

الاهیات طبیعی*

دیوید ای. پایلین

احمد رضا مفتاح

اشاره

الاهیات طبیعی، یا به تعبیری الاهیات عقلی، نوعی فهم الاهیاتی است که مستقل از حقایق و حیاتی، از راه نور طبیعی عقل بشری به تبیین و اثبات حقایق دینی می‌پردازد. نویسنده در این مقاله درصدد است تا ضمن اشاره به رایج‌ترین نمونه‌های الاهیات طبیعی از قرون وسطی تا عصر حاضر، مناقشات و نقادی‌های مربوط به امکان الاهیات طبیعی را بررسی کند. با برهان وجودشناختی آنسلم یک شکل پیشینی از الاهیات طبیعی شروع می‌شود. راه‌های پنج‌گانه توماس آکوئیناس برای اثبات وجود خدا تأثیر عمده‌ای بر تثبیت و رشد الاهیات طبیعی داشت، به گونه‌ای که الاهیات طبیعی بعد از آکوئیناس را می‌توان تعلیقه یا نقادی براهین او دانست. دونس اسکات و ویلیام اکامی بر محدود بودن توانایی عقل در امور الاهی تأکید کردند. مارتین لوتر معتقد بود که کتاب مقدس منشأ ایمان است و نمی‌توان آن را با عقل محض نقادی نکرد. ژان کالون در عین حال که نوعی ادراک خدا را قبول داشت، بر این عقیده بود که گناهکاری بشر مانع از آن است که مردم بتوانند از راه نظام خلقت خدا را بشناسند. در قرون شانزدهم و هفدهم مناقشه‌های مربوط به تفسیر کتاب مقدس، باعث توجهی تازه به الاهیات طبیعی شد. رنه دکارت براهین متعددی برای

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر از این قرار است:

وجود خدا به اقامه کرد. افلاطونیان کمبریج عقل را شمع روشنائی بخش خدا در درون انسان دانستند. جان لاک ضمن این که عقل را معیار می دانست، محدودیت های فهم بشری را بیان کرد. ساموئل کلارک در صدد بود تا در حد امکان الاهیات طبیعی مبتنی بر استدلال پیشینی ارائه کند و بسیاری از معاصرانش ترجیح دادند که با استفاده از مشاهدات علمی به براهین پسینی بیشتر توجه کنند. بعد از آن الاهیات طبیعی در معرض نقادی های مختلف دینی، الاهیاتی و فلسفی قرار گرفت و در این میان در قرن هیجدهم نقدهای فلسفی هیوم و کانت چالش های سختی برای الاهیات طبیعی به وجود آوردند. در قرن نوزدهم، برای استدلال از راه نظام طبیعت تلاش هایی انجام شد. شلایرماخر رویکرد قرن هیجدهم به الاهیات طبیعی و منتقدان آن را زیر سؤال برد و معتقد بود کسانی که الاهیات طبیعی را نوعی معرفت مابعدالطبیعی می دانند، دین را نفهمیده اند. برخی از متفکران قرن بیستم همچنان به بسط صور مختلف براهین فرجام شناختی، کیهان شناختی و وجودشناختی ادامه دادند. کی یرکگور معتقد بود که الاهیات طبیعی قابل تطبیق با ایمان واقعی نیست یا نمی تواند ایمان واقعی به بار آورد. در اواخر قرن بیستم دیدگاه های پست لیبرال، ضد مبنای گروهی و پست مدرنیسم برداشت های سنتی از عقل را به چالش کشیدند. به هر حال، از یک سو نقادی های مهم بر براهین سنتی الاهیات طبیعی را نمی توان نادیده گرفت، از سوی دیگر راه های دیگری برای تدوین الاهیات طبیعی وجود دارد.

کلمه «طبیعت» معانی ضمنی زیادی دارد و عالمان الاهیات درباره معنای «الاهیات» اتفاق نظر ندارند. از این رو، تعجبی ندارد که تعبیر «الاهیات طبیعی» برای اشاره به صور مختلف فهم الاهیاتی به کار رود... به عنوان مثال «الاهیات طبیعی» ممکن است بر الاهیات ناظر به طبیعت دلالت کند، یعنی الاهیاتی که در صدد شناخت اهداف الهی و ارزش های مرتبطی است که بر جهان غیربشری اطلاق می شود. کسانی که این نوع الاهیات طبیعی را بسط می دهند، در صددند تا نگرش های انسان مدارانه و قیم مآبانه ای را زیر سؤال برند که به طور سنتی خواسته اند الاهیات را به مطالعه «من و خدای من» محدود کنند و ارتباط ما و ارتباط خدا با جهان طبیعی را نادیده بگیرند،^۱ و الاهیاتی را به جای آن نگرش ها بنشانند که ضمن محترم شمردن «هر موجودی به خاطر ارزش

ذاتی‌اش و نیز ارزش ابزاری‌ای که برای دیگران دارد»، منزلت مناسب هر جزئی از نظام طبیعی را ارج نهد.^۱ اگر از چنین الاهیات طبیعی‌ای نتایج خداپاورانه گرفته شود، می‌توان معتقد شد که خدا برای رفاه موجودات نظام طبیعت سراسرگیتی دغدغه‌های زیست‌محیطی دارد.^۲

کاربرد دوم «الاهیات طبیعی» به تلاش‌هایی اشاره دارد که از طریق بررسی نظام طبیعی به ویژگی اصلی واقعیت پی می‌برد، با این قصد که اصولی رفتاری از آن به دست آید که بدان وسیله انسان‌ها بتوانند ضمن هماهنگی مطلوب با ویژگی غایی و فراگیر واقعیت، به عبادت، تفکر و عمل پردازند. اگر در این الاهیات اعتقاد بر این باشد که ویژگی اساسی واقعیت بیشتر بر اساس موجودی شخصی تصور می‌شود، چنین الاهیاتی را می‌توان خداپاورانه دانست. نمونه‌ای از این نوع «الاهیات طبیعی» در فهم اساسی از «دین طبیعی» را می‌توان دید که، به قول ویلیام ولستون،^۳ می‌کوشد تا از طریق «جست‌وجوی سعادت از راه عملکرد عقل و حقیقت» با اراده «خالق» بشر هماهنگ شود.^۴

کاربرد سوم الاهیات طبیعی برای شناختن تلاش‌هایی است که دعاوی مربوط به واقعیت و اراده خدا را صرفاً با مراجعه به نظم طبیعی توجیه می‌کند. این نوع الاهیات، به عنوان مثال، می‌تواند شواهدی بر تدبیر و هدف در نظام طبیعی اقامه کند و از این طریق، نتیجه‌گیری ذیل را موجه سازند که «باید موجودی بالاتر از آنچه ما در جهان می‌بینیم وجود داشته باشد...، یعنی یک ذهن آگاه که در ایجاد، نظم و پشتیبانی جهان دخالت دارد، و شایسته احترام است.»^۵

کاربرد چهارم «الاهیات طبیعی» را باید نام خاص فهمی الاهیاتی دانست که به ظاهر، فهم مشترک (و به یک معنا فهم طبیعی) کسانی است که اعتقاد به درک دقیق وضعیت بشری‌شان دارند. برخی بر این عقیده‌اند که این الاهیات از آن جهت «طبیعی» است که به دنبال شناسایی حقایقی است که خدا به هنگام خلقت انسان‌ها در وجود آنان به ودیعه گذاشته است.^۶ عده دیگری عقیده دارند این حقایق ریشه در وحی الهی دارند، اما این که همگان می‌توانند این وحی را دریافت کنند، در اصل به این معناست که این حقایق

1. Birch and Cobb 1981: 152.

2. McFague 1993.

3. William Wolston

4. Wollaston 1726: 52; see 40.

5. paley 1837. IV. 356.

6. Herbert of cherbury 1937: 118, 121.

برای همه بشر «طبیعی» اند.^۱ در تقریر دیگر از این دیدگاه مربوط به «الاهیات طبیعی»، ادعا شده است که دلیل تأیید همگانی مضامین الاهیات طبیعی، آن است که این حقایق محصول تأمل عقلانی بر مدرکی است که دلیل و شاهد آن در دسترس همگان است و همه آن را قبول دارند.

دیدگاه پنجم درباره الاهیات طبیعی بیشتر با طرد پیشنهاد و حیانی بروز پیدا می‌کند تا اظهار نظرهای دیگر. در این جا الاهیات طبیعی نوعی فهم الاهیاتی دانسته شده که از هر گونه ارجاع به اموری که در مورد تجلی ذات الاهی تصور می‌شود، مستقل است. از این رو، ویلیام تمپل^۲ تصریح می‌کند که آموزه‌های الاهیات طبیعی و آموزه‌های الاهیاتی مبتنی بر وحی ممکن است یکی باشند، اما دلایل اعتقاد به آن باورها اساساً متفاوت است: «هر جا آموزه‌ای فقط بر حسب مرجعیت پذیرفته شود، چنین پذیرشی فراتر از قلمرو الاهیات طبیعی است و تمام نتایج ناشی از اعتقادی که چنین پذیرفته شده، باید از حوزه الاهیات طبیعی طرد شود.»^۳ بیان رسمی‌تر این دیدگاه، الاهیات طبیعی را فهمی الاهیاتی معرفی می‌کند که از تلاش‌هایی نشأت می‌گیرد که به وسیله تأمل عقلانی بر ویژگی جهان، تجربه بشری و خواسته‌های درونی خود عقل، حقایق مربوط به واقعیت و اراده خدا را اثبات می‌کند.^۴ از این رو، ترنس پنلهوم^۵ مقصود از «مفهوم الاهیات طبیعی» را این گونه خلاصه می‌کند: «کوششی که تحقیق متافیزیکی مربوط به تبیین جامع جهان را با تحقیق دینی راجع به موجود سزاوار پرستش پیوند می‌دهد.» در این کوشش، «متعلق هر تحقیق با متعلق تحقیق دیگر یکی است.»^۶ الاهی دانانی که این نوع الاهیات طبیعی را به وجود آوردند و در عین حال خود را مفسر عقیده ایمانی خاصی می‌دانند، همگی تأکید می‌کنند که الاهیات طبیعی به خودی خود نمی‌تواند تمام حقایق ضروری آن عقیده ایمانی را تشخیص دهد. بنابراین، همان طور که جان مکوئاری خاطر نشان می‌کند، الاهیات طبیعی به برخی تکالیف مهم اما مقدماتی محدود می‌شود که اجازه می‌دهد «جرقه بحث الاهیاتی زده شود.»^۷

متداول‌ترین راه برای فهم اصطلاح «الاهیات طبیعی» همین کاربرد پنجم است که

1. Ellis 1774: 39f; 1757: 5.

2. William Temple

3. Temple 1934: 6f.

4. Campell 1957: 5.

5. Terence Penelhum.

6. Penelhum 1971: 4.

7. Macauarrie 1966: 41.

موضوع اصلی این فصل را شکل می‌دهد. با این حال الاهیات طبیعی، آن گونه که فهمیده شده و همانطور که امیل برنر^۱ در بحث با کارل بارت دریافته است، «مناقشات مختلف و شدیدی» برانگیخته است.^۲ بعضی الاهدانان حتی نمی‌پذیرند که الاهیات طبیعی روشی معتبر برای فهم الاهیاتی است. به عنوان مثال، بارت «الاهیات طبیعی» را «علم ناظر به خدا و روابطی که جهان با خدا دارد و نیز علم مربوط به اخلاق و اصول اخلاقی‌ای که از معرفت به او ناشی می‌شود» توصیف می‌کند و عقیده دارد که به عنوان نوعی علم دقیق طبیعی، باید مستقل از تمام ادیان تاریخی و جوامع دینی... و جدای از هر گونه وحی خاص و فراطبیعی تدوین شود. وی در عین حال معتقد است که «وجود الاهیات طبیعی در گذشته و حال مدیون خطای بنیادی است.»^۳ معرفت معتبر از خدا، جهان و بشر «فقط بر اساس کلمه خدا» یعنی تجلی خدا در مسیح، آن گونه که در کتاب مقدس گواهی می‌شود، و بر اساس ایمان به آن کلمه بنا شده است.^۴

با این همه، در حالی که برخی به اصل الاهیات طبیعی اشکال می‌کنند و برخی دیگر که مشروعیت الاهیات طبیعی را قبول دارند، توجیه عقلانی نتایجی را زیر سؤال می‌برند، که بنابر ادعا از آن حاصل می‌شود. ما شاهد وجود سنتی طولانی در الاهیات طبیعی در چارچوب فهم الاهیاتی هستیم. ما از رهگذر بازنگری نقادانه برخی از رایج‌ترین نمونه‌های الاهیات طبیعی از قرون وسطی تا زمان، حاضر نشان خواهیم داد که الاهیات یادشده عملاً چگونه فهمیده شده است.

الاهیات طبیعی در قرون وسطی

آنسلم در پایان مناجات فصل اول کتاب خطابه^۵ با به کار بردن عبارت «ایمان می‌آورم تا بفهمم»^۶ سخن آگوستین را بازگو می‌کند.^۷ این عبارت معمولاً به عنوان بیان رویکردی الاهیاتی که در این اثر به کار رفته، تفسیر شده است. با این حال، بررسی برهان آنسلم

1. Emil Brunner

2. Brunner 1949: 132; see Brunner and Barth 1946.

3. Barth 1938: 3-5.

4. Barth 1938: 8f; for a sustained criticism of Barth's attack on natural theology in relation to the Bible, see Barr 1993.

5. *Proslogion*.

6. *Credo ut intelligam*

7. see Augustine, *on John*: 40, δ 9: 1874: 26; cf. 40, δ 10; 28; 27, δ 9; Augustine 1873: 387.

نشان می دهد، برخلاف انتظاری که از آن می رفت، مبتنی بر ایمان (Credere) نیست، بلکه مبتنی بر چیزی است که به عنوان دلایل بدیهی^۱ مطرح می شود. مقدمه اصلی برهان آنسلم تعریف «خدا» است به «موجودی که بزرگ تر از آن متصور نیست.»^۲ بر این اساس، آنسلم استدلال می کند که نمی توان گفت خدایی که این گونه تعریف می شود وجود ندارد (و بنابراین خدا باید وجود داشته باشد) و نیز خدا به عنوان بالاترین موجودات که «وجود داشتنش بهتر از وجود نداشتنش است» باید وجود داشته باشد.^۳

در این جا نیازی نیست به جزئیات برهان آنسلم پردازیم. مهم این است که او می خواهد برهانی پیشینی مطرح کند تا با تجربه و تحلیل لوازم مقدمه ای، که بنابر فرض بدیهی است (یعنی تعریف خدا)، و از طریق استدلال قطعی، به وضوح ثابت کند که هم خدا وجود دارد و هم این که خدا اساساً صفاتی دارد که به طور سنتی به خدا منسوب است. در حالی که اعتبار به اصطلاح «برهان وجودشناختی» آنسلم برای اثبات وجود خدا موضوع مباحث بسیار گسترده ای قرار گرفته،^۴ استنتاج او درباره صفات خدا نیز زیر سؤال رفته است. به عنوان مثال، این فرض او که خدا به عنوان «خیر اعلی»،^۵ از میان صفات دیگر باید «غیرمنفعل» باشد (و بدین ترتیب «تحت تأثیر همدردی برای بیچارگی نباشد»)^۶ به طور مستدل نشان می دهد که آنچه در حوزه ای فرهنگی به عنوان بالاترین ویژگی هستی تلقی می شود، ممکن است در حوزه دیگری این گونه تلقی نشود. به رغم اشکالاتی منطقی و پیشداوری های فرهنگی ای که در برهان آنسلم دیده می شود، وی در کتاب خطابه شکلی پیشینی کلاسیک از الاهیات طبیعی ارائه می دهد. نتایجی که او به دست می آورد، ظاهراً به هیچ چیز دیگری به جز یک مقدمه و استنتاج هایی که درستی آنها بطور شهودی تصدیق شده، متکی نیست.

توماس آکوئیناس این نوع برهان پیشینی آنسلم را نمی پذیرفت. به نظر او، این که خدا وجود دارد، صدق آن به طور بدیهی برای خدا معلوم است، زیرا خدا از هستی ذات خود آگاه است، اما برای ما این گونه قابل شناخت نیست، «زیرا نمی توانیم در ذهنمان تصور کنیم که کدام خدا وجود دارد.»^۷ با این حال، به نظر او براهین دیگری هست که اثبات

1. Self-authenticating

2. Anselm 1962: ch. 2, 7.

3. Ibid: ch. 5, 11.

4. Hartshorne 1965.

5. Anselm 1962: ch. 2, 7.

6. Ibid: ch. 5, 11.

7. *Summa contra Gentiles I*, 11, 2- Aquinas 1975: 81.

می‌کند خدا هست و برخی صفات خدا چیست.^۱ این براهین و به خصوص «راه‌های» پنج‌گانه توماس برای اثبات وجود خدا (یعنی، براهین مربوط به محرک اول، علت فاعلی اولی، واجب الوجودی که علت همه چیزهای دیگر است، وجود کامل و وجودی که نظم معقولی به جهان می‌دهد)،^۲ تأثیر عمده‌ای بر رشد الاهیات طبیعی داشته است. می‌توان کارهای زیادی که بعد از آن در این زمینه انجام گرفته، تعلیق یا اصلاحیه‌ای دانست بر آنچه آکوئیناس دریافته بود یا نقادی انواع براهین او.

به سبب تأثیر آکوئیناس بر الاهیات طبیعی، ذکر این نکته مهم است که خود وی چگونه به اهمیت چنین استدلالی پی برد. به عقیده او با این که برخی حقایق مربوط به خدا فراتر از صلاحیت عقل بشری است و تنها از طریق وحی می‌توان به آنها پی برد، «حقایقی نیز وجود دارد که عقل طبیعی می‌تواند آن را دریابد» و «فیلسوفان با هدایت نور عقل طبیعی به نحو مستدلی آنها را اثبات کرده‌اند».^۳ او در ادامه خاطر نشان می‌کند که حقایقی که عقل تشخیص می‌دهد و حقایقی که وحی آشکار می‌سازد، نمی‌توانند متعارض باشند، زیرا هر دو «حقیقی» اند. همچنین آنچه خدا ما را به طور طبیعی بر شناخت آن قادر می‌سازد، نمی‌تواند با چیزی معارض باشد که خدا از راه وحی بر ما معلوم می‌سازد.^۴ به علاوه، به عقیده او «براهین مناسبی» وجود دارند که استدلال‌های خوبی برای تصدیق حقایق وحیانی ارائه می‌دهند.^۵ با این همه و به رغم این اظهارات، اعتماد آکوئیناس به قدرت عقل بشری برای تشخیص و اثبات حقایق مربوط به خدا به نحو قابل توجهی محدود است. او این امر را مهم می‌داند که خدا حتی حقایقی را که اصولاً با عقل بشری قابل وصول است، از راه وحی معلوم می‌سازد؛ زیرا اولاً همه مردم فرصت، صلاحیت و استعداد رسیدن به این حقایق را ندارند؛ ثانیاً تنها پس از ممارست و تأمل طولانی به چنین معرفتی می‌توان رسید؛ ثالثاً تعقل بشری در معرض خطاست. محدودیت عقل بشر عملاً «اقتضا می‌کند که یقین خدشه‌ناپذیر و حقیقت محض در ارتباط با امور الاهی» وحیانی باشد، و مشیت الاهی این نیاز را برآورده می‌کند. این امر به ما می‌آموزد که «حتی حقایقی را که عقل بشری می‌تواند درباره آنها تحقیق کند، از روی

1. SCGI, 13ff. - Ibid: 85-304; summa theologia I, 2, 3 - Aquinas 1947: 11-48.

2. SCG I, 3 - Aquinas 1975: 85-96; ST, I, 2, 3-Aquinas 1974: 13f.

3. Summ Contra Gentiles, I, 3, 2 - Aquinas 1975: 63.

4. SCG I: 7-Aquinas 1975: 74F.

5. See SCG I: 6-Aquinas 1975: 71.

ایمان بپذیریم» تا همه بتوانیم «سهمی در علم خدا داشته باشند، علمی که شک و خطا به آن راه نمی‌یابد.»^۱

مهم‌ترین تحولات الاهیات طبیعی در قرون بعد از آکوئیناس را نه می‌توان بسط براهین او دانست و نه ارائه براهین تازه، بلکه افزایش پرسش‌های مربوط به تناسب این نوع رویکرد با فهم الاهیاتی است. برخی دربارهٔ ویژگی استدلالی که در الاهیات طبیعی به کار می‌رود، تحقیقاتی انجام دادند تا نشان دهند که الاهیات یادشده در بهترین حالت تنها می‌تواند مبنای بسیار محدودی برای اعتقاد خداپاورانه فراهم کند و چه بسا اصلاً مبنای مهمی برای آن نباشد.

یکی از عاملان اصلی این تحولات دونس اسکات بود. از باب نمونه او در پایان کتابش به نام دربارهٔ اصل اولیه^۲ خاطر نشان می‌کند که عقل طبیعی می‌تواند «صفات مابعدالطبیعی» خدا (همچون علت فاعلی اولیهٔ غایب الغایات، کمال مطلق، متعالی بودن) را ثابت کند، اما برخی آموزه‌ها را نمی‌تواند ثابت کند، از قبیل این که خدا «قادر مطلق، عظیم، همه جا حاضر و در عین رحمانیت عادل است، و این که مال اندیش همهٔ مخلوقات است، ولی از مخلوقات عاقل به نحو خاصی مراقبت می‌کند.» این گونه صفات خدا اموری اعتقادی اند نه عقلی. به قول دونس اسکات، آنها «یقینی‌ترند زیرا مسلماً بر خالص‌ترین حقیقت خاص تو [خدا] استوارند، نه بر عقل ما که در بسیاری امور نابینا و ضعیف است.»^۳

متفکر دیگر این دوره که به خاطر علم و ابتکار مشهور شده، ویلیام اکامی است. طبق نظر اتین ژیلسون، او «همواره عقیده داشته که در پرتو عقل طبیعی چیزی را نمی‌توان دربارهٔ خدا ثابت کرد، حتی وجود او را. به نظر او... آنچه عقل می‌تواند در ارتباط با امور الاهیاتی بگوید، هرگز از مرتبهٔ احتمال دیالکتیکی صرف فراتر نمی‌رود.»^۴ برای نمونه، تشخیص‌های هوشمندانه اکامی، در کتاب هفت مسئله ماهرانه^۵ به این نتیجه رهنمون شد که، از یک طرف، در صورتی می‌توان اثبات کرد که فقط باید خدای واحد وجود داشته باشد که از واژه «خدا» «چیزی باشکوه‌تر و کامل‌تر از هر چیزی غیر او» فهمیده شود، اما نمی‌توان اثبات کرد چنین موجودی وجود دارد. از طرف دیگر، اگر مراد از «خدا» این

1. SCG I: 4-Aquinas 1975: 68.

2. *De primo principio*

3. 4. 84-6-Duns Scotus 1966: 142-6; cf. Duns Scotus 1962: 162.

4. Gilson 1938: 87F.

5. *Quodlibeta Septem*

باشد «که چیزی باشکوه‌تر و کامل‌تر از آن وجود ندارد» می‌توان اثبات کرد که چنین موجودی هست اما اثبات نمی‌شود که چنین موجودی فقط یک مصداق دارد.^۱ متأسفانه در الاهیات طبیعی استنباط اخیر از معنای واژه «خدا» به لحاظ الهیاتی برداشت نامناسبی از الوهیت است. طبق نظر اکامی، حقایق اساسی مربوط به خدا را ارکان ایمان باید دانست، نه نتایج تأمل عقلانی. علاوه بر این، جایی که اظهارات از سر ایمان و یافته‌های عقلی با هم معارض باشند، باید به آنچه ایمان مقرر می‌کند، اعتقاد داشته باشیم نه آنچه عقل ادعای اثبات آن را دارد.^۲

الاهیات طبیعی در نهضت اصلاح دینی

بسیاری از اصلاح‌طلبان دینی در این دیدگاه مربوط به ارتباط بین ایمان و عقل سهیم‌اند. طبق نظر مارتین لوتر، عالمان الاهیات مدرسی «به تصورات محض ناشی از عقل بشر» می‌پردازند، در حالی که کتاب مقدس به عنوان «اساس و منشأ ایمان» با «عقل محض ما» مورد نقادی، تبیین یا داوری قرار نمی‌گیرد، بلکه تحت هدایت روح القدس «مجدّانه» مورد تحقیق و اطاعت قرار می‌گیرد.^۳ ژان کالون در عین حال که می‌پذیرد که «در فکر بشر و در واقع به واسطه سرشت طبیعی او، ادراکی از خدا هست»، بر این عقیده است که گناهکاری بشر، از یک سو آثار معرفت را از بین می‌برد و محتوای این معرفت جبلی مربوط به خدا را منحرف می‌کند و از سوی دیگر مانع از آن است که مردم بتوانند از طریق نظام خلقت خدا را بشناسند. در نتیجه، «از آنجا که فکر بشر به خاطر ضعفش نمی‌تواند به خدا برسد»، خدا کمک «کلمه» اش را به همه کسانی داد که او همواره خشنود بود که آنان را به نحو مؤثری تعلیم دهد.^۴ حتی فیلیپس ملانثتون^۵ انسان‌گرا معتقد است که با آن‌که نوعی شناخت عقلانی خدا از طریق برداشت طبیعی دست‌یافتنی است، اما در معرض شک و زوال است و به هر صورت برای نجات کافی نیست. در نتیجه، «ما باید شناخت خدا را در تجلی‌هایش و سخنانش که به وضوح در «کتاب مقدس الاهی» بیان شده، جست‌وجو کنیم».^۶

با وجود این، دیدگاه‌های اصلاح‌طلبان دینی و مخالفانشان و مناقشات الهیاتی‌ای که

1. I, q. i m Ockham 1957: 125f., see V, q. i in ibid: 100.

2. Ockham 1957: 133f.; cf. Ockham 1969: 34-70.

3. Luter 1848: 2-4.

4. Calvin 1953: I, 43., 66f. I. 46-63.

5. Philips Melanchthon

6. Melanchthon 1965: 5-7.

آنان در قرون شانزدهم و هفدهم برانگیختند، باعث توجه تازه‌ای به مسئله الاهیات طبیعی شد. این امر بدان سبب بود که وقتی هر دو گروه ادعا می‌کنند که مرجع نهایی، تمسک به (تفسیر خاص آنان از) کتب مقدس است، باید راه‌حلی برای منازعات پیدا کنیم. برخی با پذیرفتن این که اصل فقط کتاب مقدس^۱ باید با توجه به ادعاهای مربوط به مرجعیت کتاب مقدس و کلیسا به عنوان مفسر آن اصلاح شود، به واقعیت تفاسیر متضاد و اکنش نشان دادند. اما آنان به‌زودی دریافته‌اند که نه تنها مسئله شناخت آموزه واقعی حل نشد، بلکه مشکل با این اصلاح شدت یافت.

به خاطر اختلاف‌های مربوط به این که چه کسی یا چیزی می‌تواند «کلیسا»یی تأسیس کند که به طور شایسته‌ای به عنوان مفسر کتاب مقدس مرجعیت داشته باشد، مناقشه‌های پیرامون معنای کتاب مقدس، شدیدتر شد.

ناتوانی در حل منازعات مربوط به تعالیم کتاب مقدس،^۲ به نوعی موجب شکاکیت درباره مرجعیت کتاب مقدس شد.^۳ برخی بر تسامح‌ورزی نسبت به تفاسیر مختلف تأکید داشتند،^۴ و بعضی دیگر برای تحمیل تفاسیرشان به خشونت متوسل شدند. راه چهارم که تأیید روزافزونی به دست آورد، به عقل به عنوان راهی برای تعیین اعتقاد و فرونشاندن نزاع‌ها تمسک کرد. نزد برخی این نوع تمسک منحصر به یافتن دلایلی است که ادعاهای مربوط به هویت و معنای وحی الهی به خصوص محتوای کتاب مقدس را توجیه می‌کند. با این حال، دیگران آن را به گونه‌ای بسط دادند که اعتقادات اساسی مربوط به واقعیت و اراده خدا را نیز دربرمی‌گرفت. داستان الاهیات طبیعی در تفکر جدید، داستان پیچیده، گهگاه فعال و ناتمام براهینی است که می‌کوشند که نشان دهند که با تأمل عقلانی می‌توان حقایق اساسی مختلف راجع به واقعیت خدا را اثبات کرد.

الاهیات طبیعی در قرون هفدهم و هیجدهم

در نیمه اول قرن هفدهم ادوارد هربرت،^۵ بارون هربرت اول اهل چربری،^۶ برای این که

1. sola scripture

2. cf. Anthony Collins, *Discours of free - thinking* 1713: 45-61.

3. cf. pierre Bayle's Historical and critical Dictionary - e.g., the article on David, and voltaire's philosophical Dictionary - e.y., the Article on Abraham.

4. cf. Jeremy Taylor 1647: 73.

5. Edward Herbert

6. First Baron Herbert of Cherbury

جانشین معتبری برای پیش‌داوری و شکاکیت پیدا کند، عقل را مورد توجه قرار داد. مطابق کتاب او به نام درباره حقیقت^۱ برخی «مفاهیم مشترک» که بیانگر حقایق بنیادی‌اند، بنابر مشیت الاهی به طور جلیلی در بشر به ودیعت گذاشته شده است. از این‌رو، تمام مردم به محض این که آنها را تصور کنند، درستی آنها را تصدیق خواهند کرد. آنها برای تمام استنباط‌های درست، مبنا و معیاری فراهم می‌آورند.^۲ پنج «مفهوم مشترک مربوط به دین» که هربرت مشخص نمود، عبارتند از اعتقاد به این که «یک خدای متعالی هست» که «باید پرستش شود»؛^۳ فضیلت مهم‌ترین ویژگی دین‌داری است؛ رذیلت «با توبه جبران می‌شود»؛ و «پس از این دنیا پاداش یا مجازات خواهد بود.»^۴ هربرت در آثار بعدی، یعنی دربارهٔ دین غیریهودیان^۵ و گفت و گو بین استاد و شاگردش،^۶ می‌کوشد تا قویاً تکذیب کند که شاهد تجربی می‌تواند این ادعا باطل کند که مفاهیم مشترک عموماً تصدیق می‌شوند. او با اعتقاد به این که شاهد مربوط به ادیان دیگر بد فهمیده شده یا دین «جامع» واقعی که مطابق مفاهیم مشترک است، به خاطر کشیشی‌گری تحریف شده، این‌کار را انجام می‌دهد. رنه دکارت، معاصر جوان‌تر هربرت چربری، براهین متعددی برای وجود خدا مطرح کرد که آشکارا در معرض تهدید ابطال تجربی ناشی از شناخت دم‌افزون ادیان جهان قرار نگرفت. یکی از براهینی که دربارهٔ تصور خدا به کار می‌رود، این اصل است که علت دست‌کم باید خصوصیات معلولش را دربرداشته باشد. بر این اساس، او استدلال می‌کند که تصور خدا، تصور یک موجود کامل است و از این‌رو، این تصور باید معلول موجودی باشد که حداقل درجه‌ای از واقعیت داشته باشد. منشأ این تصور نمی‌تواند خود دکارت باشد (زیرا شک و جهل او نشان می‌دهد که او کامل نیست). بنابراین، تصور خدا باید ناشی از موجودی کامل و شاهد بر موجودی کامل باشد که مستقل از دکارت است که همان خداست.^۶ دکارت همچنین از اصل علیت و نامعقول بودن تسلسل نامتناهی، برای ایجاد صور مختلف برهان کیهان‌شناختی استفاده می‌کند. برای مثال، او استدلال می‌کند که به وجود آمدن و بقای هستی ما در توان خود ما نیست بلکه نهایتاً باید از خدا سرچشمه بگیرد، او که «چنان قدرتی دارد که می‌تواند ما را جدای از خودش نگه دارد»،

1. *De Veritate*

2. Herbert of cherbury 1937: 116-18.

3. *ibid*: 291-303.4. *De Religione Gentilam*5. *A Dialuge between a Tutor and his pupil*

6. Descartes 1931: I, 170f.

اما «این محافظت نیاز به هیچ موجود دیگری ندارد.»^۱ صورت دیگر این نوع برهان متضمن این باور است که انسان‌ها با پی بردن به محدودیتشان درمی‌یابند که معلول خود نیستند، بلکه «بالضروه موجود کامل‌تری» هست که خصوصیاتشان را از او می‌گیرند.^۲ نوع سوم برهان، تفاسیر دلیل وجودشناختی را بیان می‌کند. با توجه به این اعتقاد که باید خدا را به عنوان کامل بالذات و بنابراین دارای تمام صفات ممکن تعریف کنیم، دکارت می‌گوید نمی‌توانیم محمول «وجود دارد» را به خدا نسبت ندهیم. پس تصور خدا نشان می‌دهد که گزاره خدا وجود دارد، ضرورتاً باید درست باشد.^۳

افلاطونیان کمبریج در انگلستان بر جایگاه مهم عقل، به ویژه تأمل عقل بر شناخت‌های خودش، برای رسیدن به برداشت الاهیاتی اذعان داشتند. گرچه بسیاری از معاصرانشان تمایل داشتند که با استفاده از عبارات کتاب مقدس عرصه را بر یکدیگر تنگ کنند، ولی افلاطونیان کمبریج عقیده داشتند که عقل «شمع خداوند» است و همان‌طور که ناتانائل کالورول^۴ می‌گوید، همه مردم می‌توانند به وسیله آن، «قانون طبیعت» را که خدا برای هدایت مناسب زندگی‌های آنان اعطا می‌کند، کشف کنند (*invenire*) نه این که ابداع کنند (*Facere, ferre*).^۵ به نظر جان اسمیت، یکی دیگر از افراد این گروه از متفکران، خدا به طور کلی بسیاری از نشانه‌های ذات الاهی را به صورت ویژگی‌های «این جهان مشهود و محسوس» نشان می‌دهد، اما «روشن‌ترین و برجسته‌ترین نشانه» آن با شخصیت انسان فراهم می‌شود. پس، با «تأمل در نفوس خود» می‌توانیم به... شناخت واقعی ذات و صفات الاهی نائل شویم.^۶

با این حال، دیدگاهی که عقل را شمع روشنائی بخش خداوند در درون هر شخص می‌داند، می‌توان مؤید صور مختلف شهود باطنی تفسیر کرد. به همین دلیل، تمسک سنجیده به عقل را، که افلاطونیان کمبریج مطرح کردند، می‌توانیم با روشنگری‌هایی نظیر آنچه در نهضت کواکریافت می‌شود، بپذیریم و تعدیل کنیم. این امر برای کسانی که برای مهار این‌گونه دلبستگی‌ها به عقل چشم دوخته بودند، نگران‌کننده بود. همچنین باید تصدیق کرد که مشکل عمده دیگر افرادی که اصولاً بر معیار عقل تأکید داشتند، این است که چه بسا نظر مردم از آنچه آنها نظریه موجه می‌دانند، بسیار متفاوت باشد. جان

1. *ibid*: I, 228; cf. I, 169.3. *ibid*: I, 224f.

5. Culverwel 1661: 56.

2. *ibid*: I, 102f.

4. Nathanael Culverwel

6. Smith 1660: 125f, 140.

لاک بر این اساس درصدد برآمد تا ویژگی و محدودیت‌های فهم بشری را معین کند. او در رساله‌ای در باب فاهمه بشر^۱ هم به عنوان قاعده فهم و هم به عنوان مسئله اطاعت از اراده خدا در خلقت انسان‌ها به عنوان موجودات عاقل، نوشت که انسان: «حق انتخاب دارد و آن را مطابق فکر خود وضع می‌کند. او در هر مورد یا مسئله‌ای که باشد، مطابق عقلی که او را هدایت می‌کند ایمان می‌آورد یا ایمان نمی‌آورد.»^۲

لاک در رساله مسئله وجود خدا را بررسی می‌کند. او با استفاده از نوعی برهان کیهان‌شناختی، بر مبنای شناختی که از «وجود خود» و «یقین شهودی» خود داریم، نتیجه می‌گیرد که اولاً عدم محض نمی‌تواند هیچ موجودی واقعی ایجاد کند و ثانیاً ما می‌توانیم «وجود خدا را در مقایسه با وجود چیزهای دیگر غیرخودمان با یقین بیشتری بشناسیم.»^۳ سپس او به جایگاه وحی توجه می‌کند: ادعاهایی را که نسبت به معرفت وحیانی به نحو شایسته معتبر شمرده شده‌اند، هر چند فراتر از عقل باشند، مادام که با آنچه خود عقل در مورد ذات و اراده خدا مقرر می‌کنند، متناقض نباشند باید پذیرفته شوند. او به دنبال توجیه این اصل بنیادی است که «عقل باید داور نهایی و راهنمای ما در همه چیز باشد» چه آنکه اگر خدا از ما بخواهد حقیقت یک گزاره را بپذیریم، آن حقیقت را از راه روش‌های معمولی عقل طبیعی روشن می‌کند، یا از راه نشانه‌هایی که عقل با وجود آنها دچار خطا نمی‌شود... حقیقت را بر ما آشکار می‌سازد.»^۴

گرچه به نظر شماری از نقّادان، صورت «معقول» اعتقاد مسیحی که با استفاده از معیار عقل لاک پدید می‌آید، جداً ناقص است، خود معیار تا حد زیادی تردیدناپذیر دانسته شده است. چگونه می‌توان با ایجاد یک الاهیات طبیعی عقلاً موجه که مبنای اعتقاد مسیحی باشد، این مشکل را برطرف کرد. پس از مرگ لاک، ساموئل کلارک^۵ یکی از تواناترین متفکران انگلستان بود. او در سخنرانی‌های بویل^۶ مدعی ارائه «یک سلسله گزاره‌های روشن و واضح کاملاً منسجم» بود که «یقینی‌بودن وجود خدا» و «صفات ضروری ذات او» را ثابت می‌کند، تا آن جا که ما با عقل محدودمان می‌توانیم آنها را

1. *Essay Concerning Human Understanding*

2. Locke 1979: 688

4. *ibid*: 704; cf, 688-706.

6. Boyle Lectures

3. *ibid*: 619-21.

5. Smael Clarke

کشف کنیم و بفهمیم.^۱ آنچه او در حدّ امکان ثابت می‌کند، برهانی پیشینی برای واقعیت خدا است که با این قول شروع می‌شود: «یقین مطلق و انکارناپذیر داریم که چیزی از ازل وجود داشته است» و به استدلال ادامه می‌دهد که این «چیز» باید تغییرناپذیر، مستقل، قائم بالذات، واجب‌الوجود و واحد باشد.^۲ با این حال، کلارک به منظور اثبات این که این «موجود قائم بالذات» با تصوّر خدا منطبق است، باید نشان دهد که آن موجود «یک ضرورت کور و نامعقول» نیست، بلکه «یک علت عاقل و دانا» است که «از روی آزادی و اختیار» عمل می‌کند. او برای انجام این کار با توجه به ویژگی جهان براهین پسینی ارائه می‌کند.^۳ او با تلفیق ملاحظات، پیشینی و پسینی نتیجه می‌گیرد که این خدا ضرورتاً باید علت‌العلل و خالق همه چیز باشد، او دارای قدرت نامتناهی، خرد، خیر، عدالت، راستی و تمام کمالات اخلاقی دیگر است.^۴ کلارک بر همین مبنا در دومین سلسله سخنرانی‌هایش هم الزامات تغییرناپذیر دین طبیعی را ثابت می‌کند، هم یقینی بودن وحی الهی را که امور لازم برای نجات را که عقل نمی‌تواند از راه قوای خودش تعیین کند، اثبات می‌نماید.^۵ در حالی که کلارک در صدد بود تا در حدّ امکان گونه‌ای از الاهیات طبیعی مبتنی بر استدلال پیشینی ارائه کند، بسیاری از کسانی که در این دوره برای بسط چنین الاهیاتی تلاش می‌کردند، ترجیح دادند که به براهین پسینی بیشتر توجه کنند. عالمان الاهیاتی که این نوع الاهیات طبیعی را می‌پروراندند، از آخرین مشاهدات مطالعه علمی برای نشان دادن هستی، قدرت و خیرخواهی خالق بهره می‌برند. به عنوان مثال، جان رای^۶ متوجه می‌شود که «عظمت، حکمت و قدرت خدا» در امور مختلفی همچون باد وزیدن «برای پراکنده کردن بخارهای مسمم‌کننده و بیماری‌زا»، «نیروی مغناطیسی برای جهت‌یابی»، ساختار زبان و نای و شکل پای شتر نشان داده شده است.^۷ ویلیام درهم^۸ براهین مشابهی ارائه کرد. او در سخنرانی‌های بویل، در سال ۱۷۱۱ و ۱۷۱۲ با عنوان طبیعت - الاهیات یا اثبات وجود و صفات خدا از راه آثار خلقتش، بر این عقیده است که به عنوان مثال، اگر شاهد دیگری به جز حواس پنجگانه در «مخلوقات حسّاس» نبود، کاملاً کافی بود تا ماهیت

1. Clark 1732: 8.

2. *ibid*: 8; cf. 8-50.3. *ibid*: 51, 63.4. *ibid*: 109, 116, cf 73-126.5. *ibid*: 149; cf. 128.

6. John Ray

7. Ray 1722: 176, 90, 160; see 268-71 343.

8. William Derham

تحسین برانگیز خالق را نشان دهد.^۱ با این حال، او شواهد بسیار زیادی ذکر می‌کند؛ از جمله: «ذکاوت» پرندگان و حشرات در این که می‌دانند کجا تخم‌گذاری کنند،^۲ و «تنوع زیاد در سراسر عالم انسان‌ها، چهره‌ها، صداها و دست‌خطها» که از تعیین هویت اشتباهی و تقلب جلوگیری می‌کند.^۳ درهم در اثر دیگری به نام نجوم - الاهیات یا اثبات وجود و صفات خدا از راه بررسی آسمان‌ها، به پیشرفت‌های اخیر در علوم نجوم علاقه‌مند شد. او می‌گوید اندازه، حجم، تقسیم، حرکت‌ها، شکل و رابطه اجزای عالم، همراه با تأمین نور و گرما، «مدارا»، «مراقبت» و «مهربانی»، «خالق» و «سازنده» شان را نشان می‌دهد.^۴ با این حال، براهین الاهیات طبیعی در معرض نقادی‌های مختلف و در برخی موارد نقادی‌های قوی‌ای در زمینه‌های دینی، الاهیاتی و فلسفی است. به عنوان مثال، از منظر دینی استدلال شده است که تلاش برای توجیه عقلانی کردن باورهای دینی، کامل بودن اصول مبتنی بر کتاب مقدس را تضعیف می‌کند. از آن‌جا که این براهین تلاش می‌کنند که اعتماد به قوای تعقل بشری را به جای ایمان به خدا بنشانند، محکومند.^۵ اشکال الاهیاتی اساسی به الاهیات طبیعی این است که تفکر بشری، که از تجربه بشری استفاده می‌کند، هرگز نمی‌تواند فهمی متناسب از الوهیت بنیاد نهد. به عنوان مثال، مطابق نظر جان الیس^۶ از طریق تأمل در تجربه‌ای که ما از امور متناهی و ناقص داریم، نمی‌توان به امر نامتناهی و کامل رسید.^۷ با این همه، آنچه را عقل طبیعی توانسته انجام دهد، فیض و لطف... از طریق وحی، الهام و تعلیم تأمین کرده‌اند.^۸

با این حال، سخت‌ترین چالش‌هایی که الاهیات طبیعی در قرن هیجدهم پیش‌رو داشت، نقدهای فلسفی‌ای بود که دیوید هیوم و ایمانوئل کانت درباره براهین آن مطرح کردند. در حالی که به نظر می‌رسد که هر یک از نقادی‌هایی هیوم در کتابش به نام گفت‌وگو درباره دین طبیعی، در منازعات الاهیاتی نیم قرن پیش از آن بیان شده، افراد زیادی از اظهار نظر صریح هیوم و تدوین فراگیر آن نقادی‌ها استقبال کردند تا ناخشنودی خود را از تلاش‌های قبلی‌ای که برای تثبیت الاهیات طبیعی بر پایه دلایل پیشینی یا پسینی

1. Derham 1723, 85.

2. *ibid*: 246f., 373f.3. *ibid*: 309f.

4. Derham 1738: 214.

5. Edwards 1692: Preface (i) and for a modern version, Bultmann 1969: 313.

6. John Ellis

7. Ellis 1743: 32.

8. Ellis 1747: 438.

صورت گرفته، نشان دهند. به نظر او، از «فهم درست کاستی‌های عقل طبیعی» نتیجه می‌شود که موضع مناسبی که در این امور می‌توان اتخاذ کرد، موضع شکاکیت فلسفی است.^۱

کانت در کتاب نقد عقل محض با تعیین قلمرو عقل محض تعارضاتی را که به هنگام تلاش برای اثبات حقایق استعلایی پدید می‌آید، نشان داد. نقادی‌های او از براهین وجودشناختی، کیهان‌شناختی و فرجام‌شناختی مورد توجه بسیاری قرار گرفت تا میخ‌های بیشتری بر تابوت الاهیات طبیعی کوبیده شود، به خصوص آن‌جا که ادعا می‌شود که الاهیات طبیعی حقانیت اعتقادات اساسی خداشناسی را ثابت می‌کند. گرچه ممکن است برخی از این نتیجه‌گیری او تسلی‌یابند که ما می‌توانیم و باید درباره «اعتقاد به خدا و جهان دیگر» «از نظر اخلاقی یقین» داشته باشیم؛ اما برخی دیگر از استدلال او مبنی بر این که دیگر کسی نمی‌تواند ادعا کند که نسبت به این گونه امور شناخت داشته باشد، به شدت به زحمت افتادند.^۲ وقتی مبانی عقلانی اعتقاد خداوآوران^۳ به ظاهر به گونه‌ای باشد که کاملاً تضعیف شده است، این اعتقاد چنان که باید معتبر دانسته نمی‌شود.

الاهیات طبیعی در قرون نوزدهم و بیستم

با این وصف، همه متقاعد نشده بودند که زمان نوشتن آگهی فوت الاهیات طبیعی فرارسیده است. استدلال از راه خصوصیات محسوس نظام طبیعت، به رغم نقادی‌های موجود، به مدت چند دهه پرطرفدار باقی مانده و ظاهراً برای بسیاری از مردم دلیل قاطعی بر وجود خدا محسوب می‌شد. شاید معروف‌ترین نمونه این برهان کتاب الاهیات طبیعی ویلیام پِلی است که در سال ۱۸۰۲ منتشر شد. پِلی در حالی که از این شاهد شروع می‌کند که وجود یک ساعت نشان می‌دهد که «سازنده یا سازندگان آن را برای هدفی ساخته‌اند که واقعاً آن را برآورده می‌کند»،^۴ بر این عقیده است که ساختار حیوانات و گیاهان نیز استدلال مشابهی برای وجود خدا و صفاتش فراهم می‌آورند. او در حالی که به طور ضمنی به پاره‌ای از انتقادهای هیوم بر صورت‌های قبلی (و عموماً خام) برهان نظم پاسخ می‌دهد، عقیده دارد که استدلال از راه مصنوع به صانع نه به سبب

1. Hume 1935: 282.

2. Kant 1993: 650.

3. theistic

4. Paley 1837: IV, 2.

عدم اطلاع ما از چگونگی ساخته شدن و هدف از ساختن بعضی چیزها از بین می رود، نه به خاطر آنچه از نظر ما کاستی های مصنوعات به شمار می آید، و نه به خاطر این که مخلوقات توانایی تولید مثل (دوباره ایجاد کردن) خودشان را دارند. از آن جا که آثار طبیعت، تمام ویژگی های «تدبیر» و «طراحی» موجود در مصنوعات بشری را، که در یک نظام به هم پیوسته ترکیب شده اند، بیش از حد قابل محاسبه نشان می دهند، نتیجه می گیرد که همه چیز به دست «موجودی خارق العاده» طراحی شده است که سعادت ما و نیز وجود ما متکی به اوست. با این همه، گرچه «الاهیات طبیعی» می تواند چیزهای زیادی درباره خدا نشان دهد، تجلیات و حیاتی ناظر به جنبه های دیگر الوهیت را طرد نمی کند؛ بلکه با فراهم آوردن دلایل معقول برای پذیرش آنها به پیشرفت آنها کمک می کند.^۱

ایرل اهل بریج واتر^۲ در سال ۱۸۲۹ هشت هزار پوند برای نوشتن رساله های زیر وصیت کرد: قدرت، حکمت و خیرخواهی خدا، آن گونه که در خلقت به منصفه ظهور رسیده است و تبیین این عمل از طریق استدلال های معقول، همچون تنوع و تکوین مخلوقات خدا در حیوانات، گیاهان و مواد معدنی، تأثیر دستگاه گوارش و در هضم غذا، ساختار دست آدمی و اقسام بی شماری از استدلال های دیگر.

به هر حال، هشت رساله بریج واتر که بین سال های ۱۸۳۳ و ۱۸۴۰ منتشر شد، روشی برای توجیه الاهیات طبیعی عرضه کرد که گرچه به طور کلی از آن دست کشیده نشد، مابقی نکشید. به نحو قابل توجهی اصلاح شد. مقصود چنانچه داروین از تکامل انواع این بود که ساختارها و سازگاری های خاص دیگر نمی تواند دلیل قانع کننده ای بر وجود خالق قدرتمند، حکیم و خیرخواه تلقی شوند.

آدام گیفورد^۳ در سال ۱۸۸۵ تصمیم گرفت سرمایه ای برای چهار دانشگاه اسکاتلندی قرار دهد تا سخنرانی هایی، چنان که قبلاً گفته شد، برای افزایش «مطالعه الاهیات طبیعی» برگزار نمایند. این دانشگاه ها می بایست افرادی را برگزینند که از معرفت خدا و رابطه خدا با جهان «به عنوان یک علم دقیقاً طبیعی... و بدون رجوع یا اتکا بر هر نوع وحی، بنابر فرض، خارق العاده یا به اصطلاح معجزه آسا» بحث کنند.^۴

نخستین سخنرانی گیفورد در سال ۱۸۸۵ ارائه شد و این سلسله سخنرانی ها تاکنون

1. *ibid*: 12, 355f.

2. Earl of Bridgewater

3. Adam Gifford

4. Jaki 1986: 72, 74.

ادامه دارد، از جمله مباحث مهم الاهیات طبیعی که به عنوان سخنرانی های گیفورد ارائه شده بدین شرح است: ارزش های اخلاقی و مفهوم خدا،^۱ سخنرانی ویلیام ریچی سورلی^۲ (۱۹۱۲-۱۹۱۵)؛ مکان، زمان و خدا^۳ سخنرانی ساموئل الکساندر^۴ (۱۹۱۳-۱۹۱۵)؛ ایمان انسانی اخلاق گر^۵ سخنرانی آلفرد ادوارد تیلور^۶ (۱۹۲۶-۱۹۲۸)؛ فرایند و واقعیت،^۷ سخنرانی آلفرد نورث وایتهد^۸ (۱۹۲۷-۱۹۲۸)؛ طبیعت، آدمی و خدا^۹ سخنرانی ویلیام تمپل^{۱۰} (۱۹۳۲-۱۹۳۴)؛ نفس به عنوان عامل و اشخاص مرتبط به هم،^{۱۱} سخنرانی جان مکموری^{۱۲} (۱۹۵۲-۱۹۵۴)؛ درباره نفس و الوهیت،^{۱۳} سخنرانی چارلز آرتور کمپیل^{۱۴} (۱۹۵۲-۱۹۵۵)؛ اعتقاد،^{۱۵} سخنرانی هنری هابریل پرایش^{۱۶} (۱۹۶۰-۱۹۶۲)؛ معنای حضور خدا،^{۱۷} سخنرانی جان بیلی^{۱۸} (۱۹۶۱-۱۹۶۲- که پس از مرگ منتشر شد)؛ و دین در عصر علم و اخلاقیات در عصر تکنولوژی^{۱۹} سخنرانی ایان باربور (۱۹۸۹-۱۹۹۱)؛ پس از عصر روشنگری، به رغم انتقادهای موجه از استدلال های قبلی و فضای عقلی غالباً خشک، تلاش هایی به منظور بسط عقلانی و صورت خدا باورانه از الاهیات طبیعی ادامه یافت. برخی از آنان خطوط تفکر نسبتاً تازه ای را جست و جو کردند. به عنوان مثال، کتاب درباره دین: خطابه هایی با تحقیرکنندگان فرهیخته،^{۲۰} اثر فردریک دانیل ارنست شلایرماخر^{۲۱} و اثر نظامندتر او به نام ایمان مسیحی،^{۲۲} هم رویکرد قرن هیجدهم به الاهیات طبیعی و هم منتقدان آن را زیر سؤال برد.

به نظر شلایرماخر، کسانی که در صدند تا الاهیات طبیعی را نوعی معرفت مابعدالطبیعی یا هم داستان با کانت، همچون نوعی فهم اخلاقی بسط بدهند اساساً

- | | |
|---|---|
| 1. <i>Moral values and the Idea of God</i> | 2. William Ritchie Sorley |
| 3. <i>Space, Time, and Deity</i> | 4. Samuel Alexander |
| 5. <i>The Faith of a moralist</i> | 6. Alfred Edward Taylor |
| 7. <i>Process and Reality</i> | 8. Alfred north Whitehead |
| 9. <i>Nature, Man and God</i> | 10. William Temple |
| 11. <i>The Self as Agent and Persons in Relation</i> | |
| 12. John Macmurray | 13. <i>On Selfhood and Godhood</i> |
| 14. Charles Arthur campbell | 15. <i>Belife</i> |
| 16. Henry Habberley Price | 17. <i>The Sense of the Presence of God</i> |
| 18. John Baillie | |
| 19. <i>Religion in an Age of Science and Ethics in an Age of Technology</i> | |
| 20. <i>The christian Faith</i> | 21. Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher |
| 22. <i>On Religion: Speeches to Its cultured Despisers</i> | |

ماهیت دین را درست نفهمیده‌اند. دین تنها در صورتی انسجامش را حفظ می‌کند که خود را به طور کامل از حوزه تأمل و ویژگی‌های آن و نیز فرایند آن دور کند و خود را سومین بعد «ضروری و اجتناب‌ناپذیر» هستی بشر بداند.^۱

«خدا» «عامل تعیین‌کننده» چیزی است که شلایرماخر «احساس وابستگی مطلق»^۲ می‌نامد. بدین ترتیب انسان «خود را موجودی مطلقاً وابسته احساس می‌کند و در ارتباط با خدا آگاهی می‌یابد که هستی‌اش همان هستی خداست.» آنچه صفات خدا شمرده می‌شود لوازم این احساس وابستگی است.^۳ با این حال اشتباه است که گمان کنیم وقتی شلایرماخر دین را از سنخ خودآگاهی می‌داند، آن را به آگاهی نفس از ذهنیت منفرد خودش فرو می‌کاهد. آگاهی‌ای که او بدان اشاره می‌کند، مستلزم آگاهی به چیزی است که نفس بدان وسیله خود را اساساً مرتبط با آن می‌داند. بدین ترتیب، شلایرماخر به طور ضمنی از امکان نوعی الاهیات طبیعی سخن می‌گوید که شالوده‌های دین بر آن مبتنی است و شناخت خدا را به شیوه‌ای متمایز از شهود بشری مورد توجه قرار می‌دهد. این تحقیق به شیوه‌های مختلفی پیگیری شده است، - همانطور که به عنوان مثال از رهگذر تحقیقاتی که ویلیام جیمز، رودلف اتو، مارتین بوبر و جان ییلی در زمینه تجربه دینی انجام داده‌اند، روشن شده است - و نیز سؤالات نقادانه‌ای مطرح می‌کند که چنین شیوه شهود یا تجربه تا چه اندازه می‌تواند به نحو قابل قبولی ادعا کند که اطلاعات معتبری درباره‌ی اساس هستی اعم از خداشناسی یا غیر آن فراهم می‌آورد.^۴

از زمان کانت و به خصوص از اواخر قرن نوزدهم تا اواسط قرن بیستم، نوعی استدلال از راه تجربه، توجه زیادی به خود جلب کرده و صور مختلفی به خود گرفته است. این نوع استدلال درصدد است تا الهیاتی طبیعی را از تجربه اخلاقی اخذ کند. کانت بر این عقیده است که هستی خدا، و نیز آزادی و فنا‌ناپذیری «اصل موضوعه»^۵ است که ضرورتاً مستلزم هماهنگی با حکم قطعی عقل عملی (یعنی اخلاق) است.^۶ یکی دیگر از صور استدلال از راه اخلاق برای اثبات وجود خدا، استدلال سورلی است که هستی جهان طبیعت تنها می‌تواند به شیوه‌ای معقول و از طریق «تصدیق فکر متعالی»^۷

1. Schleiermacher 1988: 102.

2. The feeling of Absolute dependence

3. Schleiermacher 1928: 17; cf. 194.

4. see Hepburn 1958; Davis 1989.

5. Postulate

6. see Kant 1909: 226f.

7. Suprem Mind

یا خدا به مثابهٔ اساس کل هستی»، با نظام اخلاقی هماهنگ شود؛^۱ و استدلال آرمان‌گرایانه^۲ هستینگر راشدل^۳ چنین است که وجود خدا، برای توجیه منطقی آن تصور دارای اعتبار عینی‌یی ضروری است که در خودآگاهی اخلاقی اساسی مستتر است؛^۴ و براهین تیلور مبنی بر این که «اتحاد کامل شخصیت ما» که هدف تمام تلاش‌های اخلاقی است، تنها در صورتی واقعی است که خدا به مثابهٔ «وحدت عینی تمام خیرات در منشأ واحد» واقعی باشد؛^۵ و شهادت وجدان بر دستور آمرانهٔ درست و نادرست شاهد واقعی «حقیقت فعال خدای زنده است.»^۶ هر چند اهمیت دستور اخلاقی به عنوان مطالعات روان‌شناسانه و جامعه‌شناسانه کاهش یافته است، به عوامل محدودکننده‌ای که نه فقط برای شناخت احکام خاص اخلاقی بلکه برای شناخت مفهوم خود اخلاق در نظر گرفته می‌شوند، توجه روزافزونی شده است.

آگاهی از نقادی‌های پیشین، برخی متفکران قرن بیستم را از تلاش برای بسط صور مختلف براهین غایت‌شناختی، کیهان‌شناختی و وجودشناختی باز نداشت. به عنوان مثال، فردریک روبرت تنانت^۷ در کتاب الاهیات فلسفی^۸ درصدد است تا از طریق «کاربرد مستمر روش تجربی»، «فلسفهٔ روح، جهان و خدا» را پی‌ریزی کند.^۹ او با اذعان به این که نظریهٔ تکامل استدلال‌های از راه «موارد خاص انطباق در جهان» را شدیداً تضعیف کرده، استدلال می‌کند که قوت تفسیر غایت‌شناختی بیشتر عبارت از تمهید علل بی‌شمار برای ایجاد... و حفظ نظم کلی طبیعت است.^{۱۰} او به ویژه به پنج عامل توجه می‌کند: «انطباق متقابل فکر و اشیا»، «جهت‌یابی در فرایند و طرح در ترتیب و تنظیم‌های اولیه» فرایند تکامل، «استمرار هدفمندی ظاهری» بین قلمروهای غیرسازمان‌یافته و سازمان‌یافته؛ این واقعیت که «جهان حامل ارزش‌هاست» و بنابراین پیوستگی با موجوداتی را نشان می‌دهد که زیبایی را درک می‌کنند و راهی را نشان می‌دهد که در آن «کل فرایند طبیعت را می‌توان به عنوان ابزاری برای رشد مخلوقات عقلانی و اخلاقی در نظر گرفت.»^{۱۱} ادعای او این است که وقتی این عوامل را با هم در نظر بگیریم، معقول‌ترین فرضیه برای فهم ویژگی

1. sorley 1924: 504.

3. Hastings Rashdall

5. Taylor 1932: I, 101.

7. Frederick Robert Tennant

9. Tennant 1956: II, 247.

11. *ibid*: 81-103.

2. Idealistic

4. Rashdall 1924: 2, 250.

6. Taylor 1961: 135, see 133.

8. *Philosophical Theology*10. *ibid*: 79.

اساسی جهان، همان‌طور که ما به‌طور تجربی مشاهده می‌کنیم، فرضیه خدا باوری است. در دهه‌های پایانی قرن بیستم بعضی از عالمان الاهیات، برخی از نظریه‌های متداول فیزیک دربارهٔ امور کیهانی را به‌گونه‌ای تفسیر کردند که نشان می‌دهند که جهان اساساً محصول نظم عاقلانه، آگاهانه و الاهی است. اگرچه کسانی که این نوع استدلال را دنبال می‌کنند، منکر آن نیستند که روند تحول کیهانی در لحظه‌های نخست پس از انفجار بزرگ و سوزان، محصول کنش و واکنش‌های تصادفی در ترکیب برخی شرایط اجتناب‌ناپذیر است که اجرام ثابت کیهانی معین می‌کنند، با این حال آنان بسیار بعید می‌دانند که کیهان متحول از آنچه در همان لحظه‌های نخست رخ داده است، به وجود آمده باشد. به عنوان مثال ایان باربور در سخنرانی‌های گیفورد موضوعات مختلفی نقل می‌کند که برخی فیزیکدانان را به گفتن این سخن واداشته است که: «شاهدی بر تدبیر در عالم اولیه» می‌تواند وجود داشته باشد.^۱ به هر حال، با این که این نتایج بسیار جالب است و با این که به عنوان مثال، دیوید بارتولومو^۲ استدلال می‌کند که بررسی احتمالات نشان می‌دهد که ویژگی تصادفی نظام طبیعت در عین حال می‌تواند به‌طور کلی نتیجه قابل پیش‌بینی داشته باشد،^۳ اما نوع تدبیر الاهی که آنها بیان کرده‌اند، از ادعایی که خدای خیرخواه را در تعامل با جهانی که مردم در آن بسر می‌برند توجیه می‌کند، چنان دور است که محل تردید است که آیا می‌توان مبنای دینی قانع‌کننده‌ای برای الاهیات طبیعی فراهم کرد یا نه. اریک لیونل ماسکال^۴ در کتاب او آنکه هست،^۵ تفسیر جدیدی از برهان کیهان‌شناختی سنتی ارائه کرده که از راه امکان برای اثبات واجب‌الوجود استدلال می‌شود. او با شروع از این پرسش که چرا اشیا به جای این که «در عدم فرو روند» به هستی ادامه می‌دهند، استدلال می‌کند که طبیعت ممکن امور متناهی ما را بر سر این دو راهی قرار می‌دهد که یا سلسلهٔ اموری را در نظر بگیریم که به‌طور هم‌زمان ممکن و غیرمستقل‌اند، که در این صورت امری غیرقابل توجیه است یا «وجود علتی را بپذیریم که خودش نیاز به علتی ندارد.»^۶ به نظر ماسکال، درک «امور متناهی را چنان‌که واقعاً هستند، (یعنی درک مناسبی از تناهی آنها داشته باشیم) موجب می‌شود که آنان را به عنوان مخلوقات خدا ادراک

1. Barbour 1990: 135f.

3. Bartholomew 1984.

5. *He who is*

2. David Bartholomew

4. Eric Lionel Mascall

6. Mascall 1943: 46; see 72f.

کنیم: بنابراین «با ادراک آنان به وجود خدایی اذعان می‌کنیم که از درک او عاجزیم.»^۱ این نتیجه بر آن مبتنی است که وجود مستمرِ اشیای ممکن را یک مسئله بدانیم. به هر حال آیا این مسئله مشکل‌آفرین است؟ برتراند راسل^۲ در بحث با فردریک کاپلستون^۳ بر این عقیده است که چنین نیست. او می‌خواهد بگوید که فقط عالم وجود دارد، اما این که «تصوری از جهان در نظر بگیریم که دارای تبیین باشد» اشتباه است.^۴ علاوه بر این، ممکن است کسی برهان از راه امکان را مصادره به مطلوب بداند؛ زیرا که تنها در صورتی می‌توانیم طبیعت امور ممکن را مشکل‌آفرین بدانیم که وجود یک واجب‌الوجود و نیز آنچه را برهان می‌خواهد نشان بدهد، پیش‌فرض بگیریم.

در اواسط قرن بیستم، نورمن ملکولم^۵ و چارلز هارتشورن^۶ به مطالعاتی پیرامون شکل‌گیری برهان وجودشناختی پرداختند، و مدعی شدند که در این صورت، برهان از اشکالات رایج مصون می‌ماند. این شکل‌گیری برهان از تمایز بین وجود واجب و وجود ممکن استفاده می‌کند تا تصریح کند که تعریف خدا به «موجودی که بزرگ‌تر از آن متصور نیست» ایجاب می‌کند که وجود خدا واجب باشد نه ممکن (زیرا به نحو شهودی پذیرفته شده است که وجود واجب بالاتر از وجود ممکن است). نتیجه‌ای که از آن به دست می‌آید این است که چون خدا واجب‌الوجود است، پس باید وجود داشته باشد.^۷ با این حال، این شکل‌گیری برهان وجودشناختی (و نیز صور دیگر این برهان) در معرض این اشکال اساسی قرار دارد که به طور معتبر نمی‌توان واقعیت چیزی را صرفاً از مفهوم آن استنتاج کرد. این امر در مورد مفهوم خدا همان قدر صادق است که هر مفهوم دیگری. آنچه شکل‌گیری برهان وجودشناختی نشان می‌دهد، این است که اگر خدا وجود دارد، پس باید موجودی باشد که جهت وجودی‌اش وجوب است نه امکان.

با این حال، سهم عمده هارتشورن در فهم الاهیاتی، بسط ایده‌های مستقل اوست که وایتهد نیز مطرح کرده است. وایتهد در کتاب پویش و واقعیت: رساله‌ای در کیهان‌شناسی،^۸ و آثار دیگرش، درصدد است تا ماهیت بنیادی و کلی واقعیت را همچون یک امر دنیوی و اجتماعی درک کند.

1. *ibid*: 74.

2. Bertrand Russell

3. Frederick Copleston

4. Russell 1975: 140f.

5. Norman Malcolm

6. charls Hartshorne

7. see Hartshorne 1965: 301, Pailin 1968: 109ff.

8. *Process and Reality: An Essay in Cosmology*

خدا اساس این فرایند است. آنچه وایتهد «ذات اولیه» خدا می نامد، منشأ هر ابداعی است. «ذات تبعی» همه آن وقایع را حفظ می کند و «ذات برتر از خیال»^۱ فرایند واقعیت را به سوی فعلیت دیگر و به طور ارزشی تجربه های غنی تر می کشاند. او همچنین مفهومی از خدا را شرح می دهد که تصور خدا همچون «قیصر فرمانروا یا معلّم اخلاق بی رحم یا محرّک غیر متحرک» را ردّ می کند و از تصویری از خدا حمایت می کند که جهان را با توجه به بینش او از حقیقت، زیبایی و خیر و... هدایت همراه با بردباری رئوفانه، نجات می دهد.^۲

بینش خاص هارتشورن ماهیت «دو قطبی»^۳ مفهوم خدا باورانه خدا را معرفی و تحلیل، و بدان وسیله مشکلات اساسی مربوط به انسجام آن را حل کرده است. مطابق فهم دو قطبی، درباره صفات مادی خدا در برخی جهات می توانیم به طور منسجم به عنوان مطلق، واجب و تغییرناپذیر و از بعضی دیگر جهات به عنوان نسبی، ممکن و تغییرپذیر سخن بگوییم.^۴ بر این اساس، هارتشورن فهم «همه در خدا»^۵ را درباره ارتباط بین خدا و جهان بسط داد و بدون این که استقلال نسبی امر الاهی و غیرالاهی را انکار کند، هر آنچه را واقع می شود به کار خدا نسبت می دهد.^۶ استنباط ناشی از واقعیت به عنوان «ترکیب خلاق»^۷ مبنایی برای فهم هارتشورن از «الاهیات طبیعی برای زمان ما» فراهم می کند.^۹ گرچه دیدگاه های مربوط به خدا را «عالمان الاهیات پویشی» متحوّل کردند،^{۱۰} اغلب مدافعان برداشت های سنتی از خدا (یعنی به عنوان بی زمان، نامتغیر و ناممکن) به شدت در آن مناقشه کردند. آنان اظهار می کنند که عقلاً موجه است درباره خدا در ارتباط با جهان به عنوان غایت به معنای دقیق کلمه، آگاه به نحو همدلانه و فعال از روی قصد، سخن بگوییم و برداشت سنتی از تمایز بین خدا و جهان، که هرگونه ارتباط مهم بین آنها را ناممکن می سازد، کنار بگذاریم. در این جهت، الاهیات پویشی برداشتی از ایمان مبتنی بر خدا باوری ارائه می کند که حاکی از آن است که الاهیات طبیعی حداقل به عنوان

1. Sperspective

2. Whitehead 1978: 342f., 346.

3. Dipolar

4. see pailin, 1989: ch. 4.

5. Panentheism از واژه یونانی Pan , theos به معنای «همه در خدا». بنابر این دیدگاه، همه واقعبت بخشی از وجود خداست، و با Pantheism، یعنی همه چیز خداست، فرق می کند - م.

6. cf. ibid: ch. 5.

7. ereative synthesis

8. Hartshorne 1970.

9. Hartshorne 1967.

10. see cobb 1965 and Ogden 1967.

روش فهم ارتباط بین جهانی که خود را در آن می‌یابیم و خدا، به عنوان امر متعالی و ساکن در جهان،^۱ هم به لحاظ درونی و هم به لحاظ بیرونی که با جهان مرتبط است و به عنوان متعلق شایسته ایمان دینی باید پرستش شود، در اصل امکان‌پذیر است.

مناقشه معاصر درباره‌ی الاهیات طبیعی

به هر حال، با این که از راه اصلاح و تجدیدنظر در استدلال‌های مربوط به واقعیت خدا، تلاش‌هایی برای تدوین الاهیاتی طبیعی بر مبنای اصول کم‌ویش سنتی صورت گرفت تا از پاره‌ای انتقادات نیز مصون بماند، اصولاً همه‌ی انواع الاهیات طبیعی مورد اشکال قرار گرفتند. برخی از این اشکالات به شکل تفاسیر مجدد افراطی از معنای واژه خدا درآمد که مدعی است که بیانگر مدلول مناسب این مفهوم غیرخدا باورانه است. از باب مثال، لودویگ فوئرباخ^۲ بر این عقیده است که منشأ تصویر خدا عبارت است از این که انسان‌ها صفات نوعی خود را به شکل عینی فرافکنی می‌کنند.^۳ اگر گمان کنیم الاهیات درباره‌ی واقعیتی الاهی است که به لحاظ وجودشناختی مستقل از بشر است، مرتکب خطایی اساسی شده‌ایم. زیگموند فروید ایراد ویرانگر کلی و جزیی مشابهی علیه خدا باوری مطرح کرد. او اعتقادات دینی را به لحاظ روان‌شناختی به عنوان توهمات تفسیر می‌کند که ناشی از واکنش‌های کودکانه به نیازهای زندگی است. اعتقاد به واقعیت «خدایی که جهان را آفرید و اعتقاد به مشیت خیرخواه الاهی و... نظام اخلاقی در جهان و زندگی پس از مرگ» نشان می‌دهد آنچه مردم بدان می‌اندیشند «بسیار خوب خواهد بود»؛^۴ اما این اعتقادات به ما نمی‌گویند که اگر مردمان بالغ بخواهند در عصر علم واقع‌گرا باشند. باید چه چیزهایی را از واقعیات بدانند. با این حال، گرچه کسانی که چنین تفاسیری مطرح می‌کنند، به طور تلویحی می‌گویند که الاهیات طبیعی بر قرائت کاملاً نادرستی از معنای واژه خدا استوار است، اما خدا باوران ممکن است پاسخ دهند که آنچه آنان نشان می‌دهند، به طور واضح نامعقول بودن خدا باوری را ثابت نمی‌کند، بلکه ویژگی عوامل خاصی است که اندیشه درباره‌ی خدا را احتمالاً تحت تأثیر قرار داده و تحریف می‌کند. این تحلیل‌ها اهمیت شناخت این نکته را نشان می‌دهند که اعتقادات تا چه اندازه در قید و

1. immanent

2. Ludwig Feuerbach

3. Feuerbach 1957: 12.

4. Freud 1962: 29.

بند شرایط اند،^۱ و تا حد امکان باید در ارزیابی اهمیت ادعاهای خدا باورانه این شرایط را در نظر بگیریم.

برخی دیگر الاهیات طبیعی را بر این مبنا نقد می‌کنند که الاهیات طبیعی قابل تطبیق با ایمان واقعی نیست یا نمی‌تواند، چنان‌که باید، ایمان واقعی به بار آورد. به عنوان مثال، سورن کی‌یرکگور^۲ عقیده دارد اگر رویکرد ناظر به اعتقاد به خدا شالوده الاهیات طبیعی قرار گیرد و ایمان را همچون نتیجه خرسندکننده^۳ یک استدلال موفق بداند، مرتکب اشتباه اساسی می‌شود. او در کتاب جستارهای فلسفی^۴ استدلال می‌کند که عقل ضرورتاً نمی‌تواند امر «ناشناخته» و «به کلی دیگر» را که عقل با محدودیتش با آن مواجه می‌شود، ادراک کند. چه رسد به این‌که واقعیت آن را نشان دهد.^۵ به هر حال، معنای اثبات این است که «تا وقتی که من... به اثبات وجود خدا ادامه می‌دهم»، «اگر دلیل دیگری به جز دلیلی که درگیر اثبات آن هستم در کار نباشد، این موجود تحقق نمی‌یابد». این موجود تنها زمانی تحقق می‌یابد که «من دلیل را رها کنم» و در ارتباط برقرار کردن با خدا «جهش» کنم.^۶ تا آن‌جا که به وجود بشری مربوط می‌شود، حقیقت و ایمان تعریف واحد دارد، یعنی «انسان نسبت به پرشورترین حقیقت به شیوه خاصی، بدون قطعیت عینی التزام داشته باشد». پس از آن‌جا که «بدون خطر کردن، ایمان وجود ندارد» نتیجه می‌شود که... اگر من بتوانم خدا را به نحو عینی دریابم، من ایمان ندارم، بلکه دقیقاً به خاطر این که ایمان آوردن به نحو عینی میسر نیست، من باید ایمان بیاورم.^۷ همان‌طور که نیومن می‌گوید، در پاسخ می‌توان گفت یک نتیجه، از آن جهت که به عنوان نتیجه مبتنی بر برهان پیش از آن است، اساساً «مشروط» است، در حالی که ایمان پذیرش بی قید و شرط است؛^۸ معتقدان به خدا به درستی از خود می‌پرسند یا دیگران از آنان می‌پرسند چه دلایل یا توجیه درستی دارند که آنچه مؤمنان به آن اعتقاد دارند، واقعاً وجود دارد. در این صورت، با این‌که الاهیات طبیعی هرگز نمی‌تواند به خودی خود ایمان به بار آورد، می‌تواند پیش درآمد تعیین‌کننده‌ای برای التزام ایمانی فراهم کند.

تمام صورت‌های الاهیات طبیعی قابل اعتماد بودن و اعتبار عقلانیت بشری را به‌طور

1. see Pailin 1990.

3. *philosophical fragments*

5. *ibid*: 34; see Kierkegaard 1941: 116.

7. Newman 1870.

2. Soren kierkegaard

4. kierkegaard 1936: 35.

6. kierkegaard 1941: 182.

عام و در موضوعات مربوط به غایت و امر مقدس به طور خاص مسلم می‌انگارند. شک و تردیدها دربارهٔ موجه بودن این اعتماد، دلیل سومی فراهم می‌آورد بر این که امکان الاهیات طبیعی به طور کلی و نیز در عمل زیر سؤال رود. گرچه این چالش در جایی که مدعی است که به وسیلهٔ عقل خدشه‌پذیری نتایج تمام صورت‌های استدلال را نشان می‌دهد، به عنوان چالش خودویرانگر نادیده گرفته می‌شود، ولی اگر خود عقل را انکار نکند می‌تواند معتبر باشد، حتی می‌تواند دلایل قابل توجهی برای این نتیجه‌گیری فراهم آورد که بررسی عقلانی عقل نشان می‌دهد که عقل قادر به اثبات حقیقت مربوط به واقعیت و ارادهٔ خدا نیست. این موضوع ابعاد زیادی دارد. بررسی اصول شناخت عقلانی و نیز مشکلات اساسی‌ای که به هنگام تلاش برای اثبات ماهیت غائی واقعیت پیش می‌آید، به عنوان مثال کانت را به این نتیجه می‌رساند: «در صورتی که عقل تلاش کند تا با قدرت نظری صرف، از جهان محسوس فراتر رود، بیهوده دست و پا می‌زند.»^۱ گرچه فلسفه ایدالیستی در این عقیده که آنچه واقعی است، عقلانی است و آنچه عقلانی است واقعی است، پیرو جورج ویلهلم فردریش هگل^۲ است،^۳ دو قرن بعد از کانت، مکاتب و متفکران دیگر با تأکید بر نسبییت تفکر عقلانی تلاش‌هایی برای تلفیق فکر و واقعیت به عمل آوردند. تحلیل‌های مارکسیستی و جامعه‌شناختی به روش‌هایی توجه کردند که در آنها شرایط اجتماعی و سیاسی شخصیت و افکار متفکر نضج می‌گیرد. مطالعات فمینیستی و نژادی جدید مدعی است جنسیت و نژاد نیز همچون فرهنگ و تربیت از دیگر عوامل تأثیرگذاراند.

پس از انتشار سخنرانی‌های هیبرت ادوین هاج^۴ در سال ۱۸۸۸ دربارهٔ تأثیر اندیشه‌ها و آداب یونانی بر کلیسای مسیحی^۵ و تاریخ اصول عقاید^۶ اثر ادولف هارنچ،^۷ عالمان الاهیات با نقد خودآگاهی درصدد برآمدند تا دربارهٔ منشأ مطالب و نتایج خاص خود با نسبییت فرهنگی کنار بیایند. با شکست تلاش ناشیانهٔ پوزیتیویسم منطقی برای طرد تفکر متافیزیکی،^۸ از طریق به کار بردن «اصل تأییدپذیری»، تحقیقات مربوط به ماهیت تفکر

1. Kant 1933: 500.

2. Georg Wilhelm Friedrich Hegel

3. Hegel 1892: 10, 258f., 383f.

4. Edwin Hatch's Hibbertlectures

5. *The Influence of Greek Ideas and Usage upon the Christian Church.*6. *History of Dogma*

7. Adolf Harnack

8. cf. the title of the first chapter of Alfred Jules Ayer's seminal *Language, Truth and Logic.*

عقلانی به طور کلی با مانع جدی تر عقل در قالب دیدگاه‌های فلسفه زبانی دنبال شد، به شیوه‌هایی که استفاده زبان برای تشخیص و استنباط چیزی است که گمان می‌شود به لحاظ مفهومی آن را مشروط می‌کند.

در ربع آخر قرن بیستم دیدگاه‌های ادعایی «پست لیبرال»،^۱ «شالوده‌شکنی»^۲ «ضدمبناگری»^۳ و «پست مدرنیسم» به روش‌هایی توجه پیدا کردند که در آنها تأمل در باب تفکر عقلانی، اعتبار عقل، اعتبار برخی برداشت‌های سنتی (و شاید همه آنها) درباره صدق و صحت راه‌های عقلانی‌ای که درست را از نادرست تعیین می‌کنند، به چالش فرامی‌خواند. یک قرن پیش فردریش نیچه ادعاهای عقل مبنی بر این‌که راهی برای شناخت حقیقت است، به باد انتقاد گرفت. او در کتاب دانش طربناک^۴ می‌گوید که آنچه را معتبر می‌دانیم یا رد می‌کنیم بر داوری‌های عینی عقل مبتنی نیست، بلکه بر چیزی مبتنی است که الگوی متداول زندگی ما را ارضا می‌کند.^۵ عقل به منظور فراهم آوردن ادله‌ای در تأیید منویات ذهنی خود حتی ممکن است «شواهد حسی» را تکذیب کند. در مورد امور اخلاقی و دین هر قدر هم که به عقلانی بودن آنها تظاهر شود، «حقیقت» مشعر به امری نیست مگر «تصوراتی»^۶ که بر ارائه نادرست و تفسیر نادرست واقعیاتی مبتنی هستند «که وجود ندارند».^۶

یک قرن پس از نیچه، متفکران باظرافت همسان، ابزار پیشرفته و عموماً با لحنی خشن، عقل را آماج حملات خود قرار دادند. آنها از رهگذر تأمل عقلانی پیش فرض‌هایی را که زیربنای اطمینان اولیه به استفاده از عقل است معرفی می‌کنند تا خاطر نشان کنند که چرا اکنون باید آنها را بسیار تردیدپذیر بدانیم، اگر نگوئیم آشکارا نادرستند. آنان بدین ترتیب اعتقاد به بی‌طرفی، عینیت و صلاحیت عقل به مثابه محکمه نهایی تجدیدنظر که نمونه بارز فهم روشن‌بینانه در عصر جدید است، تضعیف کردند. به عنوان مثال جین - فرانکوئیس لیوتارد^۷ ویژگی «پست مدرنیسم» عصر حاضر را، از میان سایر امور، برحسب عقایدی تعریف می‌کند که به زوال معقولیت اسباب فرانقلی مربوط می‌شود.^۸ طبق نظر ریچارد روتی،^۹ این اعتقاد توهمی بیش نیست که گمان کنیم با رجوع به معیاری که از هر

1. Postliberal

3. ontifoundationalist

5. Nietzsche 1974: 245f.

7. Jean - Francois Lyotard

9. Antifoundationalist

2. deconstructionist

4. *The Gay Science*

6. Nietzsche 1990: 46, 65.

8. Lyotard 1984: xxiv; cf. 81.

جهت خاصی بی طرف باشد، می توانیم مستقل از مشروط ساختن آن به زبان خاصی آنچه را درست است، اثبات کنیم.^۱ بنابراین اذعان به این که «مجموعه معیار واحدی وجود ندارد که هرکسی در هر زمان و مکان بتواند بپذیرد» بدین معناست که «یکی از موضوعات کم‌اهمیت تمدن غرب یعنی مابعدالطبیعه، روبه زوال است.»^۲

کسانی که می‌خواهند نمونه‌ای برای اعتبار عقلانی فهم الاهیاتی، و نه اقرار از سر ایمان وضع کنند، در مواجهه با انتقادات از تمسک سنتی به عقل، دوراه در پیش دارند. یک راه این است که اعتبار اساسی موضع ضد‌مبناگروی و پست مدرنیسم را بپذیرند و مبنای ایمانِ خدا‌باورانه خاص را با تعابیر خاص خود تبیین کنند. آلورین پلاتینگا^۳ و جورج ای. لیندبک^۴ از جمله شارحان و مفسران این راهند. به عنوان مثال، پلاتینگا بر این گمان است که آنچه شخص به عنوان اعتقاد عقلانی در نظر می‌گیرد، با توجه به «مجموعه اعتقادات» و روابط درونی‌ای که «ساختار فکری شخص» را شکل می‌دهد، مورد داوری قرار می‌گیرد. آنگاه وی استدلال می‌کند که خدا‌باور بالغ اعتقاد به خدا را نه بدیهی ذاتی و خطاناپذیر می‌داند، نه فرضیه‌ای موقتی، و نه نتیجه‌ای که از رهگذر استدلال «مبتنی بر معتقدات دیگر» حاصل شده باشد، بلکه «آن را همچون اعتقادی پایه و بخشی از مبانی ساختار فکری‌اش می‌پذیرد.»^۵ به معنای دقیق کلمه، اعتقاد به خدا، بخشی از چیزی است که برحسب آن، خدا‌باور می‌فهمد و عمل می‌کند نه این‌که محصول برداشت عقلانی باشد.

در حالی که لیندبک در کتاب ماهیت آموزه: دین و الاهیات در عصر پست لیبرال^۶ می‌گوید که دین «واقعی» را به طور کلی می‌توان به آنچه «با واقعیت غایی مطابقت دارد» تعریف کرد؛ به گمان وی دیدگاه‌های «ضد‌مبناگروی پست لیبرال» معلوم می‌سازد که «اصول یا ساختارهای کلی» بی طرفی وجود ندارد که بتوانیم با ارجاع به آن اعتبار ایمان را ثابت کنیم.^۷ از آن‌جا که «معنا از رهگذر کاربرد زبان خاصی تعیین می‌شود»، لذا آن «دلالیت درونی یا درون‌متنی» برای یک نظام زبانی است.^۸ هر نظامی به منظور «ساختن واقعیت،

1. Rorty 1980: 388.

2. Rorty 1991: 218.

3. Alvin plantinga

4. George A. Lindbeck

5. Plantinga 1979: 12, 27.

6. *The Nature of Doctrine: Religion and theology in a postliberal Age*

7. Lindbeck 1984: 52, 132, 129.

8. *ibid*: 114.

بیان تجربه و سامان دادن زندگی» طرحی تفسیری و جامع فراهم می‌آورد.^۱ ایمان دینی چنین نظامی است. مردم وقتی پیرو دین خاصی می‌شوند که آنها «زبان، آموزه‌ها، آیین عبادی و شیوه‌های عمل آن» را یاد بگیرند و مهارتشان را در به‌کارگیری آنها جهت معنابخشیدن به تجربه‌هایشان بیشتر کنند.^۲ بنابراین اعتبار هر دین با توجه به کاربرد آن همچون نظامی تفسیری از «عملکرد خوب» ناشی می‌شود.^۳

بر اساس این پست مدرنیسم ضد‌مبناگرا و با توجه به اصول بنیادین و غیرجانبدارانه که به نظام فکری خاصی وابسته نیستند، راهی برای توجیه این ادعا وجود ندارد که راه خاص فهم که به طور عینی و مطلق (یعنی واقعی) درست است، راهی برای شناخت امور است. کسانی که این را اتخاذ می‌کنند و آن را بر فهم الاهیاتی اطلاق می‌کنند، امکان الاهیات طبیعی را، آن‌گونه که به طور سنتی فهمیده می‌شود، تضعیف می‌کنند. البته ممکن است ادعا کنند که اعتبار عقلانی فهم الاهیاتی را چونان راهی برای تفسیر واقعیت انکار نمی‌کنند، اما عقلانیتی که آنها تصدیق می‌کنند نسبت به نظامی که به کار می‌رود، درونی است. اعتقاد بدین ترتیب، دلیل قانع‌کننده خودش تلقی می‌شود. وقتی تمام دفاعیات عالمانه به حداقل ادعای اصلی تنزل یافت، به نظر می‌رسد: «اگر نگاه شما به اشیا به همان نحوی است که من نگاه می‌کنم و نظام تفسیری‌ام را بکار می‌برم، شما نیز همان چیزی را خواهید دید که من در دیدن آنها محق هستم.»

با این حال، آیا بدیل عقلاً معتبری برای تفسیر پست مدرنیستی ضد‌مبناگرایی از عقلانیت و اعتقاد وجود دارد؟ این نه تنها استمرار جست‌وجو برای ایجاد الاهیاتی طبیعی مبتنی بر چنین راهی را غیرقابل توجیه می‌سازد، بلکه انتخاب عقلانی بین نظام‌های اعتقادی مختلف که در شرایط اجتماعی تکثرگرا یافت می‌شوند، دفاع عقلانی از اعتبار نظام اعتقادی خاص را که بر یک چیز مبتنی است، ممکن می‌سازد. با دنبال کردن چنین راه چاره‌ای نمی‌توان نقادی‌های مهم و گوناگونی را که بر براهین سنتی مربوط به اثبات الاهیات طبیعی وارد شده به نحو موجهی نادیده گرفت؛ و نیز نمی‌توان انتظار داشت در صورتی که نسبت فهم، اعم از فهم بشری و فهم فرهنگی و مفهومی را نادیده بگیرد، به طور جدی مورد توجه قرار گیرد. از طرف دیگر، راه‌های دیگری برای تدوین الاهیات

1. *ibid*: 74f.2. *ibid*: 39; cf. 131.3. *ibid*: 131.

طبیعی وجود دارد. نسبیّت اجتناب‌ناپذیر یک شیوه خاص برداشت، مستلزم آن نیست که در چارچوب محدودیت‌هایی که نسبیّتش تحمیل می‌کند، نتواند به طور عینی برداشت کم و بیش درستی فراهم آورد، تنها راهی که در پیش داریم این است که جست‌وجوی الاهیات طبیعی معتبر را جست‌وجوی یک داستان جامع از ویژگی‌های واقعیتهای بدانیم که تجربه و فهم ما از واقعیت را درخور و معنادار می‌کند و آن را در بینش‌های دیگری نسبت به آنچه هست و می‌تواند باشد، به ثمر می‌رساند.

مراد از «داستان» در این متن قصه‌پردازی نیست، بلکه توصیف تاریخی‌ای است که یک بینش همزمان نسبت به غایتی فراهم می‌کند که علت موجد و مبقیه هستی است.^۱ گرچه می‌توان تصریح کرد که توجیه چنین داستانی به ناچار تا حدی گرفتار دور است، (زیرا آنچه به عنوان مؤلفه‌های «واقعیت» ادراک شده تا از رهگذر داستان معنا بدهد، در دیدگاهی که توسط آن داستان - یا داستان دیگری - فراهم شده، دیده خواهد شد)، در پاسخ می‌توان گفت که سرسختی خاصی در برخی امور هست که مانع از آن می‌شود که آنها را به آسانی در داستانی گنجانند که مردم می‌خواهند نقل کنند. صورت‌های سنتی خداشناسی، برحسب داده‌هایی که «مسئله شر» را مطرح می‌کند، همواره از این سرسختی آگاه بوده‌اند (مسئله شر ناشی از پذیرش این دیدگاه است که خدا خالق هستی است و این دیدگاه در فرهنگ پساداروینی قابل دفاع نیست)، زیرا این داده‌ها اموری است که به‌طور مناسبی در داستان خداباوری مورد نظر جای نمی‌گیرد.

استدلالی که اعتبار ادعاهای مربوط به داستان واقعیت را بسط می‌دهد و نشان می‌دهد در مجموع پیچیده است.^۲ آن استدلال مستلزم تأثیر و تأثر متقابل بین شاهد و تفسیرش است و نیز اذعان به این که آنچه درصدد فهم آن هستیم، درباره مبنای نهایی و غایت فرایندی است که اطلاع اندکی از آن داریم و حتی نمی‌دانیم این بخش کم چگونه است و به‌طور کلی در کجای این فرایند جای گرفته است. با این همه، اگر داستانی منسجم و جامع پدید آید، که این ادعا را توجیه کند که واقعیت برحسب هستی اساساً خداشناسانه‌اش معنا می‌دهد، این داستان نوعی الاهیات طبیعی می‌سازد که به‌نحو موجهی می‌تواند ادعا کند که سزاوار آن است که از طرف خداباورانی که معیار عقل را می‌پذیرند و می‌خواهند به‌طور عقلانی مسئول ایمانشان باشند، مورد توجه جدی قرار

1. cf. Pailin 1986.

2. Hodges 1953; Pailin 1971; Mitchell 1973.

گیرد. این که چنین داستان قانع کننده‌ای در آینده پدید می‌آید یا نه، تنها کسانی که در آن زمان هستند، می‌توانند تشخیص بدهند.

با این حال، اگر چنین داستانی پدید آید، در صورتی که با بررسی نشان دهیم آنچه به طور سنتی دو راه کاملاً متمایز تلقی شده اساساً یک ساختار منطقی دارند، احتمالاً بر این امر دلالت کند که تمایز دیرینه بین الاهیات «طبیعی» و «وحيانی» ناموجه است. برداشت سنتی از الاهیات «وحيانی» مبتنی بر گزاره‌هایی است که خدا عموماً با نشانه‌های قانع کننده (مثل معجزات)، بر افراد برگزیده (مثل موسی و پیامبران - همانطور که خداوند می‌گوید) و به رسولان عیسی که شاهد تجسّد «کلمه خداوند»^۱ بوده‌اند آشکار ساخته است. پذیرش این گزاره‌ها به خاطر منزلت و بینش مبدع (مورد ادعای) آنان است. این امر تردیدناپذیر است: زیرا خدا حقیقت را می‌داند و دروغ نمی‌گوید، از این رو آنچه را خدا اعلان کرده، باید به عنوان امر حقیقی پذیرفت (و همان طور که قبلاً در ارتباط با آکوئیناس گفته شد، [وحي] معیاری باشد برای آنچه مردم گمان می‌کنند که با استفاده از عقلشان درست تشخیص داده‌اند). در مقابل، مراد از «الاهیات طبیعی» همان طور که در آغاز فصل گفته شد، عبارت است از حقایقی درباره‌ی الوهیت که از طریق تأمل عقلانی بر اساس لوازم ذاتی عقل و مشاهده موقعیت‌های طبیعی، رویدادهای تاریخی و تجربه‌های بشری ادراک می‌شود.

با این حال، این تمایز بین الاهیات فرضاً وحيانی و طبیعی به یک باره این تصوّر را از میان می‌برد که الاهیات وحيانی عرصه بیان و بسط حقایقی گزاره‌ای است که خدا آشکار کرده است، و همان طور که اکنون عموماً پذیرفته‌اند، غیر قابل تأیید قلمداد می‌شود و ادعاهای مربوط به بینش‌های وحيانی در مورد الوهیت، چنان که می‌بایست، محصول روشی در نظر گرفته می‌شود که در آن افراد (یا گروه‌ها) خلاقانه رویدادها و تجربیات خاصی را آشکارکننده ابعاد واقعیت و اراده‌ی الهی تفسیر می‌کنند.^۲ اگر آنچه بنابه ادعا وحيانی است، این گونه تلقی شود، نتیجه می‌شود که ادعاهای به اصطلاح الاهیات «وحيانی» و ادعاهای به اصطلاح الاهیات «طبیعی» اساساً شأن عقلانی دارند. هر دو نوع الاهیات تصوراتی همچون غایی، اساس مقدس و هدف کل را در مورد الوهیت رواج می‌دهند (و بدین ترتیب توجیه عقلانی می‌کنند) که از تعمّق بر اعتبار حوزه‌های محدود

1. cf. John 1:14.

2. Pailin 1990: 113-39.

تجربه در قلمروهای طبیعت، تاریخ و انسان حاصل شده‌اند. تفاوت آنها در این است که آنچه به عنوان «الاهیات طبیعی» در نظر گرفته شده، در صدد است تا در مقایسه با آنچه نوعاً از الاهیات «وحيانی» مورد نظر است، از طریق تأمل در باب حوزه وسیع‌تری از حالات، رویدادها و تجربه‌ها بینش‌هایش را توجیه کند. با این حال، در هر دو مورد این بینش‌ها از ملاحظه‌گروهی از شواهد برگزیده ناشی می‌شوند، خواه چیز محدودی باشد (به عنوان مثال استفاده از گزارش‌های شاهدان عینی بر مسیح بودن عیسی، به عنوان تجلی مقبول خدا در الاهیات مسیحی)، خواه به نحو عام‌تر باشد (مثل استفاده از مشاهدات ظاهری از نظم و هدف در فرایندهای واقعیت در براهین الاهیاتی که به شکل برخی صور الاهیات طبیعی درآمده است). کسانی که در صددند تا مفهوم سنتی وحی را به مثابه پایه ایمان، اعتقاد و فهم الاهیاتی حفظ کنند، عموماً غفلت کرده‌اند که بصیرت به واقعیت الهی که بنابر ادعا توسط چنین موقعیت‌ها، رویدادها، و تجربیات منتخب برانگیخته شده، اعم از این‌که این‌گزینه‌ها وسیع یا محدود باشد، با ملاحظه بیشتر این حالات، رویدادها و تجربیات توجیه نمی‌شود، بلکه توجیه آن به این است که نشان داده شود آنچه بدین صورت ادراک شود به مثابه ادراک معتبر عقلانی درباره خدا موجه است.^۱ تأمل بر ماهیت فهم الاهیاتی بدین ترتیب نشان می‌دهد که تنها صورت موجه عقلانی آن، صورتی است که قبلاً به عنوان الاهیات طبیعی در نظر گرفته شده است، حتی اگرچه این صورت به منظور این‌که امروزه معتبر و عقلانی باشد، چه بسا باید شواهد و نتایج غنی‌ای درباره داستان‌های واقعی به کار ببرد به نحوی که به‌طور چشمگیری از آن چیزی که معمولاً در گذشته از الاهیات طبیعی فهمیده شده است، متمایز باشد.^۲

1. Pailin 1993.

۲. به دلیل تراکم مقالات این شماره و حجم زیاد منابع لاتین مقاله از چاپ آن صرف‌نظر نمودیم. (هفت‌آسمان)