

## آشنایی با دانش فلسفه دین\*

رونالد هپ برن

همایون همتی

فلسفه دین، بررسی فلسفی مفاهیم، مباحث و مدعیات دینی و شواهد و استدلال‌هایی است که در مورد آنها مطرح می‌شود. فلسفه دین با دیگر شاخه‌های اصلی فلسفه دارای نزدیک‌ترین نوع ارتباط است. از این‌رو فلسفه دین با «فلسفه اخلاق»<sup>۱</sup> از طریق تلاش در زمینه انجام وظایف اخلاقی<sup>۲</sup> به حکم یا مشیت الهی، و از طریق مفاهیم اخلاقی - دینی مانند گناه،<sup>۳</sup> توبه،<sup>۴</sup> عفو و آمرزش،<sup>۵</sup> اطاعت<sup>۶</sup> و معنای زندگی<sup>۷</sup> مربوط می‌شود.

فلسفه دین با «فلسفه نفس»<sup>۸</sup> از طریق مسائلی که درباره ماهیت افراد و مسائلی که درباره خلود و رستاخیز<sup>۹</sup> مطرح است و نیز مسائل مربوط به شناخت هویت فردی،<sup>۱۰</sup> جسم،<sup>۱۱</sup> ذهن<sup>۱۲</sup> و روح<sup>۱۳</sup> ارتباط می‌یابد. فلسفه دین با «نظریه شناخت»<sup>۱۴</sup> از طریق تبیین‌ها

\* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر از این قرار است:

The Philosophy of Religion in *An Encyclopedia of Philosophy* (ed.), G. H. R. Parkinson, London, 1988.

2. Moral obligation

4. Repentance

6. Obedience

8. Philosophy of mind

10. Personal identify

12. Mind

14. Theory of knowledge

1. Moral philosophy

3. Sin

5. Forgiveness

7. Meaning of life

9. Resurrection

11. Body

13. Spirit

و تفسیرهای مختلفی که درباره ماهیت معرفت وجود دارد مرتبط می‌شود؛ که بعضی از این تبیین‌ها شناخت خدا را ممکن می‌دانند، در حالی که تبیین‌های دیگر (که علم را به اشیاء متناهی تجربی محدود می‌کنند) شناخت خدا را غیرممکن می‌شمارند.

فلسفه دین از طریق مدعیات با علم منطقی ارتباط می‌یابد، به عنوان مثال، قوانین عادی علم منطقی مثل انسجام (عدم تناقض)<sup>۱</sup> و معناداری<sup>۲</sup> اندیشه و تعقل درباره خدای نامتناهی کاربرد ندارند. در این زمینه پارادوکس‌هایی مورد انتظار است، و طرح‌های تصویری ممکن است کاملاً با شکست مواجه شوند. همین نکته درباره گزارش تجربه‌های عرفانی نیز صادق است.

به علاوه، فلسفه دین با «فلسفه زبان» در زمینه‌هایی که اشاره شد ارتباط دارد، همچنین از آنجا که زبان دین دارای ویژگی‌های متمایزی است با عنوان تاریخی، جهان‌شناختی<sup>۳</sup>، نمادین<sup>۴</sup>، استعاری<sup>۵</sup>، اسطوره‌ای<sup>۶</sup> و دیگر عناصر ترکیب می‌شود و از آن، مسائل پیچیده‌ای درباره اینکه چگونه این مسئله به خوبی ارزیابی می‌شود به وجود می‌آید.

از نظر برخی از مؤمنان، فلسفه دین، نزدیکترین و قویترین و واضحترین نوع ارتباط را با دانش مابعدالطبیعه<sup>۷</sup> دارد، در حالی که دیگران آن را انکار یا رد می‌کنند. چگونگی ارتباط اصطلاح «خدای فلاسفه» با خدای تاریخی - وحیانی نشان می‌دهد که دین خودش برای فلسفه دین و در فلسفه دین یک مسئله است. همانند سایر «فلسفه‌های مضاف»،<sup>۸</sup> فلسفه دین باید دائماً پذیرای پیشرفت‌ها و دیدگاه‌های نوین در گوهر فلسفه، معرفت‌شناسی، هستی‌شناسی و علم منطقی باشد. برعکس، فلسفه دین خودش باید در صدد موضوعیت پیدا کردن در سایر مباحث باشد، تا بدین ترتیب برای مجموع تجربیات انسانی که هر فلسفه‌ای باید به طریقی آنها را به حساب آورد، مشارکت داشته باشد، آن هم در جایی که مفاهیم اخلاقی دائماً تجدید می‌شود و راه‌های متضادی برای مشاهده انسانی و مجموعه کیهانی گاه همراه با نیروی قوی ابتکار نیز وجود دارند. البته در عمل راه‌حلهای فلسفی واقعی این موضوعات مختلف، بسیار متفاوت است.

1. Consistency

2. Meaningfulness

3. Cosmological

4. Symbolic

5. Metaphorical

6. Mythical

7. Metaphysics

8. "Philosophies of"

امکان دارد که از نظر متافیزیکی، دستگاهمند<sup>۱</sup> و مفصل و جامع<sup>۲</sup> باشند، یا ممکن است تحلیلی باشند - خواه مبسوط یا مجمل - یا ممکن است پدیدارشناسانه باشند (یعنی به طور منظم به وصف صورت‌ها و شکل‌های اساسی تجربه دینی مانند «احساس امر قدسی»<sup>۳</sup> پردازند).

از نظر هستی‌شناسی، تفاوت‌های اساسی مهمی بین فهم موضوعات دینی، و روش‌هایی که طبق آنها فلاسفه و دیگران به مسائل مختلف پاسخ می‌گویند و نیز نحوه تفکر فلسفی وجود دارد. بررسی و ارزیابی این پاسخ‌ها و راه‌حل‌ها بخش مهمی از فلسفه دین را تشکیل می‌دهد. به عقیده برخی، باورهای دینی ادامه عقاید جهان‌شناسی هستند. دین در میان دیگر امور، یک امر متافیزیکی (ماوراءالطبیعی)، و شامل مجموعه‌ای از باورها درباره امور غایی و الگوهای بنیادین و اساسی حوادث<sup>۴</sup> است. (به عنوان مثال خلقت خداوندی، مرگ انسان، رستگاری و آخرت را می‌توان نام برد). موضوعات اساسی باورهای دینی اموری واقعی هستند، نه تخیلی و نه اینکه صرفاً اموری انتزاعی باشند. هنگامی که کافری آخرت و الگوی حوادث را انکار می‌کند مثل این است که شخص شکاک<sup>۵</sup> دلایل ما را درباره ادعاهای توحیدی مورد انکار قرار دهد. بحثی که بین آنها مطرح است در واقع اختلاف بر سر قدرت تبیین ما از جهان است. (این حداقل قضیه است، اگرچه ممکن است مسئله فراتر از این باشد).

گروهی دیگر متعصبانه این دیدگاه را دارند که باورهای دینی، خدا، آخرت و غیره اموری واقعی هستند و تجربیات، ارزش‌ها و اعتقادات ما قابل تبدیل و تحویل<sup>۶</sup> به تجربه‌ها، ارزش‌ها، آرمان‌ها و امور این جهانی نیستند. اما این عده این مطلب را انکار می‌کنند که این موضوعات هر چند قابل بررسی از طریق فلسفه مابعدالطبیعی اند، مفاهیمی متافیزیکی نیستند و هیچ نتیجه ارزشمندی از بحث مابعدالطبیعی درباره وجود و یا عدم آنها به دست نمی‌آید. خدا از طریق دلایل ما و مشاهده جهان شناخته نمی‌شود، بلکه تنها از طریقی که او خود را نمایانده<sup>۷</sup> شناخته می‌شود، یعنی ما خدا را فقط آنطور که خود را شناسانده و خود را برای ما معرفی کرده می‌شناسیم. کلام فلسفی<sup>۸</sup> یک دام خطرناک است و باعث پایین آوردن خدا در حد معقولات و مفاهیم قابل دسترس

1. Systematic

2. Comprehensive

3. "Sense of the Holy"

4. Events

5. Agnostic

6. Reduction

7. Self - disclosure

8. Philosophical Theology

می‌شود و یا یک نتیجه‌گمراه‌کننده شک‌آلودی را به دنبال دارد [و خدا از این نوع تلقی‌ها و برداشت‌های انسانی مبرا است].

گروه سوم ممکن است اینگونه باشند که برخی از ارزش‌های دینی، روش‌ها، رفتارها و آشکال زندگی را به عنوان امور متعالی و ضرورتاً مهم لحاظ کنند، اما استعداد‌های مابعدالطبیعی را، مثل این ادعا که با خدای واقعی مواجه خواهند شد و یا اینکه خدا خودش را بر ما آشکار می‌سازد نتوانند بپذیرند. در غیر این صورت چگونه فردی می‌تواند از شک‌گرایی دینی یا عقاید متناقض دوری کند؟ این یک حیرت و سرگردانی غیرعادی است و پیشنهادهای گوناگون می‌تواند درباره «تجدیدنظر بنیادی» ادعاهای کلامی به عمل آید، تجدیدنظرهایی که ضرورتاً برای اثبات بعضی از ارزش‌ها مورد توجه‌اند، بدون اینکه حمایت از «ایمان به خدا» به عنوان یک «امر مفارق» یا عینی مطرح باشد. اساساً در اینجا بحث از این است که آیا ادعاهای قسم آخر می‌تواند به دور افکننده شود و شیوه‌های معنوی باقی بمانند. جسورانه‌تر اینکه، مدافعان چنین دیدگاه‌هایی دلیل آورده‌اند که آنها در واقع به یک صورت «ناب‌تر» از معنویت نسبت به خداپرستی سنتی دست یافته‌اند، دقیقاً از طریق جداسازی افکار جهان‌شناسانه از باورهای دینی که به اعتقاد آنها در زمان ما غیرقابل دفاع و غیرمعتبر شده‌اند. هر کدام از این دیدگاه‌ها و به طور کلی همه آنها قادرند که استدلال‌های جدی‌تری در حمایت از ادعای خود داشته باشند. فلسفه دین به منظور ارزیابی عقلانی دارای میدان وسیعی است. تصمیم‌گیری در میان این دیدگاه‌ها نیاز به راهنمایی و ارشاد دارد و امری دلبخواهی نیست. یکی از مهمترین کارهای فلسفه دین در این زمینه آشکار کردن این مطلب است که در هر دیدگاه دینی خاص چه اعتقاداتی از پیش، فرض شده‌اند و چه الزاماتی برای فرد معتقد به آن به وجود می‌آورد. به عنوان مثال چه انتظاراتی برای او در مورد زندگی پدید خواهد آورد و درباره وجود هر نوع حیاتی بعد از مرگ چه دیدگاهی به او خواهد بخشید؟

اکنون در تلاش برای فهم بعضی از روش‌های متباین و ارزیابی مفاهیم الوهیت و مسائل فلسفی‌ای که از آن برمی‌خیزد تمایزاتی را که به طور خلاصه مطرح کردیم، مورد بررسی قرار می‌دهیم و از آنها سود می‌جوییم.

بعضی مسائل درباره خدا می‌تواند به عنوان مسائل اساسی درباره امکان رجوع به موجود برتر لحاظ شود؛ مسائل دیگر به عنوان مسائل اساسی درباره سازگاری یا

ناسازگاری خود مفهوم خدا لحاظ شود و اما مسائل دیگر به قدری کلی هستند که به هر دوی این حوزه‌های پژوهش تعلق می‌گیرند.

برای بحث درباره خدا و موضوع قرار دادن او جهت بررسی، باید به خارج از قلمرو تجربه‌مان و فراتر از جهان بیندیشیم. این مطلب فقط در زمینه مباحث مابعدالطبیعی - دینی وجود دارد، زیرا وجود خدایی که فلسفه به آن نیاز دارد نیازمند کشف معناداری و امکان رجوع به چنین مرجعی است. هر نوع کوششی برای یافتن جایگاه مابعدالطبیعه الوهیت نیاز به این دارد که معنای ارتباط بین خدا و دنیا را دریابیم که چنین ارتباطی احتمالاً بی‌نظیر خواهد بود، چرا که در دنیا هیچ موجودی وجود ندارد که ارتباطش همانند ارتباط خالق و مخلوق باشد، زیرا که او موجودات را از عدم خلق کرده و در نهایت نیز کاملاً وابسته به او باقی خواهند ماند. بی‌نظیری این ارتباط به این معناست که زبان و افکار تحت فشار شدید قرار خواهند گرفت. وقتی که ما از خدا، و دنیایی که به او ربط دارد سخن می‌گوییم، بدون شک دچار عجز بیان می‌شویم. بعضی از فلاسفه این عجز بیان را نشانه آشفتگی مفهومی و توهمی بودن رابطه دانسته‌اند.

رابطه علت و معلول به راحتی این مطلب را نشان می‌دهد؛ درک ارتباط خدا با دنیا از جهت کاربرد دشوار نیست، اما ساختن معنایی از آن و قضاوت درباره آن دشوار است. رابطه علی - معلولی را ما برای ارتباط دادن حوادثی که در زمان اتفاق می‌افتند به کار می‌بریم و برای ارائه فهم نسبت به شکل‌گیری نقش‌ها و قوانینی که برای موفقیت در تجربیات به کار می‌روند و شرایط و مقدماتی را که در نزد ما شناخته شده فراهم می‌آورند آن را اعمال می‌کنیم. ارتباط بین خدا و دنیا می‌تواند بسیار متفاوت باشد و این مسئله برانگیز است که آیا رابطه علی - معلولی می‌تواند چنان بنیادی باشد که بدون از دست رفتن معناداری، جابه‌جایی موقعیتها صورت بگیرد. علی‌رغم این مسئله شباهتی می‌توان فرض کرد بین خدا و دنیا، با کوزه‌گر و گل (خاک رس)، نویسنده و نمایش، و غیره؛ با توجه به این امر که هیچ‌یک از اینها چیزی بیش از یک تصور نیست، تلقی ما از ماهیت خدا به خودی خود با تلاش به منظور درک چگونگی ارتباط او با دنیا مرتبط می‌شود. اصرار بر وجود ارتباط علی ممکن است ما را به این مطلب نزدیک سازد که او (خدا) را همانند فردی همراه با جهان تصور کنیم، مانند چرخاننده چرخ دنده دنیا که خود او بخشی از ماشین است به این ترتیب موجود برتر ناقص می‌شود، در حالی که

اصرار داشتیم بر اینکه برتر بودنش را در همه مراتب را ثابت کنیم. اصرار بر وجود ارتباط علی - معلولی ممکن است ما را با تلقی پردردسر رابطه خدا - دنیا مواجه سازد.

فیلسوف دین ممکن است خدا را به عنوان یک مفهوم توجیهی مهم لحاظ کند. او ممکن است بگوید خدا بهترین توجیه برای موجودات و ماهیت دنیا است. به عنوان «اصل موضوع» می‌پذیریم که خدا این امور را یکنواخت خلق کرده و از این رو مجموعه بزرگی از اطلاعات جدا از هم را ساده کرده است که در غیر این صورت آنها صرفاً به عنوان اتفاقات لحاظ می‌شوند.

از نظر بعضی نویسندگان انواع تبیین‌ها و توجیهاتی که اطلاعات و داده‌ها را وحدت می‌بخشند و پژوهشگر را به مؤثرترین نحوی راضی می‌سازند، توجیهات شخصی به حساب می‌آیند. توجیه و تبیین بر حسب مقاصد و اعمال یک شخص هم دارای عقلانیت و هم دارای قدرت بر اجرای مقاصد می‌باشد. در مورد خداوند این دو امر (عقلانیت و قدرت داشتن) در بالاترین حد خود وجود دارد. این کاملاً اغواءکننده است که بخواهیم مجموعه متنوع داده‌های مختلفی را که دانشمندان معاصر گردآوری نموده‌اند، یعنی شرایط ضروری ظهور و ادامه حیات و روح را وحدت ببخشیم. عوامل متعدد قوانین طبیعت و عوامل ثابت اگر لحظه‌ای غیر از آنچه بودند - که هستند - فوراً غیرممکن بودن تغییر الگوهای ثابت فیزیکی و شیمیایی ضروری زندگی را که ما می‌شناسیم، ارائه می‌دادند. آیا ما به خوبی به وصف شکل‌های این قوانین و ارزش‌های خاص آن ثوابت در قالب اصطلاحات و مفاهیم الوهیت شخص‌وار، یعنی بزرگترین قدرت وحدت بخش پرداخته‌ایم؟ باید زندگی را به عنوان «مقصد»ی لحاظ کرد و بر اساس آن تبیین، شرایطی برای به وجود آمدن دنیا در نظر گرفت. از سوی دیگر، یک نقاد خواهد گفت که آنچه ما برای تبیین به کار می‌بریم خودش باید کمتر مسئله برانگیز باشد و از پیچیدگی کمتری نسبت به پدیده مورد توجیه برخوردار باشد. به ویژه در مورد مفهوم خدا که یقیناً می‌توان متوسل به کاهش ابهام آن نزد عقل شد و می‌توان از رازآلودگی عمیق آن که بیش از هر موضوع دیگری در طبیعت ما را متحیر می‌سازد کاست. به علاوه این امر شبیه آن است که تلاش به منظور فهم و شرح اعتقاد به خدا به عنوان فاعلی شخصی امری اسرارآمیز یا بسیار مسئله‌ساز است.

اراده‌های الهی باید چنین لحاظ شوند که مستقیماً معلول‌ها را به وجود آورند، زیرا

خدا جسم ندارد. [۱] بعلاوه او نباید چنین لحاظ شود که مکان دارد (یعنی بخشی از فضا را اشغال کرده است)، و اینکه او باید به عنوان موجودی جاودانی یا لایتناهی یا موجود بدون زمان<sup>۱</sup> (فوق زمان) لحاظ شود، بسیار مورد مناقشه است. مضافاً بر اینکه تفسیر غایی باید در نهایت یک تبیین تسلسلی باشد که به خودی خود نیازی به تفسیر ندارد، و ایجاد سر درگمی نمی‌کند و نیاز به پژوهش فراوان ندارد. طبق این دیدگاه گفته شده، عالم را باید به عنوان یک امر تبیین‌پذیر لحاظ نمود، اما خدا را نباید چنین در نظر گرفت. به علاوه، فلاسفه موارد بالا را چنین تقسیم کرده‌اند که این تسلسل عقلاً نمی‌تواند تا هر نقطه‌ای که موحد می‌خواهد ادامه یابد، بلکه در جایی که او نیاز دارد متوقف می‌شود.

یک مسئله بسیار اساسی در کنار این مباحث و مسائل این است که چه ویژگی‌هایی در نظم<sup>۲</sup> و معقولیت<sup>۳</sup> می‌تواند باشد که صرفاً به عنوان خصوصیات خود جهان و جنبه‌های طبیعی آن لحاظ شود و چه ویژگی‌هایی (اگرچه محدود) نمی‌تواند لحاظ شود. متأسفانه نمی‌توان دو وضعیت: (الف) جهان را خدا حفظ و اداره می‌کند، آنطور که یک موحد ادعا می‌کند و (ب) وجود عالم بدون نظارت الوهی را (اگر اساساً امکان‌پذیر باشد) با هم مقایسه نمود.

فلسفه دین به طور عام به جامع‌ترین و ثابت‌ترین رابطه بین خدا و جهان قائل است و به طور اخص به انواع دخالت الهی در جهان، یعنی مسئله معجزه توجه دارد. مسائل فلسفه چگونه در باب معجزه مطرح می‌شود؟ یقیناً هیچ قانون فلسفی به این مسئله نمی‌پردازد که خالق جهان چند وقت یکبار معجزه را ایجاد می‌کند؟ آیا خدا برای دخالت در کار مخلوقاتش به روش‌هایی که با الگوهای عادی قوانین طبیعی سر و کار داشته باشد، دلیلی دارد؟ و ایجاد معجزه برای معرفی خود اوست یا رساندن پیامش به دیگران و یا نشان دادن اراده‌اش به انسان‌ها است.

بزرگترین مسائل فلسفی در اینجا، احتمالاً مسائل معرفت‌شناختی هستند، یعنی مشکلات ارزیابی شواهدی که درباره ادعاهای مربوط به معجزه مطرح است. چنین ادعاهایی ماهیتاً با تمامی شواهد مربوط به تجربه ما از نظم طبیعت که به شکل غیرصوری، منظم و علمی وجود دارد تضاد پیدا می‌کند. ما به طور یکنواخت با یک

1. Timeless

2. Order

3. Intelligibility

«قیاس دو حدی»<sup>۱</sup> رو به رو هستیم، که گاهی ممکن است یک گزینش و انتخاب دشوار باشد، در پاسخ به این سؤال که: به کدام یک از این دو امر معتقد باشیم: به مجموعه تجربیات انسانی درباره حوادث طبیعی متوالی یا به معجزه که ادعاهای مربوط به آن مورد ارزیابی است؟ هیچ یک از این دو مصون از خطا نمی‌باشند، ولی ما ضرورتاً و به طور وسیع توجه خود را به امور غیر معجزه‌ای معطوف می‌داریم تا به معجزاتی که ملاحظه می‌کنیم. [۲]

در واقع به این مطلب می‌توان استدلال کرد که امکان پیگیری عینی در مطالعات تاریخی به کاربرد معیارهایی بستگی دارد که به عنوان نتیجه شک‌گرایی در مقابل شواهد اعجازی وجود دارد. اما یک متکلم الهی ممکن است در پاسخ، از حضور خداوند در متن حوادث و مفاهیم توجیهی سخن بگوید که به وسیله آن، حوادث اعجازی این‌گونه شناخته و درک می‌شوند و شک‌گرایی تا حدودی تعدیل می‌شود. با تفسیر مسیح به عنوان موعود می‌توان رستاخیز او را از میان مردگان برای پیروانش قابل باور ساخت.

از سوی دیگر، شک‌گرایی<sup>۲</sup> معاصر نه تنها از قبول یک داستان اعجاز‌آمیز امتناع می‌کند، بلکه با اطمینان می‌توان گفت - به دلایل مختلف -، با تلقی فلسفی - متافیزیکی از الوهیت نیز مخالفت دارد. در واقع آیا نباید خدا، آن هم خدای مطلق چنین تصور شود که به روشی جهان را خلق کرده است که موجودات به وسیله قوانین (و اصول ثابت) به وجود آمده در جهان، به غایات<sup>۳</sup> الهی می‌رسند؟ آیا اگر ما او را اینگونه تصور کنیم، افکارمان نسبت به خدا ناقص‌تر نخواهد شد، یعنی به این ترتیب آیا او می‌خواسته روندهای قانونی ماندگار را بردارد و امور اعجازی را جانشین آنها کند؟ برخی از فلاسفه و متکلمان بر این امر اصرار دارند و استدلال کرده‌اند که آن تلقی از الوهیت که مبتنی بر اعتقاد به معجزه است نسبت به روش‌های دیگر (مثل تلقی انسان‌نگاری<sup>۴</sup> و تلقی فراطبیعی باورانه)<sup>۵</sup> به خدا نزدیکتر است تا آن خدایی که «در یک روز سرد در باغ» قدم می‌زند [۳] یا آن خدایی که منشأ یا منبع متعالی وجود است.

ممکن است چنین استدلال شود که چون ارزش‌های دینی اساساً به «درون‌بودگی»<sup>۶</sup> مرتبط هستند، رفتارهایی مثل عشق، رحمت، شکرگزاری و احترام نمی‌توانند با

1. Dilemma

2. Scepticism

3. Ends

4. Anthropomorphic

5. Supernaturalistic

6. Inwardness



آشکارشدن و ظهور قدرت ماوراءالطبیعه در جهان خارج نمایش داده شوند. خلاصه آنکه منازعه فلسفی - دینی دیگری درباره نقادِ معجزه به عنوان متعلق مرحله بلوغ فهم دینی پدید می آید.

مجموعه مسائل مرتبط به فلسفه دین از توجه به «تجربه دینی»<sup>۱</sup> برخاسته است. در بحث کوتاه ما با این عنوان، منظور ما از تجربه دینی یکی از موارد زیر است: در یک بخش، موضوع مورد بحث به عنوان «مواجهه»<sup>۲</sup> با خدا یا الله یا دیگر موجودات ماوراءالطبیعی وصف می شود یا به عنوان درک آشکار و ملموس حضور خدا، عمل یا اراده او، یا وحدت یافتن خالق و مخلوق یا وحدت الهی در همه موجودات لحاظ یا اتخاذ می شود و در بخشی دیگر و به طور وسیع تر، تجربه دینی به معنای دریافت ماهیت موجود غایی در تضاد و تعارض با جهان مورد لحاظ قرار می گیرد.

در بررسی ادعاهای دینی به عنوان اندیشه های عام فلسفی و ماوراءالطبیعی ممکن است اعتراض شود که آیا اصلاً تجربه دینی باید مورد بحث قرار گیرد یا نه؟ آیا تضاد دقیقی بین رویکرد فلسفی (برای داوری در مورد ادعاهای دینی) و رویکرد تجربی وجود ندارد؟ ادعاهای تجربی مثل اینکه: «من می دانم که خدا وجود دارد زیرا من با او روبه رو هستم، زیرا او خود را به من شناسانده است...».

اما دو جنبه وجود دارد که در آنها این دو رویکرد به جای تباین، با همدیگر کاملاً پیوسته است. تجربه دینی به تفکر درباره رسیدن محدود به نامحدود و امور این جهانی به امور برتر (فوق طبیعی)، مربوط می شود. ثانیاً در گزارش های کسانی که بر این امر شهادت داده اند و دلیل آورده اند، فلسفه علاقمند است به اینکه معمولاً چگونه چنین تجربه ای (تجربه دینی) در مفاهیم و زبان ادیان خاص تفسیر می شود. در هر جا که چنین تفسیری وجود دارد، آیا امکان سوء تعبیر وجود ندارد؟ مطمئناً مقیاسی برای علایق و پژوهش های فلسفی و شاید برای ارزیابی های فلسفی وجود دارد.

در مورد مدعیان تجربه و حیانی،<sup>۳</sup> برخی ممکن است به طور غیر قابل انکاری بر حق باشند، اما همه آنها نمی توانند چنین باشند، زیرا این ادعاها شامل تناقضاتی هستند، مانند اینکه: مردم دارای تجربیات شیطانی می باشند (چرا که جهان در تحت سلطه یک

1. Religious Experience

2. Encounter

3. Revelatory Experience

قدرت پلید است؛ همانطور که دارای تجربیات سعادت‌آمیز نیز هستند. یک معنای محکم و مستدل اعتقاد دینی می‌تواند شامل مضامین بسیار متنوعی شود، اما این مطلب دلیل کافی برای شک‌گرایی فلسفی جزمی و مطلق درباره تجربه دینی نیست. در واقع، یک فیلسوف ممکن است این دلیل را بیاورد که تجربیات توحیدی باید بی‌طرفانه و در قالب ارزش‌ها لحاظ شوند، مگر اینکه واهی بودن<sup>۱</sup> آنها نشان داده شود. دیگران ممکن است اینطور استنباط کنند که ما به اندازه کافی دارای اسناد و مدارک و مطالب وصفی طبیعت‌گرایانه و این‌جهانی (از جنبه‌های انسان‌شناختی، روانکاوی و...) برای ارائه درکی از اینگونه تجربیات هستیم، بدون آنکه نیازی به مطرح کردن موجودات یا موجودات برتر داشته باشیم. این درست است که بگوییم آمادگی فرد برای فریاد نسبت به «واهی بودن» یک امر یا پذیرش تجربه به عنوان یک احتمال (در مقیاس مهمی) به جهت‌گیری کلی فلسفی-کلامی او بستگی دارد.

به عنوان مثال، نویسندگان درباره این مطلب بحث کرده‌اند که اساساً تجربیات «عرفانی»<sup>۲</sup> مشابه با روش‌های مختلف وحدت‌انگازانه<sup>۳</sup> یا موحدانه<sup>۴</sup> تفسیر شده‌اند؛ علی‌رغم تفاوت عمده اصطلاحات و رویکرد و عقلانی و ساختار باطنی و بنیادین آنها ممکن است قابل تشخیص باقی بمانند. اگرچه محتوا و مضمون ادراکی در تجربه دینی می‌تواند با آموزش‌های اعتقادی فرد مؤمن و ایمان خاص او بسیار مرتبط باشد، در مورد موضوعات پیچیده‌تر، تجربیات دینی در مراتب خاصی که درک می‌شوند یا تفسیر می‌گردند تفاوت بسیار می‌یابند، یعنی از مرتبه بالا و خاص رویارویی با یک الهه یا قدیس خاص تا مرتبه احساس یک امر نامشخص و غیر قابل تشخیص یعنی «حضوری که آشفتگی می‌سازد...».

زیر نور خورشیدها و در ساحل اقیانوس و در این هوای زنده

اقامتگاه چه کسی است؟ [۴]

اما تمایز بین تجربه و تفسیر امر خطیری است، که در موارد متعدد به یک شیوه مطمئن و یا واضح نمی‌تواند حاصل شود. یک تفسیر ابتدایی می‌تواند برای شرح تجربه‌ای که در جست‌وجوی تفسیر است قابل انتظار باشد که به تنهایی آن تجربه نهایی را شکل می‌دهد و یا احتمالاً محدود می‌کند. (مگر اینکه عناصر تجربه ابتدایی چنان

1. Illusory

2. Mystical

3. Monistic

4. Theistic

قدرتمند و دسترس‌ناپذیری از مفاهیم و موضوعات عادی، قابل دسترس در چارچوب اعتقادی باشند که شخص آنها را به عنوان عوامل براندازنده یا متلاشی‌کننده آن چارچوب تجربه می‌کند.)

فلسفه دین آشکارا در این حوزه کار می‌کند. فلسفه دین می‌تواند با احتیاط و بدون غرور از پس توضیح پدیده‌های پیچیده تجربی و تفسیر متعارض، یا (ادغام شده) و تلاش برای ارزیابی ادعاهایی که از آنها بر می‌خیزد برآید، زیرا بخشی از تجربه دینی (آنطور که ما آنها را به خاطر می‌آوریم) ممکن است به بیان نارسایی برنامه ادراکی روزانه و عملی ما پردازد، همچنین مربوط به نقض مفاهیمی که فیلسوف با آنها به تحقیق می‌پردازد باشد. به علاوه او نمی‌تواند یک اعتقاد دینی مبتنی بر تجربه خدا را بر اساس اینکه افکار و تصورات تفسیری را مطرح می‌کند، رد کند (به این صورت که کل تجربه را او درک کرده است)، زیرا او خودش یک مفسر است، هر چند منابع متفاوت باشند، مثل افکار نیچه، فویرباخ و فروید. کوتاه سخن آنکه دستگاه ادراکی ارزیابی فلسفی و طرح‌های متافیزیکی یا دینی و یا ضد دینی که وضع می‌شوند تا تجربه‌ای دینی را توضیح دهند یا از زیر بار آن، شانه خالی کنند، نمی‌توانند در فراسوی فوق معارضات قرار گیرند: معارضه و مجادله‌هایی که به طور دقیق از مجموع تجربیاتی که ما در اینجا ملاحظه می‌کنیم بر می‌خیزند، بلکه آنها چون ماهیتاً وصفی‌اند، هرگز غیر قابل معارضه نیستند.

مجموعه‌ای دیگر از مسائل و وظایف فلسفه دین از انسجام درونی<sup>۱</sup> یا قابل فهم بودن مفاهیم و تلقی‌های مربوط به خدا حاصل می‌شوند. این مسائل اغلب از آنجا بر می‌خیزند که مفاهیم به کار رفته در مورد خدا در کاربرد عادی روزمره و محدود این مفاهیم، تصوراتی آشنا هستند (مثل علم یا قدرت)، اما در مورد «موجود مطلق» نیاز به مقداری تغییر و دستکاری دارند تا بتوان آنها را به خدا نسبت داد. قدرت مطلق<sup>۲</sup> مفهومی است که به آسانی شبهه‌هایی را پدید می‌آورد. قدرت مطلق داشتن، به معنای اینکه صرفاً توانایی برای انجام هر کاری وجود داشته باشد نیست، که اگر اینطور بود به طور منطقی امور غیر ممکن را هم مثل امور ممکن شامل می‌شد. هیچ محدودیتی نیست که به لحاظ منطقی، امور غیر ممکن استثنا شوند، زیرا امور غیر ممکن محدوده‌ای از وظایف تبیین منسجمی که خدا نمی‌تواند آنها را انجام دهد نیست. آنها یک دسته از امور وصفی عقیم

یا غیر تکلیفی هستند. تناقض نمون‌ها<sup>۱</sup> وقتی ایجاد می‌شوند که ما مسائلی از این قبیل را مطرح کنیم: آیا خدا می‌تواند چیزی را خلق کند (مثلاً یک جسم آسمانی) که نتواند آن را به اجزایش برگرداند؟ در پاسخ گفته می‌شود: «نه، او نمی‌تواند» که این جواب یقیناً محدودیت را مطرح می‌کند؛ اما اگر بگوییم: «بله، او می‌تواند» در این صورت چیزی وجود دارد که او نمی‌تواند انجامش دهد. آیا این پارادوکس را می‌توان به این ترتیب تعدیل یا حل کرد که خدا اینطور لحاظ شود که واقعاً قادر است با قدرت مطلق خود، با خلق چنین موجودی به این مسئله خاتمه دهد، اما در تحت هیچ ضرورتی و در هیچ زمانی چنین نمی‌کند؟ به شرطی که او چنین کاری را انجام نداده باشد تا قدرت مطلق خود را از بین ببرد، قدرت مطلق باقی می‌ماند. [۶] هیچ رقیب دیگری یا قدرت دیگری نمی‌تواند این قدرت را از او سلب کند.

وجود شر<sup>۲</sup> در دنیا می‌تواند خود را به عنوان یک مسئله درباره انسجام مفهوم خدا عرضه کند. آیا ما می‌توانیم این ادعا را بپذیریم که خدا خیر تام<sup>۳</sup>، علم تام<sup>۴</sup> و قدرت تام<sup>۵</sup> است و در عین حال شرّ وجود دارد؟ رنج<sup>۶</sup> (در مقیاس این جهانی) توسط ملحدان به عنوان قویترین دلیل اثبات الحاد مورد استدلال قرار گرفته است، در حالی که دیگران این رنج را به عنوان «راز»<sup>۷</sup> پذیرفته‌اند و آن را برای برهم خوردن ایمان نسبت به خدای خیر مطلق، ناکافی دانسته‌اند. بین این دو مرز - اعتقاد و بی‌اعتقادی - موضعی هست. در این ملاحظه (نگرش) دفاع‌های ممکن از خداوند به عنوان خیر مطلق صورت گرفته است و نظریه‌هایی درباره ضرورت جایگاه رنج در حصول شکل‌های خاص کمال اخلاقی و ارتباطش با وجود آزادی (که به عنوان خیر عظیم لحاظ شده) مطرح شده است و تلاش‌هایی صورت گرفته تا مجادلاتی را که با ادعاهای اصلی خداگرایی صورت می‌گیرد، کاهش دهد. شرور طبیعی مثل درد، ناکامی، معلولیت، ترس، مرگ، بیماری‌ها، نامالایمات محیط و رنج حیوانات، همراه با شرور اخلاقی مثل مصائب حاصل از خودپرستی، ظلم و بی‌رحمی و میل به قدرت شخصی از جنبه‌های مختلفی مورد توجه

1. Paradoxes

2. Evil

3. All - good

4. All - knowing

5. All - powerful

6. suffering

7. "Mystery"

قرار گرفته‌اند. آنها متعاقب نافرمانی آدم و هبوط او از جایگاه سعادت نخستینش پدید آمده‌اند. شقّ دیگر این است که ما نباید درباره هبوط فکر کنیم، بلکه باید درباره صعود<sup>۲</sup> آدمی بیندیشیم. آزادی او یک شرط ضروری برای ارتباطات شخصی با خدا است، در حالی که در همان حال سوء استفاده او از آن آزادی به شرور بسیاری منتهی می‌شود که ما را به رقت می‌آورد. برخی به شرور به عنوان یک نوع عدل الهی تحمل‌پذیر که شرط لازم زندگی آینده و فراتر از مرگ تن است نگاه می‌کنند که می‌تواند هدف خداوند و عشق به او را در مورد هر فرد تحقق ببخشد. دیدگاه‌های دینی‌ای که هر نوع زندگی حقیقی پس از مرگ جسمانی را انکار می‌کنند بر این امر اصرار دارند که معتقدان، عشق الهی را در همه چیز مشاهده کنند و این را واقعیت اساسی ایمان می‌دانند «اگرچه او مرا به قتل می‌رساند، من هنوز به او اعتماد دارم».[۷] فلاسفه درباره معنای این سؤال همداستان نیستند: «آیا ما در جست‌وجوی اساسی توجیه‌پذیر برای چنین ایمانی هستیم؟»

در این زمینه بحث شده است که بسیاری از صورت‌های کمال اخلاقی فقط در دنیایی که بعضی رنج‌ها در آن اتفاق می‌افتد، دست‌یافتنی است. شجاعت، صبر و تحمل می‌توانند به وسیله شرور ذاتی (طبیعی) و اخلاقی مجال توضیح بیابند. اگر دنیا به عنوان یک «وادی نفس‌ساز»<sup>۳</sup> (keats) تلقی شود، میزان ذاتی شر می‌تواند بر وجود خدایی منطبق شود که به ارزش‌های والایی رسیده است و تلاش‌های مخلوقات مثل ما را به نتیجه خیری که از شر دور است می‌رساند. سازندگی نفس نتیجه آزادی است. در دیدگاه رایج دفاع از «اراده آزاد»، ارزش آزادی به عنوان یک امر مهم و کافی برای متوازن کردن شر ایجاد شده از طریق بی‌عدالتی درک می‌شود، اما در یک چنین وضعیتی مشکلاتی باقی می‌ماند. یک نفر مخالف «اگر جبرگرای سازگاری باشد»[۸] ممکن است چنین استدلال کند که خدای قادر متعال انتخاب خوبی کرده و دنیایی را که در آن، آزادی انتخاب وجود دارد خلق کرده است، اما در واقع هرگز بی‌عدالتی نمی‌شود. خود رفتارها و کارهای آزاد بخشی از چارچوب اتفاقی طبیعت هستند. اما دیدگاه سازگارگرایی<sup>۴</sup> منتقدانی نیز دارد که انتخاب و استقلال فرد را از مواردی مثل «توارث و محیط» و به عنوان عواملی که فرد نسبت به آنها اختیاری ندارد به شمار می‌آورند.

1. Fall

2. Ascent

3. Soul - making

4. Compatibilism

«سازندگی روح» یک تبیین معقول است از اینکه چگونه بعضی شرور که توسط بعضی افراد انجام گرفته تبدیل به فضیلت اخلاقی می شوند. اما این به عنوان مثال نمی تواند زندگی و رنج کودکی را که از بدو تولد از نظر ذهنی غیر طبیعی است و در مورد او سازندگی روح هیچ گزینه‌ای ندارد، تبیین کند. و در بی ثبات‌ترین زمینه‌ها است که کاربرد شر، جزئی از وضعیتهای سراسر خوبی می شود که به وضوح موجب توجیه تصمیم الهی برای خلق این دنیا می شوند. همچنین بعضی شرور که بی ضرراند چنان شنیع هستند که ما نمی توانیم تصور کنیم که چگونه آنها می توانند برای هر آخرت فرضی جبران‌کننده باشند. هیچ «نتیجه‌ای»<sup>۱</sup> در این دنیا یا آخرت، نمی تواند یک مجموعه قابل تحمل اخلاقی را که اینها جزئی از آن هستند بسازد.

دشواری و مسئله خاص برای عقیده به خدا (در میان شکل‌های شرور طبیعی) مسئله رنج حیوان<sup>۲</sup> است. مسئله‌ای که با جدیت نه چندان زیاد به وسیله بسیاری از نویسندگان مطرح شده است. البته، این ساده نیست که عمق و حدود رنج حیوانی را تخمین بزنیم: زیرا حیوانات از بسیاری اضطراب‌ها، انتظارات وحشتناک و احساس فقدان که بخشی از بدبختی‌های اساسی انسان را تشکیل می دهند آزادند، و آنقدر هم نیست که اصلاً آن را تخمین نزنیم. یعنی آن حدی که موجود زنده صحنه نمایش نابودی و نابود شدن است مطمئناً در بادی نظر<sup>۳</sup> مانعی را برای دیدن خالقش به عنوان عشق مطلق قرار دهد.

اجازه دهید برای طرح یک نوع متفاوت از نمونه مشکلات فلسفی درباره مفهوم خدا این نکته را مطرح کنیم که چگونه می توانیم نحوه وجود خدا را در ارتباط با زمان تصور کنیم. «واجد کمال بودن»<sup>۴</sup> در این زمینه به چه معنا است؟ گزینه‌ها چیستند؟ (الف) اول اینکه چون تنهایی<sup>۵</sup> در زمان حکایت از این دارد که وجود یک نفر در سرتاسر عمر متناهی است، برای پایان دادن به تنهایی گفته می شود که خدا همیشه بوده، او هست و همیشه خواهد بود، یعنی سرمد<sup>۶</sup> است. (ب) امکان دیگری هم وجود دارد که ذهن‌های افراد دیندار را متحیر می کند، به این ترتیب که حتی وجودی که نامتناهی است، نمی تواند از قیدوبندها و محدودیت‌های دنیوی (آنطور که ما خودمان می شناسیم) رها شود. واژه‌های «... نه هنوز» و «... نه بیشتر» وجود دارد و به نظر می رسد که اینها مستلزم عدم

1. "Sequel"

2. Animal Suffering

3. Prima facie

4. "Perfection"

5. Finitude

6. Sempiternity

دسترسی، محدودیت و محدود بودن به زمان حال می‌باشند، و زمان کنونی همانند چاقویی لبه دار برای نابودی فرض می‌شود که بین گذشته و آینده قرار دارد. به علاوه، آگاهی زمانمند انسان، دارای دامنه وسیعی است که در عبارت‌های «ظاهر فریب» یا «آگاه» از اکنون یافت می‌شود که می‌تواند کمابیش کامل‌تر یا ناقص‌تر شود. پس چرا ما با قیاس‌گیری نسبت به خدا مخالفت می‌ورزیم، در حالی که انحای کلی‌نگری نسبت به آگاهی در همه زمان‌ها از واژه «سرمه» اخذ می‌شود؟ هرامری پایین‌تر از آن مرتبه به‌ندرت می‌تواند مناسب با «والاترین وجود قابل‌تصور» باشد. قضاوت نهایی هنوز شدیداً مورد بحث است. ممکن است ما مجموعه‌ای از تجربیات دنیوی را انجام دهیم (از ناقص گرفته تا کامل)، اما فرض اینکه قیاس‌گیری می‌تواند به طور کامل و قابل‌فهم صورت گیرد ما را گمراه می‌کند. ما با این امر دشوار مواجه می‌شویم که: آیا ما این تصورناپذیری<sup>۱</sup> (فهم‌ناپذیری) معیت کلی<sup>۲</sup> را به عنوان نشانه‌ای واهی تلقی کنیم، یا اینکه این دقیقاً نوعی فهم‌ناپذیری است که در تفکر درباره وجودی که ضرورتاً بزرگتر از اندیشه است باید انتظار داشته باشیم، یعنی او موجودی فوق‌زمان و فراتر از قدرت درک ما است؟

در آخرین جمله بند بالا به ادعای آنسلم در بخش ۱۵ از رساله پروسلوگیوم<sup>۳</sup> اشاره دارم [در بخش کوتاهی از بند چهارم]. این مسئله در مورد ماهیت خدا و شأن هستی‌شناختی او بسیار با اهمیت است. بحث درباره خدا، جدا از تباهی‌ای که به واسطه ابهام<sup>۴</sup> و رازآمیز بودنش<sup>۵</sup> حاصل می‌شود، بحثی عجیب و دشوار است، زیرا خدا باید «چیزی بزرگتر از آنچه تصور شود» باشد. لذا چون ممکن است چنین تصور شود که چنین موجودی وجود دارد، یعنی موجودی عظیم و غیر قابل‌تصور، پس [آنسلم می‌گوید]: اگر تو این موجود نیستی، چیزی عظیم‌تر از تو باید تصور شود، که این غیر ممکن است. به عبارت دیگر، خدایی که شما می‌توانید تصور کنید، نمی‌تواند خدای واقعی باشد.

استدلال آنسلم چه قدر مفید است؟ این استدلال مطمئناً می‌تواند به گونه‌ای مشروع

1. Inconceivability

2. Totum simul

3. Proslogion

4. Obscurity

5. Mysteriousness

به منظور دفاع از یک آموزه<sup>۱</sup> الهی دشوار در مقابل انکارهای عجولانه و مغرضانه به کار برده شود. از دیگر سو، این بحث نمی‌تواند به عنوان یک معیار کافی برای مقبولیت<sup>۲</sup> یک آموزه به کار برده شود. همراه با این اصل آنسلم در تبیین و وصف خداوند (که می‌گوید او موجودی است که بزرگتر از او را نمی‌توان تصور کرد) ما نیاز به وسائلی به منظور بسط افکارمان در مورد الوهیت داریم: اگر شما بتوانید، باید مفهومتان از خدا را غنی کنید. [۹] این تجویز ارزیابانه در مورد منطق درونی مفهوم خدا (حداقل) همان قدر وابسته به میل ارزشمند به تفکر درباره خدا است که در مورد ملاحظات مربوط به هر واقعیتی ارزش دارد.

ما می‌توانیم این مطلب را اینگونه ترمیم کنیم که نامتناهی بودن<sup>۳</sup> خداوند چگونه درک می‌شود. همزمان می‌توانیم به شرح این موضوع بپردازیم که چگونه بدون هیچ وسیله قابل اطمینانی به یک نتیجه مسلم راه می‌یابیم. تفکر ناقص درباره خدایان، یک الهه را به عنوان موجودی ماهیتاً متناهی (محدود) می‌نگرد که در دنیا است و دارای تأثیر متقابل با آن می‌باشد. اگر تغییری در اعتقاد به خدای یگانه، که آسمان‌ها و زمین را آفریده، صورت گیرد، او باید طوری لحاظ شود که به عنوان بخشی از جهان مخلوق نباشد، بلکه «در فوق و مقابل»<sup>۴</sup> آن باشد. با این وجود ما هنوز مأمّن آرامی برای تفکر نداریم: دنیایی که در فوق، و مقابل با خدا باشد می‌تواند محدودکننده او باشد و شامل او نمی‌شود... بنابراین میل به تفکر کافی درباره خدا امکان دارد که ما را در ارائه دیدگاه متفاوتی نسبت به خدا، مطمئن بسازد، شاید بر اساس اینکه کدام خدا فراتر از دنیا و ماندگار<sup>۵</sup> در آن است یا اینکه او (خدا) «تحقق کاملی»<sup>۶</sup> است از آنچه ظهور یافته، اما به طور ناقص، و در طی مراحل طی در تاریخ جهان تکامل می‌یابد. [۱۰] یا اینکه در مقابل تلقی سنتی نامتناهی بودن خدا استدلال کرد. مثلاً کیت وارد<sup>۷</sup> ادعا می‌کند که آزادی و خلاقیت خدا به طور واضح فقط وقتی حاصل می‌شود که دانش الاهیات با مفهوم «نامحدود بودن پویا»<sup>۸</sup> سر و کار داشته باشد که این مستلزم «بالقوه بودن»<sup>۹</sup> و زمانی بودن<sup>۱۱</sup> خدا است. [۱۱]

1. Doctrine

3. Infinity

5. Immanent

7. Keith Ward

9. Potency

2. Acceptability

4. Over - against

6. "Complete Realisation"

8. "Dynamic infinity

10. Temporality



چنین تحقیقاتی آشکارا با مسائلی درباره «شأن هستی‌شناختی» خدا ارتباط دارد، یعنی همان جایی که جنبه‌های ارزشگذارانه و ما بعدالطبیعی تبیین دقیقاً در هم تنیده‌اند. یک ظهور از الوهیت متناهی نسبت به الوهیتی که در پشت همه پدیده‌ها قرار دارد، وجود دارد. چنانکه گفته می‌شود خدا در یک درخت، یک باغ یا در پشت دیوار یک معبد وجود دارد. [۱۲] اگر خدا اینچنین لحاظ شود (حتی خدایی با قدرت‌های نامحدود)، یعنی به عنوان موجودی در میان سایر موجودات، ممکن است آن نوع تلقی به عنوان یک امر متعالی مورد انکار قرار گیرد. برخی متکلمان مثل پل تیلیخ<sup>۱</sup> می‌گویند که خدا یک موجود نیست، بلکه خود وجود یا «اساس» یا «قدرت» وجود است: فقط چنین دیدگاهی است که عدالت را در مورد تعالی و تنزیه او به جا می‌آورد.

اما از تناهی و انسان‌انگاری خدا گرفته تا پوچی و بیهودگی مفرط، دیدگاه‌های مشابهی نیز در مورد ابهام و پیچیدگی ماوراءالطبیعی او و خطر استخفاف و سبک شدن مفهوم خدا وجود دارد. در کتاب همپرسه‌هایی درباره دین طبیعی<sup>۲</sup> تألیف هیوم انتقادی بر الوهیت وجود دارد که بیشتر به طور ضمنی مطرح شده تا به صراحت. در این همپرسه‌ها این خطر با یک تهدید متضاد یا مکمل، توأم است. دمیا Demea مصمم به تفکر ارزشمند درباره خدا می‌شود و ما را به این نکته می‌رساند که تا چه حد لادری‌گری با صبغه دینی و از طریق آن می‌تواند صورت پذیرد. از نظر او «خدا موجودی است بدون محدودیت». او صراحتاً می‌پذیرد که تلاش برای کاربرد مثلاً حیات روانی ذهنی در مورد خدا این اعتقادات را «کاملاً غیرقابل درک» می‌کند. او می‌گوید «ما نمی‌توانیم نسبت به برتری و صف‌ناپذیر اوصاف الهی به هیچ عقیده‌ای دست یابیم». اگر این حرکات‌های فکری مفاهیمی را در فراسوی درک ما به همراه داشته باشند، بدترین چیز برای درک ما این است که این روند همچنان ادامه می‌یابد. (مقایسه کنید با آنسلم، کتاب پرسولوگیوم، بخش ۱۵) از سوی دیگر، به فرض اینکه ما قضاوت کنیم که فهم‌پذیری<sup>۳</sup> نمی‌تواند به گونه‌ای مورد اغماض قرار گیرد که ما همراه با آن، هدف و ارزش دین را نادیده بگیریم، در این صورت تصمیم می‌گیریم که اساساً معنای معمول هر واژه‌ای را که درباره خدا به کار می‌بریم، حفظ کنیم، حتی اگر ما را مجبور کند تا در مباحث و افکارمان درباره خدا به محدودیتی قائل شویم.

این در کتاب «همپرسه‌ها»<sup>۱</sup> ی هیوم همان آیین تشبیه یا انسان‌نگاری خدا می‌باشد که کلناتس مدافع آن است. اما گام‌نهادن در آن مسیر، درک از خدا را به منظور اعتقاد به خدای قادر و عالم به همه چیز، کاهش می‌دهد. برداشت‌های عمیق و ریشه‌دار مذهبی نسبت به ایمان کامل، اطمینان و امید، در مورد قدرت و علم خدا، و به طور کلی ارزشمند بودن عبادت او به نظر می‌رسد که بر نامتناهی بودن و غیر مشروط بودن او تکیه دارد.

مسئله طرح شده توسط ما، فیلسوف را در تصمیم‌گیری با این امر مواجه می‌سازد که آیا اصلاً بین این دو حرکت فکری متضاد، دلیلی وجود دارد یا اینکه آنها فقط به آیین لادری‌گری<sup>۱</sup> تمام عیار اشاره دارند که امری تشریفاتی (احترامی) یا صرفاً غیر مذهبی است؟ اگر از جنبه مذهبی مناسب باشد دور از فهم است؛ و اگر قابل درک است، به طور غیر قابل قبولی انسان‌نگارانه<sup>۲</sup> است... و یا آیا راهی بین شاخه‌های این قیاس ذوالحدین<sup>۳</sup> وجود دارد؟ فلسفه دین باید این مطلب را بررسی کند که آیا چشم‌انداز معقولی از تحقق آموزه تمثیل<sup>۴</sup> بین معانی روزمره و واژه‌ها و معانی دینی آنها که به خدا نسبت داده می‌شود وجود دارد یا نه؟

تا اینجا آشکار شده است که فلسفه دین فقط به بررسی دلایل وجود خدا نمی‌پردازد، بلکه به امور دیگری نیز توجه دارد. در واقع بعضی نویسندگان عقیده دارند که تهیه چنین دلایلی برای نگرش‌های دینی درباره جهان جزو وظایف این دانش نیست. از نظر آنها، اعتقاد به یافتن چنان دلایلی می‌تواند علی‌الاصول باعث سردرگمی شود. به عنوان مثال «نورمن ملکولم»<sup>۵</sup> استدلال کرده است که «داشتن دیدگاه دینی بر دلایل یا شواهد مبتنی نیست». [۱۳] این چیزی است که می‌توان در جست‌وجوی آن بود و احتمال دارد که شواهدی در حمایت از اعتقادات واقعی ادیان خاص کشف هم بشود، اما یافتن معنای دقیق دینی برای این عقاید چیز دیگری است. این دقیقاً یک مسئله کلیدی و بسیار با اهمیت است که از یک نگرش غیر دینی به یک نگرش دینی، یا «تصویر جهان»<sup>۶</sup> می‌رسد که دلایل و شواهد مناسبی برای آن وجود ندارد. همه آزمایش‌ها و تبیین‌ها، درون یک نظام صورت می‌گیرد که تا حدودی مبتنی بر اصول و چارچوبی، مثل تداوم

1. Agnosticism

2. Anthropomorphic

3. Dilemma

4. Analogy

5. Norman Malcolm

6. "World - Picture"

طبیعت<sup>۱</sup> و نظم<sup>۲</sup> است. اصولی که این نظام را می‌سازند در آزمایش ما از پیش، فرض شده است، اما خودشان آزمایش نشده یا مدلل نگشته‌اند. همانطور که «بازی‌های زبانی»<sup>۳</sup> یک روش مشاهده جهان و روش زندگی در آن را وصف می‌کنند، همینطور بازی‌های زبانی دینی به نحو خاصی چنین می‌کنند. در یک بازی زبانی توجیه<sup>۴</sup> هست... اما بازی زبانی دینی خودش بی دلیل است. [۱۴] این امر علتی برای سردرگمی نیست: توجیه باید به پایان برسد. دین شکلی از زندگی است... علم شکل دیگری است. هیچ کدام نیاز به توجیه (اثبات) ندارند. [۱۵]

در مورد روش‌های دینی مشاهده، و حالات و رفتارهای دینی، این تبیین ممکن است صحیح باشد، اما همانطور که مدافعان آن درک کرده‌اند، خداشناسی مسیحی، و دین بودای غیر الهی نیز وجود دارند که برای زندگی و مرگ اهمیت دینی قائل‌اند. سؤالات مربوط به دلایل، استدلال‌ها و شواهد نمی‌توانند به هنگام تلاش ما برای تمیز میان روش‌های رقیب و ساختار آنها، به طور مشخص و نه تنها برای اتخاذ یک موضع دینی کلی، بلکه داوری میان اعتقادات خاص و تفسیرها و آموزه‌های خاصی که در آن دین گرد آمده یا بیان می‌شوند دوباره مطرح نگردند. فلاسفه با اطمینان ادعا کرده‌اند که خدا ممکن است به عنوان «اساس» در چارچوب اعتقادات لحاظ شود (همانند آلورین پلنتینگا).<sup>۵</sup> [۱۶] اما اخذ خدا به عنوان اساس و بنیاد در ساختار اعتقادی یک فرد مشکلاتی را به بار می‌آورد که این پیچیدگی و جدال‌پذیری<sup>۶</sup> قرائت<sup>۷</sup> خداگرایانه تجربی از آن ناشی می‌شود. پلنتینگا ادعا می‌کند که هنوز ممکن است که ما به شرایطی که باعث اعتقاد به خدا می‌شود اشاره بکنیم، شرایطی که شامل گناه،<sup>۸</sup> سپاسگزاری،<sup>۹</sup> خطر،<sup>۱۰</sup> «احساس حضور خدا»<sup>۱۱</sup> است. اما این مواضع و دیگر مواضع می‌توانند در روش‌های غیرالوهی نیز قرائت شوند و نزاع بر سر این‌که کدام یک از این روش‌ها مناسب‌تر است دقیقاً قابل نتیجه‌گیری نیست. ممکن است تلاش برای اعتقاد به خدا از شواهد یا آنچه به

1. Nature's continuity

2. Regularity

3. "Language - Games"

4. Justification

5. Alvin Plantinga

6. Challengeability

7. "Reading"

8. Guilt

9. Gratitude

10. Danger

11. Sense of God's Presence

وسیله بحث و استدلال به دست می‌آید، حاصل نشود - یعنی خدا به عنوان «اساس»<sup>۱</sup> و بنیاد لحاظ شود - که در این زمینه اثبات یا عدم اثباتش تأثیر عمده‌ای در مناقشات فلسفی - دینی به جا نگذارد.

در این زمینه یک وضعیت نسبتاً متفاوت می‌تواند مورد توجه قرار گیرد: وضعیتی که از اعتقاد به خدا متمایز است، اما به یقین از هر دو گرایش دینی و فلسفی برخوردار است. در آثار دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰، جان لِسلی<sup>۲</sup> آن را "Axiarchism" افراطی نامیده است. در بخش کنونی این متن، این امر می‌تواند به عنوان راهی برای محدود کردن ترکیب ارزشی که ما به طور قاطع در سنت الهی یافته‌ایم، اتخاذ شود. ادعای axiarchic این است که تبیین اصول بنیادی ما بنیستی الوهیت شبه شخصی<sup>۳</sup> ای باشد که وجودش به صورت یک واقعیت بی‌روح دشوار باقی بماند، بلکه باید یک اصل «اخلاقی اخلاق» باشد که خیر و ارزش‌ها در آن وجود دارند. ضرورت اخلاقی بودن جهان «دلیل کافی برای ایجاد آن» است. [۱۷] چنین دیدگاهی نباید وجود یک خدای شخص‌وار<sup>۴</sup> را مستثنی کند (هر چند منتقدان آن را زائد دانسته‌اند). اما آنچه برای آن غایت است بیشتر شبیه مثال افلاطونی خیر است.

Axiarchism افراطی یک وضعیت دینی - فلسفی جدی قابل دفاع است که در آن افکار اصلاحی و خلاف درک وجدانی‌ای وجود دارد که با امکان تبیین عینی ارزش‌ها یا عدم امکان آن ایجاد می‌شود یا فرو می‌ریزد و موجّه‌نمایی آن وابسته به شبکه پیچیده‌ای از ملاحظات کلامی است که بعضی از مناقشه‌انگیزترین آنها (همانطور که قبلاً اشاره کردیم) بر ظرافت شرایط ضروری ظهور حیات متمرکز است. لِسلی نتیجه می‌گیرد که «اگر قوانین طبیعی رشد زندگی را تشویق کنند... لبه تیغی که این حقیقت بر روی آن قرار گرفته با ادعای لزوم محیط اخلاقی هماهنگ درخواهد آمد». [۱۸] اما این تنها تفسیر ممکن نیست. این بحث مباحث جدی‌تری را به دنبال دارد که هم اکنون آغاز شده‌اند. [۱۹] تفکر فلسفی درباره مشکلات، تنش‌ها و تناقض‌نماها در مورد تلقی‌های سنتی از خدا موجب ارتقای اصلاحاتی در مورد این آموزه از دیدگاه الوهی وسیع شده است. مثالی درباره چگونگی اتفاق این امر در «الاهیات پویشی»<sup>۵</sup> وجود دارد که مهمترین منابع آن

1. "Basic"

2. John Leslie

3. Quasi - personal

4. Personal God

5. "Process theology"

آثار ای. ن. وایتهد<sup>۱</sup> و چارلز هارتشورن<sup>۲</sup> می‌باشد. [۲۰] در این شکل کلامی، پویش<sup>۳</sup> و زمان‌مندی<sup>۴</sup> به عنوان ضرورت برای واقعیت لحاظ شده‌اند - هم در مورد خدا و هم در مورد موجودات محدود. اینگونه نیست که خدا یک حاکم جداشده یا عقب کشیده شده از عالم باشد؛ او بیشتر با نیروی عشق کار می‌کند تا با زور و فشار، و به وسیله آنچه در مراحل مختلف دنیا اتفاق افتاده است متأثر می‌شود؛ همانگونه که آنها را متأثر می‌کند. بنابراین یک جنبه متغیر و ممکن‌الوجودی (عارضی)<sup>۵</sup> در مورد ذات خدا وجود دارد که برای پاسخ‌گویی به عشق است. اینگونه الوهیت در دیدگاه هارتشورن، دوقطبی<sup>۶</sup> یا «وحدت وجودی»<sup>۷</sup> نامیده می‌شود. علاوه بر اینکه، نسبت به نحوه وجود موجودات متغیر دنیایی و ممکن‌الوجود، خدا دارای ضرورت وجود و وجودی نامتغیر است. وحدت وجود ادعا می‌کند که هر چیزی در وجود خدا موجود است: این نظریه هیچ‌کدام از تفاوت سنتی خدا با مخلوقات و نیز تعریف ساده‌ای که از خدا و خلق در مکتب وحدت وجود مطرح است را نمی‌پذیرد.

تلاش در این جهت است که در مورد خدا همانطور قضاوت شود که در تفسیر انجیلی از او سخن می‌گویند - یعنی خدایی که زنده و عاشق است - نه اینکه او را نسبی و محدود سازیم. موفقیت یا شکست، آشکارا در گرو این است که تا چه اندازه چنین الاهیاتی بتواند همه این موارد ادراکی را به یک کل منسجم و متقاعدکننده تبدیل کند. اما بسیاری از مردم متدین در زمان‌ها و مکان‌های مختلف احساس کرده‌اند که در هر نوع راه حل ماوراء الطبیعی درباره ادراک خدا عدم تناسب عمیقی وجود دارد، و در تلاش برای متقاعد کردن خودشان در اعتقاد به خدا از استدلال‌ها و مباحث فلسفی کمک گرفته‌اند، نه اینکه اقتناع عقلی<sup>۸</sup> مد نظرشان باشد، بلکه بر عکس، راه دینی اعتقاد را موثق دانسته‌اند و معتقدند: این کار نه از طریق آزمایش شواهد و استدلال، بلکه از طریق پاسخ به خطاب خدا به وسیله کلمه وحی شده‌ او امکان‌پذیر است. هیچ راهی وجود ندارد که از طریق ترکیب خوبی و بدی، و شادی و رنج در دنیا بتوانیم برای وجود یک موجود الهی نامتناهی و کامل دلیل آوریم.

1. A. N. Whitehead

2. Charles Hartshorne

3. Process

4. Temporality

5. Contingent

6. Dipolar

7. "Pantheistic"

8. Rational persuasion

مابعدالطبیعه ممکن است خوب ما را بترساند، اما ایمان نمی آورد. ما با عقاید انتزاعی واضح و تفسیر غایی سروکار نداریم، بلکه با یک موجود عینی، شخصی، فعال، با اراده، و الوهیت رازآمیز، یعنی خدای پنهان از عقل‌ها سروکار داریم. آنها اعتقاد دارند که برای اثبات شک‌گرایی معقول درباره «خدای فلاسفه»، نمی‌توان از طریق مطرح کردن خدای وحی عمل کرد، بلکه الاهیات فلسفی یک‌دام است: که مسئول تنزل بی‌تناسب خدا تا سطح مفاهیم و مقولات (محدود و نسبی) است، یا اینکه اگر او (خدا) در تورها و شبکه‌های ادراکی ما قرار نگرفت، چنین قضاوت کند که او اصلاً نمی‌تواند وجود داشته باشد.

آشکارا، در هسته و مغز این دیدگاه، مجدداً یک هدف هست که نسبت به ادراکات انجیلی در مورد خدا وفادار است که بخش اعظم آنها در روح و سبک بیان، ضد مابعدالطبیعی‌اند. واقعیت استقلالی خدا عینیت یا وجود مطلق او (که فرد نمی‌تواند از چنین تعبیراتی اجتناب کند) به طور قطع ثابت شده‌اند.

اما این استدلال‌ها نمی‌توانند همه سؤالات انتقادی را پاسخ گویند. اگرچه نوشته‌های انجیلی غیر مابعدالطبیعی هستند، این بدان معنا نیست که به طور ضمنی از مسائل مابعدالطبیعی ناشی نمی‌شوند، یا اینکه مسائلی که درباره همگونی خودشان و درستی و نادرستی ادعاهایشان مطرح است، شرایط و لوازم مابعدالطبیعی را ندارند و به یقین، آنها دارای چنین لوازمی هستند. (در اینجا تنها به یک مثال اکتفا می‌کنیم: اگر سخن از رستاخیز عمومی مردگان به طور لفظی اتخاذ شود - یعنی به عنوان یک تفکر بی‌تناقض - ما باید از پیش چنین فرض کنیم که هویت فردی<sup>۱</sup> می‌تواند به عنوان حائلی بین وجود قبل از مرگ و وجود بعد از چنین رستاخیزی حفظ شود.)

مسئله اساسی‌تر، اینکه طرفدار دیدگاه ضد مابعدالطبیعی که ایمان‌محور<sup>۲</sup> یا وحی‌محور<sup>۳</sup> است به ما (در یک قضاوت بسیار کلی) می‌گوید که - «این چگونگی دنیا است»: در اظهار مفاد وحی مسیحی، به طور ضمنی او دیدگاه‌های دنیایی فراوان دیگر را که موافق با این نوع نیستند (قابل تفکراند اما ناسازگار هستند) انکار می‌کند، دیدگاهی که در آن خدایی که در دسترس فکر فلاسفه قرار ندارد، در واقع در زندگی و تربیت عیسی

مسیح آشکار شده است. «کسی که مرا دیده است پدر را دیده است». اما چگونه فردی که در صدد اثبات این امر است می‌داند که این موضوع صادق است؟ این مسئله یک بار بیشتر پاسخ داده نشده است: خدا از طریق مسیح، این را آشکار کرده است، زیرا که این مسئله به همان شکل تکرار خواهد شد یا اینکه می‌تواند به گونه‌ای متفاوت طرح و بیان شود: چگونه ما از سوء داوری و سوء تعبیر جلوگیری کنیم؟ این بدان منظور نیست که همه سخنان ما درباره خدا می‌تواند مجدداً به طور غیر مابعدالطبیعی بررسی شود و با بحث از مسیح تطبیق شود. اگرچه این یک اندیشه اغواکننده است، ما درباره ارتباط مسیح با خدا چه می‌توانیم بگوییم، یعنی خدایی که مسیح او را پرستش کرد و کسی که سرانجام مسیح را از مرگ بر می‌خیزاند؟

در همه این عقاید، پیش‌فرض‌هایی وجود دارند: اینکه خدا و دنیا دارای چنان ماهیتی هستند که می‌توانند ارتباط داشته و تعامل<sup>۱</sup> کنند، یعنی حتی بعضی از انواع فعل و انفعالاتِ اتفاقی را داشته باشند. اما به منظور بررسی و ارزیابی انسجام مفاهیمی مثل این مجدداً باید به تحلیل فلسفی یا مابعدالطبیعی بپردازیم، زیرا این امور را دقیقاً نمی‌توان مستثنا کرد. ادیان «وحياني»<sup>۲</sup> بسیاری وجود دارند که در میان آنها می‌توان انتخاب کرد. چگونه ما می‌توانیم ببینیم آنچه منتسب به وحی است صادق است؟ اگرچه هیچ معیاری برای راهنمایی در انتخاب وجود نداشته باشد، انتخاب کاملاً اختیاری است: اگر معیارهایی وجود داشته باشند آنها چه هستند؟ هر پاسخی ارائه شود نمی‌تواند در تهیه کار مناسب برای تفکر فلسفی و ارزیابی آن با شکست مواجه نشود. به عبارت دیگر، یک فیلسوف می‌تواند با ادعاهایی مخالفت کند که می‌تواند فقط به آنچه خدای فیلسوفان نامیده می‌شود تمرکز یابد، بدون اینکه ارتباطی با علایق اصیل دین داشته باشد. حتی یک الاهیات وحی محور نمی‌تواند از الزاماتی که موضوعات مناسبی برای بررسی فلسفی هستند جلوگیری به عمل آورد.

حال چیزی که باید پذیرفت این است که از نظر مسیحی سنتی، دین وحياني همانند «دین طبیعی»<sup>۳</sup> به نوعی پیش‌فرض‌های مابعدالطبیعی وابسته است. چیز دیگری که قابل اطمینان است این است که این پیش‌فرض‌ها کاملاً دارای انسجام هستند و به خوبی بنیان

1. Interaction

2. "Revealed"

3. "Natural religion"

نهاده شده‌اند تا زمینه نیازهای خداپرستانه دینی را فراهم سازند. برخی از نویسندگان این دیدگاه را اتخاذ کرده‌اند که توحید سنتی مابعدالطبیعی در نهایت قابل دفاع نیست، اما با یک روش اصلاح دینی جدی و بنیادی می‌توان آن را نجات داد.

هسته اساسی مهمی که باید نجات یابد ممکن است به عنوان زندگی توأم با عشق الهی،<sup>۱</sup> عشق به همسایه، خلوص قلب، و رهایی از عقده روحی خودپرستی اتخاذ شود و همراه با حالاتی مثل سرگردانی (تحیر)،<sup>۲</sup> ترس<sup>۳</sup> و احترام به زندگی مطرح شود. ممکن است چنین بحث شود که با توجه به وضوح خاص پاسخ تام متون مقدس عهد عتیق و عهد جدید به «وجود» نشان می‌دهد که «وجود» از عناصر دینی ابتدایی تری نشأت گرفته است که از نظر اخلاقی و سیاسی، جانبدارانه و محدودکننده‌اند تا جایی که جهانی پدید می‌آید با چنان خدای خالقی که سرانجام گفته می‌شود که خدا به آن عشق می‌ورزد و پسرش (حضرت مسیح) را برای آمرزش آن فرستاده است. عناصر جهان‌شناختی مسئله‌برانگیز ممکن است کنار نهاده شود، و کل این مجموعه به عنوان یک داستان اخلاقی<sup>۴</sup> مبسوط لحاظ شود که ضرورتاً دارای جنبه‌های کاربردی است و تخیل را به عنوان قوانین اخلاقی بر نمی‌انگیزاند و فضایل را تا آنجا که می‌تواند وصف می‌کند. [۲۱]

کنار نهادن ابعاد مابعدالطبیعی و جهان‌شناختی می‌تواند نه به عنوان مصیبتی برای دیدگاه دینی (که نهایتاً نمی‌تواند بدون آن باشد)، بلکه به عنوان کمال خودشناسی دینی عرضه شود که در پی «منطق درونی» مفاهیم دینی که صرفاً به صورت نیم‌بند در خداشناسی مابعدالطبیعی (یا «عینی») وجود دارند خواهد آمد. موضوع اصلی برای عرفان،<sup>۵</sup> باطنی کردن<sup>۶</sup> آموزه‌های دینی، شبیه‌سازی<sup>۷</sup> اخلاقی نمادهای دینی که ابتدائاً به عنوان اوصاف واقعیت خارجی ارائه شده می‌باشد. به عنوان مثال، قدرت‌های شیطانی مدت‌های طولانی به وسیله فکورترین پیروانشان باطنی شده‌اند. خود قدوسیت<sup>۸</sup> و واقعیت الهی اکنون می‌تواند باطنی شود. خدا به عنوان سمبلی (نمادی) از ارزش‌های روحانی منجذب‌شونده و ترکیب‌شونده لحاظ می‌شود. این ارزش‌ها بنابه اقتضای خود می‌توانند مستقلاً، به عنوان امور غیرمشروط درک شوند: بنابراین آنها به طور عینی در

1. Agape

3. Awe

5. Spirituality

7. Assimilation

2. Wonder

4. Parable

6. Internalising

8. Holiness



«موجود برتر» واقعی رهایی از قید و شرط را بازتاب بخشیده‌اند. این مسئله در واقع، معمای این بحث است، زیرا اگر شناخت مستقل ارزش‌های اخلاقی و پاسخ به مقتضای آنها بدون وابستگی به هیچگونه واقعیتی - خواه مابعدالطبیعی باشد یا تجربی - تاریخی صورت پذیرد، آنگاه اصرار در موردخدای واقعی، رستاخیز تاریخی عیسی و غیره از نظر دینی بی معنا خواهد بود. این موارد ممکن است حتی به عنوان تهدیدی برای دین به شمار روند، زیرا خدای ملموس نمی‌تواند نجات دهنده باشد. [۲۲] اگر ما بر وجود خدای ملموس یا الوهیتی که واقع بینانه تصور شده و زندگی اخروی، که می‌تواند شرایط شناخت و پاداش شایسته را فراهم آوردند تکیه کنیم خنثی بودن<sup>۱</sup> علمی که یک ارزش معنوی بسیار والا است به خطر می‌افتد و در اینجا ما به طور غیرمنتظره‌ای یک «استدلال اخلاقی» داریم، آن هم نه برای «اثبات وجود خدا»، بلکه برای «نبود خدا» آنچنان که تصور می‌شود: استدلال کانت در اینجا وارونه شده است. [۲۳] باطنی ساختن تمام عیار الوهیت باعث حذف زحمت تفکر مضطربانه درباره «مسئله شرور» می‌شود زیرا این مسئله فقط در صورتی ایجاد می‌شود، که خدا هنوز به عنوان مرکز مستقل آگاهی و قدرت و کمال اخلاقی تصور شده باشد.

در یک روش مشابه، فیلسوف سوئدی آکسل هاگراستروم<sup>۲</sup> (۱۸۶۸-۱۹۳۹) می‌نویسد: اگرچه گرایش به خدای عینی از نظر روانشناسی قابل توضیح است، از حداقل اهمیت دینی برخوردار نیست. [۲۴] یک نفر می‌تواند به نوع بشر بگوید:

اگر تاریکی دنیا سبب رنج تو می‌شود، این صرفاً به این دلیل است که تو چراغی (مشعلی) روشن نکرده‌ای که به تنهایی بتواند دنیا را روشن کند. تو منتظر نوری هستی که از نیستی بیاید و خودش را به تو نشان دهد. اما چنین نوری فقط یک توهم است. این به خود انسان مربوط است که آن را روشن کند، «و این با یک شعله کاهش نیافتنی خواهد سوخت». [۲۵]

هدف این تبیین‌ها به یک معنا ممکن است ضد مابعدالطبیعی باشد، اما می‌توانند به فیلسوف دین مواد بیشتری به منظور پژوهش و ارزیابی ارائه دهند. فیلسوف دین خواهد توانست به بررسی چگونگی این مسئله پردازد که ما تا چه حد می‌توانیم بین استقلال اخلاقی<sup>۳</sup> و استقلال منتسب به ارزش‌های روحانی و دینی شباهتی برقرار کنیم. چنین

1. Disinterestedness  
3. Moral Autonomy

2. Axel Hagerstrom

زبانی نباید نسبت به تفاوت بین بعضی از رفتارهای ارزشمند و احساساتی که به طور سنتی به عنوان پاسخی به ذات خدا (قداست و عدل او...) لحاظ می‌شوند و آنهایی که ضرورتاً در این روش لحاظ نمی‌شوند ابهامی روا دارد. در مواردی فیلسوف آرزو می‌کند که ارتباط بین ارزش‌های معنوی و تفاسیر مطابق با متن کتاب مقدس را دربارهٔ خدا را آشکار سازد. او می‌خواهد به بررسی این مطلب بپردازد که چگونه ایمان قدرتمند اخلاقی و روحانی می‌تواند در مقابل انکار کامل تفاسیر سنتی باقی بماند. تشبیه شجاعانهٔ هاگراشتروم به مشعلی که باید ما خودمان روشن کنیم - که در نوع خود مؤثر است - فلسفه‌ای خوشبینانه است. آیا هیچ مشعلی نیست که ما بتوانیم آن را روشن کنیم تا فقط به تاریکی محیط بی‌روح تأکید کند که در آن هیچ قدرتی برای درخشیدن نیست؟ یا اینکه ممکن است کسی پاسخ دهد که امور معنوی و روحانی با امور مکانی قیاس‌ناپذیر هستند؛ بنابراین، تفکر مربوط به امور مکانی حقیر، قدرت واقعی برای تحقیر ارزش‌های ذهن یا نفس محدود را ندارد.

در نهایت، به جمع‌آوری ویژگی‌های بارز فلسفه دین به عنوان یک رشته علمی می‌پردازیم. این به یقین رشته‌ای است که در آن، اتفاقات غیر منتظره و منازعه عقاید رخ می‌دهد. استدلال درباره وجود خدا که زمان درازی تصور می‌شد مردود است اکنون به گونه‌ای متقاعدکننده، اصلاح یا احیا شده است. یک «راز والا»<sup>۱</sup> ممکن است به عنوان ادراکات غیر مهذب و غیر مقدس جلوه کند. آنچه در یک زمان یا در یک متن ممکن است برای عقل امری غیر قابل اجتناب به نظر برسد در زمان دیگر می‌تواند به عنوان یک امر غیر مقدس و نامربوط به عقل تلقی شود. اما بر عکس، در ضمن یک بررسی تحلیلی - انتقادی درباره یک دلیل خداشناسی - هر چند که از نظر کسی در نهایت، نادرست به نظر برسد - یک فیلسوف ممکن است عمیقاً و به لحاظ دینی تحت تأثیر مفاهیم آن قرار گیرد. کانت در مبحث مربوط به نقد برهان جهان‌شناختی بدین مطلب چنین گواهی می‌دهد: ضرورت غیر مشروط که ما به عنوان آخرین حامل کل اشیاء به طور پرهیزناپذیری به آن نیاز داریم، برای عقل انسان یک ورطهٔ واقعی است. جاودانگی خودش با همه وحشتی که ایجاد می‌کند متعالی است... و به دور از ساخت ادراک ذهنی است... ما نمی‌توانیم این اندیشه را کنار بگذاریم (و ما نمی‌توانیم آن را تحمل کنیم) که

1. "Supreme mystery"

وجودی را که در نزد خود به عنوان موجودی والا در میان همه موجودات ممکن، درک کرده‌ایم، انگار به خود بگویید: «من از ازل تا به ابد بر جایم، بیرون از من هیچ چیز بر جا نیست، مگر آنچه بر اثر اراده من جاری شده است، ولی خود از کجا می‌آیم؟ در همین جا همه حامیان ما شکست می‌خورند، (نقد عقل محض<sup>۱</sup> ۸۶۱۳، ۸۶۱۴). در فلسفه دین می‌تواند وضعیت طنزآلود یا اندوه بار یا تنش‌های پایدار و قوی وجود داشته باشد. از دیدگاه دینی، خدا منشأ و موضوع الهام شدید<sup>۲</sup> و الزام نفس<sup>۳</sup> است: او به عنوان نویددهنده صلح، امنیت و سعادت لحاظ شده است. همانطور که در مباحث فلسفی به خدا، به عنوان موضوع معقول اعتقادی اعتبار می‌دهند، و تضاد موجود بین آن دیدگاهی که او را نویددهنده صلح می‌داند و این دیدگاه (فلسفی) که نهایت اطمینان عقلی مشروط را به وجود خدا می‌دهد، می‌تواند نهایتاً مغرضانه باشد، کاستن این بی‌اعتباری (تا حدودی)، و واسطه قائل شدن بین الوهیت و کفر، از مجموعه اصلاحات بنیادی است که در بالا به آن اشاره شد.

آنچه یک فیلسوف طبق «خداشناسی عینی»<sup>۴</sup> در صدد قابل باور ساختن آن است، فیلسوف دیگری آن را متعلق به مرحله بی‌تجربگی و خامی در سیر تکامل دینی می‌داند، موضوع محوری و جدی اعتقادی برای اولی از نظر دومی چیزی بیش از خرافات نیست. آنچه یک فیلسوف به عنوان مسیر درست بحث لحاظ می‌کند که به نتایج دینی مهمی منجر می‌شود، دیگری آن را به صورت «تلقی به امر محال»<sup>۵</sup> می‌داند، زیرا نتیجه‌اش آنقدر غیر قابل قبول است که با تجربه زندگی یا «احساس واقعیت» اختلاف دارد. از سوی دیگر، نباید چنین پیشنهاد کرد که «احساس واقعیت» ضرورتاً خودش چیزی است که ثابت و غیر قابل تغییر است. در بافت کنونی، تجربه دینی و تأمل در باب آن ممکن است کمک قاطعی به اصلاح و تجدیدنظر در این مورد احساس کند، اما این در ارتباط با بسیاری از عوامل دیگر است؛ یکی از آن عوامل، ارزیابی ما درباره چگونگی اقتران تجربه دینی با توهم است. ما باید بدانیم که عقیده دینی ممکن است کاملاً ناسازگار با باورهای مختلف قرار گیرد و نیز سبک‌های فلسفی غالب روز بر افکار تأثیر دارد.

1. Critique of Pure Reason

2. Intense aspiration

3. Self - commitment

4. Objective theism

5. Reductio ad absurdum

برقراری «تعادل فکری»<sup>۱</sup> در هر زمان نتیجه «بازی»، و تعامل اینها باهم و عوامل بسیار دیگری است، هر چند این تشبیه معنای منفی<sup>۲</sup> نامناسبی را دربردارد. فیلسوف دین ممکن است آزمون و چالش فعالانه عقائد راست‌گیشانه در زمینه شک یا ایمان را با علم به اینکه ممکن است به عقاید بنیادی خودش آسیب رساند، وظیفه<sup>۳</sup> خود تلقی کند.

---

1. "Reflective equilibrium"

2. Passive

3. Vocation

## یادداشت‌ها:

نویسنده مقاله در متن ارجاعاتی به پاره‌ای منابع داشته که با ذکر مشخصات کامل کتاب شناختی، نوبت چاپ و شماره صفحه آورده است و ما در متن ترجمه فارسی آن شماره‌ها را درون علامت [] قرار داده‌ایم تا با شماره پانوشته‌های صفحات اشتباه نشود. عین ارجاعات مؤلف مقاله را در اینجا می‌آوریم.

1. See, e. g., Mackie [11]; Swinburne [10].
2. See David Hume, *Enquiry concerning understanding* (1748), Section 10; also J. C. A. Gaskin, *Hume's philosophy of religion* (Macmillan, London, 1978), Ch.7.
3. Genesis III, 8.
4. Wordsworth, *Tintern Abbey*.
5. Cf. Swinburne [9], Ch.9.
6. Ibid, PP.152ff.
7. Job, XIII, 15.
8. Cf. Ch.22.
9. Anselm, *Proslogion*, Chs.2 , 3, 4, 15.
10. Cf. Errol Harris, *Revelation Through Reason* (Allen and Unwin, London, 1959), Ch.4.
11. K. Ward, *Rational Theology and the Creativity of God* (Basil Blackwell, Oxford, 1982), PP.2ff.
12. Cf. Smart [8].
13. S. C. Brown (ed.), *Reason and religion* (Cornell University Press, Ithaca and London, 1977), P.187.
14. Ibid, P.152.
15. Ibid, P.156.
16. C. F. Delaney (ed.), *Rationality and religious belief* (University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana, 1979), PP.7ff. Also S. M. Chan and D. Shatz (eds), *Contemporary philosophy of religion* (Oxford University Press, New York, 1982), PP.255-77.

17. J. L. Leslie, *Value and existence* (Basil Blackwell, Oxford, 1979), P.1.
18. Ibid, P.117.
19. See e. g., Mackie [11], Ch.13.
20. Whitehead, [26], [28]; Hartshorne [29], [30].
21. Cf. Braithwaite [22]: other radical revisers have included J. A. T. Rabinson, Don Cupitt and Stewart Sutherland.
22. D. Cupitt, *Taking leave of God* (SCM Press, London, 1980), P.126.
23. Cf. Ch.15, PP.343-4.
24. Axel Hagerstorm, *Philosophy of religion* (Allen and Unwin, London, 1964), P.301.
25. Ibid, PP.304ff.