

فلسفه دین*

ترجمه بهاء الدین خرمشاهی

مفهوم فلسفه دین، یک مفهوم جدید، و متضمن فرق گذاری بین فلسفه و دین است که عمدتاً در غرب عصر جدید، رخ نموده است. البته سابقه عمده مطالبی که ذیل این عنوان می‌گنجد، به تجزیه و تحلیلها و اندیشه‌ورزیهای فلسفی باستان بازمی‌گردد. فلسفه دین عبارت است از ژرفکاوی فلسفی دین، ولی معنای این دو کلمه و ترکیب اضافی، و روش مطلوب و محتوای این رشته، دستخوش مناقشات بسیار است. کارهای جدید در این زمینه به دو نوع تقسیم می‌گردند: ۱) بررسی و ارزیابی عقلانیت یا معقولیت عقاید دینی، با توجه به انسجام آنها و اعتبار براهین مربوط به توجیه آنها و ۲) تحلیل توصیفی و روشن‌سازی زبان و عقیده و اعمال دینی با توجه خاص به قوانین حاکم بر آنها و زمینه آنها در حیات دینی. مرزبندی بین این دو نوع همواره روشن نیست ولی با توجه به سرچشمه‌های هریک و بحثهای مبنایی می‌توان آن را روشن ساخت.

توجه عقاید دینی

نخستین نوع فلسفه دین عمدتاً با اندیشه توحید ارتباط داشته است، ولی در سنت غیرتوحیدی نیز موارد و سوابق مشابهی وجود دارد. برای توجیه و انتقاد عقاید دینی، برهانهای عقلی عرضه و ارزیابی شده است. از آنجا که فلسفه دین در غرب نشأت یافته است، مسائل و مباحث توحیدی بر آن غلبه دارد، ولی چنانکه اشاره شد، هیچ نوع آن صرفاً و منحصرأ محدود به اندیشه توحیدی نیست.

اغلب مباحث کهن و جافاده در فلسفه دین مباحثی متعلق به توحید فلسفی یا الهیات طبیعی (= عقلی) است. نخستین و مهمترین این مباحث مسأله وجود و چگونگی ذات خداوند است. تجزیه و تحلیلهای مفهوم خدا، بحث در ماهیت الوهی و صفات او، و برهانهای مطروحه برای اثبات وجود خداوند، محتوای اصلی و عمده توحید فلسفی را تشکیل می‌دهد؛ صفاتی چون وحدت، بساطت، علم مطلق (علام الغیوب بودن)، کمال، سرمدیت و لایتغیر بودن، نیازمند تجزیه و تحلیل اند تا معانی آنها روشن شود، و سازواری آنها سنجیده شود و معلوم گردد که فحوای آنها در وقتی که به خارج از این زمینه اطلاق می‌گردد و یا فی‌المثل علم، قدرت و خیر را به اشخاص انسانی نسبت می‌دهیم، از چه قرار است. بسیاری از مسائل و مباحث و احتجاجات این بخش از فلسفه دین، از فلسفه و الهیات قرون وسطی اخذ گردیده است.

ایمانوئل کانت (۱۷۲۴ - ۱۸۰۴) بحث و برهانهای مربوط به اثبات وجود خداوند را به برهان وجودی، برهان جهانشناختی، و برهان غایت شناختی، یا برهان مبتنی بر طرح و تدبیر (= اتفاق صنع) تقسیم‌بندی کرد. این تقسیم‌بندی رسمیت یافته است، اگر چه هیچکس با مدعای کانت موافقت نمی‌کند که بگوید این سه نوع برهان، دربردارنده تمامی امکانات و شقوق متصور منطقی است.

تدوین و تنسیق اصلی برهان وجودی و روایتی که همچنان در طول اعصار و قرون توجه فیلسوفان را به خود معطوف می‌داشته، توسط آنسلم، اهل کانتربوری (۱۰۳۳-۱۱۰۹ م) در رساله پروسلوگیون^۱ (۱۰۷۷-۱۰۷۸ م) (= خطابه) او بیان شده است. آنسلم چنین بحث و احتجاج می‌کند که وجود خدا را می‌توان با تحلیل خاصی از مفهوم خدا اثبات کرد. او بحث را چنین آغاز می‌کند که آنچه ما از کلمه

«خدا» مراد می‌کنیم، «چیزی است که چیزی بزرگتر از آن نمی‌توان تصور کرد». به گفته آنسلم حتی کسی که در وجود خدا شک دارد یا وجود او را انکار می‌کند، این معنا و مفهوم را درمی‌یابد و بدینسان چیزی که هیچ چیز بزرگتر از آن نمی‌توان اندیشید، در ذهن او وجود دارد. ولی چیزی که هیچ چیز بزرگتر از آن نمی‌توان به اندیشه درآورد، نمی‌تواند فقط در اندیشه وجود داشته باشد. اگر این موجود فقط در ذهن وجود داشت، امکان داشت که به آن چنین اندیشید که در بیرون از ذهن هم وجود دارد و این مفهوم یا موجود اخیر، حتی از اولی [موجود ذهنی] بزرگتر می‌بود. لذا آنچه فقط در ذهن وجود دارد، آن چیزی نیست که بزرگتر از آن را نتوان اندیشید. بنابراین آنچه بزرگتر از آن را نتوان اندیشید باید هم در ذهن و هم در خارج از آن در عالم واقعیت وجود داشته باشد.

واهی به نام گونیلو^۲، از معاصران آنسلم، این برهان را چنین به نقد کشید که آن را می‌توان برای اثبات وجود یک جزیره کامل یا هر چیز دیگری که وجودش در مفهوم کمالش یا بزرگ بودنش مندرج باشد، به کاربرد. آنسلم پاسخ داد که مفهوم یک جزیره، در واقع مفهوم چیزی محدود است، و لذا نمی‌تواند عظمت نامحدود داشته باشد. کانت در رد رسمی این برهان چنین بحث و احتجاج کرد که وجود، یک خاصه نیست که همچون ارزشی بر چیزی حمل یا از آن سلب شود. قول به اینکه یک میز وجود دارد، چیزی به مفهوم آن میز نمی‌افزاید، بلکه برابر با این است که برساند آن تصور، تجوهر یا جوهریت خارجی دارد.

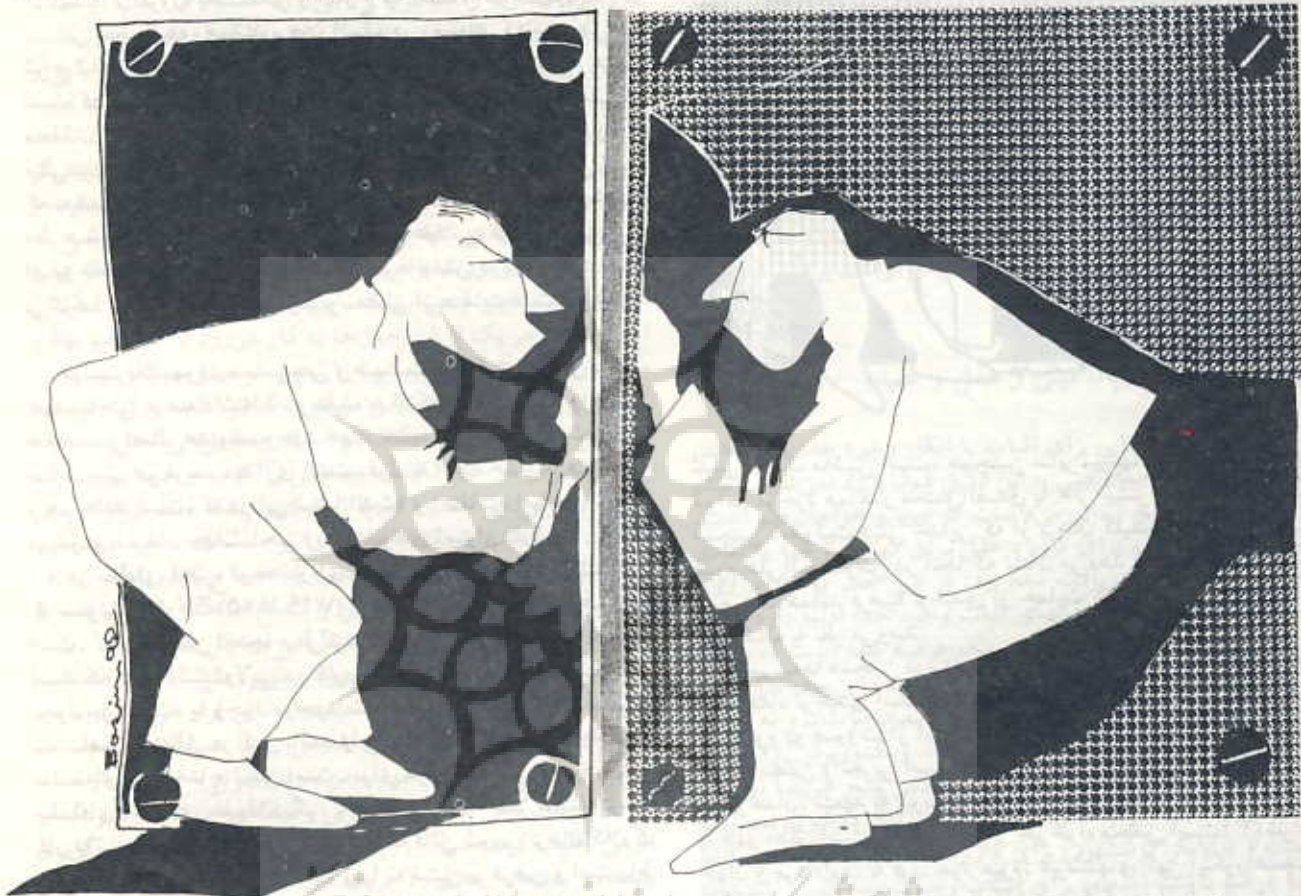
برهان وجودی با برهانهای جهانشناختی و غایت شناختی از این نظر فرق دارد که بگلی مبتنی بر تحلیل مفهومی است. و همین برهان در دعایی که آنسلم از خداوند می‌خواهد به او ایمانی عطا کند که او بتواند آن را بفهمد، مندرج است. این مورد بعضی از مفسران را به این اظهارنظر کشانده است که بگویند آنسلم اصولاً برهانی اقامه نکرده است، بلکه در باب ایمانی که منحصرأ از کشف و انکشاف الوهی، نشأت گیرد، اندیشیده است. رساله پروسلوگیون (= خطابه) با شرح شادی آنسلم از کشف یک برهان واحد که هم برای اثبات وجود خدا و هم معرفت ما به ماهیت یا ذات الوهی کافی است، آغاز می‌گردد. ارزیابیهای فلسفی این برهان در این نکه همانند هستند که برهان را از زمینه دینی‌اش و نیز از مدعای آنسلم که قدرت مطلق، رحمت، دست نیافتنی بودن، بساطت، سرمدیت و سایر صفات الوهی از همان مفهوم وجود او برمی‌آید، جدا می‌بینند.

اخیراً توجه اهل نظر به برهان وجودی، از نو برانگیخته شده است. نورمن مالکولم^۳ در مقاله‌ای مؤثر ادعا کرده است که کانت روایتی از این برهان را که در فصل دوم رساله پروسلوگیون مطرح بوده، رد کرده است، ولی فصل بعدی آن رساله و پاسخ به گونیلو برهان دیگری دربردارد که مغفول مانده است و درواقع برهان موقفی است. این برهان، برهانی برای اثبات وجود خدا نیست بلکه برای اثبات وجوب وجود اوست. مالکولم بر آن است که آنسلم ثابت کرده است که مفهوم خدا، به نحوی است که خدا نمی‌تواند وجود نداشته باشد. اگر او وجود نداشت، یا اگر وجود او به جای آنکه واجب (ضروری) باشد، ممکن (حادث) بود، مفهوم یا تصور ما از خدا شکل

نمی‌گرفت. مالکولم بر آن است که آنسلم به روشنگری مفهومی پرداخته بود که در حیات دینی کسانی که در سنن توحیدی به سر می‌برند، تلویحاً آشکار است. او به تحلیل دستور زبان حاکم بر این مفهوم پرداخته است. همچنین آکوین پلنینجا (۱۹۷۴) شیوه‌های یکلی متفاوتی از منطق صوری را برای تدوین و تنسيق مجدد برهان آنسلم برای اثبات عقلانیت عقیده به وجود خداوند، به کار برده است.

نخستین علت تغییر و تحول در کار نیست، و به تبع آن عطل بعدی، و لاجرم باید تغییر و تحول نیز وجود نداشته باشد (و این خلف است). لذا باید علت اولایی برای این تغییر و تحولات وجود داشته باشد که خودش به توسط هیچ چیز دیگری تغییر نیابد، و این همان موجودی است که همگان آن را خدا می‌نامند.

دومین طریقه توماس از رابطه بین علت و معلول آغاز می‌گردد، و

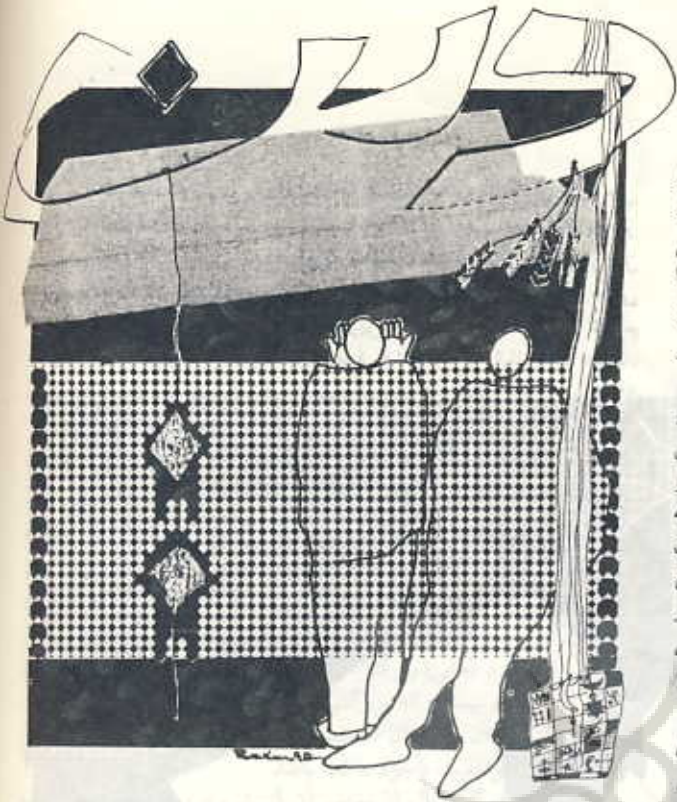


گرچه به نظر او، این روایت هم نمی‌تواند این اعتقاد را منطقاً موجه گرداند.

بیان کلاسیک برهان جهانشناختی [= وجوب و امکان] در کلیات الهیات (۱۲۶۸-۱۲۷۳) اثر توماس آکوئیناس عرضه شده است. توماس پنج طریقه یا دلیل برای اثبات وجود خداوند، مطرح می‌سازد، که سه‌تای نخستین آن، روایتهای مختلف برهان جهانشناختی است. هر یک از آنها با اشاره به صفات خاص اشیا یا موجوداتی که در جهان هست (فی‌المثل، تحول، علیت، حدوث) آغاز می‌گردد و احتجاج می‌کند که تبیین درست این پدیده مستلزم این است که ما قائل به علت نخستین یا چیزی شویم که وجودش به چیز دیگری جز خودش متکی یا مبتنی نباشد: توماس طریقه اول را با این مشاهده آغاز می‌کند که بعضی از اشیا در جهان، متحول یا متغیراند، سپس حکم می‌کند که هر چیز که در جریان تحول یا تغییر است، به توسط چیز دیگر تغییر می‌یابد. او این مقدمه بحث‌انگیز را با توسل به مفاهیمی چون فعلیت و قوت که متخذ از سنت ارسطویی است، شرح می‌دهد و از آن دفاع می‌کند. به گفته او این چیز دوم نیز اگر در جریان تحول و تغییر است، خود به توسط چیز دیگری تغییر و تحول می‌یابد، و هکذا. مادام که این سلسله بالقوه بی‌نهایت، به جایی نرسد و متوقف نگردد،

به شیوه‌ای که شبیه به طریقه اول است پیش می‌رود. طریقه سوم سرآغازش در این مشاهده است که بعضی از اشیا یا موجودات در جهان، حادث یا ممکن‌اند، و به این جهت می‌توانستند وجود نداشته باشند. توماس احتجاج می‌کند که محال است چیزی «ممکن» باشد، چرا که چیزی که واجب نیست باشد، یک وقت، نابود و ناموجود بوده است. اگر هر چیز و همه چیز «ممکن» [= حادث]، بوده باشد در این صورت لا محاله زمانی بوده است که در آن هیچ چیز وجود نداشته است. و اگر کار از این قرار بود، در این صورت، اکنون هم نباید چیزی وجود داشته باشد، چرا که چیزی که وجود ندارد، فقط به توسط چیزی که از پیش [یا پیش از آن] وجود دارد، به وجود می‌آید. حال می‌بینیم که هم‌اکنون چیزی یا چیزهایی وجود دارند. بنابراین باید چیزی یا موجودی که وجودش، نه ممکن، بلکه واجب است، وجود داشته باشد.

پنج طریقه توماس آکنده از مشکلاتی است که غالباً ناشی از اتکای آنها به طبیعیات و مابعدالطبیعیة ارسطویی است. این مشاهده که بعضی اشیا یا موجودات متغیراند، فقط در صورتی که بر وفق نگرش و اصطلاحات ارسطویی فهمیده شود، مقبول است، و وقتی که بر وفق آن اصطلاحات فهمیده شود، فحواهای مابعدالطبیعی بسیاری



به چیزی که یک مشاهده متعارف انگاشته می‌شود، تعلق می‌گیرد، و بقیه برهان صرف دفع آن فحواها می‌گردد. اگر بروفق آن اصطلاحات فهمیده نشود، این برهان راه به جایی نمی‌برد و توفیق نمی‌یابد. همین مخمضه در مورد مشاهده دیگر، یعنی قول به اینکه بعضی چیزها یا موجودات «ممکن» هستند نیز پدید می‌آید. ما برخلاف توماس، از علم و متافیزیکی که در پس پشت این دلایل یا برهانها نهفته و حاکم بر آن است، و امروزه بحث‌انگیز و متنازع فیه است، خبر داریم.

این پنج طریقه، همانند برهان آنسلم در زمینه‌ای کلامی، طرح و شرح شده‌اند. توماس بر آن است که کلام یا الهیات مسیحی، علمی است که پایه‌هایش در ایمان به وحی الهی استوار است. بعضی از محققان در این بحث کرده‌اند که مراد او این است که ایمانی را که مبتنی بر وحی است، روشن کند. ولی خود توماس قائل به این است که بعضی از حقایق درباره‌ی خداوند را که در حوزه‌ی ایمان و ادیان مطرح شده می‌توان با استدلال طبیعی یعنی عقلانی، نیز به آن پی برد. او نیز مانند آنسلم پس از عرضه‌ی داشت برهانهایش درباره‌ی وجود خدا، می‌کوشد که نحوه‌ی وجود خداوند و بعضی از صفات ذات الوهی را از آنها برآورد.

فیلسوفان یهودی، مسیحی و مسلمان، روایت‌هایی از برهان جهان‌شناختی عرضه داشته‌اند، و عقیده به اینکه بدون ارجاع و استناد به وجود و افعال خداوند، وجود جهان نامفهوم و ناممکن است، جزو حیات دینی هر موحد دینداری است. قول به اینکه خداوند هم خالق و هم حافظ است، که در این سنتها اندیشه و اعتقادی اساسی شمرده می‌شود، با برهان جهان‌شناختی ربط و پیوندی استوار دارد.

در سالهای اخیر، توجه تازه‌ای به روایتی از برهان جهان‌شناختی که سموئیل کلارک (۱۶۷۵-۱۷۲۹) عرضه داشته است، معطوف شده است. کلارک چنین احتجاج می‌کرد که توماس به نادوستی بر آن بوده است که باید علت اولایی در کار باشد که باعث و منشأ تغییر و تحول، و علت، یا وجود موجودات ممکن باشد. چه بسا سلسله نامتناهی از علل در کار باشد ولی کلارک بر آن بود که چنین سلسله‌ای نیز محتاج تبیین است. برای موجه ساختن وجود چنین سلسله‌ای، به جای سلسله دیگر، یا به جای آنکه اصلاً سلسله‌ای در کار نباشد، ما باید علتی برای کل سلسله قائل شویم. برهان کلارک توجه اندیشه‌وران را برانگیخت زیرا نه مبتنی بر فرض و استنباط توماس بود که می‌گفت نمی‌تواند سلسله‌ای نامتناهی در کار باشد، و نه بر کاربرد او و اتکانش بر علم و متافیزیک ارسطویی.

مؤثرترین بیان برهان طرح و تدبیر یا اتقان صنع را نه یک مدافع و طرفدار، بلکه یک منتقد عرضه داشت. در همپرسه‌هایی درباره‌ی دین طبیعی^۳ (۱۷۷۹) اثر دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶)، همسخن او گلپتس روایتی از این برهان را پیش می‌کشد، و بخش اعظم کتاب در حکم تجزیه و تحلیل نقاط ضعف آن و کاربردش در اعتقاد دینی است. گلپتس بحث می‌کند که نظمی که ما در جهان می‌بینیم، و «انطباق شگفت‌آور وسیله‌ها با اهداف» فقط به این ترتیب قابل توضیح است که قائل به نوعی ذهن [یا علم] که شبیه اذهان انسانی است باشیم. جهان یک ماشین بزرگ است. هیچ طرح و نظم و نظامی پیچیده از این دست را نمی‌توان به حساب تصادف گذاشت. لاجرم باید قائل به یک طراح یا مدبّر بشویم و می‌توانیم بعضی از صفات او را از همین نظم و نظامی که مشاهده می‌کنیم استنباط کنیم. این فقره هم مانند برهان جهان‌شناختی عبارت است از تدوین و تنسیق یک جنبه از اعتقاد توحیدی متعارف. خداوند آفرینشگر است و جهان دلیلی بر صنع اوست.

هیوم در برابر برهان گلپتس مسائلی پیش می‌نهد، که عمده‌ترین آنها ضعف قیاس بین نظمی که ما در جهان می‌یابیم و نظم یا طرح و

تدبیر در یک ماشین است، همچنین سایر تبیینها که آنها هم بر پایه شواهد موجود همانقدر محتمل الصدق یا حتی بیشتر محتمل الصدق‌اند؛ همچنین نامقبولیت دینی خدایی که از برهان گلپتس برمی‌آید. بحث هیوم علی‌الخصوص در آنجا که نشان می‌دهد فرضیه‌های اصالت طبیعی هم همانند فرضیه توحیدی از حمایت شواهد برخوردار است، اقع‌کننده به نظر می‌رسد.

همپرسه‌ها همچنین دربردارنده‌ی روایت روشنی از برهان قدیمی بر ضد اعتقاد توحیدی است، یعنی برهان برمنای وجود شر در جهان. هیوم دو صورت از این برهان را عرضه می‌دارد که تأکیدش بر مسائل منطقی و تجربی است. صورت منطقی مشکل از این مدعاست که مؤجدان، متعهد به پیوند ناسازوار سه گزاره‌اند: (۱) خدا همه توان یا قادر مطلق است؛ (۲) خدا خیر و خیرخواه محض است؛ (۳) شر در جهان وجود دارد. به قول خود هیوم: «پرسشهای کهن ایکور همچنان بی‌پاسخ مانده است. آیا خداوند مایل به جلوگیری از شر است، ولی قادر نیست؟ که در این صورت ناتوان است [یعنی قادر مطلق نیست]. آیا قادر هست اما مایل نیست؟ در این صورت بدخواه است آیا خیرخواه محض نیست. آیا هم قادر است و هم مایل؟ در این صورت سر و کله شر از کجا پیدا شده است؟ مدعای او این است که اندیشه توحید اندیشه‌ای نامسجم^۴ است. انسجام یا سازواری منطقی وقتی پدیدار و برقرار می‌گردد که یکی از این سه عقیده را رها کنیم، و برای هر یک از این شقوق مثالهایی می‌توان یافت. راه‌حلهای سنتی یا آنچه را که فی‌الواقع شر است، انکار کرده‌اند و آن را ناشی از دیدگاه انسانی ما شمرده‌اند؛ یا جانب طرفداری از اختیار را گرفته‌اند. راه‌حل اول عبارت است از انکار گزاره (۳) بر این مبنا که آنچه از چشم‌انداز محدود انسانی ما شر شمرده می‌شود، از منظر الوهی خود در خدمت خیر بزرگتری است. و دفاع از اختیار عبارت است از روشن‌سازی معانی و مرزهای گزاره (۱). طرفداران اختیار بحث می‌کنند که برای خداوند بهتر بود که جهانی بیافریند که در آن بعضی از آفریدگان اختیار داشته باشند، تا جهانی که کلیه اعمال آنها مجبوره و از پیش تعیین شده باشد، و برآند که شر از اختیار انسان نشأت می‌گیرد، و اگر خداوند جهانی مختار بیافریند، لاجرم بعضی رویدادها و پیشامدهای آن غیرقابل مهار است، ولی این واقعیت با

قدرت مطلقه او منافات ندارد.

صورت دوم برهان بر مبنای وجود شر در جهان، به مسأله سازواری منطقی نمی‌پردازد. برخلاف صورت اول، این صورت از استنتاجی که در برهان اتقان صنع گرفته می‌شود و در آن نمایان است، نشأت می‌گیرد. هیوم می‌گوید حتی اگر کسی قادر باشد که انسجام و سازواری^{۱۵} منطقی توحید را ثابت کند، شر و رنجی که در جهان می‌بینیم مانع هرگونه استنتاج بر وجود یک مدیر همه توان و خیرخواه، می‌گردد. صورت منطقی مسأله شر بر این بحث حاکم است، و کسانی که توحیدشان مبتنی بر استنتاج یک آفریدگار خیرخواه از نظم و نظام جهان است، باید ملاحظه کنند که چگونه مسأله وجود شر و رنج در جهان، بر آن استنتاج اثر می‌گذارد.

بعضی از کسانی که به این نوع فلسفه دین خدمت می‌کنند، شیوه‌هایی از منطق صوری (پلتنینجا، ۱۹۷۴) و نظریه تأیید (سوئیورن، ۱۹۷۷، ۱۹۷۹، ۱۹۸۱) را برای مقابله با سوالات کلاسیک در باب انسجام و معقولیت، عقیده به توحید و برهان‌هایی بر له و علیه آن عقیده به کار گرفته‌اند.

توصیف و تحلیل زبان دینی و عمل و عقیده

کسانی که برهان‌هایی برای اثبات یا انکار وجود خدا ساخته‌اند، تصور نمی‌کنند که ایمان دینی به این دلایل قبول یا رد نمی‌شود. آن‌سلم وظیفه خود را ترویج ایمانی می‌دانست که جویا و خواهان فهم است. اینها کوشش‌هایی بود برای کاربرد عقل برای فهم و توجیه یا نقادی عقایدی که از سنت دریافت شده بود. در عین حال که کار بر روی انسجام اندیشه توحید و برهان‌های اثبات وجود خدا ادامه دارد، تعبیر و تفسیرهای تازه‌ای از متون کلاسیک عرضه شده است که با این استنباط که مؤلفان آن متون درصدد توجیه عقیده دینی بوده‌اند، مقابله می‌کند. مالکولم کار آن‌سلم را روشنگری ایمان مؤمنان و نه عرضه برهان برای متقاعدسازی نامؤمنان، می‌داند. ویکتوریرلر^{۱۶} (۱۹۶۷) و دیوید بارل^{۱۷} (۱۹۷۹) چنین می‌گویند که وقتی پنج طریقه توماس آکوئیناس به بافت و زمینه‌های کلامی کهنشان بازبرده شود، نسبتاً کم اهمیت و نمایانگر کوشش‌هایی برای کاربرد دستور زبان دینی، می‌نماید، و نه عرضه داشت ادله‌ای برای اثبات وجود خدا. آلورین پلتنینجا (۱۹۷۴)، هم برهان وجودی و هم دفاع از اختیار را بازسازی می‌کند تا پاسخ آن دسته از منتقدان را که می‌گویند اندیشه توحید ناسازوار یا ناعقلانی است، بدهد. علی‌رغم اختلافات مهم در این موارد، به نظر می‌رسد وظیفه اصلی فلسفه دین، روشنگری عقیده دینی است، و نه توجیه یا رد آن عقیده.

نوع دوم فلسفه دین عبارت است از تأمل در خصصت متمایز و مشخص حیات دینی و نشانیدن عمل و عقیده دینی در جای مناسب خویش با ملاحظه سایر عملها و عقیده‌ها، مخصوصاً آنهایی که متعلق به علم و اخلاق است. این برداشت از وظیفه فلسفه دین از این اعتقاد نشأت می‌گیرد که آموزه‌ها و اعتقادات دینی نباید تابع معیارهای عقلانیت و توجیه که از سایر حوزه‌ها از جمله علم، متافیزیک یا اخلاق، اتخاذ گردیده است، باشد. اعمال و عقاید دینی، به هیچ توجیهی از خارج از حیات دینی، نیاز ندارد. وظیفه فیلسوف [دین] فهم آنهاست، و نه آنها را دستخوش معیارهای متفرقه کردن.

اگر چه پیشترها پیشتازانی در این قلمرو بوده‌اند، تأمل فلسفی در باب دین، در قرن هجدهم با شور و شوق در گرفت. هیوم بین دو نوع پژوهش در باب دین فرق گذاشت. نخست درباره بنیاد دین در عقل، و دوم درباره ریشه آن در سرشت انسان. نخستین پرسش یا پژوهش از

این پژوهشها در کتاب همپرسه‌ها و دومین در تاریخ طبیعی دین (۱۷۷۷) مطرح شد، و در کتاب دوم طرحی از پژوهش اصالت طبیعی منشأ عقیده و اعمال دینی آمده است. نظروزی در باب منشأ دین و رابطه‌اش با سایر جنبه‌های فرهنگ، در قرن هجدهم بارور شد.

برنامه بعدی فلسفه دین به توسط کانت و با پاسخ‌هایی که به آثار او دادند، طرح‌ریزی شد. کانت بر آن بود که بحث و برهان‌های سنتی که وجود خداوند را اثبات یا رد می‌کرد، خدشه‌ناک است. و مهمتر از این، بر آن بود که چنین برهان‌هایی علی‌الاصول محکوم به شکست است، زیرا ناشی از اطلاق و تسری به حوزه‌ای است که ماورای تجربه مقوله‌ها و شیوه‌های قضای است که فقط در محدوده تجربه اعتبار دارد. بحث و احتجاج فلسفی درباره چنین مسائلی عبث است و منتهی به تعارض احکام یا احکام جدلی‌الطرفین^{۱۸} می‌گردد که هرگز قابل حل نیست. مباحث سنتی توحید فلسفی، ضعف تألیف دارد، و اگر تصور شود که در آنها پیشرفتی رخ می‌دهد، توهم محض است.

کانت بر آن بود که وظیفه فیلسوف، مدرساندن به ماده علم، اخلاقی، هنر یا دین نیست، بلکه تأمل انتقادی درباب انواع احکامی است که در هر یک از این حوزه‌ها به کار می‌رود تا سرانجام حد و مرز کاربرد دقیق و درست آنها را تعیین کرده، و مسائلی را که از تخطی از آن حد و مرزها ناشی می‌شود، گوشزد کند، و گزارش دهد که چنین احکامی چگونه امکان‌پذیر است. همچنین فی‌المثل فیلسوف اخلاق نمی‌تواند حس تکلیف اخلاقی را که برای همه موجودات معقول دسترس‌پذیر است، کم یا زیاد کند، بلکه فقط می‌تواند این تکلیف و ساختار احکام اخلاقی را توصیف کند. فیلسوف دین نمی‌تواند بر له یا علیه عقاید دینی بحث و احتجاج کند، بلکه باید هم خود را مصروف و معطوف به تعیین و تشریح ساختار مفاهیم، عقاید و اعمال دینی و عرضه گزارشی از منشأ آنها در عقل عملی کند.

کانت در کتاب دین تنها در حدود و ثغور عقل^{۱۹} (۱۷۹۳) مفاهیم، عقاید و اعمال دینی را در حوزه حیات اخلاقی قرار می‌دهد، و بر آن است که مردم تجربه تکلیف اخلاقی را با عبارات و تعبیرات خیال‌آمیز طرح می‌کنند یا عرضه می‌دارند. الزام به اطاعت از قانون اخلاق، چنان تلقی می‌شود که گویی وظیفه‌ای است که قانونگذار الوهی تکلیف کرده است. از چنین طرح‌ریزی یا شاکله‌سازی گزیری نیست، و بدینسان اخلاق، لاجرم به دین منتهی می‌گردد. آری تجربه و عملکرد دینی از حیات اخلاقی نشأت می‌گیرد. آموزه‌های دینی را به خاطر صدق و کذبشان نباید ارزیابی کرد، این چنین ارزیابی، آنها را تحریف می‌کند. اینها جلوه‌هایی از بعضی جنبه‌های تجربه اخلاقی‌اند.

کانت توصیفی از مفهوم خدا و آموزه‌های عمده مسیحیت به عنوان طرح و آتمیه‌هایی از قانون اخلاقی و جلوه‌هایی از کوشش انسانی برای عمل بر طبق آن، عرضه داشت. عقاید دینی هیچگاه با عقاید علمی تعارض ندارد، چرا که هر یک از آنها نقش و کارکردهای بسیار متفاوتی دارند. عقاید دینی هرگز علم به بار نمی‌آورد و به دست نمی‌دهد، بلکه نتیجه ضروری حیات اخلاقی است.

فریدریش شلابر ماخر (۱۷۶۸ - ۱۸۳۴) انتقاد کانت از مابعدالطبیعه (متافیزیک) و الهیات طبیعی (عقلی) سنتی را پذیرفت و قبول کرد که آموزه دینی را نباید به چشم آموزه‌هایی که دارای مدعیات علمی یا متافیزیکی هستند نگریست؛ ولی حل و انحلال دین را در اخلاق نپذیرفت. او بر آن بود که آموزه و عملکرد دینی، نمایانگر عنصری خودمختار و تحویل‌ناپذیر در تجربه انسان است که قابل فروکاهش یا تحویل به عقیده یا عمل نیست. دیانت نه علم است، نه اخلاق، بلکه عنصری است در تجربه انسانی که برای خود کمال در بیکارچگی و تمامیت دارد. فلسفه دین همانا تأمل بر این عنصر یا

این وجه است آنچنان که سنتها و فرهنگهای مختلف آن را شکل می‌دهند و آنچنان که در آموزه‌ها و اعمال دینی مختلف جلوه‌گر می‌گردد. شلایر مآخر این وجه یا عنصر دینی را، به مثابه احساس محدودیت یا اتکا، انسان به خدا توصیف می‌کرد. این احساس در عین حال که فقط از طریق انس و آشنایی، قابل درک و فهم است، ولی عنصری عام و جهانی در تجربه انسانی است که برای همه انسانها دسترس‌پذیر است. از آنجا که آموزه دینی "منوط به اعتقاد نیست، بلکه جلوه این عنصر عاطفی است که توسط سنتها شکل می‌گیرد، لذا آموزه‌های دینی هرگز نمی‌تواند با یافته‌های علم تعارض داشته باشد. عقاید دینی نیازمند به هیچ توجیهی نیست زیرا به نحوی مستقل در وجه یا عنصری خودمختار از تجربه احساس اتکا ریشه دارد.

نمایندگان این نوع یا سنخ اخیر، با پیروی از کانت و شلایر مآخر، فلسفه دین را در حوزه وسیعتر فلسفه فرهنگ قرار می‌دهند. در اینجا توجه از توجیه عقاید دینی، به بازشناسی خصلت متمایز تجربه دینی، زبان دینی، یا عملکرد دینی معطوف گردیده است. وظیفه فیلسوف دین، توصیف تجربه، زبان و عملکرد دینی، برای روشن‌سازی آنهاست و برای تعیین موقع و مقام آنها نسبت به سایر پدیده‌های فرهنگی. هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) نشان داد که مفاهیم و عقاید دینی در سنتهای خاص اندیشه و عمل جای دارد و فقط در پرتو آن سنتها قابل فهم است. سورن کی‌یر کگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) همان تأکید را که کانت در باب ازاده و نقش کانونی آن در حیات دینی قائل بود، پی گرفت ولی قائل به تفاوت حیات دینی و حیات استحصانی (زیبایی شناختی) (موردنظر خویش) و حیات اخلاقی (موردنظر کانت) بود. او نقش زبان دینی را، هم در بیان آن حیات (حیات دینی) و هم در امکان بخشیدن به هر فرد برای مواجهه با حکم متناقض نمای مطلق که او جان و جوهر دعوت مسیحی می‌دانست، کشف کرده بود. لودویگ فوئر باخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) و کارل مارکس (۱۸۱۸-۱۸۸۲) در تعبیر و تفسیر خود از عقیده و عملکرد دینی آن را بازتاب و فراقتنی آزمائی شده بسمها، امیدها و آرزوهایی که موضوع و متعلق ملموس‌تری در جهان مادی و اجتماعی دارد، می‌شمرند.

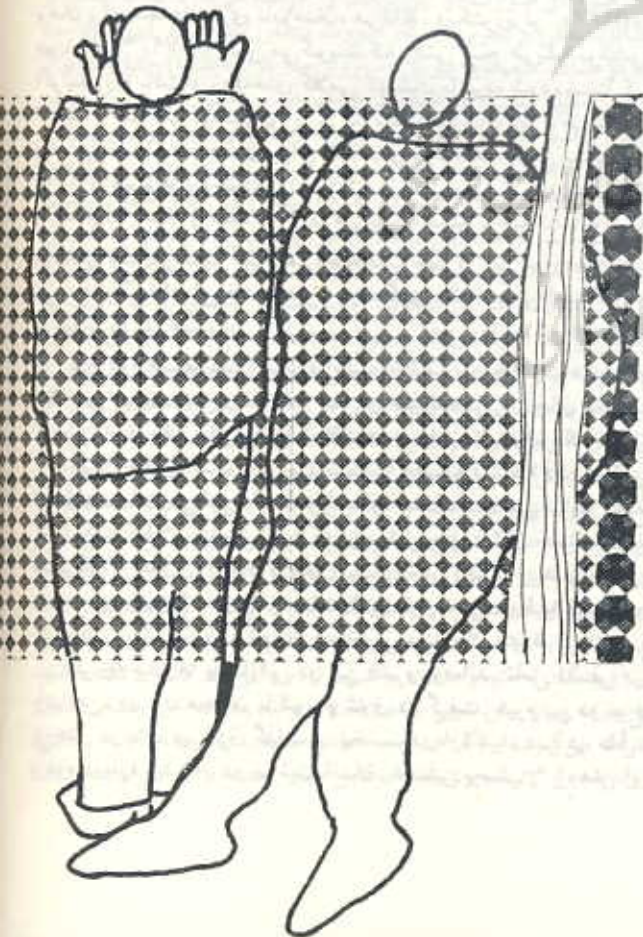
هجوم بحثش از اندیشه توحید یا خداشناسی توحیدی را در ضمن طرحی از تاریخ طبیعی دین مطرح کرد، و هگل سیر آگاهی دینی را از طریق مطالعه سنتهای فرهنگی مختلف پی‌جویی کرده در اوایل قرن بیستم، تحقیق در تاریخ ادیان، به چنان حدی از پیشرفت رسید که بسیاری از فیلسوفان دین پی بردند که توصیفات و تحلیلات آنان از تجربه، عملکرد و عقیده دینی، باید، علی‌الاصول، سنتهایی جز مسیحیت و حتی غیر از توحید را هم به حساب آورد. فلسفه دین، دیگر در حکم مقدمه‌ای بر الهیات مسیحی نبود. اغلب فیلسوفان دین معاصر با این نکات نظراً موافقتند، ولی بازنگری بر طبق این بازشناسی، هنوز به عمل درنیامده است.

در طی قرن نوزدهم، تحقیقات مربوط به تاریخ ادیان تحت تأثیر این مدعای شلایر مآخر بود که می‌گفت دین یک مایه و موضوع تجربی است که در آموزه‌ها و عملکردهای بازتافته در فرهنگهای مختلف تجلی یافته است و هسته اصلی آن، جهانی است. ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) و رودولف اوتو (۱۸۶۹-۱۹۳۷) هر دو در سالهای اوایل قرن بیستم کوشیدند که ویژگیهای مشخص تجربه دینی را توصیف و پیوندهای آن را با عقیده دینی بررسی کنند. هر دوی آنان مواد و مطالب روشنگری از سایر سنتهای دینی فراهم آورده‌اند و موضوع تحقیقتان را تجربه دینی به طور کلی گرفته‌اند، ولی هر دو عمدتاً متأثر از مسیحیت بوده‌اند.

جیمز بر آن بود که دین علی‌الاصول موضوع و متعلق احساس

است و نه اعتقاد؛ ولی عاطفه دینی متمایزی وجود ندارد؛ به این شرح که ترس، عشق، خشوع و شادی دینی، همان ترس، عشق، خشوع و شادی متعارف است که با موضوعات دینی پیوند یافته است. جیمز در کتاب تنوع تجربه دینی^{۱۱} (۱۹۰۲) هم رده‌بندی‌ای از انواع تجربه دینی و هم تحلیل فلسفی هوشمندانه‌ای از مسائلی مربوط به فلسفه دین، چون پیوند بین دین‌پژوهی علمی و ارزیابی معنا و اهمیت و ارزش آن، به دست داد. او لوازم همسان‌انگاری دین را با احساس یا حس خاص کشف کرد و مخصوصاً در فصل مربوط به عرفان، وجه اعتبار این احوال را برای اشخاصی که آنها را آزموده‌اند و اشخاصی که نیازمده‌اند بیان داشت. او احتجاج می‌کرد که شواهد وسیعی حاکی از این است که عنصر اصلی و مشترکی در تجربه دینی وجود دارد و آن شواهد مؤید این عقیده یا احساس است که چیزی در ماورای جهان دنیوی ما وجود دارد که می‌تواند اثرات مثبت و خیرخواهانه‌ای بر زندگی افراد بشر داشته باشد.

اوتو، برخلاف جیمز، و با اقتباس صریح از شلایر مآخر بر آن بود که «آن» یا عنصر متمایزی در تجربه دینی هست. آن عنصر یا «آن» را نمی‌توان بدرستی یک احساس نامید، بلکه چیزی است مشخص و اشتباه‌ناپذیر و تافته‌ای است جدا یافته. اوتو آن را «آنی» توصیف‌ناپذیر و ناعقلانی در تجربه دینی توصیف می‌کرد. او برای نامیدن «امر قدسی» - منهای عوامل عقلانی و اخلاقی‌اش - کلمه خاصی وضع کرده بود و آن را «مینوی»^{۱۲} نامیده بود. او بر آن بود که مقوله مینوی بی‌هتایی از ارزش و حالت مینوی ذهنی خاصی وجود دارد که نوع منحصر به فرد^{۱۳} و غیرقابل تحویل است. «آن» مینوی نهفته در تجربه را نمی‌توان در میان گذاشت، و فقط به مدد انس می‌توان آن را شناخت. اوتو آن «آن» را احساس بندگی و احساس محدودیت یا متاهیت و خشیت و مجذوبیت در برابر چیزی که «مطلقاً



دیگر» یا «غیرمطلق»^{۱۱} است. توصیف می‌کرد. اوتو بعدها به مطالعه سنن دینی غیرغربی و مخصوصاً بعضی نحله‌های ادیان هند پرداخت، ولی رده‌بندی و بازشناسی او از «آن» مینوی در تجربه دینی، بالخصوص متخذ از توحید کتب مقدس عبرانی و مسیحیت لوتری بود.

فیلسوفان دین مواد و مطالبی از تاریخ ادیان به دست آورده‌اند تا بتوانند در این باب تحقیق کنند که عملکردها یا عقاید مشترک بین ادیان کدام است. عرفان، شعائر، قربانی، نیایش و احساس امر قدسی با مقدس، از موضوعات چنین پژوهشی بوده‌اند. جیمز بر آن بود که افکار و عقاید دینی از فرهنگی به فرهنگی دیگر فرق می‌کند، ولی احساسات یا سلوک همراه با آنها، ثابت و یکسان است. بسیاری از پژوهشگران با این استنباط موافقت و به پژوهش عرفان، نیایش، یا احساس امر قدسی یا مقدس، به عنوان رهیافتی به قلب حیات دینی، نگاه می‌کنند. این نکته روشن شده است که یک عاطفه یا عملکرد را نمی‌توان شناسایی کرد مگر با استناد به برداشتها و عقایدی که می‌توان به کسانی که دارنده آن عاطفه یا عملکرد هستند، نسبت داد. کوششهای شلایرماخر، جیمز و اوتو برای تشخیص و رده‌بندی حقایق تجربه دینی، که مستقل از آن برداشتها، عقاید و عملکردها باشد، با ناکامی مواجه نشده است. استنباط جیمز که می‌گفت عقاید متغیراند ولی احساسات و عملکردها ثابت و یکسانند، نمایانگر ناتوانی جیمز در بازشناسی و ارج‌گزارای این واقعیت است که هر عاطفه یا عملی باید در ذیل توصیفی بازشناسی شود و آن توصیف باید توصیفی باشد که بدرستی به صاحب آن عاطفه یا عمل نسبت داده شود.

در فلسفه آنگلو ساکسون در نیمه قرن بیستم، کانون توجه از تجربه دینی به زبان دینی معطوف شد. آ.ج. آیر (۱۹۳۶) در زمانی که روایت خود از پوزیتیویسم منطقی را تدوین می‌کرد بر آن بود که احکام و عبارات دینی، همانند احکام و عبارات اخلاقی قابل تحقیق یا ابطال نیستند و بنابراین از نظر معرفتی یا شناختاری معنی‌دار نیستند؛ و آنها را باید بیان احساسات نهی از محتوای معرفتی (شناختاری) تلقی کرد. البته معیار تحقیق‌پذیری مربوط به معناداری معرفتی، بزودی به خاطر مسائلی که جدا از اطلاق آن به گزاره‌های دینی بود، مهجور و منتفی گردید، ولی پژوهش در مورد شان درست زبان دینی ادامه پیدا کرد. بعضی فیلسوفان، با توسل به فلسفه متأخر ویتگنشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱) احتجاج می‌کردند که زبان دینی نباید معروض معیارهایی که متخذ از حوزه‌های دیگر مقال، از جمله مقال علمی یا اخلاقی است، باشد، بلکه وظیفه فیلسوف دین باید بازیابی دستور زبان خاص حاکم بر کاربردهای دینی زبان باشد. البته هنگامی که انسان می‌کوشد بین کاربردهای دینی مشخص و سایر کاربردهای خاص الفاظ و جملات فرق بگذارد، مسائل و مشکلاتی پدید می‌آید.

کوششهای معطوف به بازیابی دستور زبان مشخص و ممتاز زبان دینی به شیوه‌ای که آن زبان را از سایر مفاهیم و برداشتها و عقاید، مستقل و خودمختار کند، با این مدعای شلایر ماخ شباهت پیدا می‌کند که عنصر متمایز و خودمختاری در تجربه دینی وجود دارد. در هر دو صورت، این مدعا ناشی از ملاحظاتی مدافعه‌گری کلامی و نیز نظر داشتن به رسایی توصیفی است. اگر شلایر ماخر در توصیفش از زبان دینی بر حق باشد که آن را بیانگر عنصری می‌داند که از مفاهیم و معتقدات مستقل است، در این صورت یک گزاره دینی هرگز نمی‌تواند با گزاره‌های علمی یا احکام اخلاقی معارض باشد. یک مجموعه از عبارات و کلمات معین در زمینه دینی به نحوی ایفای نقش می‌کند که بکلی با کاربرد همانها در یک زمینه علمی یا متافیزیکی فرق دارد. «بخدا جهان را آفریده است» به عنوان یک بیان عقیده با هیچ گزاره علمی یا متافیزیکی درباره منشأ جهان تعارض ندارد. کلمات در موقعیتهای مختلف، معانی مختلفی دارند. این فرق‌گذاری

قاطع یک استراتژی حفاظت‌گر درست می‌کند که از هرگونه تعارض بین معتقدات دینی و علمی یا عرفی درباره جهان، جلوگیری می‌کند. کسانی که مدعی‌اند کاربردهای دینی زبان دستخوش دستور زبان خاص خود هستند و معروض هیچ معیاری در خارج از حوزه مقال دینی قرار نمی‌گیرند، این استراتژی را ادامه می‌دهند. این استراتژیها نشان می‌دهند که نوع دوم فلسفه دین، در عین حال که در بند توصیف و روشنگری است - و نه توجیه - چه بسا بتواند برای مقاصد مدافعه‌گری کلامی هم به کار رود. از جمله می‌تواند برای توجیه عقیده و عملکرد دینی بدین شیوه مؤثر افتد، که به آن عقاید و عملکردها شانی نسبت دهد که از هرگونه تعارض با معرفت علمی یا احکام صادره در سایر حوزه‌های فرهنگ، جلوگیری کند.

منابع و متون معاصر، هر دو نوع فلسفه دین عرضه شده است. پس از یک دوره فترت، توجه به توحید فلسفی از نو احیا شده است. از جمله وظایف مهمی که پیش‌روی فیلسوفان دین معاصر قرار دارد، نیاز به رشته علمی‌ای است که هم به قدر کفایت جامع و جوابگوی سایر سنتهای دینی باشد و هم از تحریف ناشی از جدایی گزاره‌ها و پدیدارها از زمینه‌های تاریخی و فرهنگی شان به قصد مطالعات تطبیقی یا مدافعه‌گری، بپرهیز کند. این وظیفه با توجه به این واقعیت که مفهوم دین حاکم بر فلسفه دین، در غرب جدید رخ نموده است، دشوارتر می‌گردد. پیش‌فرضها و استنباطات توحیدی در معیارهایی که به مدد آنها تجربه یا پدیده‌ای به عنوان دینی شناخته می‌شود، مستتر و مندرج است. این پیش‌فرضها ممکن است، در پشت پرده این مدعا پنهان شوند که فلسفه دین باید وقف توصیف و تحلیل باشد ولی در مورد توجه معتقدات و عملکردهای دینی باید بیطرف باقی بماند.

یادداشتها:

۱۱ این مقاله، ترجمه مقاله Philosophy of religion نوشته واینه پرودفوت (Proudfoot) در دایره‌المعارف دین (زیر نظر م. الیاده) ج ۱۱، ص ۳۰۵-۳۱۱، است.

1. theism.
2. Ontological argument.
3. Cosmological argument.
4. teleological argument.
5. argument from design.
6. Prosligion.
7. Gaunilo.
8. Norman Malcolm.
9. Alvin Platina.
10. actuality.
11. Potentiality.
12. Samuel Clarke.
13. *Dialogues Concerning Natural Religion*.
14. incoherent.
15. Consistency.
16. Victor Preller.
17. David Burrel.
18. antinomies.
19. *Religion within the Limits of Reason Alone*.
20. religious doctrine.
21. *The Varieties of Religious Experience*.
22. numinous.
23. sui generis.
24. Wholly other.