌طرف است.

بدین وسیله، منظر ناظر آرمانی نافیِ خودخواهی است. چنین منظری هـمان است که بسیاری از فیلسوفان آن را تمجید کرده و در طلب آن برآمده‌اند. شیلر رشد

---

1 - indifference
2 - disinterest
3 - neutrality

و پرورش نوعی حساسیّت اخلاقی را که از بی‌طرفی و درک عاطفی دیگران منشأ و مایه گرفته باشد بسیار مطلوب می‌داند:

مشکل می‌توان.... معلوم کرد که کدام‌یک مانع بیش‌تری برای رویّه‌ی محبّت برادروار ایجاد می‌کند: شدّت عواطف ما که آن رویّه را آشفته می‌سازد یا صلابت اصول ما که آن را بی‌روح می‌کند، یعنی خودخواهی حواس ما یا خودخواهی عقل ما. اگر بخواهیم انسان‌هایی دل‌سوز [= رقیق‌القلب]، امیدوار و حسّاس باشیم، باید احساس و شخصیّت ما متّحد باشند، حتّی همان‌طور که اگر بخواهیم کسبِ تجربه کنیم، باید حواسّ کاملاً باز ما با عقل کاملاً باز ما همراه شوند. امّا اگر از نیروی درک درونی صادقانه و حقیقیِ طبایعی متفاوت با طبایع خود، از توانایی خود را در موقعیّت دیگران احساس کردن، از توانایی احساسات دیگران را از آن خویش کردن بی‌بهره باشیم، چگونه می‌توانیم نسبت به دیگران عادل، مهربان و انسانی باشیم، و این به رغم آن است که چه‌بسا احکام ما احکامی [در آن خصوص] پسندیده باشد؟ (شیلر، ۱۹۶۲، صص ۹۱ـ۹۳).

یک ناظر برخوردار از چنین توانایی‌هایی ناظری آرمانی است، لااقل به این معنا که به آرمان‌های غلبه‌ناپذیرِ علم، به درک عاطفی و به بی‌طرفی نایل می‌شود. یقیناً هیچ یک از ما ناظر آرمانی نیستیم. ولی بنا بر این نظریّه، تکیه‌گاه ما در حین انشاء احکام اخلاقی یا ارزشی، وجود یک چنین منظری است. سخن این نظریّه آن نیست که ما در احکام اخلاقی خویش اعتقاد داریم که ***ناظری آرمانی به صورت بالفعل وجود دارد***، بلکه می‌خواهد بگوید ما معتقدیم که ***اگر ناظری آرمانی وجود داشته باشد***، می‌توان احکام او را به صورت زیر تحلیل کرد (علامت اختصاری «نا» را برای «ناظر آرمانی» وضع می‌کنیم):

«ل» اخلاقاً درست است = «نا» «ل» را تحسین می‌کند

«م» اخلاقاً نادرست است = «نا» «م» را تقبیح می‌کند

«ن» نه اخلاقاً درست است و نه اخلاقاً نادرست = «نا» نه «ن» را تحسین می‌کند و نه تقبیح.

نظریّه‌ی امر الاهی که در قسمت قبل بیان شد، بر خلاف نظریّه‌ی ناظر آرمانی بر تحلیل معنایی مبتنی نبود. نظریّه‌پردازان امر الاهی می‌توانند بپذیرند این سخن که

«'ل' اخلاقاً درست است و در عین حال، صادق نیست که خداوند به 'ل' امر کرده است»، تناقضی در برندارد. امّا آیا این سخن که «'ل' اخلاقاً درست است و در عین حال، این‌گونه نیست که 'ل' مورد تحسین 'نا' است»، تناقض‌آمیز است؟ ممکن است پاسخ این سؤال چندان روشن نباشد، ولی دلایل چندی داریم بر این که آن را تناقض‌آمیز یا لااقل بازتاب کاربرد غیرمتعارف زبان فارسی بدانیم. فرض کنید یک عمل ـ فی‌المثل یک عمل شجاعانه ـ به واقع خوب است. حال اگر بگوییم یک فعل شجاعانه خوب است، و در عین حال بگوییم کسی با وجود علم به همه‌ی واقعیّات غیراخلاقی مربوط به آن، برخورداری از درک عاطفی نسبت به دیدگاه‌های همه‌ی افراد زیربط و احراز بی‌طرفی حقیقی، چنین فعلی را تحسین نمی‌کند، در این صورت، در بهترین حالت سخنی تناقض‌آمیز بر زبان آورده‌ایم. اگر نظریّه‌ی ناظر آرمانی صادق باشد، در حین انشاء احکام اخلاقی به طور ضمنی به یک منظر آرمانی استناد می‌کنیم، (گویی) شرط می‌کنیم که به عقایدی باور داریم که اگر می‌توانستیم درکی وسیع‌تر و واضح‌تر از امور داشته باشیم، این عقاید تأیید می‌شدند نه تضعیف. ما باید بپذیریم که دیدگاه‌هایمان همان‌هایی است که از منظر «نا» مورد تأیید است.

نظریّه‌ی «نا» منتقدانی هم دارد که برخی از اشکالات آن‌ها به این نظریّه را در ضمن پرسش‌های پایان همین فصل آورده‌ایم. این نظریّه چنان چه قابل‌دفاع باشد مزایایی دارد. این نظریّه هرچند کاملاً انتزاعی است، ولی اصولی را که عموماً در استدلال اخلاقی یومیّه کارآیی دارند برجسته می‌سازد. از آن‌جا که مطالعه‌ی تجربی واقعیّات، درک عاطفی دیگران و بی‌طرفی آرمان‌هایی هستند که در عمل دنبال می‌کنیم، نظریّه‌ی «نا» این امور را شروط اساسی استدلال اخلاقی می‌داند. همان‌طور که در ادامه خواهیم گفت، نظریّه‌ی «نا» می‌تواند برای خداباوران مفید واقع شود، ولی علاوه بر این می‌توان در عین ملحد بودن، معتقد به این نظریّه بود و در حقیقت می‌توان، هم شکّاک اخلاقی بود و هم در عین حال به این نظریّه اعتقاد داشت. یک شکّاک می‌تواند به این نظریّه معتقد باشد و سپس استدلال کند که چون هیچ‌یک از ما نمی‌تواند به موقعیّت «نا» نایل شود، باید احکام خویش را که بسیار

نازل‌تر از احکام آرمانی‌اند به حال تعلیق در بیاوریم. ولی اگر بپذیریم که این نوع شکّاکیّت زیاده از حدّ سخت‌گیر است (زیرا هرچند ممکن است ما درباره‌ی وضعیّت اخلاقیِ قتل نجات‌بخش تردید داشته باشیم، ولی به نادرست بودن شکنجه یقین داریم)، خداباوران می‌توانند از همه‌ی دستاوردهای نظریّه‌ی «نا» برای تکمیل و تتمیم تصوّر خویش از خدا و روش‌شناسی اخلاقی بهره بگیرند. به نظر می‌رسد نظریّه‌ی «نا»، مفهوم خدا بنا به فهم و تشخیص سنّت دینی خداباورانه از او را به‌طور دقیق منعکس می‌سازد.

حال ابتدا بررسی می‌کنیم که شباهت تصوّر خداباوران از خدا با ناظر آرمانی تا چه حدّ است و سپس می‌بینیم که در آن صورت، گفتار دینی و اخلاقی تا چه حدّ می‌توانند منطبق با هم باشند. همان‌طور که در فصل پنجم گذشت، خداباوران معتقدند که خدا عالِم مطلق است و بنابراین، به همه‌ی واقعیّات غیراخلاقی علم دارد. صرف‌نظر از این که آیا لازمه‌ی درّاک مطلق بودن[1] تجربه داشتن خداوند است یا نه، لزوم برخورداری از این نوع درک عاطفی نسبت به همه‌ی خلقت از نشانه‌های علم مطلق الاهی است. بنا بر تلقّیِ یکتاپرستی سنّتی از ذات الاهی، خداوند بی‌طرف نیز هست. یهودیّت و مسیحیّت معتقدند که خداوند برخی از افراد را مورد عنایت خاصّ و مانند آن قرار می‌دهد، ولی همه‌ی این‌ها را در چارچوب عنایت بالمشیّه‌ی حضرت او به همگان تفسیر می‌کنند. معمولاً معتقدند این‌گونه الطاف خاصّ به خیرِ فراگیر منتهی می‌شود؛ یعنی به چیزی که بی‌طرفانه مورد تصویب قرار می‌گیرد. البتّه خداباوران خداوند را بیش از ناظر آرمانی می‌دانند. شاید توصیف صحیح‌تر از دیدگاه خداباوران درباره‌ی خدا این باشد که خدا فاعل آرمانی است. ولی اگر خداوند بیش از ناظر آرمانی است، [به طریق اولی] نباید خداباوران او را کم‌تر از ناظر آرمانی بدانند.

اگر این تصویر خداباورانه قابل‌قبول باشد، می‌توان گفت هدف تأمّل اخلاقی متجلّی ساختن منظر الاهی یا نایل شدن به چنین منظری است. نیوتن می‌گفت

---

1 - Omnipercipience

دانش‌مند تجربی کسی است که می‌کوشد افکار خدا را بیندیشد؛ همین‌طور می‌توان گفت فیلسوف اخلاق نیز کسی است که می‌کوشد تحسین یا تقبیح خدا را تشخیص دهد ــ یا به بیانی معتدل‌تر ــ می‌کوشد تا تعیین کند تحسین یا تقبیح ناظر آرمانی اگر چنین ناظری وجود داشته باشد چه خواهد بود.

برای تأمّل بیش‌تر در این باره که آیا خداباوری می‌تواند اخلاق را توجیه کند یا نه، به فصل دهم مراجعه کنید. برای بحث کنونی ابتدا پیامدهای خداباوری را برای ارزش‌ها به طور کلّی مورد بررسی قرار می‌دهیم و سپس تأمّلات خداباورانه درباره‌ی مسائل اخلاقی جزئی را به بحث می‌گذاریم.

خداباوری و ارزش‌ها

در این جا خواهیم دید که خداباوری به سه طریق می‌تواند التزام آدمی به ارزش‌ها را تقویت کند یا گسترش دهد و علاوه بر این، ارزش‌های نوینی را در میان آورد.

الف) با مسلّم گرفتن یک فهم عاطفی از خداوند موسوم به نظریّه‌ی عاطفه‌داری[1] و یک درک اخلاقی نسبتاً مبنایی می‌توان استدلال کرد که در صورت وجود خداوند، خیرهای عالم حتّی خیرتر، و شرّهای عالم حتّی شرتر از حالتی است که خداوند وجود نداشته باشد. این استدلال را می‌توان استدلال مبتنی بر «تقویت ارزش‌ها از طریق خداباوری»[2] اصطلاح کرد. در مرحله‌ی نخست استدلال باید روشن ساخت که مراد از نظریّه‌ی عاطفه‌داری چیست.

نظریّه‌ی عاطفه‌داری می‌گوید خداوند به خاطر بدی‌های عالم متأسّف و متألّم می‌شود و از خیرهای عالم لذّت می‌برد. این نظریّه را باید از نظریّه‌ی بی‌عاطفگی (= impassibilism، مأخوذ از واژه‌ی لاتینی ***impassibilis*** به معنای «بی‌عاطفه») که معتقد است خداوند احساس درد و رنج نمی‌کند فرق گذاشت. دلایل نظریّه‌ی بی‌عاطفگی به قرار زیر است: (۱) عاطفه مستلزم تغییر است، و اگر خداوند بی‌تغییر باشد، دستخوش عواطف نمی‌شود. (۲) علاوه بر این، استدلال

---

1 - passibilism

2 - "intensity of theism" argument

شده است که رنج کشیدن مستلزم در زمان بودن است، ولی چون خداوند سرمدی است، بنابراین، دستخوش رنج واقع نمی‌شود. (۳) هم‌چنین استدلال شده است که رنج بردن یک نوع نقصان است. اگر چنین باشد، می‌توان گفت یک موجودِ به‌غایت متعالی و کامل مطلق دستخوش رنج قرار نمی‌گیرد. در دفاع از خداباوریِ قائل به عاطفه‌داری خداوند، استدلال شده است که معقول‌تر این است که معتقد باشیم:

الف خداوند تغییر می‌کند

ب خداوند زمان‌مند است (ر.ک. به گفت‌وگوی فصل ششم).

ج هرچند که برخی مواردِ احساس رنج را نقصان دانسته‌اند، احساس رنج یا اندوه می‌تواند از کمال عظیم نیز ناشی شود. می‌توان گفت محبّت داشتن به شخص دیگر کمال است و لازمه‌ی این محبّت اندوهگین شدن به خاطر ناخوشی‌های شخص محبوب و مسرور شدن به خاطر بهروزی و پیشرفت اوست.

بنا به همین دلایل و علاوه بر این، بر اساس استناد به برخی ادّعاهای وحیانی (کتب مقدّس عبری و مسیحی) و تجربه‌ی دینی گروه وسیعی از خداباوران روایتی از خداباوری را پذیرفته‌اند که به عاطفه‌داری خداوند قائل است. برای دفاع از نظریّه‌ی بی‌عاطفگی، ر.ک. به کریل، ۱۹۸۶، و برای دفاع از نظریّه‌ی عاطفه‌داری، ر. ک. به کلارک، ۱۹۹۲).

استدلال مبتنی بر تقویت ارزش‌ها در خداباوری را می‌توان در کمال ایجاز صورت‌بندی کرد. مقدّمه‌ی اصلی استدلال این است که خیر و شرّها و درست و نادرست‌هایی وجود دارد، و در این میان، اندوهگین شدن یک فرد می‌تواند، هم شرّ و هم نادرست باشد، در حالی که محظوظ شدن یک فرد می‌تواند، هم خوب و هم درست باشد. به دلیل یک پیش‌بینی احتیاطی مهمّ که ذیلاً می‌آید، به جای «همیشه ... است» از تعبیر «می‌تواند ... باشد» استفاده کردم. استدلال مبتنی بر تقویت ارزش‌ها در خداباوری لزوماً به دیدگاهی منحصراً لذّت‌گرایانه[1] درباره‌ی ارزش‌ها ملتزم نیست؛ دیدگاهی که می‌گوید هر لذّتی خوب است و هر اندوهی بد.

---

1 - hedonistic

می‌توان استدلال مبتنی بر تقویت ارزش‌ها در خداباوری را ادامه داد و در عین حال پذیرفت که ضرورتاً این‌گونه نیست که همه‌ی لذّت‌ها خوب‌اند و همه‌ی رنج‌ها به حکم *همین واقعیّت* بد هستند. (در برخی از موارد، استدلال‌های اخلاقیِ ضدّ لذّت‌گرایانه را بسیاری از افراد استدلال‌هایی نیرومند یافته‌اند. مثلاً به‌حقّ می‌توان گفت لذّتِ حاصل از شرارت هرگز خوب نیست، بلکه چنین لذّتی خود، به‌غایت شریرانه است. از جمله خصوصیّات شخصیّتیِ کسی که مَثَل اعلای قساوت و بدطینتی محسوب می‌شود همین است. لذّت بردن از بدی [= شرّ] به تعبیر شوپنهاور در یکی از آثارش، «سُرور خبیثانه»[1] است). با این همه، در عینِ اذعان به مشکلات لذّت‌گرایی افراطی، می‌توان به‌حقّ استدلال کرد که برخی لذّت‌ها در حدّ ذات خود خیراند. مثلاً لذّت بردن شخص از تیمارداری دیگران، از دوستی و از زیبایی روابط خوب در حدّ ذات خود خیر است. رنج و اندوه نیز در بسیاری از شرایط می‌تواند بد باشد. برای مثال، وقتی خسرو بی‌رحمانه بیژن را شکنجه می‌کند، بخشی از بدی این عمل و بنابراین، یکی از عوامل عذاب‌آور بودن چنین عملی این واقعیّت است که خسرو رنج و اندوهی را موجب شده است. ممکن است بسیاری از شرور دیگر غیر از رنج و اندوه وجود داشته باشد، ولی با این حال می‌توان گفت نمونه‌های مقبولی داریم که نشان می‌دهند رنج و اندوه در حقیقت چیز بدی است و ایجاد رنج و اندوه بد و نادرست است.

فرض دیگر استدلال این است که نمونه‌های روشنی را می‌توان نشان داد که در آن‌ها میزان بدی و شدّت نادرستی یک وضعیّت با میزان رنج و اندوه حاصل از آن ارتباط مستقیم دارد. چرا می‌توان شکنجه شدن بیژن به دست خسرو را بدتر از رسیدن زیانی کوچک‌تر از خسرو به بیژن، مانند سرقتِ بلیط اُپرای بیژن دانست؟ در این مرحله، ممکن است عوامل بسیاری در داوری ما دخیل باشد. به‌حقّ می‌توان مسلّم دانست که اگر اعمال خسرو اخلاقاً غیرمجاز بوده و بیژن از همه‌ی جهات مربوط اخلاقاً بی‌گناه باشد (او جبّار، شریر، قاتل و غیره نباشد)، در این صورت

---

1 - malignant joy

شدّت نادرستی عملی که در حقّ او انجام گرفته به اندازه‌ی میزان اندوهی است که به بار آمده است.

بنا بر نظریّه‌ی عاطفه‌داری خداباورانه، اندوه و خوشی خداوند به خاطر خیر و شرّهای عالم به لحاظ اخلاقی شایسته است. واکنش عاطفی خداوند به عالم نه شریرانه است و نه بی‌رحمانه. خداوند از ارزش‌ها و نه از شرارت لذّت می‌برد. اندوه خداوند نیز ناشی از هیچ قصد و غایت شریرانه‌ای نیست، مانند آن که اندوهگین باشد از این که چرا شروری حتّی بیش‌تر از شرور موجود در عالم اتّفاق نیفتاده است. به علاوه، در واکنش عاطفی خداوند هیچ انحراف معرفتی وجود ندارد. ممکن است ما از چیزی که آن را عملی ظالمانه و مشقّت‌آمیز *می‌دانیم* اندوهگین شویم و این اندوه واقعاً چیز خوبی باشد، ولی در عین حال، اندوه ما از اساس اشتباه باشد. فرض کنید من دستخوش اندوه ترحّم‌آمیز عظیمی شوم و در صدد یاری افرادی برآیم که معلوم می‌شود نه هیچ خطری تهدیدشان می‌کند و نه هیچ شرّی بر آن‌ها عارض شده است. شاید شناخت من آن‌قدر ضعیف است که همیشه در تشخیص تنگناهای دیگران خطا می‌کنم، طرح‌های غمخوارانه‌ی خویش را که صادقانه ولی بی‌مورد و نامطلوب‌اند، برای کمک به آن‌ها ساخته و پرداخته می‌کنم. خداوند به عنوان موجود عالِم مطلق، هر قدر هم که انگیزه‌های رئوفانه داشته باشد، دستخوش چنین نقص و ضعف‌هایی قرار نمی‌گیرد.

استدلال مبتنی بر تقویت ارزش‌ها در خداباوری می‌گوید در صورت وجود خداوند اندوه ناشی از اعمال نادرست ما بیش‌تر از حالتی است که خدا وجود نداشته باشد و این اندوه هم اخلاقاً موضوعیّت دارد. اگر اندوه خداوند ناشی از انگیزه‌های شرّ بود، یا اگر خداوند از برخی از جهات دیگر اخلاقاً بی‌گناه نبود، شاید می‌شد موضوعیّت آن را نادیده گرفت. ولی با توجّه به فرض خیریّت و علم مطلق خداوند، چنین چیزی امکان‌پذیر نیست. اندوهی را که برای خداوند حاصل می‌شود می‌توان اندوهی اخلاقاً ناموجّه نامید؛ زیرا هرچند که این اندوه اخلاقاً شایسته است به این معنا که از خیریّت خداوند ناشی شده است، ولی ناموجّه است

به این معنا که معلول فعلی اخلاقاً نادرست است و همه‌ی افعال اخلاقاً نادرست ناموجّه‌اند. از قرار معلوم، بخشی از معنای نادرستی یک فعل همین ناموجّه بودن آن است. می‌توان استدلال مبتنی بر تقویت ارزش‌ها در خداباوری را به بیان صوری زیر تنسیق کرد:

۱) موجبِ اندوه ناموجّه شدن نادرست است.

۲) در صورت باقی ماندن اوضاع بر همین منوال، اگر از منظر اخلاقی دو فعل نادرست «الف» و «ب» از همه‌ی جهات یکسان باشند، جز این که «الف» اندوه ناموجّه بیش‌تری را نسبت به «ب» موجب می‌شود؛ در آن صورت، «الف» نادرست‌تر از «ب» است.

۳) اگر خدا موجود است، هر فعل نادرست اندوه ناموجّه خدا را موجب می‌شود.

۴) اگر خدا موجود نباشد، هیچ فعل نادرستی اندوه ناموجّه خدا را موجب نمی‌شود.

۵) در صورت وجود خدا، اعمال نادرست اندوه ناموجّه بیش‌تری را نسبت به حالتی که خدا وجود نداشته باشد موجب می‌شود.

۶) بنابراین، اگر خدا موجود باشد، اعمال نادرست حتّی نادرست‌تر از حالتی هستند که خدا موجود نباشد.

این استدلال را به‌آسانی می‌توان بر اساس اوضاع امور شرّ صورت بست. مقدّمه‌ی «۲» استدلال را می‌توان این‌گونه صورت بست: در صورت باقی ماندن اوضاع بر همین منوال، اگر دو وضعیّت شرّ «الف» و «ب» از منظری ارزش‌شناسانه از هر جهت یکسان باشند، جز این که «الف» اندوه ناموجّه بیش‌تری را نسبت به «ب» موجب می‌شود، در آن صورت، «الف» شرتر از «ب» است. مقدّمات «۳» تا «۶» را نیز می‌توان به همین نحو صورت بست و به این نتیجه رسید که اگر خدا وجود داشته باشد، وضعیّت‌های شرّ حتّی شرتر از حالتی هستند که خدا وجود نداشته باشد.

استدلالی مکمّل استدلال فوق را می‌توان در خصوص فعل درست و

وضعیّت‌های خیر صورت بست. اگر نظریّه‌ی عاطفه‌داری صحیح باشد، در آن صورت، فعل درست و اوضاع امور خیر لذّت الاهی را موجب می‌شوند. می‌توان گفت خود لذّت (وجد، سرور و التذاذِ ناشی) از فعل درست و وضعیّت‌های خوب درست و خوب است. در فلسفه‌ی جدید، جی. ای. مور و پیش از او فرانس برنتانو[1] (۱۸۳۸ ـ ۱۹۱۷) به نحوی درخور ارزش بالای لذّت ناشی از خیر را تشخیص داده‌اند (برای یکی از مباحث دوران معاصر در دفاع از این موضوع، ر. ک. به چیزولم، ۱۹۸۶). اعمال و اوضاع خیری مانند اعمال شجاعانه، خدمات ترحّم‌آمیز، نهادهای عادلانه، دوستی‌ها و زیبایی عشق رمانتیک را در نظر بگیرید. اگر خدا موجود باشد، در آن صورت علاوه بر خود اعمال و اوضاع آشکارا درست، خیر دیگری هم وجود دارد که همان التذاذ از این اعمال و اوضاع است. در این جا، همان‌طور که قبلاً گذشت، باید تأکید کنم که چنین بحثی مترتّب بر نوعی لذّت‌گرایی افراطی نیست؛ زیرا لزومی ندارد که فرض کنیم همه‌ی لذّت‌ها **به حکم *همین واقعیّتِ* [لذّت بودن]** خیراند. لذّت را می‌توان برازنده‌ی پاک‌دامنی اخلاقی و مقوّم محبّت خداوند به عالم دانست.

اگر نظریّه‌ی عاطفه‌داری پذیرفته شود، خداباوران می‌توانند بهایی بیش‌تر از آن را که مفروض بسیاری از فیلسوفان است برای قرابت رابطه‌ی خدا و عالم قائل شوند. مثلاً تصویر ویلیام راو در زیر را می‌توان توصیف خداباورانه‌ی دقیقی از استقلال مابعدالطبیعی خداوند از عالم، ولی نه تصویری دقیق از اهتمام عاطفی و صمیمی خداوند نسبت به عالم تلقّی کرد:

> **بنا به تصوّر یهودی، مسیحی و اسلامی از خداوند، عالم به تمامی متمایز از خداوند است. همه‌ی موجودات عالم می‌توانند به تمامی فانی شوند، بی‌آن که کم‌ترین تغییری در واقعیّت وجود الاهی حادث گردد (راو، ۱۹۹۳، ص ۱۲).**

بنا بر یک تفسیر مبتنی بر عاطفه‌داری از رابطه‌ی خدا و عالم، نابودی خلقت تأثیر عمیقی بر «واقعیّت وجود الاهی» برجای می‌نهد. این که بگوییم نابودی عالم

---

1 - Franz Brentano

کم‌ترین تغییری را در وجود الاهی ایجاد نمی‌کند، سخنی ناصواب یا گمراه کننده است.

قائلان به نظریّه‌ی عاطفه‌داری هم اندوه و هم لذّت خداوند را مورد تأکید قرار می‌دهند. بنا بر نظریّه‌ی عاطفه‌داری لذّت نیز درست همانند اندوه می‌تواند لازمه‌ی رابطه‌ی نزدیک خدا و عالم باشد. در زبان فارسی روزمره، میان ***خرسند بودن*** یا ***لذّت بردن از این که*** فلان و بهان امر اتّفاق می‌افتد و ***لذّت بردن از*** چیزی فرق گذاشته‌اند؛ زیرا حالت اخیر نشانگر احساسی صمیمی‌تر است و بیش‌تر از حالت نخست ما را دلْ‌مشغول خود می‌دارد. فرق است میان این که من لذّت ببرم از این که شما به هدفی نایل شده‌اید و این که نفس موفّقیّت شما برایم لذّت‌بخش باشد. ممکن است همیشه نتوان با کلمات معمول و متعارف این تفاوت معنایی دقیق را نشان داد، ولی در این‌جا باید توجّه داشت که بر مبنای برخی از تبیین‌های مبتنی بر عاطفه‌داری، توصیف دقیق‌تر از خدا این است که خداوند ***از خود*** خیرهای عالم نه ***فقط از این که*** چنین خیرهایی وجود دارد لذّت می‌برد.

ب) به علاوه، با کمک خداباوری می‌توان به توصیفی بسط یافته از خیرات و شرور دست یافت؛ چرا که چون خداوند هم علّت موجده و هم علّت مُبقیه‌ی عالم است، بنابراین مالک آن نیز هست یا به عبارتی نسبتاً متفاوت، عالم متعلّق به خداوند است. مالکیّت الاهی بر عالم در کتب مقدّس عبری و مسیحی (اوّل تواریخ، ۲۹: ۱۱ ـ ۱۸؛ مزامیر، ۱۲: ۵۰ و ۱: ۲۴؛ صحیفه‌ی حزقیال، ۴: ۱۸) و قرآن («مالکیّت زمین و آسمان از آنِ خداست» سوره نور آیه ۴۲) مورد تأیید قرارگرفته است. این نظریّه که عالم از آنِ خدا یا متعلّق به خداست، از اعتقادات اساسی الاهیّات فلسفی قرون وسطی و بخش اعظم الاهیّات جدید است. چنین برداشتی، هم می‌تواند احساسی تقویت شده نسبت به تکالیف به بار بیاورد (یعنی X را انجام بده نه فقط به دلیل این که X در حدّ ذات خود خوب است، بلکه علاوه بر این، به دلیل این که تو متعلّق به خدا هستی و خدا به X امر کرده است) و هم علاوه بر این، تکالیف نوینی مانند این که نباید خودکشی کرد (همراه با برخی استثنائات احتمالی نادر) ایجاد کند.

در میان فیلسوفان جدید، شاید معروف‌ترین مدافع مالکیّت الاهی جان لاک باشد که موضع وی در ***رساله دوّم درباره‌ی حکومت مدنی***[1] آمده است. لاک معتقد بود که «ما جسم، جان و حیات خویش را ــ همه‌ی وجود بالفعل و بالقوّه‌ی خویش، و همه‌ی دار و ندار خویش را ــ به او [خدا] و تنها به او مدیون هستیم ... خداوند ما را از عدم آفریده است و اگر بخواهد، دوباره به عدم باز می‌گرداند» (لاک در اثری به قلم ایدزیاک، ۱۹۸۰ ص ۱۸۲). موضع لاک مورد حمایت ریچارد سوئین‌برن، باروچ برودی[2] و دیگران قرار گرفته است. سوئین‌برن می‌نویسد:

> **از جمله خصوصیّات دیگری که طبق مرسوم به خدا نسبت داده شده است و اوامر او را در مقام واجباتی اخلاقی قرار می‌دهد که در غیر این صورت واجب نبودند، این است که او خالق مابقی مخلوقات عالم سوای انسان‌هاست. او عالم را به وجود آورده و حافظ وجود آن است و بنابراین، به‌حقّ او را مالک عالم دانسته‌اند. کدام ادّعای مالکیّت عالم عظیم‌تر از این ادّعا می‌تواند بود که کسی ادّعا کند عالم را *از* عدم خلق کرده است و با انتخاب اختیاری خویش و بی هیچ کمکی [از جایی و کسی] محفوظ می‌دارد؟ صاحب دارایی این حقّ را دارد که به کسانی که آن دارایی را به آن‌ها عاریه داده است بگوید با آن چگونه رفتار کنند. بر این اساس، خداوند حقّ دارد مقرّر سازد آن دارایی، یعنی عالم بی‌جان چگونه و از سوی چه کسی مورد استفاده قرار بگیرد. اگر خداوند زمین را خلق کرده است، می‌تواند بگوید کدام‌یک از فرزندانش می‌توانند کدام بخش آن را مورد استفاده قرار دهند (سوئین‌برن، ۱۹۷۷، صص ۲۰۶ـ۲۰۷).**

به دلیل همین مالکیّت است که منطقاً محال است که خداوند چیزی را از مخلوقات بدزدد. هیچ یک از ما حقّ مالکیّت بر حقوق خداوند را نداریم. توماس آکوئیناس در تأیید این مطلب می‌نویسد: «چیزی که به فرمان خدا گرفته می‌شود، آن خدایی که مالک عالم است، نمی‌تواند مخالف اراده‌ی خدا باشد و حال آن که حقیقت دزدی همین مخالفت با اراده‌ی خداست» (آکوئیناس، ***جامع الاهیّات***، Ia2ae., 94. 5). سوئین‌برن نتیجه می‌گیرد: «لازمه‌ی این کلام آن است که منطقاً محال است که

---

1 - *Second Treatise on Civil Covernment*

2 - Baruch Brody

خداوند کسی را به دزدی امر کند؛ زیرا اگر خداوند فردی از افراد انسان را به گرفتن چیزی امر کند، بدین وسیله آن چیز از آنِ او [= آن فرد] می‌شود و بنابراین، گرفتن آن چیز توسّط او دزدی نیست» (سوئین‌برن، ۱۹۷۷، ص ۲۰۷).

اغلب، خداباوران برای تضعیف چیزی که آن را فردگرایی افراطی می‌دانسته‌اند، و نیز برای تقویت و تشدید احساسِ تکلیف کمک به دیگران، به همین مالکیّت الاهی استناد کرده‌اند. به لحاظ تاریخی، غالباً خداباوران برای اثبات این تکلیف که باید به افراد نیازمند کمک کرد استدلال کرده‌اند که همه‌ی مایَمْلَک آدمی هدیه‌ای از جانب خداوند به اوست. این مضمون که خلقت هدیه‌ای از جانب خداوند است، در سنّت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی ساری و جاری است. لن گودمن[1] ضمن جمع‌بندی خویش از فلسفه‌ی یهودی در بیان مضمون فوق می‌نویسد:

> **طیّ همه‌ی آن تغییر سبک و ساختارها و همه‌ی تغییرات ظاهری مدلها [= پارادایم‌ها]، مضمون اصلی[2] [فلسفه‌ی یهودی] با ثباتی شایان توجّه در سنّت و متون این دین پابرجاست. آن مضمون این است که خداوند محبّت را عرضه و عدالت و سخاوت را تقاضا می‌کند. حیات هدیه‌ای است، و صداقت مسؤولیّتی مقدّس و اجتناب‌ناپذیر (گودمن، ۱۹۹۵، ص ۴۳۱).**

نظام اخلاقی مبتنی بر مالکیّت الاهی منتقدانی هم دارد. از جمله‌ی اشکالات عمده‌ای که بر آن وارد شده یکی این است که چنین نظامی ظاهراً انسان‌ها را برده‌ی خدا می‌کند و چنین چیزی مطلوب یک دیدگاه رشد یافته درباره‌ی استقلال و کرامت ما نیست. (یونگ، ۱۹۷۷ و لومباردی، ۱۹۸۴). گاهی در دفاع از مالکیّت الاهی گفته‌اند که مملوک خدا بودن چیز بدی نیست. دفاع دیگر این است که می‌باید در نظام اخلاقیِ مبتنی بر مالکیّت الاهی تجدیدنظر کرد به طوری که تغییراتی قابل‌توجّه در آن ایجاد شود و نگاهش به تعلّق اشخاص به خداوند این همه افراطی نباشد.

در مورد دفاع نخست می‌توان گفت خدا ذاتاً خیر است و بنابراین، دستخوش

---

1 - Lean Goodman　　2 - thematic content

هوس‌بازی و بی‌عدالتی واقع نمی‌شود. بنابراین، قیاس این رابطه به بردگی بشری قیاس مع‌الفارق [= به کلّی غلط] است. امکان دوّم را در نظر بگیرید. در زبان انگلیسی، اصطلاح "belonging" [= تعلّق داشتن]، هم می‌تواند به معنای مالکیّت استعمال شود و هم برای انشاء یک حکم ارزشی مورد استفاده قرار بگیرد. وقتی کسی می‌گوید «منیژه رضایی به این مدرسه تعلّق دارد» یا «بیژن رضایی به این خانواده تعلّق دارد» به نوعی می‌خواهد صلاحیّت شخص مورد نظر برای داشتن روابطی خاصّ را نشان دهد. برای بیژن و منیژه خوب است یا از جهتی شایسته است که در این مدرسه و در این خانواده باشند. می‌توان در نظریّه‌ی مالکیّت خداوند تجدیدنظر کرد به طوری که وقتی سخن از تعلّق اشخاص به خداوند به میان می‌آید، این معنا از آن مستفاد شود که «الف» وجود اشخاص از جهتی به دلیل آن است که خدا وجود آن‌ها را ابقاء می‌کند (حیات عطیّه‌ای [از خداوند] است) و «ب» حیاتِ سرشار از کمال و بهروزی در ارتباط با خداوند تحقّق می‌یابد (برای بحث بیش‌تر درباره‌ی مالکیّت الاهی، ر. ک. به برودی، ۱۹۷۴ و آویلا، ۱۹۸۳). دیدگاه اخیر درباره‌ی «تعلّق داشتن» ما را وارد حوزه‌ی سوّمی می‌کند که خداباوران می‌گویند خیرها و ارزش‌های نوینی را در آن می‌توان یافت.

ج) خداباوری تصویرهای جای‌گزینی از غایت زندگی ایجاد کرده است؛ یعنی لوازمی دارد که آن‌ها را ارزش‌های ناشی از رابطه‌ی با خداوند دانسته‌اند. در کلّی‌ترین سطح، اعتقاد بر این است که خیری از نوع رابطه‌ی خدا و انسان تا حدّی از طریق تلقّی یک فرد در خصوص نگاه خداوند به وی ایجاد می‌شود. در این‌جا استناد به نظریّه‌ی ناظر آرمانی موضوعیّت پیدا می‌کند. ابتدا این ویژگی کلّی چیزی را که خداباوران آن را نشانه‌ی ارتباط با خدا می‌دانند به‌اختصار بررسی می‌کنم و سپس به مباحث خاصّ‌تر می‌پردازم.

تصویر ما از خویش اغلب فقط بر *تصوّر* ما از خود و نه بر *علم* ما به خود مبتنی است. ظاهراً بسیاری از تمایلات خود را بر این فرض مبتنی می‌سازیم که نظر ما درباره‌ی جزئیّات عالمِ پیرامون خویش صائب است. مثلاً ممکن است من به چیزی که آن را لیوان آب می‌دانم اشاره کنم و بگویم «آن را می‌خواهم». دور از چشم من،

در واقع لیوان را پر از زهر کرده‌اند. آیا واقعاً *آن مایع* را می‌خواهم؟ در صورت علم به محتویات آن، کاملاً معقول است که بگویم: «من واقعاً *آن* را نمی‌خواهم، بلکه لیوانی آب می‌خواهم!» اگر ناظر عالِم مطلق یا خدا وجود داشته باشد، به ما علم تمام و کمال دارد. اگر منظری آرمانی به ما داده بودند، مفهومی واضح و روشن از امیال و هویّت خویش می‌داشتیم. اغلب به چیزهایی علاقه‌مندیم که نمی‌دانیم به نفع ما نیستند. تفسیرهای خداباوران از تصوّر ما از خویش در حال و هوای رابطه‌ی با خداوند اغلب اهمّیّت درست‌کاری و دست کشیدن از خودفریبی را کانون توجّه قرار می‌دهند.

ولی خداباوران سعی می‌کنند نقش خدا در تعیین غایت زندگی را به مراتب فراتر از صرف همین استناد کلّی به منظر ناظر عالِم مطلق بدانند. به علاوه، اعتقاد بر این است که خداوند به زندگی‌های فردی اهتمام دارد. چنین چیزی می‌تواند مستلزم تجارب دینی (موضوع فصل هشتم) باشد؛ یعنی این تجارب که «شخص» احساس می‌کند با غایت عظیم‌تری، یعنی رفاقت و دوستی با خداوند، متّحد گشته است. ماریلین آدامز این خیر را در قالب ارتباط با خداوند به توصیف می‌کشد:

> **هر شخص مخلوق سرچشمه‌ی اصلی معنا و خشنودی را در رابطه‌ی شخصی و صمیمی خویش با خدا می‌یابد. به علاوه، این رابطه زمینه‌ای برای یک شخص مخلوق فراهم می‌آورد تا بتواند به بهترین وجه به شایستگی خویش ایمان بیاورد، زیرا در این مقام است که محبّت خداوند به خود را به زنده‌ترین و صمیمی‌ترین وجه تجربه می‌کند. بی‌شکّ، مسیحیان مصلحت هر فرد را در آن می‌بینند که به عمیق‌ترین وجه ممکن و در سریع‌ترین زمان ممکن در این رابطه وارد شود (آدامز، ۱۹۹۱، ص ۲۹۱).**

بریان هیبلت‌وایت[1] نیز می‌نویسد به اعتقاد خداباوران، رابطه‌ی با خداوند ما را در یک عرصه‌ی توسعه یافته، یعنی در یک زندگی مشترک [با خدا] قرار می‌دهد:

> **عفو، آشتی، صلح و عدالت وقتی، هم خداباوران و هم غیرخداباوران از آن‌ها به عنوان آرمان‌های حیات سخن به میان می‌آورند، تا حدّ زیادی توصیف آن‌ها از**

---

1 - Brian Hebblethwaite

زبان هر دو گروه یکسان به نظر می‌رسد. ولی در واقع این کیفیّات و آرمان‌های زندگی وقتی به عنوان آثار حقّ‌شناسی، رحمت و حلول الاهی، تجربه و پذیرفته می‌شوند، البتّه متفاوت می‌نُمایند (هیبلت‌وایت، ۱۹۸۸، صص ۱۵ـ۱۶).

در خداباوری سنّتی، این مفهوم بسط یافته از خیرات مربوط به رابطه‌ی انسان و خدا آمده است.

این تصویر خداباورانه از رابطه‌ی خدا و انسان کاملاً متفاوت با تصویر برخی منتقدان از آن رابطه به نظر می‌رسد. برای مثال، توصیف کورت بایر از رابطه‌ی خدا با مخلوقات را در نظر بگیرید:

تصویر مسیحی از عالَم... انسان را مخلوق، مصنوع الاهی، چیزی در میانه‌ی روبوت [= آدم‌واره] (مصنوع) و حیوان (جان‌دار)، آدم‌کوتوله یا شاید فرانکنشتاینی ساخته شده در آزمایشگاه خداوند همراه با غایت یا وظیفه‌ای که صانعش برای او مقرّر داشته تلقّی می‌کند (بایر در کتابی ویراسته‌ی هانفلینگ، ۱۹۸۸ ص ۲۲).

هرچند یقیناً چنین تلقّی‌هایی از رابطه‌ی خدا و انسان در میان خداباوران وجود داشته است، ولی این تصویر بایر با تصویر آدامز، هیبلت‌وایت و بسیاری کسان دیگری که بر اختیار بشری و محبّت مشترک [میان انسان و خدا] در تجربه‌ی دینی تأکید می‌ورزند تفاوت فاحش دارد.

در عرصه‌ای که برخی خداباوران آن را عرصه‌ی رابطه خویش با خدا می‌دانند، هم ارزش‌های نوین، می‌توانند تحقّق پیدا کنند و هم ارزش‌های دیگر متحوّل می‌شوند. مثلاً ارزش پرستش ارزشی است که می‌تواند در جهان‌بینی خداباورانه تحقّق پیداکند. یک شیوه‌ی پرستش را می‌توان مشعوف شدن از امر مقدّس دانست و این شعف چنان ممتاز است که التذاذ از امور دیگر نیز تا حدّی معلول همین لذّت فراگیر از خداوند است .تحول ارزش‌ها را نیز در سیر آموزش‌های دینی درباره‌ی بخشایش، رحمت، کفّاره و مانند آن می‌توان دید. (اسمارت، ۱۹۷۲).

اخلاق خداباورانه در عرصه‌ی عمل

اگرکسی به وجود خدای خیر مطلق باور داشته و معتقد باشد که اوامر خدا همیشه

خوب و درست است، در آن صورت کشف اوامر خداوند به منزله‌ی کشف خیرها، و کشف خیرها به منزله‌ی کشف تصویب و تحسین‌های خداوند است. در فلسفه‌ی خداباورانه، بسته به اعتقادات خداباوران درباره‌ی طبیعت، عقل و وحی توازنی میان باورهای وحیانی و تأمّل اخلاقی مستقلّ وجود خواهد داشت.

طبیعت. برخی از خداباوران معتقدند که طبیعت اساساً خیر است. شرّ اساساً تحریف چیزی است که [در واقع] ارزش‌مند است. برای مثال، به کمال رسیدن ذات اشخاص خیری مبنایی محسوب می‌شود. این بدان معنا نیست که بگوییم هر آن‌چه هست خیر است، بلکه این موضع می‌گوید اشخاص و حیوانات (و شاید نباتات نیز) غایات و حالاتی طبیعی دارند، به طوری که می‌توان به صورتی معقول از کمال، شکوفایی یا سلامت آن‌ها سخن گفت و آن‌ها را خیرات حقیقی محسوب کرد. بنا بر این دیدگاه، کشف اراده‌ی خداوند و کشف چیزی که ذات یک موجود را به کمال می‌رساند، هر دو یک کشف است. استامپ و کریتزمن این موضع را بر مبنای تمایلات فطری به تصویر می‌کشند:

> **مطلوبیّتْ یکی از ابعاد اساسی خیریّت است. باری، اگر یک شیء به عنوان فردِ یک نوع خاصّ مطلوب باشد (و اصولاً هر چیزی می‌*تواند* به آن نحو، یعنی به عنوان وسیله، اگر هم نه به عنوان غایت مطلوب باشد)، تا آن‌جا مطلوب است که کمال آن نوع باشد؛ یعنی یک گونه تمام و کمال و عاری از نقصان‌های مربوط. ولی در آن صورت، یک شیء تا آن‌جا کمال نوع خود است که به تحقّق و رشد کامل خود نایل شده باشد، تا آن‌جا که استعدادهای تعیین کننده نوع آن ــ استعدادهای مشخّصه‌ی آن ــ فعلیّت یافته باشد. و بنابراین، آکوئیناس می‌گوید یک شیء به اندازه‌ای که از وجود بهره دارد، کامل و بنابراین، مطلوب (خیر نوع خود) است (استامپ و کریتزمن در کتابی ویراسته‌ی موریس، ۱۹۸۸، ص ۲۸۳).**

با توجّه به همین پیوند میان خیریّت و وجود، برخی از خداباوران به این اعتقاد رسیده‌اند که شرّ عبارت از تخریب شیء خیری است ــ شرّ طفیلیِ خیر است و بنابراین، به‌حقّ آن را سلب وجود و نه نیرویی مستقلّ دانسته‌اند:

> **شرّ همیشه فقط نقصان خیر از یک جهتی و تا یک اندازه‌ای است. شرّ هیچ ذاتی از آنِ خود ندارد. شرّ اعلا یعنی مبدأ غایی همه‌ی شرّهای دیگر وجود نمی‌تواند**

داشت؛ زیرا *summum malum* شرّ عاری از هر خیر اصولاً هیچ چیز نیست. انسان ناقص، بد یا شرّ است، امّا نه به دلیل برخی صفات ایجابی، بلکه به دلیل فقدان انحاء مختلفی از وجود که مناسب و مقتضی ذات اوست. و به طور کلّی، یک شیء به آن اندازه در نوع خود ناخوب است [یا خیر نوع خود نیست] که استعدادهای مرتبط با ذاتش را به فعلیّت نرسانده یا تمایلاتش به فعلیّت بخشیدن آن‌ها را پرورش نداده باشد. این نگاه هر گونه فقدان ــ از نابهنجاری جسمانی یا نفسانی گرفته، تا بی‌لیاقتی و بی‌توجّهی تا عیّاشی و فساد ــ همه را شامل می‌شود. در هر مورد حصّه‌ای از وجود که در مقام نظر، یک شیء به دلیل ذات خود امکانِ برخورداری از آن را دارد مفقود است (استامپ و کریتزمن در کتابی ویراسته‌ی موریس، ۱۹۸۸، ص ۲۸۸).

امّا همه‌ی خداباوران معتقد نیستند که طبیعت در وضع و حال کنونی‌اش از اساس خیر است. به اعتقاد برخی از خداباوران، طبیعت که اساساً خیر آفریده شده، دچار هبوط گشته و در اثر آن به شدّت آسیب دیده و در هم شکسته است. برای کسی که به چنین موضعی معتقد است، کشف موجبات کمال طبیعتِ یک موجود، نمی‌تواند چندان هم نشانه‌ی خیر و خوبی بوده یا راهنمایی قابل‌اعتماد برای تشخیص امور اخلاقاً درست باشد. بنا بر این دیدگاه، حتّی طبیعتِ یک شخص می‌تواند منحرف باشد.

عقل. هرچند با بررسی درباره‌ی طبیعت می‌توان در راه تأسیس یک نظام اخلاقی قدم برداشت، ولی برخی از خداباوران معتقدند ما از قابلیّت‌هایی برای تأمّل و تدبّر برخورداریم که با کمک آن‌ها می‌توانیم حقایق اخلاقی (مانند خوب بودن، وفای به وعده و غیره) را تشخیص دهیم. از چنین قابلیّت‌هایی می‌توان صرفاً با عنوان «عقل» تعبیر کرد؛ قابلیّت‌هایی که عبارتند از قابلیّت تأمّل بی‌طرفانه و عاطفی در پرتو واقعیّات غیراخلاقی. اگر کسی دیدگاهی والانگرانه درباره‌ی توانایی ما در استفاده از عقل (یا اگر شما بپسندید، «بصیرت»، «حکم»، «شهود») برای کشف حقایق اخلاقی داشته باشد، چنین دیدگاهی می‌تواند مرجع مهمّی، هم برای تعیین منظر اخلاقی کلّی شخص باشد و هم برای صورت‌بندی تصوّر او از اراده‌ی خداوند. در حالی که برخی از خداباوران چنین دیدگاه والانگرانه‌ای درباره‌ی عقل

دارند، به اعتقاد برخی دیگر از آن‌ها قوای فکری ما عمدتاً در اثر عواقب و پیامدهای شرّ تباه شده‌اند. اگر بخواهیم مطلب را بر اساس نظریّه‌ی ناظر آرمانی بیان کنیم، باید گفت خداباوران درباره‌ی توانایی بشر برای نزدیک شدن، تا چه رسد به نایل شدن به منظر ناظر آرمانی اختلاف‌نظر دارند.

وحی. به اعتقاد برخی از خداباوران، خداوند اوامر و نواحی خویش را در خودِ تجربه‌ی دینی و عمدتاً در متون مقدّس (**کتاب مقدّس**، قرآن) آشکار ساخته است. با استفاده از اصطلاحات این فصل، می‌توان گفت ناظر آرمانی موجود است و خود را در تاریخ بشر نمایان ساخته است. بر طبق کتب مقدّس مسیحی و عبری [= عهدین] و قرآن، خداوند برای مثال قتل، جنایت، زنای به عنف و بی‌عدالتی را تقبیح و عدالت و ترحّم را تحسین می‌کند. تا آن‌جا که اطاعت از خداوند در اولویّت باشد، این باورهای وحیانی بیش‌ترین اهمّیّت را در اخلاق دارند.

برای بررسی کارآیی اخلاق خداباورانه در مقام عمل، یکی از موضوعات اخلاق پزشکی[1] مانند دیدگاه‌های خداباورانه درباره‌ی قتل عمدی نجات‌بخش[2] را مورد بحث قرار می‌دهیم؛ یعنی این شیوه‌ی عمل که وقتی فکر می‌کنیم کسی به بیماری مهلکی مبتلا است، یا از طریق ابزارهای مؤثّر یا با قطع کمک‌های حیاتی، عمداً به زندگی او خاتمه دهیم. کسانی که بر اساس مبانی خداباورانه، قتل نجات‌بخش از طریق ابزارهای مؤثّر را مجاز می‌دانند، می‌توانند به طبیعت (شاید مردن طبیعی است و کمک کردن به این فرایند نیز طبیعی است)، به عقل (به نظر می‌رسد این عمل همانند عملی باشد که یک شخص معقول می‌تواند انجام دهد) و به تجربه‌ی دینی (وحی آن عمل را، یا مباح می‌داند یا به آن تشویق می‌کند) استناد کنند. از سوی دیگر، معمولاً خداباوران بر غیرطبیعی و غیرعقلانی بودن آن عمل و تحریم آن از ناحیه‌ی وحی استدلال می‌کنند. یکی از دلایل معمول خداباوران برای حرمت قتل عمدی نجات‌بخش با ابزارهای مؤثّر این است که اساساً این عمل همان خودکشی است و به منزله‌ی تخریب غیرمجاز و بی‌مبنای حیاتی است که به خدا

---

1 - medical ethics

2 - voluntary euthanasia

تعلّق دارد. تخریب دارایی خداوند بدون اذن حضرت او بی‌احترامی به اوست. بخش‌نامه‌ی پاپیِ مذهب کاتولیک رومی با عنوان *Evangelium Vitae* اعلام می‌دارد: «حیات انسان از خداوند است. این حیات هدیه او، تصویر او و نشان او و نوعی مشارکت در دمیدن روح حیات از سوی اوست. بنابراین، خداوند تنها مالک حیات است. انسان نمی‌تواند با حیات آن‌گونه که خود می‌خواهد رفتار کند ... بنیاد قداست حیات او در خداوند و در فعّالیّت خلاقانه‌ی حضرت اوست» (۱۹۹۵، ص ۷۰۳).

همین استناد به طبیعت عقل و وحی را تقریباً در همه‌ی منازعات مربوط به سقط جنین، خودکشی، مجازات اعدام، مسؤولیّت سیاسی، اخلاق جنسی و دیگر موارد فهرست معمول مسایل اخلاقی می‌توان یافت. بنابراین، برای خداباورانی که دیدگاهی والانگرانه درباره‌ی طبیعت دارند، مثلاً اگر طبیعی بودن روابط هم‌جنس‌بازانه[1] محرز باشد، چنین عملی اخلاقاً مباح است. برای کسانی که طبیعت را هبوط یافته می‌دانند یا لااقل آن را مرجع اخلاقی ثابتی تلقّی نمی‌کنند، چنین استدلالی بی‌ربط است یا لااقل اعتبار چندانی ندارد.

خداباوران در مقام ارزیابی مباحث اخلاقی در پرتو باورهای وحیانی و دیدگاه‌های ناظر به طبیعت و عقل، از نظریّات اخلاقی مختلف سود می‌جویند. سه رهیافت اصلی را که در سنّت‌های خداباورانه بسیار مطرح بوده‌اند مورد توجّه قرار خواهیم داد. علاوه بر این، می‌توان این رهیافت‌ها را با همان رهیافت‌هایی که مورد تصویب ناظر آرمانی قرار می‌گیرد منطبق دانست.

نظریّه‌ی حقوق فطری و نظریّه‌ی فضیلت.[2] بنا بر این دیدگاه، در رشد و کمال‌یابی بشر، خیرهایی واقعی نهفته است. اشخاص و شاید هم برخی از حیوانات غیر از انسان، شخصیّت یا طبیعتی دارند و تحقّق آن شخصیّت یا طبیعت خیر محسوب می‌شود. این رأی منطبق با همان استناد به طبیعت است که طرح کلّی‌اش را پیش از

---

1 - same-sex ralationships

2 - Natural law theory and virtue theory

این آوردیم. در سنّت ارسطو، اعتقاد بیش‌تر هواداران قانون طبیعی این بوده است که این خیر و کمالِ حقیقی اشخاص بشر از طریق زندگی فضیلت‌مندانه محقّق می‌گردد. فضایل نشان‌گر برخی از کمالات شخصیّتی‌اند و معمولاً عبارتند از عدالت، شجاعت، اعتدال و حزم و پرهیز از رذایل.

فریضه‌گرایی.[۱] فریضه‌گرایان به وجود تکالیفی مانند تکلیف حمایت از بی‌گناهان، قتل نکردن، دروغ نگفتن، زیان نرساندن به بی‌گناهان و مانند آن باور دارند. واژه‌ی "deontology" از واژه‌ی یونانی ***deon*** به معنای «ضرورت» یا «الزام» مأخوذ است. فریضه‌گرایان معتقدند که درستی و نادرستی اعمال را، به‌تمامی نتائج آن‌ها تعیین نمی‌کند. بنا بر این دیدگاه، حتّی اگر هم قتلْ نتائج خوبی (سعادت) به بار آورد، تکلیف "قتلْ نکن می‌تواند" وجود داشته باشد.

پیامدگرایی.[۲] بنا بر این دیدگاه، پیامدهای یک فعل درستی و نادرستی آن را رقم می‌زند. یک تقریر عامیانه‌ی این دیدگاه را ***فایده‌گرایی عمل محور***[۳] نامیده‌اند که می‌گوید یک فعل اخلاقاً درست است، اگر و فقط اگر هیچ فعل دیگر که فایده‌ای بیش‌تر از آن به بار بیاورد برای فاعل قابل‌دسترس نباشد. «فایده» را گاهی به عنوان سعادت، لذّت یا خرسندی راجح[۴] تفسیر کرده‌اند. یک دستور پیامدگرایانه معمول این است که آدمی باید بیش‌ترین سعادت را برای بیش‌ترین عدّه ایجاد کند.

در سنّت‌های خداباورانه، نهضت‌های بسیاری بر ابعاد مختلف تأمّل اخلاقی تأکید ورزیده‌اند. به اعتقاد من، تأثیر برخی از این نهضت‌ها را می‌توان تلطیف یک نظریّه‌ی ناظر آرمانی جامع دانست. برای مثال، ***اخلاق داستانی***[۵] اهمیّتِ استفاده از گزارش‌های اوّل شخص و ادبیّات را در تأمّل اخلاقی مورد تأکید قرار می‌دهد. رمان‌های جان آستین، هنری جیمز، فایدور داستایفسکی، لئو تولستوی، جورج الیوت و دیگران اهتمامی فزاینده به بحث و بررسی درباره‌ی بصیرت‌های اخلاقی

---

1 - deontology
2 - consequentialism
3 - actiliarianism
4 - preference satisfaction
5 - nararative ethics

داشته‌اند. می‌توان نقش چنین تلاش‌هایی برای بحث و بررسی در این تصویرهای روایی از شخصیّت، فضیلت و رذیلت را شناختِ [واقعیّات] غیراخلاقی، تهذیب قوای شخص برای درک عاطفی و واداشتن او به جدّی گرفتن دیدگاه‌هایی غیر از دیدگاه خویش (و در برخی از موارد، مبارزه با سوگیری‌های خویش) دانست. بنا بر **اخلاق** اجتماع‌باورانه،[1] حیات اخلاقی از طریق هویّت اجتماعی، یعنی نوع آرمان‌ها و افکار مورد حمایت یک گروه در طول تاریخ شکل گرفته است. به ظاهر چنین است که این مکتب اخلاقی از منظر بالنسبه انتزاعی و ظاهراً غیرتاریخی مشاهده‌ی آرمانی کناره می‌جوید. امّا الزاماً با نظریّه‌ی ناظر آرمانی که باید برای منظر **همه‌ی** سنّت‌ها و جوامع به لحاظ اخلاقی محلّی از اعراب قائل باشد، تعارض ندارد. بنابراین، می‌توان اخلاق اجتماع‌باورانه را برای تکمیل و تتمیم همه‌ی محتویات منظر آرمانی حقیقتاً فراگیر مورد استفاده قرار داد.

جنبش طرف‌داری از حقوق زنان [= فمینیسم][2] جنبش طرف‌داری از حقوق زنان نام مجموعه مواضع وسیعی است؛ از این موضع سیاسی و حقوقی که باید با زنان و مردان به عدالت و مساوات رفتار کرد گرفته تا دیدگاه‌هایی افراطی که به همه‌ی حوزه‌های روابط اجتماعی کشیده می‌شوند. هرچند برخی از طرف‌داران حقوق زنان چیزی را که می‌تواند بی‌اعتنایی [= بی‌تفاوتی] نظریّه‌ی ناظر آرمانی به نظر برسد، صراحتاً مردود می‌دانند. دلیلی ندارد که هیچ یک از طرح‌های اخلاقی موجود فمینیست‌ها مورد تأیید و احترام ناظر آرمانی نباشد. مثلاً برخی از تحقیقات فمینیستی درباره‌ی مناظر روایی اوّل شخص را می‌توان تکمیل کننده‌ی آگاهی عاطفی و [علم به واقعیّات] غیراخلاقی دانست. تجربه‌ی سرکوب، قالبی‌نگری، تجاوز به عنف، اشتغال، عشق، غضب، نفرت و مانند آن همه را باید در چارچوب ناظر آرمانی جدّی گرفت. تحقیقاتِ همراه با درک عاطفی کارن وارن[3] (و دیگران) درباره‌ی «نگاه محبّت‌آمیز»،[4] اهمّیّت یک نحوْ نگرش عاطفی هم‌دلانه [= احساسی] به عالم را روشن می‌سازد (وارن، ۱۹۹۰). بیش‌تر این تحقیقاتِ

---

1 - communitarian ethics
2 - feminism
3 - Karen Warren
4 - loving gaze

روشن‌گر و بصیرانه را می‌توان در تعریفی از مشاهده‌ی آرمانی جای داد. درک و تشخیص چگونگی جنسیّت نیز در آگاهی ناظر آرمانی جای می‌گیرد: آیا تفاوت جنسیّت‌ها [= زن و مرد] تماماً ساخته و پرداخته‌ی جامعه است یا تا حدّی ریشه در تفاوت‌های زیست‌شناختی دارد؟ در این‌جا، میان تحقیقات علمی اختلاف‌نظرهایی وجود دارد کما این که در مورد نظریّات فمینیستی نیز چنین است. در حالت مطلوب، منظر ناظر آرمانی منظری است که در آن، ماهیّت جنسیّت و جنس توضیح داده شده است. برخی گفته‌اند منظر ناظر آرمانی اساساً منظری مردانه است، ولی می‌توان گفت این منظر معرّف چیزی است که به صورت آرمانی، هم منظر مردان و هم منظر زنان را در خود جای می‌دهد، بی‌آن که دیدگاه‌های مورد نظر را مبهم سازد یا این که به ناحق آن‌ها را درهم بیامیزد.

طرف‌داری از محیط زیست.[1] برای بررسی دقیق‌تر درباره‌ی اخلاق کاربردی خداباورانه، بهتر است بحث را به یک حوزه‌ی مشخّص معطوف کنیم. در اخلاق زیست‌محیطی، مباحث و موضوعات درخور توجّهی مطرح است و این مبحث می‌تواند مرجع مفیدی برای توضیح و تشریح برخی از اصولی باشد که آن‌ها را در اخلاق خداباورانه‌ی مورد بحث این فصل به کار بستیم. غالباً خداباوران میان دو الگوی ***سلطه***[2] و ***سرپرستی***[3] برای مسؤولیّت محیط زیست فرق می‌نهند. بنا بر الگوی سلطه، انسان‌ها شایسته‌تر از دیگر حیوانات‌اند و حقوقی بیش‌تر از آن‌ها دارند. این برتری که با استناد به وحی (سفر تکوین) توجیه می‌شود، بر مبنای عقل و دلیل نیز مورد حمایت قرار گرفته است. در افراطی‌ترین تقریر از الگوی سلطه، طبیعت غیربشری فاقد هرگونه ارزش ذاتی است و به لحاظ اخلاقی، در حدّ ذات خود موضوعیّت ندارد. تنها موضوعیّت آن به لحاظ تأثیر طبیعت بر انسان‌هاست. یک تقریر معتدل‌تر الگوی سلطه بر آن است که در طبیعت غیربشری نیز پاره‌ای خیرات وجود دارد، ولی نباید به این خیرات به اندازه‌ی تمایلات و غایات [= طرح‌های] بشری بها داد. از سوی دیگر، الگوی سرپرستی طبیعت غیربشری را

---

1 - Environmentalism
2 - dominion
3 - stewardship

خیری دارای ارزش ذاتی[۱] نه خیر ابزاری[۲] صِرف می‌داند. یک چیز در صورتی ارزش ذاتی دارد که به خاطر خودش ارزش‌مند باشد و در صورتی دارای ارزش ابزاری است که ارزشش معلول آن باشد که به ارتقاء چیزی ذاتاً ارزش‌مند کمک می‌کند. الگوی سلطه معمولاً محیط غیربشری را دارای ارزش ابزاری می‌داند؛ در حالی که الگوی سرپرستی طبیعت را، هم دارای ارزش ذاتی می‌داند و هم دارای ارزش ابزاری. در نظام اخلاقی مبتنی بر الگوی سرپرستی، انسان‌ها نباید فقط از محیط زیست بهره‌برداری کنند، بلکه باید مراقب آن نیز باشند. بنا بر این دیدگاه، ممکن است هنوز انسان‌ها به نوعی برتر از دیگر موجودات زنده باشند؛ و در عین حال، دیگر موجودات زنده به دلیل ارزش و اهمّیّت ذاتی خود اخلاقاً شایسته‌ی حفظ و حمایت تلقّی شوند.

اشکال کرده‌اند که الگوی سلطه به‌نوعی قدرت محض را تمجید می‌کند. این اشکال یادآور مباحث قبلی همین فصل است؛ یعنی مباحث مربوط به آن قسم نظریّات امر الاهی که بوالهوسی را مُجاز می‌دانند و و نیز مباحث مربوط به آن نظریّاتی در خصوص اخلاق که مرجعیّت الاهی را بر مبنای قدرت محض اثبات می‌کنند. برخی از فیلسوفان بر آنند که الگوی سلطه خسارات زیست محیطیِ نگران کننده‌ای به بار آورده (یا برای توجیه چنین خساراتی مورد استفاده قرار گرفته است). فاسر دارلینگ[۳] یکتاپرستی را متّهم می‌دارد به این که انسان را از مابقی مخلوقات جدا می‌سازد و بدین وسیله، دیواری خطرناک میان بشریّت و خدا از یک سو و مابقی موجودات زنده از سوی دیگر ایجاد می‌کند:

> **یکتاپرستی هجومی نیرومند و رویه‌جلو به نفع انسان بود، نیروی معنوی را متمرکز ساخت، به‌خصوص هنگامی که انسان خودش را تصویر خدا دانست؛ هرچند که در قالب بیانی معکوس گفت خداوند انسان را بر صورت خویش آفریده است. در این هنگام، فرایند جدایی از دیگر موجودات زنده در میان آمد... در این‌جا قدرتی هنگفت وجود دارد، ولی به بهایی که معمولاً در خیال کسی نگنجیده بود و شاید**

---

1 - intrinsically valuable
2 - instrumentally good
3 - Faser Darling

هم تا دوران خود ما به رؤیت کسی نرسیده باشد. انسان غربی که دین یهودی‌مسیحی را پذیرفته، نه تنها همه‌ی موجودات زنده سوای نوع خویش را از شراکت خدا و خودش کنار گذاشته است، بلکه این عقیده‌ی بی‌زحمت را ساخته و پرداخته است که خدا مابقی موجودات را برای *استفاده* و لذّت انسان آفریده است (دارلینگ در اثری ویراسته‌ی اس. جی. آرمسترونگ، ۱۹۹۳، ص ۲۹۹).

در همین راستا، ماری میدلی معتقد است که هوسِ رابطه‌ای انحصاری میان خدا و انسان زمینه‌ساز ترویج نظام اخلاقی قدرت‌مدار بوده است. وی بر آن است که این هوس و سوءاستفاده‌ی حساب شده از فن‌آوری بر پایه‌ی اسطوره‌ی قدرت مطلق استوار شده است. از آن‌جاکه در اثر تربیت فرهنگی این اعتقاد در ما شکل گرفته که قدرت متعالی چیزی الاهی و در حدّ ذات خود مطلوب است، گاهی فن‌آوری را به خاطر خود فن‌آوری و همراه با همه‌ی پیامدهای پر مخاطره‌اش دنبال کرده‌ایم:

معلوم شده است که این درکِ از قدرت مطلق که مولود فن‌آوریِ رویه‌رشد است، درکی غلط‌انداز آورده است و اینک معلوم شده است که خودِ فن‌آوری هیچ زمینه‌ای برای واداشتن انسان‌ها به رفتار بهتر ندارد، و فقط آن‌ها را به گونه‌ای مؤثّر از هدفی که درخورِ آنند دور ساخته است. مفهوم قدرت مطلق روان‌شناختی خود یک اسطوره است. کنار نهادن این مفهوم ما را به تسلیم تقدیرباورانه ملتزم نمی‌کند، بلکه هرچه بیش‌تر امکان تلاش‌های واقع‌بینانه برای تغییر را فراهم می‌سازد (میدلی، ۱۹۸۴، ص ۶۸).

به دلیل همین اثرات سوء است که برخی از خداباوران نظریّه‌ی سلطه‌ی افراطی [= تعدیل ناشده] را مردود می‌دانند.

الگوی سلطه، هنوز هم نمایندگانی دارد و در برابر برخی از اشکالات متعارف قابل‌دفاع است. اغلب تخریبی را که به نام الگوی سلطه در محیط زیست صورت گرفته است، می‌توان یا به حرص و ولع مستقیم بشر یا به استفاده از تصویرهای جای‌گزین از سلطه نیز نسبت داد. همان‌طورکه دونالد هاگ[1] معتقد است، استفاده ویرانگر از الگوی سلطه نه از یکتاپرستی، بلکه عمدتاً از نگاه روم باستان به محیط

---

1 - Donald Hughes

زیست ناشی شده است. «رفتار رومیان با محیط طبیعی چنان بود که گویی یکی از ولایات مفتوحه‌ی آن‌هاست» (هاگ در اثری ویراسته‌ی آرمسترونگ، ۱۹۹۳، ص ۱۶۸). و لوئیس مونکریف[1] معتقد است نیروهای پیچیده‌ای که در پس تخریب بوم‌شناختی قرار گرفته‌اند، بسیار متنوّع‌تر از آنند که بتوان آن‌ها را به یهودیّت و مسیحیّت ربط داد:

به نظر می‌رسد نیروهایی مانند دموکراسی، فن‌آوری، شهرنشینی، ثروت فردیِ رو به افزایش و روی‌کرد ستیزه‌جویانه به طبیعت با بحران زیست‌محیطی که اینک مبتلابه جهان غرب است مستقیماً در ارتباط‌اند. احتمال آن هست که سنّت یهودی-مسیحی در ماهیّت هر یک از این نیروها تأثیر گذاشته باشد. و امّا جدا ساختن سنّت دینی به عنوان یک مؤلّفه‌ی فرهنگی و ادّعای این که «ریشه‌ی تاریخی بحران بوم‌شناختی ما» همین مؤلّفه‌ی فرهنگی است ادّعایی جسورانه است که مؤیّدات تاریخی یا علمی چندانی برایش وجود ندارد (در اثری ویراسته‌ی پوجمن، ۱۹۹۴، ص ۱۹).

با وجود چنین تلاشی برای خلاص کردن این نوع خداباوری سلطه‌مدار از غایات تخریبی زیست‌محیطی، بسیاری از خداباوران اینک سعی می‌کنند الگوی سرپرستی را جای‌گزین الگوی سلطه کنند.

در کتب و آثاری که درباره‌ی الگوی سرپرستی تألیف شده است، همه‌ی کارآیی‌های نظام اخلاقی خداباورانه‌ی مورد بحث این فصل را می‌توان یافت: استناد به واقعیّات غیراخلاقی، درّاک مطلق بودن و بی‌طرفی (نظریّه‌ی ناظر آرمانی)، استناد به عقل، طبیعت و وحی، استناد به فضیلت، تکلیف و نتائج اعمال. استفاده‌ی جِی مک‌دانیل[2] از رهیافت احساسی به علایق زیست‌محیطی به گونه‌ای است که انعکاس اهتمام‌های احساسی نظریّه‌ی ناظر آرمانی در آن مشهود است:

گشاده‌نظری نسبت به عالَم به عنوان چیزی که معلوم و محبوب خداست، روایتی امروزی و مبتنی بر نگرش بوم‌شناختی از همانی است که [قدّیس] پولس آن را در

---

1 - Lewis Moncrief　　2 - Jay McDaniel

مقامِ ذهن خدا قرار گرفتن تصوّر کرده است. این حالت، یعنی این که احساس ما نسبت به عالم همان احساسی باشد که خداوند نسبت به آن دارد. در فضایی پویا، لزومی ندارد که این احساس را به این معنا بگیریم که انسان‌ها همان نحوه‌ی احساس خداوند نسبت به عالم را منعکس سازند، چنان که گویی خداوند «در بالا» قرار گرفته است و انسان‌ها و مابقی مخلوقات «در پایین». بلکه می‌توان آن را به معنای نوعی درونی‌شدگی واقعی در متن روان بشری گرفت: یعنی مشارکتی زنده در آگاهی الاهی (مک‌دانیل در اثری ویراسته‌ی اس. جی. آرمسترونگ، ۱۹۹۳، ص ۵۱۱).

در این‌جا می‌توان هدفِ «در مقام ذهن خدا قرارگرفتن» را این دانست که به صورتی ولو جزئی درّاک مطلق بودن خداوند به نمایش گذاشته شود. دیگر موضوعات این فصل در آثار مربوط به الگوی سرپرستی کارآیی دارند. ماویل دین سامارای[1] اخلاق زیست‌محیطی در اسلام را تا حدّ زیادی مبتنی بر تکلیفی در برابر خداوند که آفرینش متعلّق به اوست تفسیر می‌کند. «محیط زیست مخلوق خداست و حفظ آن به معنای پاسداری از ارزش‌های آن به عنوان نشانه‌ای از خالق است» (سامارای در اثری ویراسته‌ی آرمسترونگ، ۱۹۹۳، ص ۲۸۵). دی. زد. فیلیپس که نسبت به بازتاب دینی اعمال اخلاقی حسّاس است، این مطلب را مورد توجّه قرار می‌دهد که مشکل می‌توان، هم دیدگاهی والانگرانه درباره‌ی خالق و خلقت داشت و هم در عین حال، رویّه‌ای استثماری نسبت به محیط زیست در پیش گرفت:

آیا تپّه‌ها همین که طلا در آن‌ها کشف شده باشد، می‌توانند شکوه خداوند را اعلام دارند؟ آری، می‌توانند. می‌توان طلا را صَرف‌نظر از همه‌ی نیازی که انسان‌ها بدان دارند، چیزی تلقّی کرد که نباید به آن دست زد. ولی آیا اگر تپّه‌ها مورد حفّاری قرار بگیرند، می‌توانند عظمت خداوند را اعلام دارند؟ باز هم آری، می‌توانند. اگر تپّه‌ها فقط از روی نیاز واقعی مورد حفّاری قرار بگیرند، می‌توان آن‌ها را «حامیان بزرگ» تلقّی کرد. ولی اگر تپّه‌ها به دلیل حرص به طلا مورد حفّاری قرار بگیرند، چه باید گفت؟ در چنین شرایطی، دشوار می‌توان تشخیص داد که همان تپّه‌ها چگونه می‌توانند شکوه خداوند را اعلام دارند؛ چرا که عمل استثمار و رویکرد

---

1 - Mawil Deen Samarrai

سودمدارانه به تپّه‌ها منافی با این است که آن‌ها را متعلّق به خداوند بدانیم، (فیلیپس، ۱۹۸۱a، ص ۷۱).

می‌توان دید که چگونه نقدهای خداباورانه از فن‌آوری و بازاندیشی برخی از خداباوران در تصوّر خویش از قدرت خدا همراه و هم‌داستان بوده‌اند. اگر خداباوران بتوانند فهمی ارزش‌مدارانه از قدرت مطلق، همانند فهم الگوی آنسلمی در فصل سوّم حاصل کنند، می‌توانند هرگونه تجلیل و تکریم قدرت محض را که ممکن است در جوامع فن‌آورانه روی بنُماید، به‌صراحت مردود بدانند (برای بحث بیش‌تر درباره‌ی مفاهیم خداباورانه از فن‌آوری و قدرت، ر. ک. به فره، ۱۹۸۸ و ۱۹۹۳).

دشوارترین منازعات موجود در میان خداباوران در سنّت مبتنی بر سرپرستی، به جایگاه حیوانات غیربشری که شاخص‌ترین مواضع در این میان‌اند مربوط می‌شود. دو موضع از مواضع مبتنی بر الگوی سرپرستی را می‌توان فردنگری[۱] از یک سو، و کل‌نگری[۲] از سوی دیگر توصیف کرد. این هر دو موضع با استناد به مشاهده‌ی آرمانی همراه با استنادهای خاصّ آن به عقل، طبیعت و وحی تأیید می‌شوند.

بنا بر نظریّه‌ی فردنگری، این فرد است نه گروه‌ها یا نظام‌ها که ارزش‌مند محسوب می‌شود. انواع واکوسیستم‌ها [= بوم‌سازگان‌ها] ارزش‌مند هستند، ولی ارزش آن‌ها عمدتاً به دلیل افراد زنده‌ای است که در آن‌ها قرار دارند. به علاوه، اعتقاد بر این است که بعضی از افراد حیوانات (برای مثال، پستانداران پیشرفته‌تر) دارای حقوقی هستند، مانند حقّ حیات یا حقّ این که نباید به آن‌ها آسیب رساند.

این دیدگاه برای بسیاری از افراد ارزش‌مند می‌نماید؛ زیرا ناقضِ این فرض است که ملاحظات، حقوق و وظایف اخلاقی محدود به نوع بشر است. به اعتقاد برخی از فیلسوفان اخلاق این که بگوییم تنها انسان‌ها دارای حقّ و حقوق‌اند مصداق *نوع‌گرایی*[۳] است؛ نوع‌گرایی یعنی ترجیح فردی بر فرد دیگر به دلیل عضویّت در

---

1 - individualism
2 - holism
3 - Speciesism

یک نوع. به اعتقاد پیتر سینگر، تام ریگان[۱] و دیگران این موضع هم‌سنگ اخلاقی، نژادگرایی[۲] و جنسیّت‌گرایی[۳] است. امّا مشکل این دیدگاه آن است که چگونه می‌توان دقیقاً تعیین کرد کدام‌یک از حیوانات غیربشری (از این به بعد «حیوانات») دارای حقوق یا منافعی اخلاقاً مربوط هستند. بنا بر یک طبقه‌بندیِ معمول، دلفین‌ها، نهنگ‌ها و شمپانزه‌ها در بالاترین مرتبه، در مرتبه‌ی بعد خوک‌ها، سگ‌ها و گربه‌ها و سپس مرغ‌ها و عقاب‌ها و مانند آن قرار می‌گیرند تا می‌رسد به موجودات زنده‌ی ساده‌تر. به اعتقاد سینگر، هر چیزی که بتوان دلیل موجّهی برای درّاک دانستن آن داشت (یعنی بتوان آن را دارای قابلیّت احساس لذّت و الم دانست)، قابلیّت ملاحظات اخلاقی را دارد. ریگان این قابلیّتِ بر حقّ برای ملاحظات اخلاقی را انکار نمی‌کند، ولی بیش‌تر به این اهتمام دارد که آیا «حیوانات» خود یا خود ـ گونه‌اند. منازعات دشواری، هم بر سر سطحِ معیار (خود یا درّاک بودن) و هم بر سر احراز این معیار در مورد حیوانات مختلف جریان دارد.

در این‌جا خداباوران با مسائلی دست به گریبانند، ولی البتّه این مسائل لاینحل نیست. برخی از خداباوران یک روی‌کرد مبتنی بر حقوق[۴] اتّخاذ می‌کنند و برخی دیگر معیار درّاک بودن را دنبال می‌کنند. هر یک از این دو موضع را می‌توان برای تأیید و توجیه محکومیّت اخلاقی بسیاری از دامداری‌های صنعتی دنیای امروز مورد استفاده قرار داد. ولی خداباوران در بحث و بررسی روابط طبیعی، با مسأله‌ی دشواری مواجه می‌شوند. اگر برخی از حیوانات حقّ و حقوقی دارند یا باید ملاحظات اخلاقی را در مورد آن‌ها اعمال کرد، توجیه رنج و محنت‌های حیوانی که ظاهراً در خود طبیعت تعبیه شده‌اند چیست؟ جی. بی. کالیکات[۵] نقش طبیعی شکار حیوانات به دست یک‌دیگر [= شکارگری] را بررسی می‌کند:

مجاری حیات ــ «زنجیره‌های غذایی» ــ که انرژی از طریق آن‌ها جریان می‌یابد،

---

1 - Tom Regan
2 - racism
3 - sexism
4 - rights-based approach
5 - J. B. Callicott

مرکّب از گیاهان و حیوانات جزئی است. یک واقعیّت بی‌روح محوری در دل فرایندهای بوم‌شناختی قرار گرفته است: انرژی همان گردش اعتدال طبیعت از سامانه‌ای به سامانه‌ی دیگر منتقل می‌شود، امّا نه از دستی به دست دیگر، همانند پول مسکوک، بلکه گویی از معده‌ای به معده‌ی دیگر انتقال می‌یابد. خوردن و خورده شدن، زیستن و مردن مایه‌ی تحرّک و پویایی اجتماع زیستی‌اند (کالیکات در اثری ویراسته‌ی آرمسترونگ، ۱۹۹۳، ص ۳۹۳).

بنابراین، آیا رنج و محنت حیوانات در آفرینش تعبیه شده و مطابق اراده‌ی خداوند است یا در نتیجه‌ی هبوط یا شرارت ابتدایی حاصل آمده است؟ مسأله‌ی شرّ مسأله‌ی اصلی فصل نهم است، ولی در این‌جا یکی از پاسخ‌های معمولِ خداباوران در سنّت مبتنی بر الگوی سرپرستی را که همان کل‌گرایی باشد مورد توجّه قرار می‌دهیم.

بنا بر یک روی‌کرد ***کلّ‌گرایانه*** به محیط زیست، حیوانات و دیگر خیرات طبیعی مانند صحنه‌های حیات وحش را باید نه به صورت افراد جزئی، بلکه به صورت نظام‌های طبیعی و پیچیده مورد ارزیابی قرار داد. آلدو لیوپولد[1] که، هم خداباور است و هم طرف‌دار محیط زیست، از این موضع دفاع می‌کند که: «یک موجود در صورتی بر حقّ است که مستعدّ حفظ انسجام، ثبات و جمال اجتماع زیستی باشد و در صورتی ناحقّ است که مستعدّ چیزی جز این باشد» (لیوپولد، ۱۹۸۷، صص ۲۲۴-۲۲۵). این موضع به صورت نشانِ شاخص به اصطلاح نهضت بوم‌شناختی «ژرفاگر» همراه با تفسیر آن از کلّ حیات به عنوان یک اجتماع درآمده است. خداباوران طرفدار این منظر نظام یافته‌ی وسیع گاهی موضع خویش را موضعی حیات‌محورانه،[2] کل‌نگرانه یا زیست‌محورانه[3] توصیف می‌کنند. این موضع بر این مبنا مورد دفاع قرار گرفته است که می‌تواند تبیینی بهتر درباره‌ی تنوّع انواع عرضه کند و طرح و تدبیری غنیّ و قابل‌دفاع برای حیات وحش به دست دهد. درباره‌ی قسمت اوّل، اشکال شده است که فردگرایان نمی‌توانند به‌راحتی تبیین

---

1 - Aldo Leopold
2 - life-centered
3 - biocentric

کنند که چرا ما (اغلب) وجود انواع متعدّد و نه صرف افراد بیش‌تر [نوع واحد] را مطلوب می‌دانیم. در مورد قسمت دوّم، اشکال این است که فردگرایانِ هوادار یک دیدگاه والانگرانه درباره‌ی حیوانات، ممکن است مجبور به مداخله‌ای کاملاً ستیزه‌جویانه و افراطی در فرایندهای طبیعی شوند. اگر رنج و محنت حیوانات بد است، آیا ما وظیفه‌ای برای جلوگیری از شکار حیوانات نداریم؟ ولی عمل به چنین وظیفه‌ای ظاهراً مستلزم مداخله‌ی کلان در عادات حیوانات و مانند آن است.

در فصل نهم، به موضوع رنج و محنت حیوانات باز می‌گردیم. ولی پیش از ورود به بخش پایانی این فصل، ترسیم‌نمایی کلّی از موضوعاتی که تا به این‌جا در این فصل مطرح شد می‌تواند مفید فایده باشد.

نظریّات ارزش

نیست‌انگاری　　نسبیّت‌گرایی　　واقع‌گرایی اخلاقی

دو تبیین خداباورانه از ارزش

امر الاهی:

نظریّه‌ای که خداوند بر طبق آن، به‌اختیار ارزش‌های اخلاقی را خلق می‌کند.

امر الاهی تعدیل شده:

نظریّه‌ای که خداوند بر طبق آن، ارزش‌های اخلاقی را خلق می‌کند؛ ولی با توجّه به این که این ارزش‌ها از ذات خیر مطلق او نشأت می‌گیرند، نمی‌تواند چنان کند که قتل عمد خوب باشد.

نظریّه‌ی ناظر آرمانی

نظریّه‌ای در باب تأمّل اخلاقی است که خداباوران می‌توانند برای شرح و توضیح منظر الاهی از آن کمک بگیرند. به علاوه، ملحدان نیز می‌توانند این نظریّه را برای ترسیم یک منظر آرمانی فرضی بپذیرند.

خداباوری و ارزش‌ها

۱ ـ *تقویت ارزش‌ها از طریق خداباوری*: این استدلال که خداباوری می‌تواند ارزش‌ها را بزرگ جلوه می‌دهد.

۲ ـ ادّعاهای ناظر به ***مالکیّت الاهی*** را می‌توان برای توجیه الزام‌ها مورد استفاده قرار داد.

۳ ـ ***خداباوری*** می‌تواند درک و فهمی از غایتِ حیات به دست دهد.

اخلاق خداباورانه در مقام عمل

طبیعت عقل وحی	می‌توانند عقاید مربوط به اراده‌ی خداوند را غنا ببخشند.
قانون طبیعی فریضه‌گرایی پیامدگرایی	سه نظریّه‌ی اصلی که خداباوران آن‌ها را در شرح و بیان خیر و شرّ مورد استفاده نتیجه‌گرایی قرار داده‌اند.
اخلاق‌روایی جامعه‌گرایی طرف‌داری از حقوق زنان	پیشرفت‌های اخیر در تأمّل اخلاقی
اخلاق زیست‌محیطی خداباورانه	الگوی سلطه در مقابل الگوی سرپرستی. فردنگری در مقابل کل‌نگری

در این بخش پایانی، لوازم اخلاق دینی برای روابط سیاسی را مورد بررسی قرار می‌دهیم.

کثرت‌گرایی دینی و سیاست

جامعه‌ی دینی کثرت‌گرا جامعه‌ای است که در آن، مجموعه‌های دینیِ متمایزی (کلیساها، معابد، اشرم‌ها،[۱] کنیسه‌ها یا صرفِ نهضت‌هایی) وجود دارد که به یک معنا ناسازگار با هم‌اند. این ناسازگاری لزوماً ناسازگاری سخت و اکید نیست، مثلاً ممکن است جامعه‌ی کثرت‌گرایانه‌ای مرکّب از مسیحیان و بوداییان باشد و در عین حال، در آن جامعه کسانی معتقد باشند که می‌توان بودایی مسیحی (یا مسیحی بودایی) بود، البتّه مشروط به این که بسیاری از اعضای جامعه آن ادیان را متمایز از هم و نه بخش‌هایی از دین واحد که مرکّب از هر دو است بدانند.

بسیاری از دولت‌های ملّی دوران جدید که به لحاظ دینی کثرت‌گرا هستند، با مسأله‌ی تنش‌های میان مجموعه‌های دینی مواجه‌اند. برخی از ادیان اهداف سیاسی نیرومندی دارند و این اهداف اغلب با ادیان دیگر تعارض پیدا می‌کنند. اخیراً گروه‌هایی افراطی در دین اسلام، برای پیشبرد اهداف خویش به زور متوسّل شده‌اند. در اسلام سنّتی [= راست‌اندیش]، وظیفه‌ی حکومت اجرای قانون اسلامی (شریعت) است. قانون خداوند باید بر صحنه‌ی سیاسی جامعه حاکم باشد و هدف گروه‌های افراطی مانند جهاد اسلامی و حماس استقرارِ چنین قوانینی است. («جهاد» اغلب به «نبرد مقدّس» ترجمه شده است، ولی این کلمه مشتقّ از جَهَد عربی است و بهتر است آن را «نبرد در راه عقیده» ترجمه کنیم). گاهی اهداف این گروه‌ها با اقلیّت‌های دینی موجود در یک جامعه ـ اقلیّت‌های هندو، بودایی، یهودی و مسیحی ـ و با دیدگاه‌های سکولار مانند لیبرالیسم، سوسیالیسم و مارکسیسم تعارضی اساسی پیدا می‌کنند.

در ایالات متحدّه، معمولاً مباحثاتی اساسی بر سر نقش حکومت در امور دینی جریان دارد. قانون اساسی ایالات متّحده (۱۷۸۹) ظاهراً در اصلاحیه‌ی نخست خود آزادی دین را تضمین کرده است:

کنگره نباید هیچ قانونی مبنی بر احترام به یک تشکیلات دینی یا ممنوع ساختن عمل آزادانه به آن، یا محدود کردن آزادی بیان یا آزادی مطبوعات و یا محدود

---

۱ - ashram. کنج خلوت مخصوص به حکیم یا فیلسوف هندی.

کردنِ حقّ تشکیل اجتماعات صلح‌آمیز افراد و دادخواهی حکومت برای احقاق حقّ مردم تصویب کند.

ولی کم‌تر موضوع فیصله‌یافته‌ای در این اعلامیه آمده است. به نظر می‌رسد آرمان‌های دینی در بسیاری از سطوح حکومت و جامعه‌ی ایالات متّحده به طور کلّی ساری و جاری‌اند و پرونده‌های مَحاکم پیوسته با ممنوعیّت نماز در مدارس، استفاده حکومت از رمزها و موضوعات دینی (رواج عبارت «بر خدا توکّل می‌کنیم»، سوگند خوردن به **کتاب مقدّس** برای گفتن حقیقت در محاکم، سوگند وفاداری) حمایت حکومت از مدارس وابسته به دین (خواه از طریق کمک مستقیم و خواه از طریق معافیّت مالیاتی)، به رسمیّت شناختن برخی از روزهای تعطیلات مذهبی و مانند آن چالش داشته‌اند. به علاوه، بحث و نزاع‌هایی اساسی وجود داشته است بر سر این که تا چه حدّ باید در مواردی نظیر موارد زیر با گروه‌های دینی مدارا کرد: سر باز زدن از اقامه‌ی سوگند (سَبَت نگه‌داران معتقد به ظهور **قریب‌الوقوع** مسیح)[۱] شرکت در ارتش (آمیش‌ها،[۲] برخی کویکرها،[۳] منونی‌ها،[۴] سَبَت نگه‌داران معتقد به ظهور قریب‌الوقوع مسیح)، سر باز زدن از قبول درمان پزشکی معیار [= معمول] (دانش‌مندان مسیحی و شاهدان یهُوَه)،[۵] استفاده از موادّ غیرمجاز در مراسم دینی (برخی گروه‌های بومیان آمریکا) و رعایت محدودیّت‌های خوراکی (مانند شیوه‌های مقرّری که یهودیان و مسلمانان برای کشتن حیوانات دارند).

فلسفه‌ی سیاسی جان لاک تأثیری اساسی بر طرّاحان قانون اساسی ایالات

---

1 - Seventh Day Adventists

۲ - Amish. یک فرقه‌ی سخت‌گیر کلیسای منونی در ایالات متّحده.

۳ - Quakers. اعضای یک انجمن دینی که به دست جورج فاکس در ۱۶۴۸ ـ ۵۰ تأسیس شده و بر «نور باطنی» تأکید می‌ورزید.

۴ - Mennonites. اعضای یک فرقه‌ی مسیحی که در فریس‌لند به دست منوسیمونز (۱۴۹۲ ـ ۱۵۵۹) تأسیس شد.

۵ - Jehovah's Witness. عضو یک فرقه‌ی بنیادگرای مسیحی که دین نهادی را مردود می‌داند و از قبول حقوق دولت در صورت تعارض با اصول این فرقه سر باز می‌زند.

متّحده بر جای نهاد. لاک در ***نامه‌ای درباره‌ی تساهل***،[1] کلیسا [= مذهب] را چیزی «کاملاً جداگانه و متمایز از کشور فدرال[2] می‌داند. حدّ و مرزهای هر دو طرف ثابت و غیرقابل‌تغییراند. کسی که این جوامع را با هم ترکیب می‌کند، آسمان و زمین را، اموری که بیش‌ترین بُعد و تضادّ را با هم دارند بـه هـم مـی‌آمیزد» (لاک، [۱۹۸۹] ۱۹۸۵، ص ۳۳). حاصلْ این که در این‌جا باید نـوعی تسـاهل اجـباری از سـوی حکومت نسبت به ادیان رقیب وجود داشته باشد.

حمایت لاک از تساهل بر چند مبنا استوار شده است. او برای اثبات تساهل، به جایزالخطا بودن بشر استناد می‌کند. ما هیچ علم یقینی و قطعی به حقّانیّت ادیان نداریم و بنابراین، نباید هیچ دینی را بر کسی تحمیل کنیم. دلیل دیگـر وی بـرای اثبات تساهل، این است که اذیّت و آزار انسان‌ها نامعقول است. تغییر دین منوط به موافقت ارادی افراد است. عقاید آن‌گونه اموری نیستند که بتوان آن‌ها را بر دیگری تحمیل کرد. لاک علاوه بر این، به جدایی افراد از یک‌دیگر نیز استناد کرده است: عذاب الاهی برای همسایه هیچ تأثیری به حال ما ندارد [به عبارت دیگر، هیچ کس را در قبر کس دیگر نمی‌گذارند]. لاک بر اساس همه‌ی دلایلی از این دست، معتقد بوده که تساهل باید نشان اصلی «کلیسای [= مذهب] حقیقی» باشد (لاک، [۱۶۸۹] ۱۹۸۵، ص ۲۳). لاک از این رهگذر در صدد تقویت حکومت دنیاگرا [= سکولار] برآمده است، البتّه بی‌آن‌که جامعه‌ی سکولار را تأیید کند. حکومتْ ادیان را به حال خود رها می‌کند تا به صورت سازمان‌هایی مختار رونق و شکوفایی پیدا کنند.

اخیراً رابرت آودی،[3] ریچارد رورتی،[4] جان رالز،[5] رونالد دارکین و دیگران استدلال‌هایی در تأیید این جدایی دین و دولت اقامه کرده‌اند. در این‌جا هدف این است که دلایل قابل‌قبول در تصمیم‌گیری سیاسی را فقط محدود به دلایلی بدانیم که مستقلّ از هر گونه استنادی به برداشت‌های دینی جامع از عالم، قابل‌درک‌اند.

---

1 - *A Letter Concerning Toleration*

2 - commonwealth

3 - Robert Audi

4 - Richard Rorty

5 - John Rawls

جرمی والدرون[1] هدف لیبرالیسم را این‌گونه بیان می‌کند: «تقاضای لیبرال‌ها این است که نظام سیاسی باید علی‌القاعده قابلیّت آن را داشته باشد که خود را در محکمه‌ی فهم هر شخص تبیین و توجیه کند» (والدرون، ۱۹۸۷، ص ۱۴۹؛ نیز ر. ک. به بی. آکرمن و سی. لیمور). در همین حال و هوا، آیودی فقط دلایل دنیوی را در تأمّل سیاسی عام قابل‌قبول می‌داند. «به بیان تقریبی، دلیل دنیوی دلیلی است که نیروی تجویزی آن، یعنی جایگاه آن به عنوان یک عنصر توجیه کننده‌ی در بادی نظر، (به لحاظ قرینه‌ای) به وجود خداوند (مثلاً از طریق تمسّک‌هایی به امر الاهی) یا ملاحظات الاهیّاتی (مانند تفسیرهای یک متن مقدّس) یا به اظهارات یک شخص یا نهاد به منزله‌ی مرجع دینی متّکی نیست» (آیودی، ۱۹۸۹، ص ۲۷۸). جان رالز موضع مشابهی اتّخاذ می‌کند. در حیات عمومی، در حین اتّخاذ تصمیمات سیاسی مؤثّر بر جامعه به طور وسیع

> **باید تنها به عقاید و حجّت‌های عامّ پذیرفته شده در حال حاضر که در فهم مشترک یافت می‌شوند، و نیز به روش‌ها و نتائج علمی در صورتی که متنازع، فیه نباشند توسّل بجوییم... باید در این موارد نه به آموزه‌های دینی و فلسفی جامع متوسّل شویم؛ یعنی به آن‌چه ما به عنوان افراد یا اعضای جوامع، آن‌ها را کلّ حقیقت می‌دانیم و نه به نظریّات اقتصادی مفصّل مثلاً درباره‌ی مساوات همگانی، در صورتی که این نظریّات محلّ بحث باشند (رالز، ۱۹۹۳، صص ۲۲۴ـ۲۲۵).**

رالز و دیگر نظریّه‌پردازان سیاسی لیبرال سعی می‌کنند تا از این رهگذر به تمایزی دقیق میان گفتار دینی و سیاسی دست بیابند.

امّا چندین مشکل وجود دارد. اوّلاً می‌توان به تفکیک «آموزه‌های فلسفی و دینی جامع» از فهم مشترک[2] اشکال کرد. می‌توان گفت «فهم مشترک» خودْ می‌تواند یک آموزه‌ی جامع محسوب شود یا برخی آموزه‌های جامع (مانند دیدگاه‌های دینی درباره‌ی زندگی) را می‌توان «فهم مشترک» قلمداد کرد. به علاوه، می‌توان گفت اگر در حین تصمیم‌گیری سیاسی، بنا را بر طردِ همه‌ی آموزه‌های راجع به عالم و ارزش‌ها به جز آموزه‌های مورد اعتقاد هر شخص معقول بگذاریم، چیز

---

1 - Jeremy Waldron　　2 - common sense

چندانی برای ما بر جای نمی‌ماند. آیا در ایالات متّحده هیچ‌گونه اتّفاق‌نظر کلّی در مورد پیامدگرایی، فریضه‌گرایی، قانون طبیعی، نظریّه‌ی ناظر آرمانی و غیره وجود دارد؟ می‌توان گفت «نه». همان‌طور که آر. ام. آدامز می‌نویسد: «در تاریخ نظریّه‌ی اخلاقیِ سکولار در دوران جدید هیچ دلیلی نمی‌یابیم تا بر اساس آن توقّع داشته باشیم روزی توافقی کلّی درباره‌ی یک نظریّه‌ی اخلاقی جامع حاصل خواهد شد، یا اگر هم چنین توافقی حاصل شود، در فضای تحقیق آزادانه دیری دوام می‌آورد» (آدامز، ۱۹۹۳، ص ۹۷). اگر صلاحیّت هر یک از نظریّات اخلاقی فوق را برای استفاده در تصمیم‌گیری سیاسی می‌پذیریم، چرا نباید گفت که نظریّه‌ی امر الاهی یا اخلاق بودایی نیز می‌توانند از عهده‌ی چنین نقشی برآیند؟

استفان مکیدو[1] در مخالفت با سکولاریسم لاک می‌نویسد «لاک در حقیقت استدلال‌هایی موفّق، یعنی استدلال‌هایی قانع کننده برای افرادی که محیط سیاسی و اجتماعی دل‌گرم کننده را شرط لازم نجات بشر می‌دانند اقامه نکرده است». (مکیدو، ۱۹۹۳، ص ۶۲۳). مشکل اساسی لیبرالیسم سیاسی معاصر این است که بسیاری از افراد جامعه هویّت خود را هویّتی دینی می‌دانند. در نظر کسانی که این تلقّی را از خود دارند، آرمان لیبرالی نه فقط هیچ جاذبه‌ای ندارد، بلکه بر تبیینی مشکوک از فرد مبتنی است. هویّت‌های فردی ما را جامعه‌ی محلّ زندگی ما می‌سازد و این هویّت‌ها با دیدگاه سکولاری که هیچ ارزش دینی به بار نمی‌آورد، تعارض بنیادی دارند. پل موریس[2] برای ارزش‌های دینی‌ای که باید به پای لیبرالیسم ریخته شوند تأسّف می‌خورد:

> **سنّت یهودی خود من، وقتی در پرتو نگاهی لیبرالی به آن نگریسته می‌شود، به مقدار زیادی نامعقول جلوه می‌کند. نخستین کلمات *کتاب مقدّس* من «در آغاز خداوند آسمان و زمین را آفرید» نه اثبات شده‌اند و نه قابل‌اثبات‌اند و لذا این سخن فقط می‌تواند یک اعتقاد شخصی باشد و آن هم اعتقادی مخالف با این اصل علمی که مادّه آفریننده‌ی خود، مکتفی بالذات و سرمدی است. اندکی بعد در همان سوره می‌خوانیم «و خداوند این را خوب دانست». بنا بر اصول لیبرالیسم، قلمرو**

---

1 - Stephan Macedo　　2 - Paul Morris

عمومی مادّه خنثی و عاری از ارزش است و بالاخره در پایان همان سوره‌ی نخستِ کتاب مقدّس من، بر خلاف این اعتقاد دوران جدید که انسان محصول اتّفاقی تکامل است، گفته می‌شود که انسان بر «صورت خداوند و شبیه به حضرت او» آفریده شده است. فقط این‌گونه نیست که لیبرالیسم چالش‌هایی لاینحل پیش پای سنّت من می‌نهد، بلکه آن را بی‌اهمّیّت می‌سازد و نامعقول جلوه‌اش می‌دهد. سنّت من علم را بی‌طرف نمی‌داند و تمایزات مهمّی را در خصوص حوزه‌ی «عمومی» برای مثال، میان دست‌مزدهای عادلانه و غیرعادلانه، قیمت‌های منصفانه و غیرمنصفانه و ثروت سالم و ناسالم قائل می‌شود. الگوی لیبرالی خلّاقیّت و نوآوری فردی با سنّت تفسیری من عناد دارد. تأکید لیبرالی بر ارزش خودجوشی با اهتمام خارق‌العاده‌ی سنّت من به کار یک‌نواخت، ناسازگار است. سنّت‌های دینی، سنّت‌هایی که از جهان‌شناسی‌ها، سیاست‌ها، معرفت‌شناسی‌ها، نجات‌شناسی[1]ها، معادشناسی‌ها و اسطوره‌شناسی‌ها تشکیل شده‌اند، جهان‌بینی‌هایی کلّی و حقیقی‌اند. دولت لیبرال این جهان‌بینی‌ها را تا حدّ معنویّت خصوصی تنزّل داده است. [امروزه] «معنویّت»[2] یکی از پراستعمال‌ترین واژه‌ها در گفتار دینی ناظر به قبول این نگاه لیبرالی است که دین را به حوزه‌ی خصوصی تنزّل می‌دهد (موریس، ۱۹۹۰، صص ۱۸۷ـ۱۸۸).

به‌آسانی می‌توان اعتراضات مشابهی را از زبان نمایندگان اغلب سنّت‌های اصلی استماع کرد. به دلیل این که هویّت بسیاری از ما به سبک و سیاق دینی شکل گرفته است، اعتقاد به لیبرالیسم محض که به جدایی کامل میان دین و دولت قائل است عملاً امکان‌ناپذیر است. شاید معقول‌ترین موضع همان لیبرالیسم مبتنی بر شیوه‌ی زیست یا مماشات (*modus vivendi*) باشد که لارمور مطرح می‌کند. این نوع لیبرالیسم وظیفه‌ی خود را تلاش برای ایجاد همکاری میان گروه‌های کاملاً معارض می‌داند (لارمور، ۱۹۸۷، ص ۱۲۹).

ضمن شرح و توضیح این که یک منظر دینی چه تصوّری می‌تواند از این مماشات داشته باشد، بحث خویش را با بیان سه ویژگی برخی از ادیان جهانی که می‌توانند در جوامع کثرت‌گرا به تساهل و احترام متقابل کمک کنند به پایان می‌برم.

---

1 - soteriology

2 - spirituality

الف) شخصیّت‌های برجسته‌ای از هر یک از ادیان جهانی ماهیّت تعدیل یافته‌ی تصویر دین خویش از «حقیقت» را مورد تأکید قرار می‌دهند. در یهودیّت، مسیحیّت و اسلام و هم‌چنین در آیین هندو و آیین بودا دلایل نیرومندی بر غیریّت کامل و تعالی خداوند اقامه شده است (ابن میمون، توماس آکوئیناس و غزالی). تأکید بر ماهیّتِ محدود عقاید و زبان ما درباره‌ی حقیقةالحقایق خود می‌تواند مشوّق و محرّک ما برای آموختن از جهان‌بینی‌هایی باشد که در غیر این صورت رقیب جهان‌بینی ما هستند. کیت وارد[1] معتقد است که اذعان به این قبیل محدودیّت‌ها می‌تواند راه ما را در تلقّی ادیان مختلف به عنوان منابعی برای بصیرت‌های جزئی به واقعیّت هموار سازد:

اگر این لاادری‌گری بصیرت دینیِ اصیلی باشد، باید هر یک از حقایقی را که یک سنّت درباره‌ی خداوند قائل است، جرح و تعدیل کرد. بنابراین، اگر مسیحیان می‌گویند خداوند یک منجی اخلاقاً دادگر و مهربان است، بوداییان که خدایی ندارند، می‌توانند بگویند اساس اخلاقی عالم بر قانون کرمه است، به گونه‌ای که اعمال خیر و شرّ ما به پاداش‌ها و مجازات‌های مقتضی خود می‌انجامد و بودی ستوه‌های مشفق ما را در نیل به هدف غایی خویش یاری می‌دهند. و اگر بوداییان می‌گویند باید خود [= نفس] را در نیروانا فانی کرد، مسیحیان که به استمرار بی‌پایان شخصیّت بشر اعتقاد دارند، می‌توانند بگویند ما باید به یُمن حضور حلولی مسیح چنان متحوّل شویم که همه‌ی تمایلات خودمحورانه‌ای که شخصیّت‌های کنونی ما را تشکیل می‌دهند، لزوماً از میان برخیزند و در سعادت سرمدی شریک شویم. این افکار اگر به معنای دقیق کلمه ملاحظه شوند، با هم تناقض دارند، ولی چنان‌چه آن‌ها را با کمک نوعی لاادری‌گری غایی درباره‌ی ماهیّت بنیادیِ واقعیّت و رابطه‌ی ما با آن تعدیل کنیم، می‌توانند بصیرت‌هایی جزئی نسبت به هدفی مشترک تلقّی شوند که متفاوت با همه‌ی مفاهیمی است که در حال حاضر برای ما قابل‌دسترس‌اند. ارمغان این لاادری‌گری برای ما پوچی کامل نیست، بلکه همه‌ی مفاهیم محدود کنونی ما را در جهت غایتی که قادر به درک و فهم کامل آن نیستیم، تعدیل می‌کند (وارد در اثری ویراسته‌ی هامت، ۱۹۹۰، ص ۱۷).

---

1 - Keith Ward

برخی زمینه‌های همکاری آیین بودا و آیین مسیحیّت عبارتند از: اشتراک در دیدگاهی والانگرانه درباره‌ی ترحّم، مخالفت با اعمال خویش‌کامانه‌ی تنگ‌نظرانه و تأیید عینیّت اخلاق به طور کلّی (ترویج شجاعت، عدالت و حکمت، تقبیح بی‌رحمی، نخوت، بهره‌کشی و مانند آن). این مواردِ همکاری لزوماً به معنای دست کشیدن از تمایز میان ادیان نیست، بلکه بهتر این است که بگوییم سهم هر یک از این ادیان بصیرت‌هایی نسبت به حاقّ واقع است. در حقیقت، اگر یکی از ادیان جهانی بر حقّ باشد، لااقل جنبه‌ای از هر یک از ادیان دیگر نیز باید بر حقّ باشد. اگر آگاهی بیش‌تری به این پیوندِ میان ادیان داشته باشیم، ممکن است تنش میان آن‌ها کم‌تر شود.

ب) اخیراً پیشرفت‌هایی در جهت شناسایی ارزش‌های مشترک میان ادیان، نه فقط در سطح کلّی مانند تحسینِ عدالت و ترحّم، بلکه بر حسب دیدگاه‌های دینی در مورد نجات، کمال یا اشراق نهایی حاصل آمده است. این پیشرفتْ فرصتی امیدبخش را حتّی برای هماهنگی بیش از پیش در میان ادیان جهانی نوید می‌دهد.

تشخیص این که برخی ادیان می‌توانند پاره‌ای از تعالیم ادیان دیگر را در خود جای دهند کار دشواری نیست. مثلاً آیین هندو به‌آسانی می‌تواند بسیاری از ادیان غیر هندو را تصاویری از خدا یا برهمن بداند که در حقیقت تصاویر موقّتی مشروعی از برهمن محسوب می‌شوند. به علاوه، بهائیان نیز از میراث قابل‌ملاحظه‌ای برای قبول ادیان دیگر به عنوان راه‌هایی موثّق و ارزش‌مند برای نیل به زندگی سرشار از خدا برخوردارند. شاید [تنها] دین جهانی که دارای بیش‌ترین تعارض و ناسازگاری با تساهل و احترام به ادیان دیگر تلقّی می‌شود مسیحیّت باشد. به همین دلیل، تلاش‌های برخی از الاهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی معاصر را بررسی می‌کنیم که می‌خواسته‌اند اثبات کنند مسیحیّت نه فقط می‌تواند نسبت به تعالیم ادیان دیگر درباره‌ی نجات (کمال، رهایی و اشراق) تساهل بورزد و به آن‌ها احترام بگذارد، بلکه می‌تواند این تعالیم را راه‌هایی ممکن و موثّق برای نیل به نجات بداند. با این نحوه‌ی تمرکز بر مسیحیّت، معلوم می‌شود که چگونه ممکن است یک سنّت دینی

خاص بتواند تصویری توسعه یافته از کمال دینی به دست دهد و در عین حال، از عقاید مبنایی خود فاصله نگیرد.

مسیحیان نظریّات مختلفی درباره‌ی راه تحصیل نجات پیشنهاد کرده‌اند، ولی تعلیم اساسی مسیحیّت شرط لازم نجات را عمل خدای تجسّم یافته، عیسی مسیح [ع]، می‌داند. بنابراین دیدگاه، خداوند با تولّد، تعالیم، معجزات، رنج و محنت‌ها، مرگ و رستاخیز عیسی [ع] از سر رحم و شفقت، اعمال ناصواب ما را عفو می‌کند، فرصتی برای اصلاح در اختیار ما می‌نهد و در نهایت، آسیب‌های ما را چاره می‌کند. این چاره کردن آسیب‌ها تا حدّی به این صورت است که خداوند نمی‌گذارد مرگ جسمانی شخص فنای کامل او باشد. به اعتقاد بیش‌تر سنّت‌گرایان مسیحی، عالم آخرتی هست که در آن محبّت و عدالت خداوند حاکم است. در این‌جا صرفاً این پرسش را مورد بحث قرار می‌دهم که آیا مسیحیان باید تأکید کنند که لازم است آدمی برای نیل به این نجات، به‌صراحت عیسی مسیح، تعلیم و حیات او را بشناسد و ایمان صریح به عمل کفّاره دهنده‌ی عیسی داشته باشد؟ هرچند غالباً گفته‌اند چنین التزام صریحی از برخی شواهد کتاب آسمانی (به‌خصوص انجیل یوحنّا در عهد جدید مسیحی) مستفاد می‌شود، ولی امروزه بسیاری از متفکّران مسیحی این تفسیر را به هیچ روی الزام‌آور نمی‌دانند.

یکی از تدابیر مشترک این متفکّران آن است که هرچند نجات آدمی به یُمن عمل عیسی مسیح امکان‌پذیر می‌شود، ولی لازمه‌اش آن نیست که [بگوییم] خداوند فقط در قالب عیسی مسیحِ تاریخی در قرن نخست [میلادی] عمل می‌کند. مفاهیم اصلی تعلیم مسیحی درباره‌ی تجسّم (رحمت خداوند و متجسّم شدن خداوند) را لااقل به طور جزئی در برخی ادیان دیگر می‌توان یافت. برای مثال، کتاب رایموندو پانیکار،[1] ***مسیح ناشناخته‌ی آیین هندو***[2] دست روی آن دسته از حکایات و تعالیم سنّت هندو می‌گذارد که می‌توان ترویج رویّه‌هایی مسیح‌گونه را از

---

1 - Raimundo Panikkar

2 - *The Unknown Christ of Hinduism*

آن‌ها مستفاد داشت. او می‌نویسد که «اذعان به حضور خداوند در ادیان دیگر معادل با اعلان حضور مسیح در آن‌هاست؛ زیرا همه‌ی امور دیگر قائم به اوست» (پانیکار، ۱۹۸۱، ص ۱۶۹). به اعتقاد پانیکار و دیگران، خداوند در زمان‌ها و مکان‌های مختلف، [پیام] خویش را به انسان می‌رساند با این هدف که همه‌ی گروه‌ها را در نهایت (هرچند شاید تنها در حیات آینده) به وحدتی کامل‌تر با خدا در مسیح بکشاند.

ژاک ماریتان چنین تصویر جامعی از عمل نجات‌بخشی مسیح را مطرح می‌کند. به اعتقاد ماریتان، می‌توان اشخاص را مسیحی دانست حتّی اگر هم به‌صراحت حقّانیّت آیین مسیح را منکر باشند. مارتیان در فراز زیر تأکید دارد که خداوند می‌تواند پیام خویش را به دیگران، حتّی هواداران راسخ الحاد ابلاغ کند:

انکارنظریّ خداوند به عنوان غایت نهایی و به عنوان حاکم متعالی حیات بشر برای ناطقه‌ای که به این کوری مبتلا است، ضرورتاً مستلزم آن نیست که در عمل از سامان دادن زندگی خویش با توجّه به همان خدا که در این صورت نام او دیگر شناخته نیست ابا کند. مسیحیان می‌دانند که خداوند چاره‌های بی‌شمار در اختیار دارد و راه‌های ممکن برای دستیابی به ایمان راستین گسترده‌تر از آنی است که در خیال آدمیان می‌گنجد. عمل درونی تفکّر یک نفس می‌تواند تحت نام‌های بسیار، نام‌هایی که نام خدا نیست و به روش‌هایی که فقط معلوم خداست، به سوی واقعیّتی که حقیقتاً می‌تواند خدا باشد معطوف گردد. زیرا در نتیجه‌ی ضعف معنوی ما خیلی راحت می‌تواند ناسازگاری‌هایی ایجاد شود میان چیزی که به واقع مورد اعتقاد ماست و مفاهیمی که اعتقادات خویش را در قالب آن‌ها بیان می‌کنیم و ترجمان درک ما از اعتقادات خویش‌اند. رحمت [خداوندی] بر هر نفسی در آن لحظه که با خود می‌اندیشد و غایت نهایی‌اش را برمی‌گزیند، حقیقت خیر مطلق را که شایسته‌ی همه‌ی محبّت ماست و می‌تواند نجات‌بخش زندگی ما باشد عرضه می‌کند و هیچ نفسی از این قاعده مستثنی نیست، حتّی نفسی که نام خدا را نمی‌داند، حتّی نفسی که در فضای الحاد پرورش یافته است. این رحمت [خداوندی] حقیقت خیر را به عنوان یک شیء به عنوان چیزی که باید محبوب‌ترین باشد، تحت هر نامی که نفس آدمی چنین غایتی را برای خود توصیف می‌کند عرضه می‌دارد، ولی

در آن صورت، نمونه‌ای از تصوّر خداوند تحت نام چیزی *غیر از* مدلول خداوند و دادن نامی دروغین به اوست (و این کلّ مسأله‌ای است که فقط خداوند پاسخش را می‌داند). باری همان حقیقت خیر مطلق را عرضه می‌دارد که شایسته‌ی همه‌ی محبّت ماست و می‌تواند زندگی ما را نجات دهد. و اگر این رحمت نفی نشود، نفس مورد بحث به لحاظ این که آن واقعیّت را برمی‌گزیند به صورتی مبهم به خدای حقیقی باور دارد و واقعاً او را برمی‌گزیند، حتّی هنگامی هم که در عین ایمان راستین در اشتباه است و نه در اثر قصور خودش، بلکه به دلیل تعلیم و تربیتی که تحت آن قرار گرفته است، به یک نظام فلسفی الحادی ملتزم می‌شود و این ایمان به خدای حقیقی را تحت قواعد و قالب‌هایی تصوّر می‌کند که نافی اویند. بدین‌سان، ملحدی که ایمان خالصانه دارد، بر خلاف انتخاب ظاهری خودش، در واقع خداوند را به عنوان غایت حقیقی زندگی‌اش برمی‌گزیند (به نقل از بایلی، ۱۹۵۹، صص ۹۳ـ۹۴).

در حالی که ماریتان مسیح را نجات‌بخشی می‌داند که با پرداخت کفّاره‌ی گناهان و آشتی دادن انسان با خداوند به این مهمّ نائل می‌شود، دیگر الاهی‌دانان و فیلسوفان مسیحی به دنبال تصویری جامع‌تر از نجات روان شده‌اند. جان هیک روی‌کردی مبنایی دارد که می‌توان از آن به کثرت‌گرایی[1] تعبیر کرد:

ما به سوی نوعی کثرت‌گرایی پیش رفته‌ایم که دیگر ادیان بزرگ جهانی را زمینه‌هایی اصیل و معتبر برای نجات یا آزادی می‌داند که در نهان نیز به صلیب مسیح وابسته نیستند. هر سنّت، مجرای وحی یا اشراق خاصّ خود را دارد که در کتب آسمانی آن سنّت به بیان آمده است و اصحاب آن سنّت، با اعمال عبادی متمایز یا مراقبه‌ی خاصّ خود و طیّ دوران تاریخ منحصر به فرد حیات فردی و اجتماعی خویش بدان واکنش نشان داده‌اند. نه مسلمانان، هندوها و دیگر دین‌داران، مسیحیانِ بی‌نام و نشان‌اند و نه مسیحیان، مسلمانان بی‌نام و نشان، هندوان بی‌نام و نشان و مانند آن. هر یک از این سنّت‌ها آگاهی‌ای متفاوت (هرچند متداخل) به حقیقت متعالی غایی‌اند، به صورتی که این حقیقت از «عینک [= منظر]» یک سنّت دینی خاصّ درک شده است (هیک، ۱۹۹۳b، ص ۱۴۳).

---

1 - pluralism

ممکن است برای بسیاری از مسیحیان، این اقدامِ اخیر جان هیک اقدامی بیش از حدّ افراطی باشد، به این نحو که مسیحیّت را بیش‌تر هندو جلوه می‌دهد تا مسیحی کلاسیک. ولی نکته این است که در سنّت مسیحی، نهضتی را می‌توان تشخیص داد که برای گسترش فهم خویش از نجات، از مقولات همین سنّت استفاده می‌کند. این پیشرفت می‌تواند در [ایجاد] عرصه‌ی گسترده‌تری برای احترام، تساهل و هم‌یاری با التزام دیگران به خیر، بنا به فهمی که هر دین از آن دارد، مؤثّر باشد.

ج) مشاهده آرمانی در ادیان جهانی. هر یک از ادیان جهانی برویژگی‌هایی تأکید می‌ورزند که در نظریّه‌ی ناظر آرمانی فوق‌الذکر ثبت شده‌اند. این ویژگی‌ها عبارتند از ارج نهادن به بی‌طرفی و آمادگی برای درک عاطفی دیدگاه‌های دیگران. این جنبه می‌تواند روحیه‌ی همکاری و ملاحظه دیگران را ترویج و تقویت کند. دو خصوصیّت ادیان جهانی را که می‌توانند در مزایای ناظر آرمانی سهیم باشند، مورد توجّه قرار می‌دهم: عقیده به تناسخ می‌تواند ما را در بی‌طرف ماندن مدد رساند، و عقیده به خداباوری می‌تواند ما را در جلوگیری از برخی طرح‌های ساختارشکنانه دوران پساتجدّد کمک کند. این دو مطلب را به‌اختصار توضیح می‌دهم:

اوّلاً: عقیده به تناسخ[1] اَشکال مختلف دارد و در آیین هندو و آیین بودا، با نظریّه‌ای غنّی درباره‌ی کرمه پیوند خورده است. در این‌جا فقط یک جنبه از آن را بررسی می‌کنیم: این نظریّه مستلزم آن است که خود (یا نفس خود) را در محیطی اساساً متفاوت تصوّر کنیم. حتّی در مواقعی، لازمه‌ی این نظریّه تصوّر خود در بیرون از نوع خویش است. اگر چنین عقایدی معقول و معنادار باشد، صِرف همین آزمایش فکری، [یعنی] تخیّل این تناسخ می‌تواند یکی از ابعاد بخش اعظم اساسی استدلال اخلاقی را در قالبی روشن مطرح سازد؛ بدین معنا که توانایی ما را برای رؤیت مسائل اخلاقی از نگاه دیگران، تخیّل نقش‌های مختلف به صورتی معکوس و مانند آن افزایش دهد.

ثانیاً: در یک فرهنگ کثرت‌گرا، خداباوری نیز نقش به‌سزایی در ترویج تساهل

---

1 - reincarnation

دارد. از آن‌جاکه «منظر خداوند» بنا به فرض، منظری بی‌طرفانه است، چنین منظری می‌تواند یادآور اهمیّت رؤیت امور از منظر گروه‌های دیگر باشد. در این‌جا، خداباوری می‌تواند عامل بازدارنده‌ای در برابر برخی اَشکال پدیده‌ای باشد که اغلب از آن به «پساتجدّدگرایی»[1] تعبیر کرده‌اند.

تعریف چیزی که اغلب با عنوان «پساتجدّدگرایی» از آن یاد می‌شود کار آسانی نیست، ولی ما به الاشتراک بسیاری از تعریف و توصیف‌ها از آن، این نظریّه است که هیچ منظر یا دیدگاه یک‌دستی وجود ندارد که با کمک آن بتوان عالم و حیات اجتماعی و سیاسی ما را توجیه و تبیین کرد، چه رسد که به توصیف آن پرداخت. ژان ـ فرانکویس لیوتار[2] در مقاله‌ای با عنوان «پساتجدّدگرایی چیست؟»[3]، می‌گوید پساتجدّدگرایی یعنی این نظریّه که هیچ گفتار مطلق یا زبان غایی برای توصیف عالم وجود ندارد. لیوتار در توصیفی موجز از پساتجدّدگرایی، آن را «ناباوری نسبت به فراروایت‌ها»[4] می‌داند (لیوتار، ۱۹۸۴، ص ۲۴ مقدّمه). متفکّران دوران پساتجدّد را از آن روی پساتجدّدگرا می‌نامند که با دل‌مشغولیِ دوران متجدّد به حقیقت عینی سر ستیز دارند (دوران تجدّد معمولاً از عصر روشن‌گری اروپا آغاز می‌گردد یا به بیان تقریبی، قرن هیجدهم تا قرن بیستم را شامل می‌شود).

پساتجدّدگرایی لیوتار در تعارض کامل با خداباوری قرار دارد. اگر خدای خالقِ همه‌ی خلقت وجود داشته و اگر علم خداوند شامل همه‌ی مخلوقات شود، این خود نشانه‌ی وحدتی در نحوه‌ی وجود موجودات است. با قبول خداباوری، منظری فراگیر نسبت به واقعیّت در اختیار خواهیم داشت. مایکل دامت می‌نویسد:

> **بدون عقیده به خدا، باید گفت مصداق چیزی که می‌توانیم حقیقت را به آن نسبت دهیم، فقط عالم ماست. به صورتی مبهم به وجود عوالم دیگر علم داریم، ولی نه فقط چیزی درباره‌ی آن‌ها نمی‌دانیم، بلکه حقیقتاً نمی‌توانیم سخنان معناداری درباره‌ی آن‌ها به زبان بیاوریم. امّا اگر همه‌ی مخلوقات حقیقتاً مخلوق، یعنی اثر خالق واحد باشند در آن صورت و فقط در آن صورت، باید عالمی یگانه وجود**

---

1 - postmodernism
2 - Jean-Francois Lyotard
3 - What is Postmodernism?
4 - metanarratives

داشته باشد که همه‌ی عوالم آن مخلوقات جنبه‌هایی از آنند (دامت، ۱۹۹۲، ص ۱۴۷).

دامت نمی‌گوید که چرا در این‌جا خداباوری را *ضروری* می‌داند، ولی روشن است که در جهان غرب پیوندی نزدیک میان عقیده به خالق و عقیده به انسجام نهایی و وحدت عالم وجود دارد. در حقیقت، همان‌طور که مارتین جی[1] معتقد است می‌توان به صورتی مستند نشان داد که رابطه‌ای نزدیک میان بی‌اعتقادی به واقع‌گرایی و بی‌اعتقادی به خداوند وجود داشته است. همین که برخی روشن‌فکران تکیه‌گاه دینی خویش را از کف دادند، همین که خدا را فرضیه‌ای منسوخ اعلام داشتند، مرگ واقع‌گرایی نیز به زودی از پی آن اتّفاق افتاد. «مرگ خدا به معنای پایان یک منظر خداوندی است» (جی، ۱۹۹۳، ص ۱۹۰). بها دادن به ماهیّت یک حیات شخصیِ کاملاً در بند شرایط فرهنگی و تاریخی، آن هم فارغ از منظری جامع و فراگیر، وجه بارز پساتجدّدگرایی است. جی می‌نویسد:

نه اصولاً یک معرفت کلّی ناظر به گذشته در مورد تاریخ امکان‌پذیر است و نه به دیگر داعیه‌داران نقش تاریخ مبتنی بر تمایز عالِم و معلوم یک منظر الاهی فراگیر داده‌اند. جسم تاریخ بر خلاف جسم عالَم طبیعت، قابل‌بحث و بررسی نیست. ما همواره در میانه‌ی فرایندی چند جانبه قرار داریم (جی، ۱۹۹۳، صص ۳۱۸ ـ ۳۱۹).

بنابراین، شاید در این‌جا بتوان روایتی قابل‌دفاع از خداباوری را تا حدّی برای نفی این منظر پاره‌پاره به کار بست. می‌شود گفت خداباوری منطقی به دست می‌دهد که بر اساس آن می‌توان گفت یک منظر بی‌طرفانه تا حدّی قابل‌دست‌یابی است (و اگر هم این منظر قابل‌دست‌یابی نباشد، لااقل می‌توان به آن نزدیک شد). بدون نظریّه‌ای بنیادین که وحدت اشخاص را توجیه کند، تصویر پاره‌پاره تصویری گیرا به نظر می‌رسد.

مایکل فیشبان[2] مشکل حمایت از آرمان لیبرالی حقوق را که نگاهی مبنایی[3]

---

1 - Martin Jay
2 - Michael Fishbane
3 - undergirding

به اشخاص در عالم ندارد، مورد تأکید قرار می‌دهد: «همه‌ی اهتمام‌ها به حقوق بشر اگر بر درکی نیرومند و مشترک نسبت به شخصیّت مبتنی نباشند، تا حدّ زیادی در ایده‌آلیسم و قانون‌مندی بی‌ارزش دست و پا خواهند زد» (فیشبان، ۱۹۸۸، ص ۳۱). او معتقد است که یهودیّت در این‌جا نقش مهمّی دارد: «پیش‌فرض اساسی حقوق اشخاص در یهودیّت، عقیده به ارزش مطلق و انعطاف‌ناپذیر حیات بشری است» (فیشبان، ۱۹۸۸، ص ۱۷). در ادیان جهانی دیگر نیز ادّعاهای مشابهی را می‌توان مطرح کرد. جی. تیندر[1] می‌گوید این تعلیم دینی که اشخاص بر صورت خداوند آفریده شده‌اند، بنیادی راسخ‌تر از بسیاری از بدیل‌های سکولار آن برای تساهل فراهم می‌کند (تیندر، ۱۹۷۶).

در حالی که قسمت اخیر با ذکری از آن گروه‌های اسلامی آغاز شد که ظاهراً با دولت‌های ملّی غیراسلامیِ رقیب سرستیز دارند، باید توجّه داشت که اسلام دارای میراث تاریخی غنّی‌ای در زمینه‌ی تساهل است. گاهی کشورهای اسلامی گروه‌های غیراسلامی (یهودیان و مسیحیان) را تحت حمایت خویش قرار داده و اجازه‌ی عمل به اعتقادات دینی خویش را به آن‌ها داده‌اند. وقتی یهودیان در سال ۱۴۹۲ از اسپانیا اخراج شدند، برخی از آن‌ها در استانبول و فلسطین سکونت گزیدند و در آن‌جا آزاد بودند که به اعتقادات دینی خویش عمل کنند.

اغلب، ادیان جهانی در فرهنگ‌های کثرت‌گرایانه خوش درخشیده‌اند و همان‌طور که امیدوارم بحث ما اثبات کرده باشد، منابع دینی متمایزی موجود است که می‌توان آن‌ها را در راستای آرمان‌های آزادمنشانه‌ی تساهل، احترام متقابل و حتّی در مواقعی هم‌یاری، به خدمت گرفت.

در پایان این فصل، توجّه می‌دهم که این بحث‌ها به هیچ وجه بحث‌های نویی نیست و کثرت‌گرایی دینی و سکولار از جمله عوامل شتاب دهنده و برجسته‌ی حیات و فلسفه‌ی دینی بوده‌اند. هارولد کوارد[2] تأکید می‌ورزد که کثرت‌گرایی از همان آغاز تاریخ ادیان در جبهه موافق رشد و توسعه دینی قرار داشته است:

---

1 - J. Tinder

2 - Horold Coward

کثرت‌گرایی دینی چالش خاصّی است که امروزه فراروی ادیان عالم قرار دارد، با این حال به یک معنای دیگر، کثرت‌گرایی همیشه با ما بوده است. همان‌طور که تاریخ ادیان نشان می‌دهد، هر دین در محیط تعدّد و تکثّر ادیان پدید می‌آید و در واکنش به همان تکثّر شکل می‌گیرد. فرصت‌های کثرت‌گرایانه‌ی تنش‌آمیز و خلّاق غالباً عامل شتاب دهنده‌ی بصیرت‌های نوین و رشد دینی بوده‌اند. از آشفته‌بازار دیدگاه‌ها، یعنی تعدّد و تکثّر دیدگاه‌های برهمنی / جینی / مادّی‌مسلکانه / لاادری‌گرایانه‌ی روزگار بودا بود، که اشراق او سر برآورد. در مکّه، در گرماگرم آمیزش یهودیان با مسیحیان، زرتشتیان، مانویان و پیروان دیگر ادیان بود که نبوّت اللّه از طریق محمّد [ص] ظهور یافت. در میانه‌ی خدایان اقلیمی بی‌شمار خاورمیانه‌ی دوران باستان بود که خداوند با ابراهیم و موسی میثاق بست. همان تحدّی آیین گنوسی و فلسفه‌ی یونان بود که به مسیحیان صدر مسیحیّت کمک کرد تا جدایی خویش از آیین یهود را تشخیص دهند. و در مورد آیین هندو، می‌توان گفت که همان تکثّر این آیین تا به امروز پابرجاست. یقیناً در مقاطعی از تاریخِ هر یک از ادیان که چالش‌های کثرت‌گرایانه از صحنه ناپدید شده است، رکود معنوی آن ادیان مشهود است که برای مثال، در مورد مسیحیّتِ در دوران قرون وسطی یا اسلام درست تا قبل از مواجهه‌ی عرفان اسلامی با آیین هندو چنین است. و هر زمان که تحدّی کثرت‌گرایی مجال ظهور مجدّد یافته، حیات نویی را در سنّتِ مواجه با این تحدّی دمیده است. بنابراین، هرچند تحدّی کثرت‌گرایی دینی به یک معنا بحران زمانه‌ی ماست، ولی در عین حال، فرصتی برای رشد معنوی این زمانه است (کوارد در اثری ویراسته‌ی دین، ۱۹۹۵، صص ۴۵ـ۴۶).

به علاوه این دوران، زمانه مناسبی برای رشد فلسفی نیز هست.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) به نظر شما، در صورت قبول یک منظر خداباورانه‌ی بنیادی (یهودی، مسیحی، اسلامی یا ترکیبی از این ادیان، یا خداباوری فلسفی کلّی‌تر) بهترین پاسخ به برهان ذوحدّین اُتیفرون (برگرفته از محاوره‌ی *اُتیفرون* افلاطون) چیست؟ آیا چنین است که خداوند اعمال را تصویب می‌کند به دلیل این که خوب‌اند؟ یا نه اعمالْ خوب‌اند به دلیل این که خداوند آن‌ها را تصویب می‌کند؟ پرسش مشابهی را در زمینه‌ی بحث

درباره‌ی قدرت در فصل سوّم نیز می‌توان مطرح کرد. آیا برخی حقایق منطقی و مابعدالطبیعی حقّ‌اند به دلیل این که خداوند دانسته اراده می‌کند که حقّ باشند یا نه خداوند به این قبیل حقایق به دلیل حقّ بودن آن‌ها علم دارد و آن‌ها را تصویب می‌کند؟ این پرسش را که «آیا خداوند خیر است به دلیل این که موجوداتی را خلق می‌کند که خیراند یا نه خداوند در حدّ ذات خود خیر است؟» با این پرسش مقایسه کنید که «آیا آب خیس است به دلیل این که اشیاء را خیس می‌کند یا نه آب در حدّ ذات خود خیس است؟».

۲) برخی از اشکالات یا معارضه‌ها در برابر ابتناء اخلاق بر خداباوری را که از مقاله‌ی آرتور با عنوان «آیا اخلاق وابسته به دین است؟» اقتباس شده‌اند مورد بررسی قرار دهید:

الف) در نظر من، چنین می‌نماید که اگر نیک بنگریم، بیش‌تر ما در حین اخذ تصمیمات اخلاقی توجّه چندانی به دین نداریم.

ب) چگونه یک فرد می‌تواند به حقّانیّت دین خود مطمئن شود؟ با این همه، اگر شما در چین یا هندوستان یا ایران متولّد شده بودید، دیدگاه دینی شما همان دیدگاه فعلی‌تان [در جهان غرب] نبود. و حتّی اگر بتوانیم به نحوی خود را متقاعد سازیم که خدای یهودی ـ مسیحی همان خدای واقعی است، هنوز باید دید که دقیقاً او چه اعمالی را از ما می‌خواهد.

ج) اگر بنا باشد وحی را به منزله‌ی یک راهنما مورد استفاده قرار دهیم، باید بدانیم که چه چیزی وحی محسوب می‌شود؟ آیا وحی کلمات اعطایی خداست؟ آیا وحی [مجموعه‌ای] از حوادث است یا هر دوی این‌هاست؟ اگر برای هدایت خویش به وحی نظر داشته باشیم، نه تنها وحی به هیچ وجه راهی میان‌بُر برای فهم اخلاقی در اختیار نمی‌نهد، بلکه خودِ وحی مسائل و مشکلات بیش‌تری ایجاد می‌کند. راه بسیار ساده‌تر این است که مسائلی مانند سقط جنین، مجازات اعدام و جنگ را به صورت مستقیم مورد بحث قرار دهیم، به جای این که در وحی به دنبال پاسخ‌هایی برای آن‌ها باشیم.

د) یقیناً دو عبارت «مأمورٌ به خداوند است» و «اخلاقاً واجب است» *معنای واحدی* ندارند: ملحدان ولاادری‌گویان از کلمات اخلاقی استفاده می‌کنند، بی‌آن که

هیچ توجّهی به دلالت این کلمات بر خداوند داشته باشند. و هرچند البتّه درست است که خدا (یا در این خصوص هر موجود اخلاقی دیگر) می‌تواند از دیگران انجام دادن اعمال درست را مطالبه کند، ولی این امر اثبات نمی‌کند که درست بودن و مأمورٌ به الاهی بودن مترادف‌اند. والدین نیز از فرزندان خود انجام دادن اعمال درست را مطالبه می‌کنند، ولی این بدان معنا نیست که آن‌ها یا هر کس دیگری می‌تواند به صِرف فرمان دادن به یک امر، موجب حقّ بودن آن شود!

هـ) از آن‌جا که خدا قادر مطلق است و از آن‌جا که حقّ [و ناحقّ اعمال] منحصراً از طریق اوامر او تعیین می‌شود، آیا ممکن نیست که قواعد را تغییر دهد و چیزی را که اینک ناحقّ می‌دانیم حقّ کند؟

۳) در این فصل دیدیم که چگونه غالباً اخلاق خداباورانه به‌واسطه‌ی دیدگاه‌های رقیب درباره‌ی طبیعت، عقل و وحی شکل گرفته است. می‌توانید یک مسأله‌ی اخلاقی مشخّص را در نظر بگیرید و ببینید چگونه می‌توان یک تبیین خداباورانه موجّه از آن ارائه کرد. چگونه می‌باید تمسّک به طبیعت، عقل و وحی را متوازن ساخت؟

۴) حکایت ابراهیم و اسحاق را چگونه تحلیل می‌کنید؟ این حکایت در سفر تکوین بند ۲۲ (**کتاب مقدّس عبری و عهد قدیم مسیحی**) آمده است.

۵) ابعاد حقّ زندگی خصوصی را ملاحظه کنید. آیا فکر می‌کنید خدا می‌تواند حقّ شما را برای زندگی خصوصی نقض کند؟ در همین راستا، آیا فکر می‌کنید که ما در برابر خداوند حقّ حیات داریم؟ آیا خدا وظیفه‌ای برای حفظ موجودیّت اشخاص دارد؟ آیا فکر می‌کنید که ما در برابر خداوند از حقّ مالکیّت برخورداریم؟ آیا خدا می‌تواند چیزی را از شما بدزدد؟

۶) در توصیف نظریّه‌ی ناظر آرمانی دیدیم که خداباوری خداوند را خدایی بی‌غرض تصویر می‌کند. بی‌غرض بودن خداوند در بخش اعظم سنّت دینی ثبت و ضبط است. آیا فکر می‌کنید با توجّه به ذات خداوند، تناقض‌آمیز است که بگوییم خدا می‌تواند نورچشمی‌هایی داشته باشد؟ آیا برخورد ترجیحی، برخوردی که به موجب آن خداوند برخی خیرات را به عدّه‌ای از انسان‌ها و نه عدّه‌ای دیگر اعطاء

می‌کند ـ با عدالت و انصاف خداوند منافات ندارد؟ برخی از فیلسوفان اخلاق به‌صراحت هر گونه سوگیری را مردود می‌دانند. مثلاً جرمی بنتام[1] (۱۷۴۸ ـ ۱۸۳۲) معتقد است که «من باید به عزیزترین دوستم بیاموزم که منافع او اگر با منافع عموم تعارض پیدا کنند، برای من هیچ ارزشی ندارند» (به نقل از ای. جانسون، ۱۹۹۲، ص ۲۸). آیا خدای خیر و با انصاف می‌تواند تصوّری جز این داشته باشد؟

۷) جیمز راشل استدلال زیر را اقامه می‌کند، می‌توانید آن را ارزیابی کنید:

الف) موجودی که خداست، باید متعلّق شایسته‌ی پرستش باشد.

ب) هیچ موجودی نمی‌تواند متعلّق شایسته‌ی پرستش باشد؛ چرا که پرستش مستلزم چشم‌پوشیدن از نقش خویش به عنوان فاعل اخلاقی مستقلّ است.

ج) بنابراین، ممکن نیست هیچ موجودی که خداست وجود داشته باشد (راشل در اثری ویراسته‌ی هلم، ۱۹۸۱، ص ۴۵).

۸) چگونه می‌توان از نظریّه‌ی ناظر آرمانی در برابر اشکالات زیر دفاع کرد:

الف) ممکن است ناظران آرمانی با هم اختلاف‌نظر داشته باشند. در این صورت، این نظریّه از عهده‌ی توجیه ارزش‌های عینی برنمی‌آید.

ب) این نظریّه در بهترین حالت تحلیلی شرطی از ارزش‌ها به دست می‌دهد: اگر ناظر آرمانی وجود داشته باشد، این یا آن را تصویب می‌کند. ولی همان‌طور که وعده‌ی مشروط وعده نیست، تصویب مشروط نیز تصویب حقیقی نیست.

ج) نظریّه‌ی ناظر آرمانی بسیار انتزاعی است. این نظریّه نمی‌تواند تبیینی موجّه از انگیزش اخلاقی به دست دهد.

د) ممکن است ناظری آرمانی وجود داشته باشد که شرارت را تصویب کند، به همین دلیل این نظریّه نمی‌تواند به عنوان تحلیلی از خیریّت کارآیی داشته باشد.

هـ) نظریّه‌ی ناظر آرمانی، جدایی از زمینه و شرایط عمل را تحسین می‌کند و بنابراین، هم به عنوان یک نظریّه‌ی اخلاقی نظریّه‌ای طرف‌دار جنس مذکّر[2] است و هم با خود استدلال اخلاقی که معطوف به عمل[3] است در تعارض است.

---

1 - Jeremy Bentham
2 - male-biased
3 - action-oriented

۹) در همین فصل گفتیم که خداباوری می‌تواند مرجعی برای معتقدان به خداباوری باشد تا بر حسب آن، هویّت حقیقی خویش را بر مبنای نحوه‌ی نگاهی که خداوند به آن‌ها دارد فهم کنند. آیا سخن از «خودِ حقیقیِ»[1] شخص سخنی معقول است؟ اگر آری، آیا ممکن است شخصْ «خودِ حقیقیِ» خویش را بر این مبنا که تلقّی خداوند از او چیست و چگونه است درک و فهم کند.

۱۰) توصیف رولاند پوکتی از رنج و محنت حیوانات را ملاحظه کنید:

خرگوشی با جستجو برای غذا در مزارع روزگار می‌گذراند. روزی اسیر گربه‌ی یکی از دهقان‌ها می‌شود و گربه آن را به صورتی نسبتاً سالم به خانه دهقان می‌برد. سپس گربه اندام‌های پشت خرگوش را گاز می‌گیرد و تا حدّی آن را فلج می‌کند. گربه می‌گذارد خرگوش چند قدمی جست و خیز کند، سپس دوباره به جان خرگوش می‌افتد و جسمش را چاک می‌دهد. این وضع چندین بار تکرار می‌شود. وقتی گربه از این کار خسته می‌شود، آرام می‌گیرد و شروع به جویدن پست سر خرگوش می‌کند. خرگوش خسته و کوفته در آن‌جا می‌افتد. چشمانش هنوز باز است تا این که مرگ به سراغش می‌آید (پوکتی در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۲۳۲).

به نظر شما بهترین روش برای بحث درباره‌ی این مسأله در یک زمینه‌ی خداباورانه، اگر اصولاً چنین چیزی ممکن باشد چیست؟ (برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی شرّ طبیعی، ر.ک. به فصل نهم).

۱۱) برخی خداباوران وظیفه‌ی ما نسبت به خدا را سپاس‌گذاری می‌دانند؛ همانند همان حقّ سپاس‌گذاری که پدر یا مادر به گردن فرزند خویش دارد. رایموند بیلیوتی[2] یک الگوی رابطه‌ی پدر و فرزندی را پیشنهاد کرده است که می‌تواند در تحقیق پیرامون ارزش‌های مؤثّر در رابطه‌ی خدا و انسان مورد استفاده قرار بگیرد. بیلیوتی از دو اصل دفاع می‌کند:

۱ ـ اصل سهم داشتن در «خود» شخص:

اگر شخص N در هویّت شخص P سهمی داشته یا دارد و سهم وی یا الف) سهمی

---

1 - true self

2 - Raymond Belliotti

تکوینی باشد یا ب) نوعی تعلّق [= پیوستگی] یا التزام باشد یا ج) در اوصاف ذاتی هویّت شخصی P سهم داشته باشد، در آن صورت، P یک الزام اخلاقی در بادی نظر مبنی بر رعایت N به گردن دارد. قوّت نسبی فریضه‌ای که بر ذمّه دارد متناسب با میزان سهم N در هویّت شخصی P در زمان محاسبه است.

۲ ـ *اصل قرب مابعدالطبیعی:*

اگر قرب مابعدالطبیعی N به P بیش‌تر از قرب مابعدالطبیعی X به P باشد (یعنی N شبیه P باشد و X شبیه P نباشد) در آن صورت، P اخلاقاً مجاز است که منافع N و نه منافع X را پیش ببرد (پیلیوتی، ۱۹۸۶، ص ۱۵۹).

ممکن است شرح و بیان یک نظام اخلاقی خداباورانه را که بر مبنای تقریری از این اصول پرداخته می‌شود جالب‌توجّه بیابید.

۱۲) بر طبق نظریّه‌ی عاطفه‌داری، خداوند دارای احساسات است؛ به خاطر شرور موجود در عالم، محزون و از خیرات آن محظوظ می‌شود. آیا این نیاز داشتنِ خداوند نقصی برای او محسوب می‌شود یا به نحوی از کمال او می‌کاهد؟ بیان آنسلم را ملاحظه کنید: «تو فقط خیر متعالی هستی، تو غنی بالذاتی، به هیچ چیز محتاج نیستی، بلکه همه چیز در حیات و بهروزی خویش به تو محتاج است» (*خطابه*، فصل ۲۲).

۱۳) استدلال تی. دی. جی. چاپل[1] را که می‌خواهد نتیجه بگیرد خدا فاعل اخلاقی پیامدگرا نیست ارزیابی کنید:

۱) اگر خدا موجود بوده و یک فاعل اخلاقی پیامدگرا باشد، فقط به گونه‌ای عمل خواهد کرد که بتوان گفت غلبه‌ی سعادت بر شقاوت در عرصه‌ی هستی به حدّاکثر رسیده است (تعریف)

۲) اگر خدا موجود باشد، در وجود خودِ خداوند غلبه‌ی سعادت بر شقاوت در عرصه‌ی هستی به حدّاکثر رسیده است. (*مقدّمه‌ی مابعدالطبیعی*)

۳) بنابراین، اگر صادق باشد که خدا اعمالی را انجام می‌دهد، فقط به گونه‌ای عمل خواهد کرد که صدق این گفته که خدا موجود است محرز باشد. (۱ و ۲)

۴) بنابراین، خدا چیزی را خلق نخواهد کرد. (۳)

---

1 - T. D. J. Chappell

۵) ولی مقدّمه‌ی (۴) کاذب است؛ خداوند موجودات را خلق کرده است (مقدّمه‌ی مبتنی بر مشاهده).

۶) بنابراین، خداوند اگر موجود باشد، فاعل اخلاقی پیامدگرا نیست (۴ و ۵).

۷) اگر خدا موجود باشد، ضرورتاً قضیّه‌ی «خدا به P باور دارد»، مستلزم آن است که «P صادق است» (تعریف)

۸) اگر خدا موجود است، در آن صورت قضیّه‌ی «خدا فاعل اخلاقی پیامدگرا نیست» مستلزم آن است که «خدا معتقد است پیامدگرایی صادق نیست». (تعریف)

۹) بنابراین، اگر خدا موجود باشد، این گفته که «پیامدگرایی صادق نیست» صادق است. (۶ و ۷)

۱۰) بنابراین، اگر خدا موجود باشد، پیامدگرایی صادق نیست (۹) (چاپل، ۱۹۹۳، ص ۲۴۰).

۱۴) آیا لیبرالیسم به دیدگاهی همگن و دارای حسّاسیّت دینی درباره‌ی ادیان جهانی منتهی می‌شود؟ اشکال کنیت سورین[1] را ملاحظه کنید:

روشن‌فکران لیبرال سنّتی به خاطر تصدیق به ناهمگنی و تکثّر به خود می‌بالند، ولی این تصدیق همیشه با استفاده از یک منطق همگن سخت در مظانّ تردید قرار گرفته است؛ منطقی که امور ناهمگن را دقیقاً با گنجاندن آن‌ها در ذیل مقولات جامع و کلّی نظام‌های الاهیّاتی جهانی و عالم‌گیر جذب خود می‌کند... (سورین در اثری ویراسته‌ی دوکاستا، ۱۹۹۰، ص ۲۱۰).

ممکن است در پاسخ به این اشکال بخواهید میان انواع لیبرالیسم فرق بگذارید. آیا ممکن است برخی گونه‌های غیرسنّتی لیبرالیسم تحت تبیین سورین نگنجند؟

۱۵) اخیراً مایکل اسلوت[2] استدلال کرده است که فضایل و رذایل را می‌باید بر حسب مرحله خاصّی از زندگی شخص ارزیابی کرد. فضیلت یک کودک با فضایل مرد یا زن بزرگ‌سال متفاوت است. آیا می‌توان گفت برخی فضایل و رذایل متفاوت وجود دارد که از نوع فضایل و رذایل مشخّصاً دینی‌اند و به رشد یا بلوغ دینی افراد وابسته‌اند؟ (برای مطالب بیش‌تر در این خصوص به کتاب اسلوت با عنوان *خیرات*

---

1 - Kenneth Surin　　2 - Michael Slote

و فضایل[1] مراجعه کنید). اسلوت هم‌چنین استدلال می‌کند که اهمّیّت زندگی تا حدّی متّکی به الگوی خیر و شرّ یا توزیع آن‌ها در طول زمان است. او معتقد است که خوب است «اهداف و موفّقیّت‌های خاصّ دوره‌های معیّنی از زندگی (برای مثال، بلوغ یا عنفوان جوانی) را برای تمامت زندگی، مهم‌تر از اهداف و موفّقیّت‌های خاصّ دوره‌های دیگر (برای مثال، دورانِ کودکی) بدانیم (اسلوت، ۱۹۸۳، ص ۲). آیا این سخن را موجّه می‌یابید؟ به لحاظ خداباوری، این دیدگاه چه لوازمی می‌تواند داشته باشد؟ می‌توانید چنین پرسش مهمّی را نه فقط در مورد افراد، بلکه در مورد دوره‌های تاریخ بشر ملاحظه کنید.

منابع و ملاحظات دیگر

مداخل مربوط به بحث در راهنمای فلسفه‌ی دین عبارتند از «خیریّت»، «ثبات الاهی»، «براهین اخلاقی»، «خداباوری و فهم علمی از نفس»، «خداباوری و فن‌آوری»، «اخلاق مبتنی بر امرالاهی»، «اخلاق مبتنی بر قانون فطری»، «اخلاق فضیلت»، «خداباوری، قانون و حساسیّت»، «اخلاق نقلی [= روایی]»، «اخلاق محبّت‌گرایانه»، «خداباوری و اخلاق پزشکی»، «خداباوری و اخلاق زیست‌محیطی»، «کفّاره» و «خداباوری و تساهل».

گاهی نیست‌انگاری و نسبیّت‌گرایی را از آن جهت که هر دو در نفی ارزش‌های عینی هم‌داستان‌اند در یک راستا قرار داده‌اند. به نظر می‌رسد که برخی گونه‌های نسبیّت‌گرایی را همان‌طور که در بیان زیر از ارنست همینگوی آمده است، نمی‌توان از نیست‌انگاری تمیز داد: «تا به این‌جا، درباره‌ی اخلاق، فقط می‌دانم که فعل اخلاقی چیزی است که در نهایت آن را خوب می‌دانید و فعل غیراخلاقی چیزی است که در نهایت آن را بد می‌دانید» (به نقل از پوجمان در اثری ویراسته‌ی آیودی، ۱۹۹۵، ص ۶۹۰). نسبیّت‌گرایی را گاهی «مواضعه‌گرایی»[2] نامیده‌اند، از آن حیث که با ادّعاهای فلسفه‌ی اخلاق در مورد مواضعه‌های رایج هماهنگ است.

---

1 - *Goods and Virtue*

2 - conventionalism

به لحاظ تاریخی، شخصیّت‌هایی که از نظریّه‌ی امر الاهی اخلاق دفاع می‌کنند یا با این نظریّه هم‌دلی دارند، عبارتند از: آگوستین، آمبروس، گریگوری کبیر، ایزویدور اهل ساویل،[۱] هوگو از دیر قدّیس ویکتور،[۲] آنسلم، دانس اسکوتوس، ویلیام اکامی، آندریو نوشاتی،[۳] پیتر آلیسی، جین برسون، گابریل بایل، مارتین لوتر، جان کالون، کارل بارث، امیل برونر و کارل هنری و مخالفان آن عبارتند از: رالف کودورث، توماس چاب، جورج رویس، آنتونی، ایرل شافتسبری، فرانسیس هاچسون، ریچارد پرایس و جرمی بنتام. برای اطّلاعات بیش‌تر در این باره، ر.ک. به گلچین بسیار عالی جانین آیدزیاک با عنوان ***متون تاریخی و معاصر در زمینه‌ی اخلاق امرالاهی***.[۴] ***اوامر الاهی و واجبات اخلاقی***[۵] به قلم فیلیپ کواین بحثی صوری [= منطقی] و پیچیده درباره‌ی نظام اخلاقی مبتنی بر امرالاهی به دست می‌دهد. صاحب این قلم در «اخلاق زیست‌محیطی ناظر آرمانی» و «نسبی‌سازی نظریّه‌ی ناظر آرمانی» از نظریّه‌ی ناظر آرمانی دفاع کرده است. صاحب این قلم معتقد است که یک نظریّه‌ی ناظر آرمانی که، هم احکام اخلاقی و هم احکام زیبایی‌شناختی را تحلیل کند، می‌تواند قابل‌دفاع باشد (ر.ک. به «ناظر زیبایی‌شناس آرمانی»). در این جبهه از فرانسیس هاچسون (۱۶۹۴ ـ ۱۷۴۶) و حتّی بیش‌تر از آن، از افلاطونیان کمبریج در قرن هفدهم. (کودورث، هنری مور و یچکوت) تبعیّت می‌کنم.

رابرت آک تحلیلی صوری از حضور عالِم مطلق و عاطفی خداوند برای عالم به بیان زیر ارائه کرده است: «ن» به لحاظ عاطفی خطاناپذیر است (تعریف). اگر از عاطفه به «ع»، از شدّت وحدّت عاطفه به «ش» و از موقعیّتی که «ن» بدان آگاه است به «م» تعبیر کنیم، می‌توان گفت «ع ش» (شدّت عاطفه) همان واکنش عاطفی کاملاً مقتضی به «م» است، در صورتی که همان واکنش «ن» بدان باشد (یا به لحاظ کیفی

---

1 - Isidore of Seville　　2 - Hugh of St. Victor

3 - Andrew of Neuchateau

4 - *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* by Janine Idziak

5 - *Divine Commands and Moral Requirements*

عینِ واکنش «ن» باشد)» (آک، ۱۹۹۰، ص ۱۳۸). در اخلاق دینی مسیحی، سنّت غنّی وجود دارد که بر واکنشِ به‌حقّ، مناسب و عاطفی نسبت به ارزش‌ها تأکید می‌ورزد. این موضع از تحقیقات افلاطون و ارسطو سود می‌برد. این موضع را در تأکید آگوستین بر فرمان محبّت (*ordo amoris*)، تصوّر پاسکال (۱۶۲۳ ـ ۱۶۶۲) از فرمان قلب (*L´ordre du coeur*) و در تحقیقات ماکس شلر (۱۸۷۴ ـ ۱۹۲۸) می‌توان یافت.

برخی فمینیست‌ها و فیلسوفان دیگر (عمدتاً ژان‌پل سارتر) نگران آن بوده‌اند که اعتلای ناظر آرمانی لاجَرَم ساحت انفسی انسان را تهدید می‌کند. در این‌جا باید توجّه داشت که آثار مخصوصاً مهمّ درباره‌ی این مسأله در میان متفکّران یهودی قرن بیستم مانند فرانز رویزنسویگ[1] (۱۸۸۶ ـ ۱۹۲۹) و امانوئل لویناس[2] (۱۹۰۶ ـ ۱۹۹۶) برجستگی خاصّی داشته‌اند. این فیلسوفان مخصوصاً به طرزی هوش‌مندانه مسأله‌ی آشتی دادن منظر الاهی واقع‌گرایانه و عینی را با اهمّیّت حیاتی ساحت انفسی و تجربه مورد بحث قرار داده‌اند. برای مثال، در این زمینه لویناس در قالب تعابیری متغیر درباره‌ی اهمّیّت اخلاقی و فلسفی نحوه‌ی تخاطب و رویاروی ما با یک‌دیگر قلم زده است. پیش از او مارتین بوبر تفاوت اساسی میان رابطه‌ی (غیرشخصی) من ـ آن و رابطه‌ی (شخصی) من ـ تو را در تلاش برای شرح و تبیین فلسفه‌ای که به حیات و روابط شخصی متنوّع بهای بسیار می‌دهد مورد تأکید قرار داده است. (ر.ک. به بوبر، ۱۹۲۳ و لویناس، ۱۹۶۱ و ۱۹۷۴).

برای تحقیقاتی در زمینه‌ی کثرت‌گرایی و ادیان جهانی، ر.ک. به ***حقوق بشر و ادیان عالم***، ویراسته‌ی ال. رانر.[3] ***جنگ و صلح در ادیان عالم***، ویراسته‌ی جی. فرگیوسن[4] و ***کثرت‌گرایی دینی و بی‌اعتقادی*** به قلم آی. هامنت[5] به‌خصوص آثاری مفید در این زمینه‌اند.

---

1 - Franz Rosensweig 2 - Emmanuel Levinas

3 - *Human Rights and the World´s Religions* edited by L. Rouner

4 - *War and Peace in the World,s Religions*, edited by J. Ferguson

5 - *Religious Pluralism and Urbelief* edited by I. Hamnet

برای تحقیقات بیش‌تر درباره‌ی کفّاره، ر.ک. به ***تاریخچه‌ی نظریّه‌ی کفّاره*** به قلم گرنست؛[۱] ***شکاف اخلاقی: اخلاق کانتی، محدودیّت‌های بشری و کمک خداوند*** به قلم هر[۲] و ***مسؤولیّت و کفّاره***[۳] به قلم سوئین‌برن.

در این فصل امکان پرداختن به برداشت‌های دینی از ارزش‌های زیباشناختی (زیبایی و زشتی) وجود نداشت، هرچند که در این حوزه نیز اهتمام‌ها و تحقیقات فزاینده‌ای در جریان است. برای مثال، ر.ک. به ***زیبایی‌شناسی دینی*** به قلم اف. بی. براون.[۴] برای تحقیقی جالب‌توجّه درباره‌ی مباحث کلامی در زمینه‌های زیبایی‌شناختی، ر.ک. به «the Real The real or» به قلم آنتونی اُهر در ***فلسفه، دین و حیات معنوی***.[۵]

---

1 - Grensted's *A Short History of Doctrine of the AtonementThe Moral Gap: Kantian Ethicc, Human Limits and God,s Assistance*

2 - Hare's *The Moral Gap: Kantian Ethicc, Human Limits and God,s Assistance*

3 - *Responsibility and Atonement*

4 - *Rehigious Aesthetics* by F. B. Brown

5 - *philosophy, Religion, and the Spritual Life*

فصل ۸
قرینه، تجربه و خدا

قرینه، تجربه و خدا

امروزه در فلسفه‌ی دین و در رشته‌ی فلسفه به طورکلّی، جدالی پی‌گیر بر سر ماهیّت و شرایط قرینه وجود دارد. قرینه چیست؟ نظریّات رایج درباره‌ی قرینه چه لوازمی برای توجیه عقیده به وجود خدا دارند؟ آیا اعتبار عقلی دیدگاه‌های دینی درباره‌ی خدا و عالم نیازمند قرینه است؟ در امور دینی مسؤولیّت اقامه‌ی برهان به عهده‌ی کیست؟ برخی فیلسوفان اشکال می‌کنند که هر تصوّر دینی از واقعیّت که از طبیعت‌گرایی الحادی فراتر برود، با مسؤولیّت سنگین اقامه‌ی برهان مواجه می‌شود. به اعتقاد آن‌ها اگر کسی قرینه‌ای الزام‌آور برای وجود خدا نداشته باشد، باید الحاد را بپذیرد. فصل حاضر این اشکالات را همراه با عنایت خاصّی به نقش تجربه‌ی دینی در توجیه عقاید راجع به خداوند بررسی می‌کند.

این موضوعات خود فرصت مهمّی برای فیلسوفان ایجاد می‌کنند تا به صورت جدّی چیزی را که همان جانْمایه‌ی سنّت دینی به نظر می‌رسد مورد توجّه قرار دهند. بسیاری از دین‌باوران در سنّت‌های مختلف برای توجیه اعتقادات خویش به تجربه متوسّل می‌شوند. ساروپالی راداکریشنان تجربه‌ی خداوند را برای درک و تشخیص عمیق و جامع الوهیّت اساسی می‌داند. به اعتقاد او، چنین تجاربی معتبرترین و معقول‌ترین راه و روش برای شناخت خدا هستند:

امکان تجربه [خداوند] قاطع‌ترین برهان بر واقعیّت اوست. خداوند امری «مسلّم»، و مضمون واقعی تجربه معنوی است. همه‌ی براهین دیگر [برای اثبات وجود خدا]

توصیفاتی از او، و اموری تعریفی و زبانی‌اند. واقعیّت خداوند بر حجیّت بشری صِرف یا قرائن مأخوذ از حوادث اعجازآمیز ادّعایی متّکی نیست. حجیّت کتاب آسمانی و سنّت‌های کلیسا [= مذهبی]... نمی‌توانند برای بسیاری از ما که اصحاب علم و عقلیم اعتقادی به بار بیاورند، بلکه باید به واقعیّت تجربه‌ی معنوی که اساسی و ایجابی است تن داد. ممکن است ما در دیدگاه‌هایی الاهیّاتی مناقشه کنیم، ولی واقعیّت‌ها را نمی‌توانیم منکر شویم. آتش حیات با شعله‌های مشهودش ما را وادار به قبول می‌کند، هرچند که تفکّرات بی‌فروغ سیگاری‌هایی که در اطراف آتش نشسته‌اند چنین نوری ندارند (راداکریشنان، ۱۹۵۹، صص ۲۲ـ۲۳).

به اعتقاد راداکریشنان، دیگر براهین فلسفی یا علمی برای اثبات وجود خدا در مقابل آگاهی تجربی از خدا رنگ می‌بازند. راداکریشنان و دیگران معتقدند که فلسفه‌ی خداشناسی حقیقی باید از تجربه‌ی خداوند برخوردار باشد، خواه به صورت مستقیم، خواه از طریق آداب و مناسک سنّت دینی و خواه با اعتماد بر شهادت کسانی که چنین تجربه‌ای از خداوند داشته‌اند. فصل حاضر مزایای این فلسفه‌ی خداشناسی مبتنی بر تجربه را ارزیابی می‌کند.

برای بسیاری از دین‌باوران، ارائه‌ی توجیه و تبیینی از تجربه‌ی دینی، نه فقط به عنوان بخشی از دفاع آنان از معقولیّت عقاید خود، بلکه علاوه بر این، برای تبیین و تشریح تصوّرات دینی از رستگاری و کمال بشر حائز اهمّیّت است. گریس جانتزن جایگاه تجربه‌ی دینی در ادیان خداباورانه را مورد تأکید قرار می‌دهد:

رستگاری به تقدیر آینده‌ی ما مربوط نمی‌شود (یا لااقل اوّلاً و بالذات مربوط نمی‌شود)، بلکه به رابطه‌ی ما با خدا و تأثیر تحوّل‌آفرین تدریجی آن رابطه در زندگی‌های ما مربوط می‌شود... اگر تجربه‌ی دینی اساساً به معنای حضور محبّت‌آمیز خداوند باشد، یعنی به‌تدریج آدمیان را کمک کند تا زندگی‌شان را بر طبق محبّت خویش به او سامان دهند و هماهنگ سازند، آیا این تجربه دقیقاً همان رستگاری نیست؟ یقیناً اگر رستگاری اصولاً چیزی باشد، لاجَرَم همان تجربه‌ی دینی است، امّا نه تجربه‌ی دینی به معنای یک تجربه‌ی اوج گرفته‌ی واحد... بلکه به معنای شکوفایی تدریجی همه‌ی زندگی، یعنی شکوفایی همه‌ی تجربه‌ها به صورت محبّت کامل به خداوند (جانتزن، ۱۹۸۷، صص ۱۲۸ـ۱۲۹).

اگر حقّ با جانتزن باشد، تجربه‌ی دینی نقشی اساسی در تأمین ارزش‌ها و بلوغ دینی داراست.

دفاع از عقلانیّت و انسجام منطقی تجربه‌ی دینی برای بسیاری از خداباوران همان‌قدر مهمّ است که نقّادی تجربه‌ی دینی برای طبیعت‌گرایان بی‌دین. بسیاری از منتقدان خداباوری تأکید بسیار بر نفی تجارب معنادار از خداوند دارند. بر اساس تحقیقات آن‌ها، ادّعاهای افراد در خصوص تجربه‌ی خدا یا برهمن، یا غیرعقلانی‌اند یا غیرقابل‌اعتماد. بحث خویش را با مروری کلّی در تأمّلات فلسفی درباره‌ی ماهیّت قرینه آغاز می‌کنیم و سپس به فلسفه‌ی تجربه‌ی دینی می‌پردازیم.

ماهیّت و منابع قرینه

این قسمت برخی از تبیین‌های رایج مربوط به قرینه، تعریف و تحدید آن‌چه را که بسیاری از فیلسوفان منابع قرینه می‌دانند و نیز سه نظریّه درباره‌ی ساختار و شرایط قرینه را بررسی می‌کند.

همان‌طور که در مقدّمه این کتاب آوردیم، واژه‌ی "evidence"[= قرینه] از واژه‌ی لاتینی *ex videre* به معنای «دیدن» مشتقّ است. معمولاً این اصطلاح ناظر به ملاحظاتی است که باورها یا به تعبیر بهتر، چیزی را که اشخاص به صدق آن باور دارند توجیه می‌کنند. به طور عادی، پرسش از این که چرا شخص به پاره‌ای از عقاید باور دارد، مقتضی ارائه‌ی چیزی است که قرینه محسوب می‌شود. «قرینه» عموماً ناظر به دلایل توجیه کننده است؛ یعنی دلایلی ناظر به این که چرا می‌توان گفت عقیده‌ی شخص حقیقتاً موجّه، برحقّ یا شایسته است. این پرسش که چرا شخص به عقیده‌ای باور دارد، گاهی می‌تواند در معنایی وسیع‌تر از مطالبه‌ی قرینه استعمال شود. ممکن است من بگویم باور من به عقیده‌ای خاصّ، معلول این واقعیّت است که به گونه‌ای خاصّ تربیت یافته‌ام، ولی نه به این معنا که خواسته باشم آن را دلیل بر این بگیریم که من (یا هر کس دیگری) *می‌باید* آن عقیده را صادق بدانم. ولی عقیده داشتن به چیزی بر مبنای قرینه، به معنای داشتن مبنا، اساس یا دلیلی است که معمولاً بسته به کیفیّت قرینه، شدّت و ضعف می‌پذیرد.

دلیلی اصلی بر این که چرا باید قرینه را جدّی گرفت، این است که به نظر می‌رسد تمایز مهمّی وجود داشته باشد میان عقیده‌ی توجیه شده و عقیده‌ای که صرفاً حدسی درست است یا بر استدلالی فوق‌العاده معیوب متّکی است. اگر تنها قرینه‌ی ما بر این که مورچه‌ای در اتاق وجود دارد این است که:

۱)جانداری در اتاق X وجود دارد.

و نیز

۲)مورچه جاندار است.

حقّ نتیجه‌گیری از این استدلال را نداریم؛ زیرا حتّی اگر مقدّمه‌ی «۲» صحیح باشد، دلیل بر این نمی‌شود که جاندار موجود در اتاق X مورچه است نه گربه و مانند آن. این نتیجه باکمک مقدّمات دیگری مانند مقدّمه‌ی زیر حاصل می‌شود: اگر جانداری در اتاق X وجود داشته باشد، آن جاندار مورچه است. گاهی داشتن قرینه را دلیل بر این دانسته‌اند که شخص «حقّ دارد به عقاید خویش مطمئن باشد» (ای. جی. آیر).

لااقل در آغاز چنان می‌نُماید که گویی می‌شود میان قرینه‌ی خوب و بد فرق گذاشت و خوب و بد بودن قرینه صرفاً متّکی به تصمیم فردی ما نیست. آیا صرفاً می‌توان از سر تحکّم تصمیم گرفت که یک تجربه‌ی خاصّ قرینه‌ای برای یک عقیده‌ی مفروض باشد؟ چنین چیزی بعید می‌نُماید. برای مثال، ببینید که آیا می‌توان صرفاً بر اساس فرمانی تحکّمی این قاعده را ایجاد کرد که رؤیت رنگ زرد قرینه است بر این که جمعیّت مورچه‌ها در شهر اهواز در حال حاضر یک میلیارد است. می‌توان یک دستگاه مورچه‌شمار الکترونیکی را تصوّرکرد که ظاهر شدنِ نور زردرنگ در آن، معلول آن باشد که کثرت مورچه‌ها به تعداد مورد نظر رسیده است و بنابراین، رؤیت نور زردرنگ را قرینه شایسته‌ای بر این مطلب محسوب کرد. ولی صرف‌نظر از یک چنین فرض عجیب و غریبی، صِرف رؤیت نور زرد هیچ تأیید قرینه‌ای برای چنین عقیده‌ای درباره‌ی مورچه‌ها به دست نمی‌دهد. جورج مارودس می‌گوید فرق فارقی است میان عقیده‌ی مبیَّن شده در مقابل عقیده‌ای که صرفاً جعل یا وضع شده است:

به‌طور کلّی این واقعیّت که یک وضعیّت معیَّن، حادثه‌ی معیَّن و مانند آن که از آن

به C تعبیر می‌کنیم، زمینه‌ی تشکیل عقیده‌ای معیّن مثلاً B، و باور داشتن به آن را ایجاد می‌کند، به هیچ وجه موجب نمی‌شود که C قرینه‌ای برای B باشد. برای مثال، از قرار ظاهر برخی انسان‌ها تمایل دارند که خود را هنرمندانی فوق‌العاده بدانند و این تمایل با نوشیدن دو یا سه کوکتل ایجاد می‌شود. امّا این واقعیّت موجب نمی‌شود که وجود الکل قرینه باشد بر این که این افراد هنرمندان بزرگی هستند. برای بی‌اساس دانستن عقیده‌ی حاصل شده لازم نیست که آن میل یا سازوکار مولّد آن را نفی کنیم.... بلکه [کافی است بدانیم] رابطه‌ی مولّد عقیده، غیر از رابطه قرینه‌ای است (مارودس، ۱۹۸۳، ص ۱۹۹).

تحلیل ماهیّت این قبیل روابط قرینه‌ای از دل‌مشغولی‌های عمده‌ی معرفت‌شناسی است.

شاید عام‌ترین و پذیرفته‌ترین شرط برای این که چیزی قرینه‌ی عقیده به یک چیز مثلاً «الف» محسوب شود، این است که به‌حقّ بتوان وجود آن قرینه را شرط «الف»، یا نتیجه‌ی «الف» دانست. ردّ پایی که بر روی گِل مشاهده می‌کنیم، در صورتی می‌تواند قرینه‌ای برای حضور بیژن رضایی باشد که احتمال بدهیم فقط و فقط اگر بیژن رضایی به واقع حضور می‌داشت، چنین ردّ پایی موجود بود. بنابراین، کیفیّت قرینه را تا حدّی بر حسب این احتمال می‌سنجیم که آیا معقول (یا محتمل) است که آن ردّ پا از آنِ دیگران باشد، آیا می‌توان فرض کرد که بیژن رضایی همان کفش‌ها را پوشیده باشد و مانند آن. چنین طرحی هرچند پذیرفتنی می‌نماید، ولی به‌شدّت انتزاعی است و نزاع‌های سختی بر سر مفاهیم معقولیّت، احتمال، موجّه بودن و مانند آن جریان دارد. همان‌طورکه بعداً خواهیم دید، تبیین‌های ارائه شده از این مفاهیم طیف وسیعی را تشکیل می‌دهند که مواضع مختلفی از موضعی آزاد و لابشرط[1] نسبت به هر چیزی گرفته تا موضعی کاملاً محدود و مقیّد همه را شامل می‌شود.

معمولاً در توجیه ادّعاهای مربوط به خویش، عالَم و خدا یا یک واقعیّت غایی دینی دیگر به کدام منابع قرینه متوسّل می‌شویم؟ اغلب، قوای حسّی را منابع اصلی

---

1 - laissez-faire

ما برای دست‌یابی به قرینه دانسته‌اند. این به اصطلاح حواسّ پنج‌گانه عبارتند از:

بینایی بویایی شنوایی بساوایی (لامسه) چشایی

غالباً این‌گونه‌ها یا قوای حسّی را منابع اصلی قرینه‌ی ما درباره‌ی ماهیّت عالم تلقّی کرده‌اند. ما معمولاً عقاید خویش درباره‌ی خود و موجودات پیرامونمان را بر پایه‌ی آن‌چه می‌بینیم، می‌شنویم، می‌بوییم، لمس می‌کنیم و می‌چشیم بنا می‌کنیم. ظاهراً برخی از ویژگی‌های اشیاء به ادراک بیش از یک حسّ درمی‌آیند (شکل را می‌توان هم لمس کرد و هم دید)، و حال آن که برخی از ویژگی‌ها را فقط یک حسّ و نه حواسّ دیگر می‌تواند ادراک کند (ادّعای شنیدن بو یا مزه‌ی یک چیز ادّعایی نامعقول است).

فیلسوفان احساس را گاهی بر حسب حالات حسّی محض توصیف کرده‌اند (برای مثال، احساس رنگ‌ها) و گاهی هم ترکیبی از حکم و احساس دانسته‌اند (برای مثال، اعتقاد پیدا کردن به این که «من آن توپ آبی را می‌بینم»). معمولاً «ادراک حسّی» را عبارت از حکم و احساس می‌دانند؛ به این معنا که در واقع در حین ادراک حکم می‌کنیم یا معتقدیم که چیزی را که فرضاً می‌بینیم، [واقعاً] از راه چشم می‌بینیم. گزارش بیژن رضایی را ملاحظه کنید:

من منیژه رضایی را می‌بینم.

بر طبق کاربرد ادراکیِ اصطلاح «دیدن»، بیژن از راه چشم، منیژه رضایی را احساس کرده و حکم کرده یا معتقد شده است که فرد مورد رؤیت او در حقیقت، منیژه رضایی است. از سوی دیگر، بر طبق کاربرد احساسی (غیرادراکی) «دیدن»، ممکن است بیژن از راه چشم منیژه را دیده، ولی حکم به دیدن او نکرده باشد. به این اعتبار می‌توان گفت: بیژن منیژه رضایی را دیده، ولی آن را درک نکرده است.

اغلب، دو قوّه‌ی دیگر را نیز از قوایی که می‌توانند قرائنی برای عقاید ما فراهم سازند به حساب آورده‌اند: **عقل**[1] **و حافظه.**[2]

بسیاری از فیلسوفان استفاده از عقل و حافظه را در تکوین تجارب ادراکی و

---

1 - reason 2 - memory

احساسی ما ضروری می‌دانند. به دلیل عقل و حافظه است که خود را دارای آگاهیِ احساسی به عالم اشیاء پایدار می‌دانیم و آگاهیم که خود در طول زمان دوام داریم. ممکن است عقل و حافظه مستلزم استفاده از تصویر بصری باشند و ممکن است نباشند. ممکن است برخی مدّعی باشند که یک حادثه‌ی مربوط به گذشته را به خاطر می‌آورند، بی‌آن که این یادآوری مستلزم هیچ‌گونه تصویر بصری از حادثه‌ی مورد نظر باشد.

«عقل» اصطلاحی است که اغلب به معنای شیوه‌های تأمّل منتقدانه‌ی اشخاص درباره‌ی تجربه (برای مثال، نتایج استقرایی مبتنی بر تجربه‌ی حسّی) یا درباره‌ی امور مفهومی مانند ریاضیات که مستلزم تجربه‌ی حسّی نیستند استعمال می‌شود. برخی از فیلسوفان معتقدند که می‌توان بدون اتّکاء بر هیچ‌گونه تجربه‌ای، به پاره‌ای حقایق علم داشت. این حقایق را گاهی ***a priori*** [= **پیشین**] (از واژه‌ای لاتینی به معنای «از قبل») دانسته‌اند. برای مثال، اگر کسی به ۲ = ۱ + ۱ علم داشته باشد و توجیه عقیده‌ی او مستلزم قرینه‌ی حسّی نباشد، می‌توان گفت دارای علم **پیشین** است. آزمایش‌های فکری اغلب برای آزمودن چیزی که به صورت **پیشین** قابل‌درک است، وارد میدان می‌شوند. برای مثال، از جمله دلایل قضیّه‌ی ۲ = ۱ + ۱ این است که هیچ شقّ دیگری برایش قابل‌تصوّر نیست. یک دلیل قوی‌تر این است که محال است ۱ + ۱ مساوی با ۲ نباشد. (آرتور پاپ[1] نقش آزمایش‌های فکری خیالی را در **تأمّل پیشین** [= **مقدّم بر تجربه**] مورد تأکید قرار می‌دهد. ر.ک. به پاپ، ۱۹۵۸). **پیشین** در مقابل چیزی قرار دارد که می‌تواند به صورت **پسین** ***a posteriori*** (از واژه‌ای لاتینی به معنای «از بعد») شناخته شود. علم **پسین** مستلزم توسّل به تجربه است. برخی فیلسوفان معتقدند که به اموری مانند «قوها موجود هستند» فقط می‌توان به صورت **پسین** علم داشت، ولی اموری مانند «مربّع‌ها چهارضلعی‌اند»، «توپ‌هایی سبزتر از این توپ‌ها وجود نمی‌توانند داشت»، «هیچ چیز نمی‌تواند بلندتر از خودش باشد»، «اگر همه‌ی انسان‌ها میرا هستند، پس هیچ

---

1 - Arthur Pap

نامیرایی انسان نیست» و مانند آن، می‌توانند به صورت **پیشین** معلوم ما باشند. در حال حاضر، تمایز **پیشین** و **پسین** محلّ بحث است، و در این‌جا، لزومی ندارد که در خصوص ماهیّت دقیق هر یک از این‌ها نظر موافق داشته باشیم. در این مقام، صرفاً کافی است که تفاوت آشکار تقریبی و سهل‌الفهم میان اعتقاد به چیزی بر مبنای تجربه و اعتقاد به چیزی بر مبنای تأمّل مفهومی را مورد توجّه قرار دهیم.

قوای دیگری نیز که گاهی در حوزه‌ی نظریّه‌ی معرفت تعریف شده‌اند، عبارتند از:

درون‌نگری　　شهود　　بصیرت　　قوّه‌ی خیال

حسّ اخلاقی　　حسّ دینی　　حسّ زیباشناسی

در مباحث بعدی مطالب بیش‌تری درباره‌ی هر یک از آن‌ها خواهیم گفت.

قوای دیگری هم فرض شده است، ولی اغلب، این قوا را محلّ شکّ و تردید دانسته‌اند. برخی پیراروان‌شناسان استدلال می‌کنند که ما از نیروهای دورآگاهی (= telepathy)، مأخوذ از دو واژه‌ی یونانی ***tele*** به معنای «در فاصله» و ***pathein*** به معنای «تجربه کردن»)، یعنی قابلیّت آگاه بودن به اوضاع امور یا دریافت پیام از راه‌هایی که به حواسّ پنج‌گانه یا قوای «عادی» دیگر متّکی نیست، و هم‌چنین از علم غیب یا غیب‌بینی (آگاهی به آینده) و گذشته‌بینی (علم به حوادث گذشته بدون استفاده از حافظه یا دیگر وسایط معمول) برخورداریم. آثار و منابع فلسفیِ درخوری در زمینه‌ی پیراروان‌شناسی وجود دارد که شایسته‌ی تحقیق و بررسی‌اند (بیلاف، ۱۹۹۳).

اینک بدون اتّخاذ هیچ رأی قاطعی در خصوص این که آیا برخی از این قوای بحث‌انگیزِ اخیر قابل‌اعتماد است یا نه، ببینیم چگونه می‌توان یکی از این قوا (یا همه‌ی آن‌ها) را فراهم کننده‌ی قرینه برای عقاید ما قلمداد کرد، خواه این عقاید عقایدی عادی درباره‌ی خود ما و امور پیرامون‌مان باشد و خواه عقایدی ناآشناتر درباره‌ی مبدأ و ماهیّت عالم. امروزه سه نظریّه‌ی اصلی درباره‌ی روابط قرینه‌ای رایج است: درونی‌گرایی، برونی‌گرایی و

نظریاتی که سعی دارند شکاف درونی‌گرایی و برونی‌گرایی را به هم بیاورند.

درونی‌گرایی

یک قرینه قرینه‌ای درونی است، اگر برای شخصی که بدان تکیه می‌کند، قابل‌دسترس باشد. بر طبق این دیدگاه، برای آن که یک تجربه یا استعمال یک قوّه، قرینه‌ای برای یک اعتقاد به دست دهد، شخص باید یا به دلایل توجیه کننده‌ی عقیده‌ی خویش آگاه باشد یا وضع به گونه‌ای باشد که بتواند به آن دلایل آگاهی داشته باشد. در حقیقت، رؤیت گوی زردرنگ در صورتی قرینه است بر این که گوی زردرنگ در برابر شما قرار دارد که به نظرتان برسد که آن گوی را می‌بینید و بتوانید درک کنید که احساسِ برخورداری از این قبیل تجارب بصری، چنین توجیهی به دست می‌دهد. ایرل کانی[۱] فرد درونی‌گرایی[۲] است که معتقد است «آدمی در صورتی دارای عقیده‌ای موجّه است که نوعی دسترسی درون‌نگرانه به قرائن دالّ بر صدق آن عقیده داشته باشد» (کانی، ۱۹۸۵، ص ۱۵). ارنست سوسا[۳] تبیین درونی‌گرایانه از قرینه را به ایجاز تمام توصیف می‌کند: «آن‌چه برای توجیه اهمّیّت دارد، نحوه‌ی واکنشی است که فاعل‌شناسا نسبت به عواملی که برایش درونی‌اند نشان می‌دهد ... غیرعادی بودن و نامطلوب بودن عوامل بیرونی برای توجیه اهمّیّت ندارد» (سوسا، ۱۹۸۸، ص ۳۶۹). برخی از درونی‌گرایان مبناگرای متصلّب[۴]اند، ولی دیگر درونی‌گرایان مبناگرای خفیف‌تر،[۵]شناخت‌گرای انتقادی[۶] یا پیوستگی‌گرا[۷] هستند. این دیدگاه‌ها را می‌توان به شرح زیر تعریف کرد:

مبناگرایی[۸]. اگر مبناگرایی صادق باشد، چیزی راکه معلوم یک شخص است،

---

1 - Earl Conee
2 - internalism
3 - Ernest Sosa
4 - strict foundationalist
5 - weaker foundationalist
6 - critical cognitivist
7 - coherentist
8 - foundationalism

می‌توان یا به عنوان بخشی از یک مجموعه عقایدِ مبناییِ موجّه و یا به عنوان عقیده‌ای مشتقّ از یک چنین مجموعه‌ای توجیه کرد. بر طبق یک روایت اکید از این موضع، یک شخص برای آن که مجموعه عقایدی حقیقتاً موجّه داشته باشد، این مجموعه‌ی عقاید باید یا برای او بدیهی[۱] باشند یا به صورت غیرمستقیم معلوم شده باشند؛ به این نحو که از طریق ارتباطشان یا با این عقایدِ بدیهیِ مبنایی و یا با عقاید مبیّن موجّه توجیه شده باشند. به لحاظ تاریخی، مبناگرایان برجسته عبارتند از رنه دکارت و جان لاک.

شناخت‌گرایی انتقادی.[۲] بر طبق این دیدگاه، لزومی ندارد که روابط توجیه کننده‌ی میان عقاید یک شخص روابطی اکید یا مبنایی باشد، ولی این روابط می‌باید در عین حال تجویزی[۳] باشند. دلایل هم‌چنان فی‌الجمله قابل‌دسترس‌اند. شناخت‌گرایان انتقادی مانند رودریک چیزولم روابط توجیه کننده تجویزی‌ای را می‌پذیرند که به مراتب انعطاف‌پذیرتر از [روابط قرینه‌ای مورد اعتقاد] مبناگرای متصلّب‌اند. برای مثال، بر طبق دیدگاه چیزولم، شما ممکن است در اعتقاد به امری موجّه باشید؛ بر این اساس که صرفاً در نظر شما حقّ می‌نُماید و هیچ دلیلی برای حقّ ندانستن آن نمی‌بینید. در نظر برخی مبناگرایان، این موضع ***بیش از حدّ انعطاف‌پذیر***[۴] است؛ حال آن‌که به اعتقاد برخی شناخت‌گرایان انتقادی، مبناگرایی دیدگاهی عقیم است و ما را به نوعی شکّاکیّت اجتناب‌ناپذیر می‌کشاند.

پیوستگی‌گرایی.[۵] در این‌جا دیدگاه‌های گوناگونی موضوعیّت دارد، ولی وجه اشتراک همه این است که توجیه یک عقیده متّکی به ارتباط آن با شبکه‌ای از عقاید دیگر است. این ارتباط گاهی بر حسب معقولیّت[۶] در مجموع یا تلائم [= سازگاری][۷] یا جامعیّت تبیینی[۸] تحلیل شده است. بر طبق هر یک از این دیدگاه‌ها، یعنی مبناگرایی، شناخت‌گرایی انتقادی و پیوستگی‌گرایی، فرایند

---

1 - self-evident
2 - critical cognitivism
3 - normative
4 - too relaxed
5 - coherentism
6 - reasonability
7 - consistency
8 - explanatory comprehnsiveness

توجیه[۱] را می‌توان فرایندی دانست که از درون (یعنی از آن‌چه برای فاعل‌شناسا قابل‌دسترس است) به طرف برون (یعنی به عقایدی درباره‌ی عالم) سیر می‌کند.

برونی‌گرایی

برونی‌گرایی[۲] ضدّ نظریّه‌ی درونی‌گرایی درباره‌ی قرینه است. عام‌ترین شکل آن وثاقت‌گرایی[۳] است. بر طبق وثاقت‌گرایی، یک عقیده در صورتی موجّه است که از طریق یک سازوکار یا فرایند معتبر مولّدِ صدق[۴] ایجاد شده باشد. اگر آن فرایند بتواند به مجموعه‌ی انبوهی از عقاید صادق بینجامد، فرایندی توجیه‌کننده خواهد بود. آلوین گلدمن[۵] و فِرِد درِتْسکی[۶] مدافعان برجسته‌ی وثاقت‌گرایی‌اند. به اعتقاد گلدمن، «شأن توجیهی یک عقیده تابع اعتبار فرایند یا فرایندهایی است که علّت آنند و اعتبار یک فرایند ... همان قوّه و قابلیّت آن است برای ایجاد عقاید حقّ و نه باطل» (گلدمن، ۱۹۷۹، ص ۱۰).

در این‌جا، یک مثال می‌تواند ما را در توضیح تمایز میان درونی‌گرایی و برونی‌گرایی یاری دهد. این مثال مثالی تقریبی است و می‌توان گفت در این مورد برای درونی‌گرایان و برونی‌گرایان زمینه‌ی اختلاف‌نظر وجود دارد، نه این که به ناچار اختلاف‌نظر داشته باشند. فرض کنید بیژن رضایی تاریخ انگلستان را مطالعه کرده است، ولی با گذشت زمان آموخته‌هایش در این خصوص را مرور نمی‌کند و حتّی از یاد می‌برد که چنین مطالعاتی در زمینه‌ی تاریخ داشته است. یک روز آزمونی شگفت درباره‌ی تاریخ انگلستان از او به عمل می‌آید. او که از پاسخ‌گویی به سؤالات نومید است، تصمیم می‌گیرد که پاسخ‌ها را حدس بزند و بسیار شگفت این که همه‌ی پاسخ‌هایش صحیح از کار درمی‌آید. درونی‌گرا می‌تواند بگوید او در اعتقادش به پاسخ‌هایی که پذیرفته است صائب نیست؛ چرا که به اعتقاد وی صرفاً حدس زده و نتوانسته است قرینه‌ای را که برای پاسخ‌هایش وجود دارد مورد

---

1 - justificatory proccess
2 - Externalism
3 - reliabilism
4 - truth-producing
5 - Alvin Goldman
6 - Fred Dretske

بررسی قرار دهد. ممکن است برونی‌گرا موضوع را به نحو دیگری تفسیر کند. حتّی اگر بیژن رضایی از یادآوری قرائنی که برای پاسخ‌های مختلف خویش دارد ناتوان باشد، مادام که در پاسخ‌گویی به سؤالات بر فرایندی معتبر (شاید بر خاطراتی که در مرتبه‌ی نیمه‌آگاهانه ذهن عمل می‌کنند) اعتماد می‌ورزد، می‌توان او را در تسلیم به پاسخ‌هایش محق دانست. ممکن است وثاقت‌گرا حتّی نتیجه بگیرد که بیژن به پاسخ‌ها علم دارد، هرچند که به آن علم متفطّن نیست. (این مثال را از مثالی که در اثر زیر مورد بحث قرارگرفته اقتباس کرده‌ام: لهرر، ۱۹۷۴؛ برای بررسی‌های اخیر در این‌باره و حمله به درونی‌گرایی، ر.ک. به دنسی، ۱۹۸۵).

جمع میان برونی‌گرایی و درونی‌گرایی

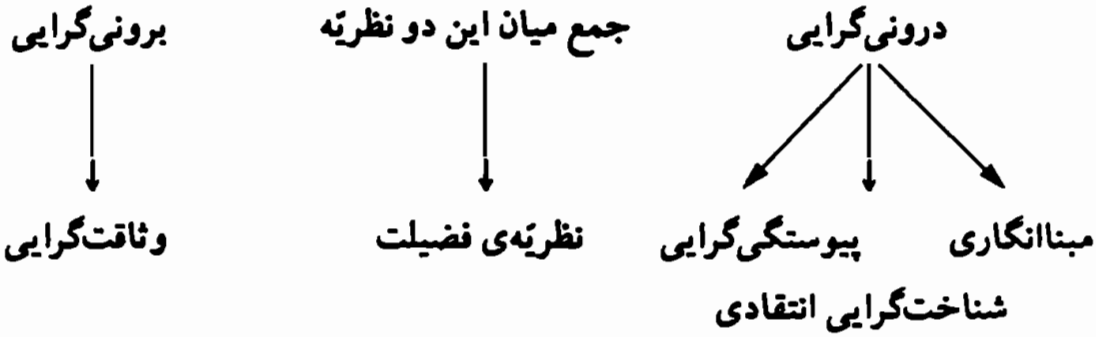
برخی فیلسوفان سعی کرده‌اند شکاف میان این مکاتب فکری رایج را به هم بیاورند. امروزه، تلفیقی از این دو دیدگاه که در وسیع‌ترین حدّ مورد بحث قرار گرفته، صورتی از نظریّه‌ی فضیلت[1] است. بهتر آن است که ابتدا نظریّه‌ی فضیلت در حوزه فلسفه‌ی اخلاق را مورد توجّه قرار داده و سپس ببینیم که چگونه این نظریّه در مورد نظریّات مربوط به قرینه به کار بسته می‌شود.

نظریّه‌ی فضیلت. به لحاظ تاریخی، نظریّه‌ی فضایل در فلسفه‌ی اخلاق برای جمع میان عناصر بیرونی و درونی به کار گرفته شده است. یعنی بر طبق نظریّه‌ی فضیلت، برای تشخیص و تعیین این که آیا شخص با فضیلت است یا نه، باید کمال او را، هم از منظری درونی (نیّات، انگیزه‌ها و تمایلات آن شخص) و هم از منظری برونی (اعمال آن شخص و آثار آن‌ها) در مدّ نظر قرار داد. برای مثال، ملاحظه کنید که آیا اگر «فضایل» مندرج در طبقه‌بندی رایج از فضایل در دوران کنونی نتایج هولناکی به بار بیاورد، این طبقه‌بندی محفوظ می‌ماند. فرض کنید بیژن رضایی از منظر درونی شجاع، عادل و دوراندیش است، ولی پیوسته فجایعی به بار می‌آورد و دستِ‌بر قضا افرادی را به قتل می‌رساند و مانند آن، بی‌آن که این فجایع معلول هیچ

---

1 - virtue theory

قصوری از ناحیه‌ی خود او باشد. نظریّه‌ی معمول فضیلت این قید را در میان می‌آورد که باید انطباق یا تناسبی میان درون و برون وجود داشته باشد. هم‌چنین استدلال شده است که ارزیابی سنجیده‌ی فضایل معرفتی ما (که بر تجربه‌ی حسّی، ادراک حسّی، عقل، حافظه و مانند آن اعتماد می‌کند) تا آن حدّ که اشخاص خود را مسؤول، دقیق‌النظر و اهل توجّه می‌دانند و هم‌چنین تا آن حدّ که بدین طریق در حدّ وفور به عقاید صادق دست پیدا می‌کنند معتبر است. لیندا زاگزیبسکی از طرف‌داران برجسته‌ی این نظریّه‌ی فضیلت است. این نظریّات مربوط به قرینه را می‌توان به صورت زیر به تصویر کشید:



هر یک از نظریّات فوق درباره‌ی روابط قرینه‌ای مدافعان برجسته‌ای دارد. و هر یک از این نظریّات را طبیعت‌گرایان مورد استفاده قرار داده‌اند تا اثبات کنند که عقاید دینی لزوماً محلّ تردید هستند، مگر این که با قرائن موجّه تقویت شوند. بخش بعدی این فصل سه مقوله اصلی قرینه، یعنی درونی‌گرایی، برونی‌گرایی و نظریّه‌ی فضیلت را برای اقامه‌ی دلایلی علیه عقاید خداباورانه به کار می‌بندد. سپس مجموعه پاسخ‌هایی به این دلایل، از جمله این ادّعای اساسی که عقاید دینی برای اعتبار عقلانی خود بی‌نیاز از قرینه‌اند، مورد بررسی قرار می‌گیرد.

معتقدات دینی و مسؤولیّت اقامه‌ی برهان

استدلال‌های مبتنی بر مسؤولیّت اقامه‌ی برهان[1] استدلال‌هایی هستند بر این مبنا

1 - burden of proof arguments

که یک موضع مفروض را باید مردود دانست، مگر این که بتوان آن را از طریق قرائن موجّه اثبات کرد. در حقوق جزایی آمریکا، فرض بر این است که اشخاص بی‌گناهند، مگر این که مجرم بودن آن‌ها اثبات شود. مسؤولیّت اثبات مجرم بودن شخص به عهده‌ی حکومت است. اگر هیچ دلیلی در دست نباشد، فرض بر این است که اشخاص بی‌گناهند. برخی از فیلسوفان یک استدلال مبتنی بر مسؤولیّت اقامه‌ی برهان (از این پس «استدلال مسؤولیّت اثبات») علیه اعتقادات دینی اقامه کرده‌اند. آن‌ها استدلال می‌کنند که اعتقادات دینی را باید از منظر عقلانی مجرم دانست تا این که موجّه بودن آن‌ها از طریق قرینه اثبات شود. کلّی‌ترین شکل این نوع استدلال مسؤولیّت اثبات علیه اعتقادات دینی این است که نقطه‌ی عزیمت هر فلسفه‌ی معتبر باید طبیعت‌گرایانه باشد. بنابراین، اعتقادات دینی را باید اعتقاداتی دانست که فقط و فقط در صورتی قابل‌قبول‌اند که از طریق قرائن نیرومند توجیه شده باشند. گویی اعتقاداتی که از حدّ طبیعت‌گرایی ***فراتر می‌روند، مجرم‌اند تا این که*** بی‌گناهی آن‌ها اثبات شود.

با ملاحظه انواع موارد زیر، نیروی این استدلال مسؤولیّت اثبات را می‌توان روشن ساخت. آیا اگر هیچ قرینه‌ی ایجابی برای اعتقاد به شیاطین، اسبان تک‌شاخ و پریان وجود نداشته باشد، باید حکم به وجود این قبیل موجودات را معلّق گذاشت یا بلکه اصل وجود آن‌ها را منکر شد؟ می‌توان گفت که باید حقیقتاً وجود آن‌ها را منکر شد. اِن. اِف. هانسون[1] استدلال مسؤولیّت اثبات را با استفاده از این قبیل تشبیهات، این‌گونه طرّاحی می‌کند:

> **اگر نگریستن و نیافتن، دلیل بر انکار وجود خدا نمی‌شود، پس نگریستن و نیافتن، دلیل بر انکار وجود شیاطین، جادوگران، دیوها، وِلزی‌های پنج سر، اسبان تک‌شاخ، پریان دریایی، غول‌های دریاچه نس،[2] بشقاب پرنده‌ها، بابانوئل و غیره نیست. *ولی دلایل محکمی بر انکار وجود این قبیل موجودات در اختیار***

---

1 - N. F. Hanson

۲ - Loch Ness: دریاچه‌ای است در اسکاتلند که روزنامه‌ها در دسامبر ۱۹۳۳ اخباری منتشر کردند مبنی بر مشاهده شدن غولی به طول ۱۲ تا ۱۵ متر در آن.

داریم. دلیل ما صرفاً آن نیست که این قبیل موجودات خارق‌العاده را نیافته و شناسایی نکرده‌ایم، بلکه عمدتاً این واقعیّت است که هیچ‌گونه دلیل موجّهی برای فرض وجود این موجودات در اختیار نداریم (هانسون، ۱۹۷۱، ص ۳۲۳).

هانسون، آنتونی فلو، مایکل اسکریون،[1] کیث پارسونز[2] و دیگران استدلال می‌کنند که شکّاکیّت در مورد اعتقادات دینی به طور عام، و اعتقادات دینی خداباورانه به طور خاصّ، همان نقطه‌ی عزیمت طبیعی مرجّح [برای بحث در این باره] است.

هر یک از نظریّات مربوط به قرینه که در قسمت قبلی آوردیم، برای ارائه‌ی چنین نقطه‌ی عزیمت طبیعت‌گرایانه‌ای مورد استفاده قرار گرفته‌اند؛ نقطه‌ی عزیمتی که خداباوران (و دیگرانی را که از مناظر دینیِ غیرطبیعت‌گرایانه دفاع می‌کنند) در وضع نامساعدی قرار می‌دهد. تدبیری که ذیلاً به تشریح آن می‌پردازیم، ابتدا به شرح و بیان یک نقطه‌ی عزیمت طبیعت‌گرایانه مبادرت می‌کند و سپس سخت به آن نقطه‌ی عزیمت می‌چسبد. بنابراین، سه تقریر از استدلالِ مسؤولیّتِ اثبات را مورد بحث قرار می‌دهیم.

درونی‌گرایی

شالوده‌ی قرینه‌ی مسلّم و قابل‌دسترس، از قید هرگونه متعلّق دینی، یعنی خدا، برهمن، دائو و مانند آن آزاد است. استدلال این است که هیچ دلیل موجّهی وجود ندارد که معتقد باشیم انسان‌ها دارای حس یا قوّه‌ای دینی هستند که واقعیّتی الاهیِ را به صورت مستقیم یا غیرمستقیم مبیّن می‌سازد. فراتر رفتن از تجربه‌ی حسّی و عالَم مادّی که از طریق چنین تجربه‌ای بر ما مشکوف افتاده است نیازمند دلایلی موجّه است. اثبات قوایی برای ادراک خداوند در ردّه‌ی اثبات قوای پیش‌آگاهی [= علم غیب] و دوراگاهی قرار دارد. گاهی انسان‌ها مدّعی برخورداری از چنین قوایی شده‌اند، ولی این مدّعیات به تأیید هیچ تحقیق آماری و تجربی نرسیده است

---

1 - Michael Scriven 2 - Keith Parsons

(یعنی پیش‌گویی‌های مبتنی بر آن‌ها معتبرتر از گمانه‌زنی‌های سودمند نیست) و توزیع نابرابر آن‌ها در میان آدمیان، لاجَرَم اعتبارشان را در مظانّ تردید قرار می‌دهد.

درونی‌گرایان می‌توانند آتش انتقاد خویش را به صورت زیر تشدید کنند. اگر نظریّه‌ای مبناگرایانه درباره‌ی قرینه داشته باشیم، می‌توان گفت هیچ شالوده‌ای هیچ قاعده‌ی مبیّن درباره‌ی قرینه نمی‌تواند تصوّرات انتزاعی مانند این تصوّر را که «خدا وجود دارد» اثبات کند. اگرچه شناخت‌گرایان انتقادی می‌توانند پاسخ دهند که عقیده‌ی برخی انسان‌ها به این که «خدا موجود است»، عقیده‌ای موجّه است؛ زیرا چنین عقیده‌ای در نظر بسیاری از انسان‌ها حقّ می‌نُماید، ولی می‌توان اشکال کرد که این توجیه بی‌در و پیکر ممکن است با انواع و اقسام امور نامعقول (عقیده به پریان، اسبان تک‌شاخ، بابانوئل) سازگار باشد. به علاوه، می‌توان استدلال کرد که پیوستگی‌گرایی، طبیعت‌گرایی را از آن حیث مطلوب می‌داند، که این نظریّه به عنوان یک طرح فلسفی یک‌پارچه‌ی جامع، بنیاد موجّه‌تری دارد. در حالی که خداباوری (و دیگر ادیان غیرطبیعت‌گرایانه) می‌توانند یک‌پارچه باشند، در نگاه نخست، خداباوری شبیه نوعی نظرپردازی مبالغه‌آمیز به نظر می‌رسد، یا لااقل در قیاس با طبیعت‌گرایی یک نوع بی‌تناسبی آشکار است. خداباوران یا باید قرینه موجّهی اقامه کنند بر این که اعتقاد به فلسفه‌ای خداباورانه، هم یک‌پارچه است و هم موجّه و یا از عقاید خویش دست بکشند.

برونی‌گرایی

در این‌جا، اگر استدلال مسؤولیّتِ اثبات بخشی از یک مجموعه قرائن جامع به نفع طبیعت‌گرایی تلقّی شود، در واقع این استدلال در قوی‌ترین شکل خود ظاهر می‌شود. اگر طبیعت‌گرایی را بتوان روشی یک‌پارچه و ساده برای توصیف و تبیین عالم دانست، در آن صورت می‌توان طرح‌های دینی رقیب را نظام‌هایی عقیدتی محسوب کرد که به نحوی شگفت‌انگیز (و بنابراین، به نحوی مخاطره‌آمیز) فراتر از چیزی قرار می‌گیرند که قبول آن بدون هیچ‌گونه قرینه‌ی اساسی معقول می‌نُماید.

این استدلال مسؤولیّتِ اثبات می‌تواند علیه برخی تقریرها از خداباوری بسیار نیرومند باشد. برخی از خداباوران معتقدند که دیدگاه طبیعت‌گرایانه درباره‌ی عالم تا حدّ زیادی صحیح است (برای مثال، علوم طبیعی توصیف و تبیین معقولی از عالم ارائه می‌کنند) و فقط یک استثناء در این میان وجود دارد: یعنی خدا را رها می‌کند. ولی اگر طبیعت‌گرایان و خداباوران درباره‌ی اعتبار اوّلیّه و اساسی طبیعت‌گرایی هم‌داستان باشند، موضع خداباوران در قیاس با موضع طبیعت‌گرایان در مظانّ تردید قرار می‌گیرد. در صورت نبودِ دلایل موجّه برای اعتقاد به این که موجودات عالم بیش‌تر از آن‌هایی است که قابل تبیین طبیعت‌گرایانه‌اند، وجود آن موجودات اضافی را باید انکار کرد.

تلفیق‌های میان این دو دیدگاه

می‌توان یک نظریّه‌ی فضیلت درباره‌ی قرینه صورت بست که فضایل طبیعت‌گرایانه‌ای مانند مقاومت در برابر خرافات و نظریّاتی غیرقطعی را که از قرینه فراتر می‌روند می‌ستاید. اغلب، ارائه معروف‌ترین تبیین طبیعت‌گرایانه از فضایل معرفتی را به ویلیام کلیفورد[1] (۱۸۴۵ ـ ۱۸۷۹) نسبت داده‌اند. کلیفورد معتقد است که «همیشه، همه جا و برای همه کس خطاست که بر اساس قرائن ناکافی به چیزی معتقد باشد» (کلیفورد، ۱۸۷۹، ص ۱۸۶). کیلفورد دو فضیلت فکری مقاومت [در برابر آراء غیرقطعی] و نقد را می‌ستاید:

> **هر کس که بخواهد در این خصوص درخورِ هم‌نوعانش باشد، خلوص عقیده‌اش را با همان تعصّب غیرت‌مندانه پاس خواهد داشت، تا مبادا یک زمان عقیده‌اش را بر موضوع ناشایسته‌ای بنا کند و به لکّه‌ای آلوده شود که هرگز نتوان آن را از دامان آن زدود.... [اگر] عقیده‌ای بر مبنای قرینه‌ی ناکافی پذیرفته شود، خرسندی [ناشی از آن] خرسندی فریب‌آمیز است. نه فقط چنین چیزی خود ما را می‌فریبد بدین وسیله که احساس قدرتی را به ما می‌بخشد که در واقع آن را فاقدیم، بلکه عملی**

---

1 - William Clifford

گناه‌کارانه نیز هست، زیرا به لحاظ تمرّد ما از تکلیف خویش نسبت به نوع بشر [نیز] فریب‌آمیز است. تکلیف ما حفظ و صیانت خویش از آن قبیل عقایدی است که به طاعون می‌مانند؛ طاعونی که ممکن است در اندک مدّتی بر جسم ما مسلّط شود و به بقیّه شهر سرایت کند (کیلفورد، ۱۹۷۹، صص ۱۸۳ ـ ۱۸۴).

کیلفورد معتقد است که به حکم این روی‌کرد فضیلت‌مدار، باید دین‌باوران را افرادی بی‌پروا، بی‌مبالات و بی‌مسؤولیّت (پذیرای طاعون فکری) در برابر طبیعت‌گرایان منطقی‌تر، معقول‌تر و برخوردار از سلامت فکری بیش‌تر قلمداد کرد.

هر سه تقریر از استدلال مسؤولیّتِ اثبات تقریری از اُستره‌ی اکام[1] را به کار می‌بندند دایر بر این که اگر کسی دلیل موجّهی برای اعتقاد به وجود خدا نداشته باشد، دلیلی برای بی‌اعتقادی به خدا در اختیار دارد. آنتونی فلو نزاع میان خداباوران و طبیعت‌گرایان را این‌گونه تبیین می‌کند:

بر شخص خداباور است که ابتدا مفهوم پیشنهادی خویش از خداوند را معرّفی، و از آن دفاع کند و سپس دلیل کافی برای اعتقاد به این که چنین مفهومی از خداوند در واقع مصداق و مدلولی دارد به دست دهد (فلو، ۱۹۹۲، ص ۲۰).

فلو معتقد است که این شرط توجیه امور به دلیل پیامدهای اخلاقی‌اش، حتّی شرط مبرم‌تری است:

... در امور مربوط به مرگ و زندگی و حتّی در امور مربوط به حیات و مرگ ابدی، نه فقط بی‌وجه، بلکه علاوه بر این شرم‌آور است که معتقد باشید شما بر اساس هیچ‌گونه دلیلی یا بر اساس آن‌گونه دلایلی که در مورد امور دیگر و بالنسبة کم‌اهمیّت‌تر خود بر بی‌کفایتی‌شان اصرار می‌ورزید، به این امور علم دارید... با توجّه به همین تقاضای مبرم برای دلایل است که فرض الحاد فرضی موجّه است. اگر بنا باشد وجود خداوند اثبات شود، به دلایل نیرومندی برای اعتقاد به وجود خداوند نیاز است. تا زمانی که چنین دلایلی اقامه نشده باشد، حقیقتاً هیچ‌گونه دلیلی برای اعتقاد یافتن نداریم... اهتمام ما در این‌جا... متوجّه این است که اگر بناست باورها را نمونه‌هایی از معرفت یا حتّی عقیده‌ی محتمل محسوب داشت باید تبیین شایسته‌ای از آن‌ها ارائه شود (فلو، ۱۹۹۲، ص ۲۵).

---

1 - Ockham's razor

مایکل اسکریون موضع مشابهی اتّخاذ می‌کند. او خداباور و طبیعت‌گرا را دارای درک واحدی از عالم می‌داند (هر دو وجود عالم، اعتبار علم و مانند آن را می‌پذیرند) جز، این که خداباور به مدّعیاتی اضافی درباره‌ی خدای متعال[1] معتقد است:

هر خداباورِ معقول... به مدّعیات تجربه‌ی یومیّه باور دارد، در حالی که عکس قضیّه صادق نیست. بنابراین، مسؤولیّت اقامه‌ی برهان به عهده‌ی خداباور است که باید اثبات کند گام دیگری که می‌خواهد بردارد، او را از حریم حقیقت خارج نمی‌کند (اسکریون، ۱۹۶۶، ص ۱۰۱).

اسکریون معتقد است که در صورت نبودِ دلایل ایجابی، باید نسبت به خداباوری طریق انکار در پیش گرفت، نه این که صرفاً لاادری باقی ماند. اسکریون همانند هانسون، فلو و کلیفورد به صورت زیر استدلال می‌کند:

باری، حتّی عقیده به چیزی که قرینه‌ای برای آن وجود ندارد، یعنی عقیده‌ای که از قرائن فراتر می‌رود به‌وضوح نابخردانه است، هرچند که گناهش کم‌تر از عقیده به امری خلاف قوانین مبرهن[2] است؛ چرا که لازمه‌ی چنین اعتقادی حقیقتاً چسبیدن به عقیده‌ای است که توجیهی برایش وجود ندارد. بنابراین، در جایی که قرینه‌ای موجود نیست، جای‌گزین شایسته نه صرفِ تعلیق عقیده مثلاً به بابانوئل، بلکه بی‌اعتقادی است. مسلّم‌تر از همه این که چنین جای‌گزینی ایمان نیست (اسکریون، ۱۹۶۶، ص ۱۰۳).

این موضع اگر اثبات شود، نیروی قابل‌توجّهی دارد؛ چرا که می‌توان آن را بر مبنای هر سه نظریّه‌ی عمده درباره‌ی قرینه مطرح کرد.

طبیعت‌گرایی و مسؤولیّت اقامه‌ی برهان

یک روش جالب‌توجّه برای مناقشه در استدلال طبیعت‌گرایانه فوق، این است که بگوییم مسؤولیّت اثبات به عهده‌ی طبیعت‌گراست نه دین‌باور. آیا مواقعی هست که اگر نتوان دفاع موجّهی از طبیعت‌گرایی ارائه کرد، باید دیدگاه دینی درباره‌ی عالم

---

1 - transcendental God　　2 - well-established laws

را ترجیح داد؟ ابتدا این ادّعای نسبتاً معتدل‌تر را که مسؤولیّت اثبات به یک‌سان میان دین‌باور و شکّاک مشترک است ملاحظه می‌کنیم. برای سهولت در بحث، طبیعت‌گرایی و خداباوری را در مقابل هم قرار می‌دهیم و پس از آن، به بحث درباره‌ی مدّعیات غیرخداباورانه [= وحدت‌باورانه]ای مبتنی بر تجربه‌ی دینی و نیز بررسی این ادّعا می‌پردازیم که عقاید دینی برای توجیه عقلانی خود به هیچ‌گونه قرینه‌ای نیاز ندارند.

اسکات شالکووسکی[1] معتقد است که به هیچ وجه روشن نیست که آیا مسؤولیّت اثبات به گردن ملحد است یا خداباور. هر دو موضع را می‌توان نظریّاتی اساسی درباره‌ی نحوه‌ی وجود موجودات دانست و از این حیث هر دو موضع نیاز به توجیه دارند:

> **البتّه، اگر در بحثی وظیفه‌ی ما اثبات این مطلب باشد که اصطلاح «خدا» حقیقتاً در مورد یک موجود صدق می‌کند، مسؤولیّت اثبات به عهده‌ی خداباور است. ولی اگر مقتضای بحث این بود که اصولاً چه کسی به قضایای صحیح درباره‌ی کاربرد اصطلاح «خدا» علم دارد، هر دو طرف باید بر اثبات موضع خویش برهان اقامه کنند. نکته‌ی مورد نظر فلو درباره‌ی معرفت این است که اگر کسی به چیزی علم داشته باشد، علم او مبتنی بر دلایل موجّهی است که برای اعتقاد به آن در اختیار دارد. این معنا درباره‌ی الحاد و خداباوری به یکسان صدق می‌کند (شالکووسکی، ۱۹۹۲، ص ۶۰).**

بر طبق نظر شالکووسکی، تساوی خداباوری و الحاد زمانی محرز می‌شود که بدانیم الحاد نظریّه‌ای اثباتی است نه سلبی. ملحدان مدّعی‌اند که یک توصیف و تبیین معیّن از عالم توصیف کاملی از آن است؛ یعنی معتقدند در عالم ما واقعیّت الاهی موجود نیست:

> **فرض کنید کسی حدّ و حدود همه‌ی موجودات را در وجودشناسی خویش معیّن کند و بیفزاید که این‌ها همه‌ی افراد موجوداتند. آیا چنین ادّعایی را باید ادّعایی ایجابی دانست، به این دلیل که فقط درباره‌ی آن‌چه موجود است سخن می‌گوید و**

---

1 - Scott Shalkowski

مستقیماً هیچ سخنی درباره‌ی امور معدوم بر زبان نمی‌آورد، یا نه باید آن را ادّعایی سلبی محسوب کرد؛ چرا که فهرست مفروض را فهرستی جامع می‌داند؟ او با قول به این که این فهرست، فهرست کاملی است یقیناً می‌تواند نتیجه بگیرد که بسیاری از اشیاء موجود نیستند (شالکووسکی، ۱۹۹۲، ص ۶۱).

همان‌طور که پیش‌تر توجّه کردیم، هانسون، اسکریون و دیگران با استفاده از تشبیهاتی مانند عقیده به وجود شیاطین و بابانوئل، یک استدلال مسؤولیّتِ اثبات اقامه کرده‌اند. شالکووسکی این تشبیهات را ناموفّق می‌داند:

دلیل بی‌اعتقادی بزرگسالان به بابانوئل صرفاً این نیست که دلیل موجّهی برای موجود دانستن او در دست نیست، بل این است که دلیل موجّهی برای معدوم پنداشتن او در اختیار داریم. در مقطعی از زندگی خویش دریافته‌ایم که راویان آن داستان، خود به این واقعیّت واقف بوده‌اند که حکایتی دروغ را برای ما باز می‌گویند. والدین ما می‌دانسته‌اند که به ما دروغ می‌گویند و بعداً خود ما نیز متوجّه این امر شده‌ایم. ما چنین اعتقادی را انکار می‌کنیم، به جای این که آن را معلّق بگذاریم؛ زیرا در مقطعی از زندگی خود متوجّه این فریب عمدی می‌شویم و در فرایند تزیین درختان شرکت می‌جوییم.... ولی برای بسیاری از ملحدان در مورد اعتقاد به خداوند، وضع به این صورت نیست. ملحدان به این اعتقاد می‌رسند که خداباوری کاذب است، و نوعی فریب در تعالیم و اعمال دینی وجود دارد، ولی در اکثریّت قریب به اتّفاق موارد دلیلش این نیست که کسی مانند پدر یا مادر اعتراف کرده که در اوان کودکی فریبشان می‌داده است و معمولاً ملحدان هم در ایجاد پدیده‌هایی که فرضاً از طریق فعل خداوند تبیین می‌شوند سهمی پیدا نمی‌کنند (شالکووسکی، ۱۹۹۲، ص ۶۳).

اگر حقّ با شالکووسکی باشد، خداباوران و ملحدان هر دو وظیفه دارند که قرینه یا دلیلی اقامه کنند بر این که چرا ما باید موضع ایشان را بپذیریم.

ولی درباره‌ی دورنمای پاسخی افراطی‌تر به استدلال مسؤولیّتِ اثبات طبیعت‌گرایان چه باید گفت؟ حال ببینیم اعتبار این عقیده که مسؤولیّتِ اثبات به عهده‌ی طبیعت‌گرایان ملحد است نه خداباوران تا چه پایه است. بسیاری از انسان‌ها روی‌کردی دینی به عالم دارند؛ یعنی معتقدند که خدا یا اعمال او را تجربه

می‌کنند. آیا نمی‌توان گفت برای چنین اشخاصی توجیه این اشکال که خدا موجود نیست، خود نیاز به شواهد و قرائن بسیار دارد؟ حال به‌اختصار بررسی می‌کنیم که چنین تغییری در مسؤولیّتِ اثبات را چگونه می‌توان با توجّه به سه نظریّه فوق به‌کار بست.

درونی‌گرایی

در بحث زیر به طرح ملاحظاتی می‌پردازیم که می‌توان آن‌ها را بر طبق تبیین‌های مبناگرایانه، شناخت‌گرایانه‌ی انتقادی و پیوستگی‌گرایانه در باب قرینه سامان داد.

بسیاری از انسان‌ها معتقدند که خدا را تجربه می‌کنند. گاهی این قبیل تجارب را تجارب مستقیم و بی‌واسطه[1] خداوند یا تجاربی واسطه‌مند[2] از طریق تجربه‌ی طبیعت، مناسک دینی، انسان‌های دیگر، کتب آسمانی مقدّس، رؤیاها، هنر، خیر کثیر یا اقبال بد و مانند آن توصیف کرده‌اند. آلوین پلنتینگا و دیگران بر آنند که عقیده به وجود خداوند می‌تواند عقیده‌ای پایه و مبنایی باشد که اغلب غیرارادی است و به اندازه‌ی هر عقیده‌ی پایه‌ی دیگر ما درباره‌ی خود و عالم از قطعیّت و استحکام برخوردار است. پلنتینگا بر مبنای خصلت غیرارادی نیرومند عقاید دینی استدلال می‌کند که ممکن است عقاید دینی به گونه‌ای نباشند که دین‌باوران وظیفه‌ای اخلاقی برای دست کشیدن از آن‌ها داشته باشند:

> **پیشنهاد [فلو و دیگران] این است که من اینک وظیفه‌ای در بادی نظر دارم که در برابر فرمان زیر سر تسلیم فرود بیاورم: یا برای اعتقاد به این که خدا موجود است قرینه‌ای داشته باش و یا به آن اعتقاد نورز. ولی ممکن است این فرمان فرمانی باشد که نتوانم از آن تبعیّت کنم. ممکن است هیچ راهی برای دست‌یابی به قرینه‌ای برای این قضیّه که [خدا موجود است] نشناسم و البتّه اگر حقّ با مستشکل باشد، قرینه‌ی کافی برای آن وجود ندارد. ولی علاوه بر این، قدرت این را هم ندارم که از اعتقاد به چنین عقیده‌ای امتناع کنم. عقاید من عمدتاً از اختیار مستقیم من خارج‌اند. برای مثال، اگر شما اینک به من دستور دهید که از این اعتقاد که زمین**

---

1 - unmediated 2 - mediated

بسیار قدیمی است دست بردارم، هیچ راهی برای تمکین در برابر فرمان شما نخواهم داشت. ولی به همان سان، اینک قدرت آن را ندارم که از عقیده‌ی به خدا دست بردارم. بنابراین، این وظیفه‌ی در بادی نظر ادّعایی وظیفه‌ای است که من قدرت متابعت از آن را ندارم. ولی چگونه ممکن است من به صورتی در بادی نظر یا جز آن، وظیفه‌ی انجام دادن عملی را داشته باشم که قدرت بر انجام دادن آن را ندارم؟ (پلنتینگا، ۱۹۸۳، ص ۳۴).

به اعتقاد پلنتینگا، ممکن است برخی افراد به‌حقّ به خداباوری به عنوان یک اصل پایه، یعنی به عنوان حقیقتی بنیادی، معتقد باشند که (اگر حقّ با خداباوران باشد) خود خداوند به قبول آن اعتقاد سوق‌شان داده است. این اعتقاد به عنوان یک اصل پایه می‌تواند عقیده‌ای مبنایی باشد که بر اساس هیچ مجموعه عقاید بنیادی‌تری توجیه نشده است.

به اعتقاد پلنتینگا، از این واقعیّت که همه‌ی افراد خداباوری را به عنوان اصل پایه نمی‌پذیرند، لزوماً نتیجه نمی‌شود که اعتقادات خداباوران بی‌توجیه یا ناحقّ است:

دلیلی ندارد که پیشاپیش مسلّم بدانیم که همه کس در مورد این مصادیق [عقاید پایه] با ما موافق خواهد بود. البتّه مسیحیان مفروض می‌گیرند که عقیده‌ی به خداوند عقیده‌ای کاملاً حقّ و عقلانی است. اگر مسیحیان این عقیده را بر مبنای عقاید دیگر نپذیرفته باشند، نتیجه خواهند گرفت که این عقیده برای آن‌ها عقیده‌ای پایه است و به صورتی کاملاً حقّ نیز این‌گونه است. ممکن است پیروان برتراند راسل و مادلین موری اُهر[۱] مخالف با این نظر باشند. ولی آیا مخالفت آن‌ها بلاموضوع نیست؟ آیا باید ضوابط من یا ضوابط جامعه‌ی مسیحی با نمونه‌های آن‌ها تطبیق کند؟ یقیناً نه. جامعه‌ی مسیحی مسؤول مجموعه نمونه‌های خویش است نه نمونه‌های آن‌ها (پلنتینگا، ۱۹۸۳، ص ۷۷).

پیشنهاد فوق باب این بحث را باز می‌کند که دیدگاه‌های رقیب درباره‌ی خدا و جهان (دیدگاه‌های خداباورانه و ملحدانه) بسته به عقاید پایه‌ی افراد می‌توانند به عنوان نقاط عزیمت پایه‌ای آن‌ها به یکسان موجّه باشند. ولی اگر این دیدگاه قابل‌قبول

---

۱. علامت‌های داخل کروشه از مؤلّف است.

باشد، می‌توان گفت پلنتینگا تبیینی از عقاید و توجیه [عقاید] مطرح کرده است که بر طبق آن ممکن است طبیعت‌گرایان با مسؤولیّتِ اثبات مواجه باشند. در جامعه‌ای خداباور که اعضایش خداباوری را بنیادی می‌دانند و در آن جامعه دلیل شناخته شده‌ای علیه خداباوری وجود ندارد، به‌حقّ ممکن است طبیعت‌گرایان موظّف به توجیه موضع خویش باشند و عکس قضیّه صادق نباشد.

طرح پیگیر پلنتینگا برای توجیه عقیده‌ی دینی او را به این اندیشه سوق داده است که عقیده‌ی به خداوند می‌تواند عقیده‌ای حقیقتاً پایه و کاملاً موجّه باشد بی‌آن که به توجیه این عقیده از طریق براهین معمول اثبات وجود خدا بر مبنای نظم، معجزات و مانند آن نیاز افتد. پلنتینگا استدلال می‌کند که میل اعتقاد ورزیدن به خداوند تابع امیال فطری عقل بشر است:

> **وقتی به گُل می‌اندیشیم یا به آسمان‌های پرستاره می‌نگریم یا به ابعاد بیکران عالم فکر می‌کنیم، میل داریم که معتقد باشیم *این گُل را خدا آفریده است* یا *این عالم بیکران و پیچیده آفریده‌ی خداوند است*... ممکن است با قرائت *کتاب مقدّس*، این احساس ژرف در آدمی پدید آید که خدا با او سخن می‌گوید. ممکن است من در صورت ارتکاب عملی شرم‌آور، نادرست یا شریرانه، خود را در نظر خداوند مجرم احساس کنم و معتقد گردم که *خداوند عملم را تقبیح می‌کند*. ممکن است پس از اقرار به گناه و توبه احساس کنم که خدا مرا بخشیده و معتقد گردم که *خداوند از جرائم من درگذشته است*. ممکن است کسی که در معرض خطری هولناک قرار می‌گیرد، به خدا روی کند و از حضرتش بخواهد که او را از آن خطر مصون دارد و یاری دهد. و البتّه او در آن هنگام معتقد است که خداوند قادر است سخنش را بشنود و در صورت صواب‌دیدِ خود به او کمک کند. زمانی که زندگی شیرین و رضایت‌بخش است، ممکن است احساس خودجوش سپاس و امتنان در نفس ما ایجاد شود. در این مقام، ممکن است آدمی پروردگار را به خاطر خیرخواهی‌اش شاکر باشد و ثنا بگوید، و البتّه این عقیده‌ی ملازم با آن را نیز در سر خواهد داشت که در حقیقت باید پروردگار را شاکر بود و ثنا گفت (پلنتینگا، ۱۹۸۳، ص ۸۰).**

این موضع همان موضعی است که در حال حاضر عموماً از آن به *معرفت‌شناسی*

اصلاح شده[1] تعبیر می‌شود. نیکلاس ولترستروف و دیگران به نظریّه‌ی الاهی‌دان اصلاح‌گرا، جان کالون مبنی بر این که ما درکی از خداوند[1] (*sensus divinitatus*) داریم که به موجب آن، خداوند را در عالمِ پیرامون خویش رؤیت می‌کنیم متوسّل شده‌اند. بر خلاف مثال فوق‌الذکر از مارودس که می‌گفت نوشیدن الکل می‌تواند این عقیده را در شخص پدید آورد که او شوخ‌طبع است، این درک از خداوند صرفاً عقایدی را در ما پدید نمی‌آورد، بلکه جوازی برای عقیده‌ی به خدا به دست می‌دهد. بدین وسیله، پلنتینگا مباحث مربوط به توجیه را در صحنه‌ی گسترده‌تر مابعدالطبیعه بیان کرده است. او با ارائه تصویری جامع و پیچیده از نحوه‌ی توجیه عقاید در جایی که همان کارکرد مورد نظر خداوند را دارند، بحثی ارائه می‌کند که برخی آن را یک برهان مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختیِ تألیفی به نفع عقلانیّت اعتقادات دینی می‌دانند.

هرچند ملاحظات فوق را تحت عنوان استدلال مسؤولیّتِ اثبات و در قالب درونی‌گرایی بر ضدّ طبیعت‌گرایی جمع کردیم، ولی به‌آسانی می‌توان این ملاحظات را در قالب تدبیری مبتنی بر وثاقت‌گرایی یا نظریّه‌ی فضیلت نیز برد.

وثاقت‌گرایی و نظریّه‌ی فضیلت

می‌توان با استفاده از وثاقت‌گرایی و نظریّه‌ی فضیلت یک استدلال مسؤولیّتِ اثبات علیه طبیعت‌گرایی اقامه کرد. اگر خداباوران بتوانند تبیینی شبیه تبیین پلنتینگا ارائه کنند از این که چگونه می‌توان به روشی معتبر، از طریق اِعمال همان *درک از خدا* به وجود او معتقد شد، می‌توان گفت این طبیعت‌گراست که باید تبیین کند چرا این فرایند مولّد عقیده‌ی بی‌اعتبار است. فرض کنید برای شخصی این‌گونه می‌نماید که خداوند را تجربه یا درک می‌کند. (استدلال این است که) در چنین شرایطی ادّعای درک خداوند را باید معتبر دانست، مگر این که خلاف آن اثبات شود.

این نحوه‌ی استناد به تجربه‌ی خداوند بسیاری از خداباوران فیلسوف‌مشرب را

---

1 - roformed epistemology

1 - a sense of God

مجذوب خویش ساخته است. جان هیک تحقیق زیر را در مورد یک عقیده‌ی معقول به خداوند که مبتنی بر تجربه است ارائه می‌کند. او معتقد است که توجیه تجربه‌ی ما از خداوند شبیه توجیهی است که برای اعتماد به تجربه‌ی حسّی در اختیار داریم:

بنابراین، به اعتقاد من، باید عقیده‌ی به وجود خداوند را به همین صورت توجیه کرد. عقیده‌ی به خداوند اساساً به همان طریق توجیه می‌شود که عقاید ما درباره‌ی «این که در محیط کلّی ما چه چیزهایی و چگونه وجود دارند؛ یعنی عقاید اخیر به موجب تأثیر آن محیط بر روی ما توجیه می‌شوند... معقول بودن اعتقاد ما به واقعیّت موجوداتی که به ظاهر در تجربه عرضه می‌شوند، خواه به طور بی‌واسطه عرضه شده باشند (مانند وقتی که شیء پیش روی خود را به عنوان یک صندلی تجربه می‌کنیم) و خواه به طور با واسطه (مانند وقتی که احساس می‌کنیم حیات ما در محضر نادیده‌ی خداوند سر می‌شود) منوط به دو شرط است: شرط اوّل این است که ما مسؤولانه (یا فرضاً به صورتی سنجیده) وجود چنین موجودی را ممکن بدانیم. شرط دوّم این است که به نظر برسد آن موجود به نحوی نیرومند، مبرم و ناخوانده، چندان که مقتضی عقیده به واقعیّتِ آن است در تجربه‌ی ما عرضه شده است. وقتی کسی بر مبنای تجربه‌ی دینی الزام‌آور به وجود خدا اعتقاد می‌ورزد، اساساً اعتقادش نمونه‌ای از عقیده‌ی عقلانی یا معقول یا کاملاً مبیّن است (هیک در اثری ویراسته‌ی گیوت و سویتمن، ۱۹۹۲، ص ۳۱۲).

هیک با این نظریّه‌ی اسکریون، فلو و دیگران مبنی بر وحدت نظر خداباوران و طبیعت‌گرایان درباره‌ی عالم خارج مخالفت می‌کند:

به یک معنا، دین‌دار و ملحد هر دو در عالم واحدی زندگی می‌کنند و به معنای دیگر، به صورتی آگاهانه در عوالم مختلف به سر می‌برند. آن‌ها در محیط فیزیکی واحدی مقیم‌اند و با تغییرات واحد و یکسانی در آن محیط مواجه‌اند. ولی به لحاظ «جریان‌های آگاهی» مخصوص به هر یک، واقعیّت عینی این محیط برای هر یک ماهیّت و کیفیّتی متفاوت، یعنی مفاد و معنایی متفاوت دارد؛ چرا که یکی زندگی را به صورت نوعی تعامل مستمرّ با خدای متعال تجربه می‌کند و دیگری این‌گونه تجربه نمی‌کند (هیک، ۱۹۷۴، ص ۲۸۱).

از نگاه دینی، «فضیلت» شخص طبیعت‌گرایی مانند کلیفورد بیش‌تر همانند یک

رذیلت (ناکامی در اعتماد حقیقی) به نظر می‌رسد. اگر این سخن حقّ باشد، استفاده‌ی طبیعت‌گرایانه از اُستره‌ی اکام به همان سادگی که اسکریون و هم‌فکرانش مفروض می‌گیرند در این مورد میسّر نیست.

وثاقت‌گرایی، نیز ممکن است به کار تأمین عقاید دینی بیاید؛ حتّی اگرچه اشخاص نتوانند قرینه‌ای برای آن عقاید به دست دهند. ویلیام آلستون معتقد است که علم به چیزی مستلزم آن نیست که شخص بداند که به آن چیز علم دارد یا بتواند در صورت لزوم دلایلی برای آن اقامه کند:

اگر من نتوانم اثبات کنم که دلیل من برای اعتقاد به این که خدا در زمان t با من سخن گفته است و یا خدا به توبه کنندگان و راهیان طریق صلیب، وعده‌ی نجات داده است دلیلی کافی و وافی است، یعنی به نحو کافی و وافی دلالت بر حقّانیّت آن اعتقاد دارد، با این حال، ممکن است آن دلیل دلیلی کافی باشد، و اگر این‌گونه باشد، و اگر شرایط دیگر برای شناخت احراز شده باشد، خواهم دانست که خدا در زمان t با من سخن می‌گوید یا به هر حقیقت دیگری علم پیدا خواهم کرد؛ حتّی اگرچه ممکن است به علمی که به این حقیقت دارم علم نداشته یا قادر نباشم که علم داشتن خویش به آن را اثبات کنم. همیشه باید به این نکته واقف بود که درست همان‌طور که ممکن است من ترشرو یا بذله‌گو باشم بدون آن که خود به این حالت تفطّن داشته یا بتوانم نشان دهم که این‌گونه هستم، همین‌طور ممکن است من به p علم داشته باشم بدون آن که به این علمِ خود عالِم بوده یا بتوانم نشان دهم که چنین علمی به آن دارم. لااقل این مطلب بر مبنای روی‌کردی نسبتاً برون‌گرایانه به معرفت که من اتّخاذ کرده‌ام صادق است؛ روی‌کردی که در آن توجیه شرایط معرفت منوط به این نیست که فاعل شناسا به احراز آن شرایط علم داشته یا بتواند نشان دهد که آن شرایط احراز شده‌اند. و این روی‌کردی است که من آماده‌ی دفاع از آن هستم... و بنابراین، کاملاً ممکن است دامنه‌ی شناخت ما به خداوند بسیار وسیع‌تر از آن باشد که بسیاری از ما گمان می‌بریم (آلستون، ۱۹۹۱b، ص ۲۵۵).

از این رهگذر، می‌توان وثاقت‌گرایی را برای دفع این اشکال که دین‌باوران فاقد

معرفت‌اند، آن هم صرفاً بر این مبنا که نمی‌توانند تبیین روشنی از شواهد و قرائن خویش به دست دهند به کار بست.

مطلب اصلی استدلال مسؤولیّتِ اثبات در طبیعت‌گرایی و استدلال فوق‌الذکر از شالکووسکی، این است که تجربه‌ی دینی غیرقابل‌فهم است. فلو، اسکریون و دیگران بحث خویش را بر مبنای این فرض برگزار می‌کنند که تجربه‌ی دینی هیچ ارزشی ندارد. حال، جایگاه تجربه‌ی دینی را در توجیه اعتقادات مربوط به خدا یا برهمن، به صورتی دقیق‌تر بررسی می‌کنیم. به اعتقاد من، تنها پس از بررسی متمرکز در ماهیّت تجربه‌ی دینی است که می‌توان در تشخیص این که آیا طبیعت‌گرایی بر ناطبیعت‌گرایی برتری دارد یا از امتیاز اوّلیّه‌ای نسبت به آن برخوردار است، پیشرفت بیش‌تری حاصل کرد. آیا می‌توان به نحوی (موجّه، معتبر یا فضیلت‌مندانه) بر چیزی که ممکن است تجربه‌ی خدا تلقّی شود، برای توجیه عقیده‌ی خویش به وجود خدا اعتماد کرد؟

نقش تجربه‌ی دینی

استدلال مبتنی بر تجربه‌ی دینی ممکن است یا به صورت دلیلی برای اثبات یک دین خاصّ عرضه شود یا به صورت دلیلی بر اثبات یک نظریّه‌ی دینی عام مانند خداباوری که با طیف وسیعی از ادیان هم‌خوانی دارد. حتّی به طور کلّی‌تر، ممکن است چنین استدلالی صرفاً طبیعت‌گرایی را هدف حمله قرار دهد. سی. دی. براود معتقد است که تجربه‌ی دینی این هدف معتدل‌تر را برآورده می‌سازد:

> **ادّعای یک دین یا فرقه‌ی خاصّ مبنی بر این که حقیقت کامل یا نهایی را در خصوص این موضوعات در اختیار دارد، در نظر من احمقانه‌تر از آن است که شایسته‌ی یک لحظه بررسی باشد. لیکن طرف ضدّ این ادّعا که معتقد است کلّ تجربه‌ی دینی نوع بشر منظومه‌ی عظیمی از توهّمات است، اغلب (هرچند نه کاملاً) به نظر من مبالغه‌آمیز می‌نُماید (براود، ۱۹۵۳، صص ۲۰۰ـ۲۰۱).**

بیش‌تر براهین مبتنی بر تجربه‌ی دینی به رغم هر نتیجه‌ای که داشته باشند، به نوعی

بر شباهت میان تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی روزمره‌ی ما از عالم اعتماد می‌کنند. بررسی این شباهت می‌تواند حائز اهمّیّت باشد.

جان هیک، کیث یندل، ریچارد سوئین‌برن و دیگران استدلال می‌کنند که درست همان‌طور که تجربه‌ی ادراکی توجیه کننده‌ی عقاید ما درباره‌ی عالم مادّی پیرامون خویش است، تجربه‌ی دینی هم می‌تواند توجیه کننده‌ی عقیده به امر الاهی یا قدسی باشد. بنابراین، چنین استدلالی یک استدلال ***مؤخّر از تجربه*** است؛ اصطلاح اخیر در این‌جا در مقابل استدلال ***مقدّم بر تجربه*** به کار رفته است. یندل در تقریری که از برهان تجربه‌ی دینی عرضه می‌کند، اصطلاح «قدسی [= ملکوتی]» (= Numinous، کلمه‌ای مشتقّ از *numen* لاتینی به معنای الوهیّت یا اراده‌ی الاهی) را برای توصیف تجربه‌ی خدا به کار می‌بندد. تجربه‌ی قدسی به معنایی که یندل از آن مراد می‌کند، می‌تواند، هم مستلزم احساسات باشد و هم نباشد. این اصطلاح عمدتاً حاکی از احساس، ادراک یا شهود قلبی خداوند است:

> **یک اصطلاح مناسب برای افاده‌ی تجربه‌ی ادّعایی از خداوند، اصطلاح تجربه‌ی قدسی است و توصیف کلاسیک این تجربه، چیزی شبیه بیان زیر است. از سویی، شخص صاحبِ تجربه احساس می‌کند که به نحوی در محضر موجودی قرار دارد که لااقل واجد صفات معیّنی به نظر می‌رسد. از سوی دیگر، شخص صاحب تجربه نسبت به این احساسِ حضور در محضر موجودی که لااقل به نظر او چنین صفاتی را واجد است، واکنش‌هایی نشان می‌دهد. قسمت اوّل، هسته‌ی آن تجربه است. چنین واکنش‌هایی مشروط به آن یا تابع آنند که موجودی که شایسته‌ی توجّه و اعتناء به نظر می‌رسد، لااقل به ظاهر موجود باشد (یندل، ۱۹۸۴، ص ۹).**

در تجربه‌ی قدسی ***به نظر شخص این‌گونه می‌نُماید که واقعیّت الاهی را مستقلّ از خودش درک کرده است***. تجارب بعدی مثلاً میل به پرستش، تکریم، شوق و شعف نسبت به متعلّق تجربه یا بیم از او، از همین تجربه‌ی قبلی چیزی که بنا به فرض همان واقعیّت الاهی است ناشی می‌شود:

> **بنابراین، تجربه قدسی پدیده‌ی پیچیده‌ای است. شخص صاحب تجربه، احساسی از تجربه‌ی موجودی دارد که به نظرش مضحک می‌رسد که کسی آن موجود را به نحوی مولود آن تجربه و نه متعلّق آن بداند. صرف‌نظر از این که واقعیّت امر**

چیست، برای صاحب تجربه این‌گونه می‌نُماید که از چیزی و به بیان دقیق‌تر، از کسی متمایز و مستقلّ از خودش آگاه است (بندل، ۱۹۸۴، ص ۱۰).

بنابراین، به اعتقاد بندل، ممکن است احساساتی با ویژگی‌های دیداری (رنگ‌ها، شکل‌ها، ابعاد)، شنیداری (صدا یا حتّی گفتار)، چشایی (شیرینی)، بویایی (بوی خوش)، یا احساساتی فارغ از یک اندام خاص[1] (سنگینی یا گرمی) در این نوع تجربه‌ی قدسی وجود داشته باشد. از سوی دیگر، ممکن است تجربه‌ی خدا فاقد این ویژگی‌های حسّی باشد.

گزارشی از تجربه‌ی خدا را که از تحقیق راهب قرن دوازدهم، قدّیس برنارد کلروئی[1] اقتباس شده است ملاحظه کنید:

کلمه‌ی خداوند [عیسی مسیح] مرا ملاقات کرد ــ در حقیقت، اغلب اوقات چنین است. ولی هرچند کراراً به درون روح من آمده است، هرگز در هیچ زمانی از لحظه‌ی آمدن او آگاه نبوده‌ام. حضورش را احساس کرده‌ام، به خاطر می‌آورم که با من بوده است، حتّی گاهی از آمدن او پیش‌آگاهی داشته‌ام، ولی هرگز آمدن یا رفتن‌اش را احساس نکرده‌ام... از طریق دیدگان وارد نمی‌شود؛ زیرا رنگ ندارد. از طریق گوش‌ها وارد نمی‌شود؛ زیرا آمدن او بی‌صداست، از طریق سوراخ بینی وارد نمی‌شود؛ زیرا با روح آمیخته است نه با هوا. از راه زبان هم وارد نمی‌شود؛ زیرا ذات او را نمی‌توان خورد یا نوشید. و بالاخره این که، نمی‌توان از طریق لامسه ردّ او را گرفت؛ زیرا قابل‌لمس نیست. بنابراین، خواهید گفت با توجّه به این که او این‌گونه بی ردّ و نشان است، چگونه می‌توانم به حضورش علم داشته باشم؟ به این دلیل که زنده و سرشار از نیرو است و همین که در من وارد می‌شود، روح خفته‌ام را بیدار می‌سازد و قلبم را که چون سنگ سخت و جامد است برمی‌انگیزد، نرم می‌کند و به حرکت وا می‌دارد. او به لرزاندن و ویران کردن، رویاندن و آباد کردن، سیراب کردن مکان‌های خشک، روشنی بخشیدن به مکان‌های تاریک، باز کردن درهای بسته اقدام می‌کند. اشیاء سرد را با گرمای [وجود خود] برمی‌افروزد، راه‌های پر پیچ و خم را سرراست می‌کند و مکان‌های ناهموار را هموار می‌سازد... من با اصلاح و احیای روحیّه‌ی عقل خویش که همان انسان درونی من است

---

1 - somethetic

1 - St. Bernard of Clairvaux

چیزی از جذابیّت جمال او را دیده‌ام، و تأمّل درباره‌ی آن‌ها روحم را از حیزانی نسبت به کمال عظمت او سرشار ساخته است. ولی وقتی کلمةاللّه واپس می‌نشیند، همه‌ی این نیروها و قوای معنوی روی در ضعف و سستی می‌نهند، چنان که گویی آتشی را از زیر دیگ جوشان برگیرند. و این برای من، نشانه‌ی عزیمت اوست. بنابراین، نفسم لاجَرَم محزون و متأسّف می‌ماند، تا این که او باز آید و قلبم گرمایی را که بدان عادت کرده بود باز یابد؛ چرا که این گرمی برای من، نشانه‌ی بازگشت اوست (به نقل از آندرهیل، ۱۹۷۵، صص ۸۶ و ۸۷).

این قبیل گواهی‌ها در تاریخ معنویّت بشری نه گواهی‌هایی کمیاب‌اند و نه گواهی‌هایی صرفاً ادواری. برای تحقیقی شایسته درباره‌ی محدوده‌ی تجربه‌ی دینی و ماهیّت همه‌جانبه و گویای آن، ر. ک. به *عرفان* نوشته ایویلین آندرهیل[1] (هم‌چنین ر. ک. به مراجعی که در پایان این فصل مذکور است).

ینِدل در شرح و بسط شباهت میان تجربه‌ی دینی و تجربه‌ی ادراکی کوشیده است. او برای بیان ماهیّت تجربیِ نُمود [= ظهور] از واژه‌ی *phenomenology* [= پدیدارشناسی] (مأخوذ از دو واژه‌ی یونانی *phenomenon* به معنای «پدیدار» و *logos* به معنای «شناخت به ...») استفاده می‌کند:

اگر قضیّه‌ی وجودی را قضیّه‌ای دارای شواهد و قرائن بدانیم، تجارب ادراکی شواهد و قرائنی برای وجود اشیاء فیزیکی به دست می‌دهند. جز در صورتی که تفاوتی میان تجارب حسّی و قدسی وجود داشته باشد ــ آن هم تفاوتی که به لحاظ معرفتی موضوعیّت دارد ــ هیچ وجهی ندارد که نیفزاییم تجربه‌ی قدسی قرینه‌ای برای وجود خدا به دست می‌دهد. شباهت‌های اساسی این دو گونه تجربه عبارتند از این که هر دو «معطوف به موضوع»[2]اند و پدیدارشناسی‌هایی دارند و یا از طریق توصیفات پدیدارشناختیِ «معطوف به موضوع» قابل‌بیان‌اند. این واقعیّت که تجارب ادراکی دارای موادّ و مصالح و یا پدیدارشناسی‌های حسّی هستند و تجارب قدسی چنین نیستند، ظاهراً به خودی خود دلیل نمی‌شود که تجربه‌ی قدسی به هیچ وجه مؤیّد قضیّه‌ی *خدا وجود دارد* نیست؛ کما این که این واقعیّت که تجارب قدسی دارای موادّ و مصالح یا پدیدارشناسی خداباورانه‌اند و تجارب

---

1 - Evelyn Underhill

2 - intentional

ادراکی چنین نیستند، به خودی خود دلیل بر این نیست که تجربه‌ی ادراکی به هیچ وجه تأییدی برای قضیه‌ی *اشیاء مادّی وجود دارند* به دست نمی‌دهد (یندل، ۱۹۸۴، ص ۱۱).

تشبیه میان ادراک خداوند و ادراک اشیاء مادّی در محیط بی‌واسطه‌ی شخص، مورد تأیید گروهی از فیلسوفان قرار گرفته است. سی. اس. پیرس تجربه‌ی دینی را نوعی ادراک دانسته است. «در مورد خداوند، چشمان خویش و قلب خویش را که این نیز اندامی درّاک است باز کن و او را ببین» (پیرس، ۱۹۳۱ - ۱۹۶۷، 493 .6).

به‌ندرت استدلالی بر مبنای تجربه‌ی دینی اقامه شده است دایر بر این که این تجربه تأمین کننده‌ی یقینی خطاناپذیر[۱] (غیرقابل‌خطا)، تصحیح‌ناپذیر[۲] (غیرقابل‌تصحیح) درباره‌ی خداست. بلکه کلّی‌ترین ادّعای مدافعان استدلال این است که تجربه‌ی دینی شواهد و قرائنی برای اثبات نتایج این استدلال در مورد خداوند به دست می‌دهد. بدین وسیله، تجربه‌ی ظاهری خداوند تجربه‌ای ***بطلان‌پذیر***[۳] توصیف می‌شود؛ به این معنا که این تجربه شواهد و قرائنی برای اثبات نتائجش ارائه می‌کند، گو این که این شواهد و قرائن قاطع نیست و بنابراین، احتمال آن هست که به‌واسطه‌ی شواهد و قرائن معارض نقض شود یا تحت‌الشعاع قرار بگیرد.

اغلب، امکان خطا بودن عقاید تنسیق شده بر اساس تجارب قدسی و دیگر تجارب دینی را مسأله‌ی حائز اهمّیّتی دانسته‌اند، ولی این امکان اشکال قاطعی علیه اعتماد به چنین تجاربی در مقام توجیه اعتقادات دینی محسوب نمی‌شود. همان‌طور که یندل می‌نویسد: «منطقاً ممکن است که همه‌ی تجارب قدسی غیرحقیقی باشد؛ کما این که منطقاً در مورد همه‌ی تجارب حسّی چنین است» (یندل، ۱۹۸۴، ص ۱۹). آیا ممکن است همه‌ی تجارب حسّی ما خطا باشد؟ اسکات استارجن[۴] بررسی می‌کند که آیا ممکن است کسی در این اعتقاد که هم‌اینک مشغول مطالعه‌ی کتاب است دچار اشتباه شده باشد:

---

1 - infallible
2 - *incorrigible*
3 - defeasible
4 - Scott Sturgeon

دلیل شما بر این مطلب چیست؟ خوب، به نظرتان می‌رسد که مطالعه می‌کنید. این قرینه‌ی ادراکی معیّن را که صفحه‌ای در برابر چشمتان قرار دارد در اختیار دارید. به نظرتان می‌رسد که کتابی را می‌بینید و شاید صفحاتی را هم لمس کنید. خود این قرینه‌ای است برای توجیه اعتقاد شما به این که مشغول مطالعه‌ی کتاب هستید. بنابراین، بر مبنای همین قرینه است که می‌دانید مشغول مطالعه‌ی کتاب هستید. همه‌ی این مطالب مسلّم است. ولی آیا قرینه‌ی شما *امکان* این را که مشغول مطالعه نیستید منتفی می‌سازد؟ یقیناً نه. شاید دارید خواب می‌بینید که مطالعه می‌کنید یا شاید در این خصوص دچار توهّم ادراکی شده‌اید و یا شاید دانش‌مندانی شریر مغزتان را در دستگاهی قرار داده‌اند و با دست‌کاری‌هایی در مغزتان، این تصوّر را که مشغول مطالعه‌ی کتاب هستید در آن ایجاد کرده‌اند. قرینه‌ای که اینک بر مبنای آن اعتقاد دارید که مشغول مطالعه هستید، هیچ‌یک از این امکان‌ها را منتفی نمی‌سازد. ولی این بدان معنا نیست که عملاً نمی‌توانید بدانید که آیا مشغول مطالعه هستید یا نه. *البتّه* می‌دانید که مشغول مطالعه هستید. (استارجن، ۱۹۹۵، ص ۱۶؛ یک آزمایش فکری کلاسیک که امکان خطای ادراکی را مورد تأکید قرار می‌دهد، *تأمّلات* دکارت در قرن هفدهم است).

اگر صِرف امکان خطا حجیّت مدّعیات ادراکی ما درباره‌ی عالم را تضعیف نمی‌کند، (استدلال این است) که صرف همین امکان نباید خدشه‌ای به اعتبار مدّعیات ادراکی درباره‌ی خدا وارد کند. این تدبیر که احکام دینی و احکام یومیّه درباره‌ی عالم را هم‌سطح قرار می‌دهد، اقدامی مشترک میان مدافعان برهان تجربه‌ی دینی است.

ذیلاً در مقام ارزیابی دورنمای موفّقیّت برهان تجربه‌ی دینی، بررسی می‌کنیم که آیا چنین برهانی قرینه‌ای برای چیزی که کارولین دیویس از آن به «خداباوری جامع» تعبیر می‌کند به دست می‌دهد یا نه. این موضع را موضع مفیدی می‌دانم؛ چرا که تقریباً حدّ واسطی است در میانه‌ی براهین مختص به یک سنّت (که بر طبق آن‌ها تجربه‌ی دینی توجیه کننده‌ی عقاید مختص به دین واحد تلقّی می‌شود) و کاربردهای بسیار کم‌توقّع‌تر این برهان (فی‌المثل، براهین مؤیّد نظریّه‌ی نسبتاً معتدل براود در صفحات پیشین، مبنی بر این که ممکن است طبیعت‌گرایی صادق نباشد).

دیویس چیزی را که به اعتقاد او نتیجه‌ی تقریری قابل‌قبول از برهان تجربه‌ی دینی است، در شش قسمت خلاصه می‌کند:

۱) دنیای عادی اجسام مادّی، فرایندهای مادّی و مراکز محدود آگاهی، همه‌ی واقعیّت یا واقعیّت غایی نیست.

۲) به طور خاصّ، «من» [= ضمیر]پدیداریِ آگاهی یومیّه که بیش‌تر خلایق تمایل دارند آن را همان «خود» خویش بدانند، به هیچ وجه ژرف‌ترین مرتبه‌ی «خود» نیست. «خود حقیقیِ» بسیار ژرف‌تری وجود دارد که به نحوی به واقعیّت غایی [=حقیقةالحقایق] وابسته و در آن سهیم است.

۳) هر چیزی که واقعیّت غایی *باشد*، مقدّس، سرمدی و دارای ارزش متعالی است. ظاهراً واقعیّت غایی می‌تواند واقعی‌تر از هر چیز دیگر باشد؛ چرا که هر چیز دیگری وابسته به آن است.

۴) این قدرت مقدّس را می‌توان به صورت حضوری بامهابت، بامحبّت، آمرزنده، هدایت‌گر (و غیره)، که افراد می‌توانند رابطه‌ای شخصی با او داشته باشند، عمیقاً جذب او شوند و خود را کاملاً وابسته‌ی به او احساس کنند تجربه کرد. می‌توان او را به نحو ثبوتی بر حسب خیریّت، حکمت و مانند آن توصیف کرد، ولی همه‌ی این قبیل توصیفات مآلاً نارساست.

۵) هرچند که تجارب عرفانی انفسی[1] نمی‌توانند به خودی خود حاکی از حصول اتّحاد با چیزی دیگر باشند؛ چرا که این اتّحاد فقط تجربه شده است [و چیزی بیش از این درباره‌اش نمی‌توان دانست]، ولی قرینه‌ی تجارب قدسی و این واقعیّت که تجارب بهت‌آمیز در برابر الوهیّت[2] و محبّتِ به الوهیّت می‌توانند در آن هنگام که هر گونه درک و دریافتِ خویش از میان رفته باشد، به تجارب عرفانی مبدّل شوند، این احتمال را قوّت می‌بخشد که لااقل برخی از تجارب عرفانی تجربه‌ی اتّحادی کاملاً وثیق با قدرت مقدّس‌اند، و این قطع‌نظر از آن است که این تجربه چگونه به بیان آمده باشد. (در عین حال، ممکن است دیگر تجارب عرفانی چیزی بیش از یک‌پارچه شدن یا پیراسته شدن ذهن شخص اندیشه کننده نباشد).

۶) اتّحاد یا رابطه‌ی هماهنگ با حقیقةالحقایق خیر اعلای [= غایت قصوای کمال] بشر، آزادی نهایی یا رستگاری او و نیز وسیله‌ای است که با کمک آن «خود

---

1 - introvertive　　2 - numen

حقیقی» یا «جایگاه حقیقی»اش را مکشوف می‌دارد (دیویس، ۱۹۸۹، ص ۱۹۲).

توصیف دیویس از خداباوری جامع می‌خواهد جامع مجموعه عواملی باشد که در سنّت‌های دینی مختلف یافت می‌شود، و در عین حال، در تبیینی چشم‌گیر از تجربه‌ی دینی «خداباوری» را تفوّق ببخشد. بنابراین، در قسمت «۲»، کشف «خودِ» ژرف‌تر خویش (در مقابل «خودِ» ظاهری یا پدیداری خویش) و گواهی بر متّحد شدن با الوهیّت یا خداوند در قسمت «۵»، مشعر بر این تعلیم آیین هندو است که هر «خود» جزئی جلوه‌ای است از «آتمن» که در نهایت خودش جلوه‌ای از «برهمن» است. در این‌جا، دیویس به شبکه‌ای نظیر الگوی غیرخداباورانه‌ی رقیب متوسّل نمی‌شود، بلکه می‌خواهد نشان دهد که چگونه خداباوری می‌تواند آن ویژگی‌های مهمّ تجربه‌ی دینی را که در خارج از سنّت‌های صریحاً خداباورانه یافت می‌شود تشخیص و در خود جای دهد. او توجّه دارد که خداباوری جامع می‌تواند امکان آن تجارب عرفانی را که در آن‌ها احساس اتّحاد با خدا به آدمی دست می‌دهد، هرچند در قالب فهمی توحیدی از خداوند و اشخاص بشری بپذیرد. این تجربه وحدانی مستلزم مندک شدن کامل فرد در خداوند یا محو مابعدالطبیعی کامل تمایز خدا و خالق[1] نیست.

روشی امیدبخش برای بحث درباره‌ی این که آیا خداباوری جامع (یا هر جهان‌بینی دینی) را می‌توان بر اساس تجربه‌ی دینی توجیه کرد، این است که بحث را در قالب مجموعه‌ای از اشکالات و پاسخ‌های آن‌ها برگزار کنیم. شش اشکال زیر به این نظریّه را که خداباوری از طریق تجربه‌ی دینی مبیّن شده است، همراه با پاسخ این اشکالات بررسی می‌کنیم.

اشکالات و پاسخ‌های آن‌ها

برخی اشکالات ارتباط نزدیکی با هم دارند و می‌توان آن‌ها را مبتنی بر هم دانست. این اشکالات به‌اختصار عبارتند از: الف) تجارب دینی ذاتاً چنانند که به تنهایی

---

1 - God-Creature distinction

نمی‌توانند قرینه محسوب شوند. ب) اعتبار تجارب دینی را نمی‌توان به طور صحیح مورد آزمایش یا بازبینی قرار داد. ج) تجارب دینی متناقض با هم‌اند و بنابراین، هیچ‌گونه ارزش قرینه‌ای ندارند. د) این واقعیّت که بسیاری از انسان‌ها تجارب دینی ندارند، دلیل بر بی‌اعتباری چنین تجاربی است. ه) حتّی اگر هم تجارب دینی قرینه‌ای برای اعتقادات دینی به دست دهند، افراد بی‌بهره از این تجارب، الزامی ندارند که بر شهادت افراد معتقد اعتماد کنند. و) برای این واقعیّت که برخی اشخاص از تجارب دینی خبر می‌دهند، تبیین‌های طبیعت‌گرایانه‌ای وجود دارد که جز در صورتی که فرضیه‌ی دینی (یعنی خدا یا برهمن موجود است) به اثبات رسیده باشد، تبیین‌های طبیعت‌گرایانه ترجیح دارند.

درست همان‌طور که این اشکالات را می‌توان اجزاء و عناصر یک برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن علیه براهین تجربه‌ی دینی دانست، پاسخ‌هایی را نیز که ذیلاً [برای دفع این اشکالات] آورده‌ایم، می‌توان بخشی از تدبیری جامع برای تقویت برهانی بر اثبات خداباوری جامع محسوب داشت. این پاسخ‌ها را با طول و تفصیل‌های متفاوت مطرح خواهیم کرد و در عین حال، بیش‌ترین توجّه خویش را به پاسخ اشکالات «ب» و «ج» معطوف خواهیم داشت.

اشکال «الف»: تجارب دینی نه خداباوری جامع و نه هیچ دعوی دینی اساسی درباره‌ی خدا را نمی‌توانند توجیه کنند؛ زیرا این تجارب در بهترین حالت، دریافت‌ها، احساسات یا عوارضی[1] تلقّی شده‌اند که امکان استنتاج هیچ‌گونه نتیجه‌ی اساسی از این قبیل را به ما نمی‌دهند. ممکن است داشتن احساسی (گرم / سرد) دلیلی برای دست‌یابی به نتائجی درباره‌ی عالم پیرامون خویش به ما بدهد، ولی این به دلیل آن است که دیدگاهی موجّه و مطمئن درباره‌ی نحوه‌ی شکل‌گیری تجارب خویش به‌واسطه‌ی اشیاء پیرامون‌مان را مبنا قرار داده‌ایم. بنابراین، ممکن است من از طریق تجربه‌ام از گرما دریابم که سهواً اجاق را از جا بلند کرده‌ام، ولی این احساس گرما وقتی به تنهایی ملاحظه می‌شود، امکان استنتاج

---

1 - undergoings

چنین نتایجی را به من نمی‌دهد. استدلال‌های مبتنی بر تجربه‌ی دینی نیز در بهترین حالت، می‌توانند قرائن اضافی بر یک یا چند مورد از نتایج دیویس فراهم کنند، و این هدف فقط در صورتی دست می‌دهد که دلایل اصلی «خداباوری جامع» مستقلاً اقامه شده باشند. اگر بخواهیم اشکال را در قالبی فشرده بیان کنیم می‌گوییم: تجارب دینی محتوایی معتبر و مبیّن و ناظر به مصداق [=مصداقی][1] ندارند. درست همان‌طور که گرما دلالت بر اجاق ندارد، ولی در پرتو دیدگاهی وسیع و پیچیده و مبتنی بر «حسّ مشترک»، نشانه یا قرینه‌ای برای اجاق است، همین‌طور تجارب دینی نیز به تنهایی نمی‌توانند قرینه یا نشانه‌ای برای وجود خدا باشند.

پاسخ: هرچند برخی از تجارب دینی را به‌حقّ می‌توان صِرف حالاتی احساسی تلقّی کرد که صاحبان آن تجارب بعدها آن‌ها را تجاربی ناشی از خدا یا امر قدسی می‌دانند (درست همان‌طور که ممکن است من گرما را احساس کنم و سپس نتیجه بگیرم که این گرما از اجاق ناشی شده است)، ولی صاحبان تجربه اغلب، خود این تجربه را حاوی تجلّی صریح خدا دانسته‌اند؛ یعنی اغلبْ گزارش‌های مربوط به تجربه‌ی حضور خدا را موقعیّت‌هایی دانسته‌اند که در آن موقعیّت‌ها، خداوند را به صورت موجودی حقیقتاً حیّ و حاضر می‌یابند. یک تشبیه گویاتر برای بسیاری از تجارب دینی ممکن است این باشد که در چنین تجاربی انسان‌ها خود را در حضور خدا احساس می‌کنند؛ تا حدّ زیادی به همان سان که کسی احساس کند چیزی پوستش را می‌فشارد و شکل، بافت و دمای آن چیز را دریابد. ممکن است این تشبیه در بیان نیروی ناظر به موضوع [= مصداقی]، تجربه‌ی دینی (و احتمالاً ماهیّت احساسی[2] آن نیز) موفّق‌تر باشد؛ نیروی ناظر به موضوع در مقابل این قرارداد که بگوییم تجربه‌ی دینی همانند احساس گرماست که البتّه باید این احساس را معلول چیزی دانست که فاصله‌ای میان ما و آن موجود است.

در این‌جا قطعه‌ای از گزارش قدّیس ترزا را در مورد تجربه کردن خداوند می‌آوریم. این توصیف مشعر بر آن است که قدّیس ترزا خداوند را به تجربه دریافته

---

1 - referential 2 - passionate

است، بی‌آن که بر عقیده‌ای مستقلّ مبنی بر حضور خداوند اعتماد کرده باشد:

این تجربه چنان است که کسی احساس کند دیگری تنگ در کنار اوست و هرچند به دلیل ظلمت، قابل‌رؤیت نیست، ولی به یقین می‌داند که او در آن‌جاست. امّا این تشبیه تشبیه دقیقی نیست؛ زیرا فردی که در ظلمت قرار دارد، به وجود فرد دیگر در آن‌جا علم دارد و اگر هم فی‌الحال به این واقعیّت واقف نباشد، علم او یا از راه شنیدن صدا است یا از این طریق که او را قبلاً در آن‌جا دیده است. ولی در این مورد هرگز چنین چیزی رخ نمی‌دهد. هرچند ممکن نیست هیچ کلامی، خواه به صورت ظاهری و خواه به صورت باطنی استماع شود، ولی نفس با وضوح کامل می‌داند که چه کسی آن‌جاست، آن کس در کجاست و گاهی می‌داند او با حضور خود چه چیزی را افاده می‌کند. نفس نمی‌تواند بگوید که او [خدا] از کجا و چگونه می‌آید، ولی همین‌طور است که هست، و تا زمانی که این وضع ادامه می‌یابد، آگاهی به این واقعیّت از دست نمی‌رود (ترزا آویلایی، ۱۹۴۶، ص ۳۲۶).

گزارش قدّیس ترزا شباهت‌هایی به گزارش قدّیس برنارد در بالا دارد. توصیف دیگری از تجربه‌ی خدا را در نظر بگیرید. این توصیف در کتاب معروف ویلیام جیمز: *انواع تجربه‌ی دینی*[1] گزارش شده است:

من در سلامت کامل بودم. ششمین روز پیاده‌روی طولانی خویش را سپری می‌کردیم و در شرایط مطلوبی قرار داشتیم... نه احساس خستگی می‌کردم و نه احساس گرسنگی و تشنگی، و در شرایط روحی سالمی هم به سر می‌بردم... بهترین توصیفی که می‌توانم برای آن وضعیّت بیاورم، این است که آن را حالت اعتدال بنامم. در این هنگام، به یک‌باره احساس کردم که فوق خودم قرار گرفته‌ام، حضور خداوند را احساس کردم ــ لفظ خداوند بیان‌گر آن چیز است درست به همان صورت که من از آن آگاه بودم ــ چنان که گویی خیریّت و قدرت حضرت او یک‌سره در من نفوذ کرده بود. لرزه‌ی ناشی از غلبه‌ی احساسات به حدّی شدید بود که به زحمت توانستم به بچّه‌ها بگویم بروید و منتظر من نباشید. در آن موقع، روی سنگی نشستم و دیگر نمی‌توانستم از جای برخیزم؛ اشک از چشمانم سرازیر شده بود... تصوّر می‌کنم خوب است اضافه کنم که در این خلسه‌ی من، خداوند نه شکل داشت و نه رنگ و نه بو و نه مزه؛ به علاوه، احساس حضور او با هیچ‌گونه

---

1 - *Varieties of Religious Experience*

وضع و موقعیّت معیّنی همراه نبود، بلکه چنان بود که گویا شخصیّت من در اثر حضور یک روح معنوی دگرگون شده بود. ولی هر چه بیش‌تر به دنبال کلمات برای توصیف این رابطه‌ی صمیمانه می‌گردم، بیش‌تر متوجّه ناممکن بودن توصیف آن موضوع با استفاده از هر یک از تصاویر معمول می‌شوم. در اصل، مناسب‌ترین تعبیر برای چیزی که من احساس کردم، این بود که خداوند حضور داشت، هرچند به صورت نامرئی. او به احساس هیچ‌یک از حواس من در نیامد، ولی با این حال، آگاهی من او را ادراک کرد (جیمز، ۱۹۸۵، صص ۶۲ـ۶۳).

نلسون پایک همانند یندل، چنین تجاربی را بر این اساس که ظاهراً واسطه‌ی یک واقعیّت مستقلّ‌اند تحلیل می‌کند:

در این قطعه [که هم‌اینک از کتاب جیمز نقل شد] ظاهراً گزارش کننده به‌وضوح می‌گوید تجربه‌ی گزارش شده تجربه‌ای است که خود را در آن، در حضور شخص دیگر یافته است؛ در حضور یک «نا من» ــ یعنی کسی که خیریّت و قدرت وی به طور کامل در او نفوذ کرده است. به علاوه، آن پیاده [یعنی همان شخصی که گزارش مورد بحث جیمز از او نقل شده است] «نا من» مورد بحث را همان خدا دانسته است و می‌افزاید که لفظ خدا «بیان‌گر همان چیز است درست به همان صورتی که من از آن آگاه بودم». بر طبق عادی‌ترین تفسیر از این قطعه، به نظر می‌رسد که آن پیاده تجربه‌ای را گزارش می‌کند که به لحاظ پدیدارشناختی تجربه‌ی خداوند است. به عبارت دیگر، چنان می‌نماید که گویا آن پیاده تجربه‌ای خداباورانه داشته است (پایک، ۱۹۹۲، ص ۱۱۷).

اگر دیدگاه پایک، یندل و دیگران صحیح باشد، کاملاً ممکن است لااقل به ظاهر، این‌گونه باشد که متعلَّق تجارب دینی خداوند است.

بسیاری از مدافعان برهان تجربه‌ی دینی برآنند که جزئی از ساختار عقلانیّت ما، همان جدّی گرفتن چنین آگاهی‌هایی است. به اعتقاد ریچارد سوئین‌برن، یک فرض عقلانی مبنایی این است که باید به ظواهر اعتماد کرد، مگر این که دلیل موجّهی برای مخالفت با آن داشته باشیم:

یکی از اصول عقلانیّت این است که اگر (در غیاب ملاحظات خاصّ) برای فاعل شناسا (به لحاظ معرفتی) این‌گونه بنماید که «الف» حضور دارد، در آن صورت به احتمال قوی «الف» حضور دارد. آن‌چه آدمی به ظاهر ادراک می‌کند، به احتمال

قوی به واقع هم، همان‌گونه است (سوئین‌برن، ۱۹۷۹، ص ۲۵۴).

این اصل شبیه یکی از اصول شهادت است که در سطح نسبتاً وسیعی مورد اعتقاد است. اچ. اچ. پرایس، این اصل را به صورت زیر مطرح می‌کند: «آن‌چه را به تو می‌گویند بپذیر، مگر این که دلیلی برای تردید در آن داشته باشی» (پرایس در اثری ویراسته‌ی چیزولم، ۱۹۷۳، ص ۱۱۵). اگر دلایلی ایجابی بر بطلان خداباوریِ جامع در اختیار داشته باشیم، دلایل کافی برای کنار نهادن گزارش‌های مربوط به تجربه‌ی دینی نیز در اختیار خواهیم داشت. ولی استدلال یندل، سوئین‌برن و دیگران این است که در غیاب چنین دلایلی باید به ظواهر اعتماد کرد.

اشکال «ب»: در تجربه‌ی ادراکی روزمره، روش‌هایی برای تعیین این که آیا شرایط ادراک حسّی می‌تواند قابل‌اعتماد باشد یا نه وجود دارد. در تجارب دینی، از این‌گونه آزمون‌پذیری بی‌بهره‌ایم. هیچ روش عینی روشنی وجود ندارد تا با کمک آن بتوان معلوم کرد که آیا مثلاً روزه گرفتن یا استعمال موادّ مخدّر درک دینی را افزایش می‌دهد یا کاهش. سی. بی. مارتین[1] معتقد است، اگر بناست تجارب دینی قرینه‌ای برای نتائج خداباورانه به دست دهند، باید ابزار ثابت و معتبری وجود داشته باشد تا با کمک آن بتوان معلوم کرد که این تجارب در چه موقع معتبرند. هرچند برای تجربه‌ی ادراکی چنین معیارهایی داریم، ولی در فضای دینی از وجود آن‌ها بی‌بهره‌ایم.

> **نباید از تجربه‌ی من از یک قطعه کاغذ آبی وجود یک قطعه کاغذ آبی را استنتاج کرد. امور دیگری هم در این‌جا موضوعیّت دارد: عکس [آن قطعه‌ی کاغذ] چه چیزی را نشان می‌دهد؟ آیا می‌توانم آن را لمس کنم؟ دیگران چه می‌بینند؟ فقط زمانی که موضوعیّت داشتن این قبیل رویّه‌های بازبینی را برای چنین امری می‌پذیرم، می‌توانم دعوی درک آن کاغذ را داشته باشم و در حقیقت، قبول موضوعیّت داشتن این قبیل رویّه‌ها، چیزی است که به حکم من در مورد ادراک کاغذ معنا می‌بخشد (مارتین در اثری ویراسته‌ی فلو و مک‌اینتایر، ۱۹۵۵، ص ۷۷).**

---

1 - C. B. Martin

ریچارد گیل، مایکل مارتین، ویلیام راو و دیگران در این خصوص با مارتین هم عقیده‌اند که هرچند این قبیل راه‌های بازبینی در مورد ادّعاهای ادراکی درباره‌ی عالم کاملاً قابل‌اجرا و عمل‌اند، ولی وقتی نوبت به تجربه‌ی دینی می‌رسد، با کمال تأسّف از وجود آن‌ها خبری نیست.

پاسخ: در پاسخ گفته‌اند حتّی در مورد قرینه‌ی ادراکی یومیّه نیز معلوم نیست که روش‌هایی مستقلّ و عینی برای سنجش اعتبار آن وجود داشته باشد. آیا می‌توان تصوّر کرد که کلّ منظومه‌ی باورهای ادراکی ما خطاست؟ همان‌طور که پیش‌تر گذشت، خیلی سخت می‌توان چنین امکانی را به کلّی منتفی دانست و با این وصف صِرف ناممکن بودن بازبینی ادراک دینی نیز موجب نمی‌شود که این تجربه را به عنوان روزنه‌ای برای درک واقعیّت، محلّ اشکال بدانیم.

و امّا این پاسخ به تنهایی [کافی نیست و] نیاز به شرح و بسط بیش‌تر دارد. اگر تجربه‌ی دینی با توجّه به تعارض تجارب مختلف در جزئیّات، تا حدّ زیادی مِنْ عندی باشد و هیچ مبنایی برای تعیین شرایط حقیقی تجربه کردن (یا احساس کردن یا آگاه شدن) از خداوند در اختیار نداشته باشیم، در آن صورت براهین تجربه‌ی دینی ظاهراً در بهترین حالت نیروی ناچیزی خواهند داشت.

در پاسخ به اشکال بعدی، مطالب بیش‌تری درباره‌ی این مشکلِ آشکار که تجربه‌ی دینی تصویرهای متعارضی از واقعیّت غایی را توجیه می‌کند بیان خواهیم داشت. ولی در این‌جا باید به اهمّیّت این امر توجّه داشته باشیم که متعلَّق تجربه‌ی دینی را می‌شود به صورتی چندان کلّی توصیف کرد که بتواند مجموعه‌ی ویژگی‌های وسیعی را در بر بگیرد (و انسجام آن‌ها را نشان دهد). تا حدودی به همین دلیل، مفهوم کارولین دیویس از خداباوری جامع مفهومی مغتنم است.

براند بلانشار[1] و برخی فیلسوفان دیگر استدلال کرده‌اند که اعتماد ما به قوای ادراکی حسّی خویش، نه از آن روی است که می‌شود [ابتدا] آن‌ها را به یک سو نهاد و سپس اعتبارشان را «به صورت مستقلّ» آزمود، بلکه بیش‌تر از همه به دلیل

---

1 - Brand Blanshard

انسجام وسیع در تصویری از عالم است که در صورت اعتماد به آن‌ها حاصل می‌شود. در مقام تعیین اعتبار مبنایی حواس، میان تجربه‌ی حاصل شده در رؤیا و تجربه‌ی حاصل شده در حین بیداری، میان حالتی که دستخوش توهّمات ادراکی (= hallucination، مأخوذ از اصطلاحی لاتینی به معنای «سردرگمی ذهنی») هستیم و نگاهی که با آگاهی صریح و در بیداری کامل به موجودات داریم فرق می‌نهیم. بلانشار مبنای ما برای تمایز نهادن میان حالت خواب و حالت بیداری را مورد توجّه قرار می‌دهد:

وقتی ناگهان از رؤیایی زنده [= واضح] بیدار می‌شویم، ممکن است به مدّت یک لحظه گیج و منگ باشیم؛ یعنی رؤیا را از واقعیّت باز نشناسیم. چگونه اثبات می‌کنیم یکی واقعیّت است و دیگری رؤیا. صرف وضوح[1] موضوع را فیصله نمی‌دهد. ممکن است رؤیای ما رؤیایی بسیار واضح باشد، در حالی که ادراک ما نسبت به امور مأنوسِ پیرامون‌مان به همان نسبت مبهم باشد. عامل تعیین کننده در این نبرد چیزی است که می‌توان از آن به حجم و انسجام سواره‌نظام‌های خانگی تعبیر کرد. دراور و پنجره‌های اتاق خواب آشنای ما و طنین صدایی آشنا خطوط ارتباطی بی‌شماری را بیرون می‌ریزند که عالم عادیِ پیرامون ما را باز هم در قالبی سخت و مقاومت‌ناپذیر قرار می‌دهد. در مقابل حجم عظیم این عالم، و فقدان هر گونه امور زاید در آن، ابعاد رؤیای ما اموری بی‌اساس و بی‌قرار به نظر می‌رسند که به دلیل فقدان هر گونه پشتوانه‌ای به‌سرعت از هم می‌پاشند (بلانشار، ۱۹۳۹، صص ۲۷۸ـ۲۷۹).

هم‌چنین قائلان به خداباوری جامع می‌توانند در دفاع از نظریّه‌ی خویش مبنی بر این که باید تجربه‌ی دینی را به عنوان تجربه‌ای حاکی از واقعیّت الاهی جدّی گرفت، استدلال کنند که حجم عظیم گواهی‌های دینی انسجام منطقی دارد و تا حدّ زیادی از رؤیاهای بی‌قرار ولی واضح، سراب‌ها و صورت‌های بعد از احساس[2] و مانند آن اساسی‌ترند. (در اشکال بعدی و پاسخ به آن، در این باره بحث بیش‌تری خواهیم داشت).

---

1 - vividness

2 - after-images

اغلب صداقت و دقّت نظر را جزو شروط لازم برای تجربه‌ی دینی معتبر دانسته‌اند. آلن داناگان[۱] اهمّیّت دوسویه‌ی احتراز از بی‌توجّهی و دغل‌بازی را بیان‌گر وظیفه‌ی ما در همه‌ی اعتقادات خویش می‌داند (داناگان، ۱۹۷۷، ص ۱۳۴). آی. ام. کرومبی[۲] در تبیین خویش از تجربه‌ی دینی بر صداقت تأکید می‌ورزد:

> **همه‌ی آن‌چه لازم است این است که او [یعنی شخصی که معتقد است تجربه‌ای از خدا داشته است] صادقانه معتقد باشد که در تفسیر آن تجارب، بر مبنایی خداباورانه که معمول اوست، به یک معنا صادقانه‌تر با آن‌ها مواجه شده است؛ یعنی این تفسیر بیش‌تر از هر تفسیر دیگری می‌تواند محتوا یا مضمون آن‌ها را آشکار کند.... یک مشابه ناقص برای این معنا را در داوری‌های تاریخی می‌توان یافت. در جایی که من و تو در تفسیر خویش از یک مجموعه حوادث اختلاف‌نظر داریم، چیزی خارج از حوادث مورد بحث وجود ندارد تا بتواند [تفسیر] یکی از ما را ردّ کند... (کرومبی در اثری ویراسته‌ی فلو و مک‌اینتایر، ۱۹۵۵، ص ۱۱۲).**

اویلین آندرهیل تأکید دارد که درک آدمی از خدا می‌تواند مصحّحِ خودِ[۳] [آن درک] باشد، درست همان‌طور که مدام رؤیت خویش از اشیاء را به موازات رؤیت آن‌ها از زوایای مختلف و در پرتوهای مختلف تصحیح می‌کنیم.

برخی از فیلسوفان به این سؤال که آیا موادّ مخدّر می‌توانند تسهیل کننده‌ی ادراک دینی باشند پاسخ مثبت داده‌اند. برای تصویری جذّاب از این که چگونه چنین چیزی ممکن است، ر. ک. به کتاب عالی آلدوس هاکسلی با عنوان ***باب‌های ادراک***[۴]. موادّ توهّم‌زا (= Psychedelic)، مأخوذ از واژه‌های یونانی به معنای «روح» و «آشکار شدن») در سنّت‌های دینی مختلف و مشهورتر از همه، آیین پیوتیستی[۵] آزتک‌ها[۶] و سنّت‌های گوناگون بومیان آمریکا مورد استفاده قرار

---

1 - Alan Danagan
2 - I. M. Crombie
3 - srlfe-correcting
4 - *The Doors of Perception*

۵ - Peyote Cult، فرقه‌های دینی بومیان آمریکا که برای نوعی درخت کاکتوس بیابانی به نام مسکال یا پیوتی که در همان سرزمین‌های قارّه‌ی آمریکا یافت می‌شود تقدّس قائل‌اند.

۶ - بومیان آمریکا که در درّه‌ی مکزیکو سکونت دارند.

گرفته‌اند. آر. سی. زینز[۱] در اثرش با عنوان ***عرفان، قدسی و ناسوتی***[۲] پاسخی خنده‌دار به هاکسلی داده است. زینر برای ردّ نظر هاکسلی مادّه‌ای توهّم‌زا مصرف و سپس گفت‌وگوهای بعدی‌اش را گزارش کرده است. (به‌خصوص، ر. ک. به ضمیمه‌ی «ب» در کتاب وی با عنوان «تجربه نگارنده با مسکالین»). الیستر هاردی[۳] تا آن‌جا که به استفاده از موادّ مخدّر مربوط می‌شود، به لحن مسالمت‌جویانه‌ای می‌رسد:

اگر اثبات شود که می‌توان حالات متغیّر آگاهی را با کمک وسائط شیمیایی ایجاد کرد، چنین واقعیّتی نباید اسباب نگرانی ما شود. خود ترکیبات شیمیایی خلسه‌ی الاهی ایجاد نمی‌کنند، بلکه به قسمی بر مغز تأثیر می‌کنند که حوزه‌ی نیمه‌آگاه ذهن که به ندرت قابل‌دسترس است، برای کسانی که پیشاپیش رگه‌ای عرفانی در درون خویش دارند، رگه‌ای که شاید برای آن‌ها ناشناخته باشد، قابل‌دسترس می‌شود (هاردی، ۱۹۷۹، ص ۹۷).

ولی در مجموع، شاید بتوان گفت موضع کارولین دیویس موضعی احتیاط‌آمیز است و در وسیع‌ترین حدّ ترویج شده است:

نمی‌توان استفاده‌ی از موادّ مخدّر برای ایجاد تجارب دینی را توصیه کرد، هم به دلیل خطراتی که استفاده از موادّ مخدّر در پی دارد و هم به دلیل آن که تجاربی که به این طریق ایجاد می‌شوند ممکن است چیزی جدای از حیات عادی ملحوظ گردند و بنابراین، نتوانند حقیقتاً در کمال روان‌شناختی، دینی و معرفتی فرد صاحب تجربه جایی داشته باشند. مهمّ‌تر از همه این که آدمی لاجَرَم متحیّر می‌ماند که تجاربی که ممکن است به این سادگی مورد دست‌کاری قرار گیرند، چگونه می‌توانند منابعی معتبر برای شناخت واقعیّتی مستقلّ و خارج از مهار و اختیار ما باشند (دیویس، ۱۹۸۹، ص ۲۲۰).

به دلیل همین آسیب‌پذیری در برابر دست‌کاری‌های افراد است که معمولاً نیروی قرینه‌ای تجربه‌ی دینی حاصل از موادّ مخدّر، ناچیز تلقّی می‌شود.

اشکال «ج»: تجارب دینی با یک‌دیگر تعارض مبنایی دارند. همه‌ی این تجارب

---

1 - R. C. Zaehner
2 - *Mysticism, Sacred and Profane*
3 - Alister Hardy

نمی‌توانند حقّ باشند. از این رهگذر، هرگونه نیروی قرینه‌ای این تجارب در مظانّ تردید قرار می‌گیرد. این اشکال را می‌توان معارضه‌ای مستقیم با طرح کارولین دیویس برای بیان یک توصیف جامع منسجم از متعَلَّق آگاهی دینی تلقّی کرد. مایکل مارتین اشکال می‌کند که:

تجارب دینی... هیچ داستان یک‌نواخت یا منسجمی را بیان نمی‌کنند، و هیچ نظریّه‌ی مقبولی برای توجیه ناسازگاری میان آن‌ها وجود ندارد. به علاوه، شرایط [تجربه] می‌تواند متفاوت باشد. عالم ممکنی را تصوّر کنید که در آن، بخشی از واقعیّت را فقط از طریق تجارب دینی می‌توان شناخت. در این عالم، تجارب دینی می‌توانند داستان منسجمی را حکایت کنند. در چنان عالمی نه فقط توصیفات هر تجربه‌ی دینی منسجم خواهد بود، بلکه توصیفات ارائه شده از تجارب امّت‌های مختلف نیز می‌توانند با یک‌دیگر سازگار باشند. در حقیقت، تجربه‌ی دینی یک فرهنگ عموماً مؤیّد تجربه‌ی دینی فرهنگ دیگر خواهد بود. در جایی که تجارب مؤیّد هم نباشند، توجیه قابل‌قبولی برای ناسازگاری [میان آن‌ها] وجود خواهد داشت (مارتین، ۱۹۹۰، ص ۱۵۹).

و برخی از موارد زیر را از نشانه‌های ناسازگاری میان آن‌ها می‌داند:

در سنّت غربی، خداوند شخصی متمایز از عالم و مخلوقات خویش است و این جای شگفتی ندارد. بسیاری از تجارب دینی در سنّت غربی، به‌خصوص تجارب غیرعرفانی مانند تجربه‌ی سخن گفتن خداوند با شخص و ارائه‌ی رهنمود و توصیه به او چنین تصوّری را از خداوند افاده می‌کنند. از سوی دیگر، تجربه‌ی دینی عرفانی در سنّت شرقی می‌تواند یک خدای وحدت وجودی و غیرشخصی را افاده کند. در این سنّت، تجربه‌ی خداوند نوعاً تجربه‌ی یک شخص بامحبّت و مراقب احوال عالم نیست، بلکه تجربه‌ی یک واقعیّت غایی و مطلق غیرشخصی است. یقیناً این تفاوت تفاوتی یک‌دست نیست: گرایش‌هایی خداباورانه در آیین هندو و گرایش‌هایی وحدت وجودی در مسیحیّت وجود دارد. لیکن تفاوت‌های میان شرق و غرب به اندازه‌ی کافی فراوان است... و یقیناً این تفاوت‌ها با هم ناسازگار می‌نُمایند. خدایی که ظاهراً بر عالم تعالی دارد، نمی‌تواند عین عالم باشد. علی‌الظاهر خدایی که شخص است نمی‌تواند غیرشخصی باشد (مارتین، ۱۹۹۰، ص ۱۷۸).

از آن جا که ممکن نیست خدا و یا هیچ موجودی دارای صفات متناقض باشد، تجربه‌ی دینی نمی‌تواند قرینه‌ای معتبر برای خداباوری یا دیگر فرضیه‌های دینی به دست دهد.

این که تجربه‌ی دینی عمیقاً به موجب شرایط اجتماعی مستقلّ از آن تجربه شکل می‌گیرد، می‌تواند شاهدی بر تأیید نظریّه‌ی مارتین باشد. استفان کاتس معتقد است همه‌ی تجارب دینی واسطه‌مند هستند، و واسطه‌ی آن‌ها نیز طرح‌هایی مفهومی است که به آن‌ها حیات می‌بخشند. از این حیث، خود تجارب، شواهد و قرائنی حاکی از زمینه‌ی تربیتی شخص‌اند، ولی نمی‌توانند مجاری روشنی برای آگاهی مبیّن به یک واقعیّت الاهی بیرونی باشند. بافت اجتماعی رقابت‌آمیزِ تجارب دینیِ مختلف می‌تواند، هم تبیینی باشد برای این که چرا آن تجارب این همه متنوع‌اند و هم این طرح طبیعت‌گرایانه‌ی کلّی را که می‌خواهد تبیین کند که چگونه می‌شود بدون استناد به خدا، برهمن و نظایر آن واجد تجارب دینی بود، هر چه بیش‌تر تأیید و تقویت کند (این طرح را در ادامه‌ی بحث در قالب اشکال ششم بررسی خواهیم کرد).

> **هیچ تجربه ناب (یعنی بی‌واسطه[1]) وجود ندارد. نه تجربه‌ی عرفانی و نه گونه‌های عادی‌تر تجربه، هیچ‌یک شاهد یا دلیلی بر بی‌واسطه بودن این تجارب به دست نمی‌دهند. یعنی هر تجربه‌ای به شیوه‌های معرفت‌شناختیِ به‌غایت پیچیده‌ای پیش می‌رود، سامان می‌یابد و خود را در دسترس ما قرار می‌دهد. مفهوم تجربه‌ی بی‌واسطه اگر هم تناقض‌آمیز نباشد، در بهترین حالت، مفهومی تهی است. این واقعیّت معرفت‌شناختی به دلیل آن‌گونه موجوداتی که ما هستیم، حتّی در مورد تجربه‌ی متعلّقات غایی دل‌بستگی مانند خدا، وجود مطلق، نیروانا و غیره که موضوع بحث عارفان است صدق می‌کند (کاتس، ۱۹۷۸، ص ۲۶).**

این که برخی از ما معتقد می‌شویم خدا را تجربه می‌کنیم یا به نیروانا یا هماهنگی با دائو واصل می‌گردیم، معلول تربیت ما در بافت‌های دینی و فرهنگی مختلف است. از آن‌جا که ماهیّت این اعتقادات در ظرف اجتماع شکل گرفته است، نمی‌توان آن‌ها

---

۱ - مراد از واسطه در این‌جا، شرایط فرهنگی، تاریخی، تربیتی و غیره است.

را قرینه‌هایی شبه‌علمی مثلاً برای اثبات وجود خدا یا امکان‌پذیری نیروانا محسوب داشت.

پاسخ به اشکال «ج»: همان‌طور که از سخن مارتین استفاده می‌شود، تجارب دینی آن‌قدر به فرهنگ‌های مختلف محدود نیستند که هیچ شباهتی در مجموعه‌ی وسیعی از فضاهای فرهنگی [مختلف] موجود نباشد. به علاوه، همان‌طور که پیش‌تر گذشت، به‌خصوص با ملاحظه‌ی فهرست بسیاری از سنّت‌های دینی که گرایش‌های خداباورانه دارند، می‌بینیم که «خداباوری جامع» در این‌جا دورنمایی امیدبخش‌تر از تصوّرات بالنسبه محدودتر درباره‌ی ذات خداوند دارد. می‌توان گفت خداباوری جامع آن‌قدر دایره‌اش گسترده است که کفایت لازم برای توصیف یا هماهنگ‌سازی بخش اعظم آن دسته از تجارب دینی اساسی را که در آیین یهود، آیین بودا، ادیان آفریقایی، آیین سیک، ادیان اوّلیّه یا ابتدایی، فرقه‌ی خداباورانه‌ی آیین کنفوسیوس و ادیان دیگر گزارش شده داراست.

برخی از تفاوت‌هایی را که مارتین ذکر می‌کند، می‌توان غیراساسی‌تر از آن دانست که در نگاه نخست به نظر می‌رسد. مارتین اختلاف میان مدّعیان تجربه‌ی خدایی که عین عالم است و مدّعیان تجربه‌ی خدای متعالی از عالم را مطرح می‌کند. یقیناً هیچ مابه‌الاشتراکی میان اعتقاد به این که خدا عین عالم است و این اعتقاد که خدا عین عالم نیست وجود ندارد. ولی برخی الاهی‌دانان به دیدگاهی درباره‌ی خداوند قائل‌اند که بر طبق آن، خداوند هم مجسّم در عالم یا حالّ در آن است و هم متعالی از آن. بر طبق این دیدگاه، تأکید بر تعالی خداوند دلیل بر این است که خدا بیش از عالم مادّی مخلوق است. ولی بیان این مطلب بدان معنا نیست که خداوند کم‌تر از عالم مخلوق است یا این که عالم نمی‌تواند به نحوی شبیه تجسّم الاهی باشد. ممکن است تفاوت میان این دو عقیده هم که یکی می‌گوید خدا «یک شخصی بامحبّت و مراقب کار و بار عالم» است و دیگری بر آن است که خدا «واقعیّت غیرشخصی غایی و مطلق است» در نگاه نخست تفاوتی انعطاف‌ناپذیر و غیرقابل‌حذف بنماید. ولی حتّی در این‌جا نیز لزوماً این تقابل تقابل اکیدی نیست. آیا ممکن است خداوند هم شخصی باشد و هم در عین حال این‌گونه

بنماید که دارای جنبه‌ای غیرشخصی است؟ خداوند از آن حیث که دارای نیّات، علم و اعمالی است، به نحوی کافی و وافی به عنوان یک شخص قابل‌توصیف است و در عین حال از آن حیث که بالضروره موجود است می‌تواند امری غیرشخصی توصیف شود یا این که خداوند به عنوان یک موجود ذاتاً خیر می‌تواند مرجع و محور اخلاقی (قوانین یا اصول الاهی) باشد و بنابراین، یک نوع‌الانواع انتزاعی به نظر برسد.

جان هیک در هماهنگی با تأکید دیویس بر جامعیّت[1] [خداباوری] توجّه می‌دهد که غالب کسانی که از تجارب دینی خبر داده‌اند، به جای این که از متعلَق تجربه‌ی دینی تفسیری محدود و فقط خاصّ یک دین داشته باشند آن را واقعیّتی عام و کلّی تصوّر کرده‌اند.

> **عالم ایمان بر محور *خدا*، و نه بر محور مسیحیّت یا هر دین دیگر می‌چرخد. او [خدا] همان خورشید، همان منبع مولّد نور و حیات است که همه‌ی ادیان به شیوه‌های متفاوت خاصّ خود بازتاب آنند (هیک، ۱۹۸۰، ص ۵۲).**

هیک به نقش نظام‌های فکری در شکل دادن تجربه‌ی دینی استناد می‌کند، ولی نه به گونه‌ای که بدین طریق نقش قرینه‌ای این تجارب را تضعیف کند. جان کلام وی این است که حتّی اگر (همان‌طور که مفروض کاتس است) درک و فهم صاحبان تجربه‌ی دینی از آن تجارب را محیط اجتماعی و تربیت آنان شکل داده باشد، دلیل بر این نمی‌شود که این تجربه‌های متفاوت از خدا، نیروانا یا واقعیّت غایی را تجاربی ندانیم که از بسیاری جهات با یک‌دیگر تلاقی می‌کنند:

> **از آن‌جا که تفاوت‌های ابناء بشر این قبیل نظام‌های مفهومی را همراه با آداب و اعمال معنوی مرتبط با آن‌ها به بار آورده است، واقعیّت متعالی... که مفروض فهم مؤمنانه از دین است، به روش‌های مختلفی که در سنّت‌های دینی مختلف تقدّس یافته‌اند تجربه می‌شود (هیک، ۱۹۳۳b، ص ۲۱).**

این دیدگاه تا آن‌جا که تأکید می‌ورزد، آن وجود مطلق متعالی که در تجربه ظاهر می‌شود، فراتر از هر مفهوم محدود مفروض از آن است، با عقاید و

---

1 - breadth

اعمال بیان شده سنّت‌های دینی تعارضی پیدا نمی‌کند. (هیک، ۱۹۸۰، ص ۸۱)

این تدبیر که سعی دارد میان صفات متعارض خداوند نوعی هماهنگی یا سازش برقرار کند، شبیه پاسخ‌های برخی از فیلسوفان به استدلالی است که بر مبنای صفات متعارض در ادراک حسّی ارائه شده است. گاهی در مواجهه با مشکل تبیین این معنا که ممکن است دو نفر شیء واحدی را ببینند، به رغم این واقعیّت که یکی آن را به رنگ قرمز و دیگری به رنگی غیر از قرمز رؤیت می‌کند، موضوع منظرهای [مختلف] را مطرح می‌کنیم. بر طبق تحلیلی کلّی، ممکن است چیزی حقیقتاً قرمز باشد، ولی تحت شرایط خاصّ تابش نور، غیرقرمز به نظر برسد. اگر شما به‌درستی کتابی را به رنگ قرمز ببینید و من آن را به رنگ سبز رؤیت کنم، لزوماً نباید نتیجه گرفت که من کتاب را رؤیت نکرده‌ام. لزوماً نباید تصوّر کرد که من دچار توهّم ادراکی شده یا یک تصویر سه‌بُعدی لیزری را دیده‌ام. ممکن است من آن کتاب قرمزرنگ را ***به صورتی که تحت شرایط متفاوت یا از منظری متفاوت بر من ظاهر می‌شود*** رؤیت کرده باشم. در خصوص رنگ‌ها، معمولاً «رنگ حقیقیِ» یک شیء را بر اساس جلوه‌ی آن در پرتو نور خورشید تعیین می‌کنیم. از جهتی، دلیلش این است که تحت چنین شرایطی توانایی خویش برای تمیز دادن میان رنگ‌ها را به بالاترین حدّ خود می‌رسانیم. جان هاسپرز با توجّه به ارتباطی که این موضع با احکام روزمره‌ی ما درباره‌ی اشیاء رنگین دارد بدان قائل است. می‌توان این موضع را نیز در قالب تمثیلی برای تجربه‌ی دینی مورد استفاده قرار داد:

> در زندگی یومیّه، یک شیء را دارای همان کیفیّتی می‌دانیم که به نظر می‌رسد تحت *شرایط معیّن* آن کیفیّت را واجد باشد. می‌گوییم پرده‌های اتاق آبی‌اند. پرده‌ها اینک در شرایطی که پرتو خورشید از پنجره‌ها بتابد، آبی به نظر می‌رسند. در پرتو نور مصنوعی، ممکن است مشکی به نظر برسند. و در تاریکی، یقیناً مشکی به نظر می‌رسند، کما این که در مورد هر چیز دیگری که در تاریکی قرار گرفته باشد چنین است. با این حال، نمی‌گوییم که در شب هر چیزی ــ پرده‌ها، صندلی‌ها، میزها و مانند آن ــ کاملاً سیاه می‌شود. می‌گوییم پرده‌ها در همه‌ی زمان‌ها آبی‌اند، حتّی اگرچه در تاریکی سیاه به نظر می‌رسند. همان نحوه‌ی ظهور اشیاء در پرتو نور خورشید را رنگ «واقعی» آن‌ها می‌دانیم. آیا دلیل این امر آن است که در بیش‌تر

اوقات اشیاء را تحت همان شرایط نور خورشید مشاهده می‌کنیم؟ نه، گاهی این‌گونه نیست. افرادی که روزها خواب‌اند و شب‌ها بیدار، به‌ندرت «رنگ حقیقی» پرده‌ها را رؤیت می‌کنند. این نه از آن جهت است که پرتو خورشید عادی‌ترین شرایط [رؤیت] است، بلکه از آن رو است که تحت تابش نور خورشید *حدّاکثرِ* تشخیص رنگ امکان‌پذیر است. ممکن است لباس سیاه و لباس آبی، هر دو در پرتو نور مصنوعی سیاه به نظر برسد، ولی در پرتو نور خورشید، تفاوت آن‌ها قابل‌تشخیص است. می‌خواهیم توانایی توصیف آن تفاوت را که همه ادراکش می‌کنیم داشته باشیم و بنابراین، آن تفاوت را *شرایط معیار* محسوب می‌کنیم. مثلاً می‌گوییم «آن رنگ، واقعاً آبی سیر است، ولی در پرتو نور مصنوعی سیاه به نظر می‌رسد» و نمی‌گوییم «آن رنگ واقعاً سیاه است، ولی فقط در پرتو نور خورشید، آبی سیر به نظر می‌رسد» (هاسپرز، ۱۹۸۸، صص ۵۴ ـ ۵۵).

الگوی جان هیک می‌تواند تشبیه درخوری برای درک «رنگ‌های حقیقی» به دست دهد. بر طبق نظر هیک، طیف وسیع برداشت‌های دینی از خدا واقعیّت غایی [= حقیقةالحقایق] یا «حقّ»، دیدگاهی اکثری درباره‌ی طرز تلقّی‌های متنوّع از خدا یا حقیقةالحقایق تحت شرایط مختلف به دست می‌دهد. استنباط‌گری گاتینگ در مورد مزایای برهان تجربه‌ی دینی، به این موضع نزدیک می‌شود (گاتینگ، ۱۹۸۲). گاتینگ به جای این که از این واقعیّت چیزی را که تنوّع تجارب دینی می‌داند نتیجه بگیرد، معتقد است که برهان تجربه‌ی دینی نمی‌تواند حقّانیّت یک دین خاصّ و نه ادیان دیگر را اثبات کند. امّا در عین حال، هم‌چنان حقّانیّت یک منظر خداباورانه‌ی جامع را مبیّن می‌دارد.

در فصل قبلی، چندین دلیل برای تبیین اختلاف‌نظرهای اخلاقی اقامه شد. در این‌جا نیز می‌توان تدبیر مشابهی را به کار بست. درست همان‌طور که ممکن است افراد درباره‌ی اصول اخلاقی اتّفاق‌نظر داشته، ولی درباره‌ی نحوه‌ی به کارگیری آن‌ها اختلاف‌نظر پیدا کنند، ممکن است در مورد برخی ویژگی‌های کلّی خدا یا حقیقةالحقایق نیز اتّفاق‌نظر وجود داشته باشد، هرچند که این ویژگی‌ها بسته به زمینه‌ی دینی، فرهنگی و اجتماعی فرد، در قالب‌هایی کاملاً متفاوت به بیان آیند. در این جا دشوارترین نمونه را که همان مرتبط

ساختن تجربه‌ی دینی بودایی با خداباوری باشد مورد بررسی قرار می‌دهیم.

همان‌طورکه در فصل اوّل گذشت، آیین بودا سنّتی متنوّع و خلّاق باگرایش‌های متعدّد است. اغلب، این آیین را به‌خصوص در قالب «تراوادا»[1] بی‌اش الحادی دانسته‌اند، ولی گفته‌اند چنین تفسیری از این آیین بدیهی نیست. ادوارد کانز[2] می‌نویسد:

> **سنّت بودایی آن‌قدرها هم منکر وجود خالق نیست، بلکه واقعاً اهتمامی به این که خالق عالم کیست ندارد. هدف اعتقاد بودایی رهانیدن موجودات از رنج و مشقّت است و تفکّرات نظری درباره‌ی مبدأ عالم را در قیاس با این وظیفه بی‌اهمیّت می‌داند (کانز، ۱۹۷۵، ص ۳۹).**

یقیناً آیین بودا فیلسوفانی را در دامان خود پرورش داده است که بر آیین الحاد بوده‌اند و خویش را به بحث و استدلال علیه برداشت‌های هندوها، مسلمانان و مسیحیان از برهمن، اللّه و خدا [God] متعهّد می‌دیده‌اند. ولی اگر سخن کانز صادق باشد، چنین واقعیّتی ویژگی *ذاتی*[3] سنّت بودایی نیست. به علاوه، می‌توان برخی مفاهیم بودایی از نیروانا را بسیار شبیه به مفهوم خداباوران از خدا تفسیر کرد.

> **به علاوه، بوداییان در تعریف حقیقةالحقایق که از آن به «درمه» یا «نیروانا» هم تعبیر کرده‌اند، آن را چیزی دانسته‌اند که کاملاً خارج از عالم محسوس توهّم و جهل، عالمی کاملاً آمیخته با تمنّا و طمع قرار دارد. دست‌یابی به آن واقعیّت ارج‌مندترین غایت حیات بودایی است. مفهوم بودایی از حقیقةالحقایق بسیار شبیه به مفهوم فلسفی ذات مطلق است و به‌سادگی از مفهوم خدا در میان الاهی‌دانان عارف‌مشرب‌تر مانند دیونوسیوس آریوپاگی و اکهارت، قابل‌تشخیص نیست (کانز، ۱۹۷۵، صص ۱۱۰ ـ ۱۱۱).**

جان هیک در بررسی تعالیم بودایی درباره‌ی نیروانا، این نکته را مورد تأکید بیش‌تر قرار می‌دهد. هرچند که نیروانا نام چیزی است که فقط در قالب اصطلاحات سلبی (مانند از دست رفتن «خود») قابل‌توصیف است، به اعتقاد هیک می‌توان آن را نامِ

---

1 - Theravada
2 - Edward Conze
3 - essential

واقعیّتی ایجابی نیز که کاملاً بی‌شباهت به تصویری توحیدی از خدا نیست تفسیر کرد:

> در کتب آسمانیِ پالیِ مذهب تراوادا، *نیروانا* (*نیبانه*) یقیناً گاهی در قالب اصطلاحات کاملاً سلبی به معنای صِرف از میان رفتن [هر گونه] درک و دریافتی نسبت به خود و خوف و رجاءهای ملازم با آن تصویر شده است. این همان از دست رفتن[۱] خودِ ظاهری[۲] همراه با غم و اندوه‌های اجتناب‌ناپذیر آن است. ولی علاوه بر این، در این سنّت تعالیم ایجابی نیرومند و در حقیقت فوق‌طبیعت‌باورانه‌ای درباره‌ی *نیروانا* وجود دارد. مثلاً بودا در فرازی معروف اعلام می‌دارد «راهبان! موجودی زاده نشده،[۳] صیرورت نیافته،[۴] غیرمخلوق و غیرمرکّب وجود دارد. راهبان! اگر آن موجود زاده نشده، صیرورت نیافته، غیرمخلوق و غیرمرکّب وجود نمی‌داشت، پرواضح است که هیچ راهی برای خلاصی از این «این‌جا»ی [= دار دنیای] زاده شده، صیرورت یافته، مخلوق و مرکّب نمی‌بود». به علاوه، در *مجهیما ـ نیکایه*،[۵] *نیروانا* «موجودی زاده نشده... بی‌زمان... تباهی‌ناپذیر... نامیرا... الم‌ناپذیر... بی‌تغییر» و در *سمایوته ـ نیکایه*[۶] به عنوان «کرانه‌ی دور[۷]... بی‌افول[۸] ثابت، نامرئی... فارغ از تباهی... صلح و سلام... بی‌مرگ... کامل... مبارک... یقین، حیرانی... شگفت... فارغ از بیماری... جزیره... غار پناه دهنده [= کهف آمن]... مأمن... ملجأ... غایت» توصیف شده است. این زبان ــ بیش‌تر شبیه زبان دینی فوق طبیعت‌باورانه به نظر می‌رسد تا زبانی بشرگرایانه ـ طبیعت‌گرایانه. تصوّر می‌کنم بیش‌تر پیروان برجسته‌ی تراوادا در دوران کنونی، چنین فهمی از آن عبارات دارند (هیک، ۱۹۹۳b، صص ۱۷۲ـ۱۷۳).

یکی از تحقیقات دوران معاصر که می‌تواند تأییدی برای مدّعای اخیر هیک باشد، شرح نرادا مهاترا[۹] بر *دماپادا*[۱۰] است. مهاترا نیروانا را «حالت ثابت نامیرای ورای

---

1 - blowing-out
2 - ego
3 - not-born
4 - not-become
5 - *Majjhima-Nikaya*
6 - *Samyutta-Nikaya*
7 - further shore
8 - unfading
9 - Nerada Mahathera

امور یومیّه که در قالب اصطلاحات یومیّه نمی‌گنجد» توصیف می‌کند (مهاترا، ۱۹۷۲، ص ۲۴-۲۵). این بیان در جبهه‌ی توصیف خداباوران از خداوند قرار می‌گیرد، هرچند که خداباوران ادّعایی بسیار بیش‌تر از این دارند، کما این که تبیین بودایی از نیروانا نیز مطالبی بسیار بیش‌تر از این را در بردارد. البتّه نکته این‌جاست که نوعی هم‌پوشی یا شباهت خانوادگی میان این تصویرها از خدا و نیروانا می‌توان دید.

ولی اگر تفاوت میان ادیان در حقیقت مبنایی‌تر از آن باشد که هیک مفروض می‌گیرد و نتوان تصویری ترکیبی از همه‌ی آن‌ها صورت بست، چه پاسخی برای اشکال فوق می‌توان داشت؟ بر این مبنا، مسأله این است که آیا قبول یک دین، حتّی اگر دلایلی به همان میزان موجّه برای قبول دین متفاوت با آن وجود داشته باشد، معقول است یا نه. در برخی زمینه‌ها، اگر شواهد و قرائن موافق و مخالفِ یک قضیّه از قوّت و اعتباری یکسان برخوردار باشد، معقول این است که دست از حکم بکشیم و به هیچ یک معتقد نباشیم. آیا اگر تجربه‌ی [دینی] مفاهیم دینی رقیب از واقعیّت را به یک اندازه تأیید کند، واکنش مقتضی به چنین وضعی لاادری‌گری است؟

ویلیام آلستون معتقد است وفاداری به سنّت دینی خاصّ خود فرد می‌تواند خردمندانه باشد، حتّی اگرچه دیگر آداب و اعمال دینی به همان میزان مدلّل بنُمایند و در تبیین و توصیفی که بر مبنای تجربه‌ی دینی از نحوه‌ی وجود موجودات ارائه می‌کنند بر حقّ باشند. آلستون به مشکل درک‌های عرفانی متعارض اذعان دارد:

> هر یک از رویّه‌های رقیب (تشکیل دهنده‌ی اعتقاد دینی) با کثیری از بدیل‌های حذف ناشده مواجه‌اند. بنابراین، در غیاب دلیل مستقلّ و کافی، هیچ‌کس حقّ ندارد رویّه‌ی خاصّ خویش را دارای موقعیّت معرفتی برتر نسبت به رویّه‌های رقیب آن فرض کند (آلستون، ۱۹۹۱b، ص ۲۷۰).

آلستون می‌پذیرد که وجود این رویّه‌های رقیب می‌تواند نیروی توجیه‌گری تجارب

---

10 - Dhammapada

دینی را کاهش دهد، ولی معتقد است که این واقعیّت موجب نمی‌شود که یا از رویّه‌ی دینی خاصّ خویش دست بشوییم یا بپذیریم که رویّه‌ی خاصّ ما هیچ‌گونه نیروی توجیه‌گری درونی ندارد. آلستون با تأکید خاصّی بر مسیحیّت، می‌پذیرد که هرچند ممکن است از بیرون مسیحیّت موجّه‌تر از رویّه بدیل خود به نظر نرسد، ولی از درون می‌توان آن را واجد انسجام منطقی و مؤیّداتی دانست که دلایلی اضافه بر دلایل رویّه‌های بدیل در اختیار طرف‌دارانش قرار می‌دهند:

زیرا با فرض ثبات اجتماعی یکسانِ برخی رویّه‌های متعارض که نظام اعتقادی هر یک در آن تعبیه شده است، لااقل می‌توان گفت معقول‌ترین دیدگاه، حتّی برای کسی که تا آن موقع مؤمن متعهّد به یکی از آن رویّه‌هاست، این خواهد بود که ثبات اجتماعی هر رویّه را نشان‌گر روشی مولود فرهنگ خاصّ آن، برای تقویت روی‌کردها و رویّه‌های اجتماعاً مطلوب بداند که این روی‌کردها و رویّه‌ها را با القاء درکی از حضور یک «واقعیّت متعالی» و روشی برای تفکّر درباره‌ی آن تقویت می‌کند. و این مستلزم آن است که اثربخشی توجیهی یکایک این رویّه‌ها از میان رفته است. ولی... این مطلب کلّ ماجرا نیست. هم برای رویّه‌های دنیوی [=سکولار] و هم برای رویّه‌های دینی ولو به انحاء متفاوت، اَشکال درخوری از توجیه درونی[1] نیز وجود دارد که فردِ معتقد به یک رویّه به‌حقّ می‌تواند بر آن اساس مطمئن شود که از آن طریق، لااقل تقرّب شایسته‌ای به حقیقت برایش دست می‌دهد. [پیش‌تر] در مورد CMP [رویّه‌ی عرفانی مسیحی] گفتیم که لازمه‌ی این توجیه درونیِ حائز اهمّیّت همین است که وعده‌هایی که بر طبق آن رویّه، وعده‌های خداوند هستند در صورت احراز شرایط تعیین شده تحقّق بیابد؛ تحقّق این وعده‌ها را در رشد، برکت، اخلاص، صلح، شادمانی، شکیبایی، محبّت و دیگر «ثمرات معنوی» می‌توان دید. تصوّر می‌کنم که این امر وضع را به طور مشخّصی تغییر می‌دهد. در برابر این توجیه درونی، دیگر معقول‌ترین فرضیه این نیست که هیچ‌یک از رویّه‌های رقیب، امکان دست‌یابی معرفتیِ مؤثّر به ذات غایی را برای ما فراهم نمی‌کنند. هیچ تضمینی وجود ندارد که ثبات اجتماعی یک نظام دینی به خاطر اهداف اجتماعی مطلوب، به نحوی تحقّق وعده‌های الاهیِ مفروض را در

---

1 - self-support

حیات معنوی مؤمنان به همراه خواهد داشت. این واقعیّت که چنین می‌شود نکته‌ی درخور اهمیّتی به نفع مدّعیات معرفتی آن رویّه است. با توجّه به «ثمرات» فوق‌الذکر حیات مسیحی، کاملاً معقول است که هم‌چنان معتقد باشیم که رویّه‌ی عرفانی مسیحی به نوعی امکان دست‌یابی به شناختی راستین به حقیقةالحقایق را برای ما میسّر می‌سازد و راهنمایی قابل‌اعتماد برای روابط آن حقیقت با خود ماست. حتّی اگر نتوان تشخیص داد که مسأله‌ی کثرت‌گرایی دینی چگونه قابل‌حلّ و فصل است، حتّی اگر از منظری بی‌طرفانه نتوان نشان داد که مسیحیّت در مسائل مورد اختلاف خود با ادیان دیگر بر حقّ است و ادیان دیگر باطل‌اند (آلستون، ۱۹۹۱b، ص ۲۷۶).

در قسمت بعدی این فصل و در فصول نهم و دهم مطالب بیش‌تری درباره‌ی حدّ و مرزهای توجیه و براهین مصلحت‌بینانه‌ی موافق و مخالف خداباوری بیان خواهیم داشت.

اشکال «د»: صرف‌نظر از این که آیا زمینه‌ی هم‌گرایی مورد نظر هیک و دیگران در تجارب دینی وجود دارد یا نه، بسیاری از انسان‌ها هستند که هیچ‌گونه تجربه‌ی دینی ندارند. این واقعیّت که فقط برخی از انسان‌ها چنین تجاربی دارند، حاکی از آن است که آگاهی دینی کاملاً متفاوت با آگاهی ادراکی است. هرچند برخی افراد فاقد اندام‌های حسّی‌اند و بنابراین، نمی‌توانند برخی جوانب محسوس محیط خویش را درک کنند، نمی‌توان گفت برخی اشخاص فاقد قابلیّت‌های دینی یا قوا یا اندام‌هایی دینی‌اند که ادراک خداوند از طریق آن‌ها دست می‌دهد. آیا این تفاوت معلول آن است که برخی اشخاص از یک اندام یا قوّه‌ی دینی غیرمادّی بی‌بهره‌اند؟ فرض چنین تفاوتی در قوا و قابلیّت‌های دینی مشکل دیگری هم در قالب مسأله‌ی شرّ در پی دارد. اگر خدای خیر مطلق موجود است و تجربه‌ی بودنِ در محضر خداوند خیری عظیم است، یقیناً تحقّق چنین تجربه‌ای را برای اکثریّت انسان‌ها تضمین می‌کند. واقعیّت وجود چنین تفاوت و اختلافی در این عرصه، دلیل بر آن است که هیچ معرفت دینی استواری آن‌گونه که مقتضای این برهان است وجود ندارد.

پاسخ: در این‌جا مسائلی جدّی در قالب مسأله‌ی شرّ مطرح است. برای دفاع از

خیریّت الاهی در برابر اشکال مبتنی بر توزیع نابرابر آگاهی تجربی نسبت به خداوند می‌توان به عوامل بسیاری توسّل جست. می‌توان استدلال کرد که هرچند تجربه‌ی خداوند خیر عظیم است، ولی این تجربه چیزی نیست که هر مخلوقی مستحقّ آن بوده و بنابراین، چیزی نیست که خداوند تکلیفی برای ایجاد آن داشته باشد. شاید در تقویت این موضع بتوان استدلال کرد که خداوند به عنوان خالق عالم و بنابراین مالک آن، وظیفه ندارد که بزرگ‌ترین خیرات ممکن را برای همه‌ی موجودات ایجاد کند. به علاوه، می‌توان گفت هرچند تجربه‌ی خدا خیر است، چه‌بسا خیری هم وجود دارد که با داشتن زندگی مستقلّ از خداوند و فارغ از هرگونه آگاهی محسوس نسبت به او حاصل می‌آید. در برخی از زمینه‌های دینی، خود این را می‌توان شرط لازم برای رشد ایمان دانست. بسیاری از ملحدان تأکید دارند که زندگی شجاعانه‌ی فارغ از اعتماد و توکّل بر خداوند زندگی نیکو و شایسته‌ای است. چه‌بسا اگر خداوند به‌وضوح در تجربه‌ی انسان‌ها آشکار نباشد، عرصه‌ای برای تحقّق بسیاری از فضایل که در غیر این صورت ناشناخته می‌مانند ایجاد شود. در فصل نهم مطالب بیش‌تری در این خصوص بیان خواهیم داشت.

برخی از خداباوران گفته‌اند قابلیّت‌های متفاوت افراد برای درک خداوند لزوماً به تفاوت آن‌ها در یک اندام عرفانی یا دینی ـ مانند چشم معنوی یا گوش مجرّد ـ برنمی‌گردد. ظاهراً در مورد برخی از قوای دیگر مانند حافظه، مخیّله و عقل، هیچ الزامی نداریم که اندامی را به ازای آن‌ها فرض کنیم و روشن نیست که اصولاً چرا مدافع تجربه‌ی دینی باید به وجود چنین اندامی قائل باشد. ای. ی. تیلور قابلیّت‌های متنوّع و متفاوت افراد برای داشتن تجربه‌ی دینی از عالم را با درک و تشخیص‌های زیباشناختی متفاوت و متنوّع آن‌ها مقایسه می‌کند:

> **ما کاملاً به‌حقّ می‌گوییم انسانی که دارای چشمی هنرمندانه است، زیبایی را در همه جا می‌بیند؛ در حالی که انسان فاقدِ آن چشم در طول زندگی‌اش، زیبایی را در هیچ جا نمی‌بیند و یا در بهترین حالت، زیبایی را هر از چند گاهی می‌بیند، یعنی در جایی که بارزتر از آن است که از نظر دور بماند... هرچند به‌راستی زیبایی می‌تواند در کلّ اشیاء ساری و جاری باشد، در برخی حوزه‌های خاصّ حضورش بارزتر و**

آشکارتر از هر جای دیگر است. ویژگی شاخص هنرمند این است که درست همین عوامل و اجزای تجربه‌اش را به کلیدی برای گشودن مابقی مبدّل می‌کند. بنابراین، انسان دیندار یقیناً به معنای انسانی است که کلّ واقعیّت را در پرتو اشراقی خاصّ می‌نگرد، بلکه تا آن‌جا پیش رفته است که همه چیز را در پرتو همان اشراق بنگرد؛ بدین نحو که پاره‌ای از اجزاء یا مراحل جذّاب تجربه‌اش را کلیدی برای گشودن باب معنای مابقی تلقّی کند (تیلور در اثری ویراسته‌ی هیک، ۱۹۹۰، صص ۱۵۳ـ۱۶۴).

سی. دی. براود روی‌کرد مشابهی اتّخاذ می‌کند:

بنابراین، بگذارید این اشخاص را با یک‌دیگر قیاس کنیم: الف) اشخاص بی‌احساس نسبت آهنگ موسیقی را با کسانی که اصولاً هیچ‌گونه تجربه‌ی دینی قابل‌تشخیصی ندارند؛ ب) پیروان عادی یک دین را با انسان‌هایی که ذوق موسیقایی دارند، ولی انواع مشکل‌تر موسیقی را نه می‌توانند درک کنند و نه تصنیف؛ ج) و دین‌داران سطح عالی و اولیاء را با اشخاصی دارای گوش فوق‌العاده دقیق برای درک موسیقی که در عین حال ممکن است توانایی تصنیف موسیقی را نداشته باشند؛ د) بانیان ادیان را با آهنگ‌سازان بزرگ موسیقی مانند باخ و بتهوون (براود، ۱۹۵۳، ص ۱۹۰).

بدین وسیله، می‌توان تفاوت‌های موجود در آگاهی دینی را بر مبنای تفاوت‌های موجود در رشد برخی مهارت‌ها یا اعمال، مانند رشد سامعه و باصره‌ی پر احساس در هنرها تفسیر کرد.

اشکال «ه»: حتّی اگر هم تجارب دینی برای شخصِ برخوردار از این تجارب دلیل بر اثبات وجود خدا یا برهمن باشد، اعتبار قرینه‌ای این تجارب برای شخص بی‌بهره از آن‌ها به مراتب کاهش می‌یابد، اگر اصولاً آن‌ها را به هیچ نگیرد. باید هر گواهی بر این قبیل امور را که از طبیعت‌گرایی اساسیِ مبتنی بر درک عادی تجربه‌ی یومیّه فراتر می‌رود غیرقابل‌دفاع دانست، مگر این که توجیهی برایش ارائه شود. تجربه‌ی دینی کمیاب‌تر از آن است که بتواند قرینه‌ای مستحکم برای مدّعیات دینی فراهم کند.

پاسخ: درست است که گواهی [دیگران] مرحله یا گام دیگری را فیمابین خود

شخص و متعلَّق گواهی در میان می‌آورد و بنابراین، مسأله‌ی نویی را برای قرینه مطرح می‌کند؛ یعنی هم برای صحّت و صداقت گواهان و هم برای اعتبار تجربه‌های آنان به قرینه نیاز است. با این حال، مدافع برهان تجربه‌ی دینی می‌تواند استدلال کند که اوّلاً اعتماد بر آن گواهی موجود بسیار معقول است و ثانیاً تجربه‌ی دینی شایع‌تر و رایج‌تر از آنی است که اغلب فرض شده است.

بنابراین، اوّلاً می‌توان استدلال کرد که استناد به گواهی [دیگران] در توجیه بسیاری از باورهای ما از اساس مسلّم و محرز است. اگر قرینه گواهی دیگران متزلزل گردد، اساس زندگی ما متزلزل می‌شود. الیزابت آنسکوم نقش گواهی را به بیانی زنده توصیف می‌کند:

> **آن چیزی که گواهی به ما اعطا می‌کند، جزئی کاملاً قابل‌انفکاک از آن همانند یک لایه‌ی ضخیم چربی بر روی تکّه‌ای استیک نیست. [بلکه] بیش‌تر همانند ذرّات و رگه‌های چربی است که اغلب در تمام قسمت‌های گوشت خوب توزیع شده‌اند. هرچند که تکّه‌هایی از چربی هم در آن میان وجود دارد (آنسکوم به نقل از کنی، ۱۹۸۳، ص ۴۱).**

نکته‌ی دیگری که خداباوران مطرح می‌کنند، این است که وجود تجربه‌ی دینی ممکن است بسیار فراگیرتر از آنی باشد که معمولاً تصدیق شده است. اچ. دی. لوئیس اظهار تأسّف می‌کند از این که اغلب، تجربه‌ی دینی را عارضه‌ی خلسه‌آمیز، گسسته و بسیار رفیع تلقّی کرده‌اند، حال آن که به نظر وی، درک خداوند به صورت آگاهی به یک قدرت فائقه یا واقعیّت متعالی درکی بسیار عمومی و همگانی است:

> **یقیناً ناخدمتی به دین است که درک مبهم، تشریح ناشده و بسیار گنگِ چیزی را که به نحوی فرّار و جبران‌ناپذیر «ورای عالم» است و در عین حال، با واقعیّت حاضر نیز در هم تنیده است، درک آن راز غایی، ولی ماندنی را که خاستگاه همه‌ی ادیان است، در نطفه خفه کنیم، از خود فراری دهیم یا بی‌اهمّیّت بشماریم (لوئیس، ۱۹۶۲، ص ۴۸).**

شاید توجّه به گزارش‌های «غیرمتعارف» از تجربه‌ی دینی ما را به دیدگاهی سوق داده است که عمومیّت تجربه‌ی دینی و نقش عمده‌ای را که این تجربه در زندگی بسیاری از افراد دارد بی‌اهمّیّت جلوه می‌دهد.

اقدام جدید برخی از فیلسوفان طرف‌دار حقوق زنان در این زمینه، جالب‌توجّه است. گریس جانتزن تلقّی رایج از تجربه‌ی دینی در منابع و مآخذ فلسفی را مورد انتقاد قرار می‌دهد، بر این مبنا که این تلقّی تجارب عرفانی دینی را تجاربی عمدتاً خصوصی و شخصی تصویر می‌کند: «فیلسوفان دین معاصر پیش‌فرض روشنی دارند مبنی بر این که تجارب عرفانی حالات روان‌شناختی عمیق انفسی و خصوصی‌اند» (جانتزن، ۱۹۹۴، ص ۱۹۲). به نظر جانتزن، تجربه‌ی دینی و عرفانی را می‌توان تجربه‌ای شایع‌تر و بسیار مرتبط‌تر با عدالت اجتماعی، تجربه‌ی اخلاقی، روابط اجتماعی و دیگر موضوعات عمومی تلقّی کرد. در حقیقت، بسیاری از عارفان در همه‌ی ادیان جهانی موجود تلاش خود در پی عدالت را بخشی از واکنش[1] خویش در قبال خدا، برهمن، امر قدسی، ترحّم حیاتی بودا، ندای اللّه و مانند آن دانسته‌اند. جانتزن اظهار تأسّف می‌کند از این که این جنبه‌ی عرفان و هم‌چنین ابعاد عمومی، سیاسی و اخلاقی عادی بسیاری از تجارب دینی جدّی گرفته نشده است:

> **هنوز فمینیسم باید در پژوهش فلسفی درباره‌ی عرفان، همراه با این فرض آن که تجربه‌ی عرفانی موضوعی اساساً خصوصی و انفسی است که از این حیث ارتباطی با مباحث عدالت اجتماعی ندارد تأثیری ایجاد کند. اگر ماحَصَل چنین تأثیری فقط آن باشد که یک حوزه‌ی دانشگاهی محدود وجود دارد که تحقیقات فمینیستی را در مدّ نظر قرار نداده و بر تعریف عرفان و تحقیق درباره‌ی آن به شیوه‌های مردسالارانه تأکید ورزیده است، چنین تأثیری قطعاً نامطلوب است؛ هرچند البتّه فمینیست‌ها به‌خوبی می‌توانند دریابند که در جهانی با کودکان قحطی‌زده، زنان مفلوک و فاشیسم در حال ظهور ما وظایفی مهم‌تر از این داریم که توش و توان خویش را صِرف تغییر دادن نگرش فیلسوفان دین کنیم. ولی این وضع بسیار خطیرتر است (جانتزن، ۱۹۹۴، ص ۱۹۹).**

بدین ترتیب، هرچند ممکن است بسیاری از انسان‌ها تجارب دینی نداشته و بنابراین (در صورت کارآمد بودن استدلال فوق)، نباید به گواهی دیگران اعتماد

---

1 - responsiveness

کنند، ولی می‌توان گفت تجارب دینی شایع‌تر از آنی هستند که اغلب در آثار و منابع فلسفی مورد توجّه قرار گرفته است. و اگر حقّ با جانتزن باشد، دلایل اخلاقی برجسته‌ای وجود دارد بر این که باید نقش عینی‌تر و واجد اهمّیّت سیاسی تجربه‌ی دینی را جدّی‌تر گرفت.

اشکال (و): حتّی اگر بپذیریم که تجربه‌ی دینی می‌تواند ***قرینه‌ای*** برای خداباوری جامع فراهم کند، آیا هنوز نباید همیشه یک فرضیه‌ی طبیعت‌گرایانه را ترجیح داد؟ مایکل مارتین موضع طبیعت‌گرایانه را به شرح زیر مطرح می‌کند:

> **مسأله... این است که یک فرضیه رقیب وجود دارد. می‌توان فرض کرد که تجربه‌ی دینیِ شخص نه معلول واقعیّتی بیرونی، بلکه معلول عمل‌کردهای ذهن خود آن شخص باشد. بر طبق این نظریّه، تجربه‌ی دینی منشأیی شبیه منشأ توهّم و هذیان دارد، ولی در این صورت، تجربه‌ی دینی هیچ فحوای عینی ندارد و بنابراین، به هیچ وجه قابل‌اعتماد نیست (مارتین، ۱۹۹۰، ص ۱۵۸).**

اگر بتوان از یک منظر علمی طبیعت‌گرایانه تبیین معقولی از تجربه‌ی دینی به دست داد، آیا چنین فرضیه‌ای همیشه فرضیه‌ای ساده‌تر و بنابراین، فرضیه‌ای نیست که باید به جای نظریّه‌ی خداباورانه که در قیاس با آن بلندپروازنه‌تر است برگزیده شود؟ طرح‌های طبیعت‌گرایانه‌ی بسیاری برای تبیین ظهور و استمرار تجربه و عقیده‌ی دینی وجود دارد. زیگموند فروید[1] (۱۸۵۶ ـ ۱۹۳۹) معتقد بوده است که خداباوری مولود اسباب و عوامل روان‌شناختی ریشه‌داری است که انسان‌ها را به فرافکنی ***پدر (مادر)*** آسمانی بر نیازهای فروخفته‌ی دوران کودکی خویش وا داشته است و حال آن که کارل مارکس[2] (۱۸۱۸ ـ ۱۸۸۳) اعتقاد و تجربه‌ی دینی خداباورانه را بر حسب رشد و توسعه‌ی اقتصادی، اجتماعی و سیاسی قابل‌تبیین دانسته است. صرف‌نظر از جزئیّات هر یک از [این قبیل] طرح‌های تبیینی، آیا نباید همیشه تبیین طبیعت‌گرایانه را بر تبیین فوق طبیعت‌گرایانه‌ی پر زرق و برق‌تر ترجیح داد؟

پاسخ: به‌آسانی می‌توان با این طرح هم‌دلی داشت، ولی همان‌طور که در

---

1 - Sigmund Freud　　2 - Karl Marx

صفحات پیش در مورد استدلال‌های مسؤولیّت اثبات گذشت، برخی از فیلسوفان بر آنند که اگر از همان آغاز طبیعت‌گرایی را ترجیح دهیم، در حقیقت مصادره به مطلوب کرده‌ایم و روش‌هایی اساسی و طبیعی راکه از رهگذر آن‌ها تجربه (توصیف و تبیین) عالم در قالب مقولات دینی امکان‌پذیر است جدّی نگرفته‌ایم. به علاوه، گفته‌اند بسیاری از تبیین‌های مورد استفاده برای توجیه و تبیین منشأ دین را برای تبیین منشأ شکّاکیّت دینی نیز می‌توان مورد استفاده قرار داد. ریچارد پارتیل[1] می‌نویسد:

ظاهراً برخی سازوکارهای خاصّ مورد استفاده‌ی فرویدیان را می‌توان برای تبیین بی‌اعتقادی به دین نیز به کار گرفت. اگر عقده‌ی ادیپی[2] عقده‌ای آن‌قدر بنیادی است که فروید تصوّر می‌کرده است، هر گونه انکار خداوند را یقیناً می‌توان بر طبق مبانی فرویدی موجّه به عنوان تمایل به انکار و الغاء پدر و برخورداری مسلّم از «مادری» [چون] زمین تبیین کرد (پارتیل، ۱۹۷۴، ص ۳۶).

مخالفان طبیعت‌گرایی یعنی کسانی مانند پارتیل استدلال می‌کنند که تبیین‌های خداباوری مستلزم یک زمینه‌ی نظری اساسی‌اند؛ یعنی اگر طبیعت‌گرایی را اثبات شده فرض کنیم، این براهین طبیعت‌گرایانه‌ی خاصّ از اعتباری شایسته برخوردار خواهند بود. ولی بر همان مبنا، اگر خداباوری را صادق بدانیم، خداباوران می‌توانند برای تبیین این که چرا خداباوران بیش‌تری وجود ندارد، به تبیین‌های بسیاری متوسّل شوند.

ساده‌ترین و معقول‌ترین تبیین از این که چرا دین‌داران خبر از چنین تجاربی داده‌اند کدام است؟ این امر تا حدّی به ارزیابی ما از اعتبار کلّی قرینه و انسجام دیدگاه‌های دینی و غیردینی درباره‌ی عالم بستگی خواهد داشت. بنابراین، به بررسی این موضوع می‌پردازیم که چگونه براهین مختلف برای اثبات یک موضع فلسفی می‌توانند اجزای یک برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن برای ردّ یا اثبات دیدگاهی جامع درباره‌ی خدا، برهمن، عالَم و خود ما محسوب شوند.

---

1 - Richard Purtil　　2 - Oedipus complex

براهین مبتنی بر مجموعه‌قرائن برای اثبات فلسفه‌های جامع

بحث را با یک تشبیه آغاز می‌کنم. در نقّاشیِ یک منظره، رویّه‌ی معمول (هرچند نه رویّه‌ی کلّی) این است که ابتدا نمای کلّی آن منظره را ترسیم می‌کنند تا از ترکیب و تألیف اجزاء آن اطمینان حاصل شود؛ در غیر این صورت ممکن است تصویری بی‌سروته به دست بیابد. برای ارائه‌ی یک نقّاشی منسجم، ابتدا می‌کوشیم چیزی شبیه اسکلت یا چارچوب ساختمان آن را ترسیم و به تدریج موضوعات آن نقّاشی را در سیر طرّاحی در آن تعبیه کنیم، به جای این که مثلاً موضوعات را به صورت جدای از هم نقّاشی کنیم و سپس آن‌ها را در نقّاشی به هم بچسبانیم. ممکن است اجزای مختلف نقّاشی وقتی به خودی خود لحاظ می‌شوند، از حیث زیباشناختی بی‌روح و غیرجالب به نظر برسند، ولی وقتی درکنار هم قرارگرفتند تصویری پویا و جامع، با محتوایی جالب‌توجّه تشکیل دهند. هم‌چنین، در مقام بررسی انسجام یک جهان‌بینی و دلایل موافق با آن، مهمّ این است که ساختار و شواهد و قرائن آن را در مجموع در مدّ نظر قرار دهیم. در این مورد نیز، همان‌طور که در مورد پدید آوردن نقّاشی منسجم دیدیم، باید ترکیب آن جهان‌بینی در تمامیّت آن، اندازه و عمق مؤلّفه‌های آن را به لحاظ ارتباطی که با هم دارند در مدّ نظر قرار دهیم و فقط بر اجزای آن به صورت جدای از هم متمرکز نشویم.

تشبیه هنری دیگری هم می‌تواند به تأکید بر نقش برهان تجربه‌ی دینی به عنوان بخشی از یک برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن برای خداباوری کمک کند. برخی از هنرمندان از زیر نقّاشی استفاده می‌کنند. یک بوم نقّاشی کامل ممکن است ابتدا رنگی را تصویر کند که سپس تصویری را بر آن نقش می‌کنند. ممکن است نقّاش ابتدا، مثلاً بوم نقّاشی‌ای به رنگ قهوه‌ای سوخته بکشد و سپس به نقّاشی منظره‌ای [بر روی آن] بپردازد. در حالی که ممکن است رنگ قهوه‌ای سوخته مستقیماً دیده نشود، ولی در عین حال، این رنگ همراه با رنگ‌ها و شکل‌های دیگر خصوصیّت مفروضی (آهنگ، حال و هوایی خاص) به نقّاشی در تمامیّت آن می‌بخشد، که در غیر این صورت آن را فاقد است. هم‌چنین برخی خداباوران استدلال می‌کنند که اگر برهان تجربه‌ی دینی وزن و اعتباری داشته باشد (ولو این که استدلالی قاطع هم

نباشد)، می‌تواند زمینه و پشتوانه‌ای توجیهی باشد که استدلال‌های دیگر را تغذیه می‌کند و یاری می‌دهد. مثلاً فرض کنید استدلال مبتنی بر نظم آشکار یا خصلت هدف‌دار عالم قرینه‌ای برای اثبات ناظم الاهی به دست می‌دهد، ولی به خودی خود وافی به اثبات خداباوری جامع نیست. اگر استدلال مبتنی بر تجربه‌ی دینی را نیز استدلالی بدانیم که قرینه‌ای برای خداباوری به دست می‌دهد، می‌توان برهان قوی‌تری بر مبنای مجموعه‌قرائن برای خداباوری داشت که حاصل هر دو برهان است [در صورتی که آن دو درکنار هم] و نه هر یک به تنهایی در مدّ نظر قرار بگیرند.

بدیهی است که ما به نوعی از ادّعاهای مطمئن‌ترِ فیلسوفانِ پیش‌تر مبنی بر این که وجود خدا را اثبات کرده‌اند فاصله گرفته‌ایم. ولی هنوز فیلسوفانِ خداباور و نیز فیلسوفان طبیعت‌گرایی هستند که تحقیق خویش را در بافتی وسیع می‌نگرند که شواهد و قرائن آن به صورت جسته گریخته اقامه نمی‌شود، بلکه باید آن شواهد و قرائن را به یک روش ترکیبیِ جامع مورد ارزیابی قرار داد. اگر بخواهیم فضای فلسفی رایج را به بیانی خیال‌انگیز توصیف کنیم، باید گفت امروزه روی‌کردی بوم‌شناختی‌تر نسبت به براهین [اثبات خدا] مطرح است؛ یعنی به نوعی متفکّران دریافته‌اند که این براهین می‌توانند مؤیّد هم بوده و یا اجزاء و عوامل نظریّات وسیع‌تر باشند.

به اعتقاد من، تنها در پرتو این طرح وسیع‌تر می‌توان با این سؤال که آیا قرینه از جمله شروط عقلانی محض برای اعتقادات دینی یا طبیعت‌گرایانه است کنار آمد. اگر اعتقادات دینی شخص به اندازه‌ی کافی افراطی‌اند و باید به خاطر خیرهای ناآشکار، بسیاری از زیان‌های آشکار را به جان خرید، بنابراین، درخواست این که باید برای چنین عقایدی توجیه قرینه‌ای قابل‌ملاحظه‌ای ارائه شود، درخواستی طبیعی و موجّه می‌نماید. برای مثال، اعتقاد به این که خداوند به آزردن شخص دیگر امر می‌کند، مصداق اتمّ اعتقادی است که نباید بدون قرینه‌ی جدّی بدان باور داشت. ولی در مورد آن اعتقادات دینی که ظاهراً هیچ زیانی به دنبال ندارند یا ظاهراً خیراتی به بار می‌آورند، خیراتی که از منظر طبیعت‌گرایانه‌ی مستقلّ به خیر بودن آن‌ها تصدیق می‌شود، ممکن است وضع متفاوت باشد. عقیده‌ای دینی را در

نظر بگیرید که می‌گوید خداوند آدمی را امر فرموده است که اهل ترحّم باش، به افراد آسیب‌پذیر کمک کن، برای رهایی قحطی‌زدگان بکوش، با تخریب زیست‌محیطی مبارزه کن و مانند آن. فرض کنید این عقیده‌ی دینی در واقع صادق است، ولی برای منیژه رضایی که «احساس می‌کند» این عقیده صادق است، لیکن معتقد به هیچ چیز نیست که بتواند در حدّ قرینه‌ای برای آن باشد، صدق این عقیده معلوم نیست. آیا اگر او به این عقیده درباره‌ی خدا باور داشته باشد، به راهی ناصواب رفته است؟ بلیز پاسکال[1] (۱۶۲۳ ـ ۱۶۶۲) و ویلیام جیمز (۱۸۴۲ ـ ۱۹۱۰) استدلال کرده‌اند در برخی موارد که قرینه برای ما روشن نیست، معقول این است که بر سر حقّانیّت اعتقادات دینی شرط‌بندی کنیم. استدلالی مشابه همین را که مبتنی بر شرط‌بندی است در فصل دهم آورده‌ایم. پیش از پرداختن به این استدلال، به اعتقاد من بهترین روی‌کرد این است که دیدگاه‌های شخص درباره‌ی مسؤولیّت‌های فکری منیژه رضایی را در پرتو یک ارزیابی کلّی از هزینه‌ها و سودهای اخلاقی و فکری خداباوری، طبیعت‌گرایی و دیگر جهان‌بینی‌ها بنگریم.

یک اقدام مشترک میان برخی از خداباوران در برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائنِ خویش برای اثبات وجود خداوند این است که معلوم می‌کنند از چه جهاتی خداباوری اساساً ساده‌تر از بدیل‌های خود است و تبیینی درباره‌ی عالم به دست می‌دهد که از دید آن‌ها آراسته‌تر از تبیین دیدگاه‌های بدیل است. ریچارد سوئین‌برن شاید معروف‌ترین مدافع این موضع است و خوب است در این مقام به منظور آماده کردن صحنه برای بحث درباره‌ی استدلال‌های خداباورانه و الحادی در دو فصل بعدی، مراجعه‌ای به تحقیقات او داشته باشیم.

به اعتقاد سوئین‌برن، خداباوری جهان‌بینی بسیار ساده، هرچند جامعی است که با فرض یک موجود عظیم متعالی آغاز می‌شود:

خداباوری در آغاز، خدا را با عظیم‌ترین قابلیّت‌هایی که منطقاً ممکن است

---

1 - Blaise Pascal

مفروض می‌گیرد. او دارای قدرت بی‌حدّ و عالِم مطلق است. این که خدای عالِم مطلق وجود دارد، فرضیه‌ای ساده‌تر است تا فرضیه‌ای قائل به این که خدایی وجود دارد که دارای فلان و بهمان قدرت محدود است (فی‌المثل، قادر است مادّه‌ی عالم را از نو سامان‌دهی کند، ولی قدرت بر خلق آن را ندارد). این فرضیه فرضیه‌ای ساده‌تر است؛ درست به همان سان که این فرضیه که بعضی ذرّات دارای سرعت نامتناهی‌اند فرضیه‌ای ساده‌تر است تا این فرضیه که آن ذرّات دارای سرعت ۳۰۱/۰۰۰ کیلومتر در ثانیه‌اند. در خصوص حدّ متناهی، به شدّت نیاز است که تبیین شود چرا درست آن حدّ جزئی وجود دارد و حال آن که نامحدودیّت به این شدّت نیازمند تبیین نیست.... در عدد صفر و عدم تناهی نوعی آراستگی وجود دارد که در اعداد متناهی جزئی موجود نیست. با این حال، شخصی با صفر قابلیّت اصولاً شخص نیست. بنابراین، خداباور با فرض شخصی با قابلیّت نامتناهی شخصی با ساده‌ترین نوع قابلیّت ممکن را مفروض می‌گیرد (سوئین‌برن، ۱۹۷۹، ص ۹۴).

سوئین‌برن معتقد است که این دیدگاهِ نهایتاً ساده درباره‌ی خداوند، در تقابل شدید با پیچیدگی عالم قرار می‌گیرد. در پرتو توضیحات او، نیروی خداباوری برای تبیین عالم مادّیِ پیچیده امتیاز بالایی برای آن محسوب می‌شود:

یک عالَم مادّی پیچیده (که در طول زمانِ بی‌پایان موجود است یا وجودش در زمان متناهی آغاز می‌شود) در حقیقت چیزی البتّه پیچیده است. کافی است در عالَم خویش نظر کنیم و درباره‌ی آن به تأمّل بپردازیم و این پیچیدگی را به عیان در آن نظاره کنیم. هزاران هزار قطعات جداگانه از آن وجود دارد. هر یک از این قطعات، حجم، شکل، اندازه‌ی متناهی و متفاوت خود را دارند ــ تنوّع عظیم کهکشان‌ها، ستارگان و سیّارات و شن‌های کنار دریا را در نظر بگیرید. مادّه لخت [= ساکن] است و هیچ قدرتی ندارد تا بتواند تصمیم به اِعمال آن بگیرد. مادّه همان عملی را انجام می‌دهد که باید انجام دهد. فقط میزان متناهیِ معیّنی یا به هر صورت، بخشی متناهی از آن وجود دارد که در ذرّات خاصّ متجلّی شده است... نوعی پیچیدگی، جزئیّت و عدم تناهی در عالم هست که سخت نیازمند تبیین است (سوئین‌برن، ۱۹۷۹، ص ۱۳۰).

در حالی که خداباوران استدلال می‌کنند که تبیین این امر را باید در خدا یافت، هر

یک از طبیعت‌گرایان و دیگر ملحدان این تبیین را، یا بر اساس خودِ عالَم بنا می‌کنند و یا اصل این را که عالم در واقع نیاز مبرم به تبیین دارد منکر می‌شوند.

فصل پایانی این کتاب برخی استدلال‌های اصلی خداباوران را که اینک مورد بحث است مرور می‌کند، ولی ابتدا چیزی را که احتمالاً قوی‌ترین برهان علیه خداباوری است ملاحظه خواهیم کرد. برخی از طبیعت‌گرایان و دیگر فیلسوفان ملحد اشکال می‌کنند که مسأله‌ی خداباوری دقیقاً همان سادگی‌اش در فرض خداوند به عنوان موجودی خیر مطلق، قادر مطلق و عالِم مطلق است. چرا خداوند به عنوان خالق عالَم، شرّ را روا می‌دارد؟ از نگاه بسیاری از فیلسوفان و غیرفیلسوفان، مهالک و مصائب عالم سخت نیازمند تبیین است و خداباوری را فاقد چنین تبیینی می‌یابیم. اگر خواسته باشیم از تشبیه‌های هنری فوق‌الذکر استفاده کنیم، بسیاری از طبیعت‌گرایان استدلال می‌کنند که خداباوری تصویری منسجم از نحوه‌ی وجود عالم به دست نمی‌دهد. به علاوه، (گویی) زیر نقّاشی تجربه‌ی دینی صرفاً خصلت غیرمرضی خداباوری را تشدید می‌کند. شاید برخی از اشخاص در این که بر مبنای تجارب آشکار از خداوند به وجود خدای بامحبّت اعتقاد می‌ورزند بر حقّ باشند. ولی به هیچ وجه تردیدی وجود ندارد که ما دستخوش شرور عظیمی هستیم و شمار بسیار زیادی از اشخاص بی‌گناه با مرگ‌های بی‌رحمانه و دردناک مواجه می‌شوند. با وجود چنین شروری، چگونه ممکن است خدایی قادر مطلق و خیر مطلق وجود داشته باشد؟

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) یکی از مهم‌ترین مدافعان این نظر که ما اکیداً وظیفه داریم که هرگز بدون قرینه‌ی قانع کننده، هیچ عقیده‌ای را نپذیریم، دابلیو. کی. کلیفورد بود. شما با موازین اخلاقی کلیفورد در خصوص عقاید که در قطعه‌ی منقول از وی در این فصل آوردیم، موافقید یا مخالف؟

۲) همان‌طور که در این فصل دیدیم، سوئین‌برن به یکی از اصول عقلانیّت[1] قائل می‌شود که بر طبق آن، باید به ظواهر اعتماد کرد، مگر این که دلیل موجّهی بر خلاف آن داشته باشیم. ویلیام آلستون نیز معتقد است که هر رویّه‌ی مولّد باور که در اجتماع تأسیس شده است «بی‌گناه است تا این که مجرم بودنش اثبات شود». «می‌توان همه‌ی آن رویّه‌ها را در بادی نظر رویّه‌هایی عقلاً قابل‌استفاده دانست ... مگر این که به دلایلی برای سلب صلاحیّت از آن‌ها دست یافته باشیم» (آلستون، ۱۹۹۱b، ص ۱۵۳). شما با نظر سوئین‌برن و آلستون موافقید یا مخالف؟

۳) آیا معقول است که بگوییم آدمی می‌تواند خدا یا برهمن را به شیوه‌ای غیرحسّی ادراک کند؟ به عبارتی، آیا این‌گونه ادراک غیرحسّی بی‌معنا نیست؟

۴) پرسش‌های اساسی درباره‌ی قرینه و توجیه: آیا ممکن است شخص به چیزی علم داشته باشد که نمی‌تواند اثبات کند که چرا بدان معتقد است؟ اگر شما به چیزی علم دارید، آیا به این علم خویش عالم هستید؟ می‌توانید بازتاب‌های دینی هر یک از تبیین‌هایی ارائه شده از قرینه در این فصل را مورد بررسی قرار دهید. اگر روابط قرینه‌ای تجویزی وجود داشته باشد، آیا فکر می‌کنید که خدا بتواند تغییری در این روابط ایجاد کند؟ اگر فرض کنیم که تجربه‌ی خاصّی مبیّن عقیده‌ی خاصّی است (مثلاً رؤیت چیزی که قو به نظر می‌رسد، توجیهی برای رؤیت قو است)، آیا خدا قادر است چنین روابطی را تغییر دهد به گونه‌ای که دیگر این تجارب آن عقیده را توجیه نکند؟ برای نوشتن مقاله‌ای در این‌باره می‌توانید از مباحث ویلیام مان[2] کمک بگیرید. بحث ویلیام مان این است که خداوند تعیین می‌کند چه چیزی به طور کلّی خیر محسوب شود. این نظر در بحث از این که آیا خدا می‌تواند تعیین کند در جست‌وجوی قرینه و علم خیر کدام است [و شرّ کدام] قابل‌استفاده است:

اراده‌ی خداوند بر مبنای تصدیق به خصوصیّات ذاتی خیرآفرین اشیاء عمل نمی‌کند. اراده‌ی او تعیین می‌کند که چه خصوصیّاتی می‌توانند خیر آفرین محسوب

---

1 - principle of rationality 2 - William Mann

شوند. خداوند می‌توانسته است جهانی بیافریند که ساکنان آن ناتوان از اکتشاف علمی، درک زیباشناسی و احساس اخلاقی باشند، و به طرزی بی‌نظیر نسبت به رنجی که دائماً دستخوش آنند حسّاس باشند، و از عهده‌ی آن رنج برآیند، منحصراً برای این که حیوانات بیچاره را شکنجه کنند. اگر خداوند آن جهان را خیر اعلام می‌کرد، به حکم همین واقعیّت آن جهان خیر می‌بود. اگر او «تشخیص می‌داد» که جهانِ بالفعل ــ جهانِ آفریده‌ی خود او ــ بی‌ارزش است، این جهان دقیقاً بی‌ارزش می‌بود. هر جهانی را که خداوند برگزیند، می‌تواند ساحتی ارزشی داشته باشد که خداوند آن جهان را واجد آن خیر اعلام می‌کند، و این ساحت را درست به فضل همین فعلِ اعلام خداوند واجد خواهد بود. طلب حکمت چیز خوبی است، ولی امکان آن وجود داشته است که رویّه دگرآزاری جای آن را بگیرد. نیکوکاری فضیلت است، ولی در برخی جهان‌های ممکن، قساوت قلب خیر اعلا است. (مان در اثری ویراسته‌ی مک‌دونالد ۱۹۹۱، ص ۱۰ مقدّمه، مان در این فراز به ارائه‌ی دیدگاهی می‌پردازد که خودش آن را موضع اسکوتوس می‌داند).

می‌توانید دورنمای برهان ذوحدّینی مانند برهان اُتیفرون در زمینه‌ی نظریّه‌ی معرفت را بررسی کنید. (برای جزئیّات این برهان به *اُتیفرون* افلاطون مراجعه کنید). آیا X قرینه Y است به این دلیل که خداوند چنین چیزی را اراده کرده است یا خداوند اراده کرده است که X قرینه Y باشد به این دلیل که چنین رابطه‌ای الزام‌آور است؟

۵) فرض کنید همگان (فی‌المثل، اکثریّت اشخاص متأمّل) نتوانند به دلایل عقیده به وجود خدا دسترسی داشته باشند. استدلال جی. سی. ای. گاسکین[1] را درباره‌ی لوازم این وضعیّت ارزیابی کنید. با استدلال او موافقید یا مخالف؟

اگر دلایلی سوای خودِ تجارب برای اعتقاد به وجود خداوند داشته باشیم، می‌توان تبیین تجارب تک‌افتاده و کراراً غیر مشترکی را که انسان‌ها از خداوند دارند، در گزینشی بودن انکشاف ذات خداوند دانست. از سوی دیگر، اگر دلایل دیگری برای اعتقاد به وجود او نداشته باشیم، تبیین ساده‌تر و روشن‌تری که برای تجارب

---

1 - J. C. A. Gaskin

گزینشی باقی می‌ماند، این است که آن‌ها را معلول عوامل اجتماعی و روان‌شناختی بدانیم (گاسکین، ۱۹۸۴، ص ۱۰۰).

۶) نقد آنتونی اُهر را از تجربه‌ی دینی به عنوان منبعی برای عقاید موجّه درباره‌ی خدا ملاحظه کنید. نظریّه‌ی اُهر را چگونه شرح و بسط می‌دهید و از آن دفاع می‌کنید و یا این که چگونه می‌توانید از استناد به تجربه‌ی دینی دفاع کنید؟

احتمال این که یک واقعیّت عینی با برخی از تجارب ارتباط علّی داشته باشد، بسیار بالا خواهد بود اگر ۱) ما بتوانیم با فرض وجود آن واقعیّت، تجارب بیش‌تری از آنِ خود ما یا از آنِ دیگران را به طور صحیح پیش‌گویی کنیم ۲) برخی از این تجارب آتی خود ما تجارب حواسی غیر از آن حسّ اوّلیّه‌ی مورد بحث باشند و ۳) انسان‌های دیگر بتوانند آن‌چه را که ما ادراک می‌کنیم تأیید کنند...

شرط «۳» بیان‌گر این فرض معقول است که اگر چیزی دارای واقعیّت عینی باشد، اثراتی مشابه بر ناظران دیگری که در جا و مکانی مشابه قرار دارند خواهد داشت... امّا تفسیر دینی به طرز خیلی بدی در مقابل هر سه شرط سپر می‌اندازد... حکم به این که شخصْ یک تجربه‌ی الاهی داشته است کاملاً متفاوت با حکم به این است که او یک میز را دیده است؛ چرا که ظاهراً تجربه‌ی نخست به هیچ پیش‌بینی مستقلّ و آزمون‌پذیری نمی‌انجامد. به علاوه، در بسیاری از سنّت‌های دینی، یکی از جوانب اساسی تجربه‌ی دینی پیش‌بینی‌ناپذیری آن است. برای مثال، مسیحیان بی‌میل نیستند که این پیش‌بینی‌ناپذیری را با تلقّی این تجارب به عنوان هدیه‌ای از خداوند تبیین کنند. ممکن است این‌گونه باشد، ولی یقیناً این گفته استدلال‌هایی را که از طریق تجربه برای اثبات واقعیّت اقامه می‌شود تضعیف می‌کند (اُهر، ۱۹۸۴، صص ۴۴ـ۴۶).

۷) آنتونی کنی استدلال زیر را در ردّ وجود تجربه‌ی حسّی از خداوند اقامه می‌کند. به اعتقاد کنی، خدا را نمی‌توان رؤیت یا احساس کرد؛ زیرا خدا (اگر موجود باشد) حاضر مطلق[1] است. ببینید چه پاسخ‌هایی می‌توان به این استدلال داد و یا از چه راه‌هایی می‌توان برای تقویت بیش‌تر آن کوشید.

---

۱ - در متن واژه‌ی omnipotent (قادر مطلق) آمده است، ولی به نظر می‌رسد بنا بر مقصود مؤلّف، واژه‌ی صحیح باید omnipresent (حاضر مطلق، همه جا حاضر) باشد.

اگر خدایی با همان اوصاف مورد نظر خداباوری غربی وجود داشته باشد، چنین خدایی جاودانه، بی‌تغییر و همه‌جاحاضر است. در مورد چنین موجودی، هیچ‌گونه عمل فرق‌گذاری، همانند فرق‌گذاری‌های حواسّ امکان‌پذیر نیست: نمی‌توانیم حسّ ششمی داشته باشیم که نشان دهد خدا در این‌جا و نه در آن‌جاست؛ به همان صورت که می‌توان دید یک طرفِ چیزی قرمز است و طرفِ دیگرش قرمز نیست، یا تشخیص دهد که خدا لحظه‌ی پیش بود و در این لحظه نیست؛ به همان صورت که می‌توان در این‌جا صدایی را شنید که ناگهان متوقّف می‌شود. اگر خدا همیشه در همه جا هست، هیچ حسّی نمی‌تواند مکان‌ها و زمان‌هایی را که خدا در آن‌ها هست از زمان و مکان‌هایی که در آن‌ها نیست فرق بگذارد. همه‌ی هویّت یک احساس قابلیّت آن برای نشان دادن چنین تفاوت‌هایی است. حسّ خدایاب حسّی نامعقول خواهد بود، اگر یک حسّ بینایی باشد که تنها وظیفه‌اش کشف گواهی یک‌نواخت و ثابت است، یا یک حسّ شنوایی باشد که تنها وظیفه‌اش گوش دادن به یک نت C[1] یکنواخت و واحد است. رؤیت سفیدی فقط در حین مشخّص کردن رنگی از رنگ دیگر معنا می‌دهد. شنیدن نت C مستلزم باز شناختن آن از آهنگ‌های دیگر است. نمی‌توان آن‌گونه که کسی به منبع نور یا صدا نزدیک یا از آن دور می‌شود، به خدا نزدیک‌تر یا از او دورتر شد؛ زیرا بر خلاف مورد دیدن یا شنیدن چیزی، در مورد مواجهه‌ی با او زودتر یا دیرتر رسیدن معنا ندارد. فضایی که در عرصه‌اش می‌توان به نحوی معقول از تجربه‌ی حسّی سخن به میان آورد، در مورد تجربه‌ی حسّیِ ادّعاییِ خداوند، به هیچ وجه تحقّق ندارد (کنی، ۱۹۸۳، ص ۶۰).

۸) هلن کلر[2] (۱۸۸۰ ـ ۱۹۶۸) نابینا و ناشنوا بود و نمی‌توانست حرف بزند. او در نهایت، مهارت‌های زبانی و ارتباطی را با کمک اِی. ام. سولیوان[3] فرا گرفت. ببینید که چگونه می‌توان توصیف کلر از خودآگاهی خویش را در قالب زمینه‌ای دینی بیان کرد که در آن، آدمی به فهم خویشتن در مواجهه یا در ارتباط با خدا نایل می‌شود، به نحوی که مسائل فلسفی مورد بحث مورد تأکید قرار بگیرند. ببینید

---

۱ - middle C. یکی از نت‌های پیانو که در وسط قرار گرفته است.

2 - Helen Keller 3 - A. M. Sullivan

چگونه می‌توان در تبیین کارولین دیویس از «خداباوری موّسع» ـ شرط «۲» ـ مشابهی برای این کشف هویّت خویش یافت. دیگر این که می‌توانید دلیلی بر تفاوت اساسی میان خودآگاهی کلر و خودآگاهی در یک بافت دینی اقامه کنید.

پیش از این که معلّم من نزدم بیاید، نمی‌دانستم که من هستم؛ در عالمی زندگی می‌کردم که لاعالم بود. نمی‌دانم امیدوار باشم که توصیفی کافی از آن زمانِ ناآگاهانه و در عین حال، آگاهانه‌ی هیچ بودن به دست داده‌ام؟ نمی‌دانستم که هیچ چیز نمی‌دانم یا این که زندگی می‌کنم، عمل می‌کنم یا تمایل دارم. نه اراده داشتم نه عقل. به‌واسطه‌ی یک محرّک طبیعی کور نوعی توانایی تداعی معانی داشتم... پس از آن که مکرّر بوی باران را استشمام و ناراحتّی رطوبت را احساس می‌کردم، همانند کسانی که در اطرافم بودند عمل می‌نمودم: اقدام به بستن پنجره می‌کردم ولی این حالت به هیچ وجه فکر نبود. این حالت همان نوع تداعی معانی‌ای بود که به موجب آن، حیوانات از باران به جایی پناه می‌برند. وقتی معنای «من» را فهمیدم و دریافتم که «من» چیزی هستم، شروع به اندیشیدن کردم. بنابراین، آگاهی اوّلین چیزی بود که برای من وجود پیدا کرد (کلر، ۱۹۰۴، صص ۱۴۱ـ۱۴۳، ۱۴۵).

۹) آیا رشد و کمال معنوی و اخلاقی افرادِ مدّعی برخورداری از تجارب دینی، اعتباری برای مدّعیات آن‌ها محسوب می‌شود؟ آلستون تأکید می‌ورزد که رویّه‌ی عرفانی مسیحی با رشد حیات ترحّم‌آمیز و فضیلت‌مندانه پیوند خورده است. در این‌جا می‌توانید برای بررسی این که آیا رشد شخصیّت به نحوی می‌تواند مؤیّد عقاید دینی درباره‌ی وجود خدا باشد، از نظریّه‌ی آلستون بهره بگیرید.

CMP (CP) [رویّه‌ی عرفانی مسیحی] عبارت از آن طرح مسیحی مرتبط است که طیّ اعصار و قرون تأسیس شده و بیش‌تر از همه، این عقیده را به بار می‌آورد که خداوند سرنوشتی را وعده کرده است که در صورت متابعت از زندگی مورد توصیه مسیح در انتظار ماست. به ما گفته‌اند که اگر از راه و رسم گنه‌کارانه‌ی خویش باز گردیم، به اولویّت‌های زندگی خویش سر و سامانی نو بدهیم، از دل‌مشغولی به اهداف خودمحورانه‌ی خویش چندان فاصله بگیریم که باب عمل تطهیرکننده روح‌القدس را به روی خویش بگشاییم، خواهیم دید که به اشخاصی

فارغ از حسادت، فارغ از تحجّر،[1] بامحبّت، مراقب احوال دیگران و خالص که اصولاً خداوند همین را برای ما مقدّر ساخته است مبدّل می‌شویم (آلستون، ۱۹۹۱، ص ۲۵۲).

۱۰) استفاده از موادّ مخدّر، چه تأثیری می‌تواند به حال برهان تجربه‌ی دینی داشته باشد؟ تلقّی یندل از موادّ مخدّر و قرینه را ارزیابی کنید. مجوّزی می‌توان داشت، اگر اصولاً بتوان بر این که چه چیزی می‌تواند، اگر اصولاً بتواند، مجوّزی برای این باشد که تجربه‌ی ایجاد شده در اثر موادّ مخدّر، قرینه‌ای برای مدّعیات دینی درباره‌ی خدا یا الوهیّت است؟

ظاهراً از همه‌ی این‌ها نتیجه می‌شود که اگر به محسن درست همان داروی مخدّری داده شود که تجربه‌ای قدسی یا قریب به قدسی به بار می‌آورد، ایجاد آن تجربه شأن معرفتی عقیده به وجود موجود قدسی یا وجود خدا را بالا نمی‌برد؛ زیرا ما (و او) به خوبی می‌توانیم آن تجربه را بی‌هیچ استنادی به خدا، تبیین کنیم. و این درست مثل آن است که اگر محسن چندان الکل در اختیار می‌داشت که با کمک آن، صاحب این تجربه‌ی ادراکی یا قریب به ادراکی می‌شد که به نظرش می‌رسد حشراتی موذی را می‌بیند، وجود چنین تجربه‌ای شأن معرفتی این باور را که دیوارها پوشیده از حشرات موذی‌اند بالا نمی‌برد؛ زیرا ما (و او) به خوبی می‌توانیم آن تجربه را بی‌هیچ استنادی به حشرات موذی تبیین کنیم. در این موارد، ممکن است محسن خدا یا حشرات موذی را تجربه کند، ولی این تجارب (قدسی در مورد اوّل و ادراکی در مورد اخیر) *دلیل* بر آن نیست که واقعیّت نیز همین است. ولی معلوم نیست که چرا این حالت باید در شأن معرفتیِ مواردی مانند موارد زیر تغییری ایجاد کند؛ یعنی در جایی که تجربه‌ی قدسی بدون هیچ‌گونه استعمال موادّ مخدّر به حصول می‌پیوندد یا دیوارها پر از حشره دیده می‌شوند، بی‌آن که بیننده هیچ‌گونه مشروبی[2] سرکشیده باشد (یندل، ۱۹۸۴، ص ۲۰).

---

1 - nondefensive

۲ - در متن white lightning آمده است که به معنای نوعی ویسکی خانگی است که معمولاً بدون رنگ است.

۱۱) چیزی که در تجربه‌ی دینی آشکار می‌شود، چه محدودیّت‌هایی دارد؟ جان هیک این پرسش را مطرح می‌کند:

چگونه می‌توان از طریق صدا به تنهایی معلوم کرد که صاحب صدا قادر مطلق، عالِم مطلق و کاملاً مختار است؟ چگونه می‌توان صدای یک موجود بسیار مقتدر، ولی متناهی، مثلاً موجودی با قدرتی ۱/۰۲۰/۰۰۰ بار بزرگ‌تر از قدرت یک انسان را تشخیص داد؟... پاسخ‌هایی که بر حسب تنظیم بلندی، شدّت و دیگر کیفیّات معمول صداها ارائه می‌شود، دشوار می‌توانند تبیین‌هایی مستوفا باشند (هیک، ۱۹۶۶، ص ۱۸۱).

می‌توانید پاسخ‌های مختلف به قطعه‌ی فوق یا تقریر زیر از همین مسأله را مورد بحث قرار دهید:

در الاهیّات مسیحی، خداوند را بر حسب صفات مطلق مانند قدرت مطلق، حضور مطلق، خیریّت مطلق، محبّت نامتناهی و غیره توصیف کرده‌اند که البتّه این صفات بر خلاف صفات متناهیِ مشابه یعنی قدرت محدود، حضور موضعی [= مکانی]، خیریّت متناهی و محبّت بشری، از آن حیث که مطلق‌اند به مشاهده ما درنمی‌آیند. می‌توان موجودی را که با آن «مواجه می‌شویم»، دارای مرتبه‌ای متناهی از قدرت تشخیص داد، ولی چگونه می‌توان گفت آن موجود دارای قدرت نامحدود است؟ چگونه می‌توان دریافت که خیریّت و محبّت او که شاید بتوان آن را فوق هر گونه خیریّت و محبّت بشری دانست واقعاً نامتناهی‌اند؟ ممکن نیست چنین صفاتی در تجربه‌ی بشری عرضه شود (هیک، ۱۹۶۶b، ص ۱۸۹).

۱۲) ترنس پنه‌لم ایمان‌گرایی (= fideism، که به معنای تحت‌اللفظی همان faith-ism است) را به شرح زیر تفسیر می‌کند:

مدافعان فلسفی ایمان عموماً سعی کرده‌اند اثبات کنند که ایمان با عقل تعارض ندارد: یعنی ایمان سازگاری درونی دارد، با معرفت علمی هماهنگ است، یا حتّی به بیان ایجابی‌تر، می‌توان برخی اصول ایمان را به صورتی مستقلّ، با استدلال فلسفی اثبات کرد. ایمان‌گرایان این استدلال تدافعی را مردود می‌دانند و در مقابل، معتقدند که ایمان نیازی به حمایت عقل ندارد و نباید جویای آن باشد (پنه‌لم، ۱۹۹۷، ص ۳۶۷).

آن‌چه را که بهترین دفاع از ایمان‌گرایی می‌دانید مورد ارزیابی قرار دهید. ترتولیان[1] (۱۵۵ ـ ۲۲۲) اغلب به عنوان نخستین ایمان‌گرا مشهور است. سخن وی این بود که «من اعتقاد دارم؛ زیرا این اعتقاد نامعقول است» (*credo quia absurdum est*). آیا اعتقاد به صدق چیزی که آن را نامعقول می‌دانید (یعنی آن را نه فقط توجیه ناشده، بلکه حتّی با دلایل تقریباً قاطعی که بر بطلانش وجود دارد، در تعارض می‌بینید) می‌تواند رویّه‌ای عاری از تناقض باشد؟

۱۳) می‌توانید نکات قوّت و ضعف استدلالی برای اثبات طبیعت‌گرایی که بر استناد به تجربه‌ی نبودِ خدا بنا شده است را مورد بررسی قرار دهید.

۱۴) سوئین‌برن معتقد است که استدلال تجربه‌ی دینی در برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن وی برای اثبات خداباوری نقش حیاتی دارد.

> **من فصل آخر [کتاب وجود خدا] را... با این ادّعا به پایان می‌برم که اگر بر اساس قرائن دیگر، خداباوری را بسیار غیرمحتمل نیافته باشیم، در حقیقت این شهادتِ شاهدان بسیار مبنی بر این که از قرار ظاهر خدا را تجربه می‌کنند، برای اعتبار احتمالی بسیاری از آن تجارب کفایت می‌کند؛ یعنی کافی است که به حکم قرینه‌ی تجربه‌ی دینی در آن مورد، خداباوری را در مجموع محتمل بدانیم. استدلال... این بود که گواهی شاهدان بسیاری که از قرار ظاهر خدا را تجربه می‌کنند، وجود خدا را محتمل می‌سازد، مشروط به این که از قبل وجود خداوند بر طبق قرائن دیگر کاملاً غیرمحتمل نباشد. من معتقدم که در این فصل نشان داده‌ام که شرط فوق کاملاً احراز شده است و بنابراین،... بر طبق مجموع قرائن ما خداباوری محتمل‌تر است (سوئین‌برن، ۱۹۷۹، ص ۲۸۹).**

نظر شما درباره‌ی سهم قرینه‌ای تجربه‌ی دینی چیست؟ می‌توانید نقش تجربه‌ی دینی را در تأیید برخی از دیگر براهین خداباورانه یا الحادی (فی‌المثل، مسأله‌ی شرّ ـ برهان جهان‌شناختی که در فصل دهم بدان می‌پردازیم ـ و مانند آن) و یا در مقام تحدّی با آن براهین مورد بررسی قرار دهید.

۱۵) بازیل میچل تشبیه زیر را برای براهین مبتنی بر مجموعه‌قرائن ارائه می‌کند.

---

1 - Tertullian

می‌توانید این تشبیه را نقد و بررسی کنید یا خود تشبیهی ارائه کنید در این مورد که چگونه برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن می‌تواند معتبر باشد.

کشتی در دریا دچار آب و هوای طوفانی می‌شود، افسر نگهبان از وجود یک منار دریایی در جهت معیّنی از دریا خبر می‌دهد. افسر جهت‌یاب می‌گوید نمی‌تواند منار دریایی را ببیند؛ زیرا بر طبق برآوردهایش، هنوز کشتی صد مایل با نزدیک‌ترین ناحیه، خشکی فاصله دارد. چیزی که افسر نگهبان دیده است، می‌باید فواره‌ی نهنگ باد کرده و یا پدیده‌ی دریایی دیگر باشد که می‌تواند به‌اشتباه به جای کشتی گرفته شود. افسر نگهبان می‌پذیرد که باید خطا کرده باشد. امّا اندکی بعد، از یک ناحیه‌ی خشکی در سینه سمت راست کشتی خبر می‌دهد. افسر جهت‌یاب که هنوز به تحقیقات خویش مطمئنّ است، می‌گوید باید آن خشکی ابر باشد ــ و در حقیقت در چنین شرایطی بازشناختن ابر از خشکی بسیار دشوار است. و در آن موقع، قطعه‌ی ابری که شبیه خشکی به نظر می‌رسد یا قطعه‌ای خشکی که شبیه ابر به نظر می‌رسد، در طرف دیگر ظاهر می‌شود. در واقع، از این به بعد این تصوّر جان می‌گیرد که ممکن است افسر جهت‌یاب در برآورد خویش دچار اشتباه شده باشد. مشاهدات گزارش شده با یک‌دیگر سازگارند و حکایت از آن دارند که او به خشکی نزدیک می‌شود...

فقط از طریق ارزیابی کلّی موقعیّت می‌توان معلوم کرد که آیا واقعاً منار دریایی وجود دارد و یا به عبارت دیگر آیا افسر نگهبان در واقع آن منار را مشاهده کرده یا چیزی دیگر را دیده، یا صرفاً در مورد دیدن آن دچار توهّم شده است. افسر جهت‌یاب به حکم ارزیابی اوّلیّه‌اش که بر محاسبه‌ی بی‌حسّ و روح خود وی مبتنی بود، باید می‌گفت منار دریایی وجود ندارد و افسر نگهبان آن را ندیده است. و در آن مرحله، این سخن به اندازه‌ی کافی معقول بود. ولی اخبار دیگر، هرچند ارزش قرینه‌ای آن‌ها وقتی به صورت مجزّا و تک‌افتاده منظور می‌شود، به اندازه‌ی خبر نخست، ناچیز و قابل‌بحث است، ولی در مجموع، دلیل قانع کننده‌ای برای تفسیر و تعبیر متفاوتی از کلّ موقعیّت به دست می‌دهند (میچل، ۱۹۸۱، صص ۱۱۲ـ۱۱۳).

۱۶) استدلال کرده‌اند که ما اشیاء مادّی دور را به صورت مستقیم یا بی‌واسطه رؤیت نمی‌کنیم؛ زیرا میان رؤیت این اشیاء توسّط ما و نحوه‌ی وجود آن‌ها در آن زمان،

مدّت زمانی تأخیر ایجاد می‌شود. مثلاً برای این که من ماه را مستقیماً یا بی‌واسطه رؤیت کنم، باید آن را به همان صورتی که در زمانِ مشاهدات من موجود است رؤیت کنم. و از آن‌جا که نور با سرعتی متناهی حرکت می‌کند، چیزی که من در حین رؤیت ماه مشاهده می‌کنم، در حقیقت وضعیّت ماه در چیزی حدود چهار دقیقه قبل است. این استدلال یا تقریری مرتبط از آن را تحلیل کنید و ببینید که آیا چنین استدلالی در مورد ادّعای تجربه‌ی خدا یا برهمن نیز قابل‌اطلاق است.

۱۷) در رمان *روایت راجر* به قلم جان آپدیک،[۱] یک استاد مدرسه‌ی الاهیّات با شخصیّتی مواجه می‌شود که معتقد است شواهد و قرائنی فزاینده بر اثبات خداوند وجود دارد. می‌توانید استدلال‌های مطرح شده در آن رمان را در قالبی فلسفی تلخیص کنید. دیگر این که می‌توانید حکایتی کوتاه یا اثر نمایشی مفصّل‌تری بنویسید که براهین خداباورانه و ضدّ خداباورانه در آن نقش داشته باشند. در تاریخ هنر، تصاویر مختلف و قابل‌توجّهی وجود دارد که رابطه‌ی عقل و ایمان را به تصویر می‌کشند. تصویر *کمدی الاهی* دانته از عقل را با تصویر *ملکه‌ی سرزمین پریان*[۲] اسپنسر از آن مقایسه کنید. به علاوه، باور و تردید درباره‌ی وجود خداوند در فیلم‌های اینگمار برگمن[۳] مورد بحث قرار گرفته است. نمونه یا نمونه‌هایی از این آثار هنری می‌تواند موضوع مقاله‌ای مفید در حوزه‌ی فلسفه یا نقد فیلم قرار بگیرد. برای بحثی روشن‌تر درباره‌ی این موضوعات می‌توان فیلم‌های وودی آلن[۴] یا فیلم‌های رزمی مانند «ده کماندو» را مورد توجّه خاصّ قرار داد.

۱۸) این ادّعای ویلیام واین‌رایت را که «شور، احساس و عاطفه ممکن است شرط لازم استفاده‌ی صحیح از قوای معرفتی ما باشد» ارزیابی کنید (واین‌رایت، ۱۹۹۵، ص ۱۵۴).

۱۹) تحلیل دیوید پل از تنفّر و انزجار را (پل، ۱۹۸۳) با برخی اَخبار عرضه شده از تجربه‌ی دینی در *انواع تجربه‌ی دینی* مقایسه کنید.

---

1 - *Roger's Version* by John Updike

2 - *The Faerie Queene*

3 - Ingmar Bergman

4 - Woody Allen

منابع و ملاحظات دیگر

در *راهنمای فلسفه‌ی دین*، ر. ک. به «سنّت اصلاح شده»، «معرفت‌شناسی اصلاح شده»، «تبیین‌های طبیعت‌گرایانه از عقیده‌ی خداباورانه»، «پیش‌فرض الحاد»، «کثرت‌گرایی دینی» و «فلسفه‌ی دین تطبیقی». علاوه بر مطالبی که در صفحات قبلی درباره‌ی استدلال‌های مسؤولیّت اثبات ذکر شد، و هم‌چنین علاوه بر مطالب مطرح شده درباره‌ی تجربه‌ی دینی، ر. ک. به ***درک حضور*** به قلم تیموتی بردسمار؛[۱] ***ذهن تنها*** به قلم توماس وود؛[۲] ***درباره‌ی فارغ از ذهن بودن***[۳] و هم‌چنین ***درباره‌ی بودا بودن***[۴] و ***دفاعیه‌ای برای مدافعه‌گران***[۵] به قلم پال گریفیتس؛ ***اوپایشناد مندوکیه و آگاما ساسترا*** به قلم توماس وود؛[۶] ***روی‌کردهای ودایی به خدا و خدا و عالم در الاهیّات ودایی رامانوجه*** به قلم اریک لات؛[۷] اثر کلاسیک رودولف اوتو با عنوان ***مفهوم امر قدسی: تحقیقی در عنصر غیرعقلانی در مفهوم خدا و ارتباط آن با امر عقلانی؛ قوه‌ی خیال دینی و درک خداوند*** به قلم جان باونر[۸] و ***تبیین‌های دینی*** به قلم ادوارد شاون.[۹] متون بسیاری درباره‌ی رابطه‌ی ایمان و عقل وجود دارد. برای یک بحث درخشان جدید، ر. ک. به ***عقل و دل*** به قلم ویلیام واین‌رایت.[۱۰] گنجینه‌ای از تبیین‌ها راجع به تجربه‌ی دینی در واحد پژوهش تجربه‌ی دینی در کالج منچستر دانشگاه آکسفورد وجود دارد. انتشارات پاولیست مجموعه‌ی ترجمه‌های حیرت‌آور از آثار بزرگ عرفانی شرق و غرب در اختیار دارد. نشر کراوسرود[۱۱]

---

1 - Timothy Beardsmore *A Sense of Presense*
2 - Thomas Wood's *Mind-Only*
3 - paul Griffith's *On Being Mindless*
4 - *On Being Buddha* 5 - *An Apology for Apologetics*
6 - Thomas Wood's *The Manduka Upanishad and the Agama Sastra*
7 - Eric Lott's *Vedantic Approaches to God and God and the Universe in Theology of Ramanuji*
8 - John Bowner's *The Religious Imagination and the sense of God.*
9 - Edward Shoen's *Religious Explanations*
10 - Rodulph Otto's *The Idea of the Holy.*
11 - Crossroad Publishers

مجموعه عظیم *معنویّت جهانی*، *تاریخ دائرةالمعارف‌وار طلب دینی* را منتشر کرده است که دارای مقالات و لغت‌نامه‌های ارزش‌مند اصیلی درباره‌ی تجربه‌ی دینی است (این اثر در ۲۵ جلد منتشر شده است). بسیاری از این‌ها رابطه‌ی میان سنّت و تجربه‌ی دینی را مورد بررسی قرار می‌دهند. برای بحثی جدید و عالی درباره‌ی نقش تأمّل انتقادی در حیات یک سنّت دینی، ر. ک. به *ایمان و نقد*، به قلم بازیل میچل.

فصل کنونی استدلال مبتنی بر مجموعه‌قرائن را مورد تأکید قرار می‌دهد. یک جنبه‌ی عینی این استدلال را در فلسفه‌ی دین می‌توان یافت. به هر مقدار که بتوان موضوع اخذ و اقتباس تأمّل فلسفی از عناصر متعدّد را پذیرفت، می‌توان تشخیص داد که چگونه فرد فیلسوف اغلب از آثار دیگران اخذ و اقتباس می‌کند. ایان باربور[1] به طرزی شایسته ماهیّت جمعیِ دین و علم را مورد توجّه قرار می‌دهد. فلسفه‌ی دین را به‌آسانی می‌توان در آن گنجاند. «نه دین امری فردی است و نه علم. دین امری عینی است. حتّی عارفِ اهل کشف و شهود از یک سنّت تاریخی متأثّر است. هیچ کس به علم یا دین به طور کلّی وفادار نیست. سالک به یک جامعه‌ی خاصّ می‌پیوندد و شیوه‌های فکر و عمل آن را می‌پذیرد ...» (باربور، ۱۹۷۴، ص ۱۳۳).

---

1 - Ian Barbour

فصل ۹

مسأله‌ی شرّ و چشم‌اندازهای خیر

مسأله‌ی شرّ و چشم‌اندازهای خیر

در حالی که تصدیق به وجود توأمانِ شرّ و خدای خیر مطلق اساس اعتقاد توحیدی سنّتی را تشکیل می‌دهد، ناممکن دانستن وجود توأمان این دو، از جمله‌ی ارکان اساسی شکّاکیّت دینی است.

برخی از فیلسوفان بر آنند که خدای خیر مطلق اصولاً هیچ شرّی را روانمی‌دارد. از نگاه آن‌ها حتّی وجود یک نمونه‌ی واحد شرّ، هر قدر پیش پا افتاده باشد، برای ابطال خداباوری کفایت می‌کند. با این همه اگر خدا عالِم مطلق و قادر مطلق و خیر مطلق باشد، نه فقط به راه جلوگیری از یکایک شرور و مجموع آن‌ها علم دارد و از قدرت کافی برای انجام دادن این وظیفه برخوردار است، بلکه او چندان خیر است که می‌تواند تضمین کند هیچ شرّی در هیچ زمان و مکانی روی ندهد. غالباً از این بحث به تقریر *قیاسیِ*[1] مسأله‌ی شرّ تعبیر کرده‌اند؛ زیرا می‌خواهد به نحو قیاسی نتیجه بگیرد که خدا موجود نیست. بنا بر این تقریر از مسأله‌ی شرّ، اگر کسی فهم سنّتی از قدرت مطلق، علم مطلق و خیریّت را در جنب وجود شرّ بپذیرد، این نتیجه که *خدا موجود نیست* به ضرورت [از مفروضات او] لازم می‌آید. استدلال معتدل‌تر مخالفان خداباوری می‌پذیرد که ممکن است خدای خیر مطلق *برخی* از شرور را روابدارد، ولی ممکن نیست (یا لااقل بسیار بعید است) که خدای خیر مطلق به

---

1 - deductive

وجود چیزی که دامنه‌ی وسیع شرّ به نظر می‌رسد رضایت دهد. این تقریر از مسأله‌ی شرّ را اغلب تقریر *احتمالاتی*[1] یا *استقرایی*[2] نامیده‌اند؛ زیرا بر اساس برآوردهایی از حجم کلان احتمالی شرّ و برآوردهایی از آن مقدار شروری که برای خدای خیر مطلق قابل‌تحمّل است شکل گرفته است.

ظاهراً فراگیری شرّ پذیرفته‌ترین اِشکال به خداباوری، هم در فلسفه‌ی دین غربی و هم در فلسفه‌ی دین شرقی است. به لحاظ تاریخی، بخش مهمّی از فلسفه‌ی دین بودایی نقّادی گونه‌های خداباورانه‌ی آیین هندو بر مبنای مسأله‌ی شرّ بوده است. این مسأله، هم در درون سنّت‌های دینی و هم در بیرون این سنّت‌ها مورد بحث قرار گرفته است. در *کتاب مقدّس* عبری (همان «عهد قدیم» مسیحی)، کتاب ایّوب، به خاطر تنسیق هنری‌اش از مسأله‌ی شرّ برای خداباوران، ارزشی ماندگار پیدا کرده است. بسیاری از مفسّران پیامِ کتاب ایّوب را یک نوع استناد به راز و غیریّت کامل [= به کلّی دیگر بودنِ][3] خداوند دانسته‌اند. بنا بر تفسیر متداول این کتاب، باید از تلاش برای فهم چرایی روی دادن شرور دست کشید و صرفاً به خدا اعتماد کرد (ر.ک. به کتاب ایوب، ۳۴ تا ۴۲). امروزه برخی از خداباوران به حدّی از راه‌حلّ‌های پیشنهادی برای مسأله‌ی شرّ بیزار شده‌اند که توسّل به راز برای آن‌ها جذاب‌تر از بیان راه‌حل‌های ممکن مسأله می‌نماید. در این مرحله، ممکن است دین‌باوران و شکّاکان در مورد دورنمای حلّ و فصل مسأله‌ی شرّ وفاق داشته باشند. آنتونی فلو می‌نویسد «مسأله‌ی شرّ... ظاهراً همان‌طور استدلال‌های بد را جذب خود می‌کند که تولیدکنندگان عسلْ زنبورها را به سوی خود می‌کشند» (فلو، ۱۹۶۶، ص ۴۸). به اعتقاد برخی از دین‌باوران، الحاد از رهگذر مسأله‌ی شرّ اثبات نمی‌شود؛ زیرا مسأله‌ی شرّ مهم‌ترین زمینه را برای [پیدایش] ایمانِ آزموده و رشد یافته به خداوند فراهم می‌سازد.

موضوع اصلی این فصل مسأله‌ی خداباورانه شرّ و برخی از راه‌های مهمّ بحث

---

1 - probabilistic
2 - inductive
3 - otherness

درباره‌ی این مسأله در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین است. خداباورانی که می‌خواهند از خیریّت خداوند علی‌رغم وجود شرور دفاع کنند، اغلب استدلال می‌کنند که شرور شرط لازم یا پیامد خیرات عظیم‌اند. به دلیل شایستگی عظیم برخی از خیرهاست که خدای خیر مطلق می‌تواند به وجود شرور رضایت دهد. بلندپروازانه‌ترین طرح خداباوران طرحی است که می‌گوید می‌توان به نحوی مستدّل معلوم کرد که این خیرات توجیه شروری هستند که یا از قبل موجودند یا می‌توانند [در آینده] موجود باشند. البتّه لازمه‌ی طرح این نیست که با قطع و یقین گفته شود خداباوران می‌توانند به ازای هر شرّی در عالم، خیرات خاصّی را نام ببرند که آن شرّ را توجیه می‌کنند، بلکه می‌خواهد بگوید که می‌توان تصویری معقول و فراگیر از عالم را در قالبی کلّی ترسیم کرد که تبیینی از خیرات و شرور آن به دست دهد. چنین روی‌کردی را ***theodicy*** (برگرفته از کلمه‌ای یونانی به معنای «عدل الاهی») نامیده‌اند. روی‌کرد معتدل‌ترِ خداباوران به مسأله‌ی شرّ می‌گوید ملحدان تاکنون به صورت مستدلّ نتیجه نگرفته یا علی‌القاعده نمی‌توانند نتیجه بگیرند که بر مبنای برآورد ما از خیرات و شرور موجود، خدا وجود ندارد. اغلب این نحوه‌ی استدلال را **دفاعیّه**[1] و نه عدل الاهی نامیده‌اند. بر طبق یک دفاعیّه‌ی خداباورانه، مسأله‌ی شرّ مسأله‌ای نیست که انتظار داشته باشیم انسان‌ها از عهده‌ی حلّ آن برآیند. بنابراین دیدگاه، حتّی اگر نتوان هیچ دلیلِ اخلاقاً کافی تشخیص داد بر این که چرا خداوند به شرّ رضایت می‌دهد، چنین چیزی به خودی خود دلیل نمی‌شود که بگوییم اصولاً چنین دلیلی وجود ندارد. این موضع و مواضع دیگر در این فصل مورد بررسی قرار گرفته‌اند.

از جمله خیراتی که می‌توانند تاوان شرّ یا مجوّز آن باشند، خیرات اختصاصاً دینی‌اند؛ خیرِ وفاق خدا و انسان،[2] هم در این دنیا و هم در جایی که آن را عالم آخرت می‌دانند. در این فصل، تبیین‌هایی نظری هم از عالم آخرت و هم از تجسّم را نیز بررسی خواهیم کرد.

---

1 - defense

2 - divine-human accord

تمایزات مقدّماتی

برای آن که درک عمیق‌تری از مسأله‌ی فراروی خداباوران پیدا کنیم، ذکر برخی از انواع و نمونه‌های شرّ که در آثار فلسفی در زمینه‌ی خداشناسی مورد بحث قرار گرفته‌اند، مفید فایده خواهد بود. عموماً شرور را وقتی به طور مستقیم یا غیرمستقیم از اعمالِ ضدّ اخلاقی انسان (جنگ، قتل عمد، تجاوز به عنف، شکنجه، سرقت، سوءاستفاده عاطفی) ناشی شده باشند، ***شرور اخلاقی*** و وقتی مستقیم یا غیرمستقیم از اعمالِ ضدّ اخلاقی ناشی نشده باشند ***شرور طبیعی*** می‌نامند. شرور طبیعی بلایایی هستند که «طبیعت» بر سر اشخاص می‌آورد، مانند رنج و محنت ناشی از نقص‌های مادرزادی، بیماری، سیل، آتشفشان و مانند آن. به اعتقاد برخی از فیلسوفان، شرور طبیعی در عالم زیستی ما تعبیه شده‌اند. برای مثال، بدن‌های ما به طور طبیعی کیفیّت خود را از دست می‌دهند و حیوانات غیربشری یک‌دیگر را علیل می‌کنند و طعمه‌ی خویش می‌سازند. تمایز میان شرّ اخلاقی و شرّ طبیعی همیشه واضح نیست. ممکن است برخی شرور تا حدّی ناشی از فعّالیّت ضدّ اخلاقی بشر، ولی تا حدّی هم ناشی از فرایندهای طبیعی باشند.

ذیلاً سه توصیف از پاره‌ای از شرور عالم را می‌آوریم. رولاند پوکتی[1] در بحث خویش پیرامون مسأله‌ی شرّ برای خداباوران، سه مورد را نقل می‌کند:

> **کودک نوپا. زنی دختر هیجده ماهه‌اش را هر روز عصر به باشگاه می‌برد و در حالی که خود سرگرم گپ زدن با دوستانش می‌شود، کودک را برای بازی کردن آزاد می‌گذارد. در اغلب موارد، دخترک به طرف استخر شنا می‌رود و مادر یا کس دیگری برای نجات او می‌شتابند. ولی روزی از روزها دست بر قضا، هیچ‌کس متوجّه رفتن کودک به لبه‌ی استخر نمی‌شود، به استخر می‌افتد و یک‌راست به زیر آب می‌رود. هیچ کس هم در استخر نیست. معلوم است که در این موقع چه اتّفاقی افتاده است. آری، دخترک مرده است.**
>
> **بیمار سرطانی. زن سال‌خورده‌ای را داریم که به سرطان معده و روده مبتلا است. جرّاحیِ آزمایشی نشان می‌دهد که سرطان او پیش‌رفته، بدخیم و لاعلاج است.**

---

1 - Roland Puccetti

پزشکان برای راحت کردن آن زن، به وی مورفین تزریق می‌کنند. ولی رنج او بدون عقب‌نشینی مرگ‌زا افزایش می‌یابد. همه امیدوارند که او در اثر تزریق موادّ به‌زودی خواهد مرد. ولی او حتّی تا یک هفته‌ی دیگر هم‌چنان رنج می‌کشد. هفت روز، یک‌صد و شصت و هشت ساعت، ده هزار و هشتاد دقیقه، ششصد و چهارهزار و هشتصد ثانیه.

پیانونواز آتیه‌دار. در این‌جا مردی سی و پنج ساله داریم با سابقه‌ای عالی در کار موسیقی و آینده‌ای حتّی درخشان‌تر بنا به پیش‌گویی همه‌ی کسانی که او را می‌شناسند. یک روز در حین کار بر روی کیبورد متوجّه رعشه‌ای در انگشتانش می‌شود. این وضعیّت در هفته‌های آتی وخیم‌تر می‌شود. در یک زمان انقباض‌های عضلانی ریزی به صورت غیرارادی در دستان او ایجاد می‌شود. تا چند ماه بعد، دیگر نمی‌تواند موسیقی بنوازد. طیّ همان مدّت، بی‌حوصله، بی‌قید و ستیزه‌جو می‌شود. بالاخره خانواده و دوستانش بر لزوم معاینه‌ی طبّی او اصرار می‌ورزند. نتیجه‌ی تشخیص پزشکی این است که او به بیماری مبتلا است. به او می‌گویند حدّاکثر پانزده سال دیگر زنده می‌ماند؛ پانزده سالی که طیّ آن هر چه بیش‌تر از نیروی نفسانی و جسمانی‌اش کاسته خواهد شد. سرانجام، کارش به تیمارستان خواهد کشید و فقط کالبد علیلی از یک انسان برایش باقی خواهد ماند که از عهده‌ی امورات خود نیز برنمی‌آید. و اگر فرزندانی هم داشته باشد، می‌توان گفت نیمی از آن‌ها نیز دقیقاً همین سرانجام را پیدا خواهند کرد (پوکتی در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، صص ۲۳۲ و ۲۳۳).

ماریلین آدامز فهرست زیر را از چیزی که از آن به «هول و هراس‌های نمونه‌وار» تعبیر کرده است ارائه می‌کند:

تجاوز به عنف به یک زن و قطع دستان او، شکنجه جسمی و روانی که غایت نهایی‌اش از هم پاشیدگی شخصیّت است، پشت‌پا زدن به عمیق‌ترین عُلقه‌های خود، خوردن گوشت فرزندان خود، سوءاستفاده از کودکان به همان صورتی که ایوان کارامازوف توصیف کرده است، هرزه‌پردازی [= ارائه‌ی تصاویر مستهجن از] کودکان، زنای با والدین، مرگ تدریجی در اثر فقر و فاقّه، شرکت در اردوهای مرگ نازی‌ها، فرو ریختن بمب‌های اتمی بر روی نواحی مسکونی، انتخاب این که کدام‌یک از فرزندان خود زنده بمانند و کدام‌یک به دست تروریست‌ها به قتل

برسند و عامل تصادفی یا نادانسته‌ی نقص عضو یا مرگ عزیزترین کسان خود بودن، همه‌ی این‌ها را *مصادیق نمونه‌وار* شرّ می‌دانم؛ زیرا به اعتقاد من، بیش‌تر مردم انجام دادن یا مبتلا شدن به این امور را دلیلی در بادی نظر برای تردید در غایت مثبت زندگی خویش می‌یابند. اعتقاد مسیحی تصلیب مسیح را نمونه‌ی دیگری محسوب می‌کند: از یک سو، مرگ از طریق مصلوب شدن ظاهراً رسالت منجیانه‌ی عیسی را به شکست می‌کشاند؛ زیرا بر طبق شریعت یهودی، کشتن شخص از طریق آویختن او به درخت سبب می‌شود که آن شخص به لحاظ شعائر دینی ملعون باشد، به طوری که از حریم امّت خداوند طرد شود و به طریق اولیٰ، شرایط منجی بودن را هم نداشته باشد. از سوی دیگر، این امر نشان‌گر ضعف و نقصان عاملان این جنایت برای رسالت رهبری جامعه است؛ زیرا کسانی که باید امّت خداوند را مهیّای ظهور مسیح [= منجی] می‌کردند، مسیح حقیقی و بنا به فهم الاهیّاتی دوره‌های بعد، خود خداوند را به قتل رساندند و به لحاظ شعائر دینی *ملعون ساختند* (آدامز در اثری ویراسته‌ی آر. و ام. آدامز، ۱۹۹۰، صص ۲۱۱ـ۲۱۲).

سرانجام توصیف بروس راسل را از یک نمونه‌ی جزئی شرّ می‌آوریم که آن را اشکالی علیه خداباوری محسوب می‌کند:

[در نظر بگیرید][۱] دختر خردسالی در فیلینت[۲] ایالت میشیگان[۳] که او را به شدّت کتک زده‌اند، مورد تجاوز به عنف قرار داده‌اند و سپس همان روز اوّلِ سال نو ۱۹۸۶ او را خفه کرده‌اند. مادر این دختر به همراه دوست پسر خود و مردِ دیگری که بیکار است، با هم زندگی می‌کنند. دوست پسر زن برای دو فرزند او و دختر نُه ماهه‌اش حکم پدر را دارد. در شب عید سال جدید، هر سه فرد بزرگ‌سال در کافه‌ای در نزدیکی خانه‌ی زن مشروب نوشیده‌اند. دوست پسر موادّ مخدّر مصرف کرده و در مصرف مشروب افراط کرده است. در ساعت ۸ بعد از ظهر، از او می‌خواهند که کافه را ترک کند. پس از چند بار مراجعه، بالاخره، حدود ساعت ۹/۳۰ بعد از ظهر کافه را ترک می‌کند. زن و آن مرد بیکار تا ساعت ۲ بعد از نیمه شب در کافه می‌مانند. در آن موقع زن به خانه می‌رود و مرد بیکار در ضیافتی که

---

۱ - عبارت داخل کروشه افزوده‌ی مؤلّف است.

2 - Flint

3 - Michigan

در خانه‌ی همسایه برپاست شرکت می‌کند. دوست پسر شاید از سر حسادت، همین که زن پایش را به درون خانه می‌گذارد به او حمله می‌کند. برادر زن که آن‌جا حضور دارد، ضربه‌ای به دوست پسر می‌زند، وی بیهوش می‌شود و بر روی میز می‌افتد و برادر آن‌جا را ترک می‌کند و بدین وسیله، به دعوا خاتمه می‌دهد. مدّتی بعد دوست پسر دوباره به زن حمله می‌برد و این بار نیز زن بر سر او می‌کوبد و او بیهوش می‌شود. زن پس از بازبینی فرزندان به بستر می‌رود. زندگی بعد، دختر پنج ساله‌ی زن برای استفاده از دستشویی به طبقه‌ی پایین می‌رود. مرد بیکار در ساعت ۳/۴۵ صبح از مهمانی باز می‌گردد و دختر پنج ساله را مرده می‌یابد. دوست پسر، دخترک را مورد تجاوز جنسی قرار داده، بیش‌تر اعضای بدن او به‌شدّت کتک زده و او را خفه کرده است (راسل، ۱۹۸۹، ص ۱۲۳).

راسل نتیجه می‌گیرد که محال است هیچ غایت خیری بتواند عمل یک فاعل اخلاقی را در رضایت دادن به مرگ‌های قابل‌جلوگیری، مانند نمونه‌ی فوق توجیه کند. او نتیجه می‌گیرد که احتمال آن هست که خدا وجود نداشته باشد. پوکتی به نتیجه‌ی مشابهی می‌رسد؛ حال آن‌که ماریلین آدامز از سازگاری میان خیریّت خدا و وجود شرّ دفاع می‌کند.

خداباورانِ موافق با خیریّت خدا جای‌گزین‌های مختلفی برای این موضع دارند. برخی از خداباوران عقیده به قدرت مطلق خدا را تعدیل کرده‌اند. کسانی که به نام الاهی‌دانان و فیلسوفان پویشی[1] معروف‌اند (از جمله، ای. ان. وایتهد، سی. هارتشون، جی. بی. کاب،[2] ال. فورد[3] و دی. آر. گریفین[4]) و بسیاری از فیلسوفان معروف به «شخص‌گرایان»[5] (برای مثال، سی. برایتمن و پی. برتوسی) این موضع را اتّخاذ کرده‌اند. اگر خدا نمی‌تواند از آسیب‌های حادث شده جلوگیری کند، نباید توقّع چنین کاری را از او داشت. به علاوه، ممکن است کسی استدلال کند که هرچند خداوند قادر مطلق است، ولی عالِم مطلق نیست. اگر خداوند به شرّ یا نحوه‌ی جلوگیری از شرّ واقف نباشد و آن هم معلولِ غفلت یا بی‌پروایی ناشی از

---

1 - process theologians and philosophers
2 - J. B. Cobb
3 - L. Ford
4 - D. R. Griffin
5 - personalists

کوتاهی خود او نباشد، نمی‌توان او را مقصّرِ شرّ دانست. علاوه بر این، خداباوران گفته‌اند باید معنای واژه‌ی «خیر» در مورد خدا را از اساس تعدیل کرد. اگر خدا موجود مطلق است نه یک فرد، [عادی] خطاست که خیریّت خدا را شبیه به خیریّت فاعل بشری بدانیم. بنابراین دیدگاه، ممکن است خدا خیر باشد به این معنا که واقعیّت خداوند دارای ارزش متعالی است، ولی این خیریّت به این معنا نیست که خدا یک فاعل خیر متعالی است. التزام بنیادی به مرجعیّت مسلّم و بی‌چون و چرای خداوند نیز ممکن است تا حدّی این مسأله را ملغی سازد. یعنی اگر کسی به یک نظریّه‌ی امر الاهی درباره‌ی اخلاق قائل باشد که بر طبق آن هر چیزی را خداوند اراده کند، *به حکم همین واقعیّت* خوب است، در آن صورت، نفسِ این که خداوند چنین عالَمی را اراده کرده است، قطع نظر از این که *ما* چه قضاوتی درباره‌ی آن داریم، دلیل بر خوب بودن آن است. لزومی ندارد که خداوند را با معیارهای بشری «بسنجیم». می‌توان گفت چنین تصوّری از خداوند به لحاظ دینی ناخوشایند است.

می‌توان تا حدّ زیادی به موفّقیّت این جای‌گزین‌ها امیدوار بود. ولی به نظر می‌رسد که هر یک از آن‌ها، تا حدودی از گونه‌های سنّتی یهودیّت، مسیحیّت و اسلام فاصله می‌گیرند. و اینک در همین زمینه استدلال‌هایی را بررسی می‌کنیم که می‌گویند موارد فوق‌الذکر در حقیقت شرّ نیستند. برای مثال، فرض کنید که آن‌چه برای آن دختر در فلینتِ میشیگان روی داده شرّ نبوده است. در واقع، اگر چنین مواردی شرّ نباشند، خداباوریِ سنّتی باطل به نظر می‌رسد؛ زیرا هر یک از این شرور از منظر یکتاپرستیِ سنّتی محکوم شده‌اند. اگر یهودیّت، مسیحیّت یا اسلام بر حقّ باشند، در آن صورت، شرّ موجود است. جز در صورتی که شرّ وجود داشته باشد، تعلیم *کتاب مقدّس* عبری درباره‌ی نجات بنی‌اسراییل از بندگی به دست خداوند و دعوت به زندگی در اجتماعی عادلانه، تصویر مسیحیّت از تعلیم عیسی درباره‌ی عدالت و بخشایش و اعتقادات اسلامی درباره‌ی «اللّه» به عنوان خدای مهربان و عادل، عبث خواهد بود.

بیش‌تر بحث‌های خداباوران و مخالفان آن‌ها درباره‌ی مسأله‌ی شرّ، خداباوری سنّتی را جدّی می‌گیرند (مفاهیم قدرت مطلق، علم مطلق، خیریّت الاهی و غیره

مورد تحلیل قرار گرفته‌اند) و از مقولات ارزشی خیر و شرّ [= خوب و بد] که ملازم چنین سنّت‌هایی است استفاده می‌کنند. جیمز کورنمن[۱] و کیت لهرر[۲] با تکیه بر کاربرد روزمره‌ی اصطلاحات ارزشی، مسأله‌ی شرّ را به صورت زیر مطرح کرده‌اند:

اگر شما خیر مطلق، عالِم مطلق و قادر مطلق باشید و بخواهید عالَمی دارای موجودات حسّاس خلق کنید ــ موجوداتی که شاد و غمگین هستند، لذّت می‌برند و احساس درد می‌کند، ابراز خشم، محبّت، رحمت و نفرت می‌کنند ــ چه نوع عالَمی را می‌آفرینید؟... تصوّر کنید چنین عالَمی چگونه عالَمی خواهد بود. آیا شبیه عالمی خواهد بود که بالفعل موجود است، همین عالَمی که در آن زندگی می‌کنیم؟ آیا اگر شما قدرت داشتید و می‌دانستید چگونه یک جهان منطقاً ممکن خلق کنید، چنین جهانی را خلق می‌کردید؟ اگر پاسخ شما منفی باشد کما این که ظاهراً هم همین‌طور است ــ در آن صورت باید به خود تفهیم کنید که چرا شروری از نوع رنج و محنت‌های این جهان مسأله‌ای این همه مهمّ برای فردی است که خداوند را خالق عالَم می‌داند... بنابراین، با توجّه به وجود این عالَم، ظاهراً باید نتیجه گرفت که بعید است علّت محدثه یا مُبقیه‌ی این عالم همان موجودی باشد که از آن به خدا تعبیر می‌کنیم (کورنمن و لهرر، ۱۹۷۰، صص ۳۴۰ـ۳۴۱).

ویلیام راو به نتیجه مشابهی می‌رسد. او تقریر احتمالاتی یا استقرایی از مسأله‌ی شرّ را مورد تأکید قرار می‌دهد.

کاملاً بعید می‌نماید که همه‌ی نمونه‌های رنج و محنت شدید انسانی و حیوانی که روزانه در عالم ما روی می‌دهند به خیرات عظیم‌تر منتهی شوند، و حتّی بعیدتر از آن این است که اگر هم همه‌ی آن‌ها به چنین خیراتی منتهی شوند، یک موجود قادر مطلق و عالِم مطلق نتوانسته باشد بدون رضایت دادن به رنج و محنت‌هایی که به این خیرات می‌انجامد، لااقل به برخی از آن‌ها نایل شود. در پرتو تجربه و علم ما به تنوّع و میزان رنج و محنت انسانی و حیوانی در این عالم، تصوّر این که یک موجود قادر مطلق بدون از دست رفتن خیری عظیم‌تر، قادر به جلوگیری از این رنج و محنت‌ها نیست، تصوّری غیرعادی و نامعقول است که هرگز نمی‌توان بدان اعتقاد ورزید (راو، ۱۹۷۸، ص ۸۹).

---

1 - James Cornman 2 - Keith Lehrere

کِی نیلسن، مایکل مارتین، جی. ال. مکی. جی. جِی دوکاس و بسیاری از فیلسوفان دیگر معتقدند وجود شرّ نشان می‌دهد که خداباوری سنّتی، یا به‌وضوح باطل است یا لااقل نامحتمل است.

نظریّه‌ی عدل الاهیِ خیر عظیم

تحت چه شرایطی خدای خیر مطلق، قادر مطلق و عالِم مطلق باید به وجود شرّ رضایت دهد؟ بیش‌تر خداباوران می‌گویند این اعتقاد که اصولاً هیچ شرّی در عالم مخلوق خدای خیر مطلق مجاز نیست، اعتقادی غیرمعقول است. ممکن است یک شرّ که جلوگیری از آن موجب شرّ بدتری شود، شرّ مُجاز باشد. به عبارت دیگر، برخی از شرور که شرط وجود یک خیر عظیم‌اند و یا در یک خیر عظیم نقش دارند می‌توانند مُجاز باشند. خداباوران در بخشی از تدبیری که از آن به ***نظریّه‌ی عدل الاهی خیر عظیم***[۱] (یا ***نظریّه‌ی عدل الاهی خیر عظیم‌تر***[۲]) تعبیر شده است، ابعاد فراگیر عالم را که به اعتقاد آن‌ها حقیقتاً خیراند مستمسک قرار می‌دهد. به علاوه، استدلال می‌کنند که این خیرات یا شرط وجود برخی از شرورانـد یـا تـحقّق ایـن خیرات مستلزم بعضی شرور است (یا آن شرور را محتمل می‌سازد). خداوند شرّ را به خاطر این قبیل خیرات روامی‌دارد. پیش از بررسی قابلیّت‌های این تدبیر، ایـن خیرات پیشنهادی را به عنوان اجزاء یک تصویر مرکّب بررسی می‌کنیم. بهتر ایـن است که ابتدا موضع خداباوران را در قالب یک نظریّه‌ی عدل الاهی مورد ارزیابی قرار دهیم. چنان‌چه این موضع در قالب یک نظریّه‌ی عدل الاهی توفیقی حاصل نکند (یعنی چنان‌چه نتواند تبیین ***قابل‌قبولی*** از دلایل رضایت دادن خـداونـد بـه وجود شرّ ارائه کند)، هنوز می‌تواند به صورت دفاعیّه کارآیی داشته باشد (یعنی یک تبیین ***امکانی*** صِرف از دلایل رضایت دادن خداوند به وجـود شـرّ بـه دست دهد).

در فهرست کلّی خیرات عظیم، وجود حیات آگاهانه، اعمّ از اشخاص بشری

---

1 - great good theodicy　　2 - greater good theodicy

همراه با قابلیّت‌های اخلاقی و معنوی آن‌ها مورد تأکید قرار می‌گیرد. برخی از نظریّه‌پردازان عدل الاهی استدلال کرده‌اند که خوب است زندگی اشخاصْ وابسته به هم باشد که از این رهگذر، بهروزی هر فرد پیوندهای مهمّی با زندگی دیگران خواهد داشت و هم‌چنین مهمّ است که بهروزی عالَمْ پیوند شایسته‌ای با بهروزی حیات بشری داشته باشد. ریچارد سوئین‌برن و دیگران استدلال کرده‌اند که اگر بناست حقیقتاً ما در بهروزی یک‌دیگر سهیم باشیم، باید نه فقط توانایی سود رساندن به یک‌دیگر، بلکه توانایی آسیب رساندن به یک‌دیگر و هم‌چنین به طبیعت را داشته باشیم. همان‌طور که سوئین‌برن می‌گوید:

> **اگر مخلوقات فقط از قدرت سود رساندن به یک‌دیگر و نه قدرت آسیب زدن به یک‌دیگر برخوردار باشند، بدیهی است که هیچ‌گونه مسؤولیّت جدّی در قبالِ یک‌دیگر نخواهند داشت. این مطلب را می‌توان با استفاده از یک کاریکاتور توضیح داد. عالمی که در آن من می‌توانم انتخاب کنم که آیا شیرینی‌ها را به شما بدهم یا نه، ولی نمی‌توانم انتخاب کنم که آیا پای شما را بشکنم یا نه، یا آیا شما را منفور جلوه دهم یا نه، عالمی نیست که در آن اقتداری نافذ بر تقدیر خویش داشته باشم و بنابراین، عالمی نیست که در آن مسؤولیّتی کامل در قبال شما به عهده‌ی من گذاشته شده باشد (سوئین‌برن در اثری ویراسته‌ی کاهن و شاتز، ۱۹۸۲، ص ۸).**

هرچند این مسؤولیّت اغلب مورد سوءاستفاده واقع شده (ولی استدلال می‌شود که) واقعیّت این است که بدون امکان آسیب، تقریباً هیچ مجالی برای خیر وجود نخواهد داشت. مایکل پترسون مسائلی را مورد تأکید قرار می‌دهد که می‌توانند برای آفرینش عالمی که اشخاص آن در قبال تیمارداری اختیاری نسبت به یک‌دیگر مسؤول‌اند اسباب مزاحمت باشند:

> **اگر بناست خداوند اختیاری را به آدمی اعطا کند که نه تصنّعی صرف، بلکه اختیار واقعی باشد، باید مجال وسیعی برای انتخاب و عمل در اختیار او قرار دهد. آن نوع اختیاری که برای انجام دادن اعمال بزرگ و شریف اساسی است، در حقیقت همان نوع اختیاری است که مجال بی‌رحمانه‌ترین اعمال را فراهم می‌سازد. خداوند با خلق انسان و اعطای اختیار به او، از این رهگذر امکان‌های بسیار گسترده‌ای را،**

هم برای ارزش‌آفرینی و هم برای ارزش ستیزی ایجاد می‌کند. هرچند گاهی برخی از شروری که از روی اختیار برگزیده شده‌اند پیامدهایی دارند فاجعه‌بارتر از آنی که از آن‌ها مقصود بوده، است، ظاهراً انگیزه‌ی شرور دیگر همان تمایل به ایجاد زیان جبران‌ناپذیر بوده است. شاید این نوع دوّم از انتخابِ اختیاری، همان عشق حقیقی به شرّ باشد (پترسون، ۱۹۸۲، ص ۱۰۳).

به اعتقاد پترسون، اگر خدا حقیقتاً بخواهد موجوداتی بیافریند که از روی اختیار عشق به خیر را برمی‌گزینند، باید امکانِ این نوع عشق به شرّ را نیز بپذیرد. شرّ بیهوده و بی‌هدف بهایی است که باید برای خلق عالمی دارای مخلوقات واقعاً مختار[1] پرداخت. ممکن است خداوند برای جلوگیری از بعضی از شرور تصمیم به مداخله بگیرد، ولی جلوگیری از **همه‌ی** شرور، ناسازگار با وجود عالمی است که می‌خواهد صحنه‌ی مستقلّی باشد که اشخاص موجود در آن در قبال بهروزی خود و دیگران مسؤول‌اند.

اگر مفهوم اختیار بشری را مستلزم امکان ایجاد شرّ حقیقتاً بی‌جهت [= گزاف] (به‌خصوص شرّ اخلاقی) بدانیم، در آن صورت، خداوند نمی‌تواند بدون محدودسازی شدیدِ اختیار [آدمی]، شرّ بی‌جهت را به طور کامل مانع شود یا حذف کند. چنین وظیفه‌ای منطقاً ناممکن است. مطلبی که در این‌جا محلّ بحث است نه صِرف توانایی انسان‌ها برای انتخاب میان شقوق مختلف، بلکه توانایی بر انتخاب انواع شقوق حائز اهمّیّت [= واقعی]، یعنی انتخاب میان خیر و شرّ، حتّی والاترین خیرها و هولناک‌ترین شرّها است. بنابراین، اختیار [حتّی] اگر مشتمل بر قوّه و قابلیتی برای انتخاب‌ها و اعمالِ کاملاً شنیع باشد، حائز بیش‌ترین اهمّیّت بوده و برای گونه‌ی خاصّی از مخلوقات، یعنی انسان‌ها مناسب‌ترین است. و این بخشی از مخاطراتی است که ذاتی برنامه‌ی خداوند برای بشر است... خداوند همیشه نمی‌تواند با دقّت تمام انتخاب‌های بشر را تحت‌الشعاع قرار دهد تا پیامدهای شرّ بی‌هدفِ آن‌ها را مانع شده یا محو سازد و در عین حال، یک نوع اختیار حائز اهمّیّت را [برای انسان‌ها] محفوظ بدارد، و [کسانی] هم که علاوه بر این، تأکید دارند که خدا نباید هیچ شرّ گزافی را روا بدارد... ناخواسته امری محال را تقاضا

---

1 - significantly free Creatures

می‌کنند (پترسون، ۱۹۸۲، ص ۱۰۴؛ نیز ر.ک. به هاسکر، ۱۹۸۴ و ۱۹۹۲).

پترسون بر آن است که اگر بپذیریم خداوند قدرت بر انجام دادن امور محال را ندارد، باید گفت نمی‌تواند مخلوقات مختاری بیافریند که اساساً در قبال بهروزی یک‌دیگر مسؤول باشند و در عین حال، هر گونه شرّی را طرد کند. بروس رایشنباخ[1] با او هم‌داستان است:

اگر شرورِ بی‌هدف یا بی‌جهت را شروری بدانیم که ضرورت منطقی یا علّی برای موجودیّتِ یک خیر عظیم‌تر ندارند، لازمه این سخن آن است که برخی از نمونه‌های شرور بی‌هدف یا بی‌جهت ــ یعنی شروری که امکان آن‌ها برای وجود یک خیر عظیم‌تر یا برای جلوگیری از یک شرّ عظیم‌تر ضروری است ــ با وجود و خیریّت خداوند سازگارند. برای مثال، می‌توان گفت عالمی که به طور منظّم برطبق قوانین طبیعی عمل می‌کند، شرط لازم برای خیر عظیم‌تر تحقّقِ ارزش‌های اخلاقی است، ولی چنین عالمی به نوبه‌ی خود امکان شرور طبیعی مانند درد و رنج بچّه گوزن‌ها را نیز ایجاب می‌کند. درد و رنج بچّه گوزن‌ها ممکن است بی‌هدف یا بی‌جهت باشد، ولی امکان آن شرط لازم برای وجود آن خیر عظیم است. بنابراین، وجود درد و رنج گزافی که امکان آن برای موجودیّت یک خیر عظیم‌تر یا جلوگیری از یک شرّ عظیم‌تر ضروری است، با این ضرورت سازگار است که خداوند هر اندازه شرّ را که توانایی حذف آن را دارد حذف کند، بدون آن که خیر عظیم‌تری از دست برود یا شرّ عظیم‌تری ایجاد شود، و بنابراین، با وجود و خیریّت خداوند سازگار است (رایشنباخ، ۱۹۸۲، ص ۳۹).

رایشنباخ نیز همانند پترسون و سوئین‌برن سعی می‌کند درد و رنج گزافی آشکار را در بافت وسیع‌تر عالمی [با اجزاء و عوامل] وابسته به هم که مشتمل بر خیرات عظیم است تفسیر کند.

یکی از ابعاد بسیار مهمّ اکثر نظریّه‌های عدل الاهی (و هم‌چنین دفاعیه‌ها) این استدلال است که خوب است عالم تا اندازه‌ای مستقلّ از خدا وجود داشته باشد. جان هیک و دیگران برآنند که بدون فاصله‌ای میان خدا و خلقت، مجالی برای رشد عقلانی و اختیاری افراد باقی نمی‌ماند. جان هیک در دیدگاهی که از آن به «روی‌کرد

---

1 - Bruce Reichenbach

مبتنی بر پرورش روح، در قبال شرّ»[1] تعبیر می‌کند، لزوم چنین رشد مستقلّی را مورد تأکید قرار می‌دهد. به اعتقاد هیک، «حیات شخصی ... نمی‌تواند به فرمان الاهی کمال بیابد، بلکه کمال تنها از طریق واکنش‌های غیراجباری و همکاری ارادی افراد بشر در کنش و واکنش‌های آنان در صحنه‌ی عالمی که به دست خداوند در آن جای گرفته‌اند به حصول می‌پیوندد» (هیک، ۱۹۶۷، ص ۷۵). او به توصیف مشکلات [این حالت فرضی می‌پردازد] که خداوند عالمی بیافریند و پیوسته در آن عالم در امور بشری دخالت کند؛ یعنی دائماً به اصلاح شروری بپردازد که انسان‌ها قصد ایجاد آن‌ها را دارند:

این بدان معناست که هیچ فعل ناصوابی اصولاً نمی‌تواند اثرات بدی داشته باشد و هیچ بی‌توجّهی یا داوری سوء در برخورد با عالم هرگز نمی‌تواند پیامدهایی زیان‌بار به دنبال داشته باشد. [مثلاً] اگر سارقی بخواهد یک میلیون پوند از بانک سرقت کند، به جای این که این عمل موجب فقیر شدن کسی گردد، در عوض، یک میلیون پوند دیگر از جایی نامعلوم پیدا شود و گاوصندوق را پر کند. و به علاوه، این امر هیچ پیامد تورّم‌زا هم نداشته باشد. اگر کسی بخواهد دیگری را به قتل برساند گلوله‌ی او به صورتی بی‌خطر در هوای رقیق ذوب شود یا تیغه‌ی چاقوی او تبدیل به کاغذ شود. تقلّب، کلاه‌برداری، دسیسه و خیانت تقریباً هیچ آسیبی به ساختار جامعه نزند. اگر کسی با سرعت سرسام‌آور در جاده‌ی باریک رانندگی و با عابری تصادف کند، به صورتی معجزه‌آسا، عابر از هر آسیبی در امان بماند. اگر کسی پایش بلغزد و از طبقه‌ی پنجم سقوط کند، سنگینی او اندک اندک گرفته شود و به آرامی بر روی زمین بایستد و مانند آن. ما لااقل می‌توانیم عالمی سفارشی را تخیّل کنیم که در آن از هر درد و رنجی احتراز شده است، ولی واقعیّت هولناکی که در این صورت ظاهر می‌شود، این است که در چنین عالمی صفات اخلاقی، دیگر هیچ اهمیّت و ارزشی ندارند. دیگر سرقت هیچ جنبه‌ی ناصوابی ندارد؛ زیرا ممکن نیست کسی اصولاً در اثر سرقت، چیزی را از کف بدهد. جنایتی مانند قتل عمد وجود نخواهد داشت؛ چرا که اصولاً ممکن نیست کسی به قتل برسد. و خلاصه این که همه‌ی اصطلاحات مرتبط با آسیب، مانند بی‌رحمی، خیانت، تقلّب، غفلت،

---

1 - the soul-making approach to evil

ضرب و شتم و بی‌وفایی مفاد و معنای خود را از دست می‌دهند. اگر انجام دادن عمل ناصواب در اصل به معنای زیان رساندن به کسی باشد، راهی برای این که بتوان به کس دیگری آسیب زد وجود ندارد و بنابراین، راهی هم برای سود رساندن به کس دیگر نیست؛ چرا که امکان هیچ‌گونه فقدان یا خطری وجود ندارد. چنین عالمی از فضایلی مانند ایثار، توجّه به دیگران، فداکاری در راه منافع عموم جامعه، شجاعت، استقامت، مهارت یا صداقت بی‌نیاز است. در حقیقت، این قبیل کیفیّات در آن عالم هیچ کاره‌اند و هرگز به وجود نمی‌آیند. در موقعیّتی که هیچ کس اصولاً در معرض نیاز یا خطر واقعی قرار نمی‌گیرد، از خودگذشتگی پدید نمی‌آید. در موقعیّتی که اصولاً ممکن نیست کسی به آسیبی مبتلا شود، به نحوی که در آن، پیامدهای سوئی مانند دغل‌بازی، اعتقاد ناحق یا تردید اخلاقی وجود ندارد، صداقت، اعتقاد حقّ، التزام به حقّ نیز هرگز وجود پیدا نمی‌کند. در صورت عدم هر گونه چالش و مانع، شجاعت مجال ظهور نمی‌یابد. در عالمی که دروغ‌گویی هرگز هیچ اثر سوئی ندارد، راست‌گویی نیز هرگز پدید نمی‌آید. و به همین ترتیب، شاید مهم‌تر از همه این باشد که در عالمی که چیزی چون رنج بردن وجود ندارد، قابلیّت محبّت ورزیدن، مگر به یک معنای محدود، هرگز رشد نمی‌یابد (هیک، ۱۹۷۷، صص ۳۲۴ـ۳۲۵).

تا حدّی به همین دلیل، خیرات حاصل از ایجاد عالمی که امکان محبّت، شجاعت، وفاداری و مانند آن در عرصه‌اش وجود داشته باشد، باید به نوعی فاصله‌ی میان خالق و خلقت محفوظ بماند.

اف. آر. تننت[1] در کنار سوئین‌برن و دیگران استدلال می‌کند که بدون آن‌گونه یک‌نواختی و ثباتی که وجه بارز عالم مشهود ماست، نمی‌توان به رشد یا بلوغ عقلانی و منسجم دست یافت. تننت می‌گوید در عالمی که به این صورت سامان نیافته و بنابراین، از جرح و تعدیل‌های مدام الاهی به معنای مورد نظر هیک در عبارت فوق فارغ است، عقلانیّت و هم‌چنین اخلاقی بودن در مظانّ تردید قرار می‌گیرد:

کاملاً معقول است که تأکید کنیم یک عالَم اگر بخواهد نظامی اخلاقی باشد، باید

---

1 - F. R. Tennant

نظامی فیزیکی باشد که وصف بارز آن قانون و نظام‌مندی است. خداباور فقط باید به این واقعیّت استناد کند که تبعیّت از قانون... شرط لازم است برای این که عالم صحنه‌ی حیات اخلاقی باشد. بدون این‌گونه نظام‌مندی در پدیده‌ها، هیچ‌گونه احتمال هدایت برای ما وجود نمی‌تواند داشت؛ زیرا هیچ‌گونه پیش‌گویی، مآل‌اندیشی، انباشت تجارب منظّم، تعقیب غایات برنامه‌ریزی شده، شکل‌گیری عادت، امکان شخصیّت یا فرهنگ تحقّق نمی‌تواند یافت. قوای فکری ما را نمی‌توان رشد داد... و بدون عقلانیّت، اخلاق امکان‌ناپذیر است (تننت، ۱۹۲۸، صص ۱۹۹ـ۲۰۰).

ممکن است در این نوع قانون‌مندی برخی وقفه‌هایی که با علیّت الاهی ایجاد می‌شود قابل‌تحمّل باشد، ولی مداخله‌ی اساسی برای جلوگیری از شرور، هم مخلّ به مسؤولیّتی است که اشخاص در قبال رشد شخصیّت و هویّت خویش دارند و هم توانایی ما را برای پیش‌گویی و مهار هر یک از حوادث پیرامون خویش تضعیف می‌کند.

بسیاری از نظریّه‌پردازان عدل الاهی در دوران معاصر تأکید دارند که یک عالَم قانون‌مند عالمی نیکو است، نه فقط به دلیل این که مکانی (یا به تعبیر تننت «صحنه‌ای») برای رشد و تکامل حیات اخلاقی مستقلّ و معقول است، بلکه به دلیل آن که خیرات حاصل از وجود حیوانات غیربشری (که به بیان کلّی قادر به عمل ضدّ اخلاقی نیستند) و نیز خیرات حاصل از وجود سیّاره‌ای با اکوسیسم‌های حیاتی، نباتی و جمادی[1] صَرف نظر از شکار و رنج و محنت حیوانی و چرخه‌های زاد و مرگ ارگانیک، از خیرات عظیم محسوب می‌شود.

این روی‌کرد به مسأله‌ی شرّ با کتب مقدّس عبری و مسیحی و هم‌چنین با قرآن سازگار به نظر می‌رسد. *کتاب مقدّس* عبری درباره‌ی اهمّیّت استفاده‌ی مسؤولانه از اختیار سخن به میان می‌آورد. در کتاب تثنیه از زبان خداوند می‌خوانیم «من [پروردگار] امروز حیات و کامیابی، مرگ و فلاکت را در برابر شما نهاده‌ام ... حیات را برگزینید باشد که شما و اخلافتان از حیات برخوردار شوید» (۱۹ و ۱۵: ۳۰). و در

---

1 - ecosystems of biota and abiota

کتاب جامعه (۲۰ـ۱۴: ۱۵)، به طور مستقیم بر نقش اختیار در خلقت تأکید می‌ورزد:

این او [= خدا] بود که نوع بشر را در آغاز آفرید و قدرت انتخاب اختیاری خاصّ‌شان را در آنان نهاد. اگر انتخاب کنید [= بخواهید]، می‌توانید به اوامر عامل باشید و عمل کردن وفادارانه، متّکی به انتخاب خود شماست. او آب و آتش را در برابر شما نهاده است. دست خود را برای هر یک از آن‌ها که انتخاب کرده‌اید دراز کنید. در برابر هر شخص، مرگ و زندگی نهاده است و هر یک را که او انتخاب کند، همان به او داده خواهد شد؛ چرا که حکمت پروردگار عظیم است. او قدرتی عظیم دارد و همه چیز را می‌بیند. چشمان او به کسانی است که از او بیم دارند و به همه‌ی اعمال بشر عالِم است. او هیچ کس را به شرارت امر نکرده است و به هیچ کس اجازه گناه نداده است.

عهد جدید مسیحی نیز اختیار را مورد تأکید قرار می‌دهد: «زیرا اختیار مسیح ما را مختار کرده است» (غلاطیان، ۱: ۵). در قرآن آیاتی را می‌یابیم که خداوند را دارای سیطره‌ی مطلق تصویر می‌کنند («هر چیزی از خداست»؛ سوره‌ی نساء آیه‌ی ۷۸) و اختیار بشر تحت‌الشعاع او قرار گرفته است، ولی علاوه بر این، آیات بسیاری در قرآن آمده است که اشخاص را مسؤول اعمال خویش می‌دانند:

خداوند هیچ کس را جز به قدر توانایی‌اش تکلیف نمی‌کند. آن‌چه [از خوبی‌ها] به دست آورده به سود او و آن‌چه [از بدی‌ها] به دست آورده به زیان اوست... (بقره، ۱۲۸).

هر کس به راه آمده، تنها به سود خود به راه آمده، و هر کس بی‌راهه رفته تنها به زیان خود به بی‌راهه رفته است. هیچ بردارنده‌ای بار گناه دیگری را برنمی‌دارد. (اسراء، ۱۵).[1]

بنابراین، طرّاحان نظریّه‌های عدل الاهی یا دفاعیه‌های مبتنی بر اختیار و مسؤولیّت در حقیقت، عقایدی را مبنای بحث خویش قرار می‌دهند که در سنّت‌های دینیِ توحیدی کارآیی دارند. اشارات فوق و اشارات دیگر در کتب آسمانی، مکمّل این نظریّه‌اند که خداوند خواهان وجود یک عالَم خیر است تا در آن عالَم، اشخاص به

---

۱ - برگرفته از ترجمه‌ی قرآن آقای محمّد مهدی فولادوند.

رشد و بلوغ برسند، به یک‌دیگر اهتمام بورزند و در ایام امتحان الاهی که واقعیّت خداوند آشکار نیست، با مهر و شفقت [نسبت به یک‌دیگر] زندگی کنند.

هرچند نظریّه‌پردازان عدل الاهی (تا حدّی بر مبنای استناد به تجربه‌ی دینی، وحی، براهین اثبات وجود خدا که در فصل بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرند)، از معقول بودن عقیده به حقّانیّت چیزی مانند تصویر فوق دفاع می‌کنند، خداباورانِ قائل به دفاعیه با یک مشی معتدل‌تر استدلال می‌کنند که منتقدان خداباوری فقدان این خیرات عظیم را اثبات نکرده‌اند. پیش از ملاحظه‌ی مراحل بعدی این گفت‌وگو در قالب اشکالات و پاسخ‌های آن‌ها، مضمون عقیده‌ی خداباوران را به این که خدا خیر مطلق است، مورد بررسی بیش‌تر قرار می‌دهیم.

شرایط خیریّت الاهی

اگر خدا خیر مطلق، قادر مطلق و عالِم مطلق است، چرا چیزی کم‌تر از بهترین جهان ممکن را خلق می‌کند؟ اگر ظاهراً لازمه‌ی خداباوری آن است که خدا فقط بهترین جهان ممکن را خلق می‌کند، در آن صورت، هر دلیلی بر این که جهان ما بهترین جهان ممکن نیست، دلیلی بر بطلان خداباوری نیز هست.

یک استدلال متعارف علیه این نظریّه که خدا باید بهترین جهان ممکن را خلق کند، این است که چنین جهانی وجود نمی‌تواند داشت (سوئین‌برن، شلسینگر، آدامز، رایشنباخ و دیگران). جهانی دارای لذّت و جمال خارق‌العاده و نظایر آن را در نظر بگیرید. آیا جهانی بهتر از این می‌تواند وجود داشته باشد؟ می‌توان گفت یک جهان بهتر از این جهان، جهانی است شبیه همین، ولی با لذّت و جمال بیش‌تر و مانند آن. بر طبق این دیدگاه، مفهوم **وجود بهترین جهان ممکن** شبیه مفهوم **وجود بزرگ‌ترین عدد ممکن** است. مفهوم بهترین جهان ممکن نیز همانند مفهوم بزرگ‌ترین عددِ ممکن، نامعقول است. اگر بهترین جهان ممکن نتواند وجود داشته باشد، نمی‌توان توقّع داشت که خدا یک چنین جهانی را خلق کند.

روی‌کرد آر. ام. آدامز به این پرسش که آیا خدا موظّف به خلق بهترین جهان ممکن است را ملاحظه کنید. او معتقد است که حتّی اگر بهترین جهان ممکن

بتواند وجود داشته باشد، این که خداوند ملزم به خلق آن است بدیهی نیست:

آیا ممکن است او [خدا] وظیفه‌ای برای خلق مخلوقات در بهترین جهان ممکن داشته باشد؟ آیا اگر خداوند جهانی کم‌تر کامل می‌آفرید و به جای این که این مخلوقات را در آن خلق کند، اصلاً در آن وجود نمی‌داشتند، در حقّ آن‌ها ستم می‌کرد یا حتّی رفتاری بی‌رحمانه با آن‌ها می‌داشت؟ به نظر من «نه». تفاوت میان موجودات بالفعل و موجودات بالقوّه‌ی محض در این‌جا، اهمّیّت اخلاقی اساسی دارد. اجتماع اخلاقی مرکّب از موجودات بالفعل است. این موجوداتِ بالفعل هستند که از حقوق بالفعل برخوردارند، و نسبت به این موجودات است که الزام‌های اخلاقیِ بالفعل وجود دارد. ممکن نیست یک موجود بالقوّه‌ی محض، (به صورت بالفعل) تحت ستم قرار بگیرد یا رفتاری بی‌رحمانه با آن بشود. موجودی که هرگز وجود ندارد اگر آفریده نشود، ستمی در حقّ او نشده و بنابراین، هیچ وظیفه‌ای برای ایجاد یک موجود ممکن وجود ندارد. بدین ترتیب، استدلال من این است که خداوند وظیفه‌ای برای خلق مخلوقاتِ بهترینِ همه‌ی جهان‌های ممکن ندارد. اگر خداوند خلق جهانی ناقص‌تر از بهترین جهان ممکن را اختیار کرده باشد، از این رهگذر در حقّ هیچ یک از مخلوقاتی که خلق آن‌ها را اختیار نکرده ستمی روا نداشته است. او حتّی نسبت به آن‌ها نامهربان نبوده است. اگر در اثر این اختیار خالق، بر مخلوقی ستم رفته یا در حقّ مخلوقی بی‌مهری شده باشد، این مخلوقات فقط می‌توانند همان موجودات عالم مخلوقِ [بالفعل] خداوند باشند (آدامز در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۲۷۷).

نظر آدامز این است که خدا نمی‌تواند در حقّ کسی یا چیزی که موجود نیست ستم کند. اگر بپذیریم که خداوند نباید در حقّ مخلوقات خویش ستم کند، این واقعیّت که مخلوقات خداوند بهترین مخلوقات ممکن نیستند، دلیلی علیه خیریّت خداوند محسوب نمی‌شوند:

خداوند که نسبت به آفرینش فیاض است، می‌توانسته خلق کردن و محبّت ورزیدن به مخلوقاتی ناقص‌تر از آن را که در توان داشته است اختیار کند. این بدان معنا نیست که فیض خداوند در آفرینش عبارت است از ترجیحِ نقصان از آن حیث که نقصان است. خداوند می‌توانسته است بهترینِ همه‌ی مخلوقات ممکن را خلق کند و در عین حال، در انتخاب آن‌ها فیّاض باشد. فیاضیّت خداوند در آفرینش مستلزم

آن نیست که مخلوقاتی که او خلقت آن‌ها را اختیار کرده است، می‌باید ناقص‌تر از بهترین مخلوقات ممکن باشند، بلکه مستلزم آن است که حتّی اگر آن مخلوقات بهترین مخلوقات ممکن باشند، دلیل بر آن نمی‌شود که خداوند [خلقت] آن را اختیار کند. و این بدان معناست که در ذات یا سرشت خداوند چیزی وجود ندارد که او را به عمل بر طبق اصل انتخاب بهترین مخلوقات ممکن به عنوان متعلّق نیروهای خلاقه‌ی خویش ملزم سازد (آدامز در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۲۸۱).

آدامز و ویلیام هاسکر محبّت خداوندی را محبّتی تفسیر می‌کنند که به این عالم و ایجاد خیر از شرورِ موجود اهتمام می‌ورزد.

در مورد تلاش فوق برای ابطال این نظر که خدا باید بهترین جهان ممکن را خلق کند، اشکالاتی مطرح شده است. پیتر هر[1] و ادوارد مادن[2] پاسخ دولایه‌ی زیر را مطرح کرده‌اند:

چرا خدای مورد نظرِ خداباوری نتواند یک جهان کامل خلق کند؟ بالاخره هر چه باشد، فرض بر این است که خدای مورد نظر خداباوران نه فقط در *درون* طبیعت، بلکه در *فوق* طبیعت نیز قادر مطلق است. بنابراین، خدا می‌توانسته هر عالَمی را که بخواهد بیافریند، و می‌توانسته خلق یک جهان کامل را برگزیند. مسأله حول این محور می‌چرخد که مراد از *کامل* چیست. اگر مراد از *جهان کامل* جهانی بی‌نهایت برتر از جهانِ کنونی است، در آن صورت به واقع خدا نمی‌توانسته است یک جهان کامل خلق کند. ولی اگر مراد از *جهان کامل* جهانی است که در آن، هیچ شرّ محقّق وجود نداشته باشد، در آن صورت یقیناً خدا می‌توانسته یک چنین جهان کاملی خلق کند؛ زیرا این مفهوم هیچ‌گونه تناقض درونی ندارد. به هر تقدیر، حتّی اگر خدا نتواند یک جهان کامل به معنای دوّم خلق کند، مسأله‌ای که باقی می‌ماند این است که اگر او نمی‌توانسته است جهانی بهتر از جهان کنونی خلق کند، چرا اصولاً باید جهانی را خلق می‌کرد. این همان مؤونه‌ی ناگوار سؤال ایوان از آلیوشا است: اگر شما خدا بودید، به خلقت جهان کنونی رضایت می‌دادید، آن هم در صورتی که خلقت این جهان منوط به اشک‌های جبران نشده‌ی کودک زجردیده‌ای بود که در

---

1 - Peter Hare　　2 - Edward Madden

آلونک متعفّن خود به درگاه «خدای مهربان عزیز» ضجّه می‌زد؟ بی‌شکّ. پاسخ به این سؤال این است که خداوند «انسانی در یک قالب برجسته» نیست. نتیجه‌ی هولناک این پاسخ آن است که حیران می‌مانیم که چنین خدایی چگونه موجودی خواهد بود (هر و مادن، ۱۹۶۸، ص ۵۹).

اگر سخن فوق صائب باشد، در آن صورت وضعیّت عالَم دلیل بر بطلان خداباوری است. استدلال‌های هر و مادن را مورد بحث قرار می‌دهیم.

اوّلین پیشنهاد هر و مادن این است که عالَمی که در آن هیچ شرّ محقّق وجود نداشته باشد عالَم کاملی است. ولی (اگر هیک و دیگران بر حقّ باشند)، چنین جهانی جهانی است که خیرات مهمّی را فاقد است. آیا شایسته نیست که برخی آسیب‌ها را به منظور تأمین برخی از این خیرات تحمّل کنیم؟ شاید عالمی دارای خیر عظیم به «اشک‌های جبران ناشده‌ی یک کودک زجردیده» نیرزد، ولی مشکل می‌تواند یک تقریر قیاسی از مسأله‌ی شرّ را که ایجاب می‌کند خداوند هرگونه شرّ را و به هر میزان طرد کند، به کرسی اثبات بنشاند. توصیفات فوق‌الذکر در این خصوص که چگونه ممکن است شرّ از خیرات عظیم ناشی شود، می‌توانند برای دفع اوّلین نکته‌ی هر و مادن مبنی بر این که اگر شرّی در انتظار است، اصولاً خدا نباید دست به آفرینش بزند کافی باشند.

نکته‌ی دوّمِ نظریّه‌ی هر ـ مادن ما را به تقریر احتمالاتی استدلال علیه خداباوری باز می‌برد. آن‌ها معتقدند که میزان شرّ چندان زیاد است که می‌توان نتیجه گرفت هیچ خدای خیری وجود ندارد. در این حیات دنیا برخی از انسان‌ها مورد شکنجه، تجاوز به عنف و ضرب و شتم قرار گرفته، بدنام شده و کرامت خود را از کف داده‌اند. فرض کنید بپذیریم که خداوند بهترین جهان ممکن را خلق نکرده است. هم‌چنین فرض کنید بپذیریم که این جهان بدترین جهان ممکن نیست (یک جهان بدتر جهانی است که میزان درد و رنج آن حتّی بیش‌تر از آنی است که در جهان ما موجود است). خداوند در امر خلقت چه شرایطی را باید احراز کند تا خیر به حساب آید؟

یک پاسخ اقلّی این است که خدای خیر مطلق چنان عالمی را می‌آفریند که در

کلّ، وجود آن عالم از عدمش بهتر است. یک پاسخ فردگرایانه‌ی اساسی‌تر این است که خدای خیر مطلق خدایی است که فقط مخلوقاتی را می‌آفریند که زندگی آن‌ها در مجموع زندگی خوبی است. آدامز در توصیف چیزی که آن را شرط مناسب و موجّه آفرینش‌گری یک خالق خیر مطلق می‌داند می‌نویسد: «مخلوق در کلّ، چندان سیه‌روز نبود، که برایش بهتر آن می‌بود که هرگز موجود نمی‌شد» (آر. آدامز در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۲۸۳). ولی ممکن است این پاسخ بیش از حدّ سهل‌گیرانه باشد. بالاخره هر چه باشد، یک فرد به خاطر شکنجه کردن فرد دیگر مستحقّ نکوهش است؛ حتّی اگر هم زندگی فرد شکنجه شده در مجموع، زندگی خوبی باشد. آیا اگر خدا موجوداتی بیافریند که سیه‌روزی آن‌ها چندان قابل‌ملاحظه است که هرچند وجود آن مخلوقات از عدمشان بهتر است، ولی زندگی‌شان پر از شرّهای تسکین نایافته است، می‌تواند هم‌چنان خیر مطلق باشد؟

مسأله‌ای که در این‌جا فراروی خداباوران قرار دارد مختصّ فلسفه‌ی خداباورانه نیست، بلکه اخلاق پزشکی، گفت‌وگوهای مربوط به سیاست عمومی، حقوق و اخلاق محیط زیست را نیز به ستوه آورده است و یقیناً نقشی شگرف در زندگی‌های شخصی ما دارد. چه موقع زندگی یک شخصْ دیگر ارزش ادامه یافتن ندارد؟ هیچ اتّفاق‌نظر نافذی بر سر سنجش‌های امروزی موجود نیست. برخی یک نوع اراده‌گراییِ مبتنی بر گزینش خود فرد[1] را پیشنهاد کرده‌اند: زندگی یک شخص در صورتی ارزش ادامه یافتن دارد که [اگر بنا باشد خود آن شخص انتخاب کند]، دوباره همان زندگی را برگزیند و در حقیقت، این مطلب می‌تواند در گفت‌وگوهای مربوط به مسأله‌ی شرّ مفید فایده واقع شود (پرسش ششم در پایان همین فصل را ملاحظه کنید). ولی این معیار به همین صورتی که هست، کسی را در این خصوص که آیا دست به چنین انتخابی برند یا نه، یا این که آیا باید چنین انتخابی را صورت دهد یا نه یاری نمی‌کند. به علاوه، به نظر نمی‌رسد که این معیار به‌صراحت مانع از همه‌ی انواع انتخاب‌های غیرعقلانی و خطرناک باشد (چه‌بسا یک شخص زندگی‌اش

---

1 - self-selecting voluntarism

ارزش ادامه یافتن داشته باشد، ولی او به نوعی خود ـ بیزاریِ[1] بی‌مبنا دچار باشد).

به اعتقاد من، این بحث درباره‌ی خیر یا شرّ در مجموع عالم و نیز در زندگی‌های افراد جزئی را می‌باید در قالب نگرشی جامع به تدابیر (و ضعف‌های احتمالی) خداباوری تشریح کرد. برای مثال، بسیاری از خداباوران معتقدند که اشک‌های ریخته شده‌ای که در این زندگی دنیوی «بی‌کفّاره [= جبران ناشده]» می‌مانند، نافیِ وجود کفّاره‌ی نهایی یا تبدّل صورت در حیات اخروی نیستند. به علاوه، برخی از خداباوران معتقدند که خداوند حضوری صمیمانه در حیات عالم دارد و خود در آن دخیل است و تلاش می‌کند تا چنان صورت مبدّلی از آن «آلونک متعفّنِ» این عالم ایجاد کند که به چیزی کاملاً خوب و شایسته مبدّل شود. خوب است که میزان توفیق خداباوری را در مواجهه با مجموعه‌ای از اشکالات و پاسخ‌های آن‌ها بررسی کنیم.

اشکالات و پاسخ‌های آن‌ها

حال، چهار اشکال را که بر مبنای مسأله‌ی شرّ علیه خداباوری مطرح شده‌اند و مجموعه‌ای از پاسخ‌های خداباوران به این اشکالات را از نظر می‌گذرانیم.

اشکال «الف»: نظریّه‌ی عدل الاهیِ خیر عظیم بر چندین فرض مبتنی است که می‌توان در تک‌تک آن‌ها تشکیک کرد: آیا در حقیقت، عالم نظامی یک‌نواخت و قانون‌مند دارد؟ آیا ما دارای اختیار هستیم؟ و مانند آن. در این‌جا، فقط یک دغدغه وجود دارد. به فرض که ما دارای اختیار باشیم، چرا باید بگوییم محال است که خدا بتواند ما را به گونه‌ای بیافریند که همیشه به اختیار اعمال درست انجام دهیم؟ مکی این پرسش را در کمال ایجاز مطرح می‌کند: «اگر خدا انسان‌ها را چنان آفریده است که در انتخاب‌های اختیاری خویش گاهی امور خیر و گاهی امور شرّ، را ترجیح می‌دهند، چرا نتواند انسان‌ها را چنان بیافریند که همیشه به‌اختیارْ امور خیر را انتخاب کنند؟» (مکی، ۱۹۸۲، ص ۱۶۴).

---

1 - self-hatred

پاسخ به اشکال «الف»: برخی از خداباوران استدلال می‌کنند که اگر بعضی از اشخاص انتخاب‌های نادرست نداشته باشند، شرّی در میان نخواهد بود تا نیازی به مغلوب ساختن آن از طریق فضیلت باشد و [بنابراین،] خیرهای منشی والاتر نیز رشد و تکامل نخواهند یافت. بر این اساس، خداوند حتّی اگر هم بتواند تضمین کند که هیچ شخصی مرتکب اعمال بد نشود، ملزم به چنین کاری نیست. امّا به طور کلّی، خداباوران برآنند که خداوند حقیقتاً نمی‌تواند تضمین کند که مخلوقات مختار فقط خوبی را اختیار خواهند کرد. همان‌طور که در فصل سوّم آوردیم، دلیلِ این امر آن است که فعّالیّت اختیاری مخلوقات غیرموجَب است، و قطعی ساختن آن‌ها «از عهده»ی خداوند خارج است. همان‌طور که آلوین پلنتینگا می‌نویسد:

> **باری، خدا می‌تواند مخلوقات مختار بیافریند، ولی نمی‌تواند آن‌ها را ملزم یا مجبور سازد که فقط اعمال درست انجام دهند؛ زیرا اگر چنین کند، در آن صورت بالاخره هر چه باشد آن‌ها از اختیار واقعی برخوردار نیستند. آن‌ها اعمال درست را به*اختیار* انجام نمی‌دهند. بنابراین، خداوند برای خلق مخلوقاتِ قادر بر خیر *اخلاقی*، باید آن‌ها را قادر بر شرّ اخلاقی نیز بیافریند. خداوند نمی‌تواند به این مخلوقات اختیار انجام دادن اعمال شرّ را اعطا کند و در عین حال، آن‌ها را از انجام دادن این اعمال باز دارد. مع‌الاسف، همان‌طور که پیداست، برخی از مخلوقات مختاری که خداوند آفریده در به کارگیری اختیار خویش به خطا رفته‌اند. منشأ شرّ اخلاقی نیز همین است. و امّا این واقعیّت که مخلوقات مختار گاهی به خطا می‌روند، نه دلیلی علیه قدرت مطلق خداوند است و نه دلیلی علیه خیریّت مطلق او؛ زیرا خداوند فقط با حذف امکان خیر اخلاقی می‌تواند از وقوع شرّ اخلاقی جلوگیری کند (پلنتینگا، ۱۹۷۴b، ص ۳۰).**

بحث و گفت‌وگوی بیش‌تر درباره‌ی این مسائل را در فصل پنجم آورده‌ایم. ظاهراً خداباورانِ اختیارگرا[1] پاسخ مستقیم نیرومندتری نسبت به موجبیّت‌گرایان[2] خداباور برای این اشکال مکی دارند.

اشکال «ب»: بسیاری از خداباوران هرچند نه همه‌ی آن‌ها، به عالم آخرتی باور

---

1 - libertarian　　2 - determinist

دارند که در آن، اشخاص در محضر خداوند زندگی می‌کنند و هرگز اعمال شرّ انجام نمی‌دهند. این وضعیّت یعنی بهشت را وضعیّتی کاملاً مطلوب و در عین حال، عاری از شرّ می‌دانند. چرا خداوند صرفاً [عالم را به صورت] بهشت نیافرید؟ آیا بهشت نشان‌گر عالمی مشتمل بر خیراتی عظیم‌تر از خیرات این عالم ما نیست؟

پاسخ اشکال «ب»: بر سبیل مماشات می‌پذیریم که بهشت نشان‌گر قلمرو خیر عظیم و حتّی برتر از این عالم ماست. تا زمانی که خداوند را ملزم به خلق بهترین جهان ممکن نمی‌دانیم، لازمه‌ی قبول حقیقت فوق، این نیست که باید بپذیریم خداوند خیر مطلق نیست. چه‌بسا اگر بهشت مستلزم به کارگیری برخی از اختیارها نباشد، نمی‌تواند عرصه‌ای برای تحقّق برخی خیرات باشد. خلقت توأمان این عالَم و بهشت، می‌تواند خلقتی کامل‌تر و وسیع‌تر را به نمایش بگذارد، چرا که تحقّق مجموعه‌ی خیراتی وسیع‌تر را نسبت به زمانی که فقط بهشت موجود است امکان‌پذیر می‌سازد.

پاسخ دیگر این که خداباور می‌تواند بگوید بهشت وجود ندارد یا چنین مکانی وجود نمی‌تواند داشت، یا اگر بهشت وجود داشته باشد، معقول‌ترین تصوّری که از آن می‌توان داشت، این است که آن را عرصه‌ای برای کمال‌یابی کسانی بدانیم که زندگی دنیوی را پشت سر نهاده‌اند.

اشکال «ج»: خداباورانِ معتقد به تدبیر مبتنی بر خیر عظیم را یکی از این دو خطر تهدید می‌کند: ممکن است یا ارزیابی خویش از خداوند را از زمینه‌های معقول یومیّه ارزش‌یابی منقطع سازند و یا تبیینی ویرانگر از ارزش‌های بشری را ترویج کنند. اگر خوب است که به منظور شکوفایی فضایل، شرّهایی وجود داشته باشد، بنابراین، در برخی موقعیّت‌ها باید خود ما شرور را ترویج کنیم. هر و مادن استدلال زیر را مطرح می‌کنند:

> **اگر شجاعت، بردباری، نیکوکاری، هم‌دردی و مانند آن، این همه اهمّیّت معنوی دارند، در آن صورت نباید شرایط شرّی را که تقویت کننده‌ی آن‌هاست از میان برداشت. آن اصلاحات سیاسی و اجتماعی که به تحقّق امنیّت اجتماعی، صلح، فراوانی [نعمت] و هماهنگی می‌اندیشند، قهراً اقداماتی زیان‌آور می‌شوند. البتّه ما**

واقعاً چنین اعتقادی نداریم و بدین وسیله به این واقعیّت می‌اندیشیم که ما دارای ارزش‌هایی معنوی هستیم و آن‌ها را فوق ارزش‌های منفی‌ای قرار می‌دهیم که به موجب شرایطی به‌غایت آزارنده تقویت شده‌اند (هر و مادن، ۱۹۶۸، ص ۷۰).

اچ. جی. مک‌کولسکی نکته‌ی مشابهی را مطرح می‌کند:

معمولاً خداباوران معتقدند که ما وظیفه داریم شرّ طبیعی را در عالم کاهش دهیم، ولی خداباور بر حسب تبیین خودش از شرّ طبیعی، با اعتقاد به این امر در حقیقت خود را موظّف می‌داند که مقدار کلّی خیر واقعی در عالم را کاهش دهد و بدین وسیله عالم را بدتر کند. از طرف دیگر، اگر با حذف شرّ طبیعی موجب بدتر شدن عالم نمی‌شود، پس میزان شرّی که حذف می‌کند، [برای عالم] غیرضروری است و نیاز به توجیه دارد (مک‌کولسکی در اثری ویراسته‌ی برودی، ۱۹۹۱، ص ۱۷۹).

مسأله‌ای که فراروی خداباوران قرار دارد به شرح زیر است: به نظر می‌رسد که اگر این سخنِ آن‌ها درست باشد که خداوند می‌تواند به پاره‌ای از شرور رضایت دهد، لازم می‌آید که ما نیز می‌توانیم به بسیاری از شرور که نباید به آن‌ها رضایت داد رضایت دهیم. به طور خلاصه، اگر باید ما انسان‌ها میزان شرور عالم را کاهش دهیم، چرا نباید خدا چنین کند؟

پاسخ به اشکال «ج»: نظریّه‌ی عدل الاهی مورد بحث معتقد است که خداوند علّت محدثه و مُبقیه‌ی عالمی است که در آن، مسؤولیّت مشترک و هم‌یاری شرط لازم غلبه بر شرّ است و بنابراین، در حقیقت آن عالم خیر است. اگر لازمه‌ی این سخن آن باشد که ما خود باید محیط‌هایی را ایجاد کنیم که در آن‌ها راه همکاری برای فائق آمدن بر شرّ تسهیل شده است، چنین لازمه‌ای می‌تواند مطلوب باشد. با فرض برخی الگوهای خداباورانه در خصوص خداوند، یک نوع پدرمآبی یک‌پارچه که همه‌ی خطرات در زندگی را کاهش می‌دهد احتمالاً نامطلوب است. هرچند بدیهی است که این امر لزوماً نمی‌تواند دلیل بر این باشد که در صورت حقّ بودن این نظریّه‌ی عدل الاهی، باید ناخوشی را گسترش داد، به دیگران آسیب رساند و مانند آن، تا موقعیّت‌هایی برای فضیلت فراهم شود. می‌توان گفت وجود مخلوقاتی وابسته به هم و برخوردار از اختیار واقعی به خودی خود، خلقت عالمی را که در آن

سختی‌هایی وجود دارد و فضایل می‌توانند رشد و شکوفایی پیدا کنند، تقریباً اجتناب‌ناپذیر می‌سازد. به یک معنا، نقش خداوند در زندگی ما هنوز ممکن است جنبه‌ی خاصّی از روابط پدر و فرزندی مقتضی را منعکس سازد. در حالی که ممکن است برخی از والدین بخواهند مهار زندگی فرزندان خویش را پس از رشد و بلوغ آن‌ها به دست بگیرند و ایشان را به راه خود ببرند؛ والدینی که به رشد اختیار حقیقی و مسؤولیّت‌پذیری فرزندان خویش ملتزم‌اند، باید عقب بنشینند و از تلاش برای مهار آن‌ها دست بکشند.

و امّا این بیان فقط تا حدّی به اشکال ذکر شده پاسخ می‌دهد. پدر و مادر یا فرزند وظیفه دارند که از تمرین با کِشتی‌های طوفان زده و گرفتار در سیلاب‌ها، در شرایطی که چنین چیزی امکان‌پذیر بوده و باعث نجات جان انسان‌ها شود جلوگیری کنند. آیا این‌گونه نیست که خدا را فقط تا آن‌جا می‌توان به‌حقّ خیر دانست که وظایفی مشابه داشته یا به چنین وظایفی وفادار باشد؟

در این‌جا، ممکن است خداباوران استدلال کنند که در حقیقت نقش اخلاقی خداوند متفاوت با نقش اخلاقی مخلوقات است. جورج شلسینگر این پاسخ را ارائه می‌کند:

> **یک پاسخ ممکن به این اشکال می‌تواند این باشد که البتّه آن قواعد اخلاقی که مبنای داوری ما درباره‌ی رفتار بشری و الاهی قرار می‌گیرند قواعد واحدی هستند، ولی انسان و خداوند تحت شرایطی کاملاً متفاوت عمل می‌کنند. می‌توان اعتقاد داشت که «الف» مُجاز است، با هدف آن که فرصت‌هایی برای واکنش‌های شرافت‌آمیز دیگران ایجاد کند، موجب درد و رنج شخص دیگر شود، فقط مشروط به این که «الف» کاملاً یقین داشته باشد که می‌تواند تاوان درد و رنج آن شخص را به طور تمام و کمال بپردازد. منظور از پرداخت تمام و کمال تاوان درد و رنج آن شخص، این است که او در نهایت بپذیرد که تجربه‌اش از درد و رنجی که «الف» به خاطر هدفِ اظهار شده‌ی خویش برایش ایجاد کرده، همراه با تجربه‌ی بعدی‌اش از تاوانی که دریافت داشته است به اندازه‌ی این که هیچ یک از این‌ها را تجربه نمی‌کرد برایش مطلوب است. بدیهی است که تنها خدا در موقعیّتی است که چنین چیزی را تضمین کند (شلسینگر، ۱۹۸۸، صص ۵۱، ۵۲).**

به اعتقاد شلسینگر، این فرض که تکالیف خدا هم‌سطح تکالیف ماست هیچ وجهی ندارد.

دیدگاه خداباوران درباره‌ی مالکیّت خداوند نسبت به عالم، اگر قابل‌قبول باشد، می‌تواند تأییدی برای این پاسخ باشد. در این‌جا مباحث مربوط به مالکیّت خداوند را که در فصل هفتم مطرح شد یادآور می‌شوم. اگر به معنایی قاطع عالم متعلّق به خداوند باشد، جایگاه اخلاقی خداوند از همان آغاز، از اصل متفاوت با جایگاه اخلاقی ماست. در فصل هفتم این مسأله را بررسی کردیم که آیا خدا می‌تواند چیزی را از شما بدزدد یا حقّ مالکیّت شما را نقض کند. می‌توان گفت اگر مالکیّت خداوند جدّی گرفته شود، حقوق ما لااقل محدود می‌شوند. در کتاب ایّوب، ایّوب اعلام می‌دارد که «پروردگار می‌دهد. پروردگار باز پس می‌ستاند. نام پروردگار مبارک است» (کتاب ایوب، ۲۱: ۱). ظاهراً این که موجودات این‌گونه وامدار خداوند هستند، به او حقّ نمی‌دهد که موجوداتی را منحصراً برای زجر کشیدن بیافریند، ولی اگر زندگی در حقیقت عطیّه‌ای از خداوند باشد که هیچ مخلوقی مستحقّ آن نیست (یعنی هیچ مخلوقی حقّ این را که خدا او را بیافریند واجد نیست)، باید در برخی اعتراضاتِ پیرامونِ نظام آفرینش تجدید نظر کرد.

اشکال «د»: اگر (فقط بر سبیل مماشات) بپذیریم که نُمود برخی شرور گزاف از ویژگی‌های موجّه عالم، خیری هستند که موجودات اخلاقی در آن به صورت اختیاری به رشد و کمال می‌رسند، آیا نمی‌توان گفت یک مقدار شرّ نامعقول [در این عالم] وجود دارد؟ همان‌طور که ویلیام راو توجّه می‌کند: «کیست که معتقد باشد اگر قدرت مطلق در ماجرای یهودکشی نازی‌ها فقط به نابودی پنج میلیون نفر رضایت داده بود، نمی‌توانستیم بگوییم شروری اتّفاق افتاده که قدرت مطلق می‌توانسته بدون از دست رفتن هیچ خیر عظیم‌تری از آن‌ها جلوگیری کند» (راو، ۱۹۹۱، ص ۸۶). به عبارت دیگر، خداوند می‌توانسته است میزان شرّ را کاهش دهد و در عین حال این اعتقاد معقول که زندگی ما اساساً مستقلّ از خداوند است محفوظ باشد. هر و مادن نکته‌ای شبیه نکته‌ی راو مطرح می‌کنند:

اگر برای خداوند ممکن باشد که به صورتی اعجازآمیز برای احتراز از یک شرّ

گزاف مداخله کند. در آن صورت اگر در برخی مواردِ مخصوصاً هولناک چنین نکند، این برخورد او نامعقول و شرّ به نظر می‌رسد. برخی خداباوران برای احتراز از این مشکل می‌گویند خداوند همین که آفرینش خویش را کامل کرد، قادر به مداخله در آن نیست. لیکن این تدبیر، خداباوری سنّتی را نادیده می‌گیرد؛ زیرا از این مفهوم که خدا دارای قدرت نامحدود است دست می‌کشد (هر و مادن، ۱۹۶۸، صص ۵۴، ۵۵).

هر و مادن در پاسخ به این اشکال که مداخله‌ی خداوند در امور عالم بلااستثناء مخلّ به اختیار بشری خواهد بود، می‌گویند همیشه این‌گونه نیست:

به هیچ وجه روشن نیست که مداخله‌ی خداوند، تاروپود اخلاقی جامعه را به هم می‌ریزد. مطالعات مردم‌شناختی حاکی از آن است که عقیده به امکان مداخله‌ی الاهی در موارد مستحقّ این مداخله، نه فقط تاروپود اخلاقی [جامعه] ما را به هم نمی‌ریزد، بلکه در عوض، «انگیزه‌ای برای حیات اخلاقی به دست می‌دهد... [و] علاوه بر این اراده‌ی ما را در برابر سختی‌ها تقویت می‌کند». البتّه می‌توان گفت مداخله‌ی بیش از حدّ، در نهایت تاروپود اخلاقی جامعه را تضعیف می‌کند. امّا برای اثبات ناکامی این راه‌حلّ مسأله‌ی شرّ طبیعی، فقط باید اثبات کنیم که می‌توان از خدای قادر مطلق و خیر مطلق انتظار مداخله‌ی گاه و بیگاه در امور عالم را داشت و اثبات این معنا کار دشواری نیست (هر و مادن، ۱۹۶۸، ص ۵۵).

پاسخ به اشکال «د»: پیش از این، یک اقدام نقضی را ملاحظه کردیم که صرفاً تأکید می‌ورزید تعدیل شرور عالم، خیرهای اختیار و استقلال را بلا استثناء تضعیف می‌کند. موضع بایسینگر[1] را ملاحظه کنید:

ولی همان‌طور که کثیری از افراد تأکید ورزیده‌اند، بسیار بعید است که خدا بتواند پیوسته قوانین طبیعی (اعمّ از قوانین روان‌شناختی) را در حدّ وسیع نقض یا تعدیل کند، بی‌آن که این عقیده‌ی ما که نتائج پیش‌بینی شده به طور طبیعی از اعمال مفروض لازم می‌آیند را از میان بردارد، یعنی بی‌آن که عقیده به قانون‌مندی‌های قابل‌پیش‌گویی را از میان ببرد. اگر ما دیگر نتوانیم اطمینان داشته باشیم که پیامدهای مفروض به طور طبیعی از اعمال مفروض لازم می‌آیند، باید به‌جدّ

---

1 - Basinger

بپرسیم که آیا می‌توان مفهومی معنادار از «انتخاب اختیاری» را حفظ کرد. برای مثال، اگر شخص گرمادیده و تشنه انتظاری معقول نداشته باشد که اثر نوشیدن آب فرو نشاندن تشنگی است، سخن از این که آن شخص به نحوی هدف‌دار نوشیدن آب را اختیار می‌کند، چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ یا مهمّ‌تر این که اگر فرض بگیریم یک فرد تروریست توقّع ندارد که پرتاب بمب به درون اتاق پرجمعیّت خرابی قابل‌ملاحظه‌ای به بار می‌آورد، سخن از انتخاب این عمل از سوی آن فرد تروریست، چه معنایی می‌تواند داشت؟ به نظر من، پاسخ این است که در چنین شرایطی از مفهوم «انتخاب» هیچ معنایی نمی‌توان فهم کرد. مفهوم «انتخابِ انجام دادن عمل الف» با مفهوم «اراده‌ی ایجاد یک وضعیّت امور و نه وضعیّت امور دیگر»، پیوندی ناگسستنی دارد. بر همین اساس، اگر یک فرد توقّع معقولی نداشته باشد که در صورت انجام دادن فعل «الف» یک وضعیّت امور و نه وضعیّت دیگر نتیجه خواهد شد، نمی‌توان گفت که او توانایی آن را دارد که «انتخاب» خویش را به معنای واقعی در خصوص «الف» به کار بندد (دی. بایسینگر، ۱۹۹۲، ص ۱۷۷).

ولی یک مسأله باقی می‌ماند. فرض کنید نمونه‌های مورد توصیف بایسینگر را باید طرد کرد. مداخله‌ی خداوند در موادّ منفجره‌ی تروریستی بر هر مبنای عادی مخلّ به رشد اخلاقی و معنوی، عقلانیّت و مانند آن است. ولی در عین حال، آیا در پاره‌ای از موارد، حجم شرّ در یک عالمِ سرشار از خدا غیرعادی به نظر نمی‌رسد؟ بنا بر مثال راو، چرا باید در ماجرای یهودکشی [به دست نازی‌ها] آن همه افراد کشته می‌شدند؟

برخی از خداباوران پاسخ می‌دهند که کاستن از شرور به گونه‌ای که مطلوب راواست، ما را در مسیری بی‌پایان وارد می‌کند. ما شرور را در قیاس با یک‌دیگر می‌سنجیم. اگر شرور عظیم‌تر (جنگ جهانی اوّل و دوّم) را حذف کنیم، شرّهای کوچک‌تر بزرگ جلوه می‌کنند و درست به همان اندازه، هولناک به نظر می‌رسند. جان هیک به این استدلال که خدای خیر مطلق باید بدترین شرور را از میان بردارد، اشکال می‌کند که چنین استدلالی هیچ جای‌گزین عملی برای عالم پرورش روح [یعنی عالمی که محلّی برای پرورش روح است] عرضه نمی‌کند.

زیرا شرور تنها در قیاس با شرور دیگر که شرّ عادی‌اند فوق‌العاده محسوب

می‌شوند. و بنابراین، جز در صورتی که خداوند همه‌ی انواع شرور را از میان برداشته باشد، همیشه شروری بالنسبه برجسته وجود خواهد داشت که می‌توان گفت خدا باید پنهانی از آن‌ها جلوگیری می‌کرد. برای مثال، اگر مشیّت الاهی هیتلر را در سنّ کودکی از میان برداشته بود، چه‌بسا اینک موسیلینی را اهریمن‌صفتی می‌دانستیم که خدا باید مخفیانه ریشه‌ی او را در میان بنی‌آدم قطع می‌کرد. و اگر موسیلینی هم وجود نمی‌داشت، کس دیگری را نمونه‌ی یک چنین شرّی می‌دانستیم. یا اگر خداوند مخفیانه از بمب‌باران هیروشیما جلوگیری می‌کرد، ممکن بود در عوض، شِکوه می‌کردیم که خداوند می‌توانسته است از انهدام کامل روتردام احتراز کند. یا نیز اگر خداوند مخفیانه از جنگ دوّم جهانی جلوگیری کرده بود، درباره‌ی جنگ اوّل جهانی یا جنگ داخلی آمریکا یا جنگ‌های ناپلئون و همین‌طور از همه‌ی جنگ‌های اصلی تاریخ گرفته تا جنگ‌های فرعی آن که بر این اساس دقیقاً همان پرسش‌ها نیز درباره‌ی آن‌ها موضوعیّت دارد چه می‌گفتیم؟ این پرسش‌ها در هیچ حدّی متوقّف نمی‌شوند، مگر در صورت وجود یک بهشت سامان‌یافته به دست خداوند که در آن اختیار بشری به‌شدّت محدود شده، مسؤولیّت اخلاقی در حدّ وسیع حذف شده و نمایشنامه‌ی سرگذشت بشر تا مرتبه‌ی یک سریال تلویزیونی تنزّل یافته باشد. ما همیشه می‌دانیم که قهرمان زورمندی که به نظم و قانون پای‌بند است، در نبرد سخت با سلاح گرم پیروز خواهد شد. و اگر در هر زمان که حاکمی خودکامه کمر به پایمال کردن آزادی بشر ببندد، پیشاپیش بتوانیم مطمئن باشیم که حادثه‌ای آشکار، بنا بر مشیّت خداوند او را از صحنه بیرون خواهد برد، دیگر این سخن که بهای آزادی، هشیاری بی‌وقفه است، سخن صادقی نخواهد بود. و در حقیقت، هشیاری و اراده‌ی جانفشانی در راه آزادی بشر دیگر فضیلت نبوده و در میان نوع بشر به ظهور نمی‌پیوندند. اگر پیشاپیش بدانیم که هیچ تهدید واقعاً جدّی، هرگز برای پرهیزگاری و کرامت بشری وجود ندارد، تلاش برای پرهیزگاری و کرامت بشری به تلاشی غیرواقعی مبدّل می‌شود. بنابراین، باز هم با خصیصه‌ی تامّ و تمام نظامِ موجودِ اشیاء مواجه‌ایم به طوری که بلا و سعادت در آن نظام، پیوندی وثیق دارند و این نظام چنان است که حتّی در یک مخیّله‌ی آزاد و رها نیز نمی‌گنجد که چگونه می‌توان امکان یکی را از میان برداشت بی‌آن که در عین حال از امکان دیگری محروم ماند (هیک، ۱۹۷۷، صص ۳۲۷ـ۳۲۸).

استدلال هیک با شبکه‌ی آزمایش فکری کورنمن ـ لهرر که پیش از این آوردیم (اگر شما یک موجود خیر مطلق، قادر مطلق، عالِم مطلق می‌بودید، آیا جهان بهتری نمی‌آفریدید؟) به معارضه برمی‌خیزد. اگر حقّ با هیک باشد، در آن صورت تفکّر و تأمّل درباره‌ی آفریدن عالمی شبیه عالم خود ما، ولی با شرور کم‌تر امری به همان سادگی که از معارضه‌ی کورنمن ـ لهرر در فوق مستفاد می‌شود نیست.

در این مرحله، برخی از خداباوران طرح نظریّه‌ی عدل الاهی را محدود می‌کنند و بیش‌تر در جهت دفاعیّه [پردازی] می‌کوشند. یعنی برآنند که هرچند ممکن است تبیین موجّهی نداشته باشیم از این که چگونه شرور عالم شرط [لازم] خیر عظیم یا پیامد آنند، ولی ملحدان نیز اثبات نکرده‌اند که خدای خیر مطلق وجود ندارد یا احتمال آن هست که خدای خیر مطلق وجود نداشته باشد. یک تدبیر جامع [در این خصوص] آن است که استدلال کنیم چون بر اساس مبانی دیگر (برای مثال، تجربه‌ی دینی) اعتقاد به وجود خدای خیر مطلق اعتقاد معقولی است، به طور کلّی این اعتقاد نیز معقول است که شرور عالم یا شرط خیرات عظیم‌اند یا پیامد آن‌ها حتّی اگر چیزی درباره‌ی چند و چون این امر ندانیم.

آلوین پلنتینگا نشان می‌دهد که چگونه احکام احتمال به نسبت آن‌چه از قبل به طرز معقولی مورد اعتقاد است نسبی‌اند (b ۱۹۷۴). مثلاً اگر کسی بخواهد احتمال این عقیده را که «ماریام می‌تواند شنا بکند» تخمین بزند، اگر همه‌ی آن‌چه درباره‌ی ماریام می‌داند قضایای زیر باشد، به احتمال بسیار قوی معتقد می‌شود که او قادر به شنا کردن نیست:

۱) ماریام یک استوارت است.

۲) ۹۹٪ استوارت‌ها که شما می‌شناسید نمی‌توانند شنا کنند.

با این همه، اگر به‌حقّ به قضیّه‌ی زیر معتقد باشید، می‌توانید به نحو معقولی معتقد باشید که ماریام قادر به شنا کردن است:

۳) ماریام مدال طلای المپیک شنای چهارصد متر را به دست آورده است.

ممکن است دین‌باوران نیز در مقامی باشند که به نحوی معقول، هم واقعیّت شرّ و هم وجود خدای خیر مطلق را بپذیرند، مشروط به این که قرائنِ هر یک از این دو

قرائنی نیرومند بوده و دلیل الزام‌آوری بر این که خدا نمی‌تواند خیر مطلق باشد وجود نداشته باشد.

خداباوران برای تقویت این دفاعیّه تأکید می‌ورزند که ممکن است هم‌بستگی حوادث عالم چندان عمیق باشد که بر خلاف نظر راو، هر، مادن و دیگران نتوان درباره‌ی راه‌های تعدیل موازنه‌ی خیر و شرّ داوری کرد. مایکل پترسون می‌نویسد:

> **وقتی منتقدان «فقط یک تغییر کوچک» در مجموعه قوانین طبیعی کنونی را به منظور احتراز از پیامدهای شرّ گزاف آن‌ها مقتضی می‌دانند، ممکن است توجّه نداشته باشیم که این تغییر مستلزم چه تغییر عظیمی است. از آن‌جا که تقریباً همه‌ی اشیاء طبیعی می‌توانند، هم نتائج مضرّ و هم نتائج مفید به بار آورند، در واقع باید همه‌ی قوانین طبیعی را جرح و تعدیل کرد و این هم باید عملاً با تغییری هم‌بسته در همه‌ی اشیاء طبیعی همراه گردد. حتّی کم‌ترین تغییر ممکن است تفاوت‌های چند جانبه و پیچیده‌ای میان این نظام طبیعی کنونی و یک نظام متصوّر ایجاد کند. کلّ موضوع به حدّی پیچیده می‌شود که در هیچ ذهن متناهی نمی‌گنجد که نظام طبیعی متصوّر دقیقاً باید چه تغییرات و اصلاحاتی را به همراه داشته باشد تا، هم اثرات طبیعی خیر [موجودات] حفظ شود و هم از اثرات شرّ آن‌ها احتراز گردد. و اگر ریز تغییرات و اصلاحات مطلوب را نتوان معلوم کرد، در آن صورت تصوّر این که عالم طبیعیِ پیشنهادی از چه جهاتی برتر از این عالم کنونی است، وظیفه‌ای آشکارا محال به نظر می‌رسد (پترسون، ۱۹۸۲، صص ۱۱۵ـ۱۱۶).**

به‌علاوه، خداباوران برای بحث در باب مسأله‌ی سازگار ساختن شرور خلقت و خیریّت الاهی، خیرات دیگری را پیشنهاد می‌کنند که به فراسوی زندگی این جهانی می‌کشد.

در ادامه، ابتدا این موضوع را بررسی می‌کنیم که آیا عقیده به حیات اخروی تأثیری به حال مسأله‌ی شرّ دارد و سپس لوازم نظریّه‌ای را که می‌توان از آن به «دفاعیّه‌ی مبتنی بر رنج بردن خدا» تعبیر کرد از نظر می‌گذرانیم.

شرّ و حیات اخروی

برخی از خداباوران و برخی از طرف‌داران ادیان غیرخداباور نقش حیات اخروی

در تأمّلات پیرامون مسأله‌ی شرّ را مورد تأکید قرار می‌دهند. در یهودیّت، مسیحیّت و اسلام، عقیده به زندگی پس از مرگ را عموماً پیوسته با زندگی این جهانیِ آدمی دانسته‌اند. کشمکش‌های اخلاقی و معنوی امروز یا به تب و تاب فردا، یا به کمال فردا می‌انجامد. نکته‌ای که باید در این‌جا پیرامون مسأله‌ی شرّ مورد توجّه قرار دارد، این است که ادیان آسمانی زندگی این جهانی را *تنها* صحنه‌ی زندگی شخص نمی‌دانند. مرگ جسمانی مستلزم فنای کامل اشخاص نیست.

باید عقیده به حیات اخروی را اگر بناست در دفاعیّه‌ای از خداباوری در پرتو مسأله‌ی شرّ سهمی داشته باشد، غیر از عقیده به پاداش‌های لذّت‌طلبانه دانست. اگر حیات اخروی را یک‌سره متمایز از خیرات و شرور زندگی این جهانی بدانیم، خطر جدّی نگرفتن زندگی این جهانی در کمین ماست. گریس جانتزن[1] عقیده‌ی سنّتی به حیات اخروی را دقیقاً بر اساس همین مبانی به نقد می‌کشد:

> **می‌توان گفت فقط اگر حیات اخروی در میان باشد، خداوند عادل است؛ زیرا درد و رنج‌های این جهان را فقط می‌توان بر اساس تاوان حیات ابدی توجیه کرد. ولی این نگرش در مقام نخست، یک نوع عدل الاهی هولناک به نظر می‌رسد؛ زیرا بدان می‌ماند که بگوییم من سگم را به میل خود کتک می‌زنم، مشروط به این که بعداً یک دیس خوراک جگر که مطلوب اوست به وی بدهم. آن‌چه پس از مرگ روی می‌دهد، صرف نظر از این که تا چه حدّ خوشایند باشد، شرّ کنونی را خیر نمی‌کند (جانتزن، ۱۹۸۴b، ص ۴۰).**

ظاهراً نکته‌ی مورد نظر جانتزن دقیقاً این است که رویدادهای پس از مرگ، شرور زندگی این جهانی را خیر نمی‌کنند (یا نمی‌توانند بکنند). ولی در این میان دو نکته‌ی مهمّ وجود دارد که اغلب در این نزاع از نظر دور مانده‌اند.

اوّلاً وجود و عدم حیات اخروی و ماهیّت آن به حالِ میزان شرور موجود بی‌تأثیر نیست. فرض کنید منصور امین را از سر کینه‌ی شدید به قتل برساند. هم‌چنین فرض کنید که جهان آخرتی هم در کار نباشد. منصور مسؤول نابودی یک شخص است. امین در اثر عمل زشت منصور نابود شده است. حال، فرض کنید که

---

1 - Grace Jantzen

جهان آخرتی هست. منصور هم‌چنان به خاطر اقدام به نابودی امین به‌شدّت مجرم است. امین خیر عظیمی را از کف داده است. ولی منصور زندگی امین را یک‌سره نابود نکرده است. لازم نیست که عقیده به حیات اخروی به نحوی باورهای اخلاقی ما در مورد ظلم اخلاقی قتل عمد را تضعیف کند. با این حال، اگر حیات اخروی در میان نباشد، ظاهراً قتل عمد شرّ بیش‌تری (نابودی کامل امین) به دنبال دارد، تا این که حیات اخروی در میان باشد (که در آن صورت، امین هنوز موجود است و به نوعی می‌تواند در حیات پس از مرگ تاوان و عوض زندگی خود را دریافت کند). خداباوران می‌توانند این سخن را به بزرگ‌ترین شرور عالم تسرّی دهند. برخی از متفکّران یهود مسأله‌ی یهودکشی نازی‌ها را در فضای عقیده به حیات اخروی مورد بحث قرار داده‌اند.

مسأله‌ی یهودکشی نازی‌ها را تحت دو شرایط متفاوت در نظر بگیرید: یکی این که میلیون‌ها تن به معنای کامل کلمه نابود شده‌اند، و دیگر این که میلیون‌ها تن جان خود را از دست داده، ولی نابود نشده‌اند. در هر دو شرایط، حزب نازی هم‌چنان اسباب ستم و هول و هراس اخلاقی است، ولی اگر قربانیان چنین اوضاعی یک‌سره به عدم پیوسته و خداوند روا داشته باشد که میلیون‌ها فردِ دستخوشِ این دردورنج‌ها کاملاً نابود شوند، شرّی که حزب نازی موجب شده شرّ فاحش‌تری خواهد بود. دان کوهن ـ شربُک[1] در مقاله‌ی مهمّی با عنوان «ایمان یهودی و یهودکشی نازی‌ها» اهمّیّت عقیده‌ی خداباوران به حیات اخروی را نشان می‌دهد:

> مع‌الوصف، بدون این اعتقاد، حقیقتاً این گفته که عالمْ مخلوق خدای خیر مطلق و قادر مطلق است، هیچ معنای معقولی نمی‌تواند داشت. بدون احقاق حقّ نهایی نیکان در بهشت عدن، راهی برای حفظ عقیده به خدایی بامشیّت که نگران حال امّت برگزیده‌ی خویش است وجود ندارد. عصاره‌ی فهم آیین یهودی از خداوند این است که او به امّت برگزیده‌اش عشق می‌ورزد. اگر مرگ به معنای فنا باشد، هیچ وجهی برای معقول بودن این اعتقاد که خداوند همه‌ی کسانی را که در اردوگاه‌های کار اجباری جان سپرده‌اند، یعنی در نهایت، همه‌ی آن‌ها مغلوب رنج و مرگ

1 - Dan Cohn-Sherbok

گردیده‌اند، دوست دارد و به آن‌ها عشق می‌ورزد وجود ندارد. ولی اگر حیاتی جاودانی در «عالم آینده» وجود داشته باشد، امید آن هست که نیکان از حیاتی الاهی برخوردار گردند. به علاوه، صفت الاهی عدل مقتضی آن است که آن افراد درست‌کار از بنی‌اسرائیل که به عنوان قربانی بی‌گناه نازی‌ها به کام مرگ فرستاده شده‌اند، به پاداشی ماندگار نایل شوند. بنابراین، در این‌جا پاسخی برای ابهام‌های دینی مربوط به ماجرای یهودکشی نازی‌ها می‌یابیم. امید به جاودانگی راهی است برای سازگار کردن عقیده به خدای عادل و بامحبّت با فاجعه‌ی اردوگاه‌های مرگ. همان‌طور که دیدیم، همین امید موجب بقاء امّت یهود طیّ قرن‌ها رنج و شهادت شده است. اینک که یهودیان در آستانه‌ی قرن بیست و یکم قرار دارند، این امید هم‌چنان باید نقطه‌ی اتّکاء اعتقاد دینی باشد (کوهن ــ شربُک، ۱۹۹۰، صص ۲۹۲ـ۲۹۳).

بنا بر این دیدگاه، عقیده به حیات اخروی احساس ما نسبت به فاجعه‌ی اردوگاه‌های مرگ را تضعیف نمی‌کند. فقط راهی است برای توضیح این که آن حادثه چگونه فرجامی می‌تواند داشته باشد.

در ثانی، از برخی جهات ممکن است یک شرّ موجب خیری در حیات اخروی شود. برای مثال، بسیاری از علمای اخلاق گفته‌اند پشیمانی شخص از عمل بدی که در گذشته مرتکب شده است می‌تواند خیر باشد. بهتر این بود که عمل بد منصور هرگز به وقوع نمی‌پیوست. ولی با فرض این که به وقوع پیوسته است، لذّت بردن منصور از عمل خویش موجب افزایش یا تشدید شرّ می‌شود. اگر بخواهیم عکس مطلب را بیان کنیم، می‌گوییم از یک جهت تأسّف و تأثّر به خاطر عمل [بدی] که در گذشته صورت گرفته است می‌تواند خیر باشد. ممکن است منصور [بعد از این] در جهت نسبت صحیحی با ارزش‌ها میل می‌کند. با بازگشت به مثال جانتزن، می‌توان گفت اگر پس از کتک زدن سگ، غذایی عالی به آن بدهید، این عمل موجب نمی‌شود که کتک زدن سگ خیر باشد، ولی درست همان‌طور که آن عمل می‌تواند موجب شرّی اضافی (یعنی محظوظ شدن بعدی شما از آن عمل و لذّت بردن شما از خاطره‌ی آن) شود، هم‌چنین می‌تواند خیری را موجب گردد (شاید موجب شود

که شما سگتان را با مهربانی فرانسیسکان‌ها[۱] در آغوش بگیرید). و اگر عالم آخرتی برای منصور و امین وجود داشته باشد، شاید فرصتی هم برای گذشت و برقراری رابطه‌ای تغییریافته و کاملاً خیر موجود باشد. عالمی بی‌بهره از این نوع حیات اخروی عالمی است که امکان تحقّق این خیرات پس از مرگ در آن وجود ندارد. (یک راه برای کندوکاو بیش‌تر درباره‌ی لوازم این بحث، بررسی مجدّد نمونه‌های یاد شده در آغاز این فصل ــ کودک نوپا، دختر اهل فیلینت ــ تحت شرایطی است که در آن **الف)** مرگ جسمانی نشانه‌ی نابودی اشخاص است و **ب)** مرگ جسمانی نشانه‌ی انتقال به زندگی دیگری است که در آن، فرصت عدالت و پرداخت غرامت [= عوض دادن] برای ستم‌دیدگان و مجرمان وجود دارد).

برخی از خداباوران معتقدند که در حیات اخروی، همه‌ی اشخاص نهایتاً در [محضر] خداوند به کمال خویش نائل می‌شوند. موضع جان هیک همین است:

> **یقیناً کم‌ترین مطلبی که باید به بیان آورد این است که خداوند هرگز از علاقه‌ی خویش دست برنمی‌دارد و فعّالانه برای نجات هر یک از اشخاص آفریده‌ی خود تلاش می‌کند. او هرگز هیچ شرّی را به عنوان شرّ جبران‌ناپذیر نادیده نمی‌گیرد. هرچند ممکن است یک فرد دیری بر انکار صانع خویش باقی باشد، ولی همیشه امکان نجات به عنوان بابی‌گشوده که خداوند پیوسته وی را به سوی آن می‌کشاند، برایش باقی است (هیک، ۱۹۷۷، ص ۳۴۳).**

هیک معتقد است که خداوند با نجات دادن همه‌ی اشخاص توفیق سوق دادن همه‌ی آن‌ها به خیر را پیدا می‌کند، ولی بعضی از خداباوران معتقدند که خداوند چنین توفیقی را نمی‌یابد. به نظر برخی از خداباوران اگر خداوند اختیاری راستین به مخلوقات اعطاء می‌کند تا [با استفاده از آن] هویّت خویش را بسازند، این اختیار باید قدرت زندگی کردن در یک فاصله‌ی (اخلاقی و معنوی) اساسی با خداوند و شاید حتّی همان‌طور که برخی می‌گویند، فنا و نیستی (۱۹۹۳) را شامل باشد. به

---

۱ - franciscan. منسوب به قدّیس فرانسیس آسیسی (۱۱۸۲ ـ ۱۲۲۶) بنیان‌گذار فرقه‌ی فرانسیسکان‌ها که از جمله‌ی مشخّصات و اعتقادات پیروان این فرقه محبّت و رأفت نسبت به فقرا و عالَم طبیعت است.

تعبیر اصطلاحات سنّتی، لازمه‌ی این اختیار آن است که خدای خیر مطلق به مخلوقات مختار امکان دهد که دوزخ را برگزینند. مایکل پترسون مطلب را به این صورت بیان می‌کند:

معقول است که معتقد باشیم استعداد هولناک بشری برای شرور این امکان را در بردارد که بعضی از اشخاص شرّ را اراده کنند و دوست *بدارند* چندان که دوزخ انتخاب مسلّط و در حال تکوین کلّ زندگی آن‌ها شود. دوزخ حقیقتاً حدّ اعلای طبیعی اموری است که به اراده‌ی خویش به راه انداخته‌اند. درست همان‌طور که خدا نمی‌تواند همه‌ی انتخاب‌های شرّ یک شخص را تحت‌الشعاع قرار دهد، جهت‌گیری شرّ فزاینده و وسیع‌تر زندگی او را نیز نمی‌تواند زیر پا بگذارد. اگر خداوند بخواهد به ما امکان بدهد که به عنوان مخلوقاتی واقعاً مختار موجود باشیم، یعنی توانایی دست‌یابی به بالاترین توفیقات را داشته باشیم، باید امکان منحط‌ترین و ابلهانه‌ترین خطاها را حتّی اگر هم به دوزخ بینجامد به ما بدهد. دوزخ همان امتداد منطقی این عقیده است که آدمی از قدرت اساسی برای ایجاد شرّ گزاف برخوردار است (پترسون، ۱۹۸۲، صص ۱۲۴ـ۱۲۵).

در پرسش پیشنهادی شماره ۱۵ در پایان همین فصل، چند مورد از استدلال‌های موافق و مخالف عقیده به دوزخ را فهرست‌وار آورده‌ام.

پیش از بررسی یکی دیگر از پیشنهادهای خداباوران، یعنی «دفاعیّه‌ی مبتنی بر رنج بردن خداوند»،[1] پرسشی اساسی درباره‌ی حیات اخروی را مورد بحث قرار می‌دهیم. آیا این مفهوم انسجام منطقی دارد؟ آیا چنین حیاتی حتّی امکان وجود دارد؟ اگر وجود حیات اخروی ناممکن باشد، این مفهوم را دیگر نمی‌توان در یک دفاعیّه یا نظریّه‌ی عدل الاهیِ خداباورانه مورد استفاده قرار دارد. یک دفاع فلسفی عامّه‌پسند از حیات اخروی بر تصوّر دوانگارانه از اشخاص بنیاد شده است. و امّا این دفاع تنها الگو نیست. ابتدا نظری به دوانگاری می‌افکنیم.

دوانگاری را در فصل چهارم در بحث از مادّه‌گرایی اساسی معرّفی کردیم. بنا بر دوانگاری، اشخاص دارای تجسّم مادّی‌اند، ولی به بیان دقیق، صِرف همان بدن

---

1 - The Suffering of God Defense

مادّی خویش نیستند. اشخاص در حدّ ذات خود غیرجسمانی‌اند، ولی در قالب مادّی تجسّم و تحقّق یافته‌اند. شاید وقتی این واقعیّت را مورد توجّه قرار می‌دهیم که ما [اغلب] هویّت خویش را در دو بخش متمایز اشخاص و ابدان مادّی در نظر می‌گیریم، این تصویر دوانگارانه تصویری جالب نظر می‌شود. در زمینه‌های عادی، هویّت شخصی خویش در طول زمان را در قالب اصطلاحات صریح تعریف می‌کنیم. علی‌رغم تغییرات اساسی در رشد، تحصیلات، دیدگاه، (که امیدوارم این‌گونه باشد)، «من» به‌آسانی می‌توانم بگویم «من» دوران کودکستان را در فلان مدرسه بودم. تشخیصِ اتّصال جسمانی من بحث‌انگیزتر است. ما در سیر رشد عادی پیوسته سلول‌هایی را از دست می‌دهیم و سلول‌های جدیدی به دست می‌آوریم. در حقیقت طیّ یک دوره تقریباً هفت ساله، اکثر سلول‌های بدن من جای خود را به سلول‌های دیگر می‌دهند. علی‌رغم وجود نوعی اتّصال هویّت میان بدن من وقتی که در کودکستان بودم و بدن من اینک که استاد دانشگاه هستم، اگر بگویم بدن من در کودکستان بود سخنی تناقض‌آمیز گفته‌ام. بنا بر دوانگاری، چنین تناقضی تا حدّی معلول این واقعیّت است که به‌ندرت ما خود را بدن صِرف می‌دانیم، ولی به علاوه، وجه دیگرش این است که با توجّه به تغییرات وسیعی که دستخوش آن می‌شویم، به بیان دقیق‌تر نمی‌توان گفت بدن کنونی من از حیث عدد همان بدنی است که در کودکستان داشتم.

استدلال‌های فلسفی بسیاری در تأیید دوانگاری وجود دارد که برخی از آن‌ها بر نظریّاتی درباره‌ی هویّت شخص، علم‌الاعصاب، آزمایش‌های فکری خیالی و مانند آن بنیاد شده‌اند. به نظر من، تقریرهای پذیرفتنی‌تر از دوانگاری تأکید دارند که حیات جسمانی عادی ما یک کلّ یک‌پارچه را تشکیل می‌دهد. یعنی با عنایت به ارتباط نفس و بدن که به صورتی حقیقتاً یک‌پارچه عمل می‌کنند، نمی‌توان معتقد بود که شخصْ ساکن بدن یا زندانی گرفتار در آن است. و امّا یک چنین تجسّم کلّی و یک‌پارچه‌ای امکان تجرّد نفس از بدن یا تعویض ابدان را منتفی نمی‌سازد. در حقیقت، در صورت صادق بودن دوانگاری می‌توان چنین فعّالیّت‌هایی را

امکان‌پذیر دانست. به‌اختصار این موضع را می‌آوریم و سپس برخی از حکایات ناظر به حیات اخروی را که مستلزم دوانگاری نیستند از نظر می‌گذرانیم.

بر طبق اصلی که اغلب از آن به اصل ***تمایزناپذیری امور عین‌هم***[1] تعبیر شده است، نسبت‌های این‌همانی نسبت‌هایی اکید و دقیق‌اند: اگر «الف» همان «ب» باشد، هر چیزی که درباره‌ی «الف» صادق باشد، درباره‌ی «ب» نیز صادق خواهد بود. برخی از نسبت‌های این‌همانی را در نظر بگیرید: ***سیسرون***[2] ***همان تولای***[3] ***است و ستاره‌ی شب همان ستاره‌ی صبح است.*** هر دو مجموعه صادق‌اند. مجموعه‌ی نخست به یک خطیب رومی، و مجموعه‌ی دوّم به سیّاره‌ی ونوس اشاره دارد. اگر اصل تمایزناپذیری امور عین هم صحیح باشد، در آن صورت، چون سیسرون همان تولای است، هر مطلبی که درباره‌ی سیسرون صادق باشد در مورد تولای نیز صادق است. اگر سیسرون موی سفید داشته است، تولای نیز دارد. شما نمی‌توانید برای سیسرون دست تکان دهید، بدون آن که برای تولای دست تکان داده باشید. اگر دوانگاری صادق باشد، هرچند که اینک شما از یک حیات جسمانی برخوردارید و بنابراین، ما می‌توانیم شما را یک کلّ متّحد بدانیم، امکان این هم که پس از تباهی بدن خویش باقی بمانید برای شما وجود دارد.

ظاهراً در بسیاری از متون ادیان و فرهنگ‌های مختلف، شواهد و قرائن بسیاری بر اعتقاد وسیع به بقاء شخص پس از مرگ وجود دارد. و این خود می‌تواند ***قرینه‌ای*** بر آن باشد که، هم دوانگاری و هم حیات اخروی هر دو حاکی از امکان‌هایی معقول‌اند. این مطلب می‌تواند بر اصل زیر درباره‌ی قرینه مبتنی باشد: اگر پس از بررسی دقیق یک وضعیّت امور و ملاحظه‌ی اوصاف و نسبت‌هایش، آن وضعیّت را قابل‌تحقّق یافتیم، به‌حقّ می‌توانیم معتقد باشیم که آن وضعیّت امور واقعاً قابل‌تحقّق است (ر.ک. به تالیافرّو، ۱۹۹۴؛ برای بحث در این باره هم‌چنین ر.ک. به روبینسون، ۱۹۸۲؛ سوئین‌برن، ۱۹۸۸؛ فاستر، ۱۹۹۱).

---

1 - indiscernibility of identicals 2 - Cicero

3 - Tully

بنا بر برخی تبیین‌های دوانگارانه از حیات اخروی، مرگ نشانه‌ی آن است که فرد به‌کلّی از بدن مجرّد گشته است؛ حال آن که برخی تبیین‌های دیگر مرگ را نشانه‌ی انتقال فرد به بدنی متفاوت می‌دانند. دوانگارانی مانند اچ. اچ. پرایس دیدگاه‌های خویش درباره‌ی امور نفسانی را دفاع از انسجام منطقی عقیده به حیاتی اخروی که در عرصه‌ای مکانی ما قرار دارد و مکاناً مرتبط با این عالم نیست مورد استفاده قرار داده‌اند. بنابراین، اگر وجود رؤیاها را بپذیرید و آن‌ها را مستلزم تصاویری بصری بدانید که مکاناً در این جهان زمانی ـ مکانی قرار نگرفته‌اند (یعنی تصویری که در رؤیاهای شب گذشته‌ی خود از ببر داشتید آن همه با تختخواب شما فاصله نداشت)، می‌توانید به امکان وجود موجوداتی که در عالم مکانی واقع نیستند معتقد باشید. البتّه برای انتقال از عقیده به رؤیاها به عقیده به حیات اخروی، باید جهش عظیمی صورت داد، ولی دوانگاران ماهیّت رؤیاها را برای ساختن و پرداختن سناریوهایی از حیات اخروی مورد استفاده قرار داده‌اند (ر. ک. به پیرس، ۱۹۷۲؛ هیک، ۱۹۷۶b و بیکر، ۱۹۹۳).

دیگر سناریوهای غیردوانگارانه را باید مورد توجّه قرار داد. در این‌جا چندین پیشنهاد را می‌آوریم که باید دید کدام یک از آن‌ها با کمک منابع پایان همین فصل، همراه با پرسش‌های ۱۷ و ۱۸ قابل‌پی‌گیری است.

۱) فرض کنید که شما نه موجودی غیرجسمانی، بلکه بدنی مادّی هستید که با مرگ از هم می‌پاشد. شاید بتوان با جمع‌آوری دوباره‌ی اجزاء اساسی بدن شما یک نوع حیات اخروی مادّی ایجاد کرد (گیچ، ۱۹۶۹).

۲) راه دیگر این که شاید یک فرد بتواند پس از آن که بر طبق هویّت روان‌شناختی‌اش بازآفرینی شد، هویّت خویش را احراز کند. برخی از تبیین‌ها از حیات شخصی آن را معادل چیزی شبیه به یک برنامه‌ی نرم‌افزاری [رایانه] می‌دانند. شاید بتوان یک شخص را بر اساس جمع‌آوری اشیائی که با بدن کنونی‌اش هماهنگی دارند اعاده یا تکثیر کرد. (دونالد مک‌ترای، ۱۹۸۰)

۳) امکان دیگر این است که شخص به معنای حقیقی کلمه دوباره خلق شود.

فرض کنید که مرگ مستلزم معدوم شدن شخص است. چرا خدا نتواند همان شخص را مدّت‌های مدیدی پس از مرگش بازآفرینی کند؟ این امر مستلزم همان چیزی است که برخی از فیلسوفان از آن به زندگی وقفه‌آمیز[۱] تعبیر کرده‌اند. یعنی به این صورت که وقفه‌ای در زندگی فرد ایجاد شود و طیّ آن مقطع معدوم بوده، ولی در زمان قبل و بعد از آن وقفه موجود باشد (رایشنباخ، ۱۹۸۷).

در حالی که دوانگاری اغلب برای شرح و بیان ماهیّت حیات اخروی مورد استفاده قرار گرفته است، بسیاری از فیلسوفان یهودی، مسیحی و اسلامی از آن چنین استفاده‌ای نکرده‌اند. برای تحقیقی پربار درباره‌ی مواضع آن‌ها در این خصوص، ر.ک. به ***مرگ و جاودانگی در ادیان عالم***، ویراسته‌ی پل و لیندا بدهام.[۲]

دفاعیّه‌ی مبتنی بر رنج بردن خداوند

عقیده به حیات اخروی تنها جنبه‌ی نظری[۳] دفاعیّه‌ها و نظریّه‌های عدل الاهی خداباوران نیست. روش دیگر دورنمای یک خیر دینی خاصّ راکه در سیر رنج بردن امکان‌پذیر می‌شود مورد بررسی قرار می‌دهد. ماریلین آدامز و دیگران از این نظریّه‌ی دفاع کرده‌اند که شخص در فرایند رنج کشیدن به نوعی قرب به خداوند نائل می‌شود که در غیر این صورت برای او دست نمی‌دهد.

ماریلین آدامز استدلال می‌کند که دفاعیّه یا نظریّه‌ی عدل الاهیِ مبتنی بر خیر عظیم می‌تواند در مواجهه با هول و هراس‌های زندگی موفّق باشد، ولی این توفیق تنها در صورتی برایش دست می‌دهد که دامنه‌ی خیراتْ گسترده‌تر از آن‌هایی باشد که عموماً شناخته شده‌اند. «راه‌حل‌های کلّی و عمومی متعارف [برای مسأله‌ی شرّ]، عمدتاً می‌خواسته‌اند در فضایی مشترک میان معتقدان و غیرمعتقدان، یعنی در محدوده‌ای فارغ از ارزش‌های دینی کارآیی داشته باشند» (آدامز در اثری ویراسته‌ی

---

1 - gap-inclusive life

2 - *Death and Immorality in the Religions of the World*, edited by Paul and Linda Badham

3 - speculative

آر. و ام. آدامز ۱۹۹۰، ص ۳۱۸). آدامز با فاصله گرفتن از این روی‌کرد می‌نویسد:

بدترین شرور را باید با برترین خیرات مغلوب ساخت. تنها از طریق خیریّت خدا می‌توان بر شرور دهشتناک غلبه کرد. نسبت به طبیعت بشری، سهیم شدن در شرور دهشتناک و زیستن در قرب محبّت‌آمیز به خداوند به یک‌سان بی‌تناسب‌اند؛ زیرا شرور دهشتناک این تهدید را به همراه دارند که ممکن است خیر زندگی بشری فردی را در کام خود فرو برند، و حال آن که تقرّب محبّت‌آمیز به خداوند به عکس، تضمین می‌کند که شرّ در کام خیر فرو خواهد رفت. در قیاس این‌ها نسبت به یک‌دیگر نیز نوعی بی‌تناسبی دیده می‌شود؛ زیرا خیرِ وجود داشتن خداوند و رابطه‌ی صمیمی با او با خیرات مخلوقات و هم‌چنین با شرور مخلوقات غیرقابل‌قیاس است. از آن‌جا که قرب به خداوند این‌گونه فراتر از روابط (خوب یا بد) با هر مخلوقی قرار می‌گیرد، ورود به رابطه‌ی شخصی بشر با خداوند معنایی حائز اهمیّت و ارزشی سازنده حتّی به رنج و محنت‌های هولناک می‌بخشد. این نتیجه با این شهود مسیحیِ مبنایی سازگار است که [هرچند] نیروهای ظلمت از انسان‌ها قوی‌ترند، ولی تاب هماوردی با خدا را ندارند (ام. آدامز در اثر ویراسته‌ی آر. وام. آدامز، ۱۹۹۰، ص ۲۲۰).

به اعتقاد آدامز، همین استناد به خیریّت بی‌قیاس برای دفاع از معقولیّت خداباوری در پرتو مسأله‌ی شرّ امری اساسی است. آدامز می‌نویسد «به اعتقاد من، رنج و محنت نمی‌تواند تدبیری نجات‌بخش خردمندانه، قابل‌توجیه یا محبّت‌آمیز به نظر برسد، مگر هنگامی که در زمینه‌ی وسیع‌تر جهان‌بینی مسیحی قرار داده شود» (آدامز در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۱۸۲).

ممکن است چندان روشن نباشد که این رهایی از شرور چگونه می‌تواند در عرصه‌ی چنین ارتباطی با خداوند به حصول بپیوندد. ممکن است این رهایی مستلزم تجربه‌ی دینی ملموس، آگاهی از قرب به خداوند و محبّت او، و نیز آگاهی از این باشد که شرّ در نهایت، مغلوب قرب و محبّت خداوند و نیروهای نجات‌بخش او خواهد شد. این فرایند نجات‌بخشی ممکن است مستلزم خیر کمال‌یابی[1] (bonum progressum) باشد. تا حدّی به دلیل همین، درک و تشخیص وفاق

---

1 - good of development

خدا و انسان است که خداباورانی مانند استامپ معتقدند که شرور طبیعی می‌توانند به کار خیر عظیم‌تری بیایند. فجایع طبیعی می‌توانند هر احساس امنیّتی راکه بر خدا بنیاد نشده باشد متزلزل سازند:

شرّ طبیعی ــ رنج و بیماری، ویرانی ادواری و غیرقابل‌پیش‌گویی فجایع طبیعی، تباهی عصر طلایی، قریب‌الوقوع بودن مرگ ــ رضایت شخص از خویش را سلب می‌کند. این شرور او را به خضوع وا می‌دارند و ضعف و نقص‌های او را به رخش می‌کشند. او را در اندیشه‌ی گذرا بودن خیرات موقّتی فرو می‌برند و عواطف او را به امور عالم دیگر معطوف می‌دارند و از امور این عالم دور می‌کنند. البتّه هیچ میزان شرّ اخلاقی یا طبیعی نمی‌تواند تضمین کند که انسان دست به دامان خداوند خواهد شد. اگر چنین تضمینی را در برمی‌داشت، دیگر طلب یاری خداوند اختیاری نمی‌بود؛ ولی تصوّر می‌کنم چنین شرّی بالاترین امیدها را برای چنین تصمیمی ایجاد می‌کند و ممکن است تنها وسیله‌ی کارآمد برای ایجاد این حالت در افراد باشد (استامپ، ۱۹۸۵، ص ۴۰۹).

این تصویر از خداوند که مخلوقات را در رابطه‌ای صمیمی و فارغ از خود با خداوند قرار می‌دهد، اغلب با کمک این نظریّه که خداوند در رنج و محنت مخلوقات شریک است تقویت شده است.

سوئین‌برن اصل زیر را مورد تأیید قرار می‌دهد:

نظریّه‌پرداز عدل الاهی در صورتی که آماده‌ی قبول یک نظر اضافی دیگر باشد، برای دفاع از آن نوع نظریّه‌ی عدل الاهی که رئوسش را تشریح کردم، در موقعیّت بهتری قرار دارد. آن نظر اضافیِ دیگر این است که خداوند به اهمیّت و ارزش غلبه بر شرّ و کمال‌یابی عالم به دست انسان‌ها واقف است؛ انسان‌هایی که در این وظیفه با او شریک‌اند، بدین نحو که باید خویشتن را به عنوان انسان در معرض شرور عالم قرار دهند. خالق در صورتی که با مخلوقات خویش در تحمّل سنگینی رنج و مجاهدت شریک باشد، کار او در خلقت یا رضایت دادن به شروری که باید مخلوقاتش بر آن‌ها چیره شوند موجّه‌تر است (سوئین‌برن در اثری ویراسته‌ی کاهن و شاتز، ۱۹۸۲، ص ۱۹).

این اعتقاد که خداوند از شرور عالم رنج می‌برد، یا لااقل از آن‌ها متأسّف می‌شود، گاهی مورد تأیید تجربه‌ی دینی و هم‌چنین کتب آسمانی مقدّس قرارگرفته است.

داستایفسکی در *برادران کارا مازوف* که برخی آن را قوّی‌ترین بحث ادبی درباره‌ی مسأله‌ی شرّ دانسته‌اند، روشی را برای بحث درباره‌ی شرّ در پرتو محبّت تقرب‌آمیز خداوند نسبت به عالم نشان می‌دهد. پدر زوسیما[۱] می‌گوید:

بیش‌تر آن‌چه بر روی زمین است از ما مخفی است، ولی برای جبران مافات آن، درک عرفانی ارزش‌مندی نسبت به پیوند زنده‌ی خویش با عالم دیگر، با عالم ملکوتی برتر، به ما اعطاء شده است و ریشه‌های افکار ما نه در این‌جا، بلکه در عوالم دیگر است (داستایفسکی، ۱۹۷۶، ص ۲۹۹).

این بصیرتْ مورد حمایت بسیاری از عارفان، فیلسوفان و الاهی‌دانان در سنّت‌های خداباورانه قرار گرفته است. آلوین پلنتینگا بر این پیوندِ مؤثّر میان خدا و خلقت تأکید می‌ورزد:

بنا به تلقّی مسیحیان از عالم، خداوند عاطل و باطل ننشسته و خونسردانه شاهد رنج و محنت مخلوقات نیست. او در رنج و محنت ما وارد می‌شود و در آن شریک است. او غم رؤیت فرزند خویش، شخص دوّم تثلیث را که گرفتار جنایتی غم‌انگیز و مرگ اهانت‌بار بر صلیب شده است تحمّل می‌کند. برخی الاهی‌دانان معتقدند که خدا نمی‌تواند متحمّل رنج شود، ولی به اعتقاد من خطا می‌کنند. به اعتقاد من، قابلیّت خداوند برای رنج بردن، متناسب با عظمت اوست. این قابلیّت خداوند فوق قابلیّت ما برای رنج بردن است به همان قیاس که قابلیّت او برای شناخت، فوق قابلیّت ما است. مسیح آماده بود که عذاب‌های خودِ دوزخ را تحمّل کند و خداوند ــ پروردگار عالم ــ آماده تحمّل رنج‌های متعاقب بر تحقیر و مرگ پسرش بود. او آماده بود این درد و رنج را بپذیرد با این منظور که بر گناه و مرگ و شروری که بر عالم ما تحمیل شده‌اند، فائق آید و حیاتی شکوه‌مندتر از آن را که در تصوّر ما می‌گنجد، به ما اعطاء کند (پلنتینگا در اثری ویراسته‌ی کلارک، ۱۹۹۲، ص ۱۶۷).

مطلب اساسی برای نظریّه‌ی عدل الاهی (یا دفاعیّه) این است که باید این درد و رنج را بخشی از یک خیر فراگیر (برای مثال، بهای اختیار) بداند. در غیر این صورت، اگر این رنج و محنت بخشی از نوعی خیر نباشد، خداوند به خاطر تحمیل درد و رنج خواه بر دیگران و خواه بر خود خدا ظاهراً آزارطلب به نظر می‌رسد.

---

۱ - Zosima شخصیّتی در رمان فوق‌الذکر.

روی‌کردهای خداباوران به موضوع شرور می‌توانند از برخی از دیدگاه‌های وحدت‌گرایان غیرخداباور کمک بگیرند. در سنّت وحدت‌گرایانه، همان‌طور که در فصل ششم گذشت، عالم را می‌توان تمایزیابی[۱] یا تجلّی واقعیّتی یگانه، همان برهمن در آیین هندو دانست. وینیت هاکسر[۲] نشان می‌دهد که این عقیده که همه‌ی افراد تجلّی واقعیّت یگانه و به تعبیر او، تجلّی «خودکیهانی»[۳]اند، چه تأثیری به حال مسأله‌ی شرّ خواهد داشت.

اگر یک خودکیهانی که همه‌ی ما جوانب مختلف آنیم وجود داشته باشد، حلّ مسأله‌ی شرّ (یعنی این مسأله که چرا خدای عادل به این همه درد و رنج در این عالم رضایت می‌دهد) آسان‌تر می‌شود. بنا بر منظر مبتنی بر خودِ جداگانه، وقتی یک خودِ جداگانه‌ی بی‌گناه در طول زندگی‌اش از سرنوشتی رنج می‌برد، نمی‌توان ظالمانه بودن چنین درد و رنجی را منکر شد، بدین نحو که به او گفت از این رهگذر خیری به دیگران می‌رسد. ولی بنا بر منظر مبتنی بر خودکیهانی، می‌توان گفت اگر به این مسأله از منظر خودکیهانی بنگریم، رنج بردن انسان جزئی از طریق سعادت دیگران جبران می‌شود. البتّه این استدلال فقط در صورتی قانع کننده است که سعادت موجود در عالم در تمامیّت آن، بیش‌تر از رنج و محنت باشد. اگر در عالم رنج و محنت بیش‌تر از سعادت باشد، در آن صورت، این واقعیّت که همان خودکیهانی، از آغاز زمان تا پایان زمان، پیاپی متحمّل رنج می‌شود، حتّی وضع را بدتر می‌کند. زیرا لااقل بر مبنای دیدگاه خودِ جداگانه رنج و محنت یک انسان جزئی (شاید جز در صورتی که به جاودانگی معتقد باشیم) به مدّت دوره‌ای نامتناهی به طول نمی‌انجامد (هاکسر، ۱۹۹۱، ص ۲۰۶).

اگر افراد را جلوه‌های واقعیّتی عمیق‌تر بدانیم، برخی نگرانی‌های راجع به بی‌عدالتی و ناموزونی از میان برمی‌خیزد. اهتمام ما به جایگاه کلّ خواهد بود نه جزء.

تقریرهای کلاسیک از یهودیّت، مسیحیّت و اسلام عمدتاً با تفسیر خداوند به عنوان یک موجود مطلق فراگیر که ما فقط اجزای آنیم مخالفت کرده‌اند. با وجود

---

1 - differentiation
2 - Vinit Hakser
3 - cosmic self

این، خداباوران می‌توانند به دیدگاهی والانگرانه درباره‌ی اشخاص به عنوان مراکز متمایز رشد و آگاهی که در عین حال به رابطه‌ی تعاونی و هم‌بسته با آگاهی الاهی واحد فرا خوانده شده‌اند قائل باشند. استافورد بتی[۱] سعی در پرداختن نظریّه‌ای دربارهٔ‌ی عدل الاهی دارد که آگاهانه مطالبی را از آیین هندو اقتباس می‌کند، ولی در برابر گرایش‌های غیردوانگارانه آن مقاومت می‌ورزد. او دیدگاه خویش را بر حسب برخی گرایش‌های وحدت‌باورانه‌ی آیین هندو چنین تلخیص می‌کند:

بخش اعظم اوپانیشادها بر آن است که هدف همه‌ی ما باید تعالی کامل هویّات فردی خویش در اتّحاد سرمدی با برهمن باشد. حکیم یاجناولکیه[۲] به همسرش مایتریه[۳] می‌گوید «در جایی که آگاهی از خود مطلق [برهمن، حقیقةالحقایق] در میان باشد، دیگر فردیّتی در میان نیست» (*بریهادارنیاکه*،[۴] IV, iv, 12). در جای دیگر می‌خوانیم: «همان‌طور که رودخانه‌های جاری در دریا ناپدید می‌شوند و نام و صورت خویش را از دست می‌دهند، انسان خردمند نیز که فارغ از نام و صورت است به پوروشا [برهمن] نایل می‌شود» (*موندکه*،[۵] III, ii, g). تا این‌جا باید روشن شده باشد که از نگاه این نظریّه‌ی عدل الاهی، فنای افراد نه مطلوب است و نه امکان‌پذیر. این نظریّه‌ی عدل الاهی مادام که نمی‌گوید در نهایت، نفس در کام این الوهیّت فرو می‌رود، قائل به یک برهمن، پدر، مادر یا اللّه است؛ زیرا این فرو رفتن در کام الوهیّت بخش اعظم تجربه‌ی بشری را بی‌معنا می‌سازد. اگر فردِ آزادی یافته *از آن حیث که فرد است* به عدم بپیوندد، چه چیزی به دست می‌آید؟ معنا و غایت تجربه‌ی آن فرد، و به‌خصوص درد و رنج‌های او در طول زندگی‌های متعدّد چه می‌شود؟ یک چنین فرد آزاد شده‌ای یک نوع کمال عظیم، یک نوع سرور عظیم را که پیش از آزادی یافتن از آن برخوردار نبوده است واجد می‌شود؟ نه؛ زیرا بر طبق تفسیری از اوپانیشادها، او حتّی از فردیّت که به حکم آن می‌شود گفت *قادر* به داشتن چیزی است برخوردار نیست. او حتّی خودش را هم واجد نیست (بتی، ۱۹۹۲، ص ۷۷).

---

1 - Stafford Betty
2 - Yajnavakya
3 - Maitreyi
4 - *Brihadanyaka*
5 - Mundaka

بنابراین، بتی در عین حال که به یک نوع وحدت‌گرایی سازش‌ناپذیر قائل نمی‌شود، از مفاهیم وحدت‌باورانه‌ی هم‌بستگی و هویّت مشترک سود می‌برد. این هویّت مشترک مورد اعتقاد بسیاری از خداباوران قرار گرفته است. اِی. ی. تیلور[1] بر آن است که در فهم مسیحی از حیات اخروی به نوعی عقیده به «در هم تنیدگی کامل اذهان در یک‌دیگر» آمده است (تیلور، ۱۹۵۱، ص ۳۱).

این روی‌کرد در یکی از حوزه‌های خاصّ مسأله‌ی شرّ، یعنی حوزه‌ی درد و رنج حیوانات می‌تواند حائز اهمّیّت باشد. در فصل هفتم، برخی از مباحث خداباورانه‌ی متعارف درباره‌ی حیوانات را از یک منظر مبتنی بر حقوق حیوانات گرفته تا یک نوع بوم‌شناسی ژرف‌نگر مورد بحث قرار دادیم. برخی از خداباوران معتقدند که طبیعت اصولاً با اراده‌ی خداوند هماهنگ نیست، بلکه طبیعت هبوط یافته است. برخی معتقدند که درد و رنج حیوانات و شکارگری نتیجه‌ی یک نوع هبوط [و دوری] اساسی از رحمت الاهی است. این درد و رنج را لازمه‌ی هبوط انسان‌ها و ارواح غیرجسمانی (شیطان) دانسته‌اند. اگر این موضع را قابل‌دفاع بدانیم، دفاعیّه‌ی خداباوران از شرّ طبیعی را می‌توان تحت دفاعیّه شرّ اخلاقی گنجاند. از سوی دیگر، خداباوران دیدگاهی کل‌گرایانه درباره‌ی طبیعت اتّخاذ کرده‌اند که بر طبق آن، خیر افراد در درجه‌ی اوّل بر حسب خیر کلّ مورد ملاحظه قرار می‌گیرد. به هر تقدیر، بدیهی است که درد و رنج بسیاری در میان حیوانات وجود دارد. اگر خداوند به معنایی عمیق در این تکامل دنیای حیوانات حضور داشته باشد، لااقل می‌توان در این دیدگاه که خداوند فقط مدبّر و ناظر فرایند تکاملی است تغییراتی ایجاد کرد. بلکه اگر حقّ با بتی باشد، تکامل یک نوع فرایند تمایزیابی و تکامل مستمرّ حیات خداوند است. کیث وارْد می‌نویسد:

> **ما خدا را، هم شریک رنج و اندوه مخلوقات می‌دانیم و هم شریک سرور و سعادت آن‌ها، و بنابراین، او را به حکم علم مطلق‌اش، در تجلّی خلّاقانه‌ی حقیقتِ خود حضرتش که همان خلقت باشد، سهیم می‌انگاریم (وارد در اثری ویراسته‌ی لنزی، ۱۹۸۸، ص ۱۰۵).**

---

1 - A. E. Taylor

به نظر وارد، همین یکی انگاشتن خداوند با مخلوقات به معنای خلاصی نهایی از رنج و محنت یا غلبه بر آن است:

اگر موجود حسّاسی وجود داشته باشد که دستخوش رنج واقع می‌شود، آن موجود ــ هر چه باشد و هر طور که ظاهر شود ــ باید تبدّل شرّ به‌واسطه‌ی خیر عظیم‌تر را دریابد (وارد، ۱۹۸۸، ص ۱۰۵).

به اعتقاد جان وسلی، این تبدّل مستلزم یک نوع حیات اخروی برای حیوانات است. به نظر برخی خداباوران دیگر، حیات حیوانی مادام که در مجموع خیر باشد، شایسته‌ی آفرینش خداوند است. آستین فارر نیز چنین می‌نویسد:

مسأله‌ای که باید مورد بحث قرار داد، این پرسش ساده است که آیا حیوانات اگر اصولاً دستخوش هیچ درد و رنجی نمی‌شدند، زندگی بهتری می‌داشتند (در اثری ویراسته‌ی لنزی، ۱۹۸۸، ص ۶۶).

محدودیّت‌های پژوهش

فصل حاضر را با بررسی این نظریّه به پایان می‌برم که اگر خدای خیر مطلق وجود داشته باشد، نباید توقّع داشت که حکمت این که چرا خداوند به شرور عالم رضایت می‌دهد، معلوم ما باشد. این بحث را می‌توان به ایجاز تمام برگزار کرد. فرض کنید پس از بررسی مجموعه راه‌حل‌های ممکن برای مسأله‌ی شرّ هیچ یک را رضایت‌بخش نمی‌یابید؟ آیا در این‌جا نیافتن راه‌حلّ دلیل بر آن است که راه‌حلّی وجود ندارد؟ فقط در صورتی پاسخ سؤال مثبت است که به‌حقّ بتوان معتقد بود اگر به دنبال راه‌حلّ می‌گشتید می‌یافتید. ریچارد سوئین‌برن مثال زیر را ارائه می‌کند:

توجّه داشته باشید که بیان اصل بدین صورت است که این که وجود اشیاء اثباتاً چگونه به نظر می‌رسد، دلیل بر چگونگی وجود آن‌هاست، ولی این که اشیاء چگونه به نظر نمی‌رسند، چیزی را اثبات نمی‌کند. اگر به نظر برسد که میزی در اتاق، و یا تندیسی در باغ وجود دارد احتمالاً واقعیّت نیز همین است. ولی اگر به نظر برسد که میزی در اتاق وجود ندارد، این امر فقط در صورتی دلیل وجودِ نداشتن میز در اتاق است که من دلایلی موجّه داشته باشیم بر این که همه جای

اتاق را دیده‌ام و... اگر میزی در آن‌جا وجود می‌داشت، به رؤیت من می‌رسید (سوئین‌برن، ۱۹۷۹، ص ۲۴۶).

استفان وایکسترا[1] موضوع را به این نحو صورت می‌بندد.

می‌رسد که P» فقط اگر برای H معقول باشد که اعتقاد بورزد، با فرض قوای معرفتی او و استفاده‌ای که از آن‌ها می‌کند، اگر P متحقّق نباشد، S احتمالاً متفاوت با همانی خواهد بود که به نحوی برای وی قابل‌تشخیص است (وایکسترا در اثری ویراسته‌ی آر. و ام. آدامز، ۱۹۹۰، ص ۱۵۲).

گاهی این سردرگمی را خوشایند دانسته‌اند؛ چرا که بدون مرتبه‌ای از استقلال از ناحیه خداوند خیرهای حائز اهمّیّتی از دست می‌رود. جان هیک می‌نویسد:

بنابراین، «راه‌حلّ» ما برای مسأله‌ی گیج‌کننده‌ی درد و رنجِ بیش از حدّ و نابه‌حقّ، استناد بی‌پرده به ارزش مثبت راز است. [بدون چنین استنادی] این نوع درد و رنج هم‌چنان ظالمانه، تبیین‌ناپذیر، بی‌حساب و کتاب و خارج از حدّ اعتدال خواهد بود. راز رنج و محنت گزافی، رازی حقیقی است که ذهن احتجاج‌گر بشر را بدان راه نیست. این راز با بی‌معنایی مخرّب، عجیب و غریب و کاملاً گیج‌کننده‌اش، ایمان مسیحی را به مبارزه می‌طلبد. و در عین حال، وقتی جدای از تأمّلات الاهیاتی در نظر گرفته می‌شود، می‌تواند توجّه ما را معطوف به این بدارد که همین نامعقولیّت و همین فقدان غایت اخلاقی در ساخت و سرشت عالم به عنوان مکانی که خیر حقیقی بشر در آن قابل تحقّق است و هم‌دردی مهرانگیز و ایثار ترحّم‌آمیز در آن مجال ظهور می‌یابد مؤثّر است (هیک، ۱۹۷۷، ص ۳۳۵ـ۳۳۶).

ویلیام راو و جی. ال. شلنبرگ[2] این مطلب را قابل‌قبول نمی‌دانند. به اعتقاد شلنبرگ، خدای خیر مطلق و مهربان به همه‌ی موجودات باید خیرهای چشم‌گیری را نمایان یا به نحوی برملا سازد؛ خیرهایی که دلیلی قانع کننده برای رضایت دادن او به شرور محسوب می‌شوند. شلنبرگ برای تحکیم موضع خویش از رابطه‌ی پدر ـ فرزند استفاده می‌کند. والدین مهربان سختی‌هایی را که باید فرزندشان متحمّل شود به او تعلیم می‌دهند. از خداوند نیز همین انتظار می‌رود (شلنبرگ ۱۹۹۳).

---

1 - Stephan Wykstra 2 - J. L. Schellenberge

آلن پادگیت[1] پاسخ می‌دهد که آن نحوه رابطه‌ی میان خدا و مخلوقات که به حسب آن خدا باید تا بدین حدّ دقیق و ریزبین باشد، تصویری زننده و بیش از حدّ پدرمآبانه را از خداوند به نمایش می‌گذارد.

به اعتقاد من تصوّر [شلنبرگ] از محبّت خداوند سخت پدرمآبانه است. شلنبرگ رابطه‌ی خداوند با مخلوقات را رابطه‌ای محدود کننده، مردانه و ضعیف‌نوازانه می‌داند. خداوند اعتقاد مخلوقاتش به خویش را تأمین می‌کند؛ زیرا هر چه باشد، عالم‌ترین است. یک فهم غنی‌تر و مستوفاتر از خداوند از این الگوی «پدر ـ فرزندیِ» تنگ‌نظرانه نسبت به یکی از دو طرف رابطه‌ی عاشقانه، یعنی الگویی که در کتاب آسمانی، آثار عارفان و برخی از فیلسوفان (هگل، بوهر و لویناس) دیده می‌شود احتراز می‌کند. خداوند عالم را به عنوان «غیری» برای خودش می‌آفریند، تا عاشقانه با آن رابطه داشته باشد. بر طبق این الگو، لازمه‌ی عشق به خداوند بی‌اعتقادی عقلانی است؛ زیرا عاشق نمی‌خواهد که اختیار معشوق را تحت تأثیر قرار دهد تا پیشرفت‌های خود را نفی کند. عاشق می‌خواهد که معشوق، هم کاملاً رشد یافته باشد و هم کاملاً مختار. بر خلاف نظر شلنبرگ، چنین عشقی نه می‌تواند در نهاد معشوق سرشته شود، نه چندان زودتر از رشد کامل او به ظهور می‌رسد و نه همیشه در برابر انتخاب‌های درازمدّت و شخصیّت او عَلَم می‌شود. بنابراین، برای کسانی که بر مبنای الگوی عاشقانِ رشدیافته‌تر به رابطه‌ی خدا و انسان می‌اندیشند استدلال شلنبرگ نمی‌تواند قانع کننده باشد (پادگیت، ۱۹۹۴، ص ۲۰۸).

بنابراین، برخی خداباوران برآنند که به دلیل ناتوانی ما در ارزیابی شرایط ذیربط (ناتوانی ما از علم به این که آیا حیات اخروی و نظایر آن وجود دارد یا نه)، به لحاظ فلسفی می‌توان به نوعی دست به دامان راز شد. ولی در این‌جا، برای خداباورانی که می‌خواهند در مسأله‌ی شرّ دست به دامان راز شوند و در عین حال، در دست یافتن به بهترین تبیین از ماهیّت عالم به معقولیّت آن استناد کنند، عاقلانه این است که احتیاط‌های لازم را به خرج دهند. به همین دلیل، بسیاری از خداباوران وظیفه‌ی

---

1 - Alen Padgett

خود می‌دانند که چیزی بیش از دفاعیّه ارائه کنند و هم‌چنان برای پیشنهاد نظریّه‌های عدل الاهی بکوشند.

همان‌طور که در فصل اخیر گذشت، بهترین خدمت در حقّ خداباوری، اقامه‌ی برهانی مبتنی بر مجموعه‌قرائن است؛ یعنی برهانی که مشتمل بر مجموعه عواملی چند است به جای آن که تک‌استدلال‌هایی را به صورت مستقلّ از یک‌دیگر مطرح کند. اگر برهان قوی از طریق تجربه‌ی دینی برهانی قابل‌قبول باشد، می‌توان وجود شرّ را نه دلیل بر انکار خداوند، بلکه دلیل بر اثبات او گرفت. به اعتقاد دین‌باوران، چه‌بسا تجربه‌ی شرّ خدا را غصّه‌دار کند. استدلال‌های فصل بعدی بر اثبات خداباوری را نیز می‌توان با تکیه بر تجربه‌ی دینی تقویت کرد.

براهین مبتنی بر مجموعه‌قرائن، همان‌طور که به کار خداباوران می‌آیند، منتقدان طبیعت‌گرای ایشان نیز می‌توانند خود را از این براهین بی‌نصیب نگذارند. اگر در مقام اقامه‌ی برهانِ تجربه‌ی دینی، خداباوری را از دست‌رفته بیابیم و مسأله‌ی شرّ دلیلی وزین بر ردّ خداباوری محسوب شود، طبیعت‌گرایی یا دینِ غیرخداباورانه یا دیدگاهی ناواقع‌گرایانه درباره‌ی دین، معقول‌تر به نظر می‌رسد.

مؤخّره‌ای درباره‌ی تجسّم

عقیده به تجسّم[1] (به معنای تحت‌اللفظی «جسم‌یابی»[2]) خداوند نقشی اساسی در روی‌کردهای مسیحی به مسأله‌ی شرّ داشته است. این عقیده، هم بخشی از «دفاعیّه مبتنی بر رنج بردن خداوند» است که در همین فصل مطرح شد و هم بخشی از موضوع کفّاره که در فصل هفتم مورد بحث قرار گرفت. این موضوع نیز در دوران معاصر نقد و نظرهای چشم‌گیری را به خود اختصاص داده است. در این‌جا برخی از اشکالات اوّلیّه به عقیده تجسّم و یک طرح فلسفی رایج برای پاسخ‌گویی به این اشکالات را مرور می‌کنیم و سپس توضیح می‌دهیم که هر گونه ارزیابی عقیده‌ی تجسّم، خواه تجسّم خدا در عیسی و خواه تجسّم ویشنو[3] به عنوان

---

1 - incarnation
2 - enfleshment
3 - Vishnu

کریشنا[1] در آیین هندو، می‌باید به کارآیی این عقاید در ارتباط با منظر فلسفی و دینی جامع شخصِ معتقد عنایت بورزد. هدف این بحث ایجاد انگیزه برای تحقیقات بیش‌تر است، نه تحقیق و بررسی تفصیلی درباره‌ی همه‌ی مباحث فلسفی مربوط که در دوران معاصر درباره‌ی این موضوع صورت گرفته است.

مشکلات *اولیّه*. گاهی فیلسوفان و الاهی‌دانان مسیحی از این که عقیده به تجسّم خداوند به ظاهر نامعقول می‌نماید، به نفع خویش بهره‌برداری کرده‌اند. حتّی پاره‌ای از شواهد عهد جدید مسیحی، چنان چه از منظر بشری صرف ملاحظه شوند، حکایت از نامعقول بودن تجسّم دارند. تنظیم و تنسیق دلایل این نگرش چندان دشوار نیست.

این عقیده که خداوند، انسان، یعنی عیسی مسیح شده است، ظاهراً مستلزم عقیده به امری منطقاً تناقض‌آمیز است. دو ستون زیر را که یکی فهرست صفات الاهی و دیگری فهرست صفات بشری است مورد ملاحظه قرار دهید.

الاهی	*بشری*
قادر مطلق	دارای قدرت محدود
عالِم مطلق	دارای علم محدود
همه جا حاضر	مکان‌مند
سرمدی	زمان‌مند
واجب‌الوجود	ممکن‌الوجود
غیرجسمانی	جسمانی
خیر بالضروره	خیر لابالضروره
بی‌آغاز	دارای آغاز
جاودان / نامیرا	میرا

فرض این که یک شخص واحد هر دو مجموعه‌ی صفات فوق را واجد باشد، تناقض‌آمیز

---

1 - Krishna

به نظر می‌رسد. اعتقادنامه‌ی کالسدون[۱] سال ۴۵۱ می‌گوید عیسی مسیح کاملاً خدا و کاملاً بشر است. از چه جهاتی این اعتقاد معقول‌تر از این است که بگوییم یک شکل هندسی هم می‌تواند مربّع باشد و هم دایره؟

فلسفه‌های تجسّم. بسیاری از مسیحیان معاصر به جای تناقض آشکار در ادّعای اعتقادنامه‌ی کالسدون درباره‌ی انسانیّت کامل و الوهیّت کامل عیسی [ع]، تفسیر نوینی از عقیده به تجسّم به معنایی معقول‌تر به دست داده‌اند.

یک موضع عامّه‌پسند که گاهی از آن به ***مسیح‌شناسی کارکردی***[۲] تعبیر شده، این است که تجسّم را نه به معنای نوعی پیوند و اتّصال مابعدالطبیعی صفات، بلکه به معنای مسیح به لحاظ نقش او به عنوان مرجع و محوری اساسی برای درک و فهم ذات و اراده‌ی خداوند بفهمیم. در زندگی عیسی مسیح می‌توان انسانی را یافت که چنان در اراده و آگاهی خویش با خدا متّحد گشته که خداوند به صورتی زنده و قبل از هر چیز [در او] متجلّی شده است. بنابراین دیدگاه، وقتی گفته می‌شود «عیسی مسیح خداست»، باید به این معنا گرفته شود که عیسی مسیح نماینده متعالی خداوند است، بدین صورت که ذات خداوند (رحمت، عدالت) را مجسّم می‌سازد و زندگی او محمل یا مجرایی است که دیگران از رهگذر آن به قرب خداوند نایل می‌شوند.

موضع دیگر موضعی افراطی‌تر است، ولی این موضع نیز از عقیده به این که شخص واحد، یعنی عیسی، دارای صفات متناقض است احتراز می‌جوید. بر طبق ***تبیین مبتنی بر خلع الوهیّت درباره‌ی تجسّم***،[۳] خدا در عضو دوّم تثلیث، صفات علم مطلق، قدرت مطلق و مانند آن را از ذات خویش دور افکنده است تا کاملاً انسان شود. بدین وسیله، خداوند در مقام تجسّم، علم مطلق و قدرت مطلق الاهی را حفظ نمی‌کند.

---

1 - Chalcedonian Creed　　2 - functional Christology

۳ - kenotic. kenotic account of the incarnation و منسوب به kenosis به معنای تهی ساختن وجود خویش از ذات و صفات الاهی (در مورد مسیح) است.

یکی از معارضه‌های فراروی نظریات مبتنی بر خلع الوهیّت این است که آیا می‌توان گفت صفات خداوند در حقیقت اموری ممکن‌الوجود هستند، به نحوی که خداوند بتواند به اراده‌ی خود از آن‌ها صرف نظر کند (به همان صورت که نامِ حک شده بر روی پارچه‌ای را پاک می‌کنند). به علاوه، روشن نیست که نظریّه‌ی مبتنی بر خلع الوهیّت چه تبیینی می‌تواند برای برخی تفاوت‌های میان صفات الاهی و بشری که منوط به تفاوت موصوف هر یک از آن‌هاست داشته باشد. چگونه خداوند می‌تواند از صفت موجودیّت بی‌آغاز صرف نظر کند؟

اخیراً دو تلاش برجسته برای مقابله‌ی مستقیم با این اشکالات اوّلیّه و اصلاح تعالیم اعتقادنامه‌ی کالسدون درباره‌ی تجسّم صورت گرفته است. تی. وی. موریس[1] و ریچارد سوئین‌برن در تحقیقاتی مستقلّ از هم نظریّه‌ای را پیشنهاد کرده‌اند که می‌توان از آن به نظریّه‌ی دوذهنیِ تجسّم[2] تعبیر کرد.

موریس و سوئین‌برن می‌گویند خداوند در مقام تجسّم، همه‌ی صفات الاهی را حفظ می‌کند. از دید موریس و سوئین‌برن، تجسّم به فضل تفرقه‌ای در ذهن الاهی ممکن شده است که از رهگذر آن یک «آگاهی مشخّصاً زمینی»[3] به وجود می‌آید و همه‌ی محدودیّت‌های حیات بشری را به خود می‌گیرد. ذهن فوق‌العاده الاهی که سوئین‌برن از آن به «ذهن سرمدی خداوند»[4] تعبیر می‌کند، کماکان عالِم مطلق است، ولی ذهنی که در درون این ذهن شکل می‌گیرد، یعنی همان آگاهی مشخّصاً زمینی این‌گونه نیست. موریس در توصیف نظریّه‌ی دو ذهنی می‌نویسد:

> اوّلاً چیزی وجود دارد که می‌توان از آن به ذهن سرمدی خدای پسر همراه با آگاهی مشخّصاً الاهی‌اش، فارغ از چند و چون آن تعبیر کرد، همان آگاهی که کلّ دایره‌ی علم مطلق را در برمی‌گیرد. علاوه بر این، یک آگاهی مشخّصاً زمینی وجود دارد که حادث است و همراه با رشد و پرورش عیسای خردسال رشد کرده و بالیده است. این آگاهی تصویر بصری‌اش را از چیزی که چشم عیسی می‌دید و

---

1 - T. V. Morris
2 - two-minds theory of incarnation
3 - distinctly earthly consciousnes
4 - eternal mind of God

مفاهیمش را از زبان‌هایی که او فرا می‌گرفت حاصل کرده است. این حیطه‌ی زمینیِ آگاهی و خودآگاهی ماهیّتی کاملاً انسانی یهودی داشت و ذاتاً حال و هوای فلسطین قرن اوّل در آن مشهود بود (موریس، ۱۹۸۶، صص ۱۰۲ـ۱۰۳).

عیسی مسیح در مقام تجسّم، تولّدی بشری و حیاتی جسمانی داشت و به عنوان شخص جسمانی، عالَم را همراه با محدودیّت‌های علم، قدرت و حتّی خیریّت خود تجربه می‌کرد. برای مثال، ممکن است در چنین اوضاعی عیسی [ع] همیشه شخصیّت الاهی خویش را محقّق نساخته باشد. بنابراین، ممکن است عیسی نمی‌دانسته که بالضروره خیر است و در نتیجه، نمی‌تواند عمل نادرست انجام دهد. به همین سان، ممکن است عیسی حقیقتاً برای اعمال ناصواب وسوسه می‌شده است. سوئین‌برن محدویت‌های عیسی مسیح به عنوان یک انسان را این‌گونه توصیف می‌کند:

برای قدرت مسیح به *عنوان* انسان محدودیّت‌هایی وجود دارد. اگر اعمالِ بشری خدای پسر تنها در پرتو باورها و تمایلات [= تمایل ـ اعتقادهای][1] بشری او انجام شده باشد، او نیز همان محدودیّت‌های ما را احساس خواهد کرد. خداوند در مقام تجسّم‌یابی، قدرت خویش را محدود نخواهد کرد، بلکه سبک و سیاقی را برای عمل برمی‌گزیند که محدود است و محدود احساس می‌شود (سوئین‌برن، ۱۹۹۴، ص ۲۰۲).

بر طبق این دیدگاه، خداوند در قالب مسیح به عنوان یک موجود متناهی و محدود که دستخوش خواهش‌های نفسانی و احساسات است و در برابر رنج و محنت آسیب‌پذیر است، احساس و عمل کرده است. این مطلب نشانگر نوعی تمرکز آگاهی در ذهن الاهی وسیع‌تر است. موریس در توضیح بیش‌تر رابطه‌ی میان اذهان خداوند می‌نویسد:

ذهن الاهی به تجربه‌ی بشری زمینی که ناشی از تجسّم است، دسترسی بی‌واسطه و کامل دارد، ولی آگاهی زمینی چنین دسترسی بی‌واسطه و کاملی به محتوای علم مطلق و فراگیر که خاصّ لوگوس[2] است دارا نیست، بلکه فقط این نوع دسترسی

---

1 - belif-inclinations 2 - Logos

در مواقعی که ذهن الاهی اجازه دهد، برایش حاصل می‌شود. بنابراین، مسیحِ انسان از ژرفای شخصی و مابعدالطبیعی خاصّی برخوردار است که هر فردی که صرفاً انسان باشد از آن بی‌بهره است (موریس، ۱۹۸۶، ص ۱۰۳).

اگر حقّ با موریس باشد، این توصیف نشان‌گر تجسّم حقیقی است و نه صِرف تظاهر به تجسّم که در مورد تصاویر اسطوره‌ای گوناگون از خدا یا خدایان دیده می‌شود که بر طبق آن تصاویر، خدا یا خدایان در هیأتی مبدّل به عنوان انسان وارد جامعه می‌شوند. (نظریّه‌ای که مورد اعتقاد یکی از جنبش‌های بدعت‌گذار صدر مسیحیّت یعنی فرقه‌ی معتقد به تجسّم غیربشری[۱] بود).

موریس و سوئین‌برن برای تأیید این تقسیمِ آگاهی [خداوند] به نظریاتی درباره‌ی روان‌شناسی و عقل که ظاهراً تعریف و تحدیدهای متغیّر از آگاهی و هویّت را امکان‌پذیر می‌دانند استناد کرده‌اند. مثلاً روان‌کاوی فرویدی ظاهراً می‌گوید ممکن است اشخاص به نحوی مرکّبِ از سائقه‌های نامتمایزی باشند که می‌توانند به صورت واحدهای هوش‌مند و ذهن‌وار متمایز عمل کنند. میان داده‌های برخی از برنامه‌های رایانه‌ای نیز روابط پیچیده‌ای برقرار شده است که به موجب آن برنامه‌هایی چند در دل برنامه‌های دیگر قرار دارد. نابسامانی‌های شخصیّت چندگانه نیز (ظاهراً) نشان می‌دهد که شخص واحد می‌تواند از جهاتی بیش از یک ذهن داشته باشد یا بیش از یک ذهن را تجسّم ببخشد. موریس به روان‌شناسی ژرفانگر معاصر و این فرض آن‌که حیات بشری می‌تواند لایه لایه و تو بر تو باشد، متوسّل می‌شود:

اگر روان‌شناسی متجدّد حتّی به صورت محتمل در این فرض بر حقّ باشد که شخص واحد می‌تواند دارای سطوح یا حوزه‌های مختلف ذهن‌مندی [= ذهنیّت] باشد. می‌توان گفت عیسی [ع] ژرفایی فوق‌العاده و بسیار مهمّ دارد که آن را به خاطر فضل الاهی بودن‌اش واجد است (موریس، ۱۹۸۶، ص ۱۰۵).

---

۱ - decetism. پیروان این فرقه معتقد بودند که جسم مسیح یک جسم بشری نیست، بلکه او یک شبح است با جوهری واقعی ولی ملکوتی.

این تشبیه و تمثیل‌ها می‌توانند تا حدّی روشن‌گر معنایی باشند که به اعتقاد موریس و سوئین‌برن اساس فهم مسیحی از تجسّم را تشکیل می‌دهد.

موریس تمایزی مفید بین «کاملاً انسان»[1] بودن و «صرفاً انسان»[2] بودن در میان می‌آورد. اگر فرض بر این باشد که خداوند «صرفاً انسان» شده و مراد از این تعبیر آن باشد که «چیزی بیش‌تر از انسان نشده است» تجسّم معنا ندارد. ولی موریس معتقد است که ما هنوز می‌توانیم به نحوی فارغ از تناقض، بگوییم عیسی مسیح «کاملاً انسان» است، به این معنا که عیسی مسیح همانند ما دارای حیات جسمانی همراه با قوا و استعدادهای نفسانی و فیزیکی آن بوده است.

در این‌جا، چهار اشکال در مورد این طرح و پاسخ آن اشکالات را به‌اختصار بررسی می‌کنیم. همه‌ی این اشکال و پاسخ‌ها به‌ایجاز تمام برگزار شده‌اند و ما را به بحث و تحلیل بیش‌تر در این خصوص فرا می‌خوانند.

الف) انسان‌ها موجوداتی مادّی‌اند. در انسان هیچ ساحت غیرجسمانی وجود ندارد. فرض این که موجود غیرجسمانی بتواند جسمانی شود، فرضی تناقض‌آمیز است و لذا این فرض هم که خدا بتواند انسان شود از آن قاعده مستثنی نیست.

پاسخ: موریس و سوئین‌برن هردو، دوانگارانند و [طبعاً] پاسخ می‌دهند که انسان‌ها موجوداتی منحصراً مادّی نیستند. جسمانیّت بشری واقعیّت دارد، ولی حیات جسمانی همه‌ی واقعیّت زندگی ما نیست. بنابراین، لازمه‌ی تجسّم آن نیست که موجود غیرجسمانی جسمانی شود. لازمه‌ی تجسّم آن است که خدا ***به عنوان*** آگاهی غیرجسمانی کاملاً تجسّم بیابد.

ب) نظریّه‌ی دو ذهنی خدا را به فریب‌کاری می‌کشاند. عیسی مسیح به عنوان انسان به برخی از امورکه برای خداوند ***به عنوان*** آگاهی الاهی معلوم‌اند عالم نبود و این خدا را به نوعی خودفریبی پُر طول و تفصیل می‌کشاند.

پاسخ: البتّه تجسّم محدودیّت‌هایی به همراه دارد، ولی مستلزم فریب اساسی نیست. فریب به معنای گمراه کردن عمدی افراد است. بنا بر دیدگاه مسیحی سنّتی،

---

1 - fully human　　2 - merely human

تجسّم مستلزم یک نوع جسمانیّت متمرکز همراه با همه‌ی محدودیّت‌های بشری است و هدف آن آگاه کردن انسان‌ها و آشکار ساختن خداوند در قالب شناخت ماست، نه مبهم ساختن اراده و ذات خداوند. به علاوه، در پاسخ به اشکال مبتنی بر فریب، می‌توان تأکید کرد که تجسّم مستلزم محدودیّت‌های حقیقی است؛ برای مثال، موریس و سوئین‌برن تأکید می‌ورزند که محنت، رنج، گرسنگی عیسی مسیح و مانند آن همه واقعی بوده‌اند، نه صِرف ظاهرسازی.

ج) ***اگر خداوند هم‌چنان صفت خیریّت بالضروره را حفظ کرده باشد، چگونه ممکن است به عنوان عیسی مسیح دچار وسوسه شده باشد؟*** عهد جدید مسیحی می‌گوید عیسی با وساوس مبارزه کرد و بر آن‌ها فائق آمد. این مطلب با اعتقاد به این که عیسی واقعاً نمی‌توانسته دستخوش وساوس قرار گیرد، قابل‌جمع به نظر نمی‌رسد.

پاسخ: چندین پاسخ برای این اشکال می‌توان بیان کرد. موریس معتقد است اگر کسی خود را قادر بر ارتکاب گناه احساس کند، حتّی اگر هم واقعاً قدرت بر گناه نداشته باشد، امکان وسوسه شدن برای او وجود دارد:

> **لزومی ندارد که گناه کردن یک امکان عمدتاً منطقی یا مابعدالطبیعی برای عیسی باشد. فقط لازم است که امکان معرفتی این امر برای او وجود داشته باشد... بنا بر نظریّه‌ی دو ذهنی، می‌توان گفت در حیطه‌ی عقایدی که به طور طبیعی برای آگاهی زمینی مسیح قابل‌دسترس بود، به لحاظ معرفتی امکان گناه کردن برای او وجود داشت. از دیدگاه زمینی عیسی، امکان گناه کردن او منطقاً منتفی نبود. بنابراین، در جریان آگاهی زمینی عیسی، برای او امکان وسوسه‌ی گناه وجود داشت. در حوزه‌ی بشری اندیشه‌اش خبر نداشت که خود او بالضروره خیر است و همین امکان وسوسه شدن را به او می‌داد (موریس، ۱۹۸۶، صص ۱۴۸ـ۱۴۹).**

دیگر این که می‌توان گفت عیسی [ع] می‌دانست که نمی‌تواند مرتکب گناه شود، ولی در عین حال وسوسه‌هایی را احساس می‌کرد. شاید در مواردی انسان بداند که یارای تغییر دادن چیزی را ندارد و در عین حال، سخت مشتاق تغییر دادن اوضاع و

احوال باشد. پاسخ سوّم این که هرچند خداوند خیر متعالی است، ولی خیریّت او نه ضروری، بلکه امکانی است.

د) **اشکال.** یقیناً «کاملاً انسان بودن»، مستلزم مبدأ و منشأ زمانی داشتن و مواجه شدن با مرگ به عنوان فنای ممکن و قطعاً بی‌بهره بودن از نیروهایی است که عهد جدید به عیسی [ع] نسبت می‌دهد (یعنی قدرت انجام دادن معجزاتی مانند زنده کردن مردگان و حیات دوباره یافتن خود او).

پاسخ: این اشکال در مقولات «صرفاً انسان» ـ«کاملاً انسان» موریس مناقشه می‌کند. در پاسخ می‌توان گفت موریس و سوئین‌برن برای محدودیّت‌های حقیقی قدرت و علم عیسی (فی‌المثل این که عیسی به عنوان کودک شش ماهه نمی‌دانسته که تجسّم خداوند است) اهمّیّت خاصّی قائل‌اند. ولی اگر این تدبیر در دفع اشکال موفّق نباشد، مشکل می‌توان راهی برای مقابله با آن یافت، مگر این که بگوییم مفهوم «انسان بودن» به نسبت فرهنگ‌های مختلف تفاوت اساسی پیدا می‌کند و معنای فلسفی ثابتی ندارد. تبیین بودایی از «کاملاً انسان» با تبیین‌های اسلامی و مارکسیستی از آن متفاوت است. در برخی از فرهنگ‌ها، اعتقاد بر این است که اشخاص کاملاً انسان می‌توانند از عهده‌ی وظایفی شگرف مانند زنده کردن مردگان برآیند، و در برخی از فرهنگ‌های دیگر، اعتقاد بر این است که همه‌ی موجودات زنده تجسّم مجدّد مردگان‌اند (بکر، ۱۹۹۳). با توجّه به این تعدّد دیدگاه‌ها، چندان بدیهی نیست که اشکال «د» اشکالی قاطع باشد.

تجسّم‌ها و فلسفه‌های فراگیر. اشکال اخیر و پاسخ آن نشان می‌دهد که چگونه ممکن است دیدگاه‌های دینی یک شخص بازتاب التزام‌های شخص دیگر باشد. بنابراین، اگر کسی دیدگاه‌های خاصّی درباره‌ی خدا و انسانیّت داشته باشد، تجسّم را محال می‌داند. برای تبیین و توضیح بیش‌تر درباره‌ی این ویژگی که اعتقادات دینی مکمّل یک‌دیگرند، تعالیم آیین هندو درباره‌ی کریشنا را ملاحظه می‌کنیم.

بهگودگیتا کریشنا را تجلّی ویشنو تصویر می‌کند. برخی از شارحان،

شباهت‌های مهمّ میان تعالیم دو آیین مسیحیّت و هندو را مورد توجّه قرار داده‌اند. اُوِی محامد[1] در توصیف کریشنا می‌نویسد:

کریشنا خداست و خدا شخص‌وار است... کاملاً حلولی و کاملاً متعالی است... خدا مبدأ همه‌ی موجودات است و عالم قائم به خداست، خدا قائم به عالم نیست... خدا وجه دیگری هم دارد که همان استقرار در منزلگاه ملکوتی است... خداوند مبدأ و حافظ همه‌ی فضائل است... او در دل همگان خانه دارد (محامد، ۱۹۹۳، ص ۱۱).

علاوه بر این، در توصیف کریشنا گفته است «او نه صِرف آموزگارِ صواب و ناصواب، بلکه خدایی است که دعای پیروان خداوند را اجابت می‌کند» (محامد، ۱۹۹۳، ص ۱۱). این شباهت چندان زیاد است که به‌حقّ می‌توان کریشنا و مسیح [ع] را مبلّغ تعالیمی دانست که از برخی جهات اگر عین هم نباشند، لااقل مکمّل هم‌اند:

تعالیم کریشنا و عیسی درباره‌ی نجات از جهات بسیاری به هم شبیه‌اند... نجات‌بخشی کریشنا بر حسب رحمت خداوندی صورت می‌گیرد... اثربخشیِ رحمت منوط به ایمان و محبّت ماست. ایمان همان اعتماد و التزام و سپردن خود به کریشناست. وقتی ما در قالب ایمان به رحمت کریشنا واکنش نشان می‌دهیم، کریشنا ما را از نجات، بخشایش و حیات نوین برخوردار می‌سازد... در عهد جدید نیز، [قدّیس] پولس از نجات بشر بر حسب رحمت خداوندی سخن می‌گوید... رحمت [خداوندی] منوط به ایمان است (محامد، ۱۹۹۳، صص ۱۴ـ۱۵).

این شباهتِ تعالیم، پرسش‌های بسیاری از جمله این پرسش را پیش می‌آورد که آیا مسیحیان می‌توانند بپذیرند که ممکن است خداوند در زمان‌ها و مکان‌های دیگر تجسّم یافته باشد. ولی در مجالی که در این ضمیمه‌ی مختصر باقی است به اهمّیّت این موضوع می‌پردازیم که باید عقاید مختلف درباره‌ی تجسّم را در زمینه‌ی خود آن‌ها درک و فهم کرد.

گاهی داستان‌های مربوط به کریشنا در آیین هندو را بیانگر حوادث تاریخی دانسته‌اند، ولی التزام راسخ به کریشنا و گفت‌وگوی بی‌امان درباره‌ی کریشنای

---

1 - Owey Mohammed

تاریخی برای آیین هندو با اعتقاد به عیسی و گفت‌وگو درباره‌ی عیسای تاریخی در مسیحیّت برابری نمی‌کند. برخی از الاهی‌دانان مسیحی بر مبنای فقدان نسبی وجاهت تاریخی تعالیم آیین هندو درباره‌ی کریشنا و تجسّم کامل خدا (ویشنو) در کریشنا به عنوان انسان، در این تعالیم مناقشه کرده‌اند. کریشنا دستخوش مرگ به دست انسان‌ها و مانند آن نشده است. ابتدا به شرح و بسط این اشکال می‌پردازم و سپس پاسخی معتدل برای آن ارائه می‌کنم.

دیوجنس آلن[۱] در تحقیقی عمیق درباره‌ی سیمون ویل،[۲] دیدگاه ویل درباره‌ی عیسی و کریشنا را به شرح زیر ارائه می‌کند:

> **کریشنا به آن معنا که مسیح تجسّم است، تجسّم نیست؛ زیرا کریشنا دستخوش رنج و محنت نمی‌شود. کریشنا *جلوه‌ای* از خداست (ویشنو حضور دارد) و بنابراین، او وحی کننده یا اشراق دهنده است و حتّی وسیله‌ای برای نجات است. با محبّت به او می‌توانیم به عدالت [= نیکوکاری][۳] نایل شویم، ولی خودِ عدالت برای این که تجسّم بیابد، باید دستخوش رنج شود و برای آن که بتواند دستخوش رنج شود، باید خدا به صورت یک مخلوق درآید. در میان همه‌ی نمونه‌های تجسّمِ ادّعایی، مسیح تنها تجسّمی است که دستخوش رنج و محنت شده است. و دقیقاً همین رنج و محنت معلول عدالتش بوده است. شرط باقی ماندن بر این اعتقاد که مسیح همان عدالت خداوند است که تجسّم *یافته است* و خداوند از طریق رنج و محنت مسیح جدایی کلمةاللّه از ذات خودش را متحمّل می‌شود، این نیست که ویشنو را از اسامی خداوند ندانیم و نپذیریم که کریشنا به عنوان جلوه‌ای از او الهام می‌بخشد، اشراق می‌دهد و حتّی امکان نیل به محضر خود عدالت را [برای انسان‌ها] فراهم می‌سازد... آن‌ها (مسیح و کریشنا) به عنوان *metaxu* یا واسطه‌ی میان خدا و انسان‌ها عمل می‌کنند. تماس میان ما و خداوند که به نوعی جمع نقیضان است ــ زیرا ما و خداوند در دو مرتبه‌ی متفاوتِ واقعیّت قرار داریم ــ با تنزّل یافتن خداوند به مرتبه‌ی ما امکان‌پذیر شده است. بنابراین، کلمةاللّه به عنوان مبدأ نظام طبیعت و به صورت بشری در قالب نمونه‌هایی مانند کریشنا تنزّل می‌یابد. به**

---

1 - Diogenes Allen
2 - Simone Weil
3 - righteousness

علاوه، تجسّم‌هایی مانند تجسّم کریشنا یک وحی نجات‌بخش را به همراه دارند، یعنی راهی برای نیل به عدالت را نشان می‌دهند و واسطه‌ی آن طریق قرار می‌گیرند. و امّا تجسّم اوّلیّه، یعنی تجسّم عیسی مسیح، ژرفای کامل رحمت نجات‌بخش خداوند را آشکار می‌سازد؛ چرا که این تجسّم همان تحمّل درد و رنجی است که بهای رحمت خداوند در حقّ بی‌عدالتی بشری است و خود خداوند آن را به جان می‌خرد (آلن، ۱۹۸۹، ص ۲۵۶).

چگونه می‌توان این ادّعا را مورد ارزیابی قرار داد؟ به اعتقاد من، هر مقایسه‌ی این‌چنینی میان نظریّات راجع به تجسّم باید همه‌ی زمینه‌های دین مربوط را جدّی بگیرد. از منظر مسیحی، تعالیم آیین هندو و حکایات مربوط به کریشنا، علی‌الظاهر «ژرفا» و خصوصیّت وحیانی کم‌تری دارند. ولی باید بدانیم که کریشنا شخصیّتی جداافتاده از این سنّت نیست. کریشنا را باید در همه‌ی زمینه‌ی پیچیده‌ی عقاید و اعمالِ آیین هندو تفسیر کرد. چه‌بسا بر اساس دیدگاه‌های جای‌گزین (و از برخی جهات غیرمسیحی) درباره‌ی شخص و بدن، ماهیّت و غایت رنج و ابتلاء، زمان و آزادی، کریشنا شخصیّتی ژرف‌تر و دارای خصوصیّت وحیانی قوی‌تر به نظر برسد. فلسفه‌ی دین تطبیقیِ سطحی می‌تواند خطرناک باشد. تحقیق جامع‌تر حکایت دیگری دارد. و این حکایت باید در تحقیق بیش‌تر درباره‌ی دیدگاه یک سنّت دینی پیرامون مسأله‌ی شرّ و دورنمای خیر، از جمله خیر وحی و تجلّی الاهی، به طور کامل بررسی شود.

این واقعیّت بدان معنا نیست که باید از ارزیابی فلسفی ادیان و مقایسه‌ی آن‌ها دست کشید، بلکه فقط یادآور این است که در این راه باید کاملاً واقف بود که اعتقادات دینی الگوهای دقیق و کاملاً پیچیده‌ای را تشکیل می‌دهند و روابط درونی و پیچیده‌ای در میان آن‌ها حاکم است که یک‌دیگر را تأیید و تقویت می‌کنند.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) گتفرید لایب‌نیتس[1] (۱۶۴۶ - ۱۷۱۶) معتقد است خدا نمی‌تواند عالمی

---

1 - Gottfried Leibniz

بیافریند که از هر جهت کامل باشد. اگر عالم کامل بود، خود آن عالَمْ خدای دیگری می‌بود.

از سوی دیگر، ضعف و نقصان‌های اعمال از این محدودیّت‌های اوّلیّه ناشی می‌شود که مخلوقات فقط می‌توانند آن‌ها را از همان آغاز وجود خویش به موجب دلایلی مثالی که وجود آن‌ها را محدود ساخته دریافت کرده باشند. زیرا خدا نمی‌تواند همه چیز را به مخلوقات اعطاء کند، بی‌آن که آن‌ها را خدا قرار دهد. بنابراین، باید کمال اشیاء مراتب مختلف داشته و انواع و اقسام محدودیّت‌ها در آن‌ها وجود داشته باشد (لایب‌نیتس، ۱۹۵۱، ص ۱۴۱).

می‌توانید استدلالی در دفاع از چنین موضعی اقامه کنید و سپس به ارزیابی نقاط ضعف و قوّت آن بپردازید.

۲) هیک عقیده‌ی سنّتی به هبوط انسان را عقیده‌ای نامعقول می‌داند:

نمی‌توان این تصوّر [سنّتی از هبوط] را از گرداب تناقض‌گویی و نامعقولیّت نجات داد؛ بر طبق این تصوّر، آدمی در آغاز به لحاظ معنوی و اخلاقی خیر و متمایل به محبّت به صانعش بود و مختار بود که فطرت بی‌عیب و نقص خویش را حتّی فارغ از ممانعت وساوس نفسانی مخالف به منصه‌ی ظهور برساند، ولی با این حال ترجیح داد که شرّ و شقیّ باشد (هیک، ۱۹۶۷، ص ۷۵).

آیا این دیدگاه موجّه است؟ چگونه می‌توان از این نظریّه که آدم و حوّاء کامل آفریده شده بودند ولی پس از آن مرتکب عمل بد شدند، دفاع کرد؟

۳) فرض کنید این اصل در دفاعیّه‌ی خیر عظیم سخن حقّی باشد: لازم است برای رشد و پرورش فضایل و مانند آن، آدمی لااقل *معتقد باشد* که خطرات مبتلابه انسان‌ها و مانند آن احاطه‌اش کرده‌اند. فرض کنید کسی بگوید خدای خیر مطلق و قادر مطلق باید اشخاص را با این *عقاید* بیافریند، ولی هیچ دلیلی ندارد که اشخاص عقایدی *صادق* از این دست داشته باشند. آیا نمی‌توان فقط از طریق *توهّم* یا *شبیه‌سازی* شرور عظیم، خیرات عظیم را ایجاد کرد؟ اگر آری، آیا باید از خدای خیر مطلق چنین توقّعی داشت؟

۴) برخی استدلال کرده‌اند که عالمی که فقط عالم خیرات باشد، یا غیرممکن است یا غیرقابل‌شناخت. غیرممکن است؛ زیرا خیر به عنوان یک مقوله

نیازمند یک مفهوم مقابل است. برای مثال، نمی‌توان عالمی داشت که همه‌اش عظیم یا ضخیم باشد. شرط عظیم یا ضخیم بودن چیزی وجود تقابلی است که اشیاء بتوانند بر حسب آن حقیر و نحیف باشند. در مورد خیر و شرّ نیز چنین است. چنین عالمی غیرقابل‌شناخت است؛ زیرا حتّی اگر عالمی سراسر خیر وجود داشته باشد، هیچ ابزاری برای سنجش آن در اختیار نداریم. هر و مادن اشکال می‌کنند:

حتّی تا آن‌جا که به مسأله‌ی درد مربوط می‌شود، راه‌حلّ مبتنی بر تقابل بی‌اعتبار است. برای آن که درد را از طریق تقابل احساس کنیم، به اندکی درد نیاز داریم. ممکن است برای این منظور، گاز گرفتن گاه و بی‌گاهِ لب به جای مبتلا شدن به سرطان دهان کافی باشد... به علاوه، اعتبار اصل مبنایی این استدلال نیز محلّ تردید است. لازمه‌ی این اصل آن است که کسی که هرگز لذّت را تجربه نکرده است، در صورت مبتلا شدن به بیماری کزاز، درد این بیماری را نفهمد و تشخیص ندهد. ولی این لازمه نامعقول است. «درست است که چه‌بسا او این حالت را با یک نام خاصّ نشناسد و از آن به «درد» تعبیر نکند، ولی حالتی که اینک آن را دردآور توصیف می‌کنیم، در صورت نبودِ هر گونه لذّت نیز امکان‌پذیر خواهد بود». به علاوه، «ظاهراً عکس قضیّه هم صادق است. افلاطون در کتاب نهم جمهوری، این مطلب را در مورد لذّت‌های چشایی و بویایی به‌وضوح تمام روشن ساخته است. ظاهراً وجود این لذّت‌های منوط به هیچ‌گونه تجربه‌ی قبلی درد نیست» (هر و مادن، ۱۹۶۸، ص ۵۴).

استدلال‌های موافق و مخالف را ارزیابی کنید.

۵) پاسخی خداباورانه برای اشکال زیر ارائه و کفایت آن پاسخ را ارزیابی کنید:

خدایی که دارای قدرت و خیریّت نامتناهی است، یقیناً می‌توانسته است عالمی بیافریند با قوانینی نسبتاً متفاوت با قوانین فعلی در عالم زیستی که همین نتائج را با همین سازوکارِ انتخاب طبیعی به بار آورند، ولی از گزافه‌کاری‌های عجیب و غریب عالم فعلی در آن خبری نباشد. و این هدف فی‌المثل با تأمین درصد بیش‌تری از جهش‌های مطلوب قابل‌دست‌یابی بوده است (هر و مادن، ۱۹۶۸، صص ۵۴ـ۵۵).

۶) هاسکر بر حسب مسأله‌ی شرّ دفاعیه‌ای از خداباوری ارائه می‌کند که بر

رضایت شخص از زندگی خاصّ خویش مبتنی است. مقدّمه‌ی اوّلیّه و اساسی استدلال را این‌گونه مطرح می‌کند:

بنابراین، پرسش زیر را از خود می‌پرسم: *آیا من از وجود خویش خرسندم؟* پرسش این نیست که آیا زندگی من تماماً همانی است که باید باشد یا می‌تواند باشد. پرسش این نیست که آیا توازن لذّت و الم در زندگی من تا به این تاریخ، در کلّ مطلوب است یا نامطلوب. پرسش این نیست که آیا زندگی من به طور کلّی، نفعی به حال افراد مرتبط با آن دارد یا نه. حتّی پرسش این هم نیست که آیا با ملاحظه‌ی همه چیز، خیرات زندگی من بیش‌تر از شرور آن است. همه‌ی این پرسش‌ها بسیار جالب‌توجّه‌اند و پاسخ آن‌ها چنان چه معلوم شود، می‌تواند به حال پرسشی که من در مقام طرح آن هستم مؤثّر باشد، ولی پرسش من صرفاً این است که آیا من خرسندم از این که زنده‌ام؟ و یا نه، زندگی من در کلّ، چیزی است که به خاطر آن متأسّفم؟ آیا زندگی من چیزی است که آن را *تأیید* می‌کنم، یا همانند ایّوب آرزو می‌کنم که هرگز موجود نبودم؟ و در ادامه باید درباره‌ی عزیزانم، درباره‌ی همسر و فرزندانم، و نیز دیگر آشنایانم که طرح این پرسش درباره‌ی آن‌ها معنادار است بپرسم: آیا من از وجود آن‌ها خرسندم؟ آیا اگر بنا بود دست‌نوشته‌ی داستان زندگی خود را بازنویسی کنم، تغییری در نقش‌های آن‌ها نمی‌دادم؟ (هاسکر در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۱۵۴).

او سپس خاطرنشان می‌سازد که وضع وجودی ما آمیخته با شرور بسیار است:

پدر و مادر خود من از دو نقطه‌ی کاملاً جدا افتاده‌ی کشور آمده بودند و در اثر مجموعه حوادث پیچیده‌ای که زندگی افرادِ بسیاری از تأثیر آن‌ها به دور نمی‌ماند، به هم برخوردند. لااقل یکی از حوادث مهم در این میان جنگ اوّل جهانی بود که پدرم را راهی فرانسه کرد و مادرم را به واشنگتن آورد تا در حکومت فدرال توسعه‌یافته به کار و فعالیّت مشغول باشد و این وضع برای هر دوی آن‌ها تجاربی سخت دگرگون کننده به دنبال داشت. به بیان ساده، اگر جنگ نبود، من این‌جا نبودم (هاسکر در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۱۲۶).

هاسکر این نکات را برای اقامه‌ی استدلال زیر مورد استفاده قرار می‌دهد:

الف) شرط لازمِ وجود یافتن من، وجودیابی بدن من است.

ب) اگر حوادث اصلی یا مهمّ تاریخ گذشته‌ی عالم متفاوت با تاریخ بالفعل آن

می‌بودند، به احتمال بسیار، نه من به وجود می‌آمدم و نه عزیزانم.
ج) اگر من از «پ» خرسند باشم، عقلاً نمی‌توانم از «پ» متأسّف باشم.
د) اگر من از «پ» خرسندم و «پ» مستلزم «ک» است، عقلاً باید از «ک» نیز خرسند باشم.
ه) اگر من در کلّ، از «پ» خرسند باشم و بدانم که «پ» مستلزم «ک» است، پس من عقلاً باید در کلّ، از «ک» خرسند باشم.
و) اگر من در کلّ از «پ» خرسند باشم و بدانم اگر «ک» تحقّق نیابد، «پ» هم تحقّق نمی‌یابد، پس عقلاً باید از «ک» خرسند باشم.
ز) اگر من در کلّ، از وجود خودم و عزیزانم خرسند باشم، پس باید خرسندم باشم که کلّیّات تاریخ عالم همانی بوده است که هست.
ح) عالم به صورتی که معلوم ماست به لحاظ اخلاقی چندان محلّ اشکال است که خدایی را که بدان تن می‌دهد، به هیچ معنای معناداری نمی‌توان خیر نامید. بااین حال، *من از وجود خویش خرسندم و بنابراین، خرسندم از این که عالم موجود است و حوادث و ابعاد تاریخ آن همانی است که بر آن گذشته است.*
ت) کسانی که معتقدند عالم به صورتی که معلوم ماست، می‌تواند مخلوق و تحت حاکمیّت خدای عادل و مهربان باشد، «باید زندگی‌هایی حفاظت شده داشته و به فغان و فریاد برادران [هم‌نوع] خویش بی‌اعتناء باشند»، *با این حال من در کلّ خرسندم از این که توانسته‌ام در این عالم زندگی کنم. و خرسندم که تاریخ این عالم چنان بوده که این فرصت را در اختیار من نهاده است.*
ی) من نمی‌توانم به نحو معقولی از «پ» به کسی شِکوه کنم یا کسی را به خاطر تحقّق یافتن «پ» ملامت یا سرزنش کنم، مگر این که خودم صادقانه از «پ» *متأسّف* یا *ناراحت* باشم.
ک) اگر من در کلّ درباره‌ی زندگی خودم و از نزدیکان خودم خرسند باشم، نمی‌توانم خدا را به خاطر ماهیّت کلّی یا حوادث اصلی تاریخ گذشته‌ی عالم ملامت کنم (هاسکر در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، صص ۱۵۳ـ۱۶۷).

استدلال هاسکر را منتقدانه ارزیابی کنید. آیا می‌توان این استدلال را بازسازی کرد و از آن نتیجه گرفت که ما باید به خاطر وجود خویش متأسّف باشیم؟

۷) در این فصل، دیدگاه آر. ام. آدامز را آوردیم، مبنی بر این که خداوند مجبور

نیست بهترین موجودات ممکن را ایجاد کند. ظاهراً شرط او برای آفرینش یک شخص توسّط خدای خیر آن است که آن شخص در کلّ مفلوک نباشد. لزومی ندارد که آن شخص بهترین شخص ممکن باشد. توصیف آدامز از مورد زیر را ارزیابی کند. آیا این زن و مرد عمل ظالمانه‌ای انجام می‌دهند:

زن و مردی چندان به کودکان عقب‌مانده‌ی ذهنی علاقه‌مند می‌شوند که شدیداً آرزو می‌کنند خودشان یک فرزند عقب‌مانده‌ی ذهنی داشته باشند تا به او عشق بورزند، به او کمک کنند که استعدادهای خود را (همان‌طور که هست) به طور کامل به فعلیّت برساند، و آن‌ها ناظر خوشبختی شایسته‌ی او باشند. (بنا به دلایلی، برای آن‌ها امکان ندارد که چنین کودکی را به *فرزندی قبول کنند*). آن‌ها برای برآوردن آرزوی خویش دست به کار می‌شوند. مادّه‌ی مخدّری را مصرف می‌کنند که می‌دانند باعث نقصان ژن‌ها شده و ساختار کروموزومی سلول‌های تولید مثل را از حالت عادی خارج می‌سازد و نتیجه‌اش عقب‌ماندگی ذهنی شدید در کودک مورد نظر مصرف کنندگان این مادّه خواهد بود. کودکی با عقب‌ماندگی ذهنی شدید که مورد نظر آن‌هاست متولّد می‌شود. آن‌ها مِهر و عاطفه خود را بی‌دریغ نثار کودک می‌کنند. امکانات فراوانی در اختیار دارند، چندان که می‌توانند نیازهای خاصّ کودک را برآورده و تضمین کنند که هرگز برای حمایت از کودک، دست به دامان دیگران نخواهند شد. آن‌ها بی‌دریغ فداکاری می‌کنند و حتّی‌الامکان استعدادهای کودک را رشد می‌دهند. این کودک در کلّ سعادت‌مند است، هرچند که از بسیاری از سرورهای فکری، زیبایی‌شناختی و اجتماعیِ بالاتر ناتوان است. البتّه او رنج و سرخوردگی‌هایی دارد، ولی در کلّ، خود را مفلوک احساس نمی‌کند (آدامز در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، صص ۲۸۲ـ۲۸۳).

۸) پاسخ خداباور به مسأله‌ی رنج و محنت حیوانات چیست؟ می‌توانید پاسخی برای موضع زیر که هر و مادن مطرح کرده‌اند ارائه کنید:

در مورد مسأله‌ی رنج حیوانات، شاید این راه‌حلّ ضمنی مبرم‌ترین راه‌حلّ باشد. از آن‌جا که بدیهی است بسیاری از استدلال‌های دیگر در مورد حیوانات کارآیی نخواهند داشت (برای مثال، در مورد مخلوقاتی که اخلاقاً مسؤول نیستند، درد و رنج نمی‌تواند مجازات باشد)، بسیاری به این دیدگاه متوسّل می‌شوند که قوانینِ به ظاهر بی‌رحمانه‌ی طبیعت بقای اَنسب و در نتیجه، رشد و نموّ انواعی را که در

درازمدّت به صلاح مملکت حیوانات است امکان‌پذیر می‌سازد. اگر همه‌ی حیواناتْ گیاه‌خوار و سالم باشند، اغلب به دلیل ازدیاد جمعیّت خود، گرفتار گرسنگی خواهند شد.

مشکل اصلی این تبیینِ از رنجِ حیوانات آن است که مفروض می‌گیرد خدا نتوانسته است نرخ دیگری را برای زاد و ولد تعیین کند. یقیناً خدا نمی‌توانسته است نرخ دیگری را برای زاد و ولد انتخاب کند و در عین حال، همین نوع انتخاب طبیعی را توقّع داشته باشد، ولی خدا مجبور نیست سازوکار کنونی انتخاب طبیعی را که سازوکاری فوق‌العاده گزافه‌آمیز است بپذیرد. خداوند می‌توانسته است با تغییر دادن سازوکار تکامل، به انحاء بسیار از میزان عظیم درد و رنج اجتناب کند. برای مثال، می‌توانسته است درصد بیش‌تری از جهش‌ها را برای آن مطلوب تشخیص دهد؛ کما این که در حال حاضر جهش‌های مطلوب درصد ناچیزی دارند.

فارر درک درستی از کلّ مسأله‌ی درد و رنج حیوانات نداشته است. او می‌نویسد «مسأله‌ای که باید مورد بحث قرار گیرد همین پرسش ساده است که آیا اگر حیوانات هیچ‌گونه درد و رنجی احساس نمی‌کردند، حال و روز بهتری می‌داشتند». دقیقاً این همان پرسشی است که موضوع بحث ما نیست. ما نمی‌پرسیم که آیا حیوانات می‌توانند بدون هر گونه درد و رنجی پیشرفت خوبی داشته باشند، بلکه سؤال ما این است که آیا لااقل بخشی از درد و رنج آن‌ها گزافی نیست، به این معنا که خدا می‌توانسته است سازوکار تکامل را تغییر دهد به نحوی که عمل‌کرد تکامل مستلزم درد و رنج بسیار کم‌تری باشد (هر و مادن، ۱۹۶۸، صص ۵۵ـ۵۶).

۹) بایسینگر ابراز تردید می‌کند در این که بتوان نزاع درباره‌ی مسأله‌ی شرّ فیمابین ملحدان و خداباوران را فیصله داد. آیا شما با بحث زیر موافقید یا نه؟ در هر صورت، چرا؟

ولی در این‌جا چگونه باید بحث را پیش برد؟ باید بر اساس کدام مبنای مشترک طیّ طریق کرد؟ هر دو طرف اتّفاق‌نظر دارند که در مقایسه‌ی دو جهان ممکن، آن جهانی که حائز بیش‌ترین میزان خالص خیر در قیاس با شرّ است جهان برتر است. ولی چگونه کمّیّت خیر و شرّ هر یک از این دو جهان را بسنجیم؟ برای مثال، فرض کنید که در ذهن فردِ مخالفِ اندیشه‌ی دینی (ملحد یا لاادری) درد و رنج ناحقّ فرد واحد بر هر میزان خیر قابل‌حصول در این عالم رجحان دارد، حال آن که فرد

خداباور ارزش ذاتی «اختیار بشری» را بر هر میزان شرّ که لازمه‌ی چنین اختیاری باشد ترجیح می‌دهد. چگونه می‌توان معلوم کرد که حقّ با کدام است؟ من به عنوان یک انسان، به هیچ وجه نمی‌توانم راهی بی‌طرفانه و فارغ از مصادره به مطلوب، برای فیصله دادن به این بحث تصوّر کنم (بایسینگر در اثری ویراسته‌ی پترسون، ۱۹۹۲، ص ۱۵۰).

۱۰) هیک دست‌یابی به دیدگاهی قوی و سازش‌ناپذیر درباره‌ی شرّ را برای خداباوران حائز اهمّیّت می‌داند. او می‌نویسد:

نباید تحت تأثیر رؤیای شیطانی خویش، شرّ را به مقام خدایی رساند و خدا را از این مقام به زیر کشید... شرّ نمی‌تواند چیزی خارج از پیش‌بینی خالق یا بیرون از مهار او باشد. نباید فرض کرد که خداوند شرّ را در حدّ یک حیوان خانگی کوچک قصد کرده و سپس خود غافل‌گیر شده و این حیوان به صورت درنده‌ای قهار درآمده است! خالقی که چنین وضعی پیدا کند، خدا نیست... بنابراین، در پایان باید، هم به ماهیّت اساساً شیطانی شرّ اذعان کرد و هم به حاکمیّت نهایی یگانه و مسؤولیّت همه‌گیر خداوند معتقد بود... (هیک، ۱۹۷۷، صص ۲۸۹ـ۲۹۰).

آیا فکر می‌کنید که اثبات یک چنین نگاه سلبی به شرّ از عهده‌ی گونه‌های کلاسیک خداباوری ساخته است یا عقیده به خدای عالِم مطلق، قادر مطلق و خیر کامل می‌تواند هول و هراس اشخاص از شرور را کاهش دهد؟ در هر صورت، چرا؟

۱۱) ای. ی. تیلور برای اثبات احتمال وجود عالم برزخ چنین می‌نویسد:

نمی‌توانم تصوّر کنم که بیش‌تر ما با دایره‌ی محدودِ فهم و هم‌دردی‌های خویش با بی‌تفاوتی‌ها و نفرت‌های بی‌معنای خویش و با این منظر اخلاقیِ متعارف خویش، اصولاً به صرف واقعیّتِ رهایی از محدودیّت‌های مادّی تن، شایسته آن باشیم که دفعتاً به حیات جاودانی نفوسِ صرفاً با محبّت درآییم. تصوّر می‌کنم ــ و البتّه همیشه داوری‌های خردمندانه‌تر را می‌پذیریم ــ به احتمال قوی مرگْ ما را به همان صورت که می‌یابد، رها می‌سازد و بسیار بیش‌تر از آن که چیزی را به ما عطا کند، چیزهایی را بازپس‌می‌ستاند و فرایند تصفیه و تهذیب که در همین زندگی در مورد همه‌ی راهیان طریق خیر و هدایت شروع شده است، برای همه‌ی انسان‌ها به جز معدودی از آن‌ها لاجَرَم تداوم می‌یابد و تشدید می‌شود و برای بیش‌تر ما به معنای تأدیب شدید است. می‌توان خانه‌ی ذهن خویش را از خیال خام

«آتش-برزخ» به عنوان یک شکنجه پرداخت، ولی در عین حال، بهتر است این عقیده را از دست نهاد که می‌شود با پرداخت وجه نقد به خزانه‌ی کلیسا، [جواز] عفو از عذاب را ابتیاع کرد، بلکه این تصوّرِ اساسی که چه‌بسا دشوارترین بخشِ عمل رهایی از زمان‌مندی برای بیش‌تر ما، در سوی دیگرِ تغییر فیزیکیِ موسوم به مرگ قرار گرفته باشد، بسیار معقول به نظر می‌رسد. (تیلور، ۱۹۵۱، صص ۳۱۷-۳۱۸)

می‌توانید این موضع را ارزیابی کنید.

۱۲) کوهن - شربُک و دیگر مدافعان عقیده به حیات اخروی چه پاسخی برای این مطلب هر و مادن می‌توانند داشت؟

بالاخره، چیزی هست که می‌توان از آن به تقریر تمام‌عیاری از این نظریّه که «هر چیزی که به خوبی بینجامد خوب است»، تعبیر کرد و خوب است ذکری از آن به میان آید. بر طبق این دیدگاه جاودانگی تاوانی کافی و وافی برای هر شرّی است که شخص در این دار دنیا بدان گرفتار می‌آید. تصوّر بر این است که سعادت جاودانی همه‌ی رنج و محنتی را که آدمی در راه آن غایت متحمّل می‌شود، رنج و محنتی شایسته می‌کند. و امّا برهان حیات اخروی به هیچ وجه قانع کننده نیست؛ زیرا بسیار شبیه است به این که شکنجه‌گری به فردی که بر روی چرخ شکنجه[1] قرار داده است، بگوید لازم نیست نگران چیزی باشی؛ زیرا به‌زودی تو را به چشمه‌ساری مجلّل می‌فرستم. یقیناً آن فرد از این که می‌شنود چنین آینده‌ای در انتظار اوست، مسرور می‌شود، ولی هنوز نمی‌تواند بفهمد که چرا باید پیش از رفتن به آن‌جا شکنجه شود. او نمی‌تواند بفهمد که چرا باید یکی پیش‌شرط دیگری باشد. به رغم هر حکمی که از طریق استدلالِ چشمه‌سار بر ردّ این نتیجه به دست آید، شکنجه کماکان ناحقّ و بی‌جاست (هر و مادن، ۱۹۶۸، ص ۶۵).

۱۳) کیث وارْد اعتقاد به حیات اخروی را در بخشی از تحقیق خویش درباب مسأله‌ی شرّ مستمسک قرار می‌دهد. چگونه می‌توان از موضع زیر حمایت کرد یا آن را به نقد کشید؟

باید به خاطر داشت که بنا به اعتقاد مسیحی، حیات دیگری بعد از حیات زمینی

---

۱ - rack. نوعی ابزار شکنجه برای کشیدن اندام‌های بدن.

وجود دارد، چندان شکومند که هر درد و رنجی در قیاس با آن رنگ می‌بازد. و این حیات اخروی ذاتاً مرتبط با اعمال و درد و رنج‌های حیات این جهانی است، به طوری که این اعمال و درد و رنج‌ها در انواع جلالت و شکوهی که در آینده دست می‌دهد، منشأ اثر بوده [و به واقع] اجزاء ذاتی آنند. الگوی مسیحیان در این‌جا، رستاخیز جسمانی عیسی [ع] است که هرچند جلالت و شکوه آن ورای حدّ توصیف است، ولی در عین حال، رنج‌های صلیب را تحمّل می‌کند. بنابراین، درد و رنج‌های این زندگی از میان نمی‌رود. این درد و رنج‌ها که مبدّل به سرور می‌شوند، همیشه عواملی مؤثّراند برای تبدیل ما به آن نوع افرادی که ازلی همان هستیم. این معنا لزوماً درباره‌ی کلّ خلقت تا آن‌جا که اصولاً بهره از شعور داشته باشد صادق است. اگر موجود حسّاسی دستخوش رنج شود، آن موجود ــ هرچه باشد و هرگونه ظاهر شود ــ لاجَرَم آن رنج مبدّل به سرور عظیم‌تر خواهد شد. درباره‌ی چند و چون وقوع این حالت هیچ چیز نمی‌دانم، ولی به حکم این عقیده که خدا مهربان است و بنابراین، موجودی نمی‌آفریند که یگانه تقدیرش سراسر رنج و محنت باشد، باید به صدق آن باور داشت. در مورد اشخاص، لازمه‌ی صدق این مدّعا وجود یک حیات شخصی پیوسته‌ی پس از مرگ است. بنابراین، مسیحیان خواهند گفت که رنج و محنت‌شان هر چه باشد، به آن‌ها کمک می‌کند تا همان فرد بی‌نظیری باشند که هستند. آرزوی جهانی بهتر، آرزوی عدم خویش است، به عنوان آن شخصی که هستیم. در حقیقت، ممکن است کسی عدم خویش را آرزو کند، ولی مسیحیان خواهند گفت اگر کسی بتواند آینده‌ای را که برای او مهیّاست به‌وضوح رؤیت کند، این قبیل بیم و تردیدها از میان می‌رود و رستاخیز عیسی [ع] برای تأیید همین اعتقاد صورت گرفته است (وارد در اثری ویراسته‌ی لنزی، ۱۹۸۸، صص ۱۰۴ـ۱۰۵).

۱۴) در چه موقعی استناد خداباور به راز می‌تواند توجیهی داشته باشد؟ می‌توانید قطعه‌ی زیر از کیث وارْد را ارزیابی کنید:

نمی‌توان دلیلی برای وجود این جهان خاصّ ارائه کرد. ولی می‌توان گفت این جهان فقط می‌تواند مخلوق خدایی باشد که وجود او امکان همه‌ی موجودات خیر و شرّی را که در پیرامون خویش می‌یابیم، در خود جای داده است. واکنش مناسب به این علم آن است که همانند ایّوب در برابر این مبدأ ناپیداکرانه‌ی هستی به

نشانه‌ی قبول، سر تعظیم فرود بیاوریم (وارد در اثری ویراسته‌ی لنزی، ۱۹۸۸، ص ۱۰۵).

۱۵) برای بحث‌های روشن‌گرِ معاصر درباره‌ی دیدگاه‌های سنّتی درباره‌ی دوزخ، به‌خصوص ر. ک. به ***مسأله دوزخ***، به قلم جاناتان وان‌ویگ[۱] و ***دوزخ: منطق عذاب الاهی***، به قلم جری وال.[۲] می‌توانید انواع نظریّات مجازات (انتقام‌جویانه، ارتباطی [= معاشرتی]، احیاگرانه و فایده‌گرایانه) را ملاحظه کنید و ببینید آیا می‌توان این نظریّات را در شرح و بیان و دفاع از این عقیده که خدای خیر مطلق به وجود دوزخ رضایت می‌دهد به‌کار بست. موارد زیر از جمله مباحثی است که باید آن‌ها را مورد کند و کاو قرار داد:

الف) تصاویر دوزخ را با هم مقایسه کنید. فی‌المثل، تصاویری از یک شکنجه‌گاه گرفته تا مکانی که کاملاً بد نیست، ولی نشانه‌ی دوزخ بودن‌اش، نبودِ اشخاصی است که از دوستی و رفاقت با خداوند محروم مانده‌اند.

ب) دیدگاه‌های مختلف درباره‌ی عمر طولانیِ دوزخ، فی‌المثل جاودانه بودن در زمان، بی‌زمان بودن یا محدود بودن آن.

ج) نظریّات مربوط به برهوت، فی‌المثل آیا اصولاً ممکن است اعمال افراد به گونه‌ای باشد که مستوجب عذاب ابدی باشند.

د) استدلال‌های مخالف نظریّه‌ی نجات همگان،[۳] یعنی این نظریّه که خدای خیر مطلق نجات همه‌ی اشخاص را تضمین می‌کند و بنابراین، هیچ کس گرفتار عذاب ابدی نمی‌شود.

۱۶) اشکال زیر را که می‌گوید استناد به تجسّم، کفّاره و نجات الاهی در روی‌کردهای خداباورانه به مسأله‌ی شرّ، یا سود چندانی نمی‌بخشد و یا اصولاً هیچ سودی ندارد ملاحظه کنید:

اوّلین نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که آموزه‌های تجسّم، کفّاره و نجات

---

1 - Jonathan Kvanvig's *The Problem of Hell*

2 - Jerry Wall's Hell: *The Logic of Damnation*

3 - universalism

حتّی اگر هم صادق باشند، برای حلّ مسأله‌ی شرّ هیچ کاری از آن‌ها برنمی‌آید. این آموزه‌ها حتّی اگر صادق باشند فقط نوعی خلاصی منّت‌آمیز از درد و رنج فراهم می‌کنند، ولی نمی‌توانند تبیین کنند که چرا از اوّل چنین چیزی لازم است. بی‌شکّ آدمی باید به خاطر این که از یک وضع طاقت‌فرسا رهایی یافته شاکر باشد، ولی رهایی از آن وضع نمی‌تواند این را که چرا از اوّل به آن وضع گرفتار آمده است توجیه کند. فرق فارقی است میان سپاس و قدردانی به خاطر ایجاد اصلاح و بهبودی ارزش‌مند در سرنوشت فجیع شخص و توجیه این که چرا باید از اوّل بدان گرفتار می‌شد (هر و مادن، ۱۹۶۸، ص ۷۱).

۱۷) آنتونی فلو عقیده‌ی مسیحی به رستاخیز جسمانی را محلّ اشکال می‌داند. این اشکال او را که بازسازی جسمانی شخص در واقع، بازسازی همان شخص نیست ارزیابی کنید:

یک «فلوی» بازسازی شده فقط تقلیدی از فلویی است که یک بار از میان رفته است و بنابراین، من حقّ ندارم رویدادهایی را که بر او گذشته، همان رویدادهایی بدانم که بر من گذشته است (فلو در اثری ویراسته‌ی فلو و مک‌اینتایر، ۱۹۵۵، ص ۲۷۰).

۱۸) بروس رایشنباخ مدافع این نظریّه است که [حفظ] هویّت شخصی در طیّ زمان، ضرورتاً مستلزم اتّصال جسمانی نیست. استدلال زیر را ارزیابی کنید:

برنامه‌ای تلویزیونی موسوم به دور *زمان*[1] در بعد از ظهر هر روز هفته، به مدّت نیم ساعت در ایالات متحدّه پخش می‌شد و باب هوگس،[2] لیزا کلمن[3] و شماری از افراد دیگر نقش اصلی را در آن داشتند. در این مدّت، این افراد درباره‌ی رویدادهای بیمارستان، مسائل زناشویی افراد و مشکلات گوناگون دوستان خود سخن می‌گفتند. بعد از آخرین پیام بازرگانی، تا عصر روز بعد ناپدید می‌شدند، و عصر روز بعد، زندگی خویش در نقطه‌ای از زمان و مکان را ادامه می‌دادند، و این نقطه از زمان و مکان به درجات مختلف به آن موقع و مکانی که قسمت قبلی پایان یافته بود، پیوند می‌خورد. وجود آن‌ها یکی از قطعاتی [= اجزایی] بود که

---

1 - *As the World Turns*
2 - Bob Hughes
3 - Lisa Coleman

شکاف‌های بی‌شماری را پر می‌کرد. در این مورد، امکان ردیابی وجود آن‌ها در میانه‌ی دیروز و امروز نبود. آن‌ها طیّ آن فاصله‌ی زمانی وجود نداشتند. (باید دقّت داشت که در این‌جا هنرپیشه، یعنی دان هستینگز که نقش باب را بازی می‌کرد، با باب اشتباه نشود؛ ممکن بود دان هستینگز، ولی نه باب هوگس، در فاصله‌ی میان زمان‌ها موجود باشد). در عین حال، با ظهور بعدی آن‌ها، ما آن‌ها را همان اشخاصی می‌دانستیم و می‌شناختیم که دیروز تماشا کرده بودیم، و این به رغم آن بود که اتّصال زمانی و مکانی نداشتند. در این موارد، اتّصال جسمانی شرط لازم هویّت شخصی به نظر نمی‌رسد (رایشنباخ، ۱۹۷۸، صص ۲۹ـ۳۰).

منابع و ملاحظات دیگر

از ***راهنمای فلسفه‌ی دین***، ر.ک. به مداخل «شخص‌گرایی»، «الاهیّات پویشی»، «خیریّت»، «تغییرناپذیری و انفعال‌ناپذیری»، «مسأله‌ی شرّ»، «تثلیث»، «تجسّد»، «بقاء پس از مرگ»، «بهشت و دوزخ»، «مشیّت و تقدیر». برای بحثی مفید درباره‌ی رنج و محنت از منظر ادیان جهانی، ر.ک. به ***مسأله‌ی رنج و محنت در ادیان جهان***، به قلم جان باوکر.[1] یک بیان کلاسیک از مسأله‌ی شرّ، کتاب هیوم با عنوان ***گفت‌وگوهایی درباره‌ی دین طبیعی*** است. برای بحثی عالی درباره‌ی این مسأله همراه با توجّه مخصوصی به تحلیل آثار جان هیک، ر.ک. به ***شرّ و شواهد و قرائن وجود خدا*** به قلم داگلاس گیویت.[2] برای تحقیق بیش‌تر درباره‌ی مسأله‌ی شرّ، ر.ک. به دو گزیده‌ی مفید: ***مسأله‌ی شرّ***، ویراسته‌ی آر. ام. آدامز و ام. آدامز و ***مسأله‌ی شرّ***، ویراسته‌ی مایکل پترسون که در هر دو مجموعه، کتاب‌شناسی‌های مفیدی آمده است. ملویل استیوارت[3] در ***دفاعیه خیر عظیم‌تر***[4] روی‌کردهای خداباورانه به شرور را در پنج روی‌کرد تلخیص می‌کند. برای تحقیق بیش‌تر درباره‌ی دوزخ، ر.ک. به مقاله‌ی الینور استامپ با عنوان «دوزخ دانته، نظریّه‌ی اخلاقی

---

1 - John Bowker's *Problems of Suffering in the Religons of the World*

2 - Douglas Geivett's *Evil and Evidence for God*

3 - Melville Stewart

4 - *The Greater Good Defence*

آکوئیناس و محبّت خداوند» و مقاله‌ی ماریلین آدامز با عنوان «دوزخ و خدای عادل».

برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی زندگی پس از مرگ، ر.ک. به ***مرگ و حیات ابدی***، به قلم جان هیک،[۱] ***بقاء پس از مرگ و وجود مجرّد از بدن***، به قلم تی. پنه‌لم،[۲] ***آیا انسان سیمرغ است؟***[۳] به قلم بروس رایشنباخ و ***نفس و جاودانگی***،[۴] به قلم اچ. دی. لوئیس. گزیده‌ای به همت پل ادواردز با عنوان ***جاودانگی***[۵] نیز می‌تواند مفید واقع شود.

برای دو بحث کاملاً شخصی درباره‌ی مسأله‌ی شرّ از منظر خداباورانه، ر.ک. به ***مشاهده‌ای اندوه‌بار***،[۶] به قلم سی. اس. لوئیس و ***سوگواری برای یک فرزند***،[۷] به قلم نیکلاس ولترستروف.

برای مطالب بیش‌تر درباره‌ی سهم منظر فلسفی شخص در فهم او از تجسّم در مسیحیّت، ر.ک. به ***جستجو برای عیسای فلسفی: مسیحیّت و فلسفه در اندیشه‌ی روسو، کانت، هگل و شلینگ***، به قلم وی. ای. مک‌کارتی.[۸]

---

1 - John Hick's *Death and Eternal Life*

2 - T. Penelhum's, *Survival and Disembodied Existence*

3 - *Is Man the Phoenix?*

4 - *Self and Immorality*

5 - Immorality

6 - *A Grrief Observed*

7 - *Lament for a son*

8 - V. A. McCarthy's *Quest for a philosophical Jesus: Christianity and philosphy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling.*

فصل ۱۰

خداباوری و طبیعت‌گرایی

خداباوری و طبیعت‌گرایی

این کتاب با مروری درباره‌ی ادیان جهانی و توصیه به استفاده از قوّه‌ی خیال و آزمایش‌های فکری در فلسفه‌ی دین آغاز شد (فصل اوّل). تبیین‌های واقع‌گرایانه و ناواقع‌گرایانه از اعتقاد دینی را مورد بررسی قرار دادیم (فصل دوّم). فلسفه‌های خداشناسی را ابتدا بر حسب قدرت اکثری، و سپس بر حسب قدرت کامله تبیین کردیم (فصل سوّم). در ادامه، مخالفت مادّه‌گرایان و تحصّل‌گرایان با عقیده‌ی دینی به واقعیّت غیرمادّی را مورد بررسی قرار دادیم (فصل چهارم). برداشت‌های خداباورانه از علم و عقل الاهی را بررسی کردیم و بر تقابل میان خداباوری و طبیعت‌گرایی تأکید ورزیدیم (فصل پنجم). سپس آن فلسفه‌های دینی را که تصویرهایی از اساس متعالی از خداوند ارائه می‌کنند از نظر گذراندیم و بحث خود را ابتدا به این عقیده که خدا متعالی از زمان است و سپس به این عقیده که خدا اصولاً فرد نیست معطوف ساختیم. دفاعیه‌ای معتدل از وحدت‌گرایی نیز در این قسمت پرداخته شد (فصل ششم). ارزش‌های دینی را مطرح کردیم و نقش دین در یک جامعه کثرت‌گرا را مورد بررسی قرار دادیم (فصل هفتم). پس از آن مفهوم قرینه و استدلال‌هایی درباره‌ی تجربه‌ی دینی مورد بررسی قرار گرفت (فصل هشتم). فصل اخیر نیز به مسأله‌ی شرّ پرداخت.

فصل حاضر را با بیاناتی کوتاه درباره‌ی فلسفه‌ی دینی وحدت‌گرا آغاز می‌کنیم و در ادامه، مجموعه براهین اثبات خداباوری را همراه با اشکالات وارْد بر این براهین

و پاسخ آن‌ها مورد بحث قرار می‌دهیم. موادّ و موضوعات فصول قبلی پس زمینه‌ی لازم را برای بررسی ما درباره‌ی این براهین تمهید می‌کنند. یقیناً *می‌توان* تحقیق درباره‌ی فلسفه‌ی دین را با بررسی براهین مورد بحثِ این فصل آغاز کرد. ولی به اعتقاد من، چنین تحقیقی نمی‌تواند توجّه و عنایت کافی به فضای فلسفی و جهت‌گیری مباحث و موضوعات دوران معاصر داشته باشد. ارزیابی خداباوری و جای‌گزین اصلی آن در این ایّام، یعنی طبیعت‌گرایی، تحقیقات مقدّماتی زیادی می‌طلبد. همین که این تحقیقات مقدّماتی صورت گرفت، به اعتقاد من آسان‌تر می‌توان براهین مختلف را مورد بررسی قرارداد و براهین و مواضع مستقلّ خاصّ خود را ساخته و پرداخته کرد.

این فصل برخی از تحقیقات اخیر درباره‌ی براهین جهان‌شناختی، غایت‌شناختی و اخلاقی، برهان معجزات، براهین وجودشناختی و برهان شرط‌بندی برای اثبات وجود خدا را به تصویر می‌کشد. نام هر یک از این براهین نه برای یک حجّت واحد، بلکه برای مجموعه‌ای از براهین وضع شده است. برای مثال، تقریرهای عدیده‌ای از برهان جهان‌شناختی وجود دارد. در این‌جا از میان تقریرهای مختلف هر برهان، تقریری را می‌آورم که آن را قوی‌ترین (یا اگر شما بپسندید، کم‌اشکال‌ترین) تقریر آن می‌دانم. بنابراین، هدف ما اقامه‌ی براهین خداباورانه در جامه‌ای پذیرفتنی و همراه با اشکالات و پاسخ‌هایی درباره‌ی آن‌ها است. در سؤالات تشریحی پایان این فصل، موادّ و موضوعاتی برای براهین اضافی موافق و مخالف عقیده به وجود خداوند آمده است.

بسیاری از تحقیقات فلسفه‌ی دین غالباً طبیعت‌گرایی و خداباوری را بهترین و امیدبخش‌ترین توصیف و تبیین‌های بدیل از عالم تلقّی کرده‌اند. به همین دلیل و نیز به دلیل نشأت گرفتن بیش‌تر اشکالات مهمّ بر خداباوری در فلسفه‌ی دین معاصر از طبیعت‌گرایی، عنوان این فصل را «خداباوری و طبیعت‌گرایی» گذاشته‌ایم. امّا بحث خود را با تأمّلاتی درباره‌ی وحدت‌گرایی ایدآلیستی[1] آغاز می‌کنیم.

---

1 - idealist monism

پیش‌درآمدی درباره‌ی وحدت‌گرایی

بنا بر یک نوع وحدت‌گرایی ایدآلیستی، همه‌ی آن‌چه را عالم مادّی می‌انگاریم، ساخته و پرداخته‌ی آگاهی، احساسات و تجارب ماست. عنوان وحدت‌گرایی برای این دیدگاه به دلیل آن است که به یک نوع واقعیّت یگانه قائل است و وصف «ایده‌آلیستی» نیز از آن جهت است که این واقعیّت یگانه، نفسانی [= ذهنی] است («ایده» idea روزی اصطلاحی عام به معنای عالَم ذهنی در مقابل واقعیّت مستقلّ از ذهن بوده است). روایت‌های متعدّدی از وحدت‌گرایی مطرح است که یکی از آن‌ها در فصل ششم مورد بحث قرار گرفت.

احتمالاً عام‌ترین و شاید امیدبخش‌ترین دفاع از وحدت‌گرایی ایدآلیستی با این نظر آغاز می‌شود که درک ما از تجربه و آگاهی بالنسبه واضح‌تر و راسخ‌تر از درک ما از چیزی است که عموماً آن را اشیاء و فرایندهای فیزیکی مادّی توصیف می‌کنیم. یکی از مدافعان معاصر ایدآلیسم، یعنی هوارد رابینسون[1] استدلال می‌کند که خود تصوّر ما از عالم فیزیکی، تصوّری مبهم و غامض است. «معلوم می‌شود که عقیده به واقعیّت مستقلّ از ذهن به حدّی مبهم و غامض است که باید آن را مردود دانست» (رابینسون، ۱۹۸۲، ص ۱۲۳). ایدآلیست‌هایی مانند رابینسون فرض واقعیّت مستقلّ از ذهن را فرضی افراطی می‌دانند که هم از حدّ تجربه و هم از حدّ عقل فراتر می‌رود. اسقف بارکلی[2] (۱۶۸۵ ـ ۱۷۵۳) و دیوید هیوم هر دو این مطلب را تأیید کرده‌اند:

> این پرسشی واقعی است که آیا ادراکات حواسّ معلول اشیاء خارجی‌اند... چگونه باید این مسأله را حلّ و فصل کرد؟ یقیناً از طریق تجربه، کما این که در مورد همه‌ی پرسش‌های دیگری هم که ماهیّتی مشابه دارند چنین می‌کنیم. ولی در این‌جا تجربه به‌کلّی خاموش است و می‌باید خاموش باشد. هیچ چیز... جز ادراکات بر ذهن عرضه نمی‌شود و ذهن نمی‌تواند به هیچ تجربه‌ای از ارتباط آن‌ها با اشیاء نایل شود. بنابراین، فرض یک چنین ارتباطی هیچ مبنای مستدلّی ندارد (هیوم، ۱۹۰۲، بخش دوازدهم، قسمت اوّل).

---

1 - Howard Robinson　　2 - Bishop George Barkeley

گویی عالم ما اوّلاً بالذات، عالم تجربه، فکر و احساس است که (به احتمال قوی) بیش‌تر ما آن‌ها را واسطه‌های [میان خود و] واقعیّت مادّی مستقلّ از ذهن می‌دانیم. مطلبی که رابینسون و دیگر ایدآلیست‌ها مورد سؤال قرار می‌دهند این است که آیا باید این تصویر از وساطت را پذیرفت یا در عوض، این عالم را به‌تمامی مولود ذهن و ساخته و پرداخته آن دانست. به بیان اچ. دی. لوئیس «من تصوّر یک واقعیّت فیزیکی کاملاً مستقلّ را یک‌سره غیرقابل‌فهم می‌یابم» (لوئیس، ۱۹۷۴، صص ۲۱۰ ـ ۲۱۱).

خداباورانی مانند بارکلی در شرح و بسط تبیینی از خلقت و قرابت خداوند با عالم، از این ایدآلیسم استفاده‌ی وافر می‌برند. بارکلی می‌گوید عقیده به این که خداوند خالق عالم از عدم است، بر اساس تشبیه به قدرت‌های فکری خود ما، اعتقادی کاملاً معقول است. «چرا نتوان خلق موجودات از عدم را برای خداوند ممکن دانست؟ یقیناً ما خود به نحوی خردمندانه هر زمان که دست به تخیّل می‌زنیم، چیزی را خلق می‌کنیم» (بارکلی، *مجموعه آثار*، جلد اوّل، ص ۹۹). امروزه، جان فاستر در کنار رابینسون، تبیینی از نوع تبیین بارکلی از خلقت را می‌پذیرد. بر طبق این دیدگاه، کلّ عالم مادّی، خود همان شکوفایی ذهن خداوند است. از این رهگذر (بر خلاف آن‌چه در برخی گونه‌های وحدت‌گرایی دیده می‌شود)، ما همانند خیالات مخیّله، صرف حالات ذهن خداوند نیستیم، [بلکه] افرادی واقعی هستیم که وجودمان به برکت ادراک و اراده‌ی خداوند ابقاء می‌شود و به یک معنا، به صورت اذهانی در درون یک «ذهن کبیر»[1] وجود داریم.

هدف از ذکر این منظر وحدت‌گرایانه تأکید صریح بر این بود که هرچند منازعه‌ی اصلی در فلسفه‌ی دینِ امروز، میان خداباوری سنّتی و طبیعت‌گرایی جریان دارد، ولی یک بدیل وحدت‌گرایانه هم در میان است که باید مورد بررسی قرار بگیرد. به یک معنا، باید خداباوری سنّتی را موضعی در میانه‌ی ایدآلیسم و طبیعت‌گرایی تلقّی کرد. بنابراین، سه موضع وجود دارد:

---

1 - Great Mind

وحدت‌گرایی ایدآلیستی ـــ خداباوری سنّتی ـــ طبیعت‌گرایی

وحدت‌گرایان ایدآلیست عالم را بر مبنایی کاملاً ذهن‌باورانه تفسیر می‌کنند. همه‌ی طبیعت‌گرایان، از مادّه‌گرایان حذفی گرفته تا مادّه‌گرایانی که امور نفسانی را حفظ می‌کنند، عالم طبیعی مادّی را در مقابل ایده‌آلیسم بها می‌دهند. خداباوری در پی دیدگاهی والانگرانه، هم درباره‌ی امور نفسانی و هم امور جسمانی است. می‌توان آن را مبنایی واسط در میانه‌ی این دو نظام فلسفی متضادّ دانست.

این شقّ وحدت‌گرایانه‌ی ایدآلیسم را تنها با هدف ترسیم منظره‌ی فلسفی وسیع‌تری برای منازعه‌ی خداباوری ـ طبیعت‌گرایی مطرح نکردم، بلکه علاوه بر این، تصوّر می‌کنم چه‌بسا ارزیابی خداباوری و طبیعت‌گرایی، برخی از خوانندگان را به بررسی وحدت‌گرایی ایدآلیستی به عنوان بدیلی امیدبخش در این میان علاقه‌مند سازد. غالباً طبیعت‌گرایان و خداباوران به بساطت و جامعیّت فلسفه‌های خویش استناد می‌کنند. همان‌طور که اغلب، بساطت و جامعیّت یک نظریّه‌ی علمی فضیلتی برای آن نظریّه محسوب می‌شود، می‌توان از بساطت و جامعیّت نظریّات فلسفی نیز همین تلقّی را داشت. می‌توان به‌حقّ استدلال کرد که بر حسب این معیار، وحدت‌گرایی ایدآلیستی امتیاز فوق‌العاده بالایی کسب می‌کند. بیش‌تر طبیعت‌گرایان و خداباوران سنّتی، هم به واقعیّت نفسانی و هم به واقعیّت غیرنفسانی اذعان دارند. یک نظام فکری ساده‌تر این است که دیدگاهی درباره‌ی عالم بپردازیم که یک‌سره آن را نفسانی تلقّی کند. چه‌بسا خوانندگانِ مشتاق به بررسی نظریّات بدیلِ طبیعت‌گرایی و خداباوری، تحقیقات فاستر، رابینسون، ورسی[1] و دیگر ایدآلیست‌ها را نویدبخش بیابند. ممکن است خداباوران نیز ایدآلیسم را نظریّه‌ای بیابند که باید لااقل در حدّ اعتدال از آن دفاع کرد. ایدآلیسم چنان‌چه نظریّه‌ای منسجم به نظر برسد (حتّی اگر هم باطل باشد)، دلیلی برای ردّ این اِشکال طبیعت‌گرایانه که می‌گوید امر نفسانی نمی‌تواند مبنای تبیین عالم قرار بگیرد در اختیار می‌نهد.

---

1 - G. Versey

براهین جهان‌شناختی

در فصل پنجم، یک موضع خداباورانه‌ی کلاسیک مورد بررسی قرار گرفت که به حسب آن، خدا و عالم بر اساس وجوب[۱] و امکان،[۲] متمایز از هم بودند. خداوند واجب‌الوجود است و عالم ممکن‌الوجود. براهین جهان‌شناختیِ[۳] مورد بحث ما در این‌جا، ضمن تلاش برای توجیه یک چنین تقسیمی از طریق امکان عالم، معقول بودن این فرض را نتیجه می‌گیرند که موجودی مستقلّ از عالم به عنوان علّت وجودی آن موجود است. چنین استدلال‌هایی، چنان‌چه موفّقیّت‌آمیز باشند، اثبات می‌کنند که لااقل چنین موجودی که از قدرت فائقه برخوردار است وجود دارد. ممکن است این استدلال، اگر به تنهایی لحاظ شود، از عهده‌ی توجیه یک تصویر تمام و کمال از خدای مورد نظر دین برنیاید (شاید از عهده‌ی اثبات یک «علّت اولیٰ» و دارای قدرت عظیم برای عالم برآید؛ هرچند که این مقدار وافی به اثبات خدای قادر مطلق، عالِم مطلق و خیر کامل نیست) ولی در عین حال، بدیل‌های طبیعت‌گرایانه را به چالش می‌خواند و تأییدی قرینه‌ای برای خداباوری به دست می‌دهد. بالاخره، اگر خداباوری صادق باشد، لااقل یک چنین موجودِ برخوردار از قدرت فائقه علّت وجود عالم است.

تقریرهای مختلفی از این برهان جهان‌شناختیِ مبتنی بر امکان وجود دارد. بنا بر تقریری که می‌توان از آن به ***تقریر عَرْضی***[۴] تعبیر کرد، استدلال می‌شود که علّت آغازین عالم چیزی است خارج از آن و در ظرف زمان، یعنی علّت اولیٰ یا خالق هستی. بر طبق این دیدگاه، تاریخ عالم نامتناهی نیست. عالم باید یک علّت موجده‌ی خداگونه و آغازین داشته باشد. بنا بر تقریری که می‌توان از آن به ***تقریر طولی***[۵] از این برهان تعبیر کرد، عالم ***در همان زمانی که موجود است*** نیازمند فاعلیّت علّی و مُبقیه‌ی یک علّت خداگونه است. آکوئیناس نتیجه‌ی این استدلال دوّم را به صورتی موجَز این‌گونه بیان می‌کند: «اگر فعّالیّت

---

1 - necessity
2 - contingency
3 - cosmological arguments
4 - horizontal version
5 - vertical version

الاهی متوقّف گردد، هیچ موجودی باقی نمی‌ماند» (*جامع ضدّ زنادقه*، III: LXV).

هر دو تقریرِ این برهان بر پاره‌ای از اصول تبیینی مبتنی‌اند. به نظر می‌رسد که می‌توان موجودیّت و موقعیّت برخی موجودات عالم را بر حسب موجودات دیگر و قوانین طبیعت تبیین کرد. یک دلیل برای تبیین این که چرا شما *درست هم‌اینک* موجود هستید، ممکن است استناد به ساختار جسمانی شما، وجود اکسیژن، نیروی جاذبه، سیّاره‌ی زمین و موقعیّت آن در منظومه‌ی شمسی و در نهایت، موقعیّت آن در کهکشان راه شیری و مانند آن باشد. به یک معنا، موجودیّت شما به وجود و ثبات این قبیل موجودات و هم‌بستگی‌های آن‌ها وابسته است، به طوری که اگر همه‌ی آن‌ها به عدم بپیوندند (جز در صورتی که شاید معجزه‌ای الاهی رخ دهد) وجود شما نیز به عدم می‌پیوندد. وابستگی شما ممکن است یا وابستگی ساختاری باشد؛ یعنی به اجزاء و عناصر وجود خود وابسته باشید و یا وابستگی خارجی؛ به این معنا که وجود این عواملِ دیگر وجود شما را ابقاء کنند یا لااقل بقاء وجودتان را امکان‌پذیر سازند. همه‌ی این قبیل تبیین‌ها از وجود شما، به وجود فعلی شما مربوط می‌شوند و به عبارت دیگر، اساساً مستلزم ارجاع به حوادث گذشته نیستند. از این لحاظ، ممکن است این تبیین به تبیینی طولی مبدّل شود. فرق است میان این که دلایلی برای موجودیّت یک شخص در یک زمان اقامه کنیم و این که چگونگی به وجود آمدن یک چیز را تبیین کنیم، اگر اصولاً بتوان چنین کرد. بنابراین، اگر بپرسیم چرا شما وجود دارید و سؤال ما شامل این هم بشود که شما چگونه به وجود آمده‌اید، در آن صورت باید شرایط اضافی متقدّم بر وجود شما را نیز ذکر کرد. مثلاً ممکن است اطّلاعاتی را درباره‌ی سرگذشت هر یک از اجزای شما ــ کربن، هیدروژن، اکسیژن و غیره که از اجزاء جسم‌تان محسوب می‌شوند ــ و مانند آن، طیّ گستره‌های وسیع زمان، در تبیین خود بگنجانیم. چنین تبیین‌هایی که مستلزم حوادث گذشته‌اند را می‌توان تبیین‌های عَرْضی نامید. اگر، هم تبیین‌های طولی و هم تبیین‌های عَرْضی از وجود شما را دنبال کنیم، در حقیقت تبیین کاملی از موجودیّت شما را دنبال کرده‌ایم.

باشد و خواه شرایط عَرْضی گذشته را هم شامل شود)، ظاهراً هیچ موجودی را در عالم نمی‌یابیم که به طور ضروری موجود باشد؛ یعنی موجودی که غیرامکانی یا غیروابسته است. همان‌طور که ریچارد تیلور می‌نویسد:

> **زیرا ما به هیچ وجه چیزی در خود عالم، همان‌طور که در اجزای آن، نمی‌یابیم که مشعر بر آن باشد که به ذات خویش موجود است. در مورد هر یک از موجودات عالم، بی‌هیچ مشکلی می‌توان فرض کرد که آن موجود باید فانی شود یا حتّی در مقام نخست هرگز نباید موجود می‌شد. غالباً مشکل چندانی هم برای جاری ساختن این فرض در مورد خود عالم نداریم (تیلور، ۱۹۷۴، ص ۱۱۰).**

مدافعان برهان جهان‌شناختی به این قبیل آزمایشات فکری متوسّل می‌شوند تا اثبات کنند که می‌توان عالم را ممکن‌الوجود دانست. مدافعان این برهان، نفسِ جستجو برای تبیین‌های علمی معقول از عالم را نشانه‌ی معقولیّت و ثمربخشی این تصدیق می‌دانند که عالم در حقیقت ممکن‌الوجود است و می‌توان به طور جزئی و نه کلّی، اجزای آن را بر حسب وابستگی علّی امور مختلف (موجودات، زمینه‌ها، فرایندهای) آن به امور دیگر، به نحو معقولی تبیین کرد.

برخی از طرف‌داران این برهان معتقدند که این تصدیق که هر موجودی دلیلی برای وجود خویش دارد، بصیرتی معقول است که می‌تواند مقدّم بر تجربه‌ی معلومِ ما باشد. تیلور معتقد است این اصل تبیینی «غالباً، بخشی از خود دلیل به نظر می‌رسد» (تیلور، ۱۹۷۴، ص ۱۰۴). دیگران آن را فرضی واقع‌بینانه [= عمل‌گرایانه][1]، معقول و مولود تجربه‌ی ما از معلّل بودن اشیاء و حوادث می‌دانند. شش تقریر از اصول تبیینی مورد استفاده در براهین جهان‌شناختی مختلف را مورد توجّه قرار می‌دهیم:

۱. هر چیزی که موجود است دلیلی برای وجود خود دارد و این دلیل یا متّکی بر اثربخشی موجودات دیگر است و یا متّکی بر ضرورت ذات خود آن موجود.

---

1 - pragmatic

۲. ممکن نیست بدون دلیل کافی، وجود یک چیز بر عدم آن، و وضع و حال فعلی‌اش بر وضع و حالی دیگر رجحان پیدا کند.
۳. هر موجودی که به وجود می‌آید، دلیلی برای موجودیّت خود دارد.
۴. هیچ واقعیّتی نمی‌تواند واقعی یا موجود باشد. هیچ بیانی نمی‌تواند صادق باشد، مگر این که دلیل کافی بر این که چرا چنین است و چنان نیست، وجود داشته باشد (لایب‌نیتس، ۱۹۵۱، بخش ۳۲).
۵. هر حادثه‌ای تبیین کافی برای خود دارد.
۶. هر چیزی که موجود است، دلیلی خارجی برای وجود خویش دارد.

برخی از خداباوران اصل نخست را به دلیل جامعیّت آن و نیز به دلیل آن که صلاحیّت تبیین یک موجود با استناد به ضرورت ذات خود آن، صراحتاً در آن تعبیه شده است ترجیح می‌دهند. در ادامه‌ی بحث به آن دسته از براهین جهان‌شناختی می‌پردازیم که این اصل را مبنا قرار می‌دهند. برخی از اصول دیگر، مسائل و مشکلاتی را برای خداباوری ایجاد می‌کنند. اگر اصل «۶» را بپذیریم، ظاهراً خدا وجود ندارد؛ زیرا خدا چنان است که علّتی خارجی برای وجود او نیست (ر.ک. به پرسش ششم در پایان این فصل).

هر دو تقریر از برهان جهان‌شناختی می‌گویند ممکن‌الوجود بودن عالم دلیل بر آن است که باید به جستجوی علّت مُبقیه‌ای در خارج از عالم که خداباوران از آن به خدا تعبیر می‌کنند پرداخت. بنا به دلایلی که ذیلاً می‌آوریم، برخی از خداباوران استدلال می‌کنند که اگر بخواهیم وجود یک چیز را تماماً بر حسب علیّت خارجی تبیین کنیم ــ تبیینی که در آن، امر (شیء، فرایند، حادثه) «الف» به‌واسطه‌ی «ب» و «ب» به‌واسطه‌ی «ج» و ... تبیین می‌شود ــ هرگز از عهده‌ی تبیین کامل وجود «الف» برنمی‌آییم. استدلال شده است که برای تبیین کامل هر موجودی در عالم و نیز برای تبیین عالم در تمامیّت آن، باید تأثیر علّی علّتی خارج از عالم که وجودش معلول طبیعت ذاتیِ خود آن است را پذیرفت. ریچارد تیلور روی‌کردی را که برای تبیین وجود عالم، تنها به خود عالم می‌نگرد، محلّ اشکال می‌داند:

یقیناً از اصل دلیل کافی [یعنی اصل (۱) در فهرست ما] لازم می‌آید که باید نه فقط

برای وجود هر چیزی در عالم، بلکه برای خود عالم نیز دلیلی وجود داشته باشد، و منظور از «عالم» حقیقتاً هر آن چیزی است که موجود است به استثنای خدا، البتّه اگر خدا موجود باشد... یقیناً نامعقول است که کسی بگوید هر چیزی در عالم یا وجود خویش را مرهونِ چیزی دیگر است ــ یعنی هیچ چیز در عالم اتّفاقی محض نیست ــ یا هستی‌اش را از خودش گرفته است و سپس همین قول را در مورد خود عالم جاری نداند. در حقیقت می‌توان گفت عالم به یک معنا، اتّفاق محض است؛ یعنی حقیقتاً هیچ دلیلی ندارد که چرا این عالم یا هر عالم دیگر باید موجود باشد، و همین‌طور می‌توان گفت عالم به حسب ذات خود موجود است یا موجودی است ذاتاً ضروری. ولی اگر کسی در عین قبول این که هر موجود دیگری [غیر از عالم] علّت کافی برای وجود خویش دارد، نیاز به علّت کافی را برای این عالمِ موجود، اعمّ از این که مستقلّ از آن باشد یا نباشد انکار کند، لااقل دیدگاهی کاملاً غریب و تحکّم‌آمیز اتّخاذ می‌کند (تیلور، ۱۹۷۴، ص ۱۰۵).

به عبارت دیگر، اگر اجزای عالم وجود ضروری نداشته باشند، دلیلی ندارد که خود عالم را در تمامیّت آن دارای وجود ضروری بدانیم. اگر همه‌ی توجّه خویش را به خود عالم محدود کنیم، ظاهراً فقط واقعیّات ممکن‌الوجود را می‌یابیم. از سوی دیگر، خداباوری تبیینی از وجود عالم به دست می‌دهد که مستلزم فاعلیّت خلّاق و غیرامکانی [یعنی واجبی] است.

در این مرحله، دو تقریر فوق از برهان جهان‌شناسی راهشان را از هم جدا می‌کنند. براهین عَرْضی برای اثبات علّت اولیٰ در ظرف زمان، معتقدند که سلسله‌ی علل زمانیِ پیوسته و ممکن‌الوجود قادر به تبیین وجود عالم نیست و نتیجه می‌گیرند که به جای آن که به سلسله علل نامتناهی قائل شویم یا بگوییم عالم صرفاً از عدم سر برآورده است، معقول‌تر این است که وجود علّتی اولی را برای آن بپذیریم. بر طبق این دیدگاه، باید علّت موجده‌ای مستقلّ از عالم امکان برای تبیین وجود آن موجود باشد. شاید آغاز وجود عالم ۲۰ میلیارد یا ۲۰ تریلیارد سال پیش بوده است. این استدلال نمی‌خواهد تاریخ آغاز عالم را تعیین کند، بلکه می‌خواهد اثبات کند که عالم هستی، ولو درگذشته‌های دور، سرآغازی دارد. براهین طولی بر اثبات علّت مُبقیه‌ی عالم تأکید می‌ورزند که وجود موجودات *زمان حاضر* را در

همین زمان حاضر، بدون فرض علّت مُبقیه‌ای هم‌زمان با آن‌ها در زمان کنونی، نمی‌توان تبیینی کافی و وافی کرد. هر یک از این براهین را می‌توان در نمودارهای زیر به تصویر کشید. «الف» در نمودار ۱: ۱۰، نمایانگر نقطه‌ی عزیمت بحث ما برای مثال، وجود ما یا محیط ما، سیّاره‌ی ما و یا کهکشان ماست. ممکن است برخی از خداباوران طبیعی [= دئیست‌ها] برهان عَرْضی را بپذیرند؛ زیرا از این برهان صراحتاً لازم نمی‌آید که علّت اولیٰ درگذشته (یا خدا)، در تمامی لحظات وجود عالم پس از خلقت به کار آن اهتمام دارد.

برهان جهان‌شناختی عَرْضی:

وابستگی علّی

الف ← ب ← ج ← د ←..... علّت اولیٰ درگذشته

برهان جهان‌شناختی طولی:

علّت مُبقیه در هر زمان

●

●

●

م

وابستگی علّی ↑

ل

↑

الف

نمودار ۱: ۱۰

گاهی براهین طولی و عَرْضی با هم توأم می‌شوند؛ زیرا بیش‌تر خداباوران، هم معتقدند که خدا عالم را در یک زمان آفریده است و هم معتقدند که خداوند عالم را

در هر زمان ابقاء می‌کند. دیوید براین در بیان این که بنا بر دیدگاه خداباوری، خداوند نامشروط و غیروابسته به عالم، ولی در عین حال، هم علّت حدوث و هم علّت بقاء آن است، می‌نویسد:

وقتی درباره‌ی چیزی می‌گوییم به صورت *نامشروط*[1] علّت وجود [چیزی] است، منظورم علّتی است که بی‌آن که علّیّت آن مترتّب بر هیچ چیز دیگر باشد، اعطای وجود می‌کند: علّتی است که [علّیّت آن] در اعطای وجود به هیچ نظام طبیعی مشتمل بر یک‌نواختی‌های موجود در طول زمان یا به وجود هیچ مادّه‌ی اوّلیّه‌ی برخوردار از یک نوع ذات مستمرّ به عنوان چیزی مفروضِ از پیش یا مقرّر شده از پیش متّکی نیست یا ترتّب علّی بر چنین اموری ندارد. بلکه این نامشروط بودن متّکی به استمرار علّی آن علّت بدون هیچ‌گونه ترتّب علّی [بر علیّت چیزی دیگر] است... تفاوت میان خلقت و ابقاء خلقت دقیقاً این است که در خلقت، آن‌چه خلق می‌شود از عدم به وجود پا می‌نهد، حال آن که در ابقاء، آن‌چه ابقاء می‌شود چیزی است که از قبل موجود است؛ یعنی وجود چیزی که موجود است تداوم می‌یابد. ولی از این واقعیّت که چیزی که از قبل موجود است لزوماً مخصّص فعل خداوند است، به هیچ وجه لازم نمی‌آید که چنین مخصّصی پیش‌شرط علّی فاعلی [= علّت فاعلی] این فعل باشد و به علاوه، چنین چیزی به هیچ وجه نافی بی‌واسطگی فعل و حضور خداوند نیست (براین، ۱۹۸۸، صص ۱۷۸ـ۱۷۹).

یک برهان جهان‌شناختی عَرْضی و طولی موفّق تأییدی برای این تصویر از خلّاقیّت فراگیر خداوند به دست می‌دهد.

هم براهین عَرْضی و هم براهین طولی بر مبنای نفی همه‌ی عدم تناهی‌های بالفعل طرّاحی شده‌اند (ویلیام کریگ). به علاوه، این مبنا را هم مفروض می‌گیرند که ممکن است برخی عدم تناهی‌ها وجود داشته باشد (برای مثال، هیچ تناقضی در این فرض که تعداد ستارگان موجود نامتناهی است وجود ندارد)، ولی برخی از عدم تناهی‌های دیگر برای مثال، یک سلسله‌ی نامتناهی تبیین که فقط اوضاع امور ممکن‌الوجود را در بردارد، نمی‌توانند موجود باشند (ریچارد تیلور). تسلسل

---

1 - unconditionally

دوّم را *تسلسل خطرناک*[۱] نامیده‌اند، در مقابل تسلسل نخست که *بی‌خطر*[۲] است.

نمونه‌هایی از تسلسل نامتناهی خطرناک ـ یعنی سلسله‌هایی که تبیین‌هایی رضایت‌بخش به بار نمی‌آورند ـ به شرح زیر است: آینه‌ای را فرض کنید که نوری در آن منعکس شده است. آیا می‌توان وجود این نور را با فرض این که انعکاس نور آینه‌ای دیگر، یعنی آینه‌ی «الف»، است و نور آن آینه نیز از «ب» است و همین‌طور تا بی‌نهایت، به صورتی موفّقیّت‌آمیز تبیین کرد؟ می‌توان گفت اگر این تبیینِ از نورِ مشهود در آینه به صورتی نامتناهی با استناد به آینه‌های دیگر تبیین شود و ما هرگز به منبع نور (فی‌المثل، خورشید) نرسیم، هیچ‌گاه به تبیینی از نور موجود در آینه دست پیدا نخواهیم کرد. نمونه‌ی دیگری را ملاحظه کنید: شما به اسمی برمی‌خورید و معنای آن را نمی‌دانید. فرض کنید آن اسم «اُنگت» باشد (کلمه‌ای که همین الآن ساختم). از معنای آن می‌پرسید و سپس یک سلسله بی‌پایان از تک‌واژه‌ها، هر یک در یک زمان، در پاسخ به شما بیان می‌شود که همه‌ی آن‌ها به یک‌سان برای شما مبهم‌اند. آیا حتّی اگر فهرست اصطلاحات ذکر شده نامتناهی هم باشد، اصولاً به شناختی از معنای اصطلاح نخست دست پیدا می‌کنید؟ می‌توان گفت هرگز! نکته‌ی قوّت این موارد در این است که نشان دهیم شباهت زیادی به تسلسل [بی‌پایان] تبیین‌های علّی امکانی دارند.

موارد فوق برخی از مواردی است که ریچارد پارتیل[۳] در تقریر خویش از برهان جهان‌شناختی عرضه می‌کند. این مجموعه تشبیه‌ها و استفاده وی از آن‌ها را در خصوص یک برهان جهان‌شناختی بر اثبات وجود خداوند ملاحظه می‌کنیم:

> **فرض کنید من کتاب نقد عقل محض کانت را نیاز داشته باشم و از شما بخواهم که این کتاب را به من امانت بدهید. و شما بگویید: «من این کتاب را ندارم، ولی آن را از دوستم رضا برای شما امانت می‌گیرم». ولی نیز فرض کنید رضا بگوید: «من نیز این کتاب را ندارم، ولی آن را از دوستم علی امانت می‌گیرم و به شما می‌دهم تا به**

---

1 - vicious regress
2 - denign
3 - Richard Purtill

محسن بدهید» و همین‌طور این قصّه تا شب ادامه پیدا کند. خوب، در این وضعیّت دو مطلب کاملاً یقینی است: اگر این فرایند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند یعنی هر کس بگوید: «من آن کتاب را ندارم، ولی از دوستم امانت می‌گیرم...»، هرگز به کتاب نخواهم رسید. و ثانیاً اگر من به کتاب برسم، این فرایند در یک جایی ختم شده است؛ یعنی بالاخره کسی آن کتاب را داشته است بدون این که آن را امانت گرفته باشد. هم‌چنین اگر از علی بخواهم که چک من بابت هزینه‌های مسافرتی این سمینار دانشگاهی را پیش از موعد پرداخت کند و علی بگوید: «من نمی‌توانم چنین کاری برای شما انجام دهم، ولی از مدیر گروه خود این کار را خواهم خواست» و مدیر گروه بگوید: «من اجازه‌ی این کار را ندارم، ولی از مدیر مالی خواهش می‌کنم» و همین‌طور الی آخر. در این صورت، دو چیز اتّفاق می‌افتد: یا این فرایند تا بی‌نهایت ادامه می‌یابد که در چنین شرایطی هرگز چک به دست من نمی‌رسد و یا چک به دست من می‌رسد که در این صورت، کسی بوده است که می‌توانسته اجازه صدور چک را بدهد، بدون این که خود از کس دیگری اجازه بگیرد. صحیح، حال یک شیء موجود را در نظر بگیرید. یک شیء موجود وجود خود را از شیء یا اشیائی دیگر گرفته است که آن‌ها نیز وجود خویش را از اشیاء دیگر گرفته‌اند و همین‌طور الی آخر. حال به نظر می‌رسد که همان اصول در این‌جا نیز صدق می‌کنند. اگر این فرایند که در آن، هر چیزی وجود خویش را از چیزی دیگر اخذ می‌کند تا بی‌نهایت ادامه پیدا کند، شیء مورد بحث هرگز به وجود نمی‌آید. و اگر آن شیء به وجود آمده باشد، چنین فرایندی تا بی‌نهایت ادامه پیدا نکرده است؛ یعنی موجودی وجود داشته است که وجودش را از موجودی دیگر نگرفته است. به عبارت دیگر، یک موجودِ بی‌نیاز از علّت وجود داشته است. بنابراین، اگر اصولاً چیزی موجود باشد، کما این که به طور بدیهی چنین هم هست، باید یک موجود بی‌نیاز از علّت نیز وجود داشته باشد (از محاوره پارتیل با عنوان بحث *فلسفی*، ۱۹۷۵. برای سابقه‌ی بحث، ر. ک. به *تحلیل دوّم* ارسطو، 3 - 2 ,1).

این استدلال مستلزم انکار همه‌ی عدم تناهی‌های بالفعل نیست، بلکه فقط قبول ندارد که با استناد به یک *سلسله تبیین‌های نامتناهی*، نهایتاً می‌توان به تبیینی رضایت‌بخش دست یافت.

ویلیام کریگ نه فقط تسلسل‌های نامتناهی خطرناک، بلکه عدم تناهی‌های

بالفعل را نیز محلّ بحث می‌داند. بنا بر توضیحات او، ممکن نیست هیچ نامتناهی موجودی و بنابراین، هیچ گذشته‌ی نامتناهی تحقّق داشته باشد. کریگ برای توضیح مشکل فرض عدم تناهی‌های بالفعل، (از جمله) بیان زیر را مطرح می‌کند. او بحث خویش را بر اساس یک خصوصیّت منطقی[1] عدم تناهی مطرح می‌کند که بر طبق آن، هر مجموعه‌ی فرعی از یک امر نامتناهی نیز می‌تواند نامتناهی باشد. مجموعه‌ی همه‌ی اعداد صحیح مثبت را در نظر بگیرید: آیا تعداد اعداد صحیح از تعداد اعداد فرد به عنوان زیرمجموعه‌ی همه‌ی اعداد صحیح بیش‌تر است؟ نه. تعداد اعداد فرد بیش‌تر از همه‌ی اعداد صحیح مثبت، اعمّ از زوج و فرد نیست. این مطلب به‌درستی نشان‌گر یک خصوصیّت منطقی عدم تناهی مورد استفاده در ریاضیات است. ولی فرض عدم تناهی‌ها در تأمّل ریاضی که در آن اعضای یک مجموعه‌ی نامتناهی بیش‌تر از تعداد بخشی از آن مجموعه نیست، یک مطلب است و فرض عدم تناهی‌های بالفعل در عالم، مطلبی دیگر. ذیلاً یکی از مثال‌های توضیحی کریگ را می‌آوریم:

اگر یک امر نامتناهی بالفعل بتواند در ظرف واقع موجود باشد، در آن صورت می‌توانیم کتابخانه‌ای با مجموعه کتاب‌های نامتناهی بالفعل در قفسه‌های آن داشته باشیم. به خاطر داشته باشید که ما نه درباره‌ی یک تعداد کتب نامتناهی بالقوّه، بلکه درباره‌ی مجموعه‌ی کاملی از کتاب‌های مشخّص و متمایز که به صورت بالفعل و توأمان در ظرف زمان و مکان در قفسه‌های این کتابخانه وجود دارد سخن می‌گوییم. به علاوه، فرض کنید کتاب‌ها فقط به دو رنگ سیاه و قرمز بوده و هر کتاب دیگر به همین رنگ‌ها باشد. اگر می‌گفتیم تعداد کتاب‌های سیاه و کتاب‌های قرمز یکی است، به احتمال قوی سخن ما صراحت نداشت. ولی آیا سخن کسی را که بگوید تعداد کتاب‌های قرمز در کتابخانه به اندازه‌ی تعداد کتاب‌های قرمز به *اضافه* تعداد کتاب‌های سیاه است باور می‌کنیم؟ زیرا در مجموعه‌ی دوّم همه‌ی کتاب‌های قرمز درست به تعداد کتاب‌های مجموعه‌ی اوّل ــ چرا که آن‌ها یکسانند ــ به علاوه‌ی شماری متناهی از کتاب‌های سیاه نیز

---

1 - formal

وجود دارد. و اگر تصوّر کنیم که کتاب‌ها به سه رنگ مختلف یا به چهار یا پنج یا صد رنگ مختلف باشند، آیا می‌توانیم صادقانه معتقد باشیم که در مجموعه‌ی کامل کتاب‌هایی به همه‌ی رنگ‌ها، کتاب‌هایی بیش‌تر از کتاب‌های موجود در مجموعه رنگ واحد وجود ندارد؟ و اگر یک تعداد نامتناهی از رنگ کتاب‌ها وجود می‌داشت، آیا به طور طبیعی حدس نمی‌زدیم که فقط یک کتاب از هر رنگ در آن مجموعه‌ی کامل وجود دارد؟ آیا این سخن قابل‌باور است که به ازای هر یک از رنگ‌های نامتناهی، مجموعه کتاب‌هایی نامتناهی وجود دارد و همه‌ی این نامتناهی‌ها، اگر مجموعاً لحاظ شوند، حتّی یک جلد بیش‌تر از مجموعه‌ی کتاب‌هایی به رنگ واحد نخواهند بود؟ (کریگ، در اثری ویراسته‌ی کریگ و اسمیت، ۱۹۹۳، ص ۱۲؛ نیز ر.ک. به کریگ، ۱۹۷۹ و ۱۹۸۰).

هدف از این آزمایش‌های فکری و آزمایش‌های فکری مشابه، روشن ساختن حدس و گمان مخالف[1] در مقام فرض عدم تناهی‌های بالفعل است.

تقریرهایی از این برهان که هرگونه عدم تناهی بالفعل را مردود می‌دانند مواجه با این مشکل‌اند که در این صورت درباره‌ی علّت اولیٰ چه باید گفت. آیا باید علّت اولیٰ (اگر چنین علّتی موجود باشد) برخی از خصوصیّاتی را که بالفعل نامتناهی‌اند واجد باشد؟ کریگ و دیگران در پاسخ می‌گویند که با نامتناهی‌های بالقوّه مخالف نیستند (این واقعیّت که علّت اولیٰ هرگز معدوم نمی‌شود، مشکلی برای این اعتقاد که هرگز یک نامتناهی بالفعل وجود نخواهد داشت ایجاد نمی‌کند) و پیش از خلقت، علّت اولیٰ در ظرف زمان نبوده است. به علاوه، می‌توان استدلال کرد که خدا یک‌سره خارج از زمان است یا اگر خدا زمانی باشد، زمان‌مندی او را نباید به نحو متری و کمّی تفسیر کرد. شاید وجود بی‌آغاز خداوند مستلزم این نباشد که خداوند طیّ بی‌نهایت واحدهای عددی، خواه سال‌ها و خواه روزها تداوم داشته باشد (ر.ک. به پادگیت، ۱۹۹۲).

آیا هر یک از تقریرهای طولی و عَرْضیِ این برهان، چنان‌چه موفّق باشند، می‌توانند خدای یهودیّت، مسیحیّت و اسلام را اثبات کنند؟ همان‌طور که در آغاز

---

1 - counter-intuitiveness

این فصل گذشت، به خودی خود نمی‌توانند. براهین ناظر به این که عالم باید دارای علّتی مستقلّ از خود باشد تا بتوان وجود آن را توجیه کرد، اثبات نمی‌کنند که آن علّتْ عالِم مطلق، قادر مطلق، خیر کامل و مانند آن است. به علاوه، این استدلال‌ها فقط نشان می‌دهند که لااقل یک موجود مستقلّ از عالَم، علّت وجود آن است. در این‌جا ممکن است تقریری از استره‌ی اُکام به کمک افراد خداباور بیاید؛ یعنی این تقریر که موجوداتی بیش از آن را که برای تبیین داده‌ها مورد نیاز است مفروض نگیرید. اگر فقط به فرض، یک علّت متعالی برای تبیین وجود عالم نیاز است، نباید هیچ چیزی بیش از آن را مفروض گرفت. با این حال، این تقریر از اُستره‌ی اکام فقط نشان می‌دهد که فرض چنین موجودی فرض معقولی است، ولی اثبات نمی‌کند که تنها یک موجود وجود دارد.

در این‌جا چهار مورد از اشکالات براهین جهان‌شناختی و پاسخ آن‌ها را بررسی می‌کنیم.

اشکال «الف»: برهان جهان‌شناختی در هر یک از تقریرهای خود با الگوی اصلی تبیین‌های علمی تعارض دارد. میلتون مونیتز[1] می‌نویسد:

> **علم بر استفاده از اصل دلیل کافی بنا شده است و بنابراین، همیشه دست‌یابی به تبیین هر حادثه‌ای را امکان‌پذیر می‌داند. قول به این که حادثه‌ای یگانه در سرآغاز عالم وجود دارد که هیچ تبیین [علمی] برایش ارائه نمی‌*توان* کرد، به معنای پذیرفتن قولی مخالف با روش علم است. به همین دلیل است... که هر تصوّری درباره‌ی سرآغاز عالم، وقتی زیر لوای جهان‌شناسیِ فرضاً علمی مورد دفاع قرار می‌گیرد، تصوّری غیرقابل‌دفاع است (مونیتز، ۱۹۶۵، ص ۱۳۹).**

اگر حقّ با مونیتز باشد، براهین جهان‌شناختی عَرْضی و طولی براهینی علم‌ستیزانه‌اند؛ زیرا به یک واقعیّت مستقلّ مطلق قائل می‌شوند که بر حسب نیروها یا قوانین دیگر قابل‌تبیین نیست.

پاسخ اشکال «الف»: یک پاسخ اوّلیّه این است که از انسجام منطقی مفهوم واجب‌الوجود دفاع کنیم. می‌توان گفت چنین موجودی چندان هم بی‌تبیین نیست،

---

1 - Milton Munitz

بلکه مبیَّن بالذات است. برخی از فیلسوفان صحّت مفاهیم مبیّن بالذات، مانند قانون منطقی این همانی (الف = الف) را مفروض می‌گیرند و می‌توان این مفاهیم را مبنای *استدلالی تمثیلی* برای فرض یک علّت اولیٰ قرارداد که از طریق نیروهای بنیادی‌تر تبیین نشده است. بنابراین، مدافع برهان جهان‌شناختی می‌تواند مونیتز و دیگر مخالفان با *امکان وجود* چنین موجودی را تحت فشار قرار دهد. چه‌بسا نفی مفهوم واجب‌الوجودگویی پیش از هرگونه بحث و بررسی و مقدّم بر هر تجربه‌ای، خلاف یک رویّه‌ی علمی شایسته باشد.

به عنوان پاسخ دیگر به اشکال مونیتز، می‌توان گفت فرض علّت متعالی برای عالم امکان [= ممکن‌الوجود]، هیچ‌گونه تعارض ذاتی با علم ندارد. همان‌طورکه در پایان فصل پنجم گذشت، خداباوران می‌توانند فاعلیّت خداوند را در مرتبه‌ای متفاوت با مرتبه‌ی علّیّت مادّیِ تجربی جاری بدانند. در صورت معتبر بودن هر یک از تقریرهای برهان جهان‌شناختی، تبیین وجود عالم منوط به فرض یک علّت کیهانی است، ولی به هیچ وجه لازم نمی‌آید که می‌توان برای تبیین حوادث جزئی عالم (رفتار ترکیبات شیمیایی خاصّ، دوران [موجودیّت] منظومه‌ی شمسی و غیره) به این علّت کیهانی توسّل جست. برای دیگر اشکالاتی که در راستای همین اشکال قرار می‌گیرند، ر.ک. به «براهین مبتنی بر معجزات» و «براهین وجودشناختی» در ادامه‌ی همین فصل.

اشکال «ب»: دلایل ردّ نامتناهی‌های بالفعل دلایل قرص و محکمی نیست. بر خلاف اصل کریگ، ظاهراً باید وجود نامتناهی‌های بالفعل را پذیرفت. ارنست نیگل می‌نویسد: «کسانی که آشنایی کافی با تحلیل ریاضی جدید از عدم تناهی داشته باشند، فرض یک مجموعه علل نامتناهی پس‌رونده [= سلسله‌وار][1] را فرضی نامعقول و تناقض‌آمیز نمی‌یابند». (نیگل، ۱۹۷۶، ص ۷)

پاسخ اشکال «ب»: کریگ و دیگر منکران وجود عدم تناهی‌های بالفعل نمی‌خواهند صحّت تحلیل‌های ریاضی در مورد امر نامتناهی را نفی کنند. آن‌ها فقط

---

1 - regerssive

به فرض عدم تناهی‌های بالفعل در عالم [عینی] اشکال می‌کنند. علی‌القاعده، ممکن است این وضع نامعقول‌تر از آن نباشد که اعداد صحیح منفی را در ریاضیات بپذیریم و در عین حال فرض وجود حوادث منفی در عالم را (فی‌المثل، فرض این را که ۱۰۰۰ فیل در پیش روی شما قرار دارد) نامعقول بدانیم.

اشکال «ج»: چرا باید نتیجه گرفت که اگر هر چیزی در عالم نیاز به تبیین دارد، کلّ عالم هم نیازمند تبیین است؟ اگر بتوان هر چیزی در عالم را ولو بر اساس نیروهایی نامتناهی که در ظرف زمان تا بی‌نهایت به عقب باز می‌گردند، تبیین کرد به طوری که علّت اولایی در میان نباشد، چه چیزی برای تبیین کردن باقی می‌ماند؟ می‌توان گفت تبیین تک‌تک موجودات عالم را باید تبیین کلّ عالم نیز محسوب داشت.

پاسخ اشکال «ج»: ممکن است خداباوران در پاسخ به این اشکال نپذیرند که تسلسل‌های نامتناهی عملاً تبیین رضایت‌بخشی از عالم به دست می‌دهند. موضع کریگ همین است. ولی علاوه بر این، مدافع برهان می‌تواند بپذیرد که عدم تناهی‌ها امکان تحقّق دارند و از این طریق نیز می‌توان تبیینی درونی برای عالم به دست داد، ولی در عین حال، هم‌چنان معقول است که در پی تبیینی از کلّ عالم باشیم. می‌توان گفت این پرسش که «چرا عالم وجود دارد؟» پرسشی معقول می‌نُماید. اگر تبیین‌هایی برای موجودات عالم هست، چرا برای کلّ عالم تبیینی نباشد؟ این استدلال مبتنی بر مغالطه‌ی [کنه و وجه] نیست؛ یعنی این مغالطه که هر کلّ را دارای همان خصوصیّتی بدانیم که در هر یک از اجزای آن یافت می‌شود (برای مثال، آیا لازمه‌ی این که هر شخص مادری دارد، آن است که یک مادر کبیر برای همه‌ی انسان‌ها موجود است؟)، بلکه نکته‌ی برهان این است که اگر هر چیزی در عالم ممکن‌الوجود است، به همان سان معقول است که بگوییم کلّ عالم نیز ممکن‌الوجود است؛ همان‌طور که معقول است بگوییم اگر هر چیزی در عالم از کربن ساخته شده است، پس کلّ عالم نیز باید از کربن ساخته شده باشد (رایشنباخ، ۱۹۷۲؛ تیلور، ۱۹۷۴، فصل ۱۰).

ممکن است مستشکل هنوز به فکر ردّ این پاسخ باشد، بدین نحو که بگوید

معقول نیست عالم را موجودی نامتناهی بدانیم که نیازمند تبیین است. جی. سی. ای گاسکین می‌نویسد:

به نظر من سخن از هر نوع تبیین (درونی یا بیرونی نسبت به عالم) برای یک مجموعه اوضاع امور *نامتناهی* که یک کلّ محسوب شده‌اند، سخنی نامعقول است. هیچ «مجموعه‌ی کامل» از اوضاع که باید به تبیین آن پرداخت وجود ندارد. اگر یک مجموعه نامتناهی واقعی معنایی داشته باشد، به معنای مجموعه‌ای است که نمی‌تواند به عنوان یک کلّ مجتمع شود ــ هر چیزی را که آن کلّ لحاظ کنید، خود آن کلّ بی‌اندازه بیش‌تر از آن است. *محال* است یک چنین کلّی را در نظر بگیریم و در عین حال، هر حالت آن دارای تبیین کافی باشد (گاسکین، ۱۹۸۴، ص ۶۳).

بر طبق این دیدگاه، یک عالم بی‌نهایت گسترده در مکان یا زمانِ گذشته را نمی‌توان به صورتی فلسفی به هم جمع کرد و سپس به تبیین آن عالم بر اساس چیزی خارج از آن پرداخت.

کریگ می‌تواند تا یک جایی با این بحث موافق باشد و یک بار دیگر استدلال کند که اصولاً ممکن نیست هیچ امر نامتناهی بالفعل وجود داشته باشد. ولی اگر کسی نامتناهی‌های بالفعل را (علی‌القاعده) بپذیرد، ممکن است هنوز تقاضا برای تبیین کلّ عالم نامتناهی را در صورتی که به طور مجموع در نظرگرفته شود، تقاضای معقولی بداند. اگر کسی یک عالم بی‌آغاز و ممکن‌الوجود را مفروض بگیرد، بدین وسیله می‌پذیرد که این عالم ***واجب‌الوجود*** نیست و بنابراین، عدم آن را امکان‌پذیر می‌داند. کسی که چنین معنایی را می‌پذیرد، می‌تواند این را هم بپذیرد که می‌توانسته است یک عالم بی‌آغاز ممکن‌الوجود که متفاوت با عالم ماست، به جای آن وجود داشته باشد. اگر بتوان این جنبه‌ی امکانی [عالم] را فهم و تبیین و تشریح کرد، ظاهراً نظریّه‌ی گاسکین بی‌مبناست. ***می‌توان*** پرسید چرا عالم کنونی به جای یک عالم ممکن‌الوجود دیگر موجود است.

اشکال «د»: یک اشکال مرتبط با اشکال فوق این است که برهان جهان‌شناختی چندان هم از عهده‌ی تبیین عالم ممکن‌الوجود برنمی‌آید، بلکه پای یک موجود بسیار مرموز را به میان می‌کشد که فقط می‌توان فهم فلسفی یا علمی اندکی از آن

داشت. فرض دست‌کم یک علّت اولیٰ، چگونه می‌تواند تبیینی ساده‌تر و معقول‌تر از صرف این استنتاج که تبیینی غایی برای عالم وجود ندارد به دست دهد؟ آیا خداباور در نهایت نباید به‌ناچار بپذیرد که تبیین این که چرا علّت اولیٰ اصولاً دست به آفرینش عالم زده تبیینی امکانی است؟ یا آیا خداباور باید بگوید که علّت اولیٰ ***باید کاری را که انجام داده است انجام می‌داد*** تا در آن صورت، عالم واقعاً نه ممکن‌الوجود، بلکه واجب‌الوجود باشد؟ جان کلام این که خداباوری بیش‌تر از آن که موضوعات را ساده کند، موجب پیچیده شدن آن‌ها می‌شود؛ چرا که در این صورت باید تبیین کرد که چرا علّت اولیٰ از اوّل دست به آفرینش زده است (برهان جهان‌شناختی عَرْضی) یا وجود عالم را ابقاء می‌کند (برهان جهان‌شناختی طولی).

پاسخ اشکال «د»: برخی خداباوران به این استنتاج نزدیک می‌شوند که در حقیقت، ذاتیّ خداوند این بوده است که آفرینش به وقوع بپیوندد. اگر خداوند خیر متعالی است، باید این خیریّت در قالب یک عالم مخلوق فیضان می‌کرد (ر.ک. به احیای این نظریّه‌ی دیونوسیوس آریوپاگی به دست استامپ و کریتزمن در اثری ویراسته‌ی مک‌دونالد، ۱۹۹۱). ولی معمولاً خداباوران به اختیار خدا عقیده دارند و لذا هم‌چنان عالم را به‌واقع، ممکن‌الوجود می‌دانند. اراده‌ی خداوند در خلق و ابقاء عالم موجَب نیست. مدافعان براهین جهان‌شناختی هم‌چنان معتقدند که تبیین خداباورانه از عالم، دارای معقولیّتی جامع است و ظاهراً چنین ویژگی مثبتی در تبیین‌های بدیل وجود ندارد. ممکن است انتخاب‌های خداوند ممکن‌الوجود باشد، ولی ذات خداوند این‌گونه نیست. به علاوه انتخاب الاهی در مورد آفرینش عالم را می‌توان انتخابی دانست که در عین متعالی بودن، کاملاً بسیط بوده و عبارت است از سعی بلیغ او برای ایجاد خیرات. ممکن است خیریّت خداوند آفرینش عالم را ایجاب نکند، ولی این خیریّت مستدعی آفرینش عالم به عنوان یک غایت طبیعی متناسب برای اراده‌ی خداوند است. ریچارد سوئین‌برن استدلال کرده است که تبیین قوانین طبیعی بر حسب اراده‌ی خداوند زمینه‌ای بسیط و برجسته تمهید می‌کند که می‌توان نظام و هدف‌مندی عالم را بر اساس آن فهم کرد. در این مرحله، می‌توان بحث و بررسی اعتبار براهین جهان‌شناختی (از منظر خداباورانه) را پا به

پای براهین غایت‌شناختی (= teleological، مأخوذ از واژه‌ی لاتینی *telos* به معنای «غایت» یا «هدف») که ذیلاً مورد بحث قرار می‌گیرند، وجهه‌ی همّت خویش ساخت.

پیوند دادن براهین جهان‌شناختی به یک برهان غایت‌شناختی وسیع‌تر، از آن روی حائز اهمّیّت است که براهین جهان‌شناختی چنان‌چه به تنهایی ملاحظه شوند، مفهومی تُنُک‌مایه از موجودی مستقلّ از عالم و خارج از آن را مبنا قرار می‌دهند. مدافعان خداباورِ براهین جهان‌شناختی به طرح دیدگاهی می‌پردازند که آن را دیدگاهی جامع‌تر و معقول‌تر درباره‌ی عالم می‌دانند ـ نظریّه‌ای که به تعبیر جی. ال. مکی «از اوّل تا به آخر معقول»تر است. ولی اگر تصویر کامل‌تری از علّت عالم در اختیار نباشد، بسیاری از فیلسوفان دلیل چندانی بر این معنا نمی‌بینند که چرا نباید همین واقعیّت تبیین ناشده‌ی عالم را پذیرفت. مکی می‌نویسد:

> **اصل دلیل کافی بیان‌گر تقاضایی است برای این که باید موجودات *از اوّل تا به آخر* معقول باشند. پاسخ ساده به استدلال مبتنی بر این اصل، آن است که چیزی نیست که این تقاضا را برآورده سازد و چیزی در تأیید این که چنین تقاضایی را حتّی به صورت فی‌الجمله می‌توان برآورده ساخت وجود ندارد. همان‌طور که در بررسی یک اشکال اساسی دیگر بر برهان لایب‌نیتس [یعنی تقریر لایب‌نیتس از برهان جهان‌شناختی] دیدیم، مشکل می‌توان حتّی دریافت که چگونه ممکن است چیزی آن تقاضا را برآورده سازد. اگر این تقاضا را مردود بدانیم، لازمه‌اش این نیست که بگوییم موجودات به‌کلّی غیرمعقول‌اند. معقولیّت حاصل شده از طریق پژوهش علّی موفّقیّت‌آمیز و تبیین علمی، به دلیل ناتوانی از این که [همه‌ی] موجودات را از اوّل تا به آخر معقول سازد از اعتبار نمی‌افتد. هر تبیین جزئی با مقدّماتی که ناظر به «واقعیّات خام» است آغاز می‌شود و هرچند ممکن است نقاط عزیمت واقعی خام یک تبیین، خود از طریق امر دیگر تبیین شوند و آن امر دیگر نیز به نوبه‌ی خود باید با چیزی شروع شود که از عهده‌ی تبیین‌اش برنمی‌آید و *این روند هم‌چنان ادامه پیدا کند*. ولی لزومی ندارد که این روند را غیرمَرْضیّ بدانیم (مکی، ۱۹۸۲، صص ۸۵ـ۸۶).**

اثبات می‌کنند، می‌کوشند دلایلی بر ردّ نتیجه‌ی مکی به دست دهند. بنا به دیدگاه آنان، نباید بحث خویش را با شناسایی این عالم ممکن‌الوجود به عنوان صرف یک واقعیّت تبیین ناشده فیصله دهیم. ممکن است هدف فیلسوفان خداباور معتدل‌تر این باشد که به مخالفان خویش بفهمانند که فراتر رفتن از مکی و استناد به تبیینی از وجود عالم در پرتو فعّالیّت قدرت‌مند خداوند، خود اقدامی رضایت‌بخش و معقول است. ممکن است از طریق دلیل و تأمّل، این نتیجه به *طور قطعی* اثبات نشود، ولی استدلال این است که چنین اقدامی موجّه و *معقول‌تر* از طبیعت‌گرایی است. با این حال، خداباوران برای تضمین این سود باید تبیین کامل‌تری از ماهیّت و نقش فعّالیّت الاهی به دست دهند. و این ما را به براهین غایت‌شناختی می‌کشاند.

براهین غایت‌شناختی

موضوع اصلی این براهین آن دسته از اوصاف و احوال عالم است که قصد و غایت داشتن خدا یا به بیانی معتدل‌تر، لااقل قصد و غایت داشتن فاعلی خداگونه، عاقل و مقتدر را منعکس می‌سازند. این برهان را می‌توان به این صورت تنسیق کرد که بخشی از آن دلیل باشد بر این که واقعیّت عالم باید مخلوق موجودی عاقل باشد و بخش دیگرش نشان دهد که اثبات چنین موجودی معقول‌تر از آن است که در این خصوص لاادری‌گری پیشه کنیم یا وجودش را منکر شویم.

کدام تبیین از عالم محتمل‌تر است: تبیین آن بر حسب یک فاعل عاقل و قادر، و یا تبیین آن بر حسب نزدیک‌ترین نظریّه‌ی رقیب؛ یعنی طرح طبیعت‌گرایانه‌ای مرکّب از قوانین طبیعی، بی‌آن که هیچ عقل هدایت‌گر شاخصی در پس آن‌ها قرار گرفته باشد؟ بیش‌تر تقریرهای مختلف برهان غایت‌شناختی بر معقولیّت تبیین‌های مبتنی بر غایت (و یا براهین فرعی خاصّی بر اثبات چنین معقولیّتی) بنیاد شده‌اند. در مورد خود ما انسان‌ها، به نظر می‌رسد که تبیین مبتنی بر قصد و غایت، تبیین درستی است و حقیقتاً می‌تواند طبیعت و حدوث وقایع را توجیه کند. خداباورانی که این برهان را به کار می‌بندند به نظم و ثبات عالم، ظهور حیات نباتی و حیوانی، وجود آگاهی، اخلاق، فاعل‌های عاقل و مانند آن توجّه می‌دهند و بدین وسیله،

سعی دارند چیزی را که به‌حقّ می‌توان ویژگی‌های غایت‌مند عالم تلقّی کرد شناسایی کنند. بنابراین، تبیین‌های طبیعت‌گرایانه، خواه در زیست‌شناسی و خواه در فیزیک، وقتی در مقابل طرح وسیع‌تر مابعدالطبیعه خداباورانه قرار می‌گیرند، می‌توانند تبیین‌هایی بالنسبه موضعی تلقّی شوند.

در اثر همین استناد به یک تبیین جامع از عالم است که بسیاری از تقریرهای برهان غایت‌شناختی طمعه‌ی برهان‌های مبتنی بر زیست‌شناسی داروینی قرار نمی‌گیرند. تبیین‌های کنونی از تکامل زیستی (و اخلاف آن‌ها) درباره‌ی مسأله تبیین اصل وجود این قانون تکاملی یا ارگانسیم‌ها که باید نقطه‌ی عزیمت بحث قرار گیرند بحثی نمی‌کنند. اگر سخن سوئین‌برن و برخی از دیگر مدافعان براهین غایت‌شناختی صادق باشد، می‌توان خودِ آن تبیین‌های مربوط به حیات را که در راستای زیست‌شناسی تکاملی معاصر صورت می‌گیرد، نتیجه طرح هدف‌مندانه [خداوند] دانست. بنابراین، اقدامات *موافق* و *مخالف* در این نزاع همانند اقداماتی جهان‌شناختی خواهد بود؛ بدین صورت که جبهه‌ی مخالف معتقد است لزومی ندارد از یک تبیین طبیعت‌گرایانه از عالم فراتر برویم. و طرف *موافق* سعی دارد اثبات کند باقی ماندن در حدّ طبیعت‌گرایی و قدم بیرون نگذاشتن از دایره آن طریق عقل نیست.

گفت‌وگوی‌های دوران معاصر بر سر قابلیّت‌های براهین غایت‌شناختی، اغلب با مباحثاتی درباره‌ی چندوچون فاعلیّت الاهی آغاز می‌شود. آیا فرض موجودی با این قدرت فائقه، فرض معقولی است؟ مکی، کنی، مک‌پرسون و دیگران در انسجام منطقی فرض یک چنین موجودی مناقشه می‌کنند. رواج تبیین‌های مادّه‌گرایانه‌ی مختلف از آگاهی بشری، برخی دیگر را بر آن داشته است که یا وجود آگاهی بشری را یک‌سره انکار کنند (مادّه‌گرایی حذفی) یا بگویند آگاهی و تبیین‌های مبتنی بر قصد و غایت فقط اگر به موجودات مادّی منسوب شوند معقول و معنادارند (مادّه‌گرایی اساسی). این مباحث در فصول سوّم و چهارم گذشت.

حال با فرض این که فاعلیّت مورد نظر خداباوران انسجام منطقی دارد، باید دید کدام تبیین از عالم معقول‌تر است. آیا تبیین طبیعت‌گرایانه از عالم معقول‌تر است یا

تبیین‌های خداباورانه؟ مایکل مارتین با این پیشنهاد که باید در حین تردید [درباره‌ی صحّت تبیین‌های مختلف] تبیین‌های مبتنی بر فاعلیّت شخصی را به عنوان تبیین‌های معقول‌تر ترجیح داد مخالف است:

> **در حیات عادی و در علم تجربی، معقول نیست که در تبیین این که وقتی دو حادثه به یکسان احتمال وقوع دارند و یکی از آن‌ها وقوع می‌یابد، همیشه به انتخاب یک فاعل شخصی استناد کنیم. برای مثال، اگر در شیر و خط با یک سکّه که دو طرف آن شرایطی مساوی دارند شیر بیاوریم، این حادثه را با کمک عوامل علّی مؤثّر بر آن سکّه، که هیچ یک از آن‌ها نمی‌تواند نتیجه انتخاب فاعل یا فاعل‌های شخصی باشد، تبیین می‌کنیم. معلوم نیست که چرا باید در مورد جهان‌شناسی وضع متفاوت باشد. به علاوه، معلوم نیست که چرا یک علّت غیرشخصی مکانیکی نمی‌توانسته است علّت ایجاد عالم باشد. شاید برخی علل غیرشخصی موجوداتی غیرزمانی باشند و در عین حال حوادث را در ظرف زمان خلق کنند. این سؤال که چرا این علل مکانیکی چنین حوادثی را در یک لحظه [= زمان] و نه لحظه‌ی دیگر خلق کرده‌اند، یقیناً مرموزتر از این نیست که چگونه یک فاعل شخصی که به صورتی لازمان عمل می‌کند چیزی را در یک زمان و نه زمان دیگر می‌آفریند (مارتین، ۱۹۹۰، ص ۱۰۴).**

و امّا در تبیین اصل وجود سکّه‌ها و نه صِرف رفتار آن‌ها در حین شیر و خط، تبیین‌های شخصی را ترجیح می‌دهیم. یقیناً دلیل این ترجیح فقط آن نیست که می‌بینیم سکّه‌ها و مصنوعات دیگر به دست اشخاص ساخته می‌شوند، بلکه این هم هست که به‌سادگی این قبیل چیزها را موضوعات مناسبی برای فعّالیّت شخصی قصدی می‌دانیم. برخی فیلسوفان معتقدند درست همان‌طور که تبیین‌های مکانیکی و کاملاً غیرشخصی سکّه‌ها را مرموزتر از تبیینی جلوه می‌دهند که به حکومت‌ها و ضرّابخانه‌ها استناد می‌کند، فهم عالم بر اساس تبیین‌های غیرشخصی نیز مرموزتر از فهمی است که در صورت استناد به خداباوری حاصل می‌آید.

هیوم نقص‌های عالم را دلیل بر آن می‌گیرد که مدبّری یگانه، قادر مطلق، عالِم مطلق و خیر مطلق برای عالم موجود نیست. (ر. ک. به هیوم، ۱۷۷۹، ویراست ۱۹۸۰). در فصل نهم، به مسائل مورد بحث در این خصوص پرداختیم. خداباوران

سعی می‌کنند ضمن اذعان به وجود شرور در عالم و بحث درباره‌ی آن‌ها، وجود خیرات عظیم عالم را نیز مورد تأکید قرار دهند. اگر مسأله‌ی شرّ مسأله‌ای قاطع علیه خدای خداباوری سنّتی باشد، هنوز هم می‌توان روایتی کاملاً تعدیل شده از خداباوری را بر مبنای یک برهان تألیفی جهان‌شناختی ـ غایت‌شناختی به کرسی اثبات نشاند، لیکن در چنین روایتی خداوند (یا خدایان)، موجود (یا موجوداتی) غیراخلاقی و ناقص‌تر از مرتبه‌ی کمال خیریّت یا واجد ارزش‌هایی متفاوت تلقّی می‌شوند. به عبارت دیگر، می‌توان یک نوع خداباوری را برگزید که قدرت و علم خداوند را محدود می‌داند.

علاوه بر این، هیوم سعی داشته انگیزه‌ی اثبات خداوند به عنوان صانع عالم را تضعیف کند؛ بدین نحو که استدلال می‌کند عالم به یک گیاه یا یک حیوان شباهت بیش‌تری دارد تا به یک شیء ساخته‌ی دست بشر. امّا بسیاری از مدافعان معاصر برهان غایت‌شناختی نگران طرح این تشبیه‌ها نبوده‌اند. نکته اصلی آن‌ها این است که *کلّ عالم* با همه‌ی حیوانات، نباتات، حیات بشری و حیات دیگر حیوانات، چیزی است که مخلوق یک موجود عاقل، خیر [= خیرخواه] و هدف‌دار [= حکیم] است. خلاصه، آن‌ها معتقدند که تبیین خداباورانه‌ی عالم، معقول‌تر از یک تبیین طبیعت‌گرایانه‌ی غیرشخصی است و همه‌ی همّ و غمّ خود را به این بحث که آیا عالم مثلاً بیش‌تر شبیه به یک سگّه است تا به یک جنگل یا یک فیل، معطوف نداشته‌اند.

نکته‌ی اخیر بحثی مهمّ و حیاتی را، هم برای منتقدان و هم برای مدافعان این برهان مطرح می‌سازد. به نظر می‌رسد که بهترین تبیین درباره‌ی جهان ما این است که آن را منحصر به فرد بدانیم. آنتونی اُهر می‌نویسد:

> **به حسب کدامین معیار احتمال، می‌توان به صورتی کلّی حکم کرد که کدام نوع شیء بیش‌ترین احتمال موجود بودن را دارد؟ اگر تجربه چیزی باشد که بتوان آن را ملاک قرارداد و چیزی که در فرض ذهنی، *احتمال* موجود بودن دارد، بیش‌تر شبیه چیزی باشد که وجود آن را تجربه کرده‌ایم، در آن صورت باید نتیجه گرفت آن‌چه احتمال موجود بودن دارد البتّه پیچیده‌تر از آنی است که باید باشد. (به‌آسانی**

می‌توان جهان‌های ممکنی را تصوّر کرد که بسیار ساده‌تر از جهان ما هستند...) از سوی دیگر، اگر تجربه‌ی بالفعل خود را در مدّ نظر قرار ندهیم، چه‌بسا متحیّر بمانیم که چه مبنایی برای ارزیابی احتمال داریم. به نظر می‌رسد در صورت عدم هر گونه قرینه‌ای، نمی‌توان گفت محتمل‌ترین جهان، آن جهان ممکنی است که ذهن بشر آن را ساده‌تر می‌یابد. در حقیقت، اگر هیچ راهی برای تعیین احتمال صحیح وجود نداشته باشد، اصل معنا داشتن این سؤال در مظانّ تردید قرار می‌گیرد. به هر تقدیر، نکته‌ی مورد نظر ما همان نکته‌ی قدیمی پیرس است که جهان‌ها اموری متعدّد و متکثّر همانند تمشک‌ها نیستند. به عبارت دیگر ما مسطوره‌ای [نمونه‌ای] از جهان‌ها، نداریم تا برای تشخیص این که در یک عالم بالفعل کدام امر محتمل‌تر یا غیرمحتمل‌تر است، در آن تأمّل کنیم (اُهر، ۱۹۸۴، صص ۱۱۶ـ۱۱۷).

آیا این اشکال بساط برهان غایت‌شناختی را برمی‌چیند؟ اگر حقّ با اُهر باشد، نه تنها براهین غایت‌شناختی، بلکه براهین جهان‌شناختی نیز در یک سطح انتزاعی برگزار می‌شوند که در آن سطح، هیچ روش قابل‌اعتمادی برای تأیید نتائج خویش در اختیار نداریم.

برخی خداباوران در پاسخ می‌گویند که اگر چنین استنتاج‌های انتزاعی و منحصر به فردی را بلاموضوع بدانیم، باید تبیین‌های علمی درباره‌ی مبدأ عالم نیز که جز از این لحاظ تبیین‌هایی کاملاً معتبراند مردود باشند. اشکالی که در این مقام متوجّه خداباوری است، دقیقاً به همین‌سان به جهان‌شناسی علم فیزیک معاصر نیز وارد است. به علاوه، هرچند مقایسه طرح سرگذشت‌های کیهانی مختلف به صورتی که گویی مجموعه‌هایی از تمشک‌ها را بررسی می‌کنیم، امکان‌پذیر نیست، ولی علی‌القاعده تصوّر جهان‌های ممکنِ بدیل امکان‌پذیر است. ممکن است برخی از این جهان‌ها جهان‌هایی پر هرج و مرج و اتّفاقی باشند یا عمل کرد آن‌ها بر قوانینی مبتنی باشد که ظهور حیات را مختل می‌سازد. با این همه، ممکن است بتوان آن‌ها را مخلوق یک موجود عاقل تصوّر کرد، ولی با بررسی ویژگی‌های آن‌ها *به تفصیل کامل‌تر بیان* کرد که کدام امور نشانه‌ی طرح و تدبیر هدف‌مند محسوب می‌شوند و بنابراین، می‌توان قصد و غایتی را در خلقت آن‌ها تشخیص داد، بر خلاف این که به صورت اتّفاقی خلق شده یا اصولاً خلق نشده باشند.

برخی از نزاع‌های مربوط به مسأله‌ی شرّ می‌توانند در پاسخی دیگر به اُمر مورد استفاده‌ی خداباوران قرار بگیرند. بسیاری از مباحث مربوط به خدا و شرّ مفروض می‌گیرند که می‌توان بحث کرد که آیا با توجّه به اوصاف عالم، باید آفریننده‌ی آن را موجودی خیر دانست یا موجودی فارغ از هر گونه توجّه و اهتمام اخلاقی یا حتّی موجودی شریر. اگر چنین گفت‌وگویی را معقول و معنادار بدانیم، باید مقایسه تصویرهای مختلف از عالم و آزمودن آن تصویرها بر حسب برداشت‌های مختلف از خدا و خیریّت نیز معقول باشد.

برخی منتقدان برهان غایت‌شناختی (و هم‌چنین برهان جهان‌شناختی) برای تقویت و طرح دوباره‌ی اِشکال مبتنی بر منحصر به فرد بودن جهان ما گفته‌اند ممکن است جهان ما سرگذشتی نامتناهی داشته باشد. آیا با فرض زمان نامتناهی و اتّفاق، احتمال آن نیست که چیزی شبیه جهان ما با همه‌ی مظاهر قصد و غایت در آن به وجود بیاید؟ در این صورت، چرا باید قصد و غایت و خصوصیّت هدف‌مندانه عالم را چندان دور از انتظار بدانیم که ناچار از فرض یک یا چند مدبّر عاقل برای تبیین آن باشیم؟

پاسخ‌های داده شده به این اشکال، در واقع تکرار همان پاسخ‌هایی است که در بخش اخیر به‌اجمال بیان شد؛ یعنی تأکید می‌کنند که اگر این اشکال را وارد بدانیم، بسیاری از تبیین‌های علمیِ به ظاهر معتبر نیز از حیّز اعتبار ساقط می‌شوند. اغلب پذیرفته‌اند که برهان غایت‌شناختی اثبات نمی‌کند که یک یا چند مدبّر برای تبیین وجود عالم *مورد نیاز است*. این برهان می‌خواهد اثبات کند که فرض چنین عقل هدف‌داری فرض معقولی است و بر طبیعت‌گرایی رجحان دارد، نه این که می‌توان به کذب طبیعت‌گرایی علم داشت.

اگر همان‌طور که قبلاً گذشت، براهین جهان‌شناختیِ خداباورانه بتوانند از طریق براهین غایت‌شناختی ارج و اعتباری کسب کنند، عکس قضیّه نیز صادق است. فرض کنید یک برهان جهان‌شناختی اثبات کند که ممکن است لااقل یک موجود مستقلّ از عالم وجود داشته باشد که (با این همه، تا حدّی) علّت وجود آن است. ممکن است این دلایل قاطع نباشند، ولی می‌توانند اثبات کنند که عقیده به یک

چنین علّتی نامعقول نیست. حال فرض کنید که برهان غایت‌شناختی اثبات کند که لااقل یک موجود، یعنی یک فاعل مرید قادر در پس هدف‌مندی آشکار عالم هستی وجود دارد. یک برهان جهان‌شناختی ـ غایت‌شناختیِ جامع و فراگیر می‌تواند به تکمیل و تتمیم هر چه بیش‌تر تصویر خداباورانه کمک کند، به طوری که بتوان آن را جای‌گزینی خردپسند برای طبیعت‌گرایی قلمداد کرد.

یکی از ابعاد برهان غایت‌شناختی که اخیراً توجّه بسیاری را به خود جلب کرده است، مبانی معرفت‌شناختی را محلّ توجّه قرار می‌دهد (ر.ک. به پلنتینگا، ۱۹۹۳). اعتقاد بر این است که اگر به قوای معرفتی خویش تکیه کنیم، می‌توانیم بگوییم این قوا معلول نیروهای منحصراً طبیعی، نیروهایی با سمت و سوی اتّفاقی یا نیروهایی محصول قوانین و فرایندهای خارج از هدایت یک عقل خارق‌العاده نیستند. یک مثال می‌تواند به فهم این برهان کمک کند (برگرفته از تیلور، ۱۹۷۴، ص ۱۱۵). فرض کنید به چیزی برمی‌خورید که ظاهراً حاکی از اطّلاعاتی مثلاً درباره‌ی موقعیّت مکانی فعلی شماست. نحوه‌ی قرارگرفتن برخی صخره‌ها، ارتفاع دقیق آن محلّ از سطح دریا و اطّلاعات دیگری را درباره‌ی آن به شما می‌دهند. آیا اگر دلیلی داشته باشید که این «نشانه» به‌تمامی معلول حالات اتّفاقی سنگ‌هاست، باز هم اعتماد به آن را معقول می‌دانید؟ برخی خداباوران گفته‌اند چنین اعتمادی معقول نیست و اعتماد ما به قوای معرفتی خویش مستلزم آن است که آن قوا تحت هدایت یک فاعل خلّاق، خیرخواه و برجسته قرار داشته باشند.

اشکالات وارد شده به بحث فوق حول تبیین‌های طبیعت‌گرایانه به ویژه تبیین‌های مبتنی بر نظریّه‌ی تکاملی می‌چرخند. در زیست‌شناسی تکاملی موضوع اعتمادپذیری قوای معرفتی ما بر مبنای آزمون و خطا تبیین می‌شود. پاسخ خداباوران این است که صرف باقی ماندن در طیّ فرایند تکامل، هیچ‌گونه ارتباط ضروری با عقاید صادق ندارد. ممکن است پاره‌ای از عقاید کاذبْ امکان بقاء [در فرایند تکاملی] را افزایش دهند. در واقع، برخی ملحدان برآنند که عقیده به خداوند در بقای انسان‌ها نقشی به‌سزا داشته، هرچند که از اساس باطل است.

نکته‌ی مهمّی که در همه‌ی براهین غایت‌شناختی موجود نباید از نظر دور

بماند، میزان استناد بیش‌تر این براهین به ویژگی‌های جزئی عالم، فقط به قصد تأیید و تأکید قدرت کلّی خداباوری به عنوان تبیینی از وجود و ماهیّت عالم است. استدلال‌هایی راکه کم‌تر به این طرح شگرف اهتمام می‌ورزند گاهی براهین مبتنی بر «خدای رخنه‌پوش»[1] نامیده‌اند. این قبیل استدلال‌ها به مشکل طبیعت‌گرایان در تبیین برخی شکاف‌ها، مانند برآمدن حیات از لاحیات، ظهور آگاهی از نیروهای غیرآگاهانه، شکاف میان انسان و غیرانسان استناد می‌کنند. امروزه براهین غایت‌شناختی معمولاً به تمامیّت ساختار عالم همراه با یک‌نواختی‌های آن، حیات ارگانیک، آگاهی، حیات بشری و مانند آن متوسّل می‌شوند. همان‌طور که قبلاً گذشت، به همین دلیل است که برخی خداباوران معتقدند تبیین‌های عرضه شده در حوزه‌ی زیست‌شناسی تکاملی را باید تبیین‌هایی در خدمت یک برهان غایت‌شناختی فراگیر و نه معارضه‌ای اساسی برای این برهان قلمداد کرد.

براهین اخلاقی

مجموعه‌ای از براهین اخلاقی برای اثبات خداباوری وجود دارد. به حکم برخی از این براهین، نفس وجود قوانین اخلاقی عینی وجود خدای قانون‌گذار متعالی را به عنوان واضع آن قوانین مسجّل می‌دارد. این قبیل براهین نظریّاتی مستقیماً مابعدالطبیعی‌اند؛ شبیه به براهین قبلی که بر امکان و طرح و تدبیر هدف‌مندانه مبتنی بودند. دیگر تقریرهای برهان اخلاقی نتیجه می‌گیرند که قوانین اخلاقی جز در صورت حقّانیّت خداباوری، به نحوی از انحاء نامعقول‌اند. با فرض خداباوری، قوانین اخلاقی خاصّ می‌توانند معقول باشند؛ در حالی که اگر طبیعت‌گرایی صادق باشد این قوانین غیرعادی یا به تعبیر مکی «عجیب و غریب»[2] به نظر می‌رسند. شاید بهتر این باشد که این برهان اخیر را به نوعی تعمیم و تسرّی برهان غایت‌شناختی بدانیم؛ زیرا مبتنی بر این مفهوم است که فراخوانی به اخلاق در یک عالم خداباورانه محمل و معنایی عقلانی دارد. گویی سامان عالم چنان است که

---

1 - God of gaps arguments　　2 - queer

محمل عقلانی داشتن اخلاق مشروط به حقّانیّت خداباوری است؛ در حالی که اگر طبیعت‌گرایی را برحقّ بدانیم، اخلاق معقول به نظر نمی‌رسد.

تقریر نخستِ این برهان که در این‌جا مورد بحث قرار می‌گیرد، یادآور مباحث مربوط به نظریّات امر الاهی در فصل هفتم است. در آن‌جا دیدیم که استناد به قدرت محض موجودی که پشتوانه‌ی قوانین اخلاق است، مشکلاتی در برداشت؛ زیرا چنین پشتوانه‌ای می‌توانست تحکّمی و ظالمانه باشد. به همین دلیل، گفته‌اند امیدبخش‌ترین موضع خداباورانه این است که بگوییم خداوند بالضروره خیر است و بنابراین، بالضروره قوانین اخلاقی را می‌آفریند یا به وجود می‌آورد. هرچند در فصل هفتم این موضوع صرفاً به عنوان یک امکان مطرح شد، اینک باید دید که آیا چنین امکانی پذیرفتنی است.

چرا باید حقایق اخلاقی عینی را بر مبنای خداباوری بنا کرد؟ آیا ممکن نیست درستی و نادرستی اعمال، ذاتیّ عالم باشد؟ شاید صرفاً در حاقّ واقع این‌گونه است که آزردن بی‌گناهان اخلاقاً نادرست است، ترحّم خوب است و مانند آن. و دیگر این که می‌توان گفت اخلاق بر ذات عقلانیّت[1] یا اصل انصاف[2] و مانند آن مبتنی است. به اعتقاد من، معتبرترین پاسخ خداباورانه این است که هرچند چنین تبیینی *امکان‌پذیر است*، ولی خداباوری تبیین جامع‌تری حتّی برای اعتبار این قبیل توجیهات ارائه می‌کند. بنابراین، حتّی اگر بپذیریم که واقعیّت این است که آزردن بی‌گناهان نادرست است، آیا هنوز نمی‌توان بهترین اقدام برای تبیین هر چه بیش‌تر این معنا را تبیین آن بر اساس اوامر و خلّاقیّت الاهی دانست؟ می‌توان گفت موضوعیّت خداباوری در این خصوص، از آن جهت است که می‌تواند تبیین مابعدالطبیعی غنی‌تری به دست دهد درباره‌ی این که چرا عالم به گونه‌ای است که ارزش‌های عینی در آن وجود دارند. در یک عالم خداباورانه، ارزش‌ها در دل واقعیّت نهفته‌اند؛ در حالی که به اعتقاد بیش‌تر طبیعت‌گرایان، ارزش‌ها نوظهوراند، یعنی از طریق فرایندهایی تکاملی که خود ذاتاً نه خیراند و نه شرّ به وجود می‌آیند.

---

1 - nature of rationality　　2 - principle of fairness

چنان‌چه خداباوری بر اساس مبانی دیگر ارج و اعتباری داشته باشد، برهان اخلاقی خداباورانه به فرضیه‌ای نامربوط برای تبیین مِنْ عندیِ ارزش‌های عینی متوسّل نمی‌شود. فرض کنید برهان مبتنی بر تجربه‌ی دینی برای اثبات خداباوری و نیز برهان جهان‌شناختی و همین‌طور برهان غایت‌شناختی اعتباری داشته باشد و در نتیجه، بتوان گفت لااقل یک نیروی هدف‌دار و خیرخواه علّت ماهیّت و ساختار عالم است. در این صورت، خداباوری نظریّه‌ای غنی است؛ زیرا علاوه بر این از عهده‌ی تبیین واقعیّات اخلاق نیز برمی‌آید. فایده‌ی این نظریّه مرهون نیروی تبیین‌گری وسیع آن است. بنابراین، تقریر فوق از برهان، اخلاق یا ارزش‌ها را به عنوان واقعیّتی تک‌افتاده که باید مابعدالطبیعه‌ای عظیم را بر اساس آن بنیاد کرد، مورد استفاده قرار نمی‌دهد. در عوض، سخن آن در توصیف موضوعی که خداباوری قادر به تبیین آن است، چیزی شبیه بیان زیر است: عالمی منظّم و ممکن‌الوجود هست و در آن عالم، زندگی تکامل می‌یابد، احساس و آگاهی، فعّالیّت خردمندانه، اخلاق و ارزش‌های عینی و گزارش‌های بسیاری درباره‌ی تجربه‌ی واقعیّت الاهی موجود است.آیا تبیین معقول‌تر این توصیف از عالم، در تمامیّت آن در یک نظام خداباورانه دست می‌دهد یا در یک نظام طبیعت‌گرایانه؟ اگر خداباوری صادق باشد، می‌توان گفت چنین پدیده‌ای باید اتّفاق می‌افتاد؛ ولی اگر طبیعت‌گرایی صادق باشد، دلیل محکمی ندارد که چنین عالمی را انتظار داشته باشیم، مگر همان‌طور که قبلاً گذشت، به این معنا که با فرض زمان و فرصت نامتناهی عملاً ممکن است چنین چیزی اتّفاق بیفتد. گاهی طبیعت‌گرایان می‌پذیرند که تبیین آن‌ها از این که چرا عالم به همین صورتی است که هست جامعیّت کم‌تری دارد؛ هرچند که در ادامه استدلال می‌کنند که الزامی به قبول یک چنین تبیین «عمیق‌تری» نداریم (ر.ک. به نقل قول‌هایی که از اسمارت و هاسپرز در اواخر فصل پنجم آوردیم). اگر بتوان نشان داد که خداباوری عاری از انسجام منطقی یا به نحوی تهی از مفاد و مفهوم است، این تدبیر طبیعت‌گرایانه حرف‌های زیادی برای گفتن دارد. از سوی دیگر، اگر خداباوری، هم انسجام منطقی داشته باشد و هم تا حدّی مؤیَّد به براهین دیگر باشد، می‌توان گفت این موضع

به دلیل جامعیّت‌اش معتبرتر از طبیعت‌گرایی است. دو اشکال زیر را ملاحظه کنید:

اشکال «الف»: نفس مفهوم خدایی که بالضروره وجود ارزش‌های عینی را اراده می‌کند (موضوعی که، هم در این‌جا و هم در فصل هفتم آوردیم) تناقض‌آمیز است. اراده منوط به گزینش میان چند شقّ است و اگر هیچ شقّ دیگری سوای اراده کردن این قوانین در میان نباشد، معقول نیست که بگوییم خداوند وجود آن‌ها را اراده کرده است. بنابراین، می‌توان گفت هر طرحی که ارزش‌های عینی را قابل‌تغییر می‌داند، در معرض این است که شأن قدرت محض را به نحو خطرناکی بالا ببرد.

پاسخ: خداباوران می‌توانند از اصطلاح «اراده کردن» دست بکشند و در عوض، بگویند قوانین اخلاقی از خداوند *صادر شده* یا به دست خداوند *ایجاد شده‌اند*، بی‌آن که این تعبیر به معنای آن باشد که خداوند ایجاد آن‌ها را اراده کرده است. دیگر این که خداباوران می‌توانند همان مبنا را [در خصوص اراده کردن خداوند] حفظ کنند و بگویند این سخن که یک موجود به طور ضروری وجود برخی امور را اراده می‌کند سخن معقولی است. می‌توان گفت این که مفهوم اراده کردن فقط می‌تواند وصف علل ممکن‌الوجود قرار گیرد بدیهی نیست.

اشکال «ب»: براهین اخلاقی خداباورانه اخلاق عینی را بی‌ثبات می‌کنند. خداباوری نظریّه‌ای ثابت و مورد اعتقاد همه‌ی انسان‌ها نیست. کسی که اخلاق را بر خداباوری مبتنی می‌سازد، بدین وسیله می‌گوید پایه‌ای بی‌ثبات در بنیاد اخلاق قرار گرفته است. مایکل مور[1] (۱۹۹۶) استدلال می‌کند که براهین اخلاقی خداباورانه می‌توانند عینیّت‌گرایی اخلاقی را ابطال یا دچار مخاطره کنند.

پاسخ: لزوماً این‌گونه نیست. خداباوران می‌توانند وجود حقایق عینی را مفروض بگیرند و سپس بگویند خداباوری بهترین تبیین برای این واقعیّت است. اگر معلوم شود که خداباوری در مظانّ شکّ و تردیدهای فلسفی قرار دارد، می‌توان یک تبیین طبیعت‌گرایانه‌ی رقیب از عالم و ارزش‌های عینی را ترجیح داد. حال یک تشبیه به برهان جهان‌شناختی را از نظر می‌گذرانیم. ممکن است اشکال کنند که

---

1 - Michael Moore

نباید برهان جهان‌شناختی اقامه کرد؛ زیرا اگر بطلان خداباوری معلوم شود، خطر استنتاج موجود نبودن عالم ما را تهدید می‌کند. بدیهی است که در عوض، می‌توان نتیجه گرفت پاره‌ای از مقدّمات برهان ما ناموفّق است یا این که عالم را حقیقتاً نباید عالمی «از اوّل تا به آخر معقول» تلقّی کرد و مانند آن.

تقریر دوّمی از برهان اخلاقی را بررسی می‌کنیم. قالب کلّی این برهان به کانت باز می‌گردد، ولی این برهان امروزه در تحقیقات آر. ام. آدامز، جورج مارودس، لیندا زاگزیبسکی و دیگران آمده است. مارودس استدلال می‌کند که اگر یک جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه را بپذیریم، وظایف اخلاقی ما عجیب و غریب به نظر خواهند رسید. چنان‌چه طبیعت‌گرایی صادق باشد، به احتمال قوی مرگ به معنای فنا و نیستی است. برتراند راسل در تصویری طبیعت‌گرایانه و زنده از عالم این‌گونه می‌نویسد:

> **این که آدمی محصول عللی است فاقد آگاهی قبلی است به غایتی که دنبال می‌کرده‌اند، این که آغاز او، رشد او، بیم و امیدهای او، عشق‌ها و باورهای او فقط محصول مجموعه‌های اتّفاقی اتم‌هاست. این که هیچ شور و هیجانی، هیچ رادمردی، هیچ عمق اندیشه و احساس نمی‌تواند یک زندگی فردی را از فرو غلطیدن در گرداب فنا حفظ کند. این که مقدّر است همه‌ی رنج‌های اعصار، همه‌ی ایثارها، همه‌ی الهام‌ها، همه‌ی درخشش‌های تابناک نبوغ بشری با مرگ کلان منظومه‌ی شمسی نیست و نابود شود و کلّ پیکره‌ی دستاوردهای بشر لاجَرَم در زیر ویرانه‌های عالمی مخروبه مدفون گردد، همه‌ی این امور اگر هم محرز و مسلّم نباشد، در عین حال، چندان قریب به یقین‌اند که هر فلسفه‌ای که به انکار آن‌ها برخیزد، نمی‌تواند دوام و بقایی داشته باشد. تنها در چارچوب این حقایق، تنها بر اساس بنیاد راسخ یأسِ تسلیم‌ناپذیر می‌توان آرامش روان را از آن پس به سلامت و صحّت استوار داشت (راسل به نقل از مارودس، ۱۹۸۶، ص ۲۱۵).**

مارودس بر آن است که در چنین عالمی، ارزش‌ها اموری عجیب و غریب به نظر می‌رسند یا لااقل ثبات و استحکام آن‌ها برای ما کم‌تر از آنی است که در یک عالم خداباورانه می‌توانند واجد باشند.

> **در یک چنین عالمی ارزش‌ها و تکالیف نمی‌توانند عمیق و ریشه‌دار باشند. آن‌ها فقط بر پدیده‌های سطحی و احتمالاً فقط بر انسان‌ها تأثیر و سیطره دارند. در عالم**

مورد نظر راسل،[1] باید امور عمیق و ریشه‌دار اموری مانند مادّه و انرژی یا شاید قانون طبیعی، اتّفاق یا بی‌نظمی باشد... [خداباوری مسیحی] در مقایسه با یک دیدگاه راسلی جایگاه ژرف‌تری را در عالم برای اخلاق قائل می‌شود و بنابراین، «معنادار بودن» اخلاق را امکان‌پذیر می‌سازد (مارودس، ۱۹۸۶، صص ۲۲۵ـ۲۲۶).

در یک عالم راسلیِ طبیعت‌گرایانه دعوت به اخلاق و سائقه‌ی صیانت ذات[2] به‌آسانی می‌توانند از هم فاصله بگیرند. دعوت به فداکاری در راه خیر عظیم خیلی سخت می‌تواند در مقابل یأسِ تسلیم‌ناپذیر یک طبیعت‌گرای راسلی‌مشرب[3] دوام بیاورد. امّا در خداباوری کلاسیک، خداوند برای حفظ حیات بشری حتّی در دوران پس از مرگ تلاش می‌کند و درست‌کاران را از نابودی نهایی مصون می‌دارد. کانت برهانی مرتبط اقامه کرده است، بدین بیان که معقولیّت حیات اخلاقی منوط به این فرض است که به نوعی سعادت و فضیلت در نهایت با هم منطبق می‌شوند (*نقد عقل عملی*). کانت بر آن است که ایجاد این انطباق فقط از عهده‌ی یک موجود الاهی قادر مطلق ساخته است.

اشکال به این استدلال: می‌توان پرسید که آیا ما اخلاقاً وظیفه داریم که خود را در راه خیرهای عظیم‌تر فدا کنیم. اگر منظره‌ی مابعدالطبیعی جهان همان منظره‌ی تیره و تار مورد توصیف راسل باشد، چه‌بسا باید در انواع وظایف مورد استناد مارودس تجدیدنظر کرد. ظاهراً موضع راسل همین بوده است. ظاهراً او نظر مارودس درباره‌ی پیوند میان خداباوری و برخی تکالیف را پذیرفته، ولی معتقد بوده است که در عین حال، تکالیف، خیرها و فضایلی داریم که امکان یک زندگی رضایت‌بخش را برای ما فراهم می‌سازند:

من می‌پذیرم که عشق به خدا اگر خدایی وجود داشته باشد، امکان حیاتی بهتر از آن را که در عالمی بی‌خدا امکان‌پذیر است برای انسان‌ها فراهم می‌سازد. ولی معتقدم همین ایمان اخلاقی که توجیه شده است، بیش‌تر ملزوماتِ والاترین زندگی

---

1 - Russrllian World
2 - self-preservation
3 - Russelian naturalist

متصوّر و همه‌ی ملزومات والاترین زندگی ممکن را فراهم می‌کند (راسل، ۱۹۶۹، ص ۳۵۴).

راسل به عنوان یک ملحد راسخ نمی‌خواهد از طریق فلسفه‌های مبتنی بر عقیده به وجود خداوند تسلّی‌خاطری به دست بیاورد، صَرف‌نظر از این که این تسلّی‌خاطر یا اخلاق مترقّی چه مزایایی می‌تواند داشته باشد.

اشکال دوّم به استدلال فوق می‌تواند یک راه و روش کاملاً متفاوت در پیش بگیرد: یعنی بگوییم هرچند از منظر ***خویش‌کامی کوته‌بینانه***، زندگی اخلاقی نامعقول به نظر می‌رسد، لیکن همین شیوه خود فرصتی برای شجاعت و دلاوری ایجاد می‌کند. برخی خداباوران به نظریّاتی اخلاقی اعتقاد دارند که می‌توانند تأییدی برای این اشکال باشند. در فصل هشتم دیدیم که جان هیک و دیگر خداباوران می‌گفتند این که برخی خیرها از طریق وجود خداوند حاصل می‌شود قریب به بدیهی است. اگر وجود خدای قادر مطلق و خیر مطلق بدیهی باشد، می‌توان گفت انگیزه‌ی بسیاری از اعمال اخلاقی ما مصلحت شخصی است.

براهین معجزات

امروزه براهین مبتنی بر معجزات به اندازه‌ی گذشته پرطرفدار نیستند. این موضوع ممکن است تا حدّی معلول سیطره‌ی فرض‌های طبیعت‌گرایانه‌ای باشد که در بنیاد پژوهش تاریخی قرار گرفته‌اند: یعنی ممکن است خلایق اشتیاق چندانی برای استناد به معجزات به عنوان شواهد و قرائنی بر اثبات خداباوری نداشته باشند؛ زیرا موارد بسیار اندکی را می‌توان به‌حقّ از مصادیق معجزه قلمداد کرد. به علاوه، ممکن است این موضوع معلول آن باشد که غالباً حوادث اعجازآمیز را یا ***در محدوده‌ی یک دین*** یا به عنوان ***بخشی از تجربه‌ی دینی*** نه به عنوان حوادثی که می‌توانند بی‌دینان را به حقّانیّت یک دین متقاعد سازند حائز اهمّیّت می‌دانند. حال ابتدا یکی از تلقّی‌های رایج درباره‌ی معجزات را مطرح می‌کنیم که آن‌ها را امور درون‌دینی می‌داند. در مرحله‌ی بعد تلقّی بلندپروازانه‌تری را از نظر می‌گذرانیم که

برای آن‌ها اهمّیّت برون‌دینی قائل است. آر. اف. هولاند[1] دیدگاه زیر را درباره‌ی معجزات مطرح می‌سازد:

اهمّیّت برخی از وقایع بر خلاف وقایع دیگر، از ارتباط آن‌ها با نیازهای بشر و بیم و امیدهای او، تأثیرات خوب و بد آن‌ها بر زندگی ما ناشی می‌شود. بنابراین، ما از خوش‌اقبالی (بخت، تقدیر و غیره) خود سخن به میان می‌آوریم و همان چیزی که در خارج از محدوده‌ی دین از آن به خوش‌اقبالی تعبیر می‌کنیم، در اصطلاح دینی لطف خداوند یا معجزه‌ی الاهی است... ولی هرچند می‌توان به لحاظ دینی واقعه‌ای را آیت [الاهی] به شمار آورد و معجزه نامید و به اسم آن سوگند خورد، نمی‌توان به صورتی فارغ از خبط و خطا، همان واقعه را نشانه‌ی مداخله‌ی الاهی در نظام طبیعت دانست (هولاند، ۱۹۶۵، ص ۴۴).

هولاند در پرتو چنین مفهومی از اعجاز، توضیح زیر را درباره‌ی یک معجزه ارائه می‌کند:

کودکی با اتومبیل اسباب‌بازی‌اش بی‌هدف بر روی راه‌آهن بدون محافظی که از نزدیکی خانه‌اش می‌گذرد رانندگی می‌کند، چرخ اتومبیلش با قسمتی از یکی از ریل‌های راه‌آهن درگیر می‌شود. قطار سریع‌السیری در حال عبور است و چراغ‌های راهنمای کنار راه‌آهن نیز هیچ هشداری به راننده نمی‌دهند. پیچی در مسیر قطار وجود دارد و به همین دلیل، راننده نمی‌تواند سریعاً قطار را متوقّف سازد تا به موانع موجود در مسیر برخورد نکند. مادر از خانه بیرون می‌آید، به کودک می‌نگرد و مشاهده می‌کند که کودک در مسیر قطار قرار گرفته است و در عین حال، صدای نزدیک شدن قطار را می‌شنود. مادر به جلو می‌دود، فریاد می‌کشد و بی‌تابی می‌کند. پسرک هم‌چنان روی اتومبیلش نشسته، سرش را پایین افکنده و سخت مشغول گاز دادن است. ترمز قطار گرفته شده و در چند متری کودک متوقّف می‌شود. مادر خدا را به خاطر این معجزه سپاس می‌گوید؛ معجزه‌ای که همیشه آن را متصوّر می‌دانسته، هرچند در جای خود آموخته است که این نحوه گرفته شدن ترمز به هیچ وجه امری فوق طبیعی نیست. [سپس می‌بینند که] راننده به دلیلی که هیچ ارتباطی با حضور کودک بر روی راه‌آهن ندارد، از هوش رفته و ترمز قطار به محض این که دست راننده از فشار دادن اهرم کنترل باز مانده، به

---

1 - R. F. Holond

صورت خود به خودی گرفته شده است (هولاند، ۱۹۶۵، ص ۴۳).

بر اساس توصیف هولاند از رویدادهای معنی‌دار، دین‌باوران می‌توانند وجود معجزات را تصدیق کنند، بی‌آن که ملزم باشند به مداخله‌ی خداوند در فرایندهای طبیعی باور داشته باشند.

روی‌کرد بلندپروازانه‌تری به معجزات بر آن است که بهترین تبیین از پاره‌ای از حوادث مانند رستاخیز عیسی مسیح، این است که آن‌ها را معلول خداوند بدانیم. اینک به این ادّعای اساسی‌تر می‌پردازم؛ ادّعایی که ظاهراً خداباوران را در رقابت با «دیدگاه علمی درباره‌ی عالم» وارد می‌کند.

دیوید هیوم معجزه را خَرق قوانین طبیعت به دست یک فاعل فوق طبیعی تعریف می‌کند. برخی خداباوران این تعریف را مورد استفاده قرار داده‌اند، ولی در انتقاد به آن نیز گفته شده است که این تعریف نمی‌تواند جامع مفاد و مضمون دینی معجزه باشد. اشکال ریچارد سوئین‌برن به تعریف هیوم را ملاحظه کنید:

> **اگر خدا در نظام طبیعی مداخله کند با هدف این که سرزمینی پر از ناز و نعمت در موقع و مکان مشخّصی، بی‌هیچ مقصد غایی اساسی ایجاد کند یا جعبه‌ی اسباب‌بازی کودکی را فقط از سر بدخواهی واژگون سازد، طبعاً چنین حوادثی را معجزه نمی‌گویند. یک حادثه برای آن که معجزه باشد، باید سهم درخوری در یک غایت الاهی مقدّس برای عالم داشته باشد... توصیف مناسب‌تر از حوادث خارق‌العاده‌ای که فاقد مفاد و مضمون دینی‌اند، این است که آن‌ها را پدیده‌های سحرآمیز یا روانی و نه معجزه توصیف کنیم (سوئین‌برن، ۱۹۷۰، صص ۸ـ۹).**

به همین دلیل، مدافعان معاصر برهان معجزات معمولاً به مفهومی از معجزه می‌اندیشند که با ملاحظات کلّی‌تر درباره‌ی تجربه‌ی دینی ترکیب شده، ولی در عین حال به یک مفهومِ شبه‌علمیِ صرفاً مکانیکی تبدیل نشده باشد.

برای همین منظور، در این‌جا می‌توان معجزه را حادثه‌ای تعریف کرد که خداوند برای یک غایت مقدّس یا الاهی ایجاد کرده است؛ حادثه‌ای که با فعّالیّت خلّاقه‌ی عامّ خداوند در حفظ موجودیّت عالم و قوانین طبیعت متفاوت است. بنا بر این دیدگاه، این که خداوند حافظ عالم و قوانینی است که تلاش و تولید سازمند را

یک‌نواخت می‌کنند معجزه محسوب نمی‌شود، بلکه معجزه در جایی است که خداوند علّت حادثه‌ای خارق‌العاده و متفاوت با این یک‌نواختی [طبیعت] باشد. گریس جانتزن در توصیف کارآیی این مفهوم می‌نویسد:

اگر فرضاً شواهدی قاطع وجود داشته باشد بر این که عیسی از مرگ به حیات بازگشته است، واکنش مقتضی به این امر، تجدیدنظر در قوانین طبیعی مفروض ما نیست... در جایی که استثنایی واحد برای یک قانون کاملاً مسجّل و مفهوم وجود داشته باشد و آن هم استثنایی که جز با توسّل به مداخله‌ی الاهی قابل‌تبیین نیست (که در آن صورت اهمّیّتی فوق‌العاده پیدا می‌کند) و در تفسیر قانون‌شناختی[1] آن می‌توان گفت: «همه‌ی انسان‌ها فانی‌اند، به جز آن‌هایی که صفت ناشناخته‌ای دارند که فقط در یک موقعیّت مشهود می‌افتد و تا کنون فقط از طریق مداخله‌ی الاهی قابل‌تبیین است»... پاسخ شکّاکانه پاسخی کافی و وافی نیست. (جانتزن، ۱۹۷۹، ص ۳۲۵).

بدین وسیله، این برهان خداباورانه‌ی مبتنی بر معجزات مفهومی از فاعلیّت و قرینه را مبنا قرار می‌دهد که با مفاهیم مورد نظر هولاند متفاوت است.

معروف‌ترین منتقد برهان معجزات دیوید هیوم است. اشکال اصلی هیوم بر تلقّی خاصّی از مسؤولیّت فکری مبتنی است:

بنابراین، انسان خردمند اعتقادش را با شواهد متناسب می‌سازد. او در آن قبیل نتائجی که بر پایه‌ی تجربه‌ی خطاناپذیر بنیاد شده‌اند، حادثه [ی مورد نظر] را با بالاترین درجه‌ی یقین انتظار می‌برد و تجربه‌ی گذشته‌اش را *برهان* کاملی بر وجود آتی آن حادثه می‌گیرد. در موارد دیگر محتاط‌تر پیش می‌رود: به تجارب مخالف نیز بها می‌دهد: ملاحظه می‌کند که در تأیید کدام طرف تجارب بیش‌تری وجود دارد و در عین شکّ و تردید، به همان طرف میل می‌کند، و وقتی در پایان حکم خویش را قطعی ساخت، شواهد و قرائن او از آن‌چه به‌حقّ *احتمال* نامیده می‌شود فراتر نمی‌رود. بنابراین، هر احتمالی اگر یک طرف را بر طرف دیگر راجح بداند و بر آن باشد که آن طرف متناسب با برتری‌اش شواهد بیش‌تری به بار می‌آورد، در عین حال، مخالفت تجارب و ملاحظات مقابل را نیز مفروض می‌گیرد. یک‌صد

---

1 - nomological

نمونه یا تجربه در یک سو و پنجاه نمونه یا تجربه در سوی دیگر، به نوعی انتظار یک حادثه را با تردید همراه می‌سازند؛ هرچند که البتّه یک‌صد تجربه‌ی یک‌نواخت، همراه با تنها یک تجربه نقضی، به‌حقّ یقین بسیار بالایی به بار می‌آورد. در همه‌ی این موارد باید تجارب متضادّ را در جایی که تضادّ دارند متوازن ساخت و *تعداد کم‌تر* را از تعداد بیش‌تر منها کرد تا بتوان به‌دقّت نیروی قرینه‌ی برتر را تشخیص داد (هیوم، ۱۹۰۲، بخش دهم، قسمت اوّل).

و بنابراین، هیوم نتیجه می‌گیرد که «برهان مخالف معجزه ... همان‌قدر کامل است که هر برهان تجربی قابل‌تصوّر». آنتونی فلو، جی. ال. مکی و دیگران به دفاع بیش‌تر از اشکال او پرداخته‌اند.

رایج‌ترین پاسخ خداباوران به این اشکال این بوده است که هیوم در این‌جا حقیقتاً مصادره به مطلوب می‌کند. اگر در آغاز فرض کنیم که هیچ استثنایی برای قوانین طبیعت وجود ندارد، بدین معناست که مفروض گرفته‌ایم که هرگز هیچ معجزه‌ای وجود نداشته است. امّا معلوم نیست که هیوم مرتکب چنین مغالطه‌ای شده باشد. می‌توان گفت قوّت موضع هیوم در تأکید اوست بر ارزش بالای شواهد مؤیّد قوانین طبیعت و [از طرف دیگر] ضعف نسبی شواهد و قرائنی که در تأیید استثنائات این قوانین وجود دارد. جی. ال. مکی این تدبیر هیومی را به شرح زیر تبیین می‌کند:

... برای مدافع معجزه کافی نیست که در یقینی بودن علم ما به قانون طبیعت بر این مبنا که ظاهراً این قوانین نقض شده‌اند، تردید کند (کما این که ممکن است چنین کند)، زیرا او خود باید این را یک قانون طبیعت بداند، در غیر این صورت، حادثه‌ی گزارش شده اعجازآمیز نخواهد بود. یعنی در واقع او باید با هیوم موافقت کند که از قبل، وقوع این حادثه محال است و بنابراین، صرف‌نظر از شواهد، قوی‌ترین دلایلِ ممکن را برای عقیده به عدم وقوع حادثه‌ی مورد نظر در اختیار داریم. این حادثه بنا بر قبول خود مدافع معجزه، می‌باید خلاف یک قانون حقیقی و نه صرفاً یک قانون فرضی طبیعت باشد و بنابراین، به‌غایت غیرمحتمل است. اعتبار این گواهی باید بر همین استعمال اکثری غلبه کند (مکی، ۱۹۸۲، ص ۲۵).

اگر حقّ با مکی باشد، در آن صورت برهان معجزات برای اثبات خداباوری، همیشه وضعیّتی نامطلوب خواهد داشت.

پاسخ دیگر خداباوران تشکیک در کاربرد احتمال است به معنایی که در زبان مکی و دیگر نویسندگان هیومی‌مشرب به کار رفته است. استفان ایوانس نشان می‌دهد که برهان هیومی مترتّب بر پس زمینه‌ای اساسی از پیش‌فرض‌هایی فلسفی است:

> **مدافع معجزات می‌تواند بگوید که وقوع معجزات عمدتاً متّکی به این است که خدا موجود باشد، چگونه خدایی باشد و چه اهداف و مقاصدی را دنبال کند. با فرضِ شناخت کافی از خدا و اهداف و مقاصد وی در مورد تاریخ بشر، وقوع معجزه در برخی موقعیّت‌ها می‌تواند کاملاً محتمل باشد یا لااقل آن همه غیرمحتمل که از سخن هیوم مستفاد می‌شود، نباشد.... در صورت عدم هر گونه علم راسخ درباره‌ی خدا و مقاصد او، هنوز عجولانه است که هم صدای با هیوم بگوییم احتمال معجزه بغایت اندک است، بلکه ظاهراً معقول‌تر این است که نتیجه بگیریم ارزیابی احتمال پیشینِ یک معجزه اگر هم محال نباشد، لااقل دشوار است. و بنابراین، باید با ذهنی نسبتاً باز هرچند همراه با شکّاکیّتی احتیاط‌آمیز، در شواهدی که برای معجزات وجود دارد نظر کنیم (ایوانس، ۱۹۸۵، ص ۱۱۳).**

آلوین پلنتینگا نیز می‌نویسد ظاهراً مکی بدیهی فرض می‌کند که خداوند کنشی منظّم با عالم ندارد:

> **چرا باید فرض کنیم که خرق قانون طبیعت (به همان شیوه‌ی مورد نظر مکی)، بر طبق شواهد و قرائن ما (مقدّم بر گواهی‌های موجود)، بغایت غیرمحتمل است؟ بر طبق برداشت مکی، یک قانون طبیعت بیانگر شیوه‌ی عمل‌کرد عالم است در هنگامی که کسی (فی‌المثل، خداوند) در آن مداخله نکرده باشد. ولی چرا باید معتقد بود که مداخله در آن شیوه ذاتاً محال است؟ برای من احتمال پیشین یک معجزه، بستگی به شناخت و اعتقاد من درباره‌ی عالم دارد. ولی شاید هیچ دلیلی نداشته باشم بر این که خداوند به صورتی قاعده‌مند در عالم مداخله نکرده است. چرا مداخله در طبیعت نتواند قاعده باشد نه استثناء؟ شاید خداوند به طور معمول طبیعت را به حال خود رها نکند، بلکه در روی‌دادهای آن دستی داشته باشد (پلنتینگا، ۱۹۸۶، ص ۱۱۲).**

بدین وسیله، پلنتینگا و ایوانس بحث درباره‌ی معجزه را در بافت نزاع کلان فیمابین خداباوری و طبیعت‌گرایی قرار می‌دهند.

آیا این تدبیر اخیر هر گونه نقش قرینه‌ای برهان معجزات را به کلّی منتفی نمی‌سازد؟ لزوماً این‌گونه نیست؛ زیرا این براهین را می‌توان بخشی از یک برهان جامع مبتنی بر مجموعه قرائن برای اثبات خداباوری دانست. داده‌هایی را که برای اثبات خداباوری مطرح شده‌اند، می‌توان بسط داد تا نه فقط تجربه‌ی دینی، ممکن‌الوجود بودن عالم و مانند آن، بلکه پاره‌ای از تبیین‌های فعّالیّت خاصّ الاهی را نیز شامل شوند. چه‌بسا نتیجه‌ی نهایی شبیه به استدلالی باشد که در فصل هشتم برای اثبات خداباوری جامع مبتنی بر تجربه‌ی دینی اقامه شد.

بهترین روش برای تأمّل بیش‌تر درباره‌ی اعتبار تبیین‌های ارائه شده از معجزات، این است که در این خصوص به شیوه‌ای بین رشته‌ای تأمّل کنیم. در این شیوه تحقیقات مورّخان با تحقیقات فلسفی درباره‌ی شواهد، شهادت، قوانین طبیعت و مانند آن همراه و همگام می‌شوند. برای تحقیقات مفید دیگر که هدف آن‌ها ارزیابی براهین موافق و مخالف معجزات است، ر.ک. به ایوانس (۱۹۹۶).

براهین وجودشناختی

مجموعه‌ای از براهین ذیل این عنوان قرار دارد. وجه مشترک همه‌ی آن براهین این است که در اصل بر مبانی مفهومی مقدّم بر تجربه و بی‌نیاز از تحقیقات تجربی پسین مبتنی‌اند. بنابراین، هر تقریر این برهان را چنان‌چه تقریری کارآمد باشد، می‌توان با صرف استفاده از مفهوم خدا و برخی اصول استنتاجی مبتنی بر مفاهیم وجوب و امکان ("modal" به این معنا که این اصول به امکان و وجوب مربوط می‌شوند) به کار بست. امّا همان‌طور که خواهیم گفت الزاماً چنین نیست که نشود هیچ تأیید تجربی برای این برهان اقامه کرد. در مرکز برهان، این نظریّه قرارگرفته است که اگر خدا موجود باشد، وجودش ضروری است. خدا نه ممکن‌الوجود است نه آن‌گونه موجودی است که وجودش اتّفاقیِ محض باشد.

می‌توان با استناد به تلقّی سنّت‌های یهودی، مسیحی و اسلامی درباره‌ی خدا، از چنین دیدگاهی درباره‌ی وجوب خداوند دفاع کرد (اثری ویراسته‌ی مک‌گیل و هیک، ۱۹۶۷). چنین استنادی مستلزم تحقیقات تجربی پسین در تلقّی موجود از خداوند است. دیگر این که ممکن است مدافع این برهان بخواهد به دیگران بقبولاند که تصوّر خدا تصوّر موجودی واجب‌الوجود است، بدین صورت که بحث خود را با نظریّه‌ای متفاوت آغاز کند، فی‌المثل، با این عقیده که خداوند موجودی به‌غایت متعالی است. آنسلم با این نظریّه آغاز می‌کند که خدا اگر موجود باشد، موجودی است که «بزرگ‌تر از آن تصوّر نمی‌توان کرد». این دیدگاه والانگرانه درباره‌ی خداوند به سنّت یهودی، مسیحی و اسلامی محدود نیست. در آیین هندو، خداوند را صاحب عظمت بی‌بدیل توصیف کرده‌اند. «پروردگار یک‌سره برتر است، بی‌آن که چیزی تاب همانندی با او را داشته یا گوی سبقت از او بربابد» (یوگاباشیه، 24 .i). اگر موجودی به‌غایت عظیم وجود داشته باشد، چگونه موجودی خواهد بود؟ گفته‌اند یکی از اوصاف عظمت آفرین درکنار اوصاف دیگر (مانند علم مطلق، قدرت مطلق) وجود واجبی است. می‌توان از چنین تصویری از موجود به‌غایت متعالی، همین که شرح و بسط کامل یافت، به «خدا» تعبیر کرد (برای مرور براهین ر.ک. به اُپای، ۱۹۹۵).

این برهان ریشه در احساسات ژرف دینی دارد. مدافعان برهان به گرایش دینی انسان‌ها به پرستش موجودی به‌غایت متعالی و گواهی آشکار قطعاتی از کتب آسمانی مختلف بر واقعیّت واجبی و غیرامکانی خداوند استناد می‌کنند. (سفر خروج، ۱۴: ۳ یک مرجع کلاسیک در این خصوص است).

تقریر رایجی که در این‌جا از این برهان ارائه خواهم داد، عمدتاً مبتنی بر این اصل است که ***اگر چیزی بتواند بالضروره موجود باشد، در آن صورت بالضروره موجود است*** (یا به یک تعبیر دارای حشو و زوائد، ***آن موجود بالضروره ضروری است***). این اصل را می‌توان در مورد قضایا به تصویر کشید. قضیّه‌ی «۲=۱+۱» ظاهراً چیزی نیست که صرفاً بر حسب اتّفاق صادق باشد، بلکه یا بالضروره صادق

است یا بالضروره کاذب. در حالت دوّم، قضیّه‌ی فوق ممکن نیست. در حالت نخست ممکن است. اگر کسی دلیل موجّهی داشته باشد که قضیّه‌ی «۲ = ۱ + ۱» ممکن است یا قضیّه «۲ = ۱ + ۱» غیرممکن نیست، دلیل موجّهی دارد بر این که ۱ + ۱، بالضروه مساوی با ۲ است.

آیا دلیلی بر این که ممکن است خدا بالضروره موجود باشد در اختیار هست؟ برای تأیید مطلب، می‌توان به امور پسینی توسّل جست؛ یعنی سنّت‌های دینی موجود را که به چنین مفهومی قائل‌اند مورد توجّه قرار داد. می‌توان گفت به نظر نمی‌رسد که مطلبِ آشکارا ناصوابی در تفکّر آن‌ها درباره‌ی موجودیّت خداوند وجود داشته باشد. لااقل تناقض‌آمیز بودن عقیده به وجود خدا بدیهی نیست. در حقیقت، برخی ملحدان معتقدند که ممکن است خدا موجود باشد، ولی نتیجه می‌گیرند که موجود نیست. اگر اثبات شود که ممکن است خدا بالضروره موجود باشد، در واقع اثبات شده است که بالضروره خدا موجود است.[۱]

صدها اشکال و پاسخ در اطراف این برهان وجود دارد. شاید اصلی‌ترین اشکال این باشد که با تغییری جزئی می‌توان برهان را وارونه کرد و نتیجه گرفت که خدا *نمی‌تواند* موجود باشد. می‌شود مطالب بالا را مفروض گرفت، ولی در عوض فرض کرد که ممکن است خدا **موجود نباشد**. ملحدان می‌توانند بگویند بسیاری از خداباورانی که به وجود خدا عقیده دارند، لااقل صرف این امکان را که چه‌بسا در اعتقاد خویش خطا کنند و خدایی وجود نداشته باشد می‌پذیرند. اگر ممکن است خدایی وجود نداشته باشد، بالضروره لازم می‌آید که خدا وجود ندارد.

پاسخ‌های ارائه شده در برابر این اشکال مشکل تصوّر عدم خدا را به‌خصوص زمانی که او را موجودی غیرمادّی (و بنابراین، غیرقابل‌مشاهده به «روش‌های معمول») بدانیم، مورد تأکید قرار می‌دهند. نزاع بر سر این که آیا خدا ضروری

---

۱ - در فلسفه‌ی اسلامی نیز اعتقاد بر این است که هر چیزی که به امکان عام برای خداوند ممکن باشد، برای او واجب است؛ چراکه در مورد خداوند هیچ حالت منتظره‌ای متصوّر نیست. (م)

[= واجب] است یا محال [= ممتنع]، اغلب به صورت نزاع بر سر انسجام منطقی صفات الاهی مختلف که در قسمت اخیر مورد بحث قرارگرفت برگزار شده است. اگر صفات الاهیِ مورد نظر خداباوران را که در فصول اوّل، سوّم، پنجم و هفتم بررسی شد ممکن بدانیم، به‌حقّ می‌توان نتیجه گرفت که خداوند ممکن [به امکان عام] و بنابراین، ضروری [= واجب] است. از طرف دیگر، اگر کسی مثلاً در موجودی که در آنِ واحد عالِم مطلق و قادر مطلق است تناقضی را تشخیص دهد، به‌حقّ می‌تواند نتیجه بگیرد که وجود خداوند غیرممکن [= ممتنع] است.

اشکال دیگر این است که تصوّر موجود واجب‌الوجود تصوّری نامعقول است. ممکن است *قضایا* بالضروره صادق یا کاذب باشند، ولی واجب [= ضروری] یا ممکن دانستن *موجودات*، معنای چندان معقولی ندارد. یک پاسخ متعارف، هرچند مختصر، به این اشکال آن است که اگر تصوّر صدقِ ضروری در مورد قضایا معقول باشد، تحکّمی و گزافه‌آمیز خواهد بود که تصوّر وجود ضروری را علی‌القاعده در مورد موجودات محلّ اشکال بدانیم.

اشکال سوّم این است که این برهان نمی‌تواند نقطه‌ی عزیمتی داشته باشد؛ زیرا این مقدّمه‌ی برهان که اگر خدا موجود باشد، پس بالضروره موجود است، به نوعی مصادره‌ی به مطلوب است. آیا قبول این مقدّمه در حکم قبول آن است که یک شیء جزئی دارای خصوصیّتی است مانند این که آن شیء *اگر موجود باشد، وجودش ضروری است*؟ در پاسخ به اشکال گفته‌اند این برهان فقط ما را به ملاحظه‌ی یک وضعیّت امور ظاهری ملزم می‌دارد، بی‌آن که از همان آغاز ناچار باشیم بپذیریم آن وضعیّت امور در حقیقت ممکن یا ناممکن است. استدلال کرده‌اند که ملاحظه‌ی مضامین فرض وجود خدا مخاطره‌آمیزتر از ملاحظه‌ی مضامین فرض وجود اسبان تک‌شاخ نیست. می‌توان به طور قطع اسب تک‌شاخ و ویژگی‌های ضروری آن را در ذهن مجسّم ساخت، بی‌آن که چنین وضعیّتی را محقّق دانست (برای مثال، ضرورتاً صادق است که اگر اسب تک‌شاخ وجود داشته باشد، در آن صورت چارپایانی دارای یک شاخ موجود هستند).

در پایان، این اشکال را بررسی می‌کنیم که اگر برهان وجودی در اثبات وجود خداوند موفّق باشد، برای اثبات وجود انواع و اقسام ملزومات عالم مانند جزیره‌های کامل نیز قابل‌استفاده خواهد بود. معمولاً در پاسخ به اشکال فوق، سؤال می‌کنند که آیا تصوّر جزیره (که یقیناً یک شیء مادّی است) که به صورت ضروری یا به عنوان موجودی به‌غایت متعالی بر قیاس به خداوند موجود است، تصوّری معقول و معنادار است؟ آیا جزیره‌ی خیالی از کمالاتی مانند علم مطلق، قدرت مطلق (یعنی قدرتی که توانایی خلق جزیره‌های بی‌نهایت را شامل می‌شود) و مانند آن بهره‌مند است؟ در این مرحله، مدافعان برهان وجودی معمولاً بر منحصر به فرد بودن مفهوم مورد بحث از خداوند تأکید می‌ورزند.

پیش از ورود به قسمت بعدی، ملاحظه‌ی پیوند میان مدافعان برهان وجودی (از انتزاعی‌ترین براهین در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین) و قائلان به شیوه‌های حیات عملی دینی که موضع ناواقع‌گرایی را تقویت می‌کنند، خالی از فایده نیست. فیلیپ دیواین[1] معتقد است که بدون آشنایی با فضای دینی اعتقاد به خدا، برهان وجودی نمی‌تواند قانع کننده باشد:

> **هرچند برهان وجودی اثبات می‌کند که [قضیّه‌ی] «خدا وجود دارد» بالضروره صادق است، با توجّه به انسجام منطقی مفهوم «خدا»، اثبات این که آن مفهوم و در نتیجه‌ی خود آن گزاره انسجام منطقی دارد، منوط به متن و زمینه‌ی اعتقاد به خداوند است که برهان وجودی به تنهایی از فراهم ساختن آن ناتوان است. بدون چنین متن و زمینه‌ای، مفهوم «خدا» مفهومی بیهوده و به همین دلیل بی‌معناست (دواین، ۱۹۷۵، ص ۱۱۰).**

دی. پلات[2] نیز براهین وجودی را در زمینه‌های دینی عملی قرار می‌دهد:

> **در ژرف‌ترین سطح، برهان وجودی تلاشی عقلانی برای تشریح و تفسیر برخورد هیبت‌آفرین با جنبه‌ی الاهی تجربه است (پلات، ۱۹۷۳، ص ۴۶۱).**

به یک معنا، برهان وجودی را می‌توان یک تلاش صوری [یا منطقی] طبیعی برای تنقیح مفهومی بی‌کم و کاست از کمال یا عظمت دانست. ممکن است شهودهایی

---

1 - Philip Dévine　　2 - D. Platt

که زمینه‌ساز این برهانند، شهودهایی منحصراً نظری یا زیاده از حدّ نظری نبوده، بلکه در حیات و عمل دینی مجسّم و محقّق باشند.

براهین شرط‌بندی

این براهین با براهین قبلی متفاوت‌اند؛ زیرا براهین شرط‌بندی[1] نمی‌خواهند شواهد و قرائنی برای اثبات وجود خدا به دست دهند، بلکه در عوض، می‌خواهند اثبات کنند که چرا خوب، خردمندانه و یا محتاطانه است که چنان بیندیشیم و معتقد باشیم یا لااقل عمل کنیم که گویی خدا موجود است. در مقام طرح و بیان برخی از براهین شرط‌بندی، ابتدا توضیحی درباره‌ی نتیجه‌ی این براهین می‌آورم.

برخی از براهین شرط‌بندی برای تشویق افراد به اعتقاد به وجود خدا تنسیق شده‌اند. دغدغه‌ای که بلافاصله مطرح می‌شود، این است که آیا ممکن است که شخص گویی درست در لحظه‌ی ***مقتضی اعتقاد پیدا کند، آیا این اعتقادات*** چندان تحت مهار و اختیار آدمی قرار دارند که اگر او اعتقاد به چیزی را خردمندانه، احتیاط‌آمیز یا مطلوب یافت، چنین اعتقادی را اختیار کند؟ به نظر نمی‌رسد که عقاید آن‌گونه اموری باشند که تحت مهار بی‌واسطه‌ی آدمی قرار دارند.

بسیاری از فیلسوفان با قبول این که قدرت مهار بی‌واسطه‌ی عقاید مقدور آدمی نیست، می‌پذیرند که ما می‌توانیم به‌تدریج بر عقاید خویش تأثیر بگذاریم. نمی‌توان صرفاً اعتقاد به مثلاً این قضیّه را که «بیژن و منیژه رضایی با هم ازدواج کرده‌اند» اختیار کرد، ولی معنایش این نیست که نمی‌توان در نهایت به اعتقاد به چنین اموری رسید. پاسکال (۱۶۲۳ ـ ۱۶۶۲) معتقد بوده است این که چنان عمل کنیم که گویی خدایی وجود دارد، می‌تواند عقیده به وجود خدا را در ما رشد دهد. ولی حتّی اگر نتوان به وجود خدا اعتقاد یافت، چه‌بسا بتوان به وجود او امیدوار شد. ظاهراً امیدوار بودن به وجود خدا، منوط به عقیده به وجود واقعی او نیست. امّا همین امید می‌تواند برای توجیه اعمال

---

1 - wager arguments

و آداب دینی مانند نیایش کافی باشد. همان‌طور که آنتونی کنی توجّه می‌دهد:

> **دلیلی ندارد که شخص مردّد درباره‌ی وجود خدا برای کمک‌خواهی و هدایت‌جویی در این مورد و نیز موارد دیگر [به درگاه خداوند] دعا نکند. به نظر برخی از افراد به نوعی خنده‌دار می‌نماید که فرد لاادری به درگاه خدایی که درباره‌ی وجود او تردید دارد دعا کند. یقیناً رفتار چنین شخصی نامعقول‌تر از عمل کسی نیست که وقتی در دریا غرق شده، در غاری گرفتار آمده و یا در دامنه‌ی کوهی سرگردان مانده است، فریادش را به کمک‌خواهی بلند می‌کند، هرچند ممکن است هرگز کسی صدایش را نشنود، و یا مشعلی را روشن می‌کند که ممکن است هرگز کسی آن را نبیند (کنی، ۱۹۷۹، ص ۱۲۹).**

بنابراین، می‌توان گفت براهین شرط‌بندی یا به اثبات اعتقاد دینی تمام‌عیار می‌اندیشند و یا ممکن است با هدف صرف تأمین چیزی که از آن به امید دینی تعبیر می‌شود جرح تعدیل شوند.

یک تقریر این برهان به شرح زیر است: فرض کنید خداباوری حقّ باشد و شما به‌حقّ به آن اعتقاد بورزید و بر طبق اراده‌ی خدا عمل کنید. احتمال آن هست که از این راه خیرات عظیمی مانند خیر وفاقِ خدا و انسان، تجربه‌ی دینی، مشارکت در جامعه‌ی دینی، زندگی شایسته‌ی اخروی و مانند آن نصیب‌تان شود. اگر بطلان خداباوری معلوم گردد، هنوز احتمال آن هست که برخی خیرات، مانند هم‌بستگی با جامعه‌ای دینی را که برای ارتقاء عدالت و مروّت می‌کوشد واجد باشید. حال تصوّر کنید که به خدا اعتقاد ندارید و بنابراین، مطابق با چیزی که اراده‌ی خدا می‌دانید عمل نمی‌کنید. اگر خداباوری کاذب باشد، شما بر حقّ بوده‌اید و از هیچ یک از خیراتِ متعلّق به یک عالَم بی‌خدا بی‌نصیب نمی‌مانید. ولی اگر خداباوری صادق باشد، در مورد خیرات عظیم مغبون شده‌اید. اگر بخواهید احتمال تحقّق خیر را تا بالاترین حدّ افزایش دهید، بهتر آن است که به وجود خدا معتقد گردید (یا عقیده و یا امید به وجود خدا را [در خود] پرورش دهید) و بر طبق چیزی که اراده‌ی خدا می‌دانید عمل کنید، به جای آن که به انکار وجود خدا برخیزید. برهان

شرط‌بندی برهانی مصلحت‌اندیشانه[1] است و برای افراد بی‌انگیزه نسبت به تحصیل رشد و تکامل مورد نظر سنّت خداباورانه وزن و اعتباری ندارد.

اشکال «الف»: مفاهیم متعدّدی از خدا وجود دارد. به نظر می‌رسد که برهان شرط‌بندی مانع اغیار نیست. این برهان می‌تواند مشوّق عقیده به بسیاری واقعیّات الاهی متفاوت با هم باشد.

پاسخ: بهترین تلقّی از شرط‌بندی این است که آن را حاکم بر انتخاب میان دو فرضیه‌ی موجّه و در عین حال ناسازگار بدانیم. برای مثال، شرط‌بندی می‌تواند به‌خصوص مناسب حال کسی باشد که معتقد است یا طبیعت‌گرایی حقّ است یا خداباوری سنّتی. این واقعیّت که برهان شرط‌بندی نمی‌تواند ما را در مقام انتخاب میان مجموعه امکان‌های متعدّد هدایت کند، دلیل نمی‌شود که در جایی هم که دایره‌ی امکان‌ها محدود باشد آن را بی‌ارزش بدانیم.

اشکال «ب»: این برهان مصلحت شخصی را مبنای خود قرار می‌دهد و حال آن که مصلحت شخصی از منظر دینی انگیزه‌ی درخوری نیست.

پاسخ: ممکن است این برهان مصلحت شخصی را مبنا قرار دهد، ولی الزاماً این‌گونه نیست. انگیزه‌ی شرط‌بندی بر سر وجود خدا می‌تواند انگیزه‌ی ایجاد خیر عظیم باشد؛ خیری که دیگران نیز همانند خود شخص از آن منتفع خواهند شد.

بدین ترتیب، این شرط‌بندی را می‌توان تشبیه به این کرد که کسی بر سر دوستی شرط‌بندی کند؛ یعنی مفروض بگیرد که شخص دیگر دوست اوست، بدون آن که هیچ دلیلی بر آن داشته باشد. در حالی که برخی دوستی‌ها را می‌توان بر مصلحت شخصی مبتنی ساخت، یقیناً بسیاری از دوستی‌ها بر مبنای محبّتِ متقابل و فداکاری شکل می‌گیرند. بنابراین، شرط‌بندی را می‌توان اقدامی در جهت یک نوع رفاقت و دوستی، و نه شرط بستن برای رسیدن به یک نوع لذّت خودمحورانه تلقّی کرد.

اشکال «ج»: برهان شرط‌بندی لاقیدی [= بی‌مسؤولیّتی] فکری را ترویج می‌کند.

---

1 - pragmatic

یقیناً نباید به خدا اعتقاد داشت، مگر این که شواهد و قرائنی در تأیید آن وجود داشته باشد.

پاسخ: حلّ و فصل این اشکال ما را به مباحث فصل هشتم باز می‌گرداند. اگر کسی همانند ویلیام کیلفورد به تبیینی سخت‌گیرانه درباره‌ی فضیلت فکری قائل باشد، برهان شرط‌بندی را دارای وزن و اعتبار نمی‌یابد. از سوی دیگر، اگر معتقد باشید که باید تکالیف عقلی خود را در بافت وسیع بهروزی بشری تفسیر کرد و خداباوری را در تحقّق این بهروزی مؤثّر بدانید، وضع متفاوت می‌شود. برای مثال، ویلیام جیمز معتقد بوده است که در زندگی به‌ناچار باید دست به انتخاب زد و اگر بخواهیم در این موارد بر یک روی‌کرد عقلیِ محض و دقیق پای بفشاریم، خیرات واقعی را از دست می‌دهیم. با توجّه به توضیحات او، در مواقعی می‌توان با اعتقاد ورزیدن بدون داشتن شواهد و قرائن، به خیراتی که در غیر این صورت از کف می‌روند نایل شد.

یک پاسخ نسبتاً معتدل‌تر می‌گوید درست است که نباید در صورت فقدان شواهد و قرائنِ قابل‌دسترس به چیزی اعتقاد ورزید، ولی به هیچ وجه روشن نیست که چرا نباید به چیزی که برای ما بدیهی نیست *امید بست*. امید بستن به بهبودی بیماری که بهبودی‌اش بسیار بعید می‌نُماید، چیز غریبی نیست. می‌توان گفت چنین امیدی به هیچ وجه مخرّب نیست (مویسکنس، ۱۹۷۹).

اشکال «د»: حال به اشکال سوّم می‌پردازیم که ظاهراً برهان شرط‌بندی را وارونه می‌کند. می‌توان یک برهان شرط‌بندی اقامه کرد مبنی بر این که باید بر سر امید به این که خدا موجود نباشد شرط‌بندی شود. منافع و مضارّ را می‌توان به صورت زیر بیان کرد: فرض کنید شما به وجود خدا عقیده ندارید و در این مورد برحقّید. خدا وجود ندارد. حقّ به جانب شماست و یک زندگی فارغ از اوهام و رنج‌های اعمال و آداب خداباوران دارید. فرض کنید شما به وجود خدا معتقد نیستید و در این اعتقاد خطا می‌کنید. خدا وجود دارد. چرا باید این وضعیّت را شرّی عظیم دانست؟ اگر خدا خیر مطلق است، شاید نخواهد که بر مبنای شواهد و قرائن ناکافی به وجود او

باور داشته باشید. چه‌بسا خداوند محبّت مخصوصی به ملحدان و لاادری‌گویان داشته باشد. سی. اس. لوئیس می‌نویسد: «من نمی‌توانم و هرگز نتوانسته‌ام بپذیرم که عقل متعال سرپیچی [از قبول خدا] را ناخوشایند بداند. الحاد کسی مانند شلی[۱] مقدّس‌تر از خداباوری امثال پیلی[۲] است» (لوئیس، ۱۹۶۷، ص ۷۰). بقیّه‌ی برهان شرط‌بندی طبیعت‌گرایانه به همان صورت معمول ادامه پیدا می‌کند و بر طبق آن، عقیده به وجود خدا تقریباً همان فواید بی‌اعتقادی به او را ندارد.

پاسخ: مدافع برهان شرط‌بندی خداباورانه می‌تواند با این تدبیر و نتیجه، هم‌دلی بسیاری داشته باشد. یک پاسخ مطلوب به این اشکال باید ریز خیرات و شرور مشهود (یا مفروض) را ارزیابی کند. ویلیام جیمز غنای عظیم و اعتبار عقیده‌ی خداباورانه را پذیرفته بود. جیمز بر مبنای تحقیقاتش درباره‌ی تجربه‌ی دینی، استدلال کرده است که خداباوری بیش از شکّاکیّت به تعالی زندگی کمک می‌کند (جیمز ۱۹۵۸). اگر طبیعت‌گرایان بتوانند به دیدگاه والاتری درباره‌ی منافع شکّاکیّت دست پیدا کنند، برهان شرط‌بندی می‌تواند نظر آن‌ها را تأمین کند. در غیر این صورت، برهان شرط‌بندی خداباورانه کماکان معتبر است.

معقولیّت این براهین خداباورانه (اگر معقولیّتی داشته باشند) و ارزیابی و بازبینی نهایی آن‌ها، در پرتو زمینه‌ی وسیعی از مفروضات که بسیاری از آن‌ها موضوع فصول قبلی بود امکان‌پذیر می‌شود. کسی که برهان تجربه‌ی دینی را دلیل بر اثبات خداباوری می‌گیرد، می‌تواند یکی یا چند تای از براهین فوق را تأییدات بیش‌تری برای آن بداند. کسانی که مفهوم خدا را فاقد انسجام منطقی می‌دانند، فکر می‌کنند که براهین فوق در بهترین حالت، می‌توانند اشتیاقی به چیزی بیش‌تر، شاید چیزی «عمیق درباره‌ی زندگی» به دست دهند که به حکم توضیحات آن‌ها غیرقابل‌تحقّق است یا باید تجدید نظری اساسی در آن صورت بگیرد.

---

۱ - Mary Shelley. نویسنده‌ی انگلیسی (همسر شلی شاعر مشهور).

۲ - William Paley. الاهی‌دان انگلیسی (۱۷۴۳ - ۱۸۰۵).

دیگر برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن

هرچند که براهین این فصل را به صورت اجزاء براهین مبتنی بر مجموعه‌قرائن برای اثبات یا ابطال خداباوری بررسی کردیم، امیدوارم تحقیق اجمالی ما درباره‌ی مواضع، براهین و فیلسوفان، در فصول ده‌گانه‌ی این کتاب، یک برهان اضافی مبتنی بر مجموعه‌ی قرائن، برهانی برای خوانندگان فاقد آشنایی قبلی با حوزه‌ی فلسفه‌ی دین باشد که می‌تواند آن‌ها را به مشارکت در این حوزه به عنوان عرصه‌ای برای تحقیقات پیگیر و متمرکز تشویق کند.

همه‌ی براهین و طرح‌های مورد بحث در این کتاب، ما را به تأمّل و تدبّر بیش‌تر دعوت می‌کردند و بسیاری موضوعات جالب‌توجّه نیز باقی می‌ماند که امکان بحث درباره‌ی آن‌ها را نداشتیم. فیلسوفان دین بحث درباره‌ی نظریّات فرهنگ، اقتصاد، اخلاق جنگ و صلح، ادبیّات (برای مثال، زندگی‌نامه‌نویسی به قلم خود فرد و ادبیّات تراژیک)، مطالعات تطبیقی درباره‌ی نفس در سنّت‌های دینی مختلف، نظریّات حقوق، هنر، کشاورزی و فن‌آوری را بسیار ارزش‌مند یافته‌اند. بسیاری از جوانب حیات دینی به‌آسانی می‌توانند موضوع اصلی تحقیقات فلسفی قرار بگیرند؛ جوانبی مانند کاربرد دینی شمایل‌ها و تصویرها، آیین‌های مقدّس، عبادت، آداب دینی تبرّک و لعن، احترام به نیاکان، دیدگاه‌های دینی درباره‌ی چشم‌انداز مکان‌های مقدّس و رقص از آن جمله‌اند. نمی‌خواهم بگویم که این فهرست‌ها جامع‌اند. حتّی «تنفّس کردن» هم می‌تواند یک موضوع شایسته‌ی توجّه پیگیر باشد (ر. ک. به پرسش پیشنهادی شماره ۱۴). به اعتقاد من، موضوعات مطرح در این زمینه وقتی در کنار هم ملاحظه می‌شوند، دلیل موجّهی برای پژوهش و اشتغال فکری بیش‌تر تشکیل می‌دهند.

در نخستین سال تحصیل دانشگاهی‌ام، سطور پایانی مقدّمه‌ای بر کتاب درسی فلسفه بسیار نگرانم می‌ساخت. این سطور از رومیو و جولیت شکسپیر (III, iii) گرفته شده بود:

...فلسفه را رها کن!

مگر در صورتی که فلسفه بتواند یک جولیت بسازد،
شهری را از جا بکند، تقدیر شوم امیری را معکوس سازد،
فلسفه کمکی نمی‌کند. به چیزی ظفر نمی‌یابد. بیش از این چیزی مگو.

اینک، بیست و پنج سال پس از آن تاریخ، مطلبی ضدّ آن را به بیانی کم‌تر شاعرانه و اندکی مفصّل‌تر به نفع فلسفه‌ی دین می‌آورم.

فلسفه‌ی دین یک مشغله‌ای مرموز و صرفاً دانشگاهی نیست. نه تنها به هیچ وجه زمینی بی‌حاصل نیست، بلکه در کمال‌یابی بشر نقش حیاتی دارد (یا لااقل *می‌تواند* داشته باشد)، بدین نحو که ما را در تلاش برای فهم خویشتن خویش (آن‌چه که رومیو و جولیت را همانی می‌کند که هستند) و حدّ و مرزهای عالم خود، حدّ و مرزهای سیاسی، اجتماعی و اقتصادی (اهمّیّت شهرهای خود و تقدیر امیران و دیگر رهبران خود) یاری می‌دهد. از منظر دینی، ممکن است فلسفه جای‌گزین حقیری برای دین باشد؛ درست همان‌طور که ممکن است از منظر رمانتیک، رساله‌های فلسفی درباره‌ی عشق به نحو نومید کننده‌ای ملال‌آور به نظر برسند. ولی به اعتقاد من، حیات دینیِ عمیق نمی‌تواند مأمنی فلسفی فراهم کند، به قسمی که بتوان در آن راهی برای فرار از مسائل و طرح‌های فلسفه پیدا کرد، و یک فلسفه‌ی جامع عمیق درباره‌ی زندگی نیز ناگزیر از تحقیق پیگیر در اعتقادات و ارزش‌های دینی است. نقش علایق دینی در تاریخ عالم نقش تزیینی صرف نیست و بعید است که فیلسوفان بتوانند به صورتی موفّقیّت‌آمیز آن‌ها را نادیده بگیرند، کما این که نادیده گرفتن آن‌ها مقدور مورّخان یا نمایندگان سیاسی هم نیست.

این کتاب را با بازگشت به مطلبی که در مقدّمه مطرح کردم، به پایان می‌برم. در آن‌جا گفتیم که لزومی ندارد براهین موجود در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین را ستیزه‌گری یا رقابت‌جویی به تباهی بکشاند. زمان پرداختن به فلسفه‌ی دین و در حقیقت به اعتقاد من، بهترین زمان برای پرداختن به فلسفه‌ی دین، زمانی است که دوستی و رفاقت بر صحنه حاکم باشد و تبادل‌نظرهای فلسفی بر اساس احترام، رفاقت و در صورت احتمالِ خطر احساساتی شدن بحث، بر اساس محبّت شکل گرفته باشند.

پرسش‌ها و موضوعات پیشنهادی

۱) در قرن سیزدهم، توماس آکوئیناس پنج دلیل برای اعتقاد به وجود خدا اقامه کرد. این دلایل نه فقط به لحاظ معقولیّت‌شان، بلکه به دلیل نقشی که در تفکّر آکوئیناس دارند، فراوان مورد بحث قرارگرفته‌اند. برخی معتقدند این دلایل چندان هم برهان نیستند، بلکه طرز تلقّی‌هایی از خداوند در یک سنّت دینی‌اند. نقش آن‌ها تنقیح و تدقیق تصوّر فرد درباره‌ی خداوند است، نه معتقد ساختن کافرکیشان و لاادری‌گویان. ولی به هر تقدیر، تحقیق او در قالب براهین تسنیق شده است. ممکن است شما در مورد تفسیر زیر از تحقیق وی در این باره، یا مدافع باشید و یا در آن تجدیدنظر کنید و یا اشکالاتی را بر آن وارد سازید.

یک ـ برهان حرکت:

الف) اشیاء حرکت می‌کنند (حرکت آشکارترین نحوه‌ی تغییر است).

ب) تغییر عبارت است از انتقال از قوّه به فعل (یعنی از حالت بالقوّه بودن به حالت بالفعل بودن).

ج) هیچ چیز از قوّه به فعل درنمی‌آید، مگر از طریق چیزی که بالفعل باشد (زیرا محال است که یک امر بالقوّه خودش را بالفعل سازد).

د) ممکن نیست سلسله‌ای نامتناهی از محرّک‌ها یا فعلیّت دهنده‌ها وجود داشته باشد (اگر محرّک نخستین وجود نداشته باشد، هیچ حرکت متأخّر وجود نمی‌تواند داشت؛ چراکه هر حرکت متأخّر برای حرکت خود به محرّک‌های متقدّم‌تر وابسته است).

ه) بنابراین، باید یک محرّک غیرمتحرّک نخستین (یک فعل یا فعلیّت دهنده محض که هیچ قوّه‌ی فعلیّت نایافته‌ای در آن نیست وجود داشته باشد).

و) هر کسی این محرّک نخستین را خدا می‌داند.

دو ـ برهان *علّیّت فاعلی*:

الف) عللی فاعلی (یعنی علل موجده) در عالم وجود دارند.

ب) هیچ چیز نمی‌تواند علّت فاعلی خودش باشد (زیرا یک شیء برای آن که علّت خودش باشد باید بر خودش تقدّم داشته باشد).

ج) امکان ندارد که سلسله‌ی نامتناهی علل فاعلی (ذاتاً مرتبط) وجود داشته باشد؛ زیرا جز در صورت وجود یک علّت نخستین در آن سلسله، هیچ علّیّتی در آن وجود نخواهد داشت.

د) بنابراین، باید یک علّت فاعلی غیرمعلّل برای همه‌ی علّیّت‌های فاعلی در عالم وجود داشته باشد.

هـ) همه کس این علّت را خدا می‌نامد.

سه ـ *برهان وجوب و امکان*:

الف) موجوداتی هستند که وجود آن‌ها دارای آغاز و انجام است (یعنی ممکنات).

ب) ولی همه‌ی موجودات نمی‌توانند موجودات ممکن باشند؛ زیرا چیزی که به وجود می‌آید، به وجود آمدن آن فقط معلول چیزی است که از قبل موجود است. (عدم نمی‌تواند علّت چیزی باشد)

ج) بنابراین، باید موجود مطلقی باشد که وجود آن ضروری است (یعنی هرگز به وجود نیامده است و هرگز معدوم نمی‌شود).

د) ممکن نیست سلسله‌ای نامتناهی از موجودات ضروری وجود داشته باشد که ضرورت هر یک وابسته به دیگری است؛ زیرا: **اوّلاً**: یک سلسله‌ی نامتناهی علل وابسته به هم محال است (ر.ک. به استدلال دوّم) **ثانیاً**: موجود ضروری نمی‌تواند موجودی وابسته باشد.

هـ) بنابراین، باید یک موجود مطلق نخستین وجود داشته باشد که ضروری بالذات است (و در وجود خود وابسته به موجودات دیگر نیست).

چهار ـ استدلال مبتنی بر *مراتب* (کمال) موجودات:

الف) مراتب مختلفی از کمال در میان موجودات وجود دارد (برخی از موجودات تقریباً کامل‌تر از موجودات دیگرند).

ب) ولی موجوداتْ کامل‌تر یا ناقص‌تر نمی‌توانند بود، مگر این که یک موجود کامل مطلق وجود داشته باشد.

ج) هر موجود کامل‌تر علّت وجود ناقص‌تر از خود است (عالی علّت دانی است).

د) بنابراین، باید یک موجود کامل مطلق وجود داشته باشد که علّت کمالاتِ موجودات کم‌تر کامل است.

و) این موجود را خدا می‌نامیم (برگرفته از اثری به قلم گیسلر و کوردان ۱۹۸۸، صص ۱۵۸ ـ ۱۶۰).

پنج ـ برهان *علّیت غایی*:

الف) می‌بینیم که موجودات در عالمی که فاقد عقل است، در جهت غایتی عمل می‌کنند. این مطلب با توجّه به این که این موجودات همه‌ی اوقات یا اغلب اوقات برای دست‌یابی به بهترین نتیجه عمل می‌کنند مشهود است.

ب) بنابراین، موجودات نه بر سبیل اتّفاق، بلکه بر اساس طرح و تدبیر به غایات خویش نایل می‌شوند.

ج) ولی چیزی که فاقد عقل است، نمی‌تواند در جهت نیل به غایت عمل کند، مگر این که موجودی دارای علم و عقل ـ همانند تیری که از چلّه کمان به طرف نشانه پرتاب می‌شود ـ آن را به طرف غایت هدایت کند.

د) بنابراین، موجود عاقلی وجود دارد که همه‌ی موجودات طبیعی را به سوی غایت آن‌ها هدایت می‌کند. (برگرفته از ماینل، ۱۹۸۲، ص ۲۱)

آکوئیناس این پنج طریقه را در ***جامع الاهیّات*** ۱، ۲، ۳ مطرح می‌کند. این بخش از ***جامع الاهیّات*** تقریباً در همه‌ی گزیده‌های معمول در حوزه‌ی فلسفه‌ی دین آمده است.

۲) تقریر جیمز راس از برهان اسکوتوس به صورتی که در **parisiensia** *Reportata* و **Opus Oxoniense** آمده، به شرح زیر است (راس، ۱۹۶۹، ص ۱۷۶):

۱. این که یک علّت موجده‌ی غیرمعلّل وجود دارد منطقاً ممکن است.

۲. هر امر منطقاً ممکن، یا بالفعل است یا بالقوّه.

۳. هر امر بالقوّه معلّل است.

۴. هیچ علّت موجده‌ی غیرمعلّل معلل نیست.

۵. بنابراین، هیچ علّت موجده‌ی غیرمعلّل بالقوّه نیست.

۶. بنابراین، لااقل یک علّت موجده‌ی غیرمعلّل بالفعل است؛ یعنی وجود دارد.

۳) در این‌جا، محض تکرار، تقریری صوری از برهان وجودی اسپینوزا را می‌آوریم:

۱ . باید هر چیزی، خواه برای وجودش و خواه برای عدمش، علّتی داشته باشد.

۲ . یک موجودِ واجب‌الوجود (خدا) بالضروره موجود است، مگر این که دلیل کافی برای تبیین این که چرا چنین موجودی موجود نیست وجود داشته است.

۳ . هیچ دلیل کافی بر این که چرا یک موجود واجب‌الوجود موجود نیست وجود ندارد.

الف . زیرا آن علّت یا باید در درون ذات خداوند باشد یا بیرون آن.

ب . ولی هیچ علّتی خارج از یک موجود واجب‌الوجود نمی‌تواند آن را معدوم کند.

ج . هیچ چیز در درون یک موجود واجب‌الوجود نمی‌تواند آن را معدوم کند (ممکن نیست چیزی در درون یک موجود واجب‌الوجود که نافی واجب‌الوجود بودن آن است وجود داشته باشد).

د . بنابراین، هیچ دلیل کافی برای تبیین این که چرا واجب‌الوجود موجود نیست وجود ندارد (گیسلر و کوردان، ۱۹۸۸، صص ۱۳۲ـ۱۳۳).

می‌توان تنسیق صوری دیگری از این برهان به شرح زیر ارائه کرد:

۱ . ضرورتاً چیزی موجود است (کسی که این را انکار می‌کند در واقع وجود چیزی یعنی خودش را اثبات کرده است).

۲ . این موجودِ ضروری یا متناهی است یا نامتناهی.

۳ . امکان نامتناهی بودن برای این موجود ضروری وجود دارد.

۴ . باید دلیلی وجود داشته باشد بر این که چرا این موجود، نامتناهی نیست.

۵ . هیچ موجود متناهی نمی‌تواند مانع از نامتناهی بودن این موجود شود (و قول به این که یک موجود نامتناهی مانع از نامتناهی بودن وجود خودش می‌شود تناقض‌آمیز است).

۶ . بنابراین، این موجود باید یک موجود نامتناهی (خدا) باشد (گیسلر و کوردان، ۱۹۸۸، ص ۱۳۳).

۴) ذیلاً تقریری از برهان جهان‌شناختی ساموئل کلارک را بنا به تنسیق صوری ریچارد گیل از آن را می‌آوریم (گیل، ۱۹۹۱، صص ۲۴۴ ـ ۲۴۵). کلارک اصل تبیینی زیر را تصدیق می‌کند:

هر شیء موجودی دلیلی بر موجودیّت خویش یا در ضرورت ذات خودش یا در علّیّت فاعلی یک موجود دیگر دارد.

کلارک که مسلّح به این اصل عقلانی است، استدلال زیر را برای اثبات یک موجود ضروری به دست می‌دهد. این استدلال را نیز می‌توانید تحلیل و نقد کرده یا مورد دفاع قرار دهید.

۱. هر موجودی یا یک موجود وابسته است یا یک موجود مستقلّ (اصل عقلانی).

۲. [به حکم همان معادله‌ی منطقی] یا یک موجود مستقلّ وجود دارد یا هر موجودی وابسته است.

۳. این سخن کاذب است که هر موجودی وابسته است (مقدّمه).

۱ـ۳. اگر هر موجودی وابسته باشد، در آن صورت کلّ موجودات عبارتند از یک سلسله نامتناهی از موجودات وابسته.

۲ـ۳. اگر کلّ موجودات عبارت از یک سلسله نامتناهی از موجودات وابسته باشد، خود آن سلسله نامتناهی باید تبیین وجود خویش را در برداشته باشد.

۳ـ۳. اگر وجود سلسله‌ی نامتناهی موجودات وابسته تبیینی داشته باشد، این تبیین باید یا در علّیّت فاعلی یک موجود خارج از آن سلسله باشد یا باید در درون خود آن سلسله‌ی نامتناهی قرار گرفته باشد.

۴ـ۳. تبیین وجود سلسله نامتناهی موجودات وابسته نمی‌تواند در علّیّت فاعلی یک موجود خارج از آن مجموعه قرار گرفته باشد.

۵ـ۳. تبیین وجود سلسله‌ی نامتناهی موجودات وابسته نمی‌تواند در درون خود آن سلسله قرار گرفته باشد؛ بنابراین:

۳. کاذب است که هر موجودی وابسته است [از ۱ـ۳ تا ۵ـ۳].

۴. یک موجود مستقلّ وجود دارد [از ۲ و ۳ بر مبنای قیاس انفصالی]، و

۵. باید یک موجود ضروری وجود داشته باشد [از ۴ بر اساس تعریف موجود مستقلّ به عنوان موجودی که یک برهان جهان‌شناختی موفّق بر اثبات آن وجود دارد].

۵) پل ادواردز با کمک مثالی نشان می‌دهد همین که همه چیز را در درون عالم تبیین شده یافتیم، جستجو برای تبیین عالم در خارج از آن عبث است. فرض کنید شما حیران مانده باشید که چرا پنج اسکیمو در شهر نیویورک وجود دارد.

فرض کنیم اینک حضور هر یک از آن پنج اسکیمو را در نیویورک تبیین کرده‌ایم. سپس کسی می‌پرسد: «صحیح، ولی درباره‌ی کلّ این گروه چه باید گفت؟ چرا این گروه در نیویورک است؟» بدیهی است که این سؤال نامعقول است. هیچ گروهی علاوه بر آن پنج عضو و سوای آن‌ها وجود ندارد و اگر تبیین کرده باشیم که چرا هر یک از آن پنج عضو در نیویورک هستند، به حکم همین *واقعیّت* تبیین کرده‌ایم که چرا آن گروه در این‌جاست. درست به همین‌سان نامعقول است که سوای پرسشِ از علل اعضای جزئی یک سلسله، دوباره از علّت آن سلسله در تمامیّت آن بپرسیم (ادواردز در اثری ویراسته‌ی برادی، ۱۹۹۱، ص ۷۸).

دیوید هیوم در *گفت‌وگوهایی درباره‌ی دین طبیعی* (بخش ۹) مشکل مشابهی را مطرح می‌کند:

اگر من علل جزئی هر فرد را در مجموعه‌ای مرکّب از بیست ذرّه مادّه به شما نشان دهم، تصوّر می‌کنم بسیار نامعقول است که از این پس شما از من بپرسید علّت کلّ آن بیست ذرّه چیست. با تبیین اجزای آن مجموعه تبیینی کافی از این نیز ارائه می‌شود.

مدافع برهان جهان‌شناختی چه پاسخی می‌تواند برای این اشکال دست و پا کند؟ آیا شما چنین پاسخی را رضایت‌بخش می‌دانید؟

۶) با دفاع از اصل تبیینی شماره «۶» در بحث از برهان جهان‌شناختی [در همین فصل]، برهانی در مخالفت با خداباوران اقامه کنید. دیگر این که اشکال زیر را که آنتونی فلو بر برهان جهان‌شناختی وارد کرده است ارزیابی کنید:

در هر مرحله، تبیین اقامه شده مبتنی بر چیز دیگری است که در آن مرحله باید به عنوان یک واقعیّت تبیین ناشده پذیرفته شود. در مرحله‌ی آتی خود آن واقعیّت را می‌توان تبیین کرد، ولی هنوز این تبیین بر مبنای چیز دیگری اقامه می‌شود که لااقل به طور موقّت باید صرفاً پذیرفته شود (هاسپرز). بنابراین، به نظر می‌رسد که لازمه‌ی ذاتی تبیین این است که در نهایت، هر قدر هم مراحل متوالی پژوهش برای تبیین را پشت سر بگذاریم، همیشه لزوماً واقعیّاتی وجود دارد که باید آن‌ها را با همان چیزی که ساموئل کلارک معمولاً از آن به «تقوای فطری» تعبیر می‌کند پذیرفت... دقیقاً به همین دلیل، واقعیّات غایی مربوط به خداوند به همان اندازه غیرقابل‌تبیین خواهند بود. در تک تک موارد، در پایان هر سیر تبیینی لزوماً اموری

غایی را می‌یابیم که باید آن‌ها را صرفاً به منزله‌ی حقایقی مبنایی درباره‌ی نحوه‌ی وجود موجودات پذیرفت. و خود این نه ادّعایی درباره‌ی واقعیّاتِ امکانیِ فقیرِ وضعیّتِ بشری، بلکه ادّعایی درباره‌ی چیزی است که ضرورتاً از ماهیّت تبیین لازم می‌آید (فلو، ۱۹۶۶، ص ۸۳).

۷) رونالد ناش توصیف زیر را از امکان خاصّ به طور کلّی و امکان خاصّ مشهود در مورد وجود خود ما ارائه می‌کند. به اعتقاد ناش، ما موجوداتی ممکن‌الوجود هستیم، هم به این معنا که به صورت ضروری موجود نیستیم و هم به این معنا که وجود ما معلول علل خارجی است. می‌توان به تألیف مقاله‌ای مفید پرداخت که موضوع اصلی آن بررسی هر یک از مدّعیات زیر باشد:

موجودات ممکن‌الوجود تبیین یا علّت کافیه‌ی خویش را در چیزی غیر از خود دارند. یک موجود ممکن‌الوجود موجودی است که وجودش وابسته به غیر است. به علاوه، موجودی است که عدم آن امکان‌پذیر است. اگر وجود یک موجود (به نام «الف») وابسته به یک موجود دیگر («ب») باشد، عدم «ب» مستلزم عدم «الف» خواهد بود. عدمِ یک موجود ممکن‌الوجود منطقاً امکان‌پذیر است. بنابراین، «الف» که یک موجود ممکن‌الوجود است مستغنی بالذات نیست. چنین موجودی علّت یا مبدأ وجود خود نیست. جز در صورتی که یک یا چند موجود دیگر موجود بوده و شرایطی تحقّق یافته باشد، «الف» موجود نخواهد بود. درواقع، تاکنون هیچ‌کس هیچ چیزی جز موجودات ممکن‌الوجود در عالم ما کشف نکرده است. رود کارون یک موجود ممکن‌الوجود است. این رود همیشه موجود نبوده است و عدم آن در آینده امکان‌پذیر است. می‌دانم همه‌ی خودروهایی که داشته‌ام ممکن‌الوجود بوده‌اند. کوه قدّیس هلن همیشه موجود نبوده است و همان‌طور که تجارب اخیر نشان می‌دهند، امکان معدوم گشتن آن هست. حتّی عدم سیّاره‌ی زمین نیز امکان‌پذیر است، که البتّه لازمه‌اش امکانی بودن همه‌ی موجودات این سیّاره است. انسان‌ها ممکن‌الوجود هستند. اگر به علّت وجود انسان‌های دیگر نبود، ما موجود نمی‌شدیم. بدون شرایط مطلوبی مانند غذا، آب، اکسیژن، دمای مناسب، نبود لخته‌های خون در سیاه‌رگ‌های خود و مانند آن قادر به ادامه‌ی حیات نیستیم (ناش، ۱۹۸۸، ص ۱۲۷).

وسائل ارتباط جمعی مختلف مانند شعر، رمان، نقّاشی، فیلم، موسیقی آموزشی، اُپرا، نمایشنامه، معماری مورد بحث قرار داد.

۹) آیا کشف حیات هوش‌مندانه در سیّارات دیگر تأثیری به حال اعتبار هیچ یک از براهین خداباورانه یا طبیعت‌گرایانه دارد؟

۱۰) نقد زیر به قلم آنتونی فلو از براهین مبتنی بر مجموعه‌قرائن را ملاحظه کنید:

گاهی گفته‌اند یک برهان پیشنهادی هرچند مسلّماً به عنوان برهان کارآمد نیست، احیاناً می‌تواند به عنوان یک شاخص چیز مفیدی باشد. این نگاه گویای نوعی سخاوت بی‌جا و بی‌مورد است که این همه در مورد ممتحن‌ها بارز است. یک برهان شکست‌خورده نمی‌تواند شاخص چیزی باشد، مگر (احتمالاً) شاخص ضعف کسانی که آن را پذیرفته‌اند. به همین دلیل هم نمی‌تواند در جنب دیگر براهین مردود، جزئی از مجموعه‌ی قرائن باشد. اگر یک سطل سوراخ نتواند آب را در خود نگه دارد، دلیل بر آن نیست که ده سطل سوراخ می‌توانند (فلو، ۱۹۶۶، صص ۶۲ـ۶۳).

۱۱) در فصل اوّل نشان دادیم که آزمایش‌های فکری نقشی حیاتی در فلسفه‌ی دین دارند. استفاده (یا ممکن است شما بگویید سوءاستفاده) از آزمایش‌های فکری در برخی از براهین این فصل می‌تواند موضوع نگارش مقاله‌ای سودمند قرار بگیرد. جی. ای. آنسکم در پاسخ اشکالی به اصول تبیین می‌پرسد که آیا توان ظاهری ما برای تصوّر موجودی که از عدم ایجاد شده است حقیقتاً قرین توفیق است. این نقد را در خصوص چیزی که آنسکم استفاده غیرمسؤلانه از آزمایش‌های فکری می‌داند ملاحظه کنید:

اشکال چنین استفاده‌ای از آزمایش‌های فکری این است که چنین رویّه‌ای به هیچ وجه قانع کننده نیست؛ زیرا اگر من بگویم می‌توانم به‌درستی تخیّل کنم که خرگوشی بدون یک خرگوش پدر (یا مادر) به وجود می‌آید، این سخن کاملاً درست است؛ چراکه من می‌توانم به وجود آمدن یک خرگوش و این راکه مشاهده کرده‌ایم هیچ خرگوش پدر (یا مادر) در آن‌جا وجود ندارد را تخیّل کنم. ولی اگر من تخیّل کنم خرگوشی بدون علّت به وجود آمده است چه چیزی را تصوّر کرده‌ام؟ خوب، من فقط به وجود آمدن خرگوش را تخیّل می‌کنم. این که این تخیّل،

تخیّل به وجود آمدن خرگوشی بدون علّت *است* گویی چیزی نیست مگر *عنوان* تصویر. در حقیقت من می‌توانم تصوّری را صورت ببندم و آن عنوان را به تصویر خویش بدهم. ولی از این که من می‌خواهم [= می‌توانم] آن کار را بکنم، هیچ چیز درباره‌ی آن‌چه «بدون تناقض یا خلاف عقل» به عنوان واقعیّت عینی می‌توان فرض کرد لازم نمی‌آید (آنسکم، ۱۹۷۴، ص ۱۴۵).

۱۲) در بحث از براهین غایت‌شناختی دیدیم که تحقیقاتی نوین درباره‌ی یک برهان معرفت‌شناختی صورت گرفته است. این براهین می‌گویند وثاقت قوای شناختاری ما مشروط به وجود فاعل خیر و هدف‌مند است که تکامل ما را تحت مهار خویش دارد (یا دلیل بر وجود چنین موجودی است). استدلال زیر از ریچارد تیلور را ملاحظه کنید:

خلاف عقل است که کسی درباره‌ی قوای حسّی و معرفتی خویش، هم بگوید که این قوا یک مبدأ طبیعی غیر هدف‌مند دارند و هم بگوید که این قوا بیان‌گر حقایقی هستند در خصوص چیزی سوای خود؛ چیزی که صرفاً از آن‌ها استنتاج نشده است. اگر بتوان منشأ آن‌ها را به‌کلّی بر اساس تغییرات تصادفی، انتخاب طبیعی و مانند آن تبیین کرد، بی‌آن که فرض گرفت به نحوی اهداف یک موجود خلّاق را محقّق و متجلّی می‌سازند، در آن صورت بیش‌ترین چیزی که دربارمشان می‌توان گفت، این است که موجود هستند، ساختار پیچیده و حیرت‌آوری دارند و شاید از جهات دیگر جالب‌توجّه و جذاب‌اند. نمی‌توان آن‌ها را کاملاً به خودی خود راهنمای معتبری برای درک هیچ حقیقتی دانست، مگر فقط برای آن چیزی که از طریق ساختار و سامان آن‌ها قابل‌استنتاج است. از سوی دیگر، اگر آن‌ها را راهنمای درک حقایقی کاملاً بی‌ربط با آن‌ها بدانیم، دشوار می‌توان به نحوی سازگار با آن فرض معتقد بود که آن‌ها بر سبیل تصادف یا به‌واسطه‌ی عمل‌کردهای عادی نیروهای بی‌هدف، حتّی طیّ دوره‌های زمانی ایجاد شده‌اند (تیلور، ۱۹۷۴، صص ۱۱۸ـ۱۱۹).

۱۳) این فصل را با اشاره‌ای به شور و احساسات ختم کردیم. در چه مواقعی فلسفه‌ی دین احساساتی است؟ در این زمینه پیامد احساساتی بودن چیست؟ دو مقاله عالی درباره‌ی احساساتی بودن می‌تواند در این خصوص مفید فایده باشد:

مقاله‌ی «احساساتی بودن» به قلم آنتونی ساویل و مقاله‌ی «بی‌فایدگی ادّعایی احساساتی بودن» از ایرا نیومن.[۱] هر دو مقاله در *بحث درباره‌ی هنر*، ویراسته‌ی الکس نایل و آیرون رایدلی[۲] آمده‌اند. اسکار وایلد[۳] در جایی شخص احساساتی را کسی توصیف می‌کند که «می‌خواهد رفاه و آسایش یک عاطفه را واجد باشد، بی‌آن که بهای آن را بپردازد» (به نقل از رایدلی، ۱۹۹۵، ص ۲۲۰).

۱۴) برداشت‌های دینی مختلف از نَفَس کشیدن را با هم مقایسه کنید. از کدام چشم‌اندازها دیدگاه‌های یهودی، مسیحی، اسلامی، هندو و بودایی درباره‌ی تنفّس فلسفه‌های متفاوتی را در خصوص بدن منعکس می‌سازند؟ در مدخل «نفس و تنفّس» در *دائرةالمعارف دین*، اطّلاعات کتاب‌شناختی مفیدی در این باره آمده است.[۴]

منابع و ملاحظات دیگر

از *راهنمای فلسفه‌ی دین*، مداخل زیر برای این فصل موضوعیّت دارند: «براهین وجودشناختی»، «براهین جهان‌شناختی»، «براهین مبتنی بر نظم و غایت‌مندی»، «براهین اخلاقی»، «براهین عمل‌گرایانه»، «معجزات»، «تجربه‌ی دینی»، «ایمان‌گرایی»، «معرفت‌شناسی اصلاح شده». تحقیقات اخیر السدر مک‌اینتایر برای بحث درباره‌ی نقش تاریخ و سنّت در براهین مربوط به وجود خداوند شایسته‌ی توجّه‌اند. برای اطّلاعات بیش‌تر درباره‌ی براهین این فصل، ر. ک. به *کشف آنسلم* به قلم چارلز هارتشون،[۵] *الاهیّات فلسفی* به قلم جیمز راس،[۶] *گفت‌وگوهایی درباره‌ی دین طبیعی* به قلم دیوید هیوم، *خداباوری، الحاد و جهان‌شناسی مهبانگ* به قلم ویلیام گریک و کیو. اسمیت[۷] و *خدا و جهان‌شناسی*

---

1 - Ira Newman

2 - *Arguing about Art* edited by Alex Neill and Aaron Ridley

3 - Oscar wilde 4 - Oscar wilde

5 - Charles Hartshorne's *Anselm's Discovery*

6 - James Ross's *philosophical Theology*

7 - W. Craig and Q. Smith's *Theism, Atheism, and Bang Cosmology*

نوین[۱] به قلم ام. ای. کورِی.[۲] سوئین‌برن در *وجود خدا*[۳] بحثی هم‌دلانه درباره‌ی براهین خداباورانه ارائه می‌کند. کتاب مکی با عنوان *معجزه‌ی خداباوری*[۴] و کتاب مارتین با عنوان *الحاد*[۵] نقدی منتظم از آن براهین عرضه می‌کنند. نقد گراهام اُپای از برهان وجودی که مشتمل بر یک نوع کتاب‌شناسی تقریباً جامع این برهان است، در *برهان وجودی و اعتقاد به خدا*[۶] آمده است. جی. هوستون دفاعی جالب‌توجّه از برهان مبتنی بر معجزات در *معجزات گزارش شده: نقدی بر هیوم*[۷] به دست داده است. برای بحثی غنی درباره‌ی معجزات و ایمان، ر.ک. به *مسیح تاریخی و عیسای تاریخ* به قلم استفان ایوانس.[۸]

برای یک برهان جدید جالب‌توجّه برای اثبات وجود خدا، ر.ک. به «ارجاع و ابطال در طبیعت‌گرایی» نوشته‌ی پیتر فارست در *علم ما به خداوند* به قلم کی. جِی. کلارک.[۹] استدلال جورج اشتاینز در *حضور حقیقی*،[۱۰] به نوعی از طریق استدلال فارست بر مبنای معنای زبانی تأیید شده است. در مقاله‌ی «ایمان دنیوی» به قلم آنت بایر، شالوده‌ی اوّلیّه‌ی یک برهان شرط‌بندی برای اثبات طبیعت‌گرایی ریخته شده است. او معتقد است که «معادل ایمان به خدا که ما در اخلاق و هم‌چنین در اکتساب علم یا معرفت بدان نیاز داریم، ایمان بـه اجتماع بشـری و ویـژگی‌های متکامل آن است» (بایر، ۱۹۵۸، ص ۲۹۳)

برای یک پاسخ شعری به عبارتی که از رومیو و جولیت آوردم، قصیده‌ی جان میلتون با عنوان «Comus» 475-9 L. را توصیه می‌کنم.

---

1 - *God and the New Cosmology*
2 - M. A. Corey
3 - *The Existence of God*
4 - *Mackie's The Miracle of Theism*
5 - *Atheism*
6 - *Ontological Argument and Belief in God*
7 - *Reported Miracles: A Critique of Hume*
8 - Stephen Evans' *The Historical Christ and Jesus of History*
9 - *Our knowledy of God* by K. J. Clark
10 - *Real Presence*

کتاب‌نامه

Bibliography

Anthologies

Abraham, W. and Holtzer, W., eds. (1987) *The Rationality of Religious Belief* (New York: Oxford University Press).

Adams, R. and Adams, M., eds. (1990) *The Problem of Evil* (Oxford: Oxford University Press).

Audi, R. and Wainwright, W., eds. (1986) *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* (Ithaca: Cornell University Press).

Beaty, M., ed. (1990) *Christian Theism and the Problems of Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Brody, B., ed. (1991) *Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Cahn, S. and Shatz, D., eds. (1982) *Contemporary Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press).

Clark, K. J., ed. (1993) *Philosophers Who Believe* (Downers Grove: InterVarsity).

Clark, K. J., ed. (1992) *Our Knowledge of God: Essays on Natural and Philosophical Theology* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).

Delaney, C. F., ed. (1974) *Rationality and Religious Belief* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Diamond, M. L. and Litzenburg, T. V., eds. (1975) *The Logic of God* (Indianapolis: Bobbs-Merrill).

Edwards, P., ed. (1992) *Immortality* (London: Macmillan).

Flew, A. and MacIntyre, A., eds. (1955) *New Essays in Philosophical Theology* (London: SCM Press).

Gaskin, J. C. A., ed. (1989) *Varieties of Unbelief* (London: Macmillan).

Geivett, R. and Sweetman, B., eds. (1992) *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology* (Oxford: Oxford University Press).

Helm, P., ed. (1981) *Divine Commands and Morality* (Oxford: Oxford University Press).

Hick, J., ed. (1990, 3rd edition) *Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Hick, J., ed. (1964) *The Existence of God* (New York: Macmillan).
Hudson, Y., ed. (1991) *The Philosophy of Religion* (London: Mayfield).
Idziak, J., ed. (1980) *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (New York: Edwin and Mellen).
Katz, S. T., ed. (1978) *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press).
Loades, A. and Rue, L. D., eds. (1991) *Contemporary Classics in Philosophy of Religion* (LaSalle: Open Court).
MacDonald, S., ed. (1991) *Being and Goodness* (Ithaca: Cornell University Press).
Mitchell, B., ed. (1971) *Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press).
Morris, T. V., ed. (1987) *The Concept of God* (Oxford: Oxford University Press).
Penelhum, T., ed. (1989) *Faith* (London: Macmillan).
Peterson, M. et al., ed. (1995) *Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press).
Plantinga, A., ed. (1965) *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers* (New York: Doubleday).
Pojman, L., ed. (1994, second edition) *Philosophy of Religion: An Anthology* (Belmont: Wadsworth).
Porter, B. S., ed. (1993) *Religion and Reason* (New York: St. Martin's Press).
Quinn, P. and Taliaferro, C., eds. (1997) *A Companion to Philosophy of Religion* (Oxford: Basil Blackwell).
Rowe, W. and Wainwright, W., eds. (1989) *Philosophy of Religion: Selected Readings* (New York: Harcourt Brace Jovanovich).
Sharma, A., ed. (1993) *Our Religions* (San Francisco: Harper Collins).
Stewart, M., ed. (1996) *Philosophy of Religion* (Boston: Jones and Bartlett Publishers).
Tracy, T., ed. (1994) *The God Who Acts* (University Park: Pennsylvania State University Press).
Urban, L. and Walton, D., eds. (1978) *The Power of God: Readings on Omnipotence and Evil* (Oxford: Oxford University Press).
Zagzebski, L., ed. (1993) *Rational Faith* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Introductions to the Field

Abraham, W. (1985) *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Clark, K. J. (1990) *Return to Reason* (Grand Rapids: William Eerdmans).
Creel, R. (1991, 2nd edition) *Religion and Doubt* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Davies, B. (1993) *An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press).
Evans, S. C. (1985) *Philosophy of Religion* (Downers Grove: InterVarsity).
Gaskin, J. C. A. (1984) *The Quest for Eternity* (Harmondsworth: Penguin Books).
Geisler, N. and Corduan, W. (1988) *Philosophy of Religion* (Grand Rapids: Baker Books).

Hick, J. (1989, 4th edition) *Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Hudson, Y. (1991) *The Philosophy of Religion* (London: Mayfield).
Lewis, H. D. (1965) *Philosophy of Religion* (London: The English Universities Press).
Morris, T. V. (1991) *Our Idea of God* (Downers Grove: InterVarsity).
Nash, R. H. (1988) *Faith and Reason* (Grand Rapids: Zondervon).
Nielsen, K. (1982) *An Introduction to the Philosophy of Religion* (New York: St. Martin's Press).
O'Hear, A. (1984) *Experience, Explanation, and Faith: An Introduction to the Philosophy of Religion* (London: Routledge and Kegan Paul).
Peterson, M. et al. (1991) *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion* (Oxford: Oxford University Press).
Purtill, R. (1978) *Thinking About Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Purtill, R. (1974) *Reason to Believe* (Grand Rapids: William Eerdmans).
Ross, J. (1969) *Introduction to Philosophy of Religion* (New York: Macmillan).
Rowe, W. (1993) *Philosophy of Religion* (Belmont: Wadsworth).
Tilghman, B. R. (1993) *An Introduction to Philosophy of Religion* (Oxford: Basil Blackwell).
Wainwright, W. (1988) *Philosophy of Religion* (Belmont: Wadsworth).
Yandell, K. (1984) *Christianity and Philosophy* (Grand Rapids: William Eerdmans).

Other Books and Articles

Abraham, W. J. (1982) *Divine Revelation and the Limits of Historical Criticism* (Oxford: Oxford University Press).
Adams, M. (1991) "Forgiveness: A Christian Model," *Faith and Philosophy* 8.
Adams, R. M. (1993) "Religious Ethics in a Pluralist Society," in *Prospects for a Common Morality* ed. by G. Outka and J. P. Reeder (Princeton: Princeton University Press).
Adams, R. M. (1991) "An Anti-Molinist Argument," *Philosophical Perspectives* 5.
Adams, R. M. (1987) *The Virtue of Faith* (Oxford: Oxford University Press).
Adams, R. M. (1983) "Divine Necessity," *The Journal of Philosophy* 80.
Adams, R. M. (1977) "Middle Knowledge and the Problem of Evil," *American Philosophical Quarterly* 14, pp. 109–17.
Albo, J. (1930) *Sefer Ha-'ikkarim: Book of Principles*, trans. by Isaac Husik (Philadelphia: Jewish Publication Society of America).
Allen, D. (1989) "Incarnation in the Gospels and the Bhagavad Gita," *Faith and Philosophy* 6.
Alston, W. (1994) "Divine Action: Shadows or Substance," in *The God who Acts* (University Park: Pennsylvania State University Press).
Alston, W. (1993) *The Reliability of Sense Perception* (New York: Cornell University Press).
Alston, W. (1991a) "The Inductive Argument from Evil," *Philosophical Perspectives* 5.
Alston, W. (1991b) *Perceiving God* (Ithaca: Cornell University Press).
Alston, W. (1989) *Divine Nature and Human Language* (Ithaca: Cornell University Press).

Alston, W. (1988) "The Indwelling of the Holy Spirit," in *Philosophy and the Christian Faith*, ed. by T. Morris (Notre Dame: Notre Dame University Press).

Alston, W. (1987) "Functionalism and Theological Language," in *The Concept of God*, ed. by T. Morris (Oxford: Oxford University Press).

Alston, W. (1986) "Does God Have Beliefs?" *Religious Studies* 22.

Alston, W. (1979) "Yes, Virginia, There is a Real World," *Proceedings of the American Philosophical Association* 52: 6.

Alston, W. (1972) "Ineffability," in *Logical Analysis and Contemporary Theism*, ed. by J. Donnelly (New York: Fordham University Press).

Anscombe, G. E. M. (1974) "'Whatever has a beginning of existence must have a cause': Hume's Argument Exposed," *Analysis* 34.

Anscombe, G. E. M. (1971) *Causality and Determinism* (Cambridge: Cambridge University Press).

Anselm (1962) *The Basic Writings of St. Anselm* (LaSalle: Open Court).

Anselm (1965) *Proslogion*, trans. by M. J. Charlesworth (Oxford: Clarendon Press).

Aquinas (1963) *Philosophical Texts*, trans. by T. Gilby (Oxford: Oxford University Press).

Aquinas (1947) *Summa Theologica* (New York: Benzinger Brothers).

Aquinas (1945) *Basic Writings of St. Thomas Aquinas*, ed. by A. Pegis (New York: Random House).

Arthur, J. (1993) "Does Morality Depend on Religion?," in *Morality and Moral Controversies*, ed. J. Arthur (Englewood: Prentice-Hall).

Armstrong, D. M., ed. (1968) *A Materialist Theory of Mind* (London: Routledge and Kegan Paul).

Armstrong, S. J. and Botzler, R. G., eds. (1993) *Evironmental Ethics* (New York: McGraw-Hill).

Audi, R. (1989) "The Separation of Church and State and the Obligations of Citizenship," *Philosophy and Public Affairs* 18.

Augustine (1963) *The Trinity*, trans. by S. McKenna (Washington D.C.: Catholic University of America).

Augustine (1948) *Confessions*, trans. by E. B. Pusey (Chicago: Henry Regnery).

Austin, J. L. (1963) *Sense and Sensibilia* (Oxford: Clarendon Press).

Avila, C. (1983) *Ownership: Early Christian Teachings* (London: Sheed and Ward).

Ayer, A. J. (1987) "Reflections on *Language, Truth and Logic*," in *Logical Positivism in Perspective*, ed. by B. Gower (Totowa: Barnes and Noble).

Ayer, A. J. (1963) *The Concept of a Person and Other Essays* (London: Macmillan).

Ayer, A. J. (1956) *The Problem of Knowledge* (London: Macmillan).

Ayer, A. J. (1946, 2nd edition) *Language, Truth and Logic* (New York: Dover Publications).

Ayer, A. J. and Copleston, F. C. (1965, 2nd edition) "Logical Positivism – A Debate," in *A Modern Introduction to Philosophy*, ed. by P. Edwards and A. Pap (New York: The Free Press).

Bacon, F. (1883) *Essays* (New York: H. M. Caldwell).

Badham, P. (1976) *Christian Beliefs About Immortality* (London: Macmillan).
Badham, P. and Badham, L., eds (1987) *Death and Immortality in the Religions of the World* (New York: Paragon House).
Badham, P. and Badham, L. (1982) *Immortality or Extinction?* (Basingstoke: Macmillan).
Baier, A. (1985) "Secular Faith," in *Postures of the Mind* by A. Baier (Minneapolis: University of Minnesota Press).
Baillie, J. (1959) *Our Knowledge of God* (New York: Scribner).
Baillie, J. (1956) *The Idea of the Revelation in Recent Thought* (New York: Columbia University Press).
Baker, L. (1987) *Saving Belief* (Princeton: Princeton University Press).
Barbour, I. (1974) *Myths, Models, and Paradigms* (New York: Harper and Row).
Barbour, J. (1994) *Versions of Deconversion* (Charlottesville: University of Virginia Press).
Barrow, J. (1991) *Theories of Everything* (Oxford: Oxford University Press).
Barth, K. (1948) *Church Dogmatics*, vol. 2 (Edinburgh: T. and T. Clark).
Bartholomew, D. J. (1996) *Uncertain Belief* (Oxford: Clarendon).
Basinger, D. and Basinger, R. (1986) *Philosophy and Miracle* (Lewiston: Edwin Mellen).
Basinger, D. (1992) "Evil as Evidence Against God's Existence," in *The Problem of Evil*, ed. by M. Peterson (1992).
Bayle, P. (1965) *Historical and Critical Dictionary*, ed. by R. H. Popwin (Indianapolis: Bobbs-Merrill).
Beardsmore, T. (1997) *A Sense of Presence* (Oxford: Oxford University Press).
Beaty, M. and Taliaferro, C. (1990) "God and Concept Empiricism," *Southwest Philosophy Review* 6: 2.
Becker, C. B. (1993) *Paranormal Experience and Survival of Death* (Albany: State University of New York Press).
Beckwith, F. J. (1989) *David Hume's Argument Against Miracles* (Lanham: University Press of America).
Beerdyaev, N. (1960) *The Destiny of Man*, trans. by N. Duddington (New York: Harper and Row).
Bell, R. H. (1975) "Theology as Grammar: Is God on Object of Understanding?" *Religious Studies* II.3.
Belliotti, R. (1986) "Honor Thy Father and Thy Mother and to Thine Own Self be True," *Southern Journal of Philosophy* 24: 2.
Beloff, J. (1993) *Parapsychology* (New York: St. Martin's Press).
Beloff, J. (1989) "Dualism: A Parapsychological Perspective," in *The Case for Dualism*, ed. by J. R. Smythies and J. Beloff (Charlottesville: University Press of Virginia).
Berkeley, G. (1948) *Works of George Berkeley*, ed. by Luce and Jessop (London: Nelson).
Benedict, R. (1934) "Anthropology and the Abnormal," *The Journal of General Psychology* 10.

Bertocci, P. (1951) *Introduction to the Philosophy of Religion* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Betty, L. S. (1992) "Making Sense of Animal Pain: An Environmental Theodicy," *Faith and Philosophy* 9: 1.

Blackburn, S. (1994) *The Oxford Dictionary of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press).

Bloor, D. (1984) "A Sociological Theory of Objectivity," in *Objectivity and Cultural Divergence*, ed. by S. C. Brown (Cambridge: Cambridge University Press).

Blumenfeld, D. (1987) "On the Compossibility of Divine Attributes," in *The Concept of God*, ed. by T. V. Morris (Oxford: Oxford University Press).

Boethius (1918) *The Theological Treatises and the Consolation of Philosophy* (London: William Heinemann).

Bouwsma, O. K. (1982) *Toward a New Sensibility* (Lincoln: University of Nebraska Press).

Bowker, J. (1978) *The Religious Imagination and the Sense of God* (Oxford: Clarendon).

Bowker, J. (1970) *Problems of Suffering in the Religions of the World* (Cambridge: Cambridge University Press).

Boyle, J. et al. (1976) *Free Choice* (Notre Dame: University of Notre Dame).

Braine, D. (1992) *The Human Person* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Braine, D. (1988) *The Reality of Time and the Existence of God* (Oxford: Clarendon).

Braithwaite, R. (1955) *An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge University Press).

Brann, E. (1991) *The World of the Imagination* (Maryland: Rowman and Littlefield).

Brink, D. (1984) "A Critique of Ethical Skepticism," *Australasian Journal of Philosophy* 62: 2.

Broad, C. D. (1953) *Religion, Philosophy and Psychical Research* (London: Routledge and Kegan Paul).

Brody, B. (1974) "Morality and Religion Reconsidered," in *Readings in the Philosophy of Religion: An Analytical Approach*, ed. by B. Brody (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Brown, D. (1989) "The Problem of Pain," in *Religion of the Incarnation*, ed. by R. Morgan (Bristol: Bristol Classical Press).

Brown, D. (1987) *Continental Philosophy and Modern Theology* (Oxford: Blackwell).

Brown, F. B. (1989) *Religious Aesthetics* (Princeton: Princeton University Press).

Brunner, E. (1948) *Christianity and Civilization* (London: Nisbet).

Buber, M. (1923) *I and You*, trans. by W. Kaufmann (New York: Scribner).

Burge, T. (1979) "Individualism and the Mental," in *Midwest Studies in Philosophy* 5.

Burke, T. P. (1995) *The Major Religions* (Oxford: Basil Blackwell).

Campbell, C. A. (1967) *In Defense of Free Will* (London: Allen and Unwin).

Camus, A. (1956) *The Rebel*, trans. by Anthony Bower (New York: Vintage Books).

Camus, A. (1955) *The Myth of Sisyphus*, trans. by J. O'Brien (New York: Vintage Books).

Carnap, R. (1959) "The Elimination of Metaphysics," in *Logical Positivism* ed. by A. J. Ayer (Glencoe: The Free Press).

Carter, W. R. (1985) "Impeccability Revisited," *Analysis* 45: 19.

Case-Winters, A. (1990) *God's Power* (Louisville: Westminster Press).

Castaneda, H. N. (1967) "Omniscience and Indexical Reference," *The Journal of Philosophy* 64.

Chance, T. and Taliaferro, C. (1991) "Philosophers, Red Tooth and Claw," *Teaching Philosophy* 14: 1.

Chappell, T. D. J. (1993) "Why God is not a Consequentialist," *Religious Studies* 29.

Chisholm, R. (1986) *Brentanno and Intrinsic Value* (Cambridge: Cambridge University Press).

Chisholm, R. (1981) *The First Person* (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Chisholm, R. (1977) *Theory of Knowledge* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Chisholm, R. (1976) *Person and Object* (LaSalle: Open Court).

Chisholm, R., ed. (1973) *Empirical Knowledge* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Chisholm, R. (1966) "Freedom and Action," in *Freedom and Determinism*, ed. by K. Lehrer (New York: Random House).

Churchland, P. and Hooker, C., eds. (1985) *Images of Science* (Chicago: University of Chicago Press).

Churchland, Patricia (1986) *Neurophilosophy* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Churchland, Paul (1981) "Eliminative Materialism and Propositional Attitudes," *Journal of Philosophy* 78.

Clark, W. N. (1972) "Technology and Man: A Christian Vision," in *Philosophy and Technology*, ed. by C. Mitcham and R. Mackey (New York: The Free Press).

Clifford, W. K. (1879) "The Ethics of Belief," in *Lectures and Essays* (London: Macmillan).

Cobb, J. B. (1965) *A Christian Natural Theology* (Philadelphia: Westminster).

Coburn, R. C. (1963) "Professor Malcolm on God," *Australian Journal of Philosophy* 41.

Code, L. (1991) *What Can She Know?* (Ithaca: Cornell University Press).

Cohn, T. (1983) "Jokes," in *Pleasure Preference and Value: Studies in Philosophical Aesthetics*, ed. by Eva Schaper (Cambridge: Cambridge University Press).

Cohn-Sherbok, D. (1990) "Jewish Faith and the Holocaust," *Religious Studies* 26.

Cohn-Sherbok, D. and Lewis, C., eds. (1995) *Beyond Death* (New York: St. Martin's Press).

Collingwood, R. G. (1946) *The Idea of History* (Oxford: Clarendon Press).

Conee, E. (1985) "Evidentialism," *Philosophical Studies* 48.

Conze, E. (1975) *Buddhism: Its Essence and Development* (New York: Harper Torchbooks).

Cooper, J. (1989) *Body, Soul, and Life Everlasting* (Grand Rapids: William Eerdmans).

Corey, M. A. (1993) *God and the New Cosmology* (Lanham: Rowman and Littlefield).

Cornman, J. and Lehrer, K. (1970) *Philosophical Problems and Arguments* (New York: Macmillan).

Corless, R. J. (1989) *The Vision of Buddhism: The Space Under the Tree* (New York: Paragon House).

Coward, H. (1995) "Religious Pluralism and the Future of Religions," in *Religious Pluralism and Truth*, ed. by T. Dean (Albany: State University of New York Press).

Craig, W. (1991) "'Lest Anyone Should Fall': A Middle Knowledge Perspective on Perseverence and Apostolic Warnings," *International Journal for Philosophy of Religion*: 29.

Craig, W. (1990) "God and Real Time," *Religious Studies* 26.

Craig, W. (1985) *The Only Wise God* (Grand Rapids: Baker).

Craig, W. (1984) *Apologetics* (Chicago: Moody Press).

Craig, W. (1980) *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (London: Macmillan).

Craig, W. (1979) *The Kalam Cosmological Argument* (London: Macmillan).

Craig, W. and Smith, Q. (1993) *Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology* (New York: Oxford University Press).

Crawford, D. (1992) "Nature and Art: Some Dialectical Relationships," in *The Philosophy of the Visual Arts*, ed. by P. Alperson (Oxford: Oxford University Press), Originally Published in the *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 42, 1983.

Creel, R. (1986) *Divine Impassibility* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cupitt, D. (1991) *What is a Story?* (London: SCM Press).

Cupitt, D. (1984) *The Sea of Faith* (Cambridge: Cambridge University Press).

Cupitt, D. (1981) *Taking Leave of God* (New York: Crossroad).

Dancy, J. (1985) *Introduction to Contemporary Epistemology* (Oxford: Basil Blackwell).

Dancy, J., ed. (1992) *A Companion to Epistemology* (Oxford: Basil Blackwell).

Danner, V. (1988) *The Islamic Tradition: An Introduction* (New York: Amity House).

Danto, A. (1983) "Science as an Intentional System," *Behavioral and Brain Sciences* 6.

Darwell, S. L. (1992) "Cambridge Platonists," *Encyclopedia of Ethics* (New York: Garland Press).

Davidson, D. (1970) "Mental Events," in *Experience and Theory*, ed. by L. Foster and J. W. Swanson (Amherst: University of Massachusetts Press).

Davies, B. (Forthcoming) "Aquinas on What God is Not," *Revue Internationale de Philosophie.*

Davies, B. (1987) "Classical Theism and the Doctrine of Divine Simplicity," in *Language, Meaning, and God*, ed. by B. Davies (London: Geoffrey Chapman).

Davies, P. (1983) *God and the New Physics* (New York: Simon and Schuster).

Davis, C. (1989) *The Evidential Force of Religious Experience* (New York: Oxford University Press).

Davis, S. T., ed. (1989) *Death and Afterlife* (Basingstoke: Macmillan).

Davis, S. T. (1983) *Logic and the Nature of God* (Grand Rapids: William Eerdmans).

D'Costa, G., ed. (1990) *Christian Uniqueness Reconsidered* (New York: Maryknoll).

Dennett, D. (1991a) *Consciousness Explained* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Dennett, D. (1991b) "The Nature of Images and the Introspective Trap," in *Readings*

in Philosophy of Psychology, ed. by N. Block (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Dennett, D. (1987) *The Intentional Stance* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Dennett, D. (1984) *Elbow Room* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Dennett, D. (1978) *Brainstorms* (Cambridge, Mass.: MIT Press).

Descartes, R. (1970) *Philosophical Letters*, trans. by A. Kenny (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Devine, P. (1986) "On the Definition of Religion," *Faith and Philosophy* 3: 3.

Devine, P. (1975) "The Religious Significance of the Ontological Argument," *Religious Studies* 11.

Donagan, A. (1977) *The Theory of Morality* (Chicago: University of Chicago Press).

Dore, C. (1984) *Theism* (Dordrecht: D. Reidel).

Dostoevski, F. (1976 [1880]) *The Brothers Karamazov*, trans. by R. E. Marlaw (New York: Norton).

Dostoyevsky, F. (1950 [1880]) *The Brothers Karamazov*, trans. by C. Garnet (New York: Random House).

Drabkin, D. (1994) "A Moral Argument for Undertaking Theism," *American Philosophical Quarterly* 31: 2.

Dummett, M. (1992) "The Metaphysics of Verificationism," in *The Philosophy of A. J. Ayer* (LaSalle: Open Court).

Dummett, M. (1973) *Frege* (Cambridge: Harvard University Press).

Edwards, P. (1961) "Some Notes on Anthropomorphic Theology," in *Religious Experience and Truth*, ed. by S. Hook (New York: New York University Press).

Einstein, A. (1973) *Ideas and Opinions*, trans. by S. Bargmann (London: Souvenir Press).

Eliade, M. (1959) *The Sacred and the Profane* (New York: Harcourt, Brace and World).

Evans, S. (1996) *The Historical Christ and the Jesus of History* (Oxford: Oxford University Press).

Ewing, A. C. (1985) *The Fundamental Questions of Philosophy* (London: Routledge and Kegan Paul).

Feenstra, R. and Plantinga, Jr., C., eds. (1989) *Trinity, Incarnation, and Atonement* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Ferguson, J. (1977) *War and Peace in the World's Religions* (London: Sheldon Press).

Ferre, F. (1993) *Hellfire and Lightning Rods: Liberating Science, Technology and Religion* (Mary Knoll, NY: Orbis Books).

Ferre, F. (1988) *Philosophy of Technology* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Feyerabend, P. (1987) *Farewell to Reason* (London: Verso).

Findlay, J. N. (1964) "Can God's Existence be Disproved?" in *The Ontological Argument* ed. by A. Plantinga (New York: Macmillan).

Finnis, J. (1980) *Natural Law* (Oxford: Clarendon Press).

Firth, R. (1952) "Ethical Absolutism and the Ideal Observer," *Philosophy and Phenomenological Research* 12.

Fischer, J. (1994) *The Metaphysics of Free Will* (Oxford: Basil Blackwell).

Fischer, J. (1992) "Recent Work on God and Freedom," *American Philosophical Quarterly* 29.

Fishbane, M. (1988) "The Image of the Human and the Rights of the Individual in Jewish Tradition," in *Human Rights and the World's Religions* ed. by L. Rouner (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Flew, A. (1992) "Presumption of Atheism," in *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, ed. R. Geivett and B. Sweetman, 1992 (Oxford: Oxford University Press).

Flew, A. (1984) *God, Freedom and Immortality* (Buffalo: Prometheus Books).

Flew, A. (1966) *God and Philosophy* (New York: Delta).

Flint, T. (1991) "Middle Knowledge and the Doctrine of Infallibility," *Philosophical Perspectives* 5.

Flint, T. and Fredoso, A. (1983) "Maximal Power," in *The Existence and Nature of God*, ed. by A. Freddoso (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Flood, R. and Lockwood, M., eds. (1989) *The Nature of Time* (Oxford: Basil Blackwell).

Forrest, P. (1996) *God Without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism* (Ithaca: Cornell University Press).

Forrest, P. (1989) "An Argument for the Divine Command Theory of Right Action," *Sophia* 28: 1.

Foster, J. (1991) *The Immaterial Self* (London: Routledge).

Foster, J. (1985) *Ayer* (London: Routledge and Kegan Paul).

Frankfurt, H. G. (1988) "On Bullshit," in *The Importance of What We Care About* (Cambridge: Cambridge University Press).

Frankfurt, H. G. (1969) "Alternate Possibilities and Moral Responsibility," *Journal of Philosophy* 66.

Fredoso, A. (1988) "Introduction," in *On Divine Foreknowledge*, by L. Molina (Ithaca: Cornell University Press).

Frege, G. (1956) "The Thought: A Logical Inquiry," *Mind* 65.

Fulmer, G. (1977) "The Concept of the Supernatural," *Analysis* 37.

Gale, R. (1991) *On the Nature and Existence of God* (New York: Cambridge University Press).

Gale, R., ed. (1978) *The Philosophy of Time* (New Jersey: Humanities Press).

Gale, R. (1968) *The Language of Time* (Garden City: Anchor Books, 1967).

Geach, P. (1977) *Providence and Evil* (Cambridge: Cambridge University Press).

Geach, P. (1972) "God's Relation to the World," in *Logic Matters* (Berkeley: University of California Press).

Geach, P. (1969) *God and the Soul* (London: Routledge and Kegan Paul).

Geivett, R. D. (1993) *Evil and the Evidence for God* (Philadelphia: Temple University Press).

Gelner, E. (1979) *Words and Things* (London: Routledge and Kegan Paul).

Goldman, A. (1979) "What is Justified Belief?" in *Justification and Knowledge*, ed. by G. Pappas (Dordrecht: D. Reidel).

Goldstein, R. L. (1983) *International Studies in Philosophy*.

Goodman, L. (1995) "Jewish Philosophy," in *The Oxford Companion to Philosophy*, ed. by T. Honderich (Oxford: Oxford University Press).

Goodman, N. (1978) *Ways of World Making* (Indianapolis: Hackett).

Goulder, M., ed. (1979) *Incarnation and Myth: The Debate Continued* (Grand Rapids: William Eerdmans).

Grensted, L. (1920) *A Short History of the Doctrine of the Atonement* (Manchester: Manchester University Press).

Grice, P. (1989) *Studies in the Way of Words* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Griffiths, P. (1994) *On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood* (Albany: State University of New York Press).

Griffiths, P. (1991) *An Apology For Apologetics* (Maryknoll: Orbis Books).

Griffiths, P. (1986) *On Being Mindless* (LaSalle: Open Court).

Gutierrez, G. (1990) "Toward a Theology of Liberation," in *Liberation Theology: A Documentary History*, ed. by A. T. Hennelly (Maryknoll: Orbis Books).

Gutting, G. (1982) *Religious Belief and Religious Skepticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Hamnett, I., ed. *Religious Pluralism and Unbelief* (New York: Routledge).

Hanfling, O., ed. (1988) *Life and Meaning* (Oxford: Basil Blackwell).

Hansen, K. and Forsyth, P. D. (1990) *Understanding Children* (London: Mayfield).

Hanson, N. R. (1971) *What I Do Not Believe*, ed. by S. Toulmin and H. Wolf (Dordrecht: D. Reidel).

Hardy, A. (1979) *The Spiritual Nature of Man: A Study of Contemporary Religious Experience* (Oxford: Clarendon Press).

Hare, J. (1996) *The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits and God's Assistance* (Oxford: Oxford University Press).

Hare, P. and Madden, E. (1968) *Evil and the Concept of God* (Springfield: Charles C. Thomas).

Harman, G. (1977) *The Nature of Morality* (Oxford: Oxford University Press).

Harris, J. (1992) *Against Relativism* (LaSalle: Open Court).

Hart, W. D. (1988) *The Engine of the Soul* (Cambridge: Cambridge University Press).

Hartshorne, C. (1976). "Theism in Asian and Western Thought," *Philosophy, East and West* 28: 4.

Hartshorne, C. (1970) *Creative Synthesis and Philosophical Method* (LaSalle: Open Court).

Hartshorne, C. (1966) "A New Look at the Problem of Evil," *Current Philosophical Issues* (Springfield: Charles C. Thomas).

Hartshorne, C. (1965) *Anselm's Discovery* (LaSalle: Open Court).

Hartshorne, C. (1953) "The Immortality of the Past," *Review of Metaphysics* 7.

Hartshorne, C. (1941) *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Chicago: Willett, Clark and Co.).

Haskar, V. (1991) *Indivisible Selves and Moral Practice* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Hasker, W. (1994) "A Philosophical Perspective," in *The Openness of God* (Downers Grove: InterVarsity Press).

Hasker, W. (1992) "The Necessity of Gratuitous Evil," *Faith and Philosophy* 9: 1.

Hasker, W. (1989) *God, Time, and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press).

Hasker, W. (1984) "Must God Do His Best?" *International Journal for Philosophy of Religion* 16.

Hebblethwaite, B. (1988) *The Ocean of Truth* (Cambridge: Cambridge University Press).

Helm, P. (1988) *Eternal God* (Oxford: Oxford University Press).

Hepburn, R. W. (1963) "From World to God," *Mind* 72.

Hepburn, R. W. (1958) *Christianity and Paradox* (London: Watts).

Heschel, A. (1976) *God in Search of Man: A Philosophy of Judaism* (New York: Farrar, Straus and Giroux).

Hick, J. (1993a) *The Metaphor of God Incarnate* (Louisville: Westminster/John Knox).

Hick, J. (1993b) *Disputed Questions in Theology and the Philosophy of Religion* (New Haven: Yale University Press).

Hick, J. (1992) "The Universality of the Golden Rule," in *Ethics, Religion, and the Good Society*, ed. by J. Runzo (Louisville: Westminster/John Knox Press).

Hick, J. (1980) *God Has Many Names* (London: Macmillan).

Hick, J. (1977) *Evil and the God of Love* (New York: Harper and Row; revised edn, San Francisco: Harper and Row).

Hick, J. (1976a) "Mystical Experience as Cognition," in *Mystics and Scholars*, ed. by H. Coward and T. Penelhum (The Canadian Corporation for Studies in Religion).

Hick, J. (1976b) *Death and Eternal Life* (San Francisco: Harper and Row).

Hick, J. (1974) "Religious Faith as Experiencing-As," in *Philosophy of Religion*, ed. by N. O. Schedler (New York: Macmillan).

Hick, J. (1973) *God and the Universe of Faiths* (New York: St. Martin's Press).

Hick, J. (1967) "The Problem of Evil," in *Encyclopedia of Philosophy*, ed. by P. Edwards (New York: Macmillan).

Hick, J. (1966a) *Rational Theistic Belief Without Proof* (London and Basingstoke: Macmillan).

Hick, J. (1966b) *Faith and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press).

Hinnells, J. R. (1996, 2nd edition) *A New Handbook of Living Religions* (Cambridge: Blackwell).

Hiriyanna, M. (1951) *The Essentials of Indian Philosophy* (London: Allen and Unwin).

Hirsch, E. (1993) *Dividing Reality* (Oxford: Oxford University Press).

Hobbes, Thomas (1950) *Leviathan* (New York: Dutton).

Hobbes, Thomas (1839) *The English Works of Thomas Hobbes of Malmesbury*, vol. iv (London: John Bohn).

Hoffman, J. and Rosenkrantz, G. (1988), "Omnipotence Redux," *Philosophy and Phenomenological Research* 49.

Hofstadter, D. (1980) "Reductionism and Religion," *Behavioural and Brain Sciences* 3.

Holland, R. F. (1965) "The Miraculous," *American Philosophical Quarterly* 2.

Honderich, T. (1993) *How Free Are You?* (Oxford: Oxford University Press).

Honderich, T. (1988) *A Theory of Determinism* (Oxford: Oxford University Press).

Horowitz, T. and Massey, G. eds. (1991) *Thought Experiments in Science and Philosophy* (Savage, MD: Rowman and Littlefield).

Hospers, J. (1988) *An Introduction to Philosophical Analysis* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

Hospers, J. (1956) "What is an Explanation?" in *Conceptual Analysis*, ed. by A. Flew (London: Macmillan).

Houston, J. (1994) *Reported Miracles: A Critique of Hume* (Cambridge: Cambridge University Press).

Huby, P. (1991) "Paranormal Phenomena" in *The Purist of Mind*, ed. by R. Tallis and H. Robinson (Manchester: Carcanet Press).

Hudson, W. D. (1977) "What Makes Religious Beliefs Religious?" *Religious Studies* 13.

Hudson, W. D. (1974) *A Philosophical Approach to Religion* (London: Macmillan).

Hughes, C. (1989) *On a Complex Theory of a Simple God* (Ithaca: Cornell University Press).

Humanist Manifestos I and II (1973) (Buffalo: Prometheus Press).

Hume, D. (1988) *A Treatise of Human Nature* (Oxford: Clarendon).

Hume, D. (1980) *Dialogues Concerning Natural Religion* (Indianapolis: Hackett).

Hume, D. (1955) *An Inquiry Concerning Human Understanding* (New York: Liberal Arts Press).

Hume, D. (1902) "Enquiry Concerning Human Understanding," in *Hume Enquiries*, ed. by Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press).

Huxley, A. (1950) *The Perenial Philosophy* (London: Chatto and Windus).

Idziak, J., ed. (1980) *Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings* (New York: Edwin and Mellen).

Ignatius Loyola (1881) *Spiritual Exercises of St. Ignatius* (London: Burns and Oats).

Jackson, F. (1977) *Perception* (Cambridge: Cambridge University Press).

Jacobs, L. (1988) *Principles of the Jewish Faith* (Northvale, NJ: Jason Aronson Inc.).

James, W. (1958) *Varieties of Religious Experience* (New York: Mentor, New American Library).

Jantzen, G. (1994) "Feminists, Philosophers, and Mystics," *Hypatia* 9.

Jantzen, G. (1988) *Julian of Norwich* (New York: Paulist Press).

Jantzen, G. (1987) "Conspicuous Sanctity and Religious Belief," in *The Rationality of Religious Belief*, ed. by A. Holtzer and S. W. Holtzer (Oxford: Clarendon Press).

Jantzen, G. (1984a) *God's World, God's Body* (Philadelphia: Westminster Press).
Jantzen, G. (1984b) "Do We Need Immortality?" *Modern Theology* 1: 1.
Jantzen, G. (1983) "Time and Timelessness," in *A New Dictionary of Christian Theology*, ed. by A. Richardson and J. Bowden (London: SCM).
Jantzen, G. (1979) "Hume on Miracles, History and Politics," *Christian Scholars Review* 8.
Jay, M. (1993) *Downcast Eyes* (Berkeley: University of California Press).
Johnson, E. (1992) "Agent-centered Morality," in *Encyclopedia of Ethics* (New York: Garland Press).
Kant, I. (1965) *Critique of Pure Reason*, trans. by N. K. Smith (New York: St. Martin's Press).
Kant, I. (1956) *Critique of Practical Reason*, trans. by L. W. Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill).
Kearney, R. (1988) *The Wake of Imagination: Toward a Postmodern Culture* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
Keller, H. (1904) *The World I Live In* (London: Hodder and Stoughton).
Keller, J. (1995) "A Moral Argument Against Miracles," *Faith and Philosophy* 12.
Kenny, A. (1983) *Faith and Reason* (New York: Columbia University Press).
Kenny, A. (1979) *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon Press).
Kerr, F. (1988) *Theology After Wittgenstein* (Oxford: Basil Blackwell).
Kierkegaard, S. (1974) *Concluding Unscientific Postscript*, trans. by D. F. Swenson and W. Lowrie (Princeton: Princeton University Press).
King, W. (1957) "Negation as a Religious Category," *Journal of Religion* 37.
Kirk, G. S. et al. (1984) *The Pre-Socratic Philosophers* (Cambridge: Cambridge University Press).
Klostermaier, K. (1989) *A Survey of Hinduism* (Albany: State University of New York Press).
Kneale, W. (1960–61) "Time and Eternity in Theology," *Proceedings of the Aristotelian Society* 61.
Koller, J. (1985) *Oriental Philosophies* (New York: Charles Scribner's Sons).
Kretzmann, N. (1966) "Omniscience and Indexicality," *Journal of Philosophy* 63.
Kuhn, T. S. (1962) *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: University of Chicago Press).
Kuitert, H. M. (1981) "Is Belief a Condition for Understanding?" *Religious Studies* 17.
Kvanvig, J. (1986) *The Possibility of an All-Knowing God* (London: Macmillan).
Lakoff, G. and Johnson, M. (1980) *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press).
Langerak, E. et al. (1989) *Christian Faith, Health and Medical Practice* (Grand Rapids: William Eerdmans).
Larmer, R. A. H. (1988) *Water into Wine?* (Montreal: McGill–Queen's University Press).
Larmore, C. (1987) *Patterns of Moral Complexity* (Cambridge: Cambridge University Press).

Leftow, B. (1997) "Eternity," in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. Quinn and C. Taliaferro (Oxford: Basil Blackwell).
Leftow, B. (1991) *Time and Eternity* (Ithaca: Cornell University Press).
Leftow, B. (1990) "God and Abstract Entities," *Faith and Philosophy* 7.
Lehrer, K. (1974) *Knowledge* (Oxford: Clarendon Press).
Leibniz, G. (1951a) "Monadology," in *Leibniz Selections* ed. by Philip P. Wiener (New York: Charles Scribner's and Sons).
Leibniz, G. W. (1951b) *Theodicy*, trans. by E. M. Huggard (London: Routledge and Kegan Paul).
Leuba, J. H. (1912) *A Psychological Study of Religion* (New York: Macmillan).
Levin, M. (1979) *Metaphysics and the Mind–Body Problem* (Oxford: Clarendon Press).
Levinas, E. (1974) *Otherwise Than Being or Beyond Essence*, trans. by A. Lingis (The Hague: Martinus Nijhoff).
Levinas, E. (1961) *Totality and Infinity* trans. by A. Lingis (Pittsburgh: Duquesne University Press).
Leopold, A. (1987) *A Sand County Almanac* (Oxford: Oxford University Press).
Lewis, C. S. (1967) *Christian Reflections*, ed. by Walter Hooper (Grand Rapids: William Eerdmans).
Lewis, C. S. (1961) *An Experiment in Criticism* (Cambridge: Cambridge University Press).
Lewis, C. S. (1952) *Mere Christianity* (London: Collins).
Lewis, C. S. (1940) *The Problem of Pain* (London: Centenary Press).
Lewis, D. (1990) "What Experience Teaches," in *Mind and Cognition*, ed. by W. Lycan (Oxford: Basil Blackwell).
Lewis, D. (1986) *On the Plurality of Worlds* (Oxford: Basil Blackwell).
Lewis, D. (1966) "An Argument for the Identity Theory," *Journal of Philosophy* 63.
Lewis, H. D. (1974) "Realism and Metaphysics," *Idealist Studies* 4: 3.
Lewis, H. D. (1973) *The Self and Immortality* (New York: Seabury Press).
Lewis, H. D. (1962) *Our Experience of God* (London: George Allen and Unwin).
Lindholm, C. (1996) *The Islamic Middle East: An Historical Anthropology* (Cambridge: Blackwell).
Linton, R. (1954) *Method and Perspective in Anthropology* (Minneapolis: University of Minnesota Press).
Linville, M. (1993) "Divine Foreknowledge and the Libertarian Conception of Human Freedom," *Journal of the Philosophy of Religion* 33.
Linzey, A. and Regon, T. (1988) *Animals and Christianity* (New York: Crossroads).
Locke, J. (1983) *A Letter Concerning Toleration* (Indianapolis: Hackett).
Locke, J. (1979) *An Essay Concerning Human Understanding*, ed. by Peter H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press).
Lombardi, J. (1984) "Suicide and the Service of God," *Ethics* 95.

Lott, E. (1980) *Vedantic Approaches to God* (London: Macmillan).
Lott, E. (1976) *God and the Universe in the Vedantic Theology of Ramanuja* (Madras: Ramanuja Research Society).
Lovejoy, A. (1970) *The Great Chain of Being* (Cambridge: Harvard University Press).
Lucas, J. R. (1989) *The Future* (Oxford: Basil Blackwell).
Lucas, J. R. (1973) *A Treatise on Time and Space* (London: Methuen).
Lucas, J. R. (1970) *The Freedom of the Will* (Oxford: Clarendon Press).
Lycan, W., ed. (1990) *Mind and Cognition* (Oxford: Basil Blackwell).
Lycan, W., ed. (1988) *Judgement and Justification* (Cambridge: Cambridge University Press).
Lycan, W. (1987) *Consciousness* (Cambridge: MIT Press).
Lyotard, J. (1984) *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (Minneapolis: The University of Minnesota Press).
Macedo, S. (1993) "Toleration and Fundamentalism," in *A Companion to Contemporary Political Philosophy*, ed. by R. Goodin and P. Pettit (Oxford: Basil Blackwell).
MacKay, D. (1988) *Brains, Machines, and Persons* (Grand Rapids: Eerdmans).
Mackie, J. L. (1982) *The Miracle of Theism* (Oxford: Clarendon Press).
Mackie, J. L. (1977) *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Harmondsworth: Penguin Books).
Mackie, J. L. (1955) "Evil and Omnipotence," *Mind* 64.
Madell, G. (1981) *The Identity of the Self* (Edinburgh: University of Edinburgh Press).
Mahathera, N. (1972, 2nd edition) *The Dhammapada* (Columbo: Vajirama).
Maimonides, M. (1956) *The Guide for the Perplexed* (New York: Dover Publications).
Malcolm, N. (1960) "Anselm's Ontological Argument," *The Philosophical Review* 69.
Malcolm, N. (1958) *Ludwig Wittgenstein, A Memoir* (Oxford: Oxford University Press).
Mann, W. E. (1989) "Modality, Morality, and God," *Nous* 23, pp. 83–99.
Margenau, H. and Varghese, R. A. eds. (1993) *Cosmos, Bios, Theos* (LaSalle: Open Court).
Maritain, J. (1938) *The Degrees of Knowledge*, trans. by B. Wall et al. (New York: Scribner).
Martin, M. (1991) *The Case Against Christianity* (Philadelphia: Temple University Press).
Martin, M. (1990) *Atheism* (Philadelphia: Temple University Press).
Matthews, G. B. (1971) "Bodily Motions and Religious Feelings," *Canadian Journal of Philosophy* 1.
Mavrodes, G. (1986) "Religion and the Queerness of Morality," in *Rationality, Religious Belief and Moral Commitment*, ed. by R. Avdi and W. Wainwright (Ithaca: Cornell University Press).
Mavrodes, G. (1983) "Jerusalem and Athens Revisited," in *Faith and Rationality*, ed. by A. Plantinga and N. Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

May, L. (1992) "Insensitivity and Moral Responsibility," *The Journal of Value Inquiry* 6: 1.

Mbiti, J. S. (1970) *Concepts of God in Africa* (London: S.P.C.K.).

McCarthy, V. A. (1986) *Quest for a Philosophical Jesus: Christianity and Philosophy in Rousseau, Kant, Hegel and Schelling* (Macon: Mercer University Press).

McClosky (1974) "God and Evil," in *Readings in the Philosophy of Religion*, ed. by B. Brody (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).

McGhee, M., ed. (1992) *Philosophy, Religion, and Spiritual Life* (Cambridge: Cambridge University Press).

McGill, A. and Hick, J., eds (1967) *The Many-Faced Argument* (New York: Macmillan).

McGinn, C. (1990) *The Problems of Consciousness* (Oxford: Basil Blackwell).

McGinn, C. (1982) *The Character of Mind* (Oxford: Oxford University Press).

McGrath, A. E. (1996, 2nd edition) *Christian Theology: An Introduction* (Cambridge: Blackwell).

McTaggart, J. M. E. (1906) *Some Dogmas of Religion* (London: Edward Arnold).

Messer, R. (1993) *Does God's Existence Need Proof?* (Oxford: Clarendon Press).

Meynell, H. (1982) *The Intelligible Universe* (Totowa: Barnes and Noble).

Midgley, M. (1984) *Wickedness* (London: Routledge and Kegan Paul).

Midgley, M. (1981) *Heart and Mind* (New York: St. Martin's Press).

Miles, T. R. (1966) "On Excluding the Supernatural," *Religious Studies* 1: 2.

Mitchell, B. (1994) *Faith and Criticism* (Oxford: Clarendon).

Mitchell, B. (1973) *The Justification of Religious Belief* (London: Macmillan).

Mohammed, O. N. (1993) "Jesus and Krishna," *Asian Faces of Jesus*, ed. by R. S. Sugirtharajah (Maryknoll: Orbis Books).

Mortimore, G., ed. (1971) *Weakness of Will* (New York: St. Martin's Press).

Molina, L. (1988) *On Divine Foreknowledge*, trans. by A. Fredoso (Ithaca: Cornell University Press).

Moody, R. (1989) *The Light Beyond* (New York: Bantam Books).

Moore, M. (1996) "Good Without God," in *Natural Law, Liberalism, and Morality*, ed. by R. George (Oxford: Oxford University Press).

Morris, P. (1990) "Judaism and Pluralism," in *Religious Pluralism and Unbelief*, ed. by Ian Hamnett (London: Routledge).

Morris, T. V., ed. (1988) *Divine and Human Action* (Ithaca: Cornell University Press).

Morris, T. V. (1987) *Anselmian Explorations* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Morris, T. V. (1986) *The Logic of God Incarnate* (Ithaca: Cornell University Press).

Morris, T. V. and Menzel, C. (1986) "Absolute Creation," *American Philosophical Quarterly* 23.

Munitz, M. K. (1965) *The Mystery of Existence* (New York: Appleton-Century-Crofts).

Murray, G. (1943) *Five Stages of Greek Religion* (London: Watts).

Muyskens, J. L. (1979) *The Sufficiency of Hope: The Conceptual Foundations of Religion* (Philadelphia: Temple University Press).

Nagel, E. (1976) "Philosophical Concepts of Atheism," in *Critiques of God*, ed. by P. Angeles (Buffalo: Prometheus Books).

Nagel, T. (1987) *What Does it all Mean?* (New York: Oxford University Press).

Nagel, T. (1974) "What is it like to be a bat," *Philosophical Review* 83.

Nagel, T. (1965) "Physicalism," *Philosophical Review* 74.

Neurath, O. (1983) "Protocol Statements," in *Philosophical Papers*, trans. by R. S. Cohen and M. Neurath (Dordrecht).

Neusner, J. (1995) *Judaism in Modern Times* (Cambridge: Blackwell).

Neusner, J. (1991) *Studying Classical Judaism: A Primer* (Louisville: Westminster and John Knox Press).

Neusner, J. (1986) *Judaism and Scripture* (Chicago: University of Chicago Press).

Newton-Smith, W. H. (1980) *The Structure of Time* (London: Routledge and Kegan Paul).

Nicholas of Cusa (1928) *The Vision of God*, trans. by E. G. Salter (New York: Frederick V. Publishing Co.).

Nielsen, K. (1997) "Naturalistic Explanations of Theistic Belief," in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. Quinn and C. Talliaferro (Oxford: Basil Blackwell).

Nielsen, K. (1996) *Naturalism Without Foundations* (Buffalo: Prometheus Press).

Nielsen, K. (1973) *Scepticism* (Edinburgh: St. Martin's Press).

Nielsen, K. (1971) *Contemporary Critiques of Religion* (New York: Herder and Herder).

Nielsen, K. (1967) "Wittgensteinian Fideism," *Philosophy* 42.

Nietzsche, F. (1966) *Beyond Good and Evil* (New York: Vintage Books).

Oakes, R. (1990) "The Wrath of God," *International Journal for the Philosophy of Religion* 27: 3.

Ogden, S. M. (1966) *The Reality of God* (New York: Harper and Row).

Oppy, G. (1995) *Ontological Arguments and Belief in God* (Cambridge: Cambridge University Press).

O'Shaughnessy, B. (1980) *The Will*, vol. 1 (Cambridge: Cambridge University Press).

Otto, R. (1936) *The Idea of the Holy: An Inquiry into the Non-rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relations to the Rational* (Oxford: Oxford University Press).

Owen, H. P. (1965) *The Moral Argument for Christian Theism* (London: George Allen and Unwin).

Padgett, A. (1992) *God, Eternity, and the Nature of Time* (New York: St. Martin's Press).

Padgett, A. (1994) Review of *Divine Hiddenness and Human Reason* by J. S. Schellenberg. Philosophical Books 35: 3.

Panikkar, R. (1981) *The Unknown Christ of Hinduism* (London: Anchor Press).

Pap, A. (1958) *Semantics and Necessary Truth* (New Haven: Yale University Press).

Parfit, D. (1984) *Reasons and Persons* (Oxford: Clarendon Press).

Peirce, C. S. (1931–68) *Collected Papers*, ed. by C. Hartshorne and P. Weiss (Cambridge: Harvard University Press).

Peirce, C. S. (1958) *Collected Papers*, vol. vii (Cambridge, Mass.: Harvard University Press).

Pelikan, J. (1995) *Jesus Through the Centuries: His Place in the History of Culture* (New Haven: Yale University Press).

Penelhum, T. (1997) "Fideism," in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. Quinn and C. Taliaferro (Oxford: Basil Blackwell).

Penelhum, T. (1983) *God and Skepticism* (Dordrecht: Reidel).

Pepper, S. (1957) *World Hypotheses* (Berkeley: University of California Press).

Perrett, R. W., ed. (1989) *Indian Philosophy of Religion* (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).

Peterson, M., ed. (1992) *The Problem of Evil* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Peterson, M. (1982) *Evil and the Christian God* (Grand Rapids: Baker).

Phillips, D. Z. (1993) *Wittgenstein and Religion* (New York: Macmillan).

Phillips, D. Z. (1991) *From Fantasy to Faith* (London: Macmillan).

Phillips, D. Z. (1988) *Faith and Foundationalism* (London: Routledge and Kegan Paul).

Phillips, D. Z. (1981a) *The Concept of Prayer* (Oxford: Basil Blackwell).

Phillips, D. Z. (1981b) "Belief, Change, and Forms of Life," in *The Autonomy of Religious Belief*, ed. by F. J. Crosson (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Phillips, D. Z. (1976) *Religion Without Explanation* (Oxford: Basil Blackwell).

Phillips, D. Z. (1971) *Faith and Philosophical Inquiry* (New York: Schocken Books).

Phillips, D. Z. (1970) *Death and Immortality* (New York: St. Martin's Press).

Piaget, J. (1955) *Play, Dreams and Imitation* (New York: Norton).

Piaget, J. (1952) *The Origins of Intelligence in Children* (New York: International Universities Press).

Pike, N. (1992) *Mystic Union* (Ithaca: Cornell University Press).

Pike, N. (1970) *God and Timelessness* (New York: Schocken Books).

Pinnock, C. et al. (1994) *The Openness of God* (Downers Grove: InterVarsity Press).

Plantinga, A. (1993) *Warrant*, 2 vols (Oxford: Oxford University Press).

Plantinga, A. (1986) "On Ockham's Way Out," *Faith and Philosophy* 3.

Plantinga, A. (1983) "Reason and Belief in God," in *Faith and Rationality*, ed. by Plantinga and Wolterstorff (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Plantinga, A. (1982) "How to be an Anti-Realist," *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association* 56: 1.

Plantinga, A. (1981) "A Contemporary Response," in *Introduction to Philosophy*, ed. by J. B. Rogers and F. Baird (San Francisco: Harper and Row).

Plantinga, A. (1980) *Does God Have a Nature?* (Milwaukee: Marquette University Press).

Plantinga, A. (1974a) *The Nature of Necessity* (Oxford: Oxford University Press).

Plantinga, A. (1974b) *God, Freedom and Evil* (Grand Rapids: William Eerdmans).

Plantinga, A. (1967) *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press).

Platt, D. (1973) "What the Ontological Argument Can and Cannot Do," *New Scholasticism* 47.

Pojman, L. (1995) "Relativism" in *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, ed. by R. Avdi (Cambridge: Cambridge University Press).
Pole, D. (1983) *Aesthetics, Form and Emotion* (London: Gerald Duckworth).
Pollock, J. (1986) *Theory of Knowledge* (Totowa: Rowman and Littlefield).
Pope John Paul II (1995) Evangelium Vitae, *Origins* 24.
Price, H. H. (1972) *Essays in the Philosophy of Religion* (Oxford: Clarendon Press).
Price, H. H. (1969) *Belief* (London: George Allen).
Purtill, R. (1975) *Philosophically Speaking* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Putnam, H. (1990) *Realism With a Human Face* (Cambridge: Harvard University Press).
Putnam, H. (1988) *Representation and Reality* (Cambridge: MIT Press).
Putnam, H. (1975) *Mind, Language, and Reality* (New York: Cambridge University Press).
Quine, W. V. (1992) "Structure and Nature," *Journal of Philosophy* 89.
Quinn, P. (1978) *Divine Commands and Moral Requirements* (Oxford: Clarendon Press).
Rachels, J. (1986) *The Elements of Moral Philosophy* (New York: Random House).
Radhakrishnan, S. (1960) *The Brahma Sutra* (New York: Harper).
Radhakrishnan, S. (1959) *Eastern Religions and Western Thought* (New York: Oxford University Press).
Rhadhakrishnan, S. (1958a) *An Idealist View of Life* (London: George Allen and Unwin).
Radhakrishnan, S. (1958b) "Spirit in Man," *Contemporary Indian Philosophy* trans. by J. J. Muirhead (London: George Allen and Unwin).
Rawls, J. (1993) *Political Liberalism* (New York: Columbia University Press).
Reichenbach, B. (1990) *The Law of Karma* (Honolulu: University of Hawaii Press).
Reichenbach, B. (1984) "Omniscience and Deliberation," *International Journal for Philosophy of Religion* 16.
Reichenbach, B. (1982a) *Evil and a Good God* (New York: Fordham University Press).
Reichenbach, B. (1978b) *Is Man the Phoenix? A Study of Immortality* (Grand Rapids: William Eerdmans).
Reichenbach, B. (1978c) "Monism and the Possibility of Life After Death," *Religious Studies* 14: 1.
Reichenbach, B. (1972) *The Cosmological Argument: A Reassessment* (Springfield: Charles Thomas).
Reid, T. (1941) *Essays on the Intellectual Power of Man* (London: Macmillan).
Rescher, N. (1985) *Pascal's Wager* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).
Rhees, R. (1969) *Without Answers* (New York: Schocken Books).
Richard, Y. (1995) *Shi'ite Islam: Polity, Ideology and Creed* (Oxford: Blackwell).
Ridley, A., ed. (1995) *Arguing About Art* (New York: McGraw-Hill).
Robinson, H., ed. (1993) *Objections to Physicalism* (Oxford: Clarendon Press).
Robinson, H. (1982) *Matter and Sense* (Cambridge: Cambridge University Press).
Robinson, J. A. T. (1967) *Exploration into God* (London: SCM).

Rorty, A. (1988) "Characters, Persons, Selves, Individuals," in *Mind in Action* (Boston: Beacon Press).

Rorty, R. (1989) *Philosophy and the Mirror of Nature* (Princeton: Princeton University Press).

Rorty, R. (1965) "Mind–Body Identity, Privacy, and Categories," *Review of Metaphysics* 19: 1.

Ross, J. (1982) Review of *The God of the Philosophers*, *Journal of Philosophy* 79.

Ross, J. (1969) *Philosophical Theology* (Indianapolis: Bobbs-Merrill).

Rouner, L. S., ed. (1988) *Human Rights and the World's Religions* (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Rowe, W. (1991) "Ruminations About Evil," *Philosophical Perspectives* 5.

Rowe, W. (1982) "Religious Experience and the Principle of Credulity," *International Journal for the Philosophy of Religion* 13.

Rowe, W. (1978) *Philosophy of Religion* (Encino: Dickenson).

Runzo, J. (1992) "Ethics and the Challenge of Theological Nonrealism," in *Ethics, Religion, and the Good of Society* (Westminster: John Knox).

Russell, B. (1984) *The Collected Papers of Bertrand Russell* (London).

Russell, B. (1969) *The Autobiography of Bertrand Russell: The Early Years* (London: Bantam Books).

Russell, B. (1960) "The Harm That Good Men Do," in *Sceptical Essays* (London: George Allen and Unwin).

Russell, B. (1945) *History of Western Philosophy* (New York: Simon and Schuster).

Russell, B. (1938) *Power: A New Social Analysis* (New York: W. W. Norton).

Russell, Bruce (1989) "The Persistent Problem of Evil," *Faith and Philosophy*.6: 2.

Ryle, G. (1949) *The Concept of Mind* (New York: Barnes and Noble).

Sanders, J. T. (1966) "Of God and Freedom," *Philosophical Review* 75.

Sartre, J. P. (1948) *Existentialism and Humanism*, trans. by P. Mairet (London: Methuen).

Savile, A. (1982) *The Test of Time: An Esssay in Philosophical Aesthetics* (Oxford: Claredon Press).

Schellenberg, J. S. (1993) *Divine Hiddenness and Human Reason* (Ithaca: Cornell University Press).

Schiller, J. C. F. (1962) *Letters on the Aesthetic Education of Mankind*, trans. by E. M. Wilkinson and L. A. Willoughby (Oxford: Oxford University Press).

Schlesinger, G. (1988) *New Perspectives on Old-Time Religion* (Oxford: Oxford University Press).

Schlesinger, G. (1987) "On the Compatibility of the Divine Attributes," *Religious Studies* 23.

Schlesinger, G. (1980) *Aspects of Time* (Indianapolis: Hackett).

Schoen, E. (1985) *Religious Explanations* (Durham: Duke University Press).

Scriven, M. (1966) *Primary Philosophy* (New York: McGraw-Hill).

Searle, J. (1992) *The Rediscovery of Mind* (Cambridge: MIT Press).

Senor, T. (1993) "Divine Temporality and Creation Ex Nihilo," *Faith and Philosophy* 10: 1.

Sessions, L. (1994) *The Concept of Faith* (Ithaca: Cornell University Press).

Shalkowski, S. (1992) "Atheological Apologetics," *Contemporary Perspectives in Religious Epistemology*, ed. by R. Geivett and B. Sweetman (Oxford: Oxford University Press).

Shankara (1970) *Shankara's Crest Jewel of Discrimination* trans. by Swaimi Prabhavanada and C. Isherwood (New York: Mentor Books; Hollywood: Vedanta Press).

Shankara (1962) *Vedanta Sutras of Badarayana with Commentary*, trans. by G. Thibaut (New York: Dover).

Sharma, A. (1995) *The Philosophy of Religion and Advaita Vedanta* (University Park: The Pennsylvania State University Press).

Sharma, A. (1990) *A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion* (New York: St. Martin's Press).

Shideler, M. M. (1962) *The Theology of Romantic Love: A Study in the Writings of Charles Williams* (New York: Harper and Brothers).

Siegel, H. (1987) *Relativism Refuted* (Boston: D. Reidl).

Simon, C. J. (1995) "Evil, Tragedy and Hope: Reflections on Tolstoy's 'Father Sergius'," *Christian Scholar's Review* 24: 3.

Singer, P., ed. (1991) *A Companion to Ethics* (Oxford: Basil Blackwell).

Singer, P. (1972) "Moral Experts," *Analysis* 32.

Slote, M. (1983) *Goods and Virtues* (Oxford: Clarendon Press).

Smart, J. J. C., ed. (1964) *Problems of Space and Time* (New York: Macmillan).

Smart, J. J. C. (1963) "Materialism," *Journal of Philosophy* 661.

Smart, N. (1972) *The Concept of Worship* (London: Macmillan).

Smart, N. (1966) "Mythical Transcendence," *Monist* 50.

Smith, Q. and Craig, W. (1993) *Theism, Atheism and Big Bang Cosmology* (Oxford: Clarendon Press).

Smith, W. C. (1963) *The Meaning and End of Religion* (New York: Macmillan).

Smythies, J. R. and Beloff, J., eds. (1989) *The Case for Dualism* (Charlottesville: University Press of Virginia).

Soelle, D. (1984) *The Strength of the Weak: Toward a Christian Feminist Identity*, trans. by R. Kimber and R. Kimber (Philadelphia: Westminster Press).

Sorabji, R. (1983) *Time, Creation, and the Continuum* (London: Duckworth).

Sorabji, R. (1980) *Necessity, Cause, and Blame: Perspectives on Aristotle's Theory* (Ithaca: Cornell University Press).

Sorensen, R. A. (1992) *Thought Experiments* (Oxford: Oxford University Press).

Sosa, E. (1988) "An Internalist Externalism," *Synthese* 74: 3.

Soskice, J. M. (1985) *Metaphor and Religious Language* (Oxford: Oxford University Press).

Sprigge, T. (1983) *The Vindication of Absolute Idealism* (Edinburgh: Edinburgh University Press).

Stace, W. T. (1960) *Mysticism and Philosophy* (London: Macmillan).

Stace, W. T. (1952) *Time and Eternity* (Princeton: Princeton University Press).
Stace, W. T. (1937) *Ethical Relativism: A Critique* (New York: Macmillan).
Stewart, M. (1993) *The Greater Good Defense* (New York: St. Martin's Press).
Stich, S. (1996) *Deconstructing the Mind* (New York: Oxford University Press).
Stich, S. (1983) *From Folk Psychology to Cognitive Science* (Cambridge: MIT Press).
Stoeber, M. (1992) *Evil and the Mystics' God: Towards a Mystical Theodicy* (Toronto: University of Toronto Press).
Strawson, G. (1995) *Mental Reality* (Cambridge, Mass.: MIT Press).
Strawson, G. (1992) "The Self as Software," *Times Literary Supplement*, 21 August.
Strawson, G. (1991) *Freedom and Belief* (Oxford: Clarendon Press).
Strawson, P. (1952) *Introduction to Logical Theory* (London: Methuen).
Stump, E. (1985) "The Problem of Evil," *Faith and Philosophy* 4.
Stump, E. and Kretzmann, N. (1981) "Eternity," *Journal of Philosophy* 78, pp. 429–58.
Sturgeon, S. (1995) "Epistemology," *Philosophy: A Guide Through the Subject*, ed. by A. C. Grayling (Oxford: Oxford University Press).
Sullivan, H. S. (1953) *The Interpersonal Theory of Psychiatry* (New York: Norton).
Sutherland, S. (1984) *God, Jesus and Belief* (Oxford: Basil Blackwell).
Suzuki, D. T. (1933) *Essays in Zen Buddhism* (London: Luzac).
Swinburne, R. (1996) *Is There A God?* (Oxford: Oxford University Press).
Swinburne, R. (1994) *The Christian God* (Oxford: Oxford University Press).
Swinburne, R., ed. (1989a) *Miracles* (New York: Macmillan).
Swinburne, R. (1989b) *Responsibility and Atonement* (Oxford: Clarendon Press).
Swinburne, R. (1986) *The Evolution of the Soul* (Oxford: Oxford University Press).
Swinburne, R. (1981) *Faith and Reason* (Oxford: Clarendon Press).
Swinburne, R. (1979) *The Existence of God* (Oxford: Clarendon Press).
Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism* (Oxford: Clarendon Press).
Swinburne, R. (1970) *The Concept of Miracle* (London: Macmillan).
Swinburne, R. (1968) "The Argument from Design," *Philosophy* 43.
Taliaferro, C. (1994) *Consciousness and the Mind of God* (Cambridge: Cambridge University Press).
Taliaferro, C. (1992) "The Intensity of Theism." *Sophia* 31: 3.
Taliaferro, C. (1990a) "The Limits of Power," *Philosophy and Theology* 5: 2.
Taliaferro, C. (1990b) "The Ideal Aesthetic Observer," *British Journal of Aesthetics* 30: 1.
Taliaferro, C. (1989) "The View from Above and Below," *The Heythrop Journal* 30.
Taliaferro, C. (1988a) "The Environmental Ethics of an Ideal Observer," *Environmental Ethics* 19.
Taliaferro, C. (1988b) "Relativizing the Ideal Observer Theory," *Philosophy and Phenomenological Research* 49.
Tanner, K. E. (1994) "Human Freedom, Human Sin, and God the Creator," in *The God Who Acts*, ed. by T. Tracy (University Park: Pennsylvania State University Press).
Taylor, A. E. (1951) *The Faith of a Moralist* (London: Macmillan).

Taylor, R. (1974, 3rd edition) *Metaphysics* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Taylor, R. (1970) *Good and Evil* (Buffalo: Prometheus Press).
Taylor, R. (1966) *Action and Purpose* (Englewood Cliffs: Prentice-Hall).
Tennant, F. R. (1928) *Philosophical Theology* (Cambridge: Cambridge University Press).
Teresa of Avila (1946) *Life* trans. by E. A. Peers (London: Sheed and Ward).
Thatcher, A. (1985) "The Personal God and a God who is a Person," *Religious Studies* 21.
Tiles, M. (1984) *Gaston Bachelard: Science and Objectivity* (Cambridge: Cambridge University Press).
Tillich, P. (1951) *Systematic Theology* vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press).
Tinder, G. ([1898] 1976) *Tolerance: Toward a New Civility* (Amherst: University of Massachusetts Press).
Tolstoy, L. (1967) "Father Sergius," in *Great Short Works of Leo Tolstoy*, trans. by L. Maude and A. Maude (New York: Harper and Row).
Tracy, D. (1981) *The Analogical Imagination* (New York: Crossroads).
Trigg, R. (1993) *Rationality and Science* (Oxford: Basil Blackwell).
Trigg, R. (1989) *Reality at Risk* (New York: Harvester Wheatsheaf).
Trigg, R. (1973) *Reason and Commitment* (Cambridge: Cambridge University Press).
Underhill, E. (1975) *The Mystics of the Church* (Southampton: James Clarke).
Underhill, E. (1955) *Mysticism* (Cleveland: Meridian Books).
Unger, Peter (1975) *Ignorance* (Oxford: Oxford University Press).
Upanishads (1957) trans. by S. Prabhavanda and F. Manchester (New York: Mentor Book).
Updike, J. (1986) *Roger's Version* (New York: Alfred A. Knopf).
Van Fraassen, B. C. (1983) *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press).
Van Fraassen, B. C. (1980) *The Scientific Image* (Oxford: Clarendon Press).
Van Fraassen, B. C. (1970) *An Introduction to the Philosophy of Time and Space* (New York: Random House).
Van Hildebrand, D. (1953) *Ethics* (Chicago: Franciscan Herald Press).
Van Inwagen (1993) *Metaphysics* (Boulder: Westriew Press).
Van Inwagen, P. (1995) *God, Knowledge, and Mystery* (Ithaca: Cornell University Press).
Van Inwagen, P. (1983) *An Essay on Free Will* (Oxford: Clarendon Press).
Veatch, H. (1962) *Rational Man* (Bloomington: Indiana Press).
Vesey, G., ed. (1982) *Idealism Past and Present* (Cambridge: Cambridge University Press).
Wainwright, W. (1995) *Reason and Heart* (Ithaca: Cornell University Press).
Wainwright, W. (1981) *Mysticism: A Study of its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications* (Madison: University of Wisconsin Press).
Wainwright, W. (1978) *Philosophy of Religion: An Annotated Bibliography of 20th Century Writings in English* (New York: Garland).
Waismann, F. (1959) *Introduction to Mathematical Thinking* (New York: Harper and Row).

Waismann, F. (1952) "Verifiability," *Logic and Language* ed. by A. Flew (Oxford).
Waithe, M. E. (1987–95) *A History of Women Philosophers* 4 vols (Dordrecht: Martinus Nijhoff).
Waldron, J. (1987) "Theoretical Foundations of Liberalism," *Philosophical Quarterly* 37.
Walsh, W. H. (1958) *Philosophy of History: An Introduction* (New York: Harper and Row).
Ward, K. (1982) *Rational Theology and the Creativity of God* (Oxford: Basil Blackwell).
Warren, K. (1990) "The Power and the Promise of Ecological Feminism," *Environmental Ethics* 12: 2.
Watson, G., ed. (1982) *Free Will* (Oxford: Oxford University Press).
Weil, S. *The Notebooks of Simone Weil* (London: Routledge and Kegan Paul).
Weil, S. (1951) *Waiting for God*, trans. by E. Craufurd (New York: Harper and Row).
Wenham, J. W. (1993) "The Case for Conditional Immortality," in *Universalism and the Doctrine of Hell*, ed. by N. Cameron (Ada: Baker Books).
Westermarck, E. O. (1932) *Ethical Relativity* (London: Routledge and Kegan Paul).
Westphal, M. (1993) *Suspicion and Faith: The Religious Uses of Modern Atheism* (Grand Rapids: William Eerdmans).
Whitehead, A. N. (1931) *Science and the Modern World* (New York: Macmillan).
Wierenga, E. (1989) *The Nature of God* (Ithaca: Cornell University Press).
Wierenga, E. (1979) "Intrinsic Maxima and Omnibenevolence," *International Journal for Philosophy of Religion* 10: 1.
Wilkes, K. (1988) *Real People* (Oxford: Clarendon Press)..
Winch, P. (1964) "Understanding a Primitive Society," *American Philosophical Quarterly* 1.
Wiredu, K. (1997) "African Religions from a Philosophical Point of View," in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. Quinn and C. Taliaferro (Oxford: Basil Blackwell).
Wisdom, J. (1944–45) "Gods," *Proceedings of the Aristotelian Society* 45.
Wisdom, J. (1970) *Paradox and Discovery* (Berkeley: University of California Press).
Wittgenstein, L. (1972) *On Certainty*, ed. by G. E. M. Anscombe and G. H. van Wright (New York: Harper Torchbooks).
Wittgenstein, L. (1969) *Zettell*, ed. by G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell).
Wittgenstein, L. (1967) *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*, ed. by Cyril Barrett (Berkeley: University of California Press).
Wittgenstein, L. (1961) *Tractatus Logico-Philosophicus*, trans. by D. F. Pears and B. F. McGuinness (London: Routledge and Kegan Paul).
Wittgenstein, L. (1953) *Philosophical Investigations*, trans. by G. E. M. Anscombe (Oxford: Basil Blackwell).
Wolterstorff, N. (1995) *Divine Discourse* (Cambridge: Cambridge University Press).
Wolterstorff, N. (1988) "Suffering Love," in *God, the Good, and Christian Life*, ed. by T. V. Morris (Notre Dame: University of Notre Dame Press).

Wolterstorff, N. (1982) "God Everlasting," *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. by S. Cahn and D. Shatz (Oxford: Oxford University Press).

Wood, J. (1994) Book Review of Phillips' *Faith After Foundationalism*, *International Journal for Philosophy of Religion* 36.

Wood, T. (1991) *Mind-Only* (Honolulu: University of Hawaii Press).

Wood, T. (1990) *The Mandukya Upanishad and the Agama Sastra* (Honolulu: University of Hawaii Press).

Yandell, K. (1993) *The Epistemology of Religious Experience* (Cambridge: Cambridge University Press).

Young, R. (1977) "Theism and Morality," *Canadian Journal of Philosophy* 7.

Zaehner, R. (1957) *Mysticism: Sacred and Profane* (Oxford: Clarendon Press).

Zagzebski, L. (1997) "Foreknowledge and Human Freedom," in *A Companion to Philosophy of Religion*, ed. by P. Quinn and C. Taliaferro (Oxford: Basil Blackwell).

Zagzebski, L. (1996) *Virtues of the Mind* (Cambridge: Cambridge University Press).

Zagzebski, L. (1991) *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge* (New York: Oxford University Press).

واژه‌نامه

واژه‌نامه

A prim mover unmoved	محرّک غیرمتحرّک نخستین
Advaita Vedanta	ادوایته ودانته
Advaita Vedanta school	مکتب ادوایته ودانته
Aesthetics	زیبایی‌شناسی
All-seeing	بصیر مطلق
Amish	آمیش‌ها
Anglican	فرقه‌ی انگلیکن
Anti-determinist	مخالف موجبیّت
Argument From Constrasts	استدلال مبتنی بر تقابل‌ها
Argument from Queerness	استدلال مبتنی بر غرابت
Atheism	الحاد
Baptist	تعمیدی
Being	وجود مطلق
Being-tradition	وجود مطلق
Bhagavad	بهگودگیتا
Brahma	برهما
Brihadanyaka	بریهادارنیاکه
Burden of proof arguments	برهان
Cartesianism	دکارتی
Chalcedonian Creed	اعتقادنامه‌ی کالسدون
Christian atheism	الحاد مسیحی

Codification	مقرّرات
Commonwealth	کشور فدرال
Communitarian theories	نظریّات جامعه‌گرایانه
Compatibilism	سازگاری
Consequentialism	پیامدگرایی
Conventionalism	میثاق‌گرایی
Creative artisan	صنعت‌گر خلّاق
Creativity	خلق
Determined	موجَب، متعیّن
Determinism	موجبیّت
Dhammapada	دماپادا
Divine Command Theory	نظریّه‌ی امر الاهی
Divine Conventionalism	میثاق‌گرایی الاهی
Dogmatism	جزم‌اندیشی
Dramatic	شگرف
ET-simultaneity	هم‌زمانی سرمدی
Enrironmentalism	طرف‌داری از محیط زیست
Epistemology	معرفت‌شناسی
Et-awarness	آگاهی ـ سرمدی
Et-simultaneous	معیّت ـ سرمدی
Eternal	سرمدی
Eternity	سرمدیّت
Event-horizons	افق ـ رویداد
Externalism	برونی‌گرایی
Fideism	ایمان‌گرایی
Foreknowledge	علم پیشین
God of gaps arguments	براهین مبتنی بر «خدای رخنه‌پوش»
God-Creature distinction	تمایز خدا و خالق
Golden Rule	قاعده‌ی طلایی
Grand Master	استاد اعظم
Great Spirit	روح عظیم

Hard determinists	موجبیّت‌گرای متصلّب
Immorality	جاودانگی
Incompatibilism	ناسازگاری
Incompatibilist libertaarianism	قائل به ناسازگاری
Indeterminism	موجبیّت
Infallible	معصوم
Intelligence	هوش‌مندی
Jadeo-Christian	یهودی ـ مسیحی
Jehovah's Witness	شاهدانِ یهُوَه
Krishna	کریشنا
Law of identity	قانون همانی
Lawyer´s Fallacy	مغالطه وکیل دعاوی
Libertarians	اختیارگرا (= طرفدار آزادی)
Logos	لوگوس
Lutheran	فرقه‌ی لوتری،
Mahayana	مهایانه
Majjhima-Nikaya	مجهیما ـ نیکایه
Maya	مایا
Mennonites	منونی‌ها
Methodist	روش‌گرا
Mohammed, Owey	محامد، اُوِی
Mormonism	مذهب مورمون‌ها
Mundaka	موندکه
Mystery	راز
Natural law theory and virtue theory	نظریّه‌ی حقوق فطری و نظریّه‌ی فضیلت
Neccessitating	ایجاب کننده
Neccessitating	ضرورت‌بخش
Nirvana	نیروانا
Norealist	ناواقع‌گرایانه
Ockham´s razor	اُسترهٔ اکام
Ommipercipience	درّاک مطلق بودن

Omni-determinig will	اراده‌ی موجِب علی‌الاطلاق
Omni-determining	موجِبِ مطلق
Omnipercipience	درّاک مطلق بودن
Paradox	تناقض
Passover	عید فصح
Peresbyterian	فرقه‌ی مشایخی
Perspective	منظر
Peyote Cult	آیین پیوتیستی
Picture theory of refence	نظریّه‌ی تصویریِ معنا
Positive	ایجابی
Possible World	جهان ممکن
Proposition	قضیّه
Quakers	کویکرها
Quantum mechanics	مکانیک کوانتوم
Roformed Epistemology	معرفت‌شناسی اصلاح شده
Russelian naturalist	طبیعت‌گرای راسلی‌مشرب
Sikhism	آیین سیک
Silver Rule	قاعده‌ی نقره‌ای
Socially based	مبتنی بر جامعه
Solid common sense	قائلان به سازگاری
Speciesism	نوع‌گرایی
Stricter determinists	موجبیّت افراطی
Sub-atomic	زیر ـ اتمی
Suprem knowledge	علم متعالی
The Four Noble Truths	حقایق اصیل چهارگانه
The Suffering of God Defense	دفاعیّه مبتنی بر رنج بردن خداوند
Theory of Everything	نظریّه‌ی ناظر به همه چیز
Theravada Buddhism	بودیسم تراواده
Tri-theism	سه‌خداباوری
Vedic scriptures	کتب آسمانی ودایی
Vishnu	ویشنو

Vishnu	ویشنو
World Council of Churches	شورای جهانی کلیساها
Yajnavakya	یاجناولکیه
Zen	ذن
"knife edge" existential sense	درک وجودی بی‌قرار
admission	اقرارنامه
affective appraisal	درک عاطفی
all-knowing	همه‌دان
anatta	آناته
anti-theistic	معارض با خداباوری
being-itself	وجود بالذات
big bang cosmology	جهان‌شناسی مهبانگ
biocentric	زیست‌محورانه
bootstrap models	مدل‌های خودراه‌انداز
boundless	بی‌حدّ
breadth	جامعیّت
coherentism	پیوستگی‌گرایی
coherentist	پیوستگی‌گرا
common sense	فهم مشترک
communitarian ethics	اخلاق اجتماع‌باورانه
compatibilist theist	خداباورِ طرفدار سازگاری (اختیار و موجبیّت)
conceptual shemes	نظام‌های فکری
conceptually necessary	منطقاً ضروری
contetualist	بافت‌گرا
contextual moral relaism	واقع‌گرایی اخلاقی بافت بنیاد
contingency	امکان
contingent	ممکن‌الوجود
conventionalism	مواضعه‌گرایی
cosmic self	خودکیهانی
cosmis spatio-temporal causation	علّیّت زمانی و مکانی کیهانی
cosmological arguments	براهین جهان‌شناختی

critical cognitivism	شناخت‌گرایی انتقادی
critical cognitivist	شناخت‌گرای انتقادی
cultural relativist	نسبیّت‌گرایی فرهنگی
deductive	قیاسی
defeasible	بطلان‌پذیر
defense	دفاعیّه
definition by example	تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی
denign	بی‌خطر
deontology	فریضه‌گرایی
determinist	موجبیّت‌گرا
differentiation	تمایزیابی
dilemma	قیاس ذوحدّین
direct intuition	شهود مستقیم
divine-human accord	وفاق خدا و انسان
division problem	مسأله‌ی تقسیم
dominion	سلطه
dynamic theory	نظریّه‌ی پویایی
ecosystems of biota and abiota	اکوسیسم‌های حیاتی، نباتی و جمادی
ecumenism	نهضت تقریب مذاهب
ego	خودظاهری
egocentric particulars	الفاظ جزئی
eliminative materialism	مادّه‌گرایی حذفی
eliminativism	حذفی‌نگری
eliminativism	حذفی‌نگری
embodied being	موجود جسمانی
encompassing	فراگیر
enfleshment	جسم‌یابی
essential	ذاتی
essential materialism	مادّه‌گرایی اساسی
eternal duration	دوامِ سرمدی
eternal mind of God	ذهن سرمدی خداوند

ethical relativists	نسبیّت‌گرایان اخلاقی
ethicists	علمای اخلاق
ethics	اخلاق
excellence	کمال
Exclusive	غیرقابل‌جمع
explanatory comprehnsiveness	جامعیّت تبیینی
extended contingency	امکانِ فراگیر
fatalism	تقدیرگرایی
feminism	جنبش طرف‌داری از حقوق زنان، فمینیسم
folk psychology	روان‌شناسی عامیانه
formal	منطقی، صوری
foundationalism	مبناگرایی
franciscan	فرانسیسکان‌ها
freedom-foreknowledge problem	مسأله‌ی اختیار و علم پیشین
fully human	کاملاً انسانی
functional Christology	مسیح‌شناسی کارکردی
functionalism	کارکردگرایی
gap-inclusive life	زندگی وقفه‌آمیز
gereat-making quality	صفت کمال
golden rule	قاعده‌ی طلایی
good of development	خیر کمال‌یابی
great good theodicy	نظریّه‌ی عدل الاهی خیر عظیم
hedonism	لذّت‌گرایی
hedonistic	لذّت‌گرایانه
holism	کل‌نگری
horizontal version	تقریر عَرْضی
hypercontingent	اَبَر ممکن‌الوجود
hyperprivate	فوقِ خصوصی، بیش از حدّ خصوصی
ideal observer theory	نظریّه‌ی ناظر آرمانی
idealist monism	وحدت‌گرایی ایدآلیستی
imaginative identification	شناسایی تخیّلی

impartiality	بی‌طرفی
incarnation	تجسّم
incorrigible	تصحیح‌ناپذیر
indexical proposition	قضیّه‌ی نمادینه
indexical term	اصطلاح نُمادگونه
indifference	بی‌تفاوتی
indiscernibility of identicals	تمایزناپذیری امور عین‌هم
individual relativist	نسبیّت‌گرایی فردی
individualism	فردنگری
inductive	استقرایی
ineffability	بیان‌ناپذیری
infallible	خطاناپذیر
instrumentally good	خیرابزاری
intelletualist	عقل‌گرایانه
intelligent	هوش‌مندانه
intentional	معطوف به موضوع
intentionality	عنایت
internal realism	واقع‌گرایی درونی
internalism	درونی‌گرایی
intra-cosmic relation	روابط درون‌کیهانی
introvertive	انفسی
justificatory proccess	فرایند توجیه
karma	کرمه
knowledg that	علم به وجود
knowledge how	علم به چگونگی
knowledge who	علم به شخص
krishna	کریشنا
laissez-faire	لابشرط، آزادگذار
language game	بازی زبانی
leaerned ignorance	جهل فرهیخته
legal positivism	تحصّل‌گرایی حقوقی

liberation	آزادی
libertarian	اختیارگرا
life-centered	حیات‌محورانه
loving gaze	نگاه محبّت‌آمیز
male-biased	طرف‌دار جنس مذکّر
malignant joy	سرور خبیثانه
materialism	مادّه‌گرایی
materrialization machine	دستگاه ماده‌ساز
mediated	باواسطه، واسطه‌مند
memory	حافظه
merely human	صرفاً انسانی
metanarratives	فراروایت‌ها
mindlees	بی‌شعور
modified divine command theory	نظریّه‌ی امر الاهی تعدیل یافته
moksha	مکشه
monism	وحدت‌گرایی
monotheistic	یکتاپرست
moral obiectivism	عینیّت‌گرایی‌اخلاقی
moral realism	واقع‌گرایی اخلاقی
moral skeptic	شکّاک اخلاقی
nararative ethics	اخلاق داستانی
naturalism	طبیعت‌گرایی
nature of rationality	ذات عقلانیّت
Necessitating causes	علل موجِب
necessity	وجوب
neutrality	خنثی بودن
nomological	قانون‌شناختی
non-duality	لا ـ ثنویّت
non-indexical proposition	قضیّه‌ی غیرنمادینه
non-propositional account	تبیین غیرقضیّه‌ای
noncognitivism	ناشناخت‌گرایی

nondefensive	تحجّر
nonfactualism	ناواقع‌گویی
nonmoral facts	واقعیّات غیراخلاقی
nonphysical intentional being	موجود مرید مجرّد
nonrealism	ناواقع‌گرایی
nonreductive	غیرتحویلی
normative	تجویزی
not-become	صیرورت نیافته
not-born	زاده نشده
not-the-universe	لاعالَم
novelist	رمان‌نویس
object-oriented approach	روی‌کرد معطوف به شیء
objective	عینی
objectivist	عین‌گرا
objectivity	عینیّت
omni-experiencing	تجربه‌ی فراگیر مطلق
omnipotent	قادر مطلق
omnipresent	حاضر مطلق، همه جا حاضر
out of tradition experience	تجارب فارغ از سنّت
out-of-the-body experience	تجارب فارغ از جسم
paradigm case definition	تعریف مبتنی بر نمونه الگویی
passibilism	نظریّه‌ی عاطفه‌داری
passionate	احساسی
person-like	شخص‌گونه
personalists	شخص‌گرایان
persuasiveness	قدرت نفوذ
pluralism	کثرت‌گرایی
political liberalism	لیبرالیسم سیاسی
polytheism	چندخداباوری، شرک
polytheist	مشرک
positivism	تحصّل‌گرایی

postmodernism	پساتجدّدگرایی
power-value relation	رابطه قدرت و ارزش
pragmatic	مصلحت‌اندیشانه، مصلحت‌بینانه
preference satisfaction	خرسندی راجح
principle of fairness	اصل انصاف
principle of rationality	اصل عقلانیّت
probabilistic	احتمالاتی
process	پویش
process theologian	الاهی‌دان پویشی
propositional	قضیّه‌وار
pure Land Buddhism	بودیسمِ سرزمین پاک
quasi-realism	شبه‌واقع‌گرایی
queer	غریب
racism	نژادگرایی
realism	واقع‌گرایی
reason	عقل
reasonability	معقولیّت
referring expression	تعبیر مصداق‌دار
regerssive	پس‌رونده، سلسله‌وار
reincarnation	تناسخ
reliabilism	وثاقت‌گرایی
righteousness	نیکوکاری
rights-based approach	روی‌کرد مبتنی بر حقوق
romantic	رمانتیک
same-sex ralationships	روابط هم‌جنس‌بازانه
samsara	سمساره
scientific naturalism	طبیعت‌گرایی علمی
scope of power	دایره‌ی قدرت
self-causation	علّتِ خود بودن
self-created	آفریده‌ی خود
self-creating	موجِد خود

self-described	خودگفته
self-determining	ایجاب کننده‌ی خود
self-evident	بدیهی
self-hatred	خود ـ بیزاری
self-justification	خودتوجیهی
self-preservation	صیانت ذات
self-refutimg	متناقض بالذات
self-selecting voluntarism	اراده‌گرایی مبتنی بر گزینش خود فرد
self-support	توجیه درونی
sexism	جنسیّت‌گرایی
shankara	شانکاره
significantly free Creatures	مخلوقات واقعاً مختار
social theory of the Trinity	نظریّه‌ی اجتماعی تثلیث
social practices	نهادهای اجتماعی
soteriology	نجات‌شناسی
specious present	زمان حال موجّه‌نما
speculative	نظری
spirituality	معنویّت
srlfe-correcting	مصحّح خود
state of affairs	وضع اُمور
static theory	نظریّه‌ی ایستایی
stewardship	سرپرستی
strict foundationalist	مبناگرای متصلّب
sub-atomic world	عالَم زیراتمی
substantive dualism	دوانگاری جوهری
temporality	زمان‌مندی
the Jesus Christ of Latter Day Saints	عیسای مسیح قدّیسان آخرالزمان
the will to power	اراده‌ی معطوف به قدرت
theism	خداباوری
there-ness	موجودیّت
thought experiments	آزمایش‌های فکری

tolerance	تساهل
too relaxed	بیش از حدّ انعطاف‌پذیر
transcendental God	خدای متعال
true self	خودحقیقی
turth-producing	مولّدِ صدق
two-minds theory of incarnation	نظریّه‌ی دوذهنی تجسّم
unfading	بی‌افول
unified	یک‌دست
universalism	نظریّه‌ی نجات همگان
unmediated	بی‌واسطه
utopian ideals	آرمان‌های اتوپیایی (= مدینه‌ی فاضله)
value theory	نظریّه‌ی ارزش
value-laden	حاملِ ارزش
veiled unconscious	ناخودآگاه مستور
vicious regress	تسلسل خطرناک
virtue theory	نظریّه‌ی فضیلت
vividness	وضوح
voluntary euthanasia	قتل عمدی نجات‌بخش
wager arguments	براهین شرط‌بندی
weaker foundationalist	مبناگرای خفیف‌تر
well-established laws	قوانین مبرهن

نمایه موضوعات

نمایه موضوعات

آرمان لیبرالی، ۳۸۶، ۳۹۵
آرمان‌های اتوپیایی، مدینه فاضله ۳۲۷
آریا ساماج، ۵۰
آزادی دین، ۳۸۲
آزتک‌ها، ۴۵۳
آزمایش فکری، ۶۳، ۶۴، ۶۵، ۷۲، ۷۴، ۷۵، ۷۹، ۸۰، ۹۵، ۱۲۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۷۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۲۹۷، ۳۰۶، ۳۲۳، ۳۹۳، ۴۱۷، ۴۴۳، ۵۲۲، ۵۸۴، ۶۲۹
آزمون و خطا، ۵۹۷
آگاهی به آینده، ۴۱۸
آگاهی ـ سرمدی، ۲۱۴
آموزه‌ی ناخود (آناته)، ۳۰۵
آناته، ۵۲
آیین بودا، ۴۶۱
آیین پیوتیستی، ۴۵۳
آیین سیک، ۵۱، ۵۳، ۵۹
آیین گنوسی، ۳۹۷
آیین مسیح، ۷۳، ۹۵، ۱۱۶، ۱۵۱، ۳۹۱
آیین هندو، ۲۴، ۲۵، ۴۷، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۶، ۵۹، ۷۳، ۹۶، ۹۷، ۱۰۳، ۱۲۰، ۱۹۲، ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۳، ۲۹۵، ۳۰۳، ۳۱۲، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۴۵، ۴۵۵، ۴۹۲، ۵۳۶، ۵۳۷، ۵۴۳، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۶۱۱

ابقاء خلقت، ۵۸۰
احترام متقابل، ۳۱۹، ۳۸۷، ۳۹۶
احساس اخلاقی، ۴۷۸
اختیارگرایان، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۳، ۲۰۶، ۲۰۸
اختیارگرایی، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۳۳
اختیارگراییِ قائل به ناسازگاری، ۲۰۱
اختیارگرا = طرفدار آزادی ۲۰۰
اخلاق اجتماع‌باورانه، ۳۷۱
اخلاق بودایی، ۳۳۵
اخلاق پزشکی، ۳۶۸، ۴۰۴، ۵۱۲
اخلاق جنسی، ۳۶۹
اخلاق جنگ و صلح، ۶۲۰
اخلاق خداباورانه، ۳۱۹، ۳۶۸، ۳۹۹
اخلاق داستانی، ۳۷۰
اخلاق زیست‌محیطی، ۳۵
اخلاق زیست‌محیطی در اسلام، ۳۷۶
اخلاق محیط زیست، ۵۱۲

ادبیّات تراژیک، ۶۲۰
ادراک حسّی، ۱۸۷، ۴۱۶، ۴۲۳، ۴۵۰، ۴۵۹
ادوایته ودانته، ۴۸، ۵۹، ۹۱، ۹۶، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۵
ادیان آسمانی، ۵۲۴
ادیان اوّلیّه، ۵۴، ۵۹، ۴۵۷
ادیان بومیان آمریکای شمالی، ۶۰
ادیان پنج‌گانه جهانی، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۵۷
ادیان غیرخداباور، ۵۹، ۵۲۳
ادیان غیرطبیعت‌گرایانه، ۴۲۶
ادیان قومی، ۵۹
اراده‌گراییِ مبتنی بر گزینش خود فرد، ۵۱۲
اراده‌ی موجِب علی‌الاطلاق، ۲۰۵
ارتباط نفس و بدن، ۵۲۹
ارزش ذاتی، ۳۰۸، ۳۷۲، ۳۷۳، ۵۶۰
ارزش‌های عینی، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۳۴، ۳۳۵، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۱، ۳۴۶، ۴۰۰، ۴۰۴، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱
استدلال اخلاقی، ۳۳۰، ۳۳۲، ۳۳۳، ۳۴۸، ۳۵۰، ۳۵۲، ۳۹۳
استدلال مبتنی بر تقابل‌ها، ۲۸۶
استدلال مبتنی بر مراتب (کمال) موجودات، ۶۲۳
استدلال مسؤولیّت اثبات، ۴۲۴
استدلالِ مسؤولیّت اثبات، ۴۲۴، ۴۲۵، ۴۲۶، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۸
استدلالِ مسؤولیّتِ اثبات، ۴۲۷، ۴۳۵
استدلال مقدّم بر تجربه، ۴۳۹
استدلال مؤخّر از تجربه، ۴۳۹
اُستره‌ی اکام، ۴۲۸، ۴۳۷، ۵۸۵
اصطلاحات حامل ارزش، ۳۴۸
اصل انصاف، ۵۹۹
اصل تمایزناپذیری امور عین‌هم، ۵۳۰
اصل دلیل کافی، ۵۷۷، ۵۸۵، ۵۹۰
اصول اخلاقی، ۳۳۰، ۳۳۲، ۴۶۰
اصول تساهل، ۳۳۶
اعتقادنامه‌ی کالسدون، ۵۴۴
اعلامیه‌ی جهانی ملل متّحد درباره‌ی حقوق بشر، ۳۳۴
افلاطونیان کمبریج، ۴۰۵
اقبال بد، ۴۳۲
اگزیستانسیالیست‌ها، ۳۴۳
اگزیستانسیالیسم، ۳۴۳
الاهیّات جدید، ۳۵، ۳۶۰
الاهیّات فلسفی قرون، ۱۱۶، ۲۴۳، ۳۶۰
الاهیّات مسیحی، ۲۱۴، ۲۶۶، ۴۸۳
الاهی‌دانان عارف‌مشرب، ۴۶۱
الحاد، ۴۷، ۵۴، ۵۶، ۱۰۰، ۱۸۷، ۲۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۱۱، ۴۲۸، ۴۳۰، ۴۷۴، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۹۲، ۶۱۹، ۶۳۱، ۶۳۲
الکترون، ۲۲۵
الگوی سرپرستی، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۷، ۳۷۹، ۳۸۱
الگوی سلطه، ۳۷۲، ۳۷۳، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۸۱
الوهیّت، ۲۵، ۴۴، ۱۴۱، ۲۷۵، ۲۸۰، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۴۱۱، ۴۳۹، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۸۲، ۵۳۷، ۵۴۴، ۵۴۵
امر قدسی، ۱۷، ۵۴، ۹۳، ۹۸، ۱۱۹، ۲۴۵، ۲۴۷، ۴۴۷، ۴۶۹
امر مینوی، ۱۶۶
امکانِ فراگیر عالم، ۲۲۴
امور درون‌دینی، ۶۰۴

انسان‌گرایی الحادی، ۵۶
انواع تجربه‌ی دینی، ۲۸۶، ۴۴۸، ۴۸۶
ایدآلیسم، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳
ایمان، ۲۷، ۴۳، ۴۴، ۵۱، ۸۷، ۹۴، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۱۵، ۱۶۷، ۱۸۷، ۲۸۵، ۳۶۴، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۲۹، ۴۵۸، ۴۶۶، ۴۸۳، ۴۸۴، ۴۸۷، ۴۸۸، ۴۹۲، ۵۴۰، ۵۵۱، ۶۰۳، ۶۳۲
ایمان‌گرایان، ۴۸۳
ایمان‌گرایی، ۱۱۴، ۱۱۵، ۴۸۳، ۴۸۴، ۶۳۱
ایمان یهودی و یهودکشی نازی‌ها، ۵۲۵

بحران زیست‌محیطی، ۳۷۵
بدطینتی، ۳۵۶
براهین اخلاقی، ۳۴۶، ۴۰۴، ۵۹۸، ۶۰۱، ۶۳۱
براهین جهان‌شناختی، ۲۲۵، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۸۵، ۵۸۹، ۵۹۰، ۵۹۵، ۵۹۶، ۶۳۱
براهین جهان‌شناختیِ، ۵۷۴
براهین غایت‌شناختی، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۶۳۰
براهین مبتنی بر معجزات، ۵۸۶
براهین وجودشناختی، ۱۸۷، ۵۷۰، ۵۸۶، ۶۳۱
برون‌دینی، ۶۰۵
برونی‌گرایی، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۳
برهان تجربه‌ی دینی، ۴۴۴
برهان جهان‌شناختی، ۱۳، ۴۸۴، ۵۷۰، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۹، ۵۸۰، ۵۸۱، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۹۰، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۲۵، ۶۲۶، ۶۲۷
برهان جهان‌شناختی، ۵۷۴
برهان جهان‌شناختی طولی، ۵۸۹
برهان جهان‌شناختی عَرْضی، ۵۷۹، ۵۸۹
برهان مبتنی بر مجموعه‌قرائن، ۴۴۶، ۴۷۱، ۴۷۲، ۴۷۴، ۴۸۴، ۴۸۵، ۶۲۰
بریهادارانیاکه اوپانیشاد، ۳۰۲، ۵۳۷
بصیرت، ۱۶۰، ۲۰۲، ۲۶۴، ۳۰۲، ۳۶۷، ۳۷۰، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۷، ۴۱۸، ۵۳۵
بکتی، ۹۶
بودائیان، ۳۸۲، ۳۸۸، ۴۶۱
بودی ستوه‌ها، ۳۸۸
بودیسم تراواده، ۵۲
بوم‌شناسی ژرف‌نگر، ۵۳۸
بهائیان، ۵۹، ۳۸۹
بهترین جهان ممکن، ۵۰۸
بیان‌ناپذیری، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۰، ۲۹۱، ۳۱۰، ۳۱۱

پدیدارشناسی، ۴۴۱
پساتجدّدگرایی، ۳۹۴، ۳۹۵
پیامدگرایی، ۳۷۰، ۳۸۶، ۴۰۳
پیراروان‌شناسان، ۴۱۸
پیراروان‌شناسی، ۴۱۸
پیش‌بینی‌ناپذیری، ۴۷۹
پیوستگی‌گرا، ۴۱۹
پیوستگی‌گرایی، ۴۲۰، ۴۲۶

تاریخ علم، ۱۹، ۱۵۹، ۳۴۹
تبیین‌های طولی، ۵۷۵
تبیین‌های عَرْضی، ۵۷۵
تثلیث، ۲۸۰
تثلیث مسیحی، ۲۸۰

تجارب عرفانی، ۱۷۸، ۱۹۱، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۶۹
تجارب عرفانی انفسی، ۴۴۴
تجارب فارغ از جسم، ۷۰
تجارب فارغ از سنّت، ۷۰
تجارب قدسی، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۴
تجربه قدسی، ۴۳۹
تجربه‌ی اخلاقی، ۳۲۸، ۴۶۹
تجربه‌ی حسّی، ۴۱۷، ۴۲۳، ۴۲۵، ۴۳۶، ۴۷۹
تجربه‌ی دینی بودایی، ۴۶۱
تجربه‌ی قدسی، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۸۲
تجرّد از جسم، ۱۶۹
تحدّی تحصّل‌گرایانه، ۱۷۸
تحصّل‌گرایان، ۱۵۶، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۴، ۵۶۹
تحصّل‌گرایی، ۱۵۰، ۱۵۳، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۰، ۱۸۷، ۲۲۱
تحقیق‌پذیری، ۲۱، ۱۶۷، ۱۸۴، ۱۸۵، ۱۸۷
تحقیق‌گرایی، ۱۷۹
تحویل‌گرایی، ۶۸
تخاصم بین‌المللی، ۳۳۴
تخریب بوم‌شناختی، ۳۷۵
ترحّم بودایی، ۳۳۵
تساهل، ۲۶، ۵۱، ۹۲، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۳، ۱۰۹، ۳۱۹، ۳۳۶، ۳۸۴، ۳۸۷، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۶، ۴۰۴
تساهل دینی، ۹۲
تسلسل خطرناک، ۵۸۱
تعریف اشاری، ۳۱۳، ۳۱۴
تعریف مبتنی بر نمونه‌یابی، ۵۳، ۵۶
تقدیرگرایی، ۲۳۳
تقریر قیاسی مسأله‌ی شرّ، ۴۹۱
تقوای فطری، ۶۲۷
تقویت ارزش‌ها از طریق خداباوری، ۳۵۴، ۳۸۱
تکامل زیستی، ۵۹۲
تلائم = سازگاری ۴۲۰
تمایز خدا و خالق، ۴۴۵
تناسخ، ۵۰، ۵۱، ۶۴، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۹۳
توبه، ۴۳۴، ۴۳۷
توهّمات ادراکی، ۴۵۲

ثنویّت‌باوری، ۲۷۹

جامعه سکولار، ۲۶
جامعه‌گرایی، ۱۱۳
جامعه‌ی سکولار، ۳۸۴
جامعیّت تبیینی، ۴۲۰
جدایی دین و دولت، ۳۸۴
جزم‌اندیشی، ۲۷
جمع میان برونی‌گرایی و درونی‌گرایی، ۴۲۲
جنبش طرف‌داری از حقوق زنان، فمینیسم ۳۷۱
جنسیّت‌گرایی، ۳۷۸
جنگ اوّل جهانی، ۵۲۱، ۵۵۶
جنگ دوّم جهانی، ۲۱، ۱۵۶، ۵۲۱
جهاد اسلامی، ۳۸۲
جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه، ۶۰۲
جهان‌شناسی، ۳۸۷، ۵۷۸، ۵۸۵، ۵۹۳، ۵۹۵، ۶۳۱

جهان‌شناسی مهبانگ، ۲۱، ۶۳۱
جهان ممکن، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۹۷، ۱۶۳، ۲۸۷، ۴۷۸، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۵۹، ۵۹۵
جهل فرهیخته، ۲۸۶

چند خداباوری، ۲۳۰، ۲۸۰

حافظه، ۲۵۰، ۲۶۴، ۲۶۹، ۲۷۵، ۳۰۴، ۴۱۶، ۴۱۷، ۴۱۸، ۴۲۳، ۴۶۶
حزب نازی، ۵۲۵
حسّ اخلاقی، ۴۱۸
حسّ دینی، ۴۱۸
حسّ زیباشناسی، ۴۱۸
حسّ مشترک، ۴۴۷
حقایق اصیل چهارگانه، ۵۱
حقایق ضروری مابعدالطبیعه و منطق، ۳۴۱
حقّ حیات، ۳۷۷، ۳۹۹
حقیقةالحقایق، ۱۸، ۲۳، ۱۰۸، ۳۸۸، ۴۴۴، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۵، ۵۳۷
حکمت، ۴۶، ۱۲۵، ۱۶۰، ۱۹۱، ۲۳۹، ۲۸۶، ۳۸۹، ۴۴۴، ۴۷۸، ۵۰۷، ۵۳۹
حکومت دنیاگرا = سکولار ۳۸۴
حیات ابدی، ۵۲۴، ۵۶۶
حیات اخروی، ۴۶، ۱۶۹، ۵۱۳، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۲۵، ۵۲۶، ۵۲۷، ۵۲۸، ۵۳۰، ۵۳۱، ۵۳۲، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۶۱، ۵۶۲
حیات ارگانیک، ۵۹۸
حیوانات غیربشری، ۳۷۷، ۳۷۸، ۴۹۴، ۵۰۶

خداباورانِ اختیارگرا، ۵۱۴
خداباوران طبیعی = دئیست‌ها، ۵۷۹
خداباوری جامع، ۴۴۳، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۴۷، ۴۵۰، ۴۵۱، ۴۵۲، ۴۵۷، ۴۷۰، ۴۷۳، ۶۱۰
خداباوری سنّتی، ۱۲۴، ۱۳۶، ۱۵۵، ۱۶۴، ۱۸۴، ۳۶۵، ۴۹۸، ۵۰۰، ۵۱۹، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۹۴، ۶۱۷
خداباوری طبیعی = دئیسم، ۴۲، ۱۰۵
خداباوری کلاسیک، ۶۰۳
خداباوری مسیحی، ۳۰۸، ۶۰۳
خداگرایی طبیعی = دئیسم، ۵۲
خدایان تقدیر، ۱۲۸
خدای تجسّم یافته، ۳۹۰
خدای رخنه‌پوش، ۵۹۸
خدای قانون‌گذار متعالی، ۵۹۸
خرسندی راجح، ۳۷۰
خلّاقیّت فراگیر، ۵۸۰
خود ـ بیزاری، ۵۱۳
خودخواهی، ۳۵۰، ۳۵۱
خودِ ظاهری، ۴۶۲
خودکشی، ۱۳۵، ۱۳۶، ۳۶۰، ۳۶۸، ۳۶۹
خودکیهانی، ۳۰۲، ۵۳۶
خودگرایی کوته‌بینانه، ۳۰۰
خویش‌کامی کوته‌بینانه، ۶۰۴
خیرابزاری، ۳۷۳
خیرات عظیم، ۴۹۳، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۳، ۵۰۶، ۵۰۸، ۵۱۱، ۵۲۲، ۵۵۴، ۵۹۴، ۶۱۶
خیر اعلا، غایت قصوای کمال بشر، ۳۴۲، ۴۴۴، ۴۷۸
خیر بالضروره، ۵۴۳
خیر کامل، ۴۲، ۴۹، ۵۶۰، ۵۷۴، ۵۸۵
خیر کثیر، ۴۳۲

خیر کمال‌یابی، ۵۳۳
خیر لابالضروره، ۵۴۳
خیر متعالی، ۴۰۲، ۴۹۸، ۵۵۰، ۵۸۹
خیرِ وفاق خدا و انسان، ۴۹۳، ۶۱۶

درّاک مطلق بودن، ۳۴۹، ۳۵۳، ۳۷۵، ۳۷۶
درک زیباشناسی، ۴۷۸
درک عاطفی، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۵۳، ۳۷۱، ۳۹۳
درمه، ۴۶۱
درون‌نگری، ۴۱۸
درونی‌گرایان، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۶
درونی‌گرایی، ۴۱۸، ۴۱۹، ۴۲۱، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۳۵
دفاعیه‌های مبتنی بر اختیار، ۵۰۷
دفاعیّه‌ی، ۵۲۸، ۵۳۸، ۵۵۴
دفاعیّه‌ی مبتنی بر رنج بردن خدا، ۵۲۳
دفاعیّه‌پردازی، ۵۲۲
دماپادا، ۴۶۲
دموکراسی، ۶۰، ۳۷۵
دوانگاری، ۵۲۸، ۵۲۹، ۵۳۰، ۵۳۲
دوانگاری جوهری، ۱۶۹، ۱۷۱، ۱۷۳
دوراگاهی، ۴۱۸، ۴۲۵
دوران پساتجدّد، ۳۹۳، ۳۹۴
دوزخ، ۵۲۸، ۵۳۵، ۵۶۳، ۵۶۵، ۵۶۶
دیدگاه راسلی، ۶۰۳
دین‌باوران، ۵۵، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۸، ۹۹، ۱۰۱، ۱۰۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۸۰، ۴۱۱، ۴۱۲، ۴۲۸، ۴۳۲، ۴۳۷، ۴۹۲، ۵۲۲، ۵۴۲، ۶۰۶
دین یهودی‌مسیحی، ۳۷۴
دیوان عالی ایالات متّحده، ۵۶

ذات نهان اللّه، ۲۸۵

رابطه‌ی (شخصی) من ـ تو، ۴۰۶
رابطه‌ی عقل و ایمان، ۴۸۶
رابطه‌ی (غیرشخصی) من ـ آن، ۴۰۶
رستاخیز عیسی مسیح، ۵۶۲، ۶۰۶
رستگاری، ۳۱۹، ۴۱۲، ۴۴۴
روابط درون‌کیهانی، ۲۲۹
روابط هم‌جنس‌بازانه، ۳۶۹
روان‌شناسی ژرفاگر، ۵۴۷
روان‌شناسی عامیانه، ۱۵۹، ۱۸۶
روان‌کاوی فرویدی، ۵۴۷
روحانیان بعل، ۱۱۳
روش‌شناسی اخلاقی، ۳۳۳، ۳۴۷، ۳۵۳
روی‌کرد فضیلت‌مدار، ۴۲۸
روی‌کرد مبتنی بر پرورش روح، در قبال شرّ، ۵۰۳
روی‌کرد مبتنی بر حقوق، ۳۷۸
رویّه‌ی عرفانی مسیحی، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۸۱
رویّه‌ی مولّد باور، ۴۷۷

زرتشتیان، ۳۹۷
زمان‌مندی، ۲۱۲، ۲۵۰، ۲۶۱، ۲۶۳، ۲۶۹، ۲۷۱، ۲۷۶، ۵۶۱، ۵۸۴
زندگی وقفه‌آمیز، ۵۳۲
زیبایی‌شناسایی، ۷۲
زیست‌شناسی، ۱۶۰، ۵۹۲
زیست‌شناسی تکاملی، ۱۸۶، ۳۴۶، ۵۹۲، ۵۹۷، ۵۹۸

زیست‌شناسی داروینی، ۵۹۲

سامکاره، ۴۸
سانکارچریه، ۴۸
سانکاره، ۴۸
سَبَت نگه‌داران معتقد به ظهور قریب‌الوقوع مسیح، ۳۸۳
سُرور خبیثانه، ۳۵۶
سقط جنین، ۳۴۸، ۳۶۹، ۳۹۸
سقوط اورشلیم، ۲۱۳
سکولاریسم لاک، ۳۸۶
سمایوته ـ نیکایه، ۴۶۲
سمساره، ۵۰
سنّت ارسطو، ۳۷۰
سنّت بودایی، ۳۰۲، ۳۰۶، ۴۶۱
سنّت مبتنی بر سرپرستی، ۳۷۷
سوسیالیسم، ۳۸۲
سه‌خداباوری، ۲۸۰

شباهت خانوادگی، ۴۶۳
شخص‌گرایان، ۴۹۷
شرطبندی، ۴۷۴، ۵۷۰، ۶۱۵، ۶۱۶، ۶۱۷، ۶۱۸، ۶۱۹، ۶۳۲
شرور اخلاقی، ۴۹۴
شرور طبیعی، ۴۹۴، ۵۰۳، ۵۳۴
شکّاک اخلاقی، ۳۲۲، ۳۵۲
شکّاکیّت، ۲۰، ۵۱، ۱۰۰، ۱۰۱، ۳۵۳، ۴۲۰، ۴۲۵، ۶۱۹
شکّاکیّت دینی، ۲۱، ۱۰۰، ۴۷۱، ۴۹۱
شمایل‌ها، ۶۲۰
شناخت‌گرایان انتقادی، ۴۱۹، ۴۲۰، ۴۲۶
شناخت‌گرایی انتقادی، ۴۲۰، ۴۲۳
شهود، ۱۷۴، ۲۰۱، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۸۹، ۲۹۶، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۳۶، ۳۴۶، ۳۶۷، ۴۱۸، ۴۸۸، ۵۳۳، ۶۱۴
شهود قلبی، ۴۳۹

صلیب مسیح، ۳۹۲
صیانت ذات، ۶۰۳

ضدّ واقع‌گرایی، ۱۱۵

طبیعت‌گرایان، ۱۵۵، ۱۶۷، ۱۹۲، ۱۹۳، ۲۲۵، ۲۲۸، ۲۴۴، ۴۱۳، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۲۸، ۴۳۱، ۴۳۴، ۴۳۶، ۴۷۶، ۵۷۳، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۱۹
طبیعت‌گرای راسلی‌مشرب، ۶۰۳
طبیعت‌گرایی، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۸۰، ۱۹۳، ۲۲۱، ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۲، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۵، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۶۷، ۴۷۱، ۴۷۳، ۴۷۴، ۴۸۴، ۵۴۲، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۲، ۵۷۳، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۶، ۵۹۷، ۵۹۸، ۵۹۹، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۰۲، ۶۱۰، ۶۱۷، ۶۳۲
طبیعت‌گرایی الحادی، ۴۱۱
طبیعت‌گرایی علمی، ۲۲۸
طبیعت‌گرایی = دهری مشربی، ۲۵
طرف‌داران حقوق زنان، ۳۷۱، ۱۴۱
طریق سلبی = طریق تنزیهی، ۲۸۴

ظهور مسیح، ۲۱۳، ۴۹۶

عالم امکان، ممکن‌الوجود، ۵۸۶

عالم برزخ، ۵۶۰
عالَم خدا = بدن خدا، ۱۸۴
عالم راسلی، ۶۰۳
عالِم مطلق، ۱۸، ۲۲، ۲۳، ۲۵، ۴۲، ۱۴۹، ۱۵۱، ۱۹۱، ۱۹۲، ۱۹۴، ۱۹۸، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰، ۲۲۱، ۲۲۳، ۲۲۷، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۴۰، ۲۶۸، ۲۸۰، ۳۴۷، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۵۷، ۳۶۴، ۴۰۵، ۴۷۵، ۴۷۶، ۴۸۳، ۴۹۱، ۴۹۷، ۴۹۹، ۵۰۰، ۵۰۸، ۵۲۲، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۶۰، ۵۷۴، ۵۸۵، ۵۹۳، ۶۱۳
عدالت اجتماعی، ۹۵، ۱۶۶، ۴۶۹
عدالت اقتصادی، ۳۴۸
عدالت کرمه‌ای، ۳۰۳
عدل الاهی، ۴۶، ۴۹۳، ۵۰۰، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۷، ۵۰۸، ۵۱۳، ۵۱۶، ۵۲۴، ۵۲۸، ۵۳۲، ۵۳۴، ۵۳۵، ۵۳۷، ۵۴۲
عدمِ تساهل دینی، ۹۲
عدم تناهی، ۴۷۵، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۶
عرفان، ۴۴۱، ۴۶۹
عرفان اسلامی، ۳۹۷
عرفان یهودی، ۲۹۳
عصب‌شناسی، ۲۳۱
عصر روشن‌گری، ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۹۴
عقده‌ی ادیپی، ۴۷۱
عقلانیّت، ۱۹، ۲۶۶، ۳۴۶، ۴۱۳، ۴۳۵، ۴۴۹، ۴۷۷، ۵۰۵، ۵۰۶، ۵۲۰، ۵۹۹
عقل مشترک، ۱۱۱، ۱۸۰، ۱۸۶، ۱۹۹، ۲۹۵
علّت اولیٰ، ۵۷۴، ۵۷۸، ۵۷۹، ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۹
علّت بالذات، ۳۴۴
علّت بقاء، ۵۸۰
علّت حدوث، ۵۸۰
علّتِ خودْعلّت، ۱۳۴
علّت مُبقیه، ۴۲، ۴۹، ۱۲۰، ۳۶۰، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۷۹
علّت موجده، ۳۶۰، ۵۷۴، ۵۷۸، ۶۲۴
علل طولیِ، ۵۷۵
علمای اخلاق، ۶۵، ۵۲۶
علم به چگونگی، ۲۳۹
علم پیشین، ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۰۶، ۲۰۷، ۲۰۸، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۳، ۲۳۴، ۲۴۳، ۲۶۴، ۴۱۷
علم غیب یا غیب‌بینی، ۴۱۸
علم متعالی، ۱۹۳، ۲۱۶، ۲۱۷
علم مطلق، ۱۹۱، ۱۹۳، ۱۹۴، ۱۹۵، ۱۹۸، ۲۰۷، ۲۱۴، ۲۱۵، ۲۱۶، ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۳۶، ۲۳۹، ۲۴۰، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۶۴، ۲۶۸، ۲۷۰، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۵۷، ۴۹۱، ۴۹۸، ۵۳۸، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۶۱۱، ۶۱۴
علوم اجتماعی، ۳۰
علوم طبیعی، ۱۱، ۲۰، ۲۱، ۳۰، ۱۱۱، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۹۶، ۴۲۷
علیّت الاهی، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۷۳، ۵۰۶، ۵۹۲
علّیّت غایی، ۶۲۴
عین‌گرایان اخلاقی، ۳۳۶
عینیّت‌گرایی اخلاقی، ۳۲۲، ۶۰۱

فاشیسم، ۴۶۹
فایده‌گرایی عمل محور، ۳۷۰
فرانسیسکان‌ها، ۵۲۷
فرایند توجیه، ۴۲۰

فرایند معتبر مولّدِ صدق، ۴۲۱
فردگرایی افراطی، ۳۶۲
فرقه‌ی معتقد به تجسّم غیربشری، ۵۴۷
فرمان قلب، ۴۰۶
فرمان محبّت، ۴۰۶
فره، ۳۷۷
فریضه‌گرایان، ۳۷۰
فریضه‌گرایی، ۳۷۰، ۳۸۶
فسخ‌ناپذیری گذشته، ۱۹۷
فضایل، ۲۱۶، ۳۷۰، ۴۰۳، ۴۰۴، ۴۲۲، ۴۲۷، ۴۶۶، ۵۱۵، ۵۱۷، ۵۵۴
فضایل معرفتی، ۴۲۳، ۴۲۷
فعّالیّت الاهی، ۹۸، ۳۴۷، ۵۷۴، ۵۹۱
فلسفه‌های تجسّم، ۵۴۴
فلسفه‌ی اخلاق، ۲۹، ۱۰۹، ۱۱۰، ۲۹۸، ۳۰۰، ۳۲۰، ۳۳۳، ۳۴۹، ۴۰۴، ۴۲۲
فلسفه‌ی تجربه‌ی دینی، ۴۱۳
فلسفه‌ی تحلیلی، ۱۲۰
فلسفه‌ی خداشناسی، ۳۵، ۳۶، ۱۲۲، ۱۳۰، ۱۴۰، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۵۱، ۱۸۴، ۱۹۷، ۲۱۵، ۲۲۸، ۲۴۸، ۲۵۷، ۲۸۵، ۳۱۳، ۴۱۲
فلسفه‌ی دین بودایی، ۴۹۲
فلسفه‌ی دینی وحدت‌گرا، ۵۶۹
فلسفه‌ی زبان، ۲۷۷
فلسفه‌ی زمان، ۳۱۲، ۳۱۳
فلسفه‌ی زنان، ۳۶
فلسفه‌ی طبیعت بشر، ۲۹، ۲۷۹
فلسفه‌ی علم، ۱۹، ۵۷
فلسفه‌ی معماری، ۷۲
فلسفه‌ی نفس، ۱۶۲، ۱۷۷، ۱۸۴، ۱۸۷، ۳۰۶
فلسفه‌ی ودانته، ۲۸۵
فلسفه‌ی یونان، ۱۱۶، ۳۹۷
فلسفه‌ی یهودی، ۳۶۲
فمینیست‌ها، ۳۷۱، ۴۰۶، ۴۶۹
فمینیسم، ۳۷۱، ۴۶۹
فن‌آوری، ۲۲، ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۷، ۴۰۴، ۶۲۰
فهم مشترک، ۸۰، ۹۶، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۷۲، ۲۶۱، ۳۲۴، ۳۸۵
فیّاضیّت خداوند، ۵۰۹
فیزیک، ۶۸، ۸۱، ۱۶۰، ۲۵۸، ۲۶۱، ۲۷۸، ۳۴۸، ۵۹۲، ۵۹۵
فیض خداوند، ۵۰۹
فیلسوفان پویشی، ۴۹۷
فیلسوفان پیش سقراطی، ۱۱۳
فیلسوفان طرف‌دار حقوق زنان، ۴۶۹
فیلسوفان قرون وسطی، ۲۱۱

قاعده‌ی طلایی، ۶۴، ۳۳۲
قاعده‌ی نقره‌ای، ۳۳۲
قانون اسلامی (شریعت)، ۳۸۲
قانون عدمِ تناقض، ۱۲۸
قانون کرمه، ۳۰۳، ۳۸۸
قانون منطقی این همانی، ۵۸۶
قانون همانی، ۱۲۸، ۱۳۱، ۱۳۲
قتل عمدی نجات‌بخش، ۳۶۸
قتل نجات‌بخش، ۳۴۸، ۳۵۳، ۳۶۸
قحطی‌زدایی، ۳۳۰، ۳۳۱
قدرت اکثری، ۱۲۲، ۱۳۷، ۱۴۰، ۱۴۶، ۱۵۱، ۵۶۹
قدرت‌پرستی، ۳۳۸
قدرت کامله، ۱۴۰، ۱۴۴، ۵۶۹
قدرت محض، ۱۴۰، ۳۷۳، ۳۷۷، ۵۹۹، ۶۰۱

قدرت هسته‌ای، ۳۳۰، ۳۴۸
قدسی = ملکوتی، ۴۳۹
قساوت، ۳۵۶، ۴۷۸
قوانین اخلاقی عینی، ۳۴۰، ۳۴۵، ۵۹۸
قوای پیش‌آگاهی، ۴۲۵
قوّه‌ی خیال، ۴۱، ۶۲، ۶۴، ۷۴، ۷۵، ۷۹، ۳۵۰، ۴۱۸، ۴۸۷، ۵۶۹

کارکردگرایان، ۱۷۱
کارکردگرایی، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۸۳
کاست، ۵۰، ۱۶۹، ۶۱۴
کتب آسمانیِ پالی، ۴۶۲
کتب آسمانی مقدّس، ۹۷، ۹۸، ۴۳۲، ۵۳۴
کتب آسمانی ودایی، ۴۷
کثرت‌گرایی، ۳۰۶، ۳۱۷، ۳۱۹، ۳۹۲، ۳۹۶، ۳۹۷، ۴۰۶، ۴۸۷
کثرت‌گرایی دینی، ۴۶۵
کفّاره، ۳۶۵، ۳۹۰، ۳۹۲، ۴۰۴، ۴۰۷، ۵۱۳، ۵۴۲، ۵۶۳
کلمةاللّه، ۴۴۱، ۵۵۲

گذشته‌بینی، ۴۱۸
گناه، ۲۳۹، ۲۴۲، ۳۲۲، ۳۵۶، ۳۵۷، ۴۲۸، ۴۳۴، ۵۰۷، ۵۲۶، ۵۳۵، ۵۴۹

لاادری‌گری، ۳۸۸، ۴۶۳، ۵۹۱
لاادری‌گو، ۴۲
لذّت‌گرایی، ۲۹۸
لذّت‌گرایی افراطی، ۳۵۶، ۳۵۹
لیبرالیسم، ۱۱۳، ۳۸۲، ۳۸۵، ۳۸۶، ۳۸۷، ۴۰۳
لیبرالیسم سیاسی، ۱۱۳
لیبرالیسم سیاسی معاصر، ۳۸۶
لیبرالیسم مبتنی بر شیوه زیست یا مماشات، ۳۸۷

مابعدالطبیعه ادوایته‌ای، ۹۶
مادّه‌باوری، ۲۷۹
مادّه‌گرایان، ۱۵۶، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۷۵، ۱۸۶، ۲۳۰، ۵۶۹
مادّه‌گرایان حذفی، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۵۷۳
مادّه‌گرایی، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۶، ۱۶۸، ۱۸۰، ۲۱۹، ۲۲۱، ۲۷۹، ۵۹۲
مادّه‌گرایی اساسی، ۱۵۶، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۶۸، ۲۲۱، ۵۲۸
مادّه‌گرایی حذفی، ۱۵۶، ۱۵۸، ۱۶۰، ۱۶۱، ۱۶۲
مارکسیسم، ۵۶، ۳۸۲
مالکیّت الاهی، ۳۶۰، ۳۶۱، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۸۱
مانویان، ۳۹۷
مایا، ۴۸، ۳۰۲
مبناگرای خفیف‌تر، ۴۱۹
مبناگرای متصلّب، ۴۱۹، ۴۲۰
مبناگرایی، ۴۱۹، ۴۲۰
متون مقدّس ودایی، ۲۹۵
مجازات اعدام، ۳۶۹، ۳۹۸
مجهیما ـ نیکایه، ۴۶۲
محبّت همگانی، ۳۲۹، ۳۳۵
مخالفان موجبیّت، ۱۹۹

مذهب کالونی، ۲۳۸
مذهب مورمون‌ها، ۵۵
مردم‌سالاری، ۳۱۹
مسأله‌ی تقسیم، ۲۹۵
مسأله‌ی دوزخ، ۵۶۳
مسأله‌ی شرّ، ۲۱۳، ۳۰۶، ۳۷۹، ۴۶۵، ۴۹۱، ۴۹۲، ۴۹۳، ۴۹۴، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۶، ۵۱۱، ۵۱۲، ۵۱۳، ۵۱۹، ۵۲۳، ۵۲۴، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۳۵، ۵۳۶، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۱، ۵۴۲، ۵۵۳، ۵۵۵، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۳، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۶۹، ۵۹۴، ۵۹۶
مسؤولیّت اخلاقی، ۳۸، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۵۲۱
مسؤولیّت سیاسی، ۳۶۹
مسؤولیّت فکری، ۶۰۷
مشاهده آرمانی در ادیان جهانی، ۳۹۳
مشیّت الاهی، ۸۷، ۵۲۱
مصلحت شخصی، ۵۴، ۶۰۴، ۶۱۷
معجزه، معجزات ۴۲، ۹۰، ۹۷، ۹۸، ۱۲۰، ۲۲۸، ۳۹۰، ۴۳۴، ۵۰۴، ۵۷۰، ۶۰۴، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۳۱، ۶۳۲
معرفت‌شناسی، ۲۷، ۱۱۵، ۱۸۷، ۲۴۴، ۳۸۷، ۴۱۵، ۴۸۷، ۶۳۱
معرفت‌شناسی اصلاح شده، ۴۳۴
معقولیّت، ۲۰، ۹۳، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۵۶، ۱۶۲، ۱۶۴، ۲۲۰، ۲۲۸، ۲۸۱، ۲۸۴، ۳۱۰، ۳۴۴، ۴۱۲، ۴۱۵، ۴۲۰، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۴۱، ۵۵۴، ۵۷۶، ۵۹۰، ۵۹۱، ۶۰۳، ۶۱۹، ۶۲۲
معنویّت، ۵۳، ۸۷، ۹۶، ۹۷، ۳۸۷، ۴۴۱، ۴۸۸
معنویّت خصوصی، ۳۸۷
معیّت ـ سرمدی، ۲۱۰
مغالطه‌ی وکیل دعاوی، ۲۶
مغالطه‌ی کنه و وجه، ۵۸۷
مکانیک کوانتوم، ۲۰۱
مکتب دکارتی، ۱۳۰
مکشه، ۵۰، ۱۰۳
ملحدان، ۴۷، ۵۸، ۵۹، ۹۲، ۲۸۳، ۳۸۰، ۳۹۸، ۴۳۰، ۴۳۱، ۴۶۶، ۴۷۶، ۴۹۳، ۵۲۲، ۵۵۹، ۵۹۷، ۶۱۲، ۶۱۹
ممکن‌الوجود، ۱۳۶، ۲۱۰، ۲۱۲، ۲۲۳، ۲۲۵، ۲۲۷، ۲۲۸، ۲۴۲، ۲۴۳، ۵۴۳، ۵۴۵، ۵۷۴، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۷، ۵۸۸، ۵۸۹، ۵۹۱، ۶۰۰، ۶۰۱، ۶۱۰، ۶۲۸
مناسک دینی، ۴۳۲
منظر مبتنی بر حقوق حیوانات، ۵۳۸
منظر مبتنی بر خود جداگانه، ۵۳۶
منظر مبتنی بر خودکیهانی، ۵۳۶
منونی‌ها، ۳۸۳
موادّ توهّم‌زا، ۴۵۳
موادّ مخدّر، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۵۴، ۴۸۲، ۴۹۶
مواضعه‌گرایی، ۴۰۴
موجبیّت، ۱۹۷، ۱۹۸، ۱۹۹، ۲۰۰، ۲۰۱، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۰۴، ۲۰۶، ۲۰۹، ۲۳۳، ۲۳۸، ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۶۷
موجبیّت‌گرایان خداباور، ۵۱۴
موجبیّت‌گرای متصلّب، ۲۰۰
موجبیّت‌گرایی، ۲۳۳
مهاترا، ۴۶۲، ۴۶۳
مهایانه، ۵۲
میثاق‌گرایی، ۱۲۷
میثاق‌گرایی الاهی، ۱۲۸

ناشناخت‌گرایی، ۱۱۵
ناظم الاهی، ۴۷۳
ناواقع‌گرایان، ۸۷، ۸۹، ۹۱، ۹۳، ۱۰۰، ۱۰۳، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۳۰۰
ناواقع‌گرایی، ۸۳، ۸۵، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۶، ۹۸، ۱۰۱، ۱۰۳، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵، ۶۱۴
نژادگرایی، ۳۷۸
نسبیّت‌گرایان، ۳۲۲، ۳۲۵
نسبیّت‌گرایان اخلاقی، ۳۲۲
نسبیّت‌گرایی، ۳۲۲، ۳۲۴، ۳۳۵، ۳۳۶، ۴۰۴
نسبیّت‌گرایی فرهنگی، ۳۲۲
نظام اخلاقی قدرت‌مدار، ۳۷۴
نظام اخلاقی مبتنی بر مالکیّت الاهی، ۳۶۲
نظریّات امر الاهی، ۳۷۳، ۵۹۹
نظریّات جامعه‌گرایانه، ۱۱۳
نظریّه‌پردازان عدل الاهی، ۵۰۶
نظریّه‌ی اجتماعی تثلیث، ۲۸۰
نظریّه‌ی اخلاقی، ۳۶، ۳۰۶، ۳۱۹، ۳۸۶، ۴۰۰، ۵۶۵
نظریّه‌ی ارزش، ۳۰۶، ۳۲۱
نظریّه‌ی امر الاهی، ۳۳۹، ۳۴۰، ۳۴۳، ۳۴۵، ۳۴۷، ۳۵۱، ۳۸۶، ۴۹۸
نظریّه‌ی امر الاهی تعدیل یافته، ۳۴۱
نظریّه‌ی ایستایی، ۲۵۸
نظریّه‌ی بی‌عاطفگی، ۳۵۴
نظریّه‌ی پویایی، ۲۵۸
نظریّه‌ی حقوق فطری، ۳۶۹
نظریّه‌ی حقیقت، ۱۹
نظریّه‌ی دوذهنی تجسّم، ۵۴۵
نظریّه‌ی سازگاری موجبیّت و اختیار، ۲۰۰
نظریّه‌ی سازگاری میان موجبیّت و اختیار، ۱۹۹
نظریّه‌ی عاطفه‌داری، ۳۵۴، ۳۵۵، ۳۵۹، ۳۶۰، ۴۰۲
نظریّه‌ی عاطفه‌داری خداباورانه، ۳۵۷
نظریّه‌ی عدل الاهی، ۵۲۲
نظریّه‌ی عدل الاهیِ خیر عظیم، ۵۰۰
نظریّه‌ی عدل الاهی خیر عظیم‌تر، ۵۰۰
نظریّه‌ی فضیلت، ۳۶۹، ۴۲۲، ۴۲۳، ۴۲۷، ۴۳۵
نظریّه‌ی مالکیّت خداوند، ۳۶۳
نظریّه‌ی معرفت، ۲۹، ۳۳۳، ۴۱۸، ۴۷۸
نظریّه‌ی موجبیّت، ۲۰۶
نظریّه‌ی «نا ـ خود» بودایی، ۳۰۵
نظریّه‌ی ناسازگاری، ۲۰۰
نظریّه‌ی ناظر آرمانی، ۳۴۷، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱، ۳۵۲، ۳۶۳، ۳۶۸، ۳۷۰، ۳۷۱، ۳۷۵، ۳۸۶، ۳۹۳، ۳۹۹، ۴۰۰، ۴۰۵
نظریّه‌ی نجات همگان، ۵۶۳
نظریّه‌ی نسبیّت: ۲۶۱، ۲۶۲
نفس ناطقه، ۱۷۳
نهضت بوم‌شناختی «ژرفاگر»، ۳۷۹
نیایش، ۸۱، ۸۵، ۹۳، ۱۹۱، ۶۱۶
نیروانا، ۵۲، ۲۹۹، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۱۰، ۳۱۹، ۳۸۸، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۵۸، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳
نیست‌انگاران، ۳۲۱، ۳۲۵
نیست‌انگاری، ۳۲۱، ۳۲۲، ۳۳۶، ۴۰۴

وابستگی علّی، ۵۷۶، ۵۷۹

واجب‌الوجود، ۱۳۰، ۲۲۳، ۲۲۴، ۲۲۷، ۲۴۲، ۲۴۳، ۵۴۳، ۵۷۴، ۵۸۵، ۵۸۶، ۵۸۸، ۵۸۹، ۶۱۱، ۶۱۳، ۶۲۵
واقع‌گرایان اخلاقی، ۳۲۲، ۳۲۸، ۳۲۹
واقع‌گرایی، ۱۸، ۱۹، ۳۶، ۸۳، ۸۵، ۹۳، ۹۸، ۱۰۰، ۱۰۱، ۱۰۲، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۰۹، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۳، ۱۱۵، ۱۱۶، ۳۲۳، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۹۵
واقع‌گرایی اخلاقی، ۳۲۲، ۳۲۳، ۳۲۴، ۳۲۵، ۳۲۶، ۳۲۷، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۳۹
واقع‌گرایی دینی، ۸۵، ۸۷، ۱۰۱
واقعیّات غیراخلاقی، ۳۳۰، ۳۳۱، ۳۳۲، ۳۴۸، ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۳، ۳۶۷، ۳۷۵
واقعیّت غایی، ۲۳، ۲۳۲، ۲۳۳، ۲۸۱، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۹۲، ۲۹۶، ۲۹۹، ۴۱۵، ۴۴۴، ۴۵۱، ۴۵۵، ۴۵۸، ۴۶۰
واقعیّت غایی، حقیقةالحقایق ۴۴۴
واکوسیستم‌ها، بوم‌سازگان‌ها ۳۷۷
وثاقت‌گرا، ۴۲۲
وثاقت‌گرایی، ۴۲۱، ۴۳۵، ۴۳۷
وجوب، ۳۶، ۱۰۱، ۲۲۵، ۲۴۳، ۲۴۴، ۵۷۴، ۶۱۰، ۶۱۱، ۶۲۳
وجود بالذات، ۲۲۳، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۶، ۲۸۷
وجود بالغیر، ۲۲۳
وجود مطلق، ۱۸۳، ۲۴۸، ۲۷۷، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۲، ۲۸۶، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۳۰۲، ۴۵۶، ۴۵۸
وجود مطلق بالذات، ۲۸۶
وجود واجبی، ۲۲۳، ۲۲۷، ۶۱۱
وحدت‌باوری اسپینوزا، ۲۹۸
وحدت‌گرایان ایدآلیست، ۵۷۳
وحدت‌گرایان غیرخداباور، ۵۳۶
وحدت‌گرایی، ۴۸، ۲۹۱، ۲۹۳، ۳۰۱، ۵۳۸، ۵۶۹، ۵۷۰، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳
وحدت‌گرایی ایدآلیستی، ۵۷۱
وحدت وجود، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۴۵۵
وسائط علم خداوند، ۲۱۵

هدف‌مندی عالم، ۵۸۹
هم‌زمانی سرمدی، ۲۷۳
هنر، ۲۲، ۵۷، ۶۸، ۶۹، ۷۳، ۷۴، ۱۴۹، ۲۴۷، ۳۳۷، ۳۴۳، ۴۳۲، ۴۷۲، ۴۷۶، ۴۸۶، ۶۲۰، ۶۳۱

یکتاپرستی، ۴۲، ۴۴، ۴۵، ۶۰، ۱۴۱، ۲۲۸، ۳۷۳، ۳۷۴
یکتاپرستی سنّتی، ۳۵۳
یکتاپرستیِ سنّتی، ۴۹۸
یهودکشی نازی‌ها، ۵۱۸، ۵۲۵، ۵۲۶

نمایه اعلام

نمایه اعلام

آبراهام، ویلیام ۱۸۳
آپدیک، جان ۴۸۶
آتمن، ۵۰، ۴۴۵
آدامز، ۲۴۴، ۳۶۴، ۳۶۵، ۳۸۶، ۴۹۶، ۴۹۷، ۵۰۸، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۳۲، ۵۳۳، ۵۴۰، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۵، ۵۶۶، ۶۰۲
آدامز، ماریلین ۳۶۴، ۴۹۵، ۴۹۷، ۵۳۲، ۵۶۶
آرتور، ۳۱۱، ۳۹۸
آرمسترانگ، دی. ام. ۱۸۶
آرمسترونگ، اس. جی. ۳۷۴، ۳۷۵، ۳۷۶، ۳۷۹
آرنولد، ماتیو ۶۶
آستین، جان ۳۷۰
آسیسی، فرانسیس (قدّیس)، ۵۲۷
آک، رابرت ۱۷۴، ۴۰۵
آکرمن، بی. ۳۸۵
آکسفورد، ۵۸، ۷۰، ۱۴۵، ۴۸۷
آکوئیناس، ۱۲۶، ۱۴۴، ۱۸۷، ۲۰۵، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۸۵، ۳۱۳، ۳۴۱، ۳۴۲، ۳۴۳، ۳۶۱، ۳۶۶، ۳۸۸، ۵۶۶، ۵۷۴، ۶۲۲
آگوستین، ۴۷، ۲۳۹، ۲۵۲، ۲۵۵، ۳۴۱، ۳۴۳، ۴۰۵، ۴۰۶
آلبو، جوزف ۲۴۲
آلستون، ویلیام ۱۱۱، ۱۵۸، ۱۷۱، ۱۷۲، ۱۷۳، ۱۸۳، ۱۸۷، ۲۵۳، ۲۵۴، ۲۶۹، ۲۷۰، ۲۷۱، ۲۹۲، ۳۱۰، ۳۱۱، ۳۱۴، ۴۳۷، ۴۶۳، ۴۶۴، ۴۶۵، ۴۷۷، ۴۸۱، ۴۸۲
آلمان، ۳۳۵
آلن، دیوجنس ۵۵۲
آلن، وودی ۴۸۶
آلیسی، پیتر ۴۰۵
آمبروس، ۴۰۵
آمیش‌ها، ۳۸۳
آناکسیمندر، ۱۱۳
آناکسیمنس، ۱۱۳
آنتونی، ۴۰۵، ۵۹۴
آندرسون، هانس کریستین ۸۰، ۱۰۸
آندرهیل، ایویلین ۴۴۱
آندریو نوشاتی، ۴۰۵
آنسکوم، الیزابت ۲۰۲، ۳۲۸، ۴۶۸
آنسلم، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۴، ۱۴۵، ۲۰۵، ۲۱۱، ۴۰۲، ۴۰۵، ۶۱۱، ۶۳۱
آنسلم اهل کانتربری، ۱۴۰
آنگر، پیتر ۱۷۹

آودی، رابرت ۳۸۴
آویلا، ۳۶۳
آیدزیاک، جانین ۴۰۵
آیر ای. جی. ۱۵۷، ۱۶۶، ۱۷۱، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۷۹، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۰۳، ۲۸۹، ۴۱۴
آیودی، ۳۸۵، ۴۰۴

ابراهیم، ۴۳، ۴۵، ۴۸، ۶۶، ۳۹۷، ۳۹۹
ابن رشد، ۲۶۵
ابن میمون، ۲۸۴
اُپای، گراهام ۱۸۷، ۶۱۱، ۶۳۲
اُتیفرون، ۳۴۲، ۳۹۷، ۴۷۸
ادواردز، پل ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۱، ۵۶۶، ۶۲۶، ۶۲۷
ارسطو، ۱۱۶، ۱۴۲، ۱۵۲، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۴، ۳۱۴، ۳۷۰، ۴۰۶، ۵۸۲
اسپریگی، تی. ال. اس. ۳۰۰
اسپنسر، هربرت ۶۶، ۴۸۶
اسپینوزا، بندیکت ۱۰۰، ۱۵۲، ۲۹۳، ۲۹۹، ۶۲۵
استارجن، اسکات ۴۴۲
استامپ، الینور ۲۱۰، ۲۷۲، ۵۶۵
استامپ، الینون ۱۸۷، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۷۲، ۲۷۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۵۳۴، ۵۶۵، ۵۸۹
استراوسون، پیتر ۱۲۵، ۱۲۶، ۲۰۶
استراوسون، جی. ۱۶۰
استراوسون، گالن ۲۴۳
استیس، دابلیو. تی. ۲۸۹، ۳۱۰
استیک، استفان ۱۲۸، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۲، ۱۸۶، ۴۶۸
استیوارت، ملویل ۵۶۵
اسحاق، ۳۹۹
اسکاتلند، ۴۲۴
اسکریون، مایکل ۴۲۵، ۴۲۹، ۴۳۱، ۴۳۶، ۴۳۷، ۴۳۸
اسکوتوس، دانس ۲۸۰، ۴۰۵، ۴۷۸، ۶۲۴
اسلوت، مایکل ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۲، ۲۹۰، ۳۱۳، ۳۶۵، ۴۰۳، ۴۰۴
اسمارت، جی. جی. سی. ۲۲۵، ۲۵۷، ۶۰۰
اسمارت، نینیان ۲۸۹
اسمیت، آدام ۳۴۷
اسمیت، دابلیو. سی. ۱۱۵
اسمیت، کیو. ۶۳۱
اسمیت، ویلفرد کنت‌ول ۳۷
اُشاوگنسی، بریان ۲۳۲
اشتاینز، جورج ۶۳۲
افلاطون، ۳۷، ۱۴۲، ۱۵۲، ۳۴۲، ۳۹۷، ۴۰۶، ۴۷۸، ۵۵۵
اکامی، ویلیام ۴۰۵
اکسانوفان، ۶۱
اکهارت، ۲۹۴، ۳۱۰، ۴۶۱
الیاده، میرچا ۷۴، ۱۱۹
الیوت، جورج ۳۷۰
انگلستان، ۳۵، ۴۲۱
اَوتار، ۴۹، ۵۰، ۱۵۶
اوپانیشادها، ۴۸، ۱۹۲، ۵۳۷
اوتو، رودولف ۴۸۷
اوریان، ۲۸۰
اُهر، آنتونی ۴۰۷، ۴۷۹
اُهر، مادلین موری ۴۳۳
ایالات متحدّه، ۵۶، ۶۰، ۶۷، ۳۸۲، ۳۸۳، ۳۸۶، ۵۶۴

ایتالیا، ۵۷، ۱۲۸، ۳۳۵، ۳۳۶
ایدزیاک، ۳۶۱
ایزویدور اهل ساویل، ۴۰۵
ایلیاء، ۹۷
ایلینوین، ۲۷۴
اینشتاین، آلبرت ۱۹، ۶۵، ۲۲۷
ایـــنواگـن، پیتر وان ۷۲، ۱۱۱، ۲۰۰، ۲۰۲، ۲۰۳، ۲۴۴
ایوانس، استفان ۱۱۴، ۶۰۹، ۶۱۰، ۶۳۲

بابانوئل، ۴۲۴، ۴۲۶، ۴۲۹، ۴۳۱
باخ، ۲۴۴، ۴۶۷
باربور، ایان ۴۸۸
باربور، جان ۱۰۱
بارث، کارل ۳۴۴، ۴۰۵
بارکلی، جورج ۵۷۱
بارو، جان ۲۲۸
باکر، ۱۶۲
باوکر، جان ۵۶۵
باونر، جان ۴۸۷
بایر، آنت ۶۳۲
بایر، کورت ۳۶۵
بایسینگر، ۵۱۹، ۵۲۰، ۵۵۹، ۵۶۰
بایل، پیر ۲۹۸
بایل، گابریل ۴۰۵
بایلی، ۳۹۲
بتهوون، ۴۶۷
بتی، استافورد ۵۳۷، ۵۳۸
بتی، مایکل ۲۱۹، ۲۲۰، ۳۲۶
بدهام، پی. وال. ۱۷۰
بدهام، لیندا ۵۳۲
برادران کارا مازوف، ۵۳۵
برادلی، اف. اچ. ۶۶
برادی، ۶۲۷
براود، سی. دی. ۲۴۳، ۴۳۸، ۴۴۳، ۴۶۷
براون، اف. بی. ۴۰۷
براون، دیوید ۳۵، ۲۳۵
برایتمن، سی. ۴۹۷
براین، دیوید ۱۸۷، ۳۱۳، ۵۸۰
برتوسی، پیتر ۲۵۱، ۲۵۲، ۲۶۵، ۴۹۷
بردایف، نیکلای ۲۰۵
بردسمار، تیموتی ۴۸۷
برسون، جین ۴۰۵
برگمن، اینگمار ۴۸۶
برنارد (قدّیس)، ۲۷۷، ۴۴۸
برنارد کلروئی (قدّیس)، ۴۴۰
برنتانو، فرانس ۳۵۹
برودی، باروچ ۳۶۱، ۳۶۳، ۵۱۶
برونر، امیل ۴۰۵
برهما، ۴۹
برهمن، ۲۰، ۲۳، ۲۵، ۴۸، ۴۹، ۵۰، ۵۲، ۵۹، ۹۱، ۱۰۸، ۱۵۶، ۲۴۹، ۲۶۵، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۹۱، ۲۹۲، ۲۹۸، ۲۹۹، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۶، ۳۸۹، ۴۱۳، ۴۲۵، ۴۳۸، ۴۴۵، ۴۴۶، ۴۵۶، ۴۶۱، ۴۶۷، ۴۶۹، ۴۷۱، ۴۷۷، ۴۸۶، ۵۳۶، ۵۳۷
برینک، ۳۳۴
بکر، ۵۵۰
بلار، ۸۲
بلار، دیوید ۸۲
بلانشار، براند ۴۵۱، ۴۵۲
بل، ریچارد ۸۴

بلکبورن، سیمون ۴۹
بِلک‌ول (انتشارات)، ۲۸
بلومنفلد، دیوید ۲۱۷، ۲۱۸، ۲۱۹، ۲۲۰
بنتام، جرمی ۴۰۰، ۴۰۵
بندیکت، ۳۲۶
بوئتیوس، ۲۱۱، ۲۵۴
بواسمه، اُ. کی. ۲۹۴
بوبر، مارتین ۳۱۰، ۴۰۶
بودا، ۳۳، ۴۷، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۶، ۷۳، ۹۶، ۱۱۶، ۱۹۲، ۳۰۳، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۱۲، ۳۲۹، ۳۳۵، ۳۸۸، ۳۸۹، ۳۹۳، ۳۹۷، ۴۵۷، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۹، ۴۸۷
بوهر، ۵۴۱
بهگودگیتا، ۴۹، ۵۱، ۱۲۰، ۱۹۲، ۵۵۰
بیکر، ۴۳۴، ۵۳۱
بیکن، فرانسیس ۱۰۰
بیلاف، ۱۷۱، ۴۱۸
بیلیوتی، رایموند، ۴۰۱، ۴۰۲

پاپ، آرتور ۴۱۷
پاتنام، هیلاری ۱۸، ۱۹، ۳۶، ۱۶۲
پادگیت، اِی. ۲۶۳، ۲۶۵، ۲۶۶، ۵۴۱
پارتیل، ریچارد ۴۷۱، ۵۸۱، ۵۸۲
پارسونز
پارسونز، کیث ۶۶، ۴۲۵
پارفیت، درک ۳۰۵
پاسکال، بلیز ۴۰۶، ۴۷۴، ۶۱۵
پانیکار، رایموندو ۳۹۰، ۳۹۱
پایک، نلسون ۲۷۴، ۴۴۹
پترسون، ۵۴، ۵۵، ۶۶، ۴۰۱، ۴۹۵، ۵۰۱، ۵۰۲، ۵۰۳، ۵۰۹، ۵۱۰، ۵۱۲، ۵۲۳، ۵۲۸، ۵۳۳، ۵۵۶، ۵۵۷، ۵۵۸، ۵۶۰، ۵۶۵
پرایس، اچ. اچ. ۳۲۰، ۴۵۰، ۵۳۱
پرایس، ریچارد ۴۰۵
پرومیتیوس، ۳۳۷
پلات، دی. ۶۱۴
پلنتینگا، آلوین ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۲۹، ۱۳۰، ۲۸۷، ۲۸۸، ۲۸۹، ۴۳۲، ۴۳۳، ۴۳۴، ۴۳۵، ۵۱۴، ۵۲۲، ۵۳۵، ۵۹۷، ۶۰۹، ۶۱۰
پنجاب، ۵۰
پنه‌لم، تی. ۴۸۳، ۵۶۶
پوپر، کارل ۳۲۷
پوجمن، ۳۷۵
پوروشا، ۵۳۷
پوکتی، رولاند ۴۰۱، ۴۹۴، ۴۹۵، ۴۹۷
پوند، ازرا ۲۸
پیرس، سی. اس. ۱۰۶، ۴۴۲، ۵۳۱، ۵۹۵
پیلی، ویلیام ۶۱۹
پیناک، کلارک ۲۱۴
تئودوسیوس دوّم، ۷۰

تالیافرّو، ۱۸۶، ۵۳۰
تانر، کاترین ۱۹۸، ۲۰۴
تایل، سی. پی. ۶۶
تحقیق درباره‌ی فهم بشر، ۱۸۳
تراودا ۴۶۱
ترتولیان، ۴۸۴
ترزا آویلایی (قدّیس)، ۴۴۷، ۴۴۸
تریگ، راجر ۹۵، ۱۰۲، ۱۱۲
تننت، اف. آر. ۵۰۵، ۵۰۶
تولستوی، لئو ۹۳، ۹۴، ۱۱۰، ۳۷۰
تیلمن، بی. آر. ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۱۱۰

تـیلور، ۳۶، ۱۱۳، ۲۰۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۴۶۶، ۴۶۷، ۵۳۸، ۵۶۰، ۵۶۱، ۵۷۶، ۵۷۷، ۵۷۸، ۵۸۰، ۵۸۷، ۵۹۷، ۶۳۰
تیلیش، ۲۸۲، ۲۸۳، ۲۸۴، ۲۸۶، ۲۸۸، ۲۸۹
تیندر، جی. ۳۹۶

جامع الاهیّات، ۱۴۴، ۲۱۰، ۲۷۶، ۳۶۱، ۶۲۴
جامع ضدّ زنادقه، ۵۷۵
جامعه باز و دشمنان آن، ۳۲۷
جانتزن، گریس ۱۸۴، ۲۷۳، ۲۷۴، ۲۷۵، ۴۱۲، ۴۱۳، ۴۶۹، ۴۷۰، ۵۲۴، ۵۲۶، ۶۰۷
جانسون، ای. ۴۰۰
جانسون، مارک ۳۰
جی، مارتین ۳۹۵
جیمز، ویـلیام ۶۶، ۱۱۵، ۲۶۳، ۲۸۶، ۴۴۸، ۴۷۴، ۶۱۸، ۶۱۹
جیمز، هنری ۳۷۰

چاب، توماس ۴۰۵
چاپل، تی. دی. جی. ۴۰۲، ۴۰۳
چانس، توماس ۳۷
چرچلند، پاتریسیا ۲۱، ۱۱۲، ۱۸۶، ۱۶۱
چرچلند، پل ۱۶۲
چیزولم، رودریک ۱۹۵، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۴۱، ۲۹۸، ۳۵۹، ۴۲۰، ۴۵۰

حماس، ۳۸۲

دائرةالمعارف دین، ۱۱۹، ۶۳۱
دائرةالمعارف فلسفه، ۶۸
دائر، ۵۳، ۷۳، ۴۲۵، ۴۵۶
دارکین، رونالد ۱۵۰، ۳۸۴
دارلینگ، فاسر ۳۷۳، ۳۷۴
دارول، استفان ۳۳۲
داسـتایفسکی، ۱۸، ۳۲۵، ۳۷۰، ۵۳۵ دامت، ۱۹، ۱۱۱، ۳۹۵
دامت، مایکل ۱۱۱، ۳۹۴
داناگان، آلن ۴۵۳
دانتو، آرتور ۶۸، ۱۶۲
دانته، ۲۹۱، ۴۸۶، ۵۶۵
درباره‌ی تثلیث، ۳۴۲
درتسکی، فرد ۴۲۱
درمسیری، گاناپاله ۳۱۵
دکارت، رنـه ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۷۱، ۴۲۰، ۴۴۳
دلالةالحائرین، ۲۸۴، ۳۱۴
دنت، دانیل ۱۶۲، ۲۰۶، ۲۳۱
دنسی، ۳۷، ۱۸۷، ۲۴۴، ۴۲۲
دوبوار، سیمون ۳۵
دورتز، پل ۲۴۴
دوکاستا، ۴۰۳
دوکاس، جی. جِی ۵۰۰
دیوئی، جان ۱۱۵
دیواین، فیلیپ ۶۱۴
دیوسن، ۳۰۳
دیونوسیوس آریوپاگی، ۳۴۱، ۴۶۱، ۵۸۹
دیویس، ۲۴۱، ۲۴۲، ۲۵۸، ۲۷۴، ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۷۹، ۲۸۱، ۲۸۵، ۳۱۳، ۲۴۱، ۲۸۵، ۳۰۸، ۴۴۳، ۴۴۴، ۴۴۵، ۴۴۷، ۴۵۱، ۴۵۴، ۴۵۵، ۴۵۸، ۴۸۱

رابینسون، ۱۶۹، ۲۴۴، ۵۷۱، ۵۷۲، ۵۷۳
راداکریشنان، ساروپالی ۲۹۲، ۲۹۳، ۴۱۱، ۴۱۲
راز، جوزف ۱۱۳، ۱۵۰
راس، جیمز ۶۲۴، ۶۳۱
راسل، برتراند ۹۷، ۲۲۲، ۲۲۷، ۲۴۴، ۲۹۵، ۳۲۷، ۳۳۵، ۴۳۳، ۶۰۲، ۶۰۳
راسل، بروس ۴۹۶
راشل، جیمز ۴۰۰
راشلز، ۳۳۳
رالز، جان ۳۸۴، ۳۸۵
رامانوجه، ۲۶۵، ۲۹۲، ۴۸۷
رامه، ۴۹
رانر، ال. ۴۰۶
راو، ۱۶۷، ۴۵۱، ۳۵۹، ۴۹۹، ۵۱۸، ۵۲۰، ۵۴۰
راهنمای فلسفه‌ی دین، ۲۹، ۳۶، ۳۷، ۷۳، ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۵۱، ۱۷۸، ۱۸۶، ۲۴۳، ۳۱۲، ۴۰۴، ۴۸۷، ۵۶۵، ۶۳۱
راهنمای معرفت‌شناسی، ۲۷، ۱۱۵، ۱۸۷، ۲۴۴
رایدلی، آیرون ۶۳۱
رایشنباخ، ۲۳۴، ۳۰۵، ۵۰۳، ۵۰۸، ۵۳۲، ۵۶۴، ۵۶۵، ۵۶۶، ۵۸۷
رایشنباخ، بروس ۳۰۵
رایل، گیلبرت ۶۹، ۱۸۶، ۲۳۹
رایناچ، سالمون ۶۶
رُرتی، ریچارد ۱۵۸
رساله فلسفی ـ منطقی، ۱۱۵
رساله‌ی دوّم درباره‌ی حکومت مدنی، ۳۶۱
روبینسون، ۲۷۹، ۵۳۰
روتردام، ۵۲۱
روح‌القدس، ۴۴، ۲۴۷، ۴۸۱
رورتی، ریچارد ۳۶، ۳۸۴
رویزنسویگ، فرانز ۴۰۶
رویس، جورج ۴۰۵
ریچارد سوّم، ۱۵۰
رید، توماس ۳۷، ۳۱۲
ریس، راش ۱۲۲، ۱۳۸
ریکور، پل ۳۵، ۱۱۵
ریگان، تام ۳۷۸

زئوس، ۳۳۷
زاگزیبسکی، لیندا، ۲۰۸، ۲۰۹، ۲۱۶، ۴۲۳، ۶۰۲
زوسیما، ۵۳۵
زینز، آر. سی. ۴۵۴

ژوپیتر، ۱۲۸

ساتن، ۱۲۸
سادرلند، استوارت ۳۰۷
سارابجی، ریچارد ۳۱۳
سارتر، ژان‌پل ۳۵، ۳۴۳، ۴۰۶
ساسکیسی، جانت ۳۱۴، ۳۵۰
سامارای، ماویل دین ۳۷۶
ساندل، مایکل ۱۱۳
ساویل، ۶۹
ساویل، آنتونی ۶۹، ۶۳۱
سراسواتی، سوامی داننده ۵۰
سرجیوس، ۹۳، ۹۴، ۹۵، ۱۱۰
سرل، ۱۶۰

سروجنه، ۱۹۲
سفر تکوین، ۲۵۲، ۳۷۲، ۳۹۹
سفر خروج، ۶۱۱
سِنور، توماس ۲۶۷
سوئین‌برن، ریچارد ۳۵، ۶۶، ۶۷، ۷۲، ۱۰۲، ۱۲۴، ۱۵۱، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۹۴، ۲۱۴، ۲۳۱، ۲۳۲، ۲۶۳، ۲۷۱، ۲۷۲، ۲۷۴، ۲۷۶، ۲۸۱، ۲۸۳، ۳۶۱، ۳۶۲، ۴۰۷، ۴۳۹، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۷۴، ۴۷۵، ۴۷۷، ۴۸۴، ۵۰۱، ۵۰۳، ۵۰۵، ۵۰۸، ۵۳۰، ۵۳۴، ۵۳۹، ۵۴۰، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۸۹، ۵۹۲، ۶۰۶، ۶۳۲
سورابجی، ۲۶۸
سورابجی، ریچارد ۱۹۶، ۱۹۷، ۲۶۸
سورنسن، روی ۶۳، ۶۴، ۷۴
سورین، کنیت ۴۰۳
سوزوکی، ۳۰۲
سوسا، ارنست ۱۸۷، ۲۴۴، ۴۱۹
سول، دورتی ۱۴۱، ۱۴۲
سولیوان، اِی. ام. ۴۸۰
سویتمن، ۴۳۶
سویرر، دونالد ۳۱۵
سیجویک، هنری ۳۴۷
سیزیوم، ۲۵۶
سیسرون، ۵۳۰
سیگل، ۱۱۲
سیمون، کارولین، ۱۱۰
سینگر، ۳۲۸، ۳۲۹، ۳۳۰، ۳۳۳، ۳۳۶، ۳۷۸

شاتز، ۳۰۹، ۳۱۰، ۵۰۱، ۵۳۴
شارمه، آروبند ۷۳، ۹۶
شافتسبری، ایرل ۴۰۵
شالکووسکی، اسکات ۴۳۰
شانکاره، ۴۸، ۲۸۵، ۲۸۶، ۲۸۹، ۲۹۱، ۲۹۲
شاون، ادوارد ۴۸۷
شکسپیر، ۱۵۰، ۶۲۰
شلر، ماکس ۴۰۶
شلسینگر، جورج ۱۳۹، ۲۳۴، ۳۱۳، ۵۰۸، ۵۱۷، ۵۱۸
شلنبرگ، جی. ال. ۵۴۰، ۵۴۱
شلیک، ام. ۱۸۷
شلی، مری ۱۳۸، ۶۱۹
شوپنهاور، آرتور ۳۶، ۳۴۴، ۳۵۶
شیدلر، ۱۰۰
شیلر، جی. سی. اف. ۳۴۹، ۳۵۰، ۳۵۱
شیوا، ۴۹

صحیفه‌ی حزقیال، ۳۶۰

عهد جدید، ۴۴، ۹۷، ۱۴۸، ۳۹۰، ۵۴۳، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱
عیسی، ۴۴، ۴۷، ۵۰، ۲۵۴، ۳۲۹، ۳۹۰، ۴۴۰، ۴۹۶، ۴۹۸، ۵۴۲، ۵۴۳، ۵۴۴، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۵۶۲، ۶۰۷

غزالی، ۳۸۸
غلاطیان، ۵۰۷

فارابی، ۲۶۵
فارر، آستین ۵۳۹، ۵۵۹
فارست، پیتر ۹۶، ۹۷، ۵۵۹، ۶۳۲

فاستر، ام. بی. ۳۶، ۱۶۹، ۱۸۶، ۱۸۷، ۲۰۲، ۵۳۰، ۵۷۳
فاستر، جان ۲۰۲، ۵۷۲
فالر، لان ۱۵۰
فایرابند، پل ۸۲
فراسن، باس وان ۲۱، ۱۱۱، ۱۱۲
فرانکفورت، ۳۸، ۲۰۸، ۲۰۹
فرانکفورت، هاری ۳۷، ۲۰۸
فرانکنشتاین، ۱۳۸
فرگه، گوتلوب ۱۹۵، ۳۲۷، ۳۲۸
فرگیوسن، جی. ۴۰۶
فروید، زیگموند ۲۴۴، ۴۷۰
فریدسو، ۱۳۷، ۱۵۱، ۲۱۳
فری، هانس ۱۱۶
فلو، آنتونی ۱۶۶، ۱۶۷، ۱۸۴، ۱۸۵، ۲۲۶، ۳۱۳، ۴۲۵، ۴۲۸، ۴۲۹، ۴۳۰، ۴۳۲، ۴۳۶، ۴۳۸، ۴۵۰، ۴۵۳، ۴۹۲، ۵۶۴، ۶۰۸، ۶۲۷، ۶۲۸، ۶۲۹
فورد، ال. ۴۹۷
فولمر، گیلبرت ۱۴۷
فویرباخ، لودیگ ۲۴۴
فیرت، رودریک ۳۴۸، ۳۴۹
فیشبان، مایکل ۳۹۵، ۳۹۶
فیشر، ۲۴۴
فیلیپس، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۱، ۹۲، ۹۵، ۹۷، ۱۰۶، ۱۰۷، ۱۱۴، ۳۷۶، ۳۷۷
فیلینت، ۴۹۶، ۵۲۷
فیندلی، جان ۲۲۳
فینیس، جان ۱۵۰

قاضی فرانکفورتر، ۶۰۷
قرآن، ۴۵، ۴۶، ۲۵۴، ۳۶۰، ۳۶۸، ۵۰۶، ۵۰۷

کاب، جی. بی. ۴۹۷
کاپلستون، ۱۵۷، ۱۷۸، ۱۷۹
کارسون، توماس ۳۴۸
کارناپ، آر. ۱۸۷
کافمن، گوردان ۱۱۶
کالج منچستر، ۴۸۷
کالوپاهانا، دیوید ۳۱۵
کالون، ۲۳۸، ۴۰۵، ۴۳۵
کالیکات، جی. بی. ۳۷۸، ۳۷۹
کالینس، اس. ۳۱۵
کالینگ‌وود، آر. جی. ۶۲، ۶۳، ۶۵، ۷۰، ۷۱، ۷۹، ۸۰
کامو، آلبر ۱۸، ۳۵
کانت، ایمانوئل ۳۳۲، ۵۶۶، ۵۸۱، ۶۰۲، ۶۰۳
کانز، ادوارد ۴۶۱
کانی، ایرل ۴۱۹
کاهن، ۳۰۹، ۳۱۰، ۵۰۱، ۵۳۴
کبیر، ذهن ۵۷۲
کتاب ایّوب، ۴۹۲، ۵۱۸
کتاب جامعه، ۵۰۷
کتاب مقدّس، ۴۳، ۴۴، ۸۷، ۹۰، ۹۷، ۱۱۳، ۲۱۴، ۲۵۴، ۳۱۴، ۳۶۸، ۳۸۳، ۳۸۶، ۳۸۷، ۳۹۹، ۴۳۴، ۴۹۲، ۴۹۸، ۵۰۶
کراوفورد، دونالد ۷۲، ۷۳
کرکگور، سورن ۳۴، ۳۵، ۷۴، ۹۹، ۱۱۴
کرمه، ۵۰، ۳۰۳، ۳۰۵، ۳۰۶، ۳۹۳
کرومبی، آی. ام. ۴۵۳
کریتزمن، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۴، ۲۴۰، ۲۷۲،

۲۷۳، ۳۶۶، ۳۶۷، ۵۸۹
کریتزمن، نورمن ۲۱۰، ۲۷۲
کریشنا، ۲۴، ۴۹، ۵۱، ۱۵۶، ۵۴۳، ۵۵۰، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳
کریگ، ویلیام ۵۸۰، ۵۸۲، ۵۸۳، ۵۸۴، ۵۸۶، ۵۸۷، ۵۸۸
کریل، ۳۵۵
کلارک، ساموئل ۶۲۵، ۵۳۵، ۶۲۵
کلارک، کی. جِی. ۶۳۲
کلر، ۲۳۰، ۴۴۰، ۴۸۰، ۴۸۱
کلر، هلن ۴۸۰
کلمن، لیزا ۵۶۴
کلیفورد، ویلیام ۴۲۷، ۴۲۹، ۴۳۶، ۴۷۶
کماندو، ده ۴۸۶
کمبل، ۲۰۲، ۲۰۸
کمدی الاهی، ۴۸۶
کنی، ۸۵، ۱۵۱، ۱۶۹، ۱۸۱، ۱۸۲، ۱۸۳، ۱۹۲، ۲۱۱، ۲۳۸، ۲۳۹، ۲۷۱، ۳۳۷، ۴۶۸، ۴۷۹، ۴۸۰، ۵۹۲، ۶۱۶
کوارد، هارولد ۳۹۶، ۳۹۷
کوارک‌ها، ۲۲۵
کواین، ۲۹، ۱۰۶، ۴۰۵
کواین، ویلارد ۱۰۶
کوبورن، رابرت ۲۴۱
کودورث، رالف ۴۰۵
کوردان، ۶۲۴، ۶۲۵
کورنمن، جیمز ۴۹۹
کوری، ام. ای. ۶۳۲
کوزایی، نیکلای ۱۹۱، ۱۹۲، ۲۸۶
کویترت، اچ. ام. ۱۹
کویکرها، ۳۸۳
کیوپیت، ۳۶، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۵، ۹۶، ۹۷، ۱۰۷

گاتینگ، ۴۶۰
گادامر، اچ. جی. ۳۵
گاسکین، جی. سی. ای. ۲۳۶، ، ۴۷۹، ۴۷۸، ۵۸۸
گالیله، ۵۷، ۶۵
گرنست، ۴۰۷
گریفیتس، پال ۴۸۷
گریفین، دی. آر. ۴۹۷
گریک، ویلیام ۶۳۱
گریگوری کبیر، ۴۰۵
گلدشتاین، آر. ال. ۲۳۴
گلدمن، آلوین ۴۲۱
گواتمه ساکیامونی، ۵۱
گودمن، لن ۸۲، ۳۶۲
گیچ، پیتر ۱۱۰، ۱۸۲، ۱۸۳، ۲۱۲، ۲۳۶، ۲۳۷، ۳۳۷، ۳۳۸، ۵۳۱
گیسلر، ۶۲۴، ۶۲۵
گیل، آر. ام. ۳۱۳)
گیل، ریچارد ۲۶۱، ۳۱۳، ۴۵۱، ۶۲۵
گیوت، ۴۳۶
گیویت، داگلاس ۵۶۵

لاپلاس، پیر ۱۹۸
لات، اریک ۴۸۷
لارمور، ۳۸۷
لاک، جان ۱۷۳، ۱۸۳، ۳۴۴، ۳۶۱، ۳۸۳، ۳۸۴، ۳۸۶، ۴۲۰
لاکف، جورج ۳۰

لاکوود، ام. ۳۱۳
لایب‌نیتس، گتفرید ۵۵۳، ۵۷۷
لنزی، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۶۲، ۵۶۳
لوئیس ۶۴، ۶۵، ۱۶۳، ۱۶۴، ۱۷۱، ۲۱۸، ۲۲۴، ۲۲۵، ۴۶۸، ۵۶۶، ۵۷۲، ۶۱۹
لوت، اریک ۲۴۹
لوکاس، ۲۰۲، ۲۱۴، ۲۳۴، ۲۳۵، ۲۵۷، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۶۵، ۲۶۶، ۲۷۶، ۳۰۸، ۳۱۴
لوگوس، ۳۱۱، ۵۴۶
لومباردی، ۳۶۲
لویاتان، ۳۱
لویناس، امانوئل ۴۰۶، ۵۴۱
لویناس، ایمانوئل ۳۵
لهرر،
لهرر، کیت ۲۰۵، ۴۲۲، ۴۹۹، ۵۲۲
لیفتاف، بریان ۲۱۰، ۲۵۰، ۲۵۱، ۲۶۳، ۲۶۴، ۲۷۳، ۳۰۸
لیکان، ویلیام ۳۲۵
لیمور، سی. ۳۸۵
لینتون، رالف ۳۲۹، ۳۳۰
لیوبا، جِی. اچ. ۵۵
لیوپولد، آلدو ۳۷۹
لیوین، مایکل ۱۸۶، ۱۸۷

ماتسون، والاس ۲۴۴
ماتیوس، ۲۳۴
مادن، ادوارد ۵۱۰، ۵۱۱، ۵۱۵، ۵۱۶، ۵۱۸، ۵۱۹، ۵۲۳، ۵۵۵، ۵۵۸، ۵۵۹، ۵۶۱، ۵۶۴
مارتین، ۱۴۵، ۱۴۹، ۱۶۵، ۱۶۷، ۱۷۷، ۱۷۸، ۴۵۰، ۴۵۵، ۴۵۶، ۴۵۷، ۴۷۰، ۵۹۳، ۶۳۲
مارتین، سی. بی. ۴۵۰
مارتین لوتر کینگ کوچک‌تر، ۴۰۵
مارتین، مایکل ۱۰۲، ۱۴۸، ۱۷۸، ۱۸۷، ۲۴۴، ۴۵۱، ۴۷۰، ۵۰۰، ۵۹۳
مارسل، گابریل ۳۵
مارکس، کارل ۴۷۰
مارنیو، جیمز ۶۶
مارودس، جورج ۴۱۴، ۴۱۵، ۶۰۲
ماریتان، ژاک ۳۹۱، ۳۹۲
ماسکل، اریک ۳۶
مان، ویلیام ۴۷۷، ۴۷۸
مایتریه، ۵۳۷
ماینل، ۶۲۴
محامد، اُوِی ۵۵۱
محمّد (ص)، ۴۵، ۴۶، ۹۶، ۳۹۷
مدهوآ، ۴۹، ۲۶۵
مزامیر، ۹۱، ۳۶۰
مسیح، ۲۴، ۴۴، ۵۵، ۷۳، ۹۵، ۱۱۶، ۱۵۱، ۲۵۴، ۳۸۳، ۳۸۸، ۳۹۰، ۳۹۱، ۳۹۲، ۴۴۰، ۴۸۱، ۴۹۶، ۵۰۷، ۵۳۵، ۵۴۴، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۱، ۵۵۲، ۵۵۳، ۶۳۲
مسیح ناشناخته آیین هندو، ۳۹۰
مفهوم امر قدسی: تحقیقی در عنصر غیرعقلانی در مفهوم خدا و ارتباط آن با امر عقلانی، ۴۸۷
مفهوم ذهن، ۶۹، ۱۸۶، ۲۳۹
مقدّمه‌ای بر معرفت‌شناسی معاصر، ۳۷، ۱۸۷
مک‌اینتایر، السدِر ۳۶، ۱۱۳، ۱۸۵، ۲۲۶، ۴۵۰، ۴۵۳، ۵۶۴، ۶۳۱
مک‌پرسون، ۵۹۲
مک‌تاگرت، جی. ام. ی. ۲۲۰، ۲۵۷
مک‌ترای، دونالد ۵۳۱

مک‌دانیل، جِی ۳۷۵، ۳۷۶
مک‌دونالد
مک‌دونالد، اسکات ۱۵۱، ۲۴۴، ۴۷۸، ۵۸۹
مک‌کان، هاگ ۲۲۹، ۲۳۰
مک‌کولسکی، اچ. جی. ۵۱۶
مک‌گی، ۳۵۰
مک‌گین، ۱۶۰
مک‌گین، کولین ۱۶۰، ۱۶۱
مکی، ۱۴۷، ۲۰۴، ۲۴۴، ۳۲۶، ۳۲۷، ۵۱۳، ۵۱۴، ۵۹۰، ۵۹۱، ۵۹۲، ۵۹۸، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۳۲
مکیدو، استفان ۳۸۶
ملکوم، نورمن ۱۰۴
مِنزِل، کریستوفر ۱۲۹، ۱۳۳
منوسیمونز، ۳۸۳
موذی، ۳۲۹، ۴۸۲
مور، ۳۴۱، ۳۵۹، ۶۰۱
مورتیمور، جی ۱۵۲
موریس، ۱۳۱، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۵۱، ۲۳۰، ۳۴۴، ۳۶۶، ۳۶۷، ۳۸۷، ۵۴۵، ۵۴۶، ۵۴۷، ۵۴۸، ۵۴۹، ۵۵۰
موریس، پل ۳۸۶
موریس، توماس ۱۲۹، ۱۳۳، ۱۳۹
موری، گیلبرت ۲۹۴
موسی ابن میمون، ۲۸۴، ۲۸۵، ۳۱۴، ۳۸۸
موسیلینی، ۳۳۵، ۳۳۶، ۵۲۱
مولینا، دو لوئیس ۱۹۷
موندکه، ۵۳۷
مونکریف، لوئیس ۳۷۵
مونیتز، میلتون ۵۸۵، ۵۸۶
مهاترا، نرادا ۴۶۲
میچل، بازیل ۴۸۴، ۴۸۵، ۴۸۸
میدلی، ماری ۱۴۳، ۳۳۴، ۳۷۴
میسی، جوآنا ۳۱۵
میشیگان، ۴۹۶، ۴۹۸
میل، جان استیوارت ۱۰۱
میلز، تی. آر. ۲۴۸

ناپلئون، ۳۰۴، ۵۲۱
ناش، رونالد ۶۲۸
نامه‌ای درباره‌ی تساهل، ۳۸۴
ناول اسمیت، دابلیو. اچ ۳۱۳
نایل، الکس ۶۳۱
نایل، ویلیام ۳۰۷
نس (دریاچه)، ۴۲۴
نویرات، اُ. ۱۸۷
نیچه، فردریش ۳۵، ۳۶، ۱۵۲، ۳۴۴، ۳۳۵
نیگل، توماس ۱۷۶، ۲۴۲
نیلسن، کی ۱۰۲، ۱۵۱، ۱۵۵، ۱۶۶، ۱۸۱، ۲۴۴، ۲۸۶، ۵۰۰
نیوتن، ایزاک ۱۹، ۶۵، ۳۵۳
نیوسنر، جاکوب ۴۳، ۴۶
نیومن، ایرا ۶۳۱
نیومن، هنری ۴۷

وارد، کیت ۲۰، ۵۳، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۲۴، ۱۳۴، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۶، ۲۲۸، ۲۳۰، ۲۳۱، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۶۹، ۲۷۷، ۲۹۳، ۳۰۷، ۳۱۲، ۳۱۴، ۳۳۰، ۳۶۲، ۳۶۳، ۳۶۴، ۳۸۸، ۴۱۷، ۴۴۰، ۴۴۳، ۵۲۰، ۵۳۵، ۵۳۸، ۵۳۹، ۵۴۷، ۵۶۱، ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۶۹، ۵۹۵، ۵۹۶، ۵۹۷، ۶۰۶، ۶۲۲، ۶۲۷

وارن، کارن ۳۷۱
وال، جری ۵۶۳
والدرون، جرمی ۳۸۵
والزر، مایکل ۱۱۳
والش، دابلیو، اچ. ۷۱
وان‌ویگ، جاناتان ۲۰۷، ۲۲۹، ۵۶۳
وایت، ام. ای. ۳۶
وایتهد، آلفرد نورت ۱۹، ۳۶، ۴۹۷
وایزمن، فردریک ۱۲۱، ۱۸۷، ۲۵۵
وایکسترا، استفان ۵۴۰
وایلد، اسکار ۶۳۱
واین‌رایت، ویلیام ۳۶، ۱۷۴، ۴۸۶، ۴۸۷
وبر، ماکس ۲۴۴
ودانته، ۵۹، ۹۱، ۹۶، ۲۴۹، ۲۹۱
ورسی، جی ۵۷۳
وستفال، مرولد ۱۰۱
وسلی، جان ۵۳۹
ولترستروف، ۱۷۵، ۲۱۹، ۲۷۴، ۴۳۵، ۵۶۶
ولز، اچ. جی. ۱۸۴
وود، توماس ۴۸۷
ویتگنشتاین، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۱۰۹، ۱۱۴، ۱۱۵، ۲۴۲
ویرنگا، ۲۴۳
ویریدو، ۶۰
ویریدو، کواسی ۶۰
ویزدام، جان ۸۴، ۸۵، ۹۶، ۱۸۴
ویشنو، ۲۴، ۴۹، ۵۱، ۱۵۶، ۵۴۲، ۵۵۰، ۵۵۲
ویل، سیمون ۵۵۲
ویلیامز، چارلز ۱۰۰، ۲۵۹، ۲۶۰، ۲۶۸، ۲۶۹
ویلیامز، دونالد ۲۵۹
هابز، توماس ۳۱، ۳۳۸
هاچسون، فرانسیس ۴۰۵
هادسون، دابلیو. اچ. ۱۶۹
هارت، دابلیو. دی. ۱۷۰
هارتشورن، ۲۳۵
هارتشون، چارلز ۶۳۱
هارتشون، سی. ۴۹۷
هاردی، الیستر ۴۵۴
هاریس، ۱۱۱
هاسپرز
هاسپرز، جان ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۴۲، ۴۶۰، ۶۰۰، ۶۲۷
هاسکر، ۲۰۸، ۵۰۳، ۵۱۰، ۵۵۵، ۵۵۶، ۵۵۷
هاسکسَر، وینیت ۳۰۱، ۳۰۲
هافستادر، داگلاس ۶۷
هاکسر، وینیت ۵۳۶
هاکسلی، آلدوس ۲۸۶، ۴۵۳، ۴۵۴
هاگ، دونالد ۳۷۴، ۳۷۵
هامنت، آی. ۳۸۸، ۴۰۶
هاند، آگوستوس ۶۷
هاندریش، تد ۲۴۴
هانسن، کی. ۷۵
هانسون، اِن. اِف. ۴۲۴
هانفلینگ، ۳۶۵
هاواس، استانلی ۱۱۶
هایدیگر، مارتین ۳۵، ۲۸۸
هر، آر. ام. ۳۴۸
هر، پیتر ۵۱۰
هرش، ۲۹۶
هگل، ۲۹۳، ۵۴۱، ۵۶۶
هلم، پل ۳۰۸، ۳۰۹، ۳۱۰، ۳۳۸، ۴۰۰

همینگوی، ارنست ۴۰۴
هنری، کارل ۴۰۵
هوستون، جی. ۶۳۲
هوگس، باب ۵۶۴، ۵۶۵
هوگو از دیر قدّیس ویکتور، ۴۰۵
هولاند، ۶۰۵، ۶۰۶، ۶۰۷
هولاند، آر. اف. ۶۰۵
هیبلت‌وایت، بریان ۳۶۴، ۳۶۵
هیپبورن، رونالد ۲۰، ۲۱، ۲۲۲، ۲۲۷
هیتلر، آدولف ۲۰۴)، ۵۲۱
هیدینیوس، اینگامار ۲۴۴
هیروشیما، ۵۲۱
هیریانه، ام. ۳۰۳
هیک، جان ۶۶، ۹۳، ۹۸، ۱۸۵، ۱۸۶، ۲۲۲، ۲۲۳، ۳۹۲، ۳۹۳، ۴۳۶، ۴۵۸، ۴۵۹، ۴۶۰، ۴۶۱، ۴۶۲، ۴۶۳، ۴۶۵، ۴۶۷، ۴۸۳، ۵۰۳، ۵۰۴، ۵۰۵، ۵۱۱، ۵۲۰، ۵۲۲، ۵۲۷، ۵۳۱، ۵۴۰، ۵۵۴، ۵۶۰، ۵۶۵، ۵۶۶، ۶۰۴، ۶۱۱
هیلدبراند، دیتریچ فون ۳۲۸
هیوز، کریستوفر ۲۴۴
هیوم، ۱۸۷، ۱۸۸، ۲۳۵، ۳۰۵، ۳۱۱، ۳۱۲، ۳۴۷، ۵۶۵، ۵۷۱، ۵۹۳، ۵۹۴، ۶۰۶، ۶۰۷، ۶۰۸، ۶۰۹، ۶۲۷، ۶۳۱، ۶۳۲

یاجناولکیه، ۵۳۷
یاسپرس، کارل ۳۵
یاگر، ۱۵۰
یندل، ۴۳۹، ۴۴۰، ۴۴۱، ۴۴۲، ۴۴۹، ۴۵۰، ۴۸۲
یوگاباشیه، ۶۱۱
یونگ، ۳۶۲
یوینگ
یوینگ، ای. سی. ۲۹۳، ۲۹۴، ۲۹۵، ۳۰۰، ۳۰۱

Contemporary Philosophy of Religion

Charles Taliaferro

Translated from English to Persian by

Dr. Enshâ-Allâh Rahmatî

Suhrawardî
Research and Publication Center
2003 - 1382

Download from:aghalirary.com

درباره‌ی کتاب

متن انگلیسی کتاب حاضر در اصل، عضوی از مجموعه‌ی ارزشمند Contemporary Philosophy (=فلسفه‌ی معاصر) است که در سال‌های اخیر به همّت انتشارات بلکول انتشار یافته است. در این مجموعه سعی بر عرضه‌ی مباحث مربوط به شاخه‌های اصلی فلسفه و ارائه‌ی تصویری روشن، جامع و به‌روز در باب موضوع مورد بحث است.

«فلسفه‌ی دین در قرن بیستم» (۱۹۹۹) مقدّمه‌ای است بر تفکّر دینی دوران معاصر؛ و شاید جامع‌ترین اثری باشد که تاکنون به زبان فارسی در موضوع فلسفه‌ی دین انتشار می‌یابد. علاوه بر جامعیّت، بیان روشن، اطّلاعات وسیع نویسنده درباره‌ی مباحث کتاب، وسعت نظر و اهتمام جدّی او در به همراه کردن خواننده در تأمّلات فلسفی خویش از جمله ویژگی‌هایی است که این کتاب را به صورتی کم‌نظیر درآورده است.

تالیافرّو هرچند خود از لحاظ فلسفی به حوزه‌ی تحلیلی کشورهای انگلیسی‌زبان، و از لحاظ دینی به سنّت یهودی ـ مسیحی تعلّق دارد، ولی در اصل، سعی وی بر این بوده است که خود را، نه صرفاً به حوزه‌ی فلسفه‌ی تحلیلی محدود سازد و نه در چارچوب سنّت یهودی ـ مسیحی محصور بماند. بنابراین، در این اثر هم مباحث فلسفی کشورهای برّ اروپا و هم عقاید ادیان دیگر مانند اسلام و دیگر ادیان شرقی تا حدّی مجال طرح یافته‌اند.

همین روی‌کرد سبب شده تا نویسنده بتواند با استفاده از منابع مختلف فلسفه‌ی دین در دوران معاصر، به‌نوعی عمده‌ی آراء و استدلال‌های موافق و مخالف اعتقاد دینی در قرن بیستم را با مهارتی تحسین‌برانگیز و به ترتیبی موزون و با ذهن و زبانی روشن سامان دهد.

ISBN 964-6980-26-0

دفتر پژوهش ونشر سهروردی
تهران، صندوق پستی: ۴۱۳/۱۵۸۵۵
تلفکس: ۸۰۲۸۹۵۳-۰۲

دفتر پژوهش و نشر
سهروردی
قیمت ۲۸۰۰۰ تومان