



فلسفه دین در قرن بیستم*

● مترجم:
رضا اکبری

شده در حیطه‌های دیگر فلسفه به هم پیچیده باشد، وجود ندارد. فلسفه دین نسبت به دیگر حیطه‌های فلسفه، تأمل می‌کند، عکس‌العمل نشان می‌دهد و نیز از آنها مدد می‌گیرد. در سال‌های اولیه قرن بیستم، هنگامی که ایده‌آلیسم و دیگر ساختارسازی‌های متافیزیکی مد روز بود، فیلسوفان دین کوشیدند تا آن دسته از مدعیات دینی را که قابل جوابگویی هستند، در یک چارچوب متافیزیکی جامع داخل کنند. در سال‌های میانه قرن بیستم، فیلسوفان دین کوشیدند تا به حمله پوزیتیویسم منطقی نسبت به متافیزیک و دین پاسخ دهند. فیلسوفانی که در این منازعات وارد شدند در باب صحت مدعیات دینی یا موجه بودن آنها به بحث پرداختند بلکه در باب معنادار بودن این مدعیات به بحث نشستند. در سه دهه آخر قرن بیستم، فلسفه دین با وام گرفتن از دقت‌نظری‌هایی که مثلاً در منطق فلسفی وجود دارد و استفاده از آنها در باب برخی از استدلال‌های سنتی له و علیه وجود خداوند بسیار فنی‌تر و تخصصی‌تر شده است.

ایده‌آلیسم

بسیاری از فیلسوفان مشهور دین برای ایراد سخنرانی در گیفورد^۱ دعوت شده‌اند. این سخنرانی‌ها هر سال در یکی از دانشگاه‌های اسکاتلند (آبردین^۲، ادینبورگ^۳ و گلاسکو^۴) برای پیشرفت «مطالعه الهیات طبیعی در وسیع‌ترین معنای خود - به عبارت دیگر شناخت خداوند -» برگزار می‌شود. در سال ۱۹۰۰ این سخنرانی‌ها برای نخستین بار به یک آمریکایی یعنی جوسیا رویس^۵ از دانشگاه هاروارد واگذار شد. رویس بزرگترین نماینده آمریکایی، ایده‌آلیسم مطلق بود؛ نظریه‌ای فلسفی که براساس آن موجودی عالم بالذات و غیرمادی - مطلق - وجود دارد و هر واقعیتی، واقعیت خدا را به واسطه شراکت در مطلق واجد است.

به نظر می‌رسد که خود رویس تحت تأثیر ایده‌آلیست‌های آلمانی خصوصاً هرمان لوتز^۶ به این نظریه رسیده بود. در هر حال ایده‌آلیسم مطلق از ابتدای قرن بیستم، نظریه غالب در فلسفه انگلیسی بوده و با مدافعی همچون اوارد کایرد^۷ و توماس کایرد^۸ و نیز تی. ایچ. گرین^۹ نمایانده شده است. سخنرانی‌های رویس در گیفورد با عنوان «جهان و فرد»^{۱۰} استدلالی را

فلسفه دین تاملی انتقادی نسبت به آن دسته از موضوعات فلسفی است که در دین حاصل می‌شوند. سرچشمه‌های این موضوعات امور متعددی را در بر می‌گیرد که از جمله آنها موارد ذیل است:

الف) مدعیات دینی (به عنوان مثال «خداوند موجود است» که درباره آن می‌توان پرسید: معنای آن چیست؟ آیا قضیه‌ای صادق است و آیا پذیرش این قضیه امری معقول است یا خیر؟)

ب) مفاهیم دینی (به عنوان مثال علم مطلق و تغییرناپذیری که درباره آنها می‌توان پرسید چگونه باید تحلیل شوند و اینکه آیا با یکدیگر سازگار هستند یا خیر؟)

ج) اعمال دینی (به عنوان مثال دعا که درباره آن می‌توان پرسید آیا معقول است فکر یا خواسته‌ای را که خداوند بدان آگاه است بیان کرد یا از خداوند خواست؟)

هرچند هر دینی عناوینی را برای تدقیق‌های فلسفی واجد است اما فیلسوفان انگلیسی زبان در قرن بیستم، توجه خود را ابتداء بر موضوعات فلسفی برآمده از خداگرایی معطوف کرده‌اند - بدون شک علت آنست که مسیحیت، دینی است که اکثریت مردم در غرب با آن آشنا هستند. همانگونه که رابرت فلینت در کتاب خود با نام خداگرایی آورده است:^{۱۱}

خداگرایی را می‌توان اینگونه تعریف کرد: «دیدگاهی که بیان می‌کند جهان، وجود و استمرار خود را مدیون عقل و اراده یک موجود قائم بالذات است؛ کسی که قادر، علیم و خیر نامتناهی است. فلسفه‌ای که وجود و صفات چنان موجود قادر، علیم و خیر نامتناهی را مدنظر قرار می‌دهد - یعنی خدا را - غالباً خدانشناسی فلسفی^{۱۲} نامیده می‌شود.» عناوین دیگری که فیلسوفان دین آنها را مورد توجه قرار داده‌اند عبارتند از: عرفان، طبیعت تجربه دینی، رابطه دین و علم، زبان دین، ماهیت دین و جاودانگی. به علاوه فیلسوفان دین در دهه‌های اخیر قرن بیستم، مجدداً بررسی عناوین تخصصی‌تر کلامی همچون نظریات مسیحیت درباره تجسد^{۱۳} کفار^{۱۴} و گناه اولیه را آغاز نموده‌اند.

احتمالاً هیچ رشته دیگری از فلسفه که این چنین با کارهای انجام



کتابخانه

به کار گرفته است که روپس آن را در جاهای مختلف پیشرفت داده است. استدلال او مشخصاً این است که امکان خطا می‌تواند برای نشان دادن وجود مطلق به کار گرفته شود. روپس معتقد شد که «معنای خارجی» یک مفهوم به قصد استعمال کننده لفظ وابسته است. بنابراین مطابق نبودن مفهوم با آنچه که مقصود از لفظ است - یعنی اشتباه بودن مفهوم - وابسته به وجود و شعوری است که هم مفهوم و هم مقصود از آن را دریابد و ملاک تشخیص اشتباه باشد. در نهایت از آنجا که بی‌نهایت امکان خطا وجود دارد لازم است که شعوری نامتناهی - مطلق - وجود داشته باشد که همه آنها را بداند.

آندرو سِث پَرینگل - پاتیسون،^{۲۵} در سخنرانی‌های خود در سال ۱۹۱۲ و ۱۹۱۳ در گیفورد تحت عنوان «مفهوم خداوند در پرتوی فلسفه معاصر»^{۲۶} با ایده‌آلیسم روپس موافقت کرد. او پذیرفت که زندگی همراه با شعور بالذات امری اساسی برای جهان است. اما در عین حال این مطلب را که شعور فقط در یک شخص جمع شده است انکار کرد. بنابراین خداوند را نباید به مطلق تعریف کرد.

هاستینگ راشال^{۲۷} در کتابش با نام «فلسفه دین» از این ایده‌آلیسم شخصی دفاع کرد.

ویلیام جیمز و عمل‌گرایی

رویکرد تدریجی که توسط ویلیام جیمز و دیگر عمل‌گراها نسبت به فلسفه دنبال شد، جانشینی برای متافیزیک‌های نظری و ساختارسازی‌های بزرگ ایده‌آلیسم مطلق (و نیز وایتهدی‌های^{۲۸} متأخر) بود. جیمز در کتاب «اراده باورداشتن»^{۲۹} بحث دیلو.کی. کلیفورد^{۳۰} را مورد بررسی قرار داد؛ از دیدگاه کلیفورد پذیرش هر امری براساس شواهد ناکافی همیشه، و هر کجا و برای هر فرد نادرست است. جیمز با مسلم‌انگاشتن این مطلب که در باب باور دینی، شواهد کافی وجود ندارد، تلاش کرد تا توجیهی را برای ایمان فراهم آورد. او میان وظیفه عقلانی اعتقاد به حقایق و وظیفه پرهیز از خطا، تفکیک قائل شد و به این نکته توجه داد که تأکید بر وظیفه پرهیز از خطا، انسان را تشویق می‌کند که از تصدیق قضیه‌ای که شواهد، او را مجبور به پذیرش نمی‌سازد خودداری کند. جیمز به جای تکلیف بسیار مخاطره‌آمیز به‌دست آوردن باورهای صادق، بر تبعیت اصرار کرد. او می‌اندیشید که چنین کاری توجیهی را برای گزینش یک قضیه در مواردی که فرد مجبور به انتخاب است حاصل می‌کند؛ مواردی که انتخاب، تغییری را در زندگی فرد ایجاد می‌کند و پایه‌هایی عقلانی برای انتخاب وجود ندارد. نهایتاً جیمز بر این عقیده است که پذیرش دیدگاه دینی و به تعبیر دیگر باور به وجود خداوند، بر اساس این اصل مجاز است.

در سال ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ جیمز در سخنرانی‌های گیفورد، بحث «اقسام تجربه دینی»^{۳۱} را مطرح کرد. جیمز، دین را اینگونه تعریف کرد: «احساسات، اعمال و تجارب تک‌تک انسان‌ها در خلوت تا جایی که فرد خود را در ارتباط با هر چیزی که آن را الهی می‌داند، در می‌یابد.» جیمز در ادامه به بحث در باب توبه، تغییر مذهب و بحث تقدس پرداخت اما با توجه به اهمیتی که برای تجربه دینی قائل بود، طبیعی است که تمرکز اصلی را بر بحث عرفان بنهد. او با ذکر عبارتهایی از عرفا، ویژگی‌های تجارب عرفانی را چنین برشمرد: تجارب عرفانی به دلیل داشتن کیفیات ذهنی در بیان نمی‌گنجند، بدین معنا که از دید و اوجد این تجارب به عنوان اموری کشفی که زودگذر و لحظه‌ای و کاشف از حقیقت هستند به نظر می‌آیند. جیمز نتیجه گرفت که چنین حالاتی برای واجدان آنها دارای ارزش هستند اما از حیث شاهد بودن، ارزشی برای دیگران - کسانی که دارای این حالت نبوده‌اند -

ندارند و فقط امکان وجود «درجات دیگری از حقیقت» را به آنها نشان می‌دهند. جیمز سنتی را در باب تحقیق پدیدارشناسی و ارزش‌شاهدی تجارب عرفانی برپا ساخت که در طی قرن ادامه یافت که خصوصاً با کارهای دابلیو. تی. استیس^{۳۲} و نلسون پایک^{۳۳} قابل ملاحظه می‌باشد.

آلفرد نورث وایتهد^{۳۴} و فلسفه پویشی^{۳۵}

آلفرد نورث وایتهد در سال ۱۹۲۷-۲۸ سخنرانی‌های گیفورد را ایراد کرد. وایتهد، کار خود را به عنوان ریاضیدان و همکار برتراند راسل، با نوشتن اثر تاریخی «اصول ریاضیات»^{۳۶} در سال ۱۹۱۰-۱۲ آغاز کرد. در دهه ۱۹۲۰ وایتهد به امریکا رفته و تلاش می‌کرد یک نظام متافیزیکی نظری را با الهام از جهان‌شناسی علمی بسط دهد. سخنرانی‌های گیفورد او با عنوان «پویش و واقعیت»^{۳۷} منتشر شد و زبان این کتاب که به ابهام شهرت دارد تفسیر آن را دچار مشکل ساخت. وایتهد تصویری دو سویه از خداوند ارائه کرد. خداوند در طبیعت آغازین خود فاقد شعور است و بخشی از تکامل جهان طبیعی است - و نه خالق آن - لذا در ترتیب جهان شرکت دارد. در مقابل، طبیعت ثانوی خداوند، شعوری است که با ترکیب کردن ارزش‌هایی که به تناسب تغییر مستمر اشیاء حاصل می‌شوند، افزایش می‌یابد. وایتهد این دو شیوه سخن را که آشکارا در تعارض هستند با سلسله‌ای از سخنان موجز همچون موارد زیر خلاصه کرده است: «گفتن اینکه خداوند خالق جهان است به همان اندازه صادق است که گفته شود جهان خالق خداوند است».

نقی تصور سنتی از خداوند به عنوان موجودی تغییرناپذیر، ابدی، مطلق، قادر مطلق و... از سوی وایتهد موافق طبع عده‌ای قرار گرفت که دیدگاه او را بسط دادند. به عنوان مثال چارلز هارتشورن^{۳۸}، از مفهومی دوسویه از خداوند دفاع کرد و متألهان پویشی همچون جان کاب^{۳۹} تلاش کردند که تفکر وایتهد را در سنت مسیحی به نحوی آشکار بسط دهند.

زبان الهیاتی: تحقیق‌پذیری و معنا

به خاطرات تأثیرات پوزیتویسم منطقی، علاقه به بسط ساختارهای متافیزیکی نظری رو به زوال نهاد. پوزیتویسم منطقی، مکتبی فلسفی بود که توسط موریس شلیک^{۴۰}، رودولف کارنپ^{۴۱} و دیگر اعضای حلقه وین نمایان شد. این مکتب توسط ای. جی. آیر در کتاب «منطق، حقیقت و زبان»^{۴۲} (۱۹۳۶) به فیلسوفان انگلیسی زبان معرفی شد. نقطه مرکزی پوزیتویسم منطقی، ملاک تحقیق‌پذیری معنا^{۴۳} بود. براساس این ملاک، فقط جمله‌ای معنادار است که یا تحلیلی بوده و یا از نظر تجربی تحقیق‌پذیر باشد. البته هرگز عبارتی رضایت‌بخش از آنچه برای تحقیق‌پذیری یک جمله لازم است یافت نشد ولی در عین حال عقیده بر این بود که یک جمله هنگامی تحقیق‌پذیر است که حداقل به نحوی کلی با مشاهدات تجربی، اثبات یا ابطال شود. آیر اصل تحقیق‌پذیری را برای استنتاج این نتیجه که جملات متافیزیکی سنتی، اخلاق و دین همگی بی‌معنا هستند به کار برد. او معتقد بود که ادعاهای موجود در حیطه‌های ذکر شده به نحو تحلیلی صادق نیستند و از سوی دیگر هیچ شاهد تجربی ممکن که آنها را تأیید یا تکذیب کند وجود ندارد. لذا آیر نتیجه گرفت که این جمله‌ها نه صادقند و نه کاذب بلکه بی‌معنا هستند و بطور مشخص: «هر نوع جمله‌ای که در مقام توصیف ذات خدایی متعالی است واجد هیچگونه معنای قطعی نمی‌باشد.»

دیدگاه آیر با مثال مشهوری که در نیمه دهه چهل - قریب به زمان انتشار چاپ دوم کتاب منطق، حقیقت و زبان - منتشر شد، قوت یافت. جان ویزدم در مقاله‌ای با نام «خدایان»^{۴۴} در مورد مثال می‌زند که ظاهراً یک باغ



بدون باغبان را مشاهده می‌کنند. یکی می‌پندارد که باغبانی وجود دارد و دیگری برخلاف عقیده اوست. تمام تلاش‌ها برای یافتن باغبان با شکست مواجه می‌شود اما در عین حال آن فرد بر عقیده خود مبنی بر وجود یک باغبان نادیدنی و ناشنیدنی که فقط هنگام کارکردن ظاهر می‌شود تأکید می‌ورزد. ویزدم فقط بر این عقیده بود که تفاوت میان دو مشاهده‌گر نمی‌تواند ناشی از مشاهده تجربی باشد. اما دیگر فیلسوفان از داستان مذکور چنین نتیجه گرفتند که چون هیچ مشاهده‌ای ادعای شخص معتقد را ابطال نمی‌کند، آن ادعا - اینکه یک باغبان نادیدنی و ناشنیدنی وجود دارد - بی‌معناست. به عنوان مثال آنتونی فلو^{۲۵} ادعا کرد که «اگر اظهار زبانی وجود داشته باشد که با هیچ اظهار زبانی قابل قبول نفی نشود آنگاه واقعاً متعلق آن اظهار زبانی وجود نخواهد داشت و لذا اصلاً اظهار زبانی وجود ندارد.» فلو آنگاه براساس تفسیری خاص از داستان ویزدم که آن را سامان داده بود بر این عقیده رفت که «وقتی شکاک در مثال از معتقد می‌پرسد چگونه آنچه تو، آن را یک باغبان نادیدنی، غیرقابل احساس و ازلاً و صفناپذیر می‌خوانی با یک باغبان خیالی و حتی عدم وجود باغبان تفاوت دارد؟» شخص شکاک بر این عقیده است که جمله قبلی شخص معتقد چنان بوسیله قیود سائیده شده است که اصلاً دیگر یک اظهار زبانی نیست. فلو معتقد شد که همه اظهارات خدانشناختی به دلیل نداشتن قابلیت ابطال‌پذیری کاملاً بی‌معنا هستند.

این عقیده که بحث اصلی در باب اعتقاد دینی بر سر غلط بودن باورها نبوده بلکه بر سر عدم معناداری آنها بوده است، ادامه یافت تا اینکه فلسفه دین را در دهه ۵۰ بر دیگر حیطه‌های فلسفه حکمفرما ساخت. افراد متعددی در این بحث شرکت جستند که منجر به انتشار مجموعه‌ای از سخنرانی‌ها در باب فلسفه دین در آن دهه شد^{۲۶}. این مجموعه «مقالاتی جدید در باب کلام فلسفی»^{۲۷} نام داشت و مجلدی بود که علاوه بر مقاله فلو، حاوی مقالاتی از آر.ام. هیر^{۲۸} و بازیل میچل^{۲۹} و پی.اچ. ناول - اسمیت^{۳۰} و دیگران نیز بود.

دیدگاه تحقیق‌پذیری در باب معناداری باور دینی بصورتی گسترده مورد پذیرش قرار گرفت و حتی عده‌ای از فیلسوفان و متکلمان موحد احساس کردند که مجبور به ارائه تفسیری جدید از اظهارات دینی سنتی هستند به گونه‌ای که سبب سربلندی این اظهارات در آزمایش تحقیق‌پذیری معناداری گردد. نمونه کاملاً مشهور چنین رویکردی کتاب «منظر یک تجربه‌گرا در باب طبیعت باور دینی» است که توسط آر.بی. بریث ویت^{۳۱} نوشته شد. براساس دیدگاه بریث ویت ادعای آشکار مسیحیت مبنی بر اینکه خداوند حُب است ادعایی در باب حقیقتی ماورایی نیست بلکه فقط اظهار تمایل متدین به پیروی از راهی آکنده از محبت در زندگی است. دیگر گزاره‌های دینی نیز باید همانند این مورد به عنوان اظهار عواطف یا آشکار ساختن تمایل به رفتار در طریقی معین فهمیده شود^{۳۲}.

تا هنگامی که معناداری گزاره‌های دینی محل بحث بود، به دیگر موضوعات فلسفه دین توجه نسبتاً کمتری می‌شد. سرانجام سرسپردگی به ملاک تحقیق‌پذیری معنا رو به زوال نهاد. این مسأله در وهله نخست ناشی از مشکلات ذیل بود: اولاً این مشکل که چرا این ملاک را نباید برای خودش نیز بکار برد زیرا به نظر می‌رسید که خود این ملاک قابلیت تحقیق‌پذیری را واجد نباشد؛

ثانیاً: مشکل صورت‌بندی این اصل به گونه‌ای که همه جملات متافیزیکی و دین را در بر گیرد و در عین حال جملاتی را که به نحوی آشکار معنادار هستند در بر نگیرد.

تاریخچه مشکل اخیر توسط کارل همپل در کتاب «مشکلات و تغییرات در ملاک معناداری از دیدگاه تجربه‌گرا»^{۳۳} به تفصیل ذکر شده است.

ایمان گروهی ویتگنشتاینی^{۳۴}

مجنوبیت مشابهی نسبت به زبان دین توسط لودویگ ویتگنشتاین^{۳۵} و پیروان او در جهتی نسبتاً متفاوت ایجاد شد. بررسی بسیار صریح دین را توسط ویتگنشتاین باید در کتاب «سخنرانی‌ها و گفتارها»^{۳۶} یافت. این کتاب یادداشت‌های دانشجویان از سخنرانی ویتگنشتاین در سال ۱۹۳۸ است. در آنجا او بر این اعتقاد می‌رود که استفاده متدینان از زبان با استفاده غیرمتدینان از زبان به حدی تفاوت دارد که غیرمتدینان قادر نیستند با متدینان مخالفت ورزند. البته ویتگنشتاین این نتیجه را نمی‌گیرد که اظهارات متدینان بی‌معناست بلکه آنچه مقصود متدین است با یک «تصویر» یا راه نگرستن به زندگی مشخص می‌شود که یک غیرمتدین در این تصویر یا راه زندگی شراکتی ندارد.

با بکارگیری سخنانی که ویتگنشتاین در جاهای دیگر استفاده کرده است می‌توانیم دیدگاه او را چنین بیان کنیم که او مدعی است معنای الفاظ دینی وابسته به نقش آنها در «بازی زبانی»^{۳۷} یا «صورت زندگی»^{۳۸} است. لذا الفاظی همچون «خداوند»، «روز حساب» معنایی برای متدین دارد که این معنا وابسته به کاربرد آنها در سلسله اعمالی است که متدین در آنها شرکت دارد. لذا تلاش برای یافتن شاهد یا توجیهی برای اظهارات دینی بی‌معناست؛ زیرا چنین کاری خارج از صورت دینی زندگی است که این الفاظ در آن معنادار هستند. پیروان ویتگنشتاین همچون نورمن مالکوم^{۳۹} و دی.زد. فیلیپ^{۴۰} بر تفسیرهایی از ایمان گروهی تأکید کردند که براساس آنها جستجوی پایه‌های عقلی برای باور دینی گمراه‌کننده است. براساس دیدگاه آنان، باور دینی بدون پایه است (لازم نیست بر پایه‌ای از شواهد استوار باشد) بدین معنا که منطقی خارجی یافت نمی‌شود که براساس آن بتوان یک صورت دینی زندگی را ارزیابی کرد اما در درون خود یک رویه دینی ممکن است برای موضوعات مختلف شواهدی جستجو شود. نقادانی همچون کای نیلسون^{۴۱} با این دیدگاه مخالفت کرده‌اند. از دید نیلسون یک ساختار مفهومی واحد می‌تواند هم علم و هم دین را در بر گیرد به گونه‌ای که مطالبه شاهد، امری صحیح بوده و در هر رویدادی کل صورت‌های زندگی (مثلاً سحر) قابل ارزیابی باشد.^{۴۲}

مسأله شر

در دهه ۵۰ ویزگی غالب بر فلسفه مسأله معناداری مدعیات دینی بود. در این برهه شاهدیم که فیلسوفان به بی‌معنا بودن مدعیات دینی، یا به نحوی منطقی محدود بودن آنها به بازی زبانی بکار رفته در آن معتقد هستند. در این دهه یک مورد استثناء نسبت به این مسأله غالب مشاهده می‌شود که به صورت حمله‌ای علیه صدق خداگرایی مطرح می‌شود. جی.ال. مک‌کی^{۴۳} در سال ۱۹۵۵ به بررسی جدی مسأله شر پرداخت و یک چالش قوی فراراه خداگرایی قرار داد. اچ.دی. آیکن^{۴۴}، آنتونی فلو^{۴۵} و اچ.جی. مک‌کلوزکی^{۴۶} صورت‌هایی دیگر از همین اشکال را منتشر کردند. بر اساس دیدگاه مک‌کی، خداگرایی فقط یک دیدگاه نادرست نیست بلکه یک دیدگاه غیرمنسجم است زیرا ممکن نیست همه اصول اولیه آن صادق باشد. خداپاواران معتقدند که (۱) خداوند قادر مطلق است، (۲) خداوند خیرمطلق است و (۳) شر وجود دارد. مک‌کی معتقد است که این قضایا متناقض

هستند زیرا اگر هر دو قضیه از میان سه قضیه مذکور صادق باشند قضیه سوم کاذب خواهد بود. این همان اشکالی است که به «مسأله منطقی شر»^{۵۷} شهرت دارد. مک‌کی به این نکته اشاره کرد که برای اثبات متناقض بودن باورهای خداگروانه لازم است قضایایی لزوماً صادق بیابیم. مک‌کی این قضایا را «قوانین شبه منطقی»^{۵۸} می‌نامد که مفاهیم قدرت مطلق، خیر و شر را به گونه‌ای به هم مرتبط سازد که از ارتباط آنها با باورهای خداگروانه تناقضی واضح، قابل انتاج باشد. پیشنهادهای مک‌کی برای حقایق ضروری مورد نیاز زیر بود:

(۴) هیچگونه محدودیتی برای آنچه قادر مطلق می‌تواند انجام دهد وجود ندارد؛

(۵) یک موجود خیرخواه، تا آنجا که بتواند شر را از میان می‌برد. منتقدانی همچون نلسون پایک^{۵۹} و آلوین پلانتینجا^{۶۰} اشاره کردند که در صورت وجود دلیل خوب برای شخص خیرخواه او می‌تواند به شر اجازه تحقق دهد و لذا قضیه (۵) یک حقیقت ضروری نیست. تلاش‌های مستمر برای اثبات آنچه مک‌کی گفته بود شکست خورد. این تلاش‌ها نتوانست نشان دهد که صورت‌های مختلف قضایای ۴ و ۵ دارای دو ویژگی توأم زیر هستند: (۱) این قضایا ضرورتاً صادق هستند، (۲) این قضایا در عطف با باورهای دینی، تناقضی آشکار را بوجود می‌آورند.

در هر حال بحث مذکور این امکان را فراهم آورد که حتی اگر تعارض باورهای دینی اثبات نشده باشد بتوان امکان تعارض این باورها را مدنظر داشت. به همین علت ادبیاتی بسیار وسیع در تلاش برای نشان دادن اینکه خداگروی امری سازگار است ظاهر شد.

پلانتینجا، در دفاعی که در مقابل مسأله شر ابراز کرد تلاش کرد تا نشان دهد وجود خداوند و وجود شر منطقاً با یکدیگر سازگار هستند. در مقابل، تئودیه^{۶۱} تلاشی است در جهت اینکه دلیل واقعی یا تبیین صحیح برای شر بیان شود. بنابراین، یک دفاعیه وقتی می‌تواند موفق باشد که یک سناریوی منطقاً ممکن را طرح‌ریزی کند که در آن خداوند و شر تحقق‌ی توأم داشته باشند. دفاعیه «اراده آزاد»^{۶۲} در پاسخ کوتاهی که توسط اس.ای. گریو^{۶۳} به جی.ال. مک‌کی داده شد مطرح گشت و با مهارتی زیاد توسط پلانتینجا بسط یافت. ایده اصلی این دفاعیه آن است که خداوند ایجاد مخلوقاتی آزاد را برگزید و علیرغم قدرت مطلق خود قادر نبود مخلوقاتی بیافریند که فقط کار خوب انجام دهند زیرا اگر خداوند کسی را مجبور کند که آنچه خوب است انجام دهد آن شخص آن کار را آزادانه انجام نمی‌دهد. اگر این سناریو احتمالاً صحیح باشد آنگاه وجود خداوند و نیز وجود شر با یکدیگر قابل جمع و ممکن خواهد بود.

دفاعیه اراده آزاد، اصطلاح شر اخلاقی^{۶۴} را به ما معرفی می‌کند. این اصطلاح بیانگر شری است که ناشی از اعمال مختارانه مخلوقات می‌باشد. از سوی دیگر انتقاداتی مبنی بر ناسازگاری خداوند و شر طبیعی یا فیزیکی همچون مصائب ناشی از زلزله‌ها یا طوفان‌ها نیز مطرح شده بود. پاسخ پلانتینجا آن است که امکان اخلاقی بودن همه شرور وجود دارد زیرا ممکن است که شرور فیزیکی ناشی از اعمال مختارانه موجوداتی غیر از انسان باشد. علی‌رغم اینکه چنین اظهار نظری فقط ادعای امکان یک امر است، اما این اظهار نظر بحث‌انگیز بوده است. فیلسوفان دیگر همچون ریچارد سوتین برن^{۶۵} و «ون این واگن»^{۶۶} بر این عقیده رفته‌اند که شر طبیعی ناشی از عملکرد منظم قوانین فیزیکی است و ارزش داشتن قوانین طبیعی با شر ناشی از آنها برابری می‌کند.

جان هیک دیدگاه دیگری را در عرض دفاعیه اراده آزاد مطرح کرد.^{۶۷} او بر ارزش شر در رشد ویژگی‌های بشر تأکید می‌کند. به نظر هیک، شر زمینه‌ای را برای «ساختن روح»^{۶۸} و به عبارت دیگر رشد معنوی فراهم می‌سازد، و این مسأله سبب می‌شود که انسان‌ها برای ارتباط با خداوند تناسب بیشتری پیدا کنند. براین اساس شر فقط لازمه‌ای ناخواسته از داشتن مخلوقاتی با اراده آزاد نیست. هیک دیدگاه خود را از ایرنئوس^{۶۹} (۲۰۲-۱۲۰ م.) اخذ کرده و معتقد است که به واسطه چنین تفسیری است که می‌توان از دیدگاه آگوستینی در باب هیبوط و نیز تبیین این مسأله که چگونه مخلوقات خوب یک خدای متعالی می‌توانند شرور بشوند رهایی یافت. هیک صراحتاً دیدگاه خود را تئودیه می‌داند اما در هر حال اگر دیدگاه او در باب شر و نقش آن در زندگی صحیح باشد می‌تواند دفاعی در مقابل مسأله منطقی شر نیز به حساب آید.

تا اینجا، مباحثات بر مسأله منطقی شر متمرکز شده بود اما همین که فیلسوفان احساس کردند که پاسخی مناسب در مقابل این مسأله قابل ارائه است، مسأله دومی با نام «مسأله قرینه‌ای شر»^{۷۰} توجه آنان را به خود جلب کرد. براساس دیدگاه ویلیام رو^{۷۱} و نیز افرادی دیگر، وجود شر به نحو منطقی با وجود خداوند ناسازگار نیست اما در عین حال قرینه و شاهده‌ی علیه وجود خداوند محسوب می‌شود. توجه به میزان شری که در عالم تحقق دارد نشان می‌دهد که نتیجه عقلی چنین مقداری از شر آنست که خداوند وجود ندارد. از پاسخ‌هایی که به این مسأله داده شده می‌توان به پاسخ ویلیام آلستون^{۷۲} اشاره کرد. از دیدگاه او ما در جایگاهی نیستیم که بدانیم آیا واقعاً شری که به عنوان امری عیب و ناموجه جلوه می‌کند فی‌الواقع چنین باشد. اگر خداوندی وجود داشته باشد مطمئناً دلایلی برای جواز وجود شر داشته است که بشر هرگز نمی‌تواند آن دلایل را دریابد. پاسخ دوم به این مسأله توسط پلانتینجا مطرح شد.^{۷۳} او تصدیق می‌کند که وجود خداوند یا توجه به وجود این مقدار شر غیرممکن است. اما این مطلب را نیز بیان می‌کند که لازم نیست وجود خداوند در کل بدنه شواهد یک خدا انگار غیرممکن باشد. توضیح این مطلب نیازمند توضیح در باب معرفت‌شناسی دینی است^{۷۴} که در ادامه به توضیح آن خواهیم پرداخت.

استدلال وجودشناختی

در سال ۱۹۶۰ هنگامی که مجله Philosophical Review مقاله‌ای از نورمن مالکولم منتشر کرد که در آن ادعا کرده بود تفسیری صحیح از برهان وجودشناختی آنسلم را در اثبات خداوند یافته است دوره‌ای از فعالیت شدید در حیطه فلسفه دین آغاز شد. آنسلم^{۷۵} (۱۱۰۹-۱۰۲۳ م.) معتقد بود که خداوند به عنوان موجودی که هیچ چیزی بالاتر از او قابل تصور نیست باید وجود داشته باشد؛ زیرا فرض عدم وجود خداوند منجر به چنین امر نامعقولی می‌شود. می‌توان تصور کرد وجودی بالاتر از وجودی که بالاتر از او قابل تصور نیست وجود دارد. مالکولم همانند دیگر فیلسوفان آن عصر تصدیق کرد که چنین تعبیری از این استدلال توسط ایمانوئل کانت^{۷۶} (۱۷۲۴-۱۸۰۴) با این ادعا که «وجود محمول نیست» نقض شده است. اما مالکولم در عین حال معتقد شد که استدلال دومی در پرسولگیون^{۷۷} آنسلم وجود دارد که براساس آن امتناع منطقی عدم خداوند کاملاً مشخص می‌شود. اگر خداوند موجودی باشد که بالاتر از او قابل تصور نباشد لازم می‌آید به نحو ضروری موجود باشد. لذا خداوند ضرورتاً موجود و یا ضرورتاً ممتنع است. از دیدگاه مالکولم وجود خداوند فقط در صورتی ممتنع است که مفهوم خداوند



دارای تعارض درونی یا بی‌معنا باشد. مالکولم ممتنع بودن خداوند را در دو حیطه مذکور نمی‌پذیرد و براساس آن لازم می‌آید خداوند ضرورتاً موجود باشد.

چارلز هارتشورن ۲۰ سال پیش از مالکولم استدلالی شبیه استدلال او مطرح کرده بود^{۸۸} اما کار او توجهی را که به کار مالکولم شد بسوی خود معطوف نکرد. پیش از ۱۰۰ مقاله در پاسخ به مقاله مالکولم به مجله *Philosophical Review* ارائه شد. به گونه‌ای که مجله مجبور شد قبل از اعلام مهلتی برای ارسال مقاله تعداد محدودی از آنها را منتشر کند. در هر حال کار بر روی این مسأله ادامه یافت. دیوید لوئیس^{۸۹} نکاتی قابل ملاحظه را که از سماتیک^{۹۰} جهان‌های ممکن^{۹۱} در باب منطق موجهات - تفسیری از مدعیات پیرامون ضرورت و امکان با استفاده از جهان‌های ممکن منطقی - اخذ شده بود درباره یکی از شرح‌های برهان آنسلم که لوئیس آن را ناتمام می‌دانست به کار گرفت. آلوین پلانتنیجا شرح موجهه دیگری را ارائه کرد که به نظر او براساس چنین شرحی استدلال آنسلم استدلالی صحیح بوده ولی در عین حال در حد یک برهان نیست.^{۹۲} با این وجود پلانتنیجا تأکید کرد که چنین استدلالی می‌تواند معقولیت^{۹۳} اعتقاد به خداوند را اثبات کند. زیرا انسان می‌تواند به نحو معقول مقدمات آن را باور داشته باشد و به نحوی معقول دریابد که نتیجه «خداوند موجود است» از آن ناشی می‌شود.

فلسفه تحلیلی دین

بحث درباره برهان وجودشناختی در عین اینکه سبب شد علاقه به فلسفه دین در دوره‌های احیاء شود، مدخلی برای دقت بیشتر و روش‌های علمی دقیق‌تر در این حیطه بود. از نشانه‌های این علاقه می‌توان به آغاز کار مجلات متعددی که اختصاص به فلسفه دین داشتند اشاره کرد. مجله *Sophia* در باب مباحث مربوط به خداشناسی فلسفی از سوی دانشگاه ملبورن^{۹۴} در سال ۱۹۶۲ آغاز به کار کرد؛ مجله *Religious Studies* که توسط انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر می‌شود در سال ۱۹۶۵ فعالیت خود را آغاز کرد؛ و نیز *International Journal for Philosophy of Religion* که در ایالات متحده آماده و در ندرلند منتشر می‌شود، در سال ۱۹۷۰ شروع به کار کرد. بخشی از کثرت تأملات در مباحث ناشی از توجه دقیق‌تر به استدلال‌ها بود. بخشی از کثرت تأملات نیز ناشی از این حقیقت بود که فیلسوفان دین به نکات برجسته سایر حیطه‌های فلسفه که البته آنها نیز در حال تکامل بودند مراجعه کردند. لذا همانگونه که در بالا نیز اشاره شد مباحث پیرامون استدلال وجودشناختی به مباحثی در باب منطق موجهات منجر شد. حیطه‌های دیگری از منطق فلسفی همچون شرطی‌های خلاف واقع^{۹۵} برای حل مسأله شر، نظریات متافیزیکی در باب تغییرناپذیری زمان گذشته برای مسأله علم پیشین و اراده آزاد (اختیار)، و نظریه احتمالات برای استدلال‌های له و علیه وجود خداوند به کار گرفته شدند و در حیطه فلسفه دین پدیدار گشتند.

اثرگذارترین دستاورد در حیطه فلسفه تحلیلی دین در دهه ۶۰ کتاب «خدا و دیگر اذهان»^{۹۶} نوشته پلانتنیجا است. او در این کتاب از روش فلسفه تحلیلی در حیطه استدلال‌های سنتی در باب وجود خداوند و نیز عدم وجود خداوند، بالاخص مسأله شر استفاده می‌کند. پلانتنیجا ادعا می‌کند که همگی این استدلال‌ها ناموفق هستند. و نهایتاً، استدلال تمثیلی برای اثبات دیگر اذهان را مورد آزمایش قرار می‌دهد.^{۹۷} براساس این استدلال،

برای اثبات اینکه دیگر انسان‌ها نیز دارای حالات ذهنی هستند به این مقدمه استناد می‌شود که رفتار دیگران در یک حالت ذهنی شبیه رفتار من در همان حالت ذهنی است. پلانتنیجا معتقد است که هرچند این استدلال ناموفق است اما بهترین دلیلی است که برای اثبات دیگر اذهان واجد آن هستیم. او گامی فراتر نهاده ادعا می‌کند که نقص این استدلال همانند نقص برهان نظم در اثبات وجود خداوند است و آنگاه نتیجه می‌گیرد از آنجا که با این وصف باور به دیگر اذهان معقول است، باور به وجود خداوند نیز معقول است.

موضوع دیگری که نظرهارا به خود جلب کرد مسأله صفات خداوند بود. آنتونی کنی^{۹۸} در سخنرانی‌های *Wilde* در سال‌های ۱۹۷۰ تا ۱۹۷۲ - سخنرانی‌ها بعداً با تغییراتی به صورت کتابی با عنوان «خدای فیلسوفان» منتشر شد - موضوعاتی همچون علم مطلق، قدرت مطلق و تغییرناپذیری الهی را مورد بررسی قرار داد. کنی با نزدیک شدن به کارهای «آرتور پرایور»^{۹۹} و «نورمن کرتزمن»^{۱۰۰} چنین استدلال کرد که اگر خداوند عالم مطلق باشد دیگر تغییرناپذیر نخواهد بود. او در ادامه ادعا کرد که اگر خداوند علمی خطاناپذیر داشته باشد، جبر امری صحیح خواهد بود و لذا خداوند مسؤول شرارت‌های بشری می‌باشد. کنی به این نتیجه رسید که «... موجودی با ویژگی‌های غیرزمانمند، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق و خیر مطلق نمی‌تواند وجود داشته باشد.» ریچارد سوئین برن در مقابل، در کتاب «انسجام خداگروی»^{۱۰۱} - که اولین جلد از مجلدات سه گانه^{۱۰۲} مهم او در خداشناسی فلسفی است - تلاش کرد توضیح دهد که «مقصود از این ادعا که موجودی مجرد و همیشه حاضر، مستقل، خالق جهان، قادر مطلق، عالم مطلق، خیر مطلق و سرچشمه تعهدات اخلاقی، به نحو ازلی وجود دارد چیست». آنچه سوئین برن در این باره عرضه کرد تاحدی برخی از صفات مطلق را تقلیل می‌دهد. به عنوان مثال با این اظهار نظر که خداوند ممکن‌الوجود است، علم مطلق مستلزم دانستن همه حقایق نیست بلکه در هر زمانی مستلزم دانستن همه حقایق مربوط به آن زمان یا زمان پیش‌تر و آندسته از گزاره‌های آینده است که گزارشگر حوادثی در آینده هستند که حصول اسباب آنها در زمان گذشته آنها را حتمی‌الوقوع کرده است. ابدی بودن خداوند برای سوئین برن به جای اینکه به معنای سنتی و بوتنوسی آن یعنی داشتن حیات بی‌نهایت غیرزمانمند و درعین حال مقارن با موجودات باشد، به معنای نداشتن محدودیت زمانی است. از سوی دیگر براساس دیدگاه سوئین برن اگر خداوند موجودی ضروری باشد، لازم می‌آید موجدان محمولاتی را درباره خداوند استفاده کنند که بیش از آنکه استفاده تطابقی از زبان باشد استفاده‌ای تمثیلی قلمداد شود.

در سال‌های بعد از انتشار این کتاب‌ها، ادوارد ویرینگا در کتاب «ذات خداوند»^{۱۰۳} تلاش کرد تا گزارش فلسفی قابل دفاعی از صفات متعدد الهی به دست دهد و این گزارشی بود که به ادعای او، هم مطابق دعاوی خداگروی سنتی بود و هم از اشکالاتی هم‌چون اشکالات کنی مصون بود. این سؤال که آیا علم پیشین الهی با اعمال مختارانه بشر سازگار است توجه زیادی را به خود جلب کرد. عده‌ای از فیلسوفان همانگونه که آکویناس^{۱۰۴} خیلی پیشتر انجام داده بود، مجبور شدند به این نکته اشاره کنند که استدلال ساده و مشخصی که در باب مانع‌الجمع بودن علم پیشین الهی و اختیار بشر اقامه شده استدلالی مغالطی است؛ استدلال اینگونه است:

۱) اگر خداوند از پیش بداند که یک شخص کاری معین را انجام خواهد داد آنگاه آن شخص باید آن را انجام دهد

۲) اگر شخصی کار معینی را باید انجام دهد آن گاه شخص آن کار را آزادانه انجام نداده است؛ لذا نتیجه چنین است:

۳) اگر خداوند از پیش بداند که یک شخص کاری معین را انجام خواهد داد، آنگاه آن شخص آن را آزادانه انجام نداده است. مقدمه اول این استدلال مبهم است. این مقدمه می‌تواند به دو صورت فهمیده شود؛

(۱) ضرورتاً اگر خداوند بداند که یک شخص کاری معین را انجام خواهد داد آنگاه آن شخص آن را انجام خواهد داد البته در این صورت نتیجه حاصل که در شماره (۳) ذکر شده است از این مقدمه ناشی نمی‌شود. نتیجه مذکور در مقدمه در صورتی حاصل می‌شود که مقدمه شماره (۱) به صورت زیر فهمیده شود؛

(۱) اگر خداوند بداند که یک شخص کاری معین را انجام خواهد داد آنگاه این قضیه که آن شخص آن کار را انجام خواهد داد قضیه‌ای ضرورتاً صادق خواهد بود.

البته براساس چنین تفسیری مقدمه (۱) کاذب خواهد بود.

از استدلال‌هایی که در حیطه مانع‌الجمع بودن^{۳۶} علم پیشین خداوند و فعل آزاد بشر، بیشتر آزردهنده است استدلالی است که به تغییرناپذیری یا ضرورت زمان گذشته تمسک بسته است. براساس این استدلال، آنچه خداوند در گذشته نسبت به آینده دانسته است. اکنون بخشی از گذشته تثبیت شده و غیرقابل جایگزین است. و نیز آنچه از ضروری بودن چیزی که تثبیت شده ناشی شود خود تثبیت شده و غیرقابل جایگزین خواهد بود. حال باتوجه به مطلق بودن علم خداوند، چنین مطلبی ضروری است که اگر او در گذشته بداند که شخصی روز آینده کاری معین را انجام خواهد داد، آن شخص آن کار را انجام خواهد داد. لذا این قضیه که شخص کار را انجام خواهد داد تثبیت شده و غیرقابل جایگزین است. بنابراین از آنجا که انجام کار از سوی شخص نیست، آن کار آزادانه انجام نشده است.

نلسون پایک در «خدا و بی‌زمانی» تقریری از این استدلال را ذکر کرده است.^{۳۷} ویلیام هاسکر در «خدا، زمان و معرفت»^{۳۸} دلیل می‌آورد که دفاعیه‌های سنتی در باب سازگاری دانش پیشین الهی کارایی ندارند. او بطور مشخص به پاسخ‌های مبتنی بر نظریه اکام^{۳۹} و معتقدان به ازلی بودن خداوند^{۴۰} اشکال می‌کند. اکامی‌ها معتقدند که قضایای مربوط به علم پیشین خداوند دقیقاً درباره گذشته نیستند و معتقدان به ازلی بودن خداوند نیز او را خارج از زمان (فرزمان) می‌دانند. ادعای هاسکر این است که راه حل این مشکل نیاز به داشتن قدرتی بر زمان گذشته است که هیچکس واجد آن نیست. لیندا زاگزیسکی نیز در کتاب «دو راهی اختیار و علم پیشین»^{۴۱} این مسأله را مورد بررسی قرار داده است. او همانند هاسکر نسبت به پاسخ‌های سنتی به این مسأله، موضعی شکاکانه برمی‌گزیند اما دلیل می‌آورد که امکان عدم پذیرش هر دو فرض استدلال بالا - (۱) تثبیت شدن علم گذشته خداوند مستلزم تثبیت شدن عملی است که متعلق آن علم است (۲) اعمالی که به صورت مذکور تثبیت شده باشند مختارانه نیستند - وجود دارد.

علاوه بر برهان وجودشناختی که پیش‌تر بدان اشاره شد، فیلسوفان، تحلیلی‌دین، دیگر استدلال‌های مربوط به وجود خداوند را نیز بررسی کرده‌اند. ویلیام رو به بررسی آن دسته از تفاسیر مربوط به برهان جهان‌شناختی پرداخت که براساس آنها از پذیرش وجود اشیاء ممکن، این نتیجه بدست می‌آید که علتی اولی یعنی خداوند وجود دارد.^{۴۲} رو معتقد است که این استدلال برهانی برای اثبات وجود خداوند نیست اما در عین حال معتقد

است که استدلال مذکور می‌تواند عقلانیت باورهای مربوط به وجود خداوند را نشان دهد. ریچارد سوئین برن در کتاب «وجود خداوند»^{۴۳} استدلال‌های متعددی را در باب وجود خداوند مورد بررسی قرار داده است. او تأکید می‌کند که فرضیه خداباوری واجد قدرت تبیینی است و ادعا می‌کند که استدلال‌های متعدد، در صورتی که با یکدیگر در نظر گرفته شوند صدق قضیه «خداوند موجود است» را محتمل‌تر از قضیه «خداوند موجود نیست» می‌سازند.

نتیجه‌ای که سوئین برن از بحث خود در این کتاب گرفته است، دیدگاه او را به صورت کلی - و نه در تمام جزئیات - شبیه پروفیسور بازیل میچل^{۴۴} می‌سازد. بازیل میچل پیش از او استاد فلسفه دین مسیحی در دانشگاه آکسفورد بود.

معرفت‌شناسی دینی

در ابتدای قرن بیستم ویلیام جیمز به ادعای دلبیو. سی. کلیفورد پاسخ داد. کلیفورد مدعی بود که اعتقاد به قضایایی که بر شواهد ناکافی استوارند همواره نادرست است. چنین بحثی در اواخر دهه ۳۰ از سوی شاهدگرایان^{۴۵} در حیطه معرفت‌شناسی دینی، در باب عقلانیت باورهای خداگرایانه دوباره شعله‌ور شد. این بحث را در عبارت آنتونی فلو اینگونه می‌یابیم «اگر قرار باشد که وجود خداوند اثبات شود لازم است پایه‌هایی برای اعتقاد به چنین امری داشته باشیم. لذا تا زمانی که چنین پایه‌هایی حاصل نشده باشند ما هیچ دلیل موجهی برای چنین اعتقادی نخواهیم داشت و در چنین وضعیتی معقول‌ترین حالت یا الحد و یا شکاکیت خواهد بود.» این ادعا را می‌توان در قالب یک استدلال به صورت زیر تقریر کرد:

(۱) فقط در صورتی که شواهد کافی برای وجود خداوند وجود داشته باشد اعتقاد به اینکه خداوند موجود است معقول خواهد بود.

(۲) شواهد کافی برای وجود خداوند وجود ندارد.

(۳) اعتقاد به اینکه خداوند وجود دارد معقول نیست.

پلانتینجا معتقد است که مطالبه شواهد کافی در واقع براساس دیدگاه میناگروی سنتی^{۴۶} مطرح شده است. براساس این نظریه برخی از قضایا می‌توانند به نحو معقول مورداعتقاد قرار گیرند بدون آن که بر دیگر باورها بنا شده باشند. بنابر تصویری که پلانتینجا از میناگروی سنتی ارائه می‌کند چنین «قضایای کاملاً پایه» یا به صورت فی‌نفسه صادق هستند یا قضایایی هستند که اعتقاد به آنها بدون اعتقاد به صلیق آنها ممکن نیست و یا قضایایی هستند که شاهد آنها حواس می‌باشد. هر قضیه دیگری فقط هنگامی به نحو معقول مورد اعتقاد قرار می‌گیرد که با چنین قضایای کاملاً پایه‌ای موجه شود تقویت شود یا دارای شاهد گردد. باتوجه به آنچه گفته شد اشکال شاهد گرایان را می‌توان به صورت زیر تقریر کرد:

(۱) اعتقاد به اینکه خداوند وجود دارد فقط هنگامی معقول است که قضیه خداوند موجود است یا کاملاً پایه باشد یا توسط قضایایی که کاملاً پایه هستند دارای شاهد گردد؛

(۲) الف) قضیه خداوند موجود است کاملاً پایه نیست؛

(۲) ب) قضیه خداوند موجود است با قضایایی که کاملاً پایه هستند شاهددار نشده است؛

(۳) اعتقاد به اینکه خداوند موجود است معقول نیست.

پلانتینجا در مقام نخست ادعا می‌کند که کاملاً پایه نبودن قضیه «خداوند موجود است» اگر نادرست نباشد حداقل محل تردید است. زیرا چه بسا این قضیه کاملاً پایه باشد لیکن ملاک‌هایی که میناگروی سنتی برای تشخیص قضیه کاملاً پایه از قضیه غیرپایه معرفی کرده است نادرست باشد. ثانیاً اگر ملاک‌هایی که میناگروی کلاسیک برای تشخیص قضیه کاملاً پایه معرفی کرده درست باشد در آن



مسئله را در جلد اول از سلسله کتاب‌های خود در باب موضوعات کلامی مورد بررسی قرار داد.^{۱۱۷} جلد دوم این سلسله کتاب‌ها که در باب وحی است موضوع دیگری از مباحث کلامی مورد توجه را در دسترس ما قرار می‌دهد.^{۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰}
پی نوشت ها :

* آنچه در این مقاله می‌آید از ادوارد ویرنگا (Edward Wierenga) است که مشخصات کتاب‌شناختی آن چنین است: Edward Wierenga, "Philosophy of Religion in the Twentieth Century", in *philosophy of the English Speaking World: Meaning, Knowledge and Value* (Routledge History of Philosophy, Vol.10).

غرض از ترجمه مقاله آشنایی طالبان فلسفه دین در ایران با تطورات این حیطه در قرن بیستم در مغرب زمین می‌باشد. افرادی که با کلام سستی آشنا هستند خوب در خواهند یافت که بسیاری از موضوعات - مثل مسأله شر، تعارض علم مطلق خداوند و اختیار - در حیطه کلام سستی مطرح بوده و دیدگاه‌های متعددی در باب آنها ابراز شده است. لذا این متن می‌تواند زمینه‌ای مناسب را برای بحث‌های تطبیقی در این زمینه فراهم آورد. جالب است بدانید که برخی از فیلسوفان دین در دوره معاصر نیم‌نگاهی به کلام اسلامی دارند. نمونه بارز این امر، استدلال جهان‌شناختی کلامی (kalam Cosmological Argument) است که براساس برهان حدوث و قدم متکلمان مسلمان اقامه شده است.

لازم به ذکر است که در پانوشت‌های مقاله تغییراتی صورت گرفته و در مواردی، مطالبی اضافه شده است. در متن مقاله نیز تغییراتی هرچند بسیار اندک صورت پذیرفته است.

صورت اعتقاد به مقدمه اول این استدلال معقول نیست زیرا خود قضیه (۱) کاملاً پایه نیست و با قضایای کاملاً پایه نیز شاهدگذار نشده است. بر این اساس این استدلال ناقص است بدین صورت که؛ اگر مقدمه دوم نادرست باشد نتیجه نادرست خواهد بود و اگر مقدمه دوم درست باشد دیگر اعتقاد به مقدمه اول معقول نخواهد بود. فیلسوفان فقط به رد کردن اشکال شاهدگیر این اکتفا نکردند بلکه توجه خود را به ایجاد نظریاتی معرفت‌شناختی معطوف کردند که براساس آنها خداگروی موجه تلقی شود. پلانتینجا شخصاً از دیدگاهی دفاع کرد که براساس آن اگر توانایی‌های معرفتی فردی به نحو صحیح کار خود را انجام دهند (در شرایطی که برای آن شرایط برنامه ریزی شده‌اند) و باوری در فرد حاصل شود، اعتقاد آن فرد به آن قضیه کاملاً موجه خواهد بود.^{۱۱۷}

دیدگاهی که پلانتینجا برای کارکرد صحیح توانایی‌های معرفتی یک فرد برمی‌گزیند آن است که این توانایی‌ها آنگونه که خلوند متمایل به انجام کار آنهاست کار خود را انجام دهند. بر این اساس یک خداگرا می‌تواند چنین بیان‌دیشد که خلوند بشر را به گونه‌ای برنامه‌ریزی کرده است که آنها به باوری مبتنی بر وجود او دست یابند. در چنین صورتی باور خداگرا موجه خواهد بود.

ویلیام آلستون ادعا کرد که هر نوع باوری لازم است با ارجاع آن به فعالیت معرفتی که در خلائش آن باور حاصل شده است مورد ارزیابی قرار گیرد. او سپس به این نکته اشاره می‌کند که در حیطه فعالیت معرفتی حسی که در خلال آن باورهای عرفی ما درباره جهان حاصل می‌شود مهیا ساختن شواهد مناسب برای این باورها جهت موجه ساختن آنها کاری مشکل است. لذا آلستون معتقد شد که فعالیت حسی فقط در معنایی ضعیف‌تر توجیه می‌شود یعنی اگر اشکالات جدی نسبت به این باورها وجود نداشته باشد یا در پذیرش آنها عدم معقولیتی نباشد این باورها موجه هستند. آلستون در پایان استدلال می‌کند که آنچه او فعالیت عرفان مسیحی می‌نامد - فعالیتی که ثمره آن از حیث تجربه دینی، باورهایی درباره خداوند است - در ویژگی‌هایی برجسته شبیه فعالیت حسی است. لذا به صورت مشخص، انسان‌ها به نحو معقول در ارتباط با آن قرار می‌گیرند زیرا فعالیتی عبادی است که در جامعه برپا شده است و عدم اعتماد به آن قابل اثبات نیست و الا فاقد شرایط لازم برای پذیرش عقلانی می‌بود.^{۱۱۸}

موضوعات کلامی

در پایان قرن بیستم دو نوع تمایل در حوزه فلسفه دین پدید آمد. یکی از این دو، گسترده شدن حیطه فلسفه دین بود به گونه‌ای که هر نوع بحثی را که صراحتاً دارای جنبه کلامی است دربرگیرد یا حداقل مرزی با آن داشته باشد. به عنوان مثال، نظریه امر الهی^{۱۱۹} در حوزه فلسفه اخلاق - دیدگاهی که معتقد است فرامین خداوند اخلاقی بودن یک عمل را معین می‌کند - در ضمن مقالاتی که در مجموعه‌هایی تحت عنوان فلسفه دین تهیه می‌شد قرار گرفت. به علاوه فیلسوفان دین به کارهای نویسندگانی که آثار آنان در مجموعه‌هایی همچون «الهیات مسیحی و مسائل فلسفه»^{۱۲۰} جمع شده بود توجه کردند. نویسندگان این مقالات در کارهای خود در حوزه متافیزیک و معرفت‌شناسی از مباحث کلامی سود جستند.

تمایل دیگر، از آن فیلسوفان دینی بود که اغلب از روی درد توجه خود را به موضوعات صریح کلامی - خصوصاً نظریات مربوط به کلام مسیحی - معطوف کردند. به عنوان مثال، توماس موریس در کتاب «منطق تجسد خداوند»^{۱۲۱} با استفاده از ابزار فلسفه تحلیلی از نظریه تجسد - نظریاتی که بیان می‌کند حضرت مسیح هم کاملاً خداوند و هم کاملاً بشر است - دفاع کرد. دفاع موریس مشخصاً به رد اشکالات افرادی همچون جان هیک به نظریه تجسد مطرح شد. جان هیک و دیگران بر این عقیده بودند که نظریه تجسد منسجم نیست زیرا ویژگی‌های ذاتی خدا بودن و ویژگی‌های ذاتی بشر بودن کاملاً در تعارض با یکدیگر هستند.^{۱۲۲}

موضوعات دیگری که توجهات را به خود معطوف نمود نظریه تثلیث^{۱۲۳} - خداوند سه شخص در یک شخص است - و نظریه فناء^{۱۲۴} - قربان شدن مسیح علیه‌السلام رابطه صحیح را میان مردم گنهگار و خلوند حفظ می‌کند - بود. فیلیپ کوین^{۱۲۵} سلسله مقالاتی را در تبیین و نقد نظریات مربوط به فناء - آنگونه که توسط آکویناس، آپلارد و کانت ذکر شده - نگاشت. ^{۱۲۶} ریچارد سوئین برن همین

1. Robert Flint, *Thesim* (New York: C.Scribner, 1876; 7 th ed., rev., 1887)
2. *Philosophical theology*
3. *Incarnation*
4. *atonement*
5. *Gifford Lectures*
6. *Aberdeen*
7. *Edinburgh*
8. *Glasgow*
9. *Josiah Royce*
10. *Hermann Lotze*
11. Edward Caird, *The Evolution of Religion*, 2 vols. (Glasgow: J.Maclehose and Sons, 1894)
12. *Thomas Caird*
13. *T. H. Green*
14. *Josiah Royce, The World and the Individual*, 2 vols. (New York and London: Macmillan, 1900-01)
15. *Andrew Seth Pringle-Pattison*,
16. *The Idea of God in Recent Philosophy* (New York and London: Oxford University Press, 1917)
17. *Hastings Rashdall, Philosophy and Religion* (London: Duckworth and Co., 1909)
18. *Whiteheadians*
19. *William James, "The Will to Believe", New World 5 (1896) :*



Cornell University Press, 1977)

50. D.Z. Philips, *Religion Without Explanation* (Oxford: Basil Blackwell, 1979)

51. Kai Nielsen, "Wittgensteinian Fideism," *Philosophy* 52 (1967): 191-201

۵۲. برای مطالعه بیشتر ایمان گروهی و انتقادات وارد بر آن به مقاله اینجانب در مجله «نامه فلسفه» شماره هفتم (پاییز ۱۳۷۸) با نام «از بازی زبانی تا باور ایمانی، از تراکتاتوس تا درباره یقین» مراجعه نمایید.

53. J.L. Mackie, "Evil and Omnipotence," *Mind* 64 (1955): 200-212.

54. H.D. Aiken, "God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals," *Ethics* 48 (1958)

55. H.J. McCloskey

56. H.J. McCloskey, "God and Evil," *Philosophical Quarterly* LO (1960): 97-114.

57. logical problem of evil

58. quasi- logical rules

59. Nelson Pike, "God and Evil: A Reconsideration" *Ethics* 48 (1958)

60. Alvin Plantinga, *God, Freedom, and Evil* (New York: Harper and Row, 1974)

61. theodicy

62. Free will Defense

63. S.A. Grave, "On Evil and Omnipotence," *Mind* 65 (1956): 259-262

64. moral evil

65. Richard Swinburne, *The Existance of God* (Oxford University Press, 1979)

66. Peter Van Inwagen, "The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy" *Philosophical Topics* 16 (1988): 161-181

67. John Hick, *Evil and the God of Love* (New York: Harper and Row, 1966; 2nd ed. 1978)

68. Soul - making

69. Irenaeus

70. evidential problem of evil

71. William Rowe, "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism." *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 335 - 41

72. William P. Alston, "The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition," *Philosophical Perspective*, 5, *Philosophy of Religion*, James Tomberlin (ed.) (Atascadero, CA: Ridgeview, 1991): 29-67.

73. Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God," *Faith and Rationality*, Plantinga and N. Wolterstorff (ed.) (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)

74. religious epistemology

75. Norman Malcolm, "Anselm's Ontological Arguments," *Philosophical Review* 69 (1960): 41-62.

76. Immanuel Kant

77. Proslogon

78. Charles Hartshorne, *Man's Vision of God* (New York: Harper and Row, 1941)

79. David Lewis, "Anselm and Actuality,"

۸۰. هر جمله‌ای دارای سه مرحله «نحو»، «معنا» و کار برد است. مسأله معنا از مهم‌ترین مسائل در فلسفه زبان است و نظریات مختلفی در باب معناداری الفاظ در

327-341.

20. W.K. Clifford, *Lectures and Essays* (London: Macmillan, 1879).

21. William James, *The Varieties of Religion Experience* (New York: Longman's. Green, and Co., 1902)

22. Walter T. Stace, *Mysticism and Philosophy* (Philadelphia: Lippincott, 1960)

23. Nelson Pike, *Mystic union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*

24. Alfred North Whitehead

25. Process Philosophy

26. Pirncipia Mathematica

27. Alfred North Whitehead, *Prosess and Reality: An Essay in Cosmology* (New York: Macmillan, 1929)

28. Charls Hartshorne, *The Divine Relativity: A Social Conception of God* (New Haven: Yale University Press, 1948)

29. John B. Cobb, Jr. *A Christian Natural Theology: Based on the Thought of Alfred North Whitehead* (Philadelphia: Westminster Press, 1965)

نادرستی سخنان وایتهد بر خواننده بصیر پوشیده نیست. شاید او برای حل مسأله شر چنین دیدگاهی را اتخاذ کرده باشد که البته چنین امری نیز باعث صحت نظریه او نمی‌شود.

30. Morris Schlick

31. Rudolf Carnap

32. A.J. Ayer, *Londuage, Truth, and Logic*

33. Verifiability Criterion of Meaning

34. John Wisdom, "Gods' in *Contemporary Analytic and Lingustic Philosophies*, E.D. Klemke (ed.) (New York: Prometheus books, 1983)

35. Antony Flew

۳۶. این بحث‌ها به نزاع دانشگاهی معروف شد.

37. Antony Flew and Alasdair Macintyre, *New Essays in Philosophical Theology* (New York: The Macmillan Company, 1955)

38. R.M. Hare

39. Basil Mitchell

40. P.H. Nowell - Smith

41. R.B. Braithwaite, *An Empiricist's view of the Nature of Religious Belief* (Cambridge: Cambridge University Press, 1955)

۴۲. در واقع دیدگاه بریت ویت نسبت به گزاره‌های دینی همان دیدگاهی است که هیر نسبت به گزاره‌های اخلاقی اتخاذ می‌کند.

43. Carl Hempel, "Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning," *Revue Internationale de Philosophie* 4 (1950): 41-63

44. Wittgensteinian fideism

45. Ludwig Wittgenstein

46. Ludwig Wittgenstein, *Lecturcs and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religions Belief*, ed. by Cyril Barret (Berkely and Los Angeles: University of California Press, 1967)

47. language game

48. form of life

49. Norman Malcolm, "The Groundlessness of Religious Belief," in *Reason and Religion* Stuart Brown (ed.) (Ithaca:



این حیظه دیده می‌شود. از مهم‌ترین نظریات می‌توان به نظریات فرگه، ویتگنشتاین، گرایس و کواین اشاره کرد.

۸۱. بحث جهان‌های ممکن (Possible worlds) یکی از مهم‌ترین بحث‌های فلسفه منطق است. این بحث خصوصاً در بحث منطق موجهات و گرایش‌های گزاره‌ای (propositional attitude) کاربرد دارد.

82. Alvin Plantinga, "Is Belief in God Ratioanl?" in *Ratinality and Religious Bilief*, C.F.Delaney (ed.) (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983)

83. rationality

84. University of Melborne

۸۵. بحث شرطی‌های خلاف واقع (counterfactual conditionals) که اساساً بحثی است که در فلسفه منطق مطرح می‌شود در ساحت‌های دیگر همچون فلسفه علم (تبیین مفهوم قانون) و نیز فلسفه دین کاربرد دارد.

86. Alvin Plantinga, *God and Other Minds* (Ithaca: Cornell University Press, 1967)

۸۷. مسأله دیگر اذهان (other minds) بحثی معرفت‌شناختی است نه وجودشناختی و مقصود از آن این است که ملاکی ارائه شود تا براساس آن بتوان ادعا کرد که دیگر انسان‌ها نیز دارای ذهن هستند. عده‌ای پذیرش دیگر اذهان را براساس استدلالی تمثیلی (analogical) به انجام می‌رسانند. این استدلال در متن ذکر شده است.

88. Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Oxford University Press, 1979)

89. Immutability

90. Arthur Prior, "The formalities of Omniscience," *Philosophy* 32 (1960): 121-157.

91. Norman Kretzmann, "Omniscience and Immutability," *Journal of Philosophy* 63 (1966) 409- 422.

92. Richard Swinburn, *The Coherence of Theism* (Oxford: Oxford University Press; 1977)

93. trilog

94. Edward wierenga, *The Nature of God* (Ithaca: Cornell University Press, 1989)

95. Aquinas

96. incompatibility

97. Nelson Pike, *God and Timelessness* (London: Routledge and K.Paul 1970)

98. William Hasker, *God, Time, and Knowledge* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

99. Ockhamist

100. eternalist

101. Linda zagzebski, *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge* (New York: Oxford University Press, 1991).

102. William Rowe, *The Cosmological Argument* (Princeton: Princeton University Press, 1975)

103. Richard Swinburn, *The Existance of God* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).

104. Basil Mitchell, *The Justification of Religious Belief* (New York: Seabury, 1974).

105. evidentialist

۱۰۶. براساس یکی از تقسیم‌بندی‌ها در باب نظریات مربوط به معرفت می‌توان آنها را به دو دسته یعنی میناگروی (شالوده‌گروی) و انسجام‌گروی تقسیم کرد. شالوده‌گروی (foundationalism) به دو نظریه سنتی (Classic) و معاصر (Contemporary) تقسیم می‌شود. بحث نظریات مربوط به توجیه معرفت‌شناختی بحثی بسیار گسترده‌تر است که تأمل در آنها می‌تواند زمینه فهم و نیز نقد نظریات متعددی را که خصوصاً امروزه در حیظه‌های فلسفه دین و فلسفه علم سیاست مطرح می‌شود، فراهم آورد. به عنوان مثال می‌توان به نظریه قبض و

بسط‌تئوریک شریعت اشاره کرد که مبتنی بر نظریه انسجام‌گروی است. در این نظریه، خصوصاً نظریات کواین - که البته دیدگاه او بیشتر جنبه زبان‌شناختی و به تبع آن وجودشناختی دارد - و دوهم موردتوجه قرار داشته است. بنابراین کسانی که درصدد نقد این نظریه هستند لازم است به نقد نظریه انسجام‌گروی و کل‌گرایی ذهن - و نیز نفی مفهوم ترادف از سوی کواین و تجربی‌قلمداد کردن همه قضایا از سوی او؛ قضایایی که در طیف تجربی واقع هستند به گونه‌ای که برخی بسیار تجربی و برخی اندکی تجربی هستند - بپردازند.

107. Alvin Plantinga, *Warrant and Proper Function* (Oxford University Press, 1992)

108. William P.Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Belief*, (Ithaca: Cornell University Press, 1991)

109. divine command theory

110. Michael Beaty, (ed.) *Christian Theism and the Problem of Philosophy* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990)

111. Thomas V.Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).

112. John Hick, "Jesus and the World Religions" in *The Mythof God Incarnate*, John Hick (ed.) (London: SCM Press, 1977)

113. Trinity

114. atonement

115. Philip L.Quinn, "Christian Atonement and Kantian Justification," *Faith and Philosophy* 3(1986): 440-62.

۱۱۶. استامپ مسأله فداء را از دیدگاه آکویناس مورد بررسی قرار داده است:

Eleonore Stump, "Atonement according to Aquinas," in *Philosophy and the Christian Faith* Thomas V.Morris (ed.) (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988)

117. Richard Swinburne, *Responsibility and Atonement* (Oxford: Oxford University Press, 1989)

118. Richard Swinburne, *Revelotion* (Oxford: Oxford: Oxford University Press, 1992)

۱۱۹. برای بررسی موضوعات دیگر در حیظه فلسفه دین می‌توانید به کتاب‌ها و مقالات زیر مراجعه کنید. این مقالات و کتاب‌ها منابع دسته دوم محسوب می‌شوند: I. H.D. Lewis, "The Philosophy of Religion 1945-1952," *Philosophical Quarterly* 4 (1954): 166-181, 262-274.

II. Alan P.F. Sell, *The Philosophy of Religion: 1875-1980*, (London, New York, and Sydney: Croom Helm, 1988)

III. William J.Wainwright, *Philosophy of Religion: An Annotated Bibliography of Twentieth Century Writings in English* (New York and London: Garland Publishing Company, 1978)

IV. Henry Nelson Wieman and Bernard Eugene Meland, (eds.) *American Philosophies of Religion* (Chicago and New York: Willett, Clark and Comapany, 1939)

V. Lind Zagzebski, "Recent Work in the Philosophy of Religion," *Philosophical Books* 31(1990):1-6.

۱۲۰. از دیگر موضوعات مطرح در حیظه فلسفه دین در قرن بیستم باید به نظریات مربوط به جاودانگی و نیز کثرت‌گروی اشاره کرد. بنده امیدوارم طرح پژوهشی را که در زمینه تطبیق نظریات معاصر و نظریات سنتی در باب جاودانگی در دست نگارش دارم به زودی آماده ساخته، در دسترس طالبان فلسفه دین قرار دهم. از سوی دیگر بحث کثرت‌گروی به‌صورت بسیار ابتدایی در ایران مطرح شده است (حداقل تاکنون) و به ذکر نظریات جان هیک بسنده شده است. از دیگر صاحب‌نظران مطرح در این حیظه می‌توان به افرادی همچون هیم (Heim) و هارتمن (Hartman) اشاره کرد. با تکیه بر مبانی معرفتی، وجودشناختی و زبان‌شناختی که نظریات مذکور بر آنها استوار شده‌اند، نقد و بررسی این نظریات به صورت دقیق ممکن می‌گردد امید آن که در این زمینه بتوانم متنی منسجم و دانشگاهی را در اختیار دوستداران حقیقت قرار دهم.

