

فلسفه دین ۱

نویسنده: ادوارد ویرنگا^۲

مترجم: علی حقی^۳

فلسفه دین همانا «تأملی نقادانه درباره موضوعات فلسفی است که در دین پدید می‌آید». فلسفه دین سه سرچشمه دارد؛ ادعاها (مانند این که خداوند وجود دارد، که درباره آن می‌توان پرسید: این گزاره به چه معنا است؟ معنادار است یا خیر؟ و یا اینکه پذیرش آن معقول می‌باشد یا نه)، مفاهیم (مثلاً «علم» و «تغییرناپذیر بودن» خداوند که درباره آن می‌توان پرسید: این دو مفهوم چگونه تحلیل می‌شوند؟ آیا با یکدیگر سازگارند یا خیر؟) و اعمال (مانند نماز، که در مورد آن می‌توان پرسید: آیا معقول است انسان فکر یا علاقه و عشقی را ابراز کند که خداوند از قبل از آن اطلاع داشته است؟)

گرچه همه ادیان موضوعاتی برای مذاقه و تأمل فلسفی مطرح می‌نمایند، اما فیلسوفان انگلیسی قرن بیستم در آثارشان

توجه خود را عمدتاً بر روی مسائلی که از رهگذر ایمان به خدا پدید می‌آید متمرکز کرده‌اند، زیرا بدون تردید، مسیحیت، دینی بود که اکثر این فیلسوفان با آن آشنایی بیشتری داشتند. ایمان و اعتقاد به خدا را می‌توان به گونه‌ای که رابرت فلینت (Robert flint)، در کتابش به همین نام تعریف کرده، تعریف نمود. وی می‌گوید: ایمان یعنی طرحی که وجود و تداوم حیات، مرهون علم و اراده موجودی قائم به ذات (واجب الوجود) قدیر، حکیم و خیر است. فلسفه‌ای که وجود و اوصاف چنین موجودی (یعنی خدا را) بررسی می‌کند، غالباً روش «فلسفی» نامیده می‌شود.

دیگر موضوعاتی که فیلسوفان دین مورد توجه قرار داده و بدان پرداخته‌اند، شامل عرفان، ماهیت تجربه دینی، رابطه علم و دین، زبان دین و جاودانگی نفس است.

علاوه بر این، در دهه‌های پایانی قرن بیستم، برخی از فلاسفه، کار بر روی موضوعاتی که به طور خاص کلامی‌ترند آغاز کردند؛ از قبیل عقاید مسیحی، چون «تجسم و تجسد»، «فدیه و کفاره» و «گناه اولیه و ذاتی». شاید هیچ رشته تخصصی دیگر که تا این حد با عرصه‌های دیگر فلسفی در هم تنیده و مرتبط باشد، وجود نداشته باشد که نسبت به سایر مقولات فلسفی تأثیرگذار بوده، آن‌ها را بازتاب می‌دهد، به آن‌ها واکنش نشان داده و از آن‌ها تأثیر می‌پذیرد.

در سالهای اولیه این قرن، زمانی که نظام سازی فلسفی مرسوم و متداول بود، فلاسفه دین تلاش کردند تا این گونه ادعاهای مذهبی را که قابل بررسی هستند، در یک چارچوبی مابعدالطبیعی بگنجانند. در سالهای اواسط این قرن، فیلسوفان دین کوشیدند تا به یورشهای منطقی پوزیتیویست‌ها به امور مابعدالطبیعی و دین پاسخ دهند. سهم فلاسفه در این منازعات تنها بحث کردن بر سر این نبود که آیا ادعاهای مذهبی معنادار یا توجیه پذیرند، بلکه بحث بر سر این بود که این آموزه‌ها، از این حیث که مدعیات دینی‌اند، آیا معنادارند یا خیر؟ مخصوصاً هرمن لوتسه

(Hermann lotze) به این اعتقاد و نظریه رسیده است.

ایده‌آلیزم مطلق، آموزه غالب و حاکم فلسفه انگلستان در آغاز قرن بیستم بود که آن را مدافعانی همچون ادوارد (Edward) و جان کارد (John caird) و هم چنین تی، اچ، گرین، (T.H.Green) رهبری و نمایندگی کردند.

خطابه‌های «رویسی» (Royce) در گیفورد تحت عنوان جهان و فرد منتشر شد. وی در این کتاب استدلالی می‌کند که در چند جای دیگر آن را بسط و تفصیل داده است. آن استدلال این است که از امکان خطا برای اثبات وجود مطلق، می‌توان استفاده نمود. «رویسی» معتقد بود که معنای بیرونی یک مفهوم بسته به این است که چه معنایی را می‌توان از آن اراده کرد.

علاوه بر این، این که یک مفهوم قاصر است از این که منطبق شود با آن چیزی که از آن مفهوم قصد می‌شود - یعنی این مفهوم اشتباه است - در این صورت این امر مبتنی می‌شود بر وجود هوشی که هم مفهوم را ادراک نماید و هم عین و متعلقه را که ما مفهوم را از آن قصد می‌کنیم. در نهایت، از آن جا که امکان احتمال

خطا بی‌شمار و بی‌نهایت است، باید هوش و شعوری لایتناهی - مطلق - باشد تا همه احتمال خطاها را درک کند.

در پایان سومین بخش قرن بیستم، فلسفه دین بسیار فنی و تخصصی شد. مثلاً آراء بکر و بدیع از منطق اخذ شد و آن‌ها تا حدی در براهین سنتی، له یا علیه وجود خدا به کار رفتند.

ایده الیزم

بسیاری از سرشناس‌ترین فلاسفه دین دعوت شدند تا در «Gifford» (گیفورد) سخنرانی نمایند. سخنرانی‌های گیفورد رشته خطابه‌ها و درس - گفتارهایی است که هر ساله در یکی از دانشگاه‌های اسکاتلند (ابردین، ادینبورگ یا گلاسکو) برگزار می‌شود تا مطالعه الهیات طبیعی را در گسترده‌ترین لفظ و معنا، و به عبارت دیگر شناخت خدا را، تشویق و ترفیع بخشند.

در سال ۱۹۰۰، این خطابه‌ها را اولین بار متفکری آمریکایی به نام جوسیا رویس (Josiah Royce) از دانشگاه هاروارد، ایراد کرد. رویس سرشناس‌ترین آمریکایی شارح ایده‌الیزم مطلق بود. «ایده‌الیزم مطلق»، نظرگاه فلسفه‌ای نظری است که

بر طبق آن تنها یک موجود روحانی و خودآگاه - مطلق - وجود دارد و هر چیزی که واقعی است، به سبب مشارکتش در آن مطلق چنین است. اندروست پرینگل پتیسون (- Andrew Seth Pringle Pattison) در سخنرانی‌های گیفوردش در سال ۱۹۱۲-۱۳، تحت عنوان «مفهوم خدا در پرتو فلسفه کنونی»، ایده‌الیزم «رویس» را به دیده موافقت نگریست. وی اعتقاد داشت که حیات خودآگاه، ذاتی جهان است. اما او انحصار همه شعور و درک‌ها را به موجودی زنده و با شعور انکار کرد. بنابراین «خدا» با «مطلق» یکی نیست. از این ایده‌الیزم شخصی نیز هاستینگز راشدال (Hastings Rashdall) در کتابش فلسفه و دین حمایت و دفاع کرد.

ویلیام جیمز و پراگماتیسم

بدیل و جانشین نظام سازی‌های بزرگ نظری و متافیزیکی که ساخته و پرداخته ایده‌الیزم‌های مطلق‌گرا بود (و بعداً مورد تأیید طرفداران و ابتهد قرار گرفت) عبارت بود از: «روی کرد فلسفی تدریجی برای از بین بردن مشکلات»، که آن را ویلیام جیمز و دیگر عمل‌گرایان به کار گرفتند.

جیمز در کتاب «ایمان خواهی» از انتقاد «W.K.clifford» استقبال کرد که می‌گفت: همیشه، همه جا و برای همه کس اشتباه است که به چیزی معتقد باشد که گواه و دلیل کافی برای آن وجود ندارد. جیمز، ضمن اعتراف به اینکه ادله کافی به نفع ایمان مذهبی وجود ندارد، تلاش کرد تا توجیهی برای ایمان دست و پا کند. او بین وظیفه عقلانی نسبت به ایمان به واقعیات و وظیفه پرهیز از اشتباه، فرق گذاشت و به این نکته توجه داد که تأکید بر وظیفه دوم ممکن است انسان را وادار کند از موافقت و تأیید موضوعی هنگامی که ادله قانع کننده‌ای آن را همراهی نمی‌کند، خودداری نماید. جیمز، وفاداری را به جای تعهد و اجبار مخاطره‌آمیز ترغیب می‌نمود تا فرد به ایمان واقعی دست یابد. وی بر آن بود که این امر، راه مفتری برای گزینش ایمان به یک موضوع در جاهایی که فرد ناچار به انتخاب است؛ یعنی مواردی که انتخاب، تغییری در سرنوشت و مسیر زندگی فرد پدید می‌آورد و نیز در مواردی که تصمیم برای انتخاب چیزی مبتنی بر پایه‌های عقلانی اتخاذ نشده، تأمین کرده است.

ویلیام جیمز، به ویژه، معتقد بود که

تصدیق فرضیه‌های دینی، فی‌المثل اعتقاد به اینکه خداوند وجود دارد، از رهگذر این اصل روا داشته می‌شود.

در سالهای ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ جیمز کتاب خودش را تحت عنوان انواع گوناگون تجربه دینی در قالب خطابه‌های گیفورد ایراد نمود. جیمز، دین و مذهب را تحت عنوان «احساسات، اعمال و تجربه‌های شخصی افراد در انزوا» تعریف کرد؛ از این حیث که مردم خود در ارتباط با هر آنچه آن را الهی می‌دانند، می‌یابند. جیمز همچنین در ادامه در مورد توبه، تغییر آیین، ناپارسایی و بی‌تقوایی نیز بحث و گفتگو می‌کند، اما اولویت را به تجربه دینی که توجه وی را به خود جلب کرده بود می‌دهد. این طبیعی است، زیرا توجه وی بر عرفان متمرکز شده بود.

جیمز با بهره‌گیری از نوشته‌های عرفا، تجربه عرفانی را با ویژگی‌های وصف ناپذیری، یعنی تجربه‌ای که در مقابل بیان مقاومت می‌کند و برخوردار از کیفیت معرفتی، یعنی توجه و عنایت به حالات و بصیرت‌هایی از حقیقت و نیز اینکه این تجربه‌ها گذرا و منفعل هستند، مشخص و توصیف می‌کند. جیمز نتیجه گرفت که چنین حالاتی برای صاحبان آنها حجیت

دارد، لیکن برای کسانی که فاقد این حالات می‌باشند ارزش، حجیت و سندیت ندارد، جز اینکه این حالات اشاره دارند به اینکه درجات دیگری برای رسیدن به حقیقت امکان دارد. جیمز آغازگر سنت پژوهش پدیدارشناختی و ارزش مبتنی بر قرائن تجربه عرفانی بود که در تمام قرن بیستم ادامه یافت و مخصوصاً تأثیرش در آثار کسانی چون ویت. استیس و نلسون پایک برجسته و چشمگیر بود.

آلفرد نورث وایتهد و فلسفه پویش

آلفرد نورث وایتهد در خلال سالهای ۲۸-۱۹۲۷ خطابه‌های گیفورد خود را برگزار کرد. وایتهد مشی فلسفی‌اش را در سال ۱۳-۱۹۱۰ همچون ریاضی‌دانی آغاز نمود. در کتاب ماندگارش اصول ریاضیات با برتراند راسل همکاری داشت. وایتهد در دهه ۱۹۲۰ به آمریکا رفت و تلاش کرد تا نظام مابعدالطبیعه نظری ملهم از کیهان‌شناسی علمی را توسعه دهد. خطابه‌هایش در گیفورد به زبانی بس پیچیده ایراد شد و بعداً تحت عنوان پویش و واقعیت منتشر شد. زبان به غایت مغلق وی تفسیر مفاهیم مورد نظر او را دشوار ساخت. وایتهد مفهومی دو

قطبی و دو ساحتی از خداوند ارائه داد، به این معنا که خداوند در ذات نخستین و اولیه‌اش پاره‌ای از فرایند جهان طبیعی است - نه خالق و موجودی فاقد آگاهی - مع‌الوصف خداوند در نظم دادن به جهان سهیم و مؤثر است.

برخلاف، طبیعت تبعی خداوند است و آن همانا آگاهی‌ای است که چون ارزش‌های منبعث از موجودات پیوسته متغیر را در خود می‌گنجانند، رشد می‌کند و متحول می‌شود. وایتهد این سخنان به ظاهر متضاد را با رشته‌ای از کلمات قصار و کوتاه خلاصه کرد. مانند این که: «همچنان که صحیح است که بگوییم خدا جهان را می‌آفریند، صحیح است که بگوییم جهان خدا را می‌آفریند».

وایتهد مفهوم رسمی و شناخته شده از خدا را به عنوان موجودی ثابت و لایتغیر، ازلی، مطلق، قادر و غیره را رد کرد. این انکار، خوشایند کسانی که افکار و ایده‌های او را بسط و شرح دادند واقع شد. مثلاً چارلز هارتشورن (Charles Hartshorn) از یک رأی دو قطبی (دو ساحتی) در مورد خدا دفاع کرد. متکلمان پویشی کوشش کردند تا بسط و تکاملی صریحاً مسیحی را بر مبنای تفکر وایتهد

ارائه دهند.

زبان کلامی: تحقیق‌پذیری و معناداری

گرایش به توسعه نظام‌های فرضی متافیزیکی تحت تأثیر پوزیتیویست‌های منطقی رو به انحطاط نهاد. پوزیتیویسم منطقی نخله‌ای فلسفی بود که آن را موریس شلیک (Morris Schlick) و رودولف کارنپ (Rudolf Carnap) و دیگر اعضای حلقه وین تأسیس کردند. این ایده را ای، جی، ایر (A.J. Ayer) در کتابش به نام زبان، حقیقت و منطق به فیلسوفان انگلیسی معرفی کرد. محور اصلی پوزیتیویسم منطقی عبارت بود از معیار تحقیق‌پذیری معناداری. به اعتقاد اینان، قضیه تنها وقتی معنادار است که یا تحلیلی (همان‌گویی) باشد یا به گونه‌ای تجربی تحقیق‌پذیر باشد.

تفسیر و بیان قانع‌کننده و رضایت‌بخش از آنچه لازم بود تا قضیه‌ای تحقیق‌پذیر باشد، هرگز پیدا نشد. اما تقریباً این ایده مشعر بود بر این که قضیه، تنها وقتی تحقیق‌پذیر است که دست‌کم علی‌الاصول با مشاهده تجربی قابل اثبات یا ابطال باشد.

ایر به خوبی اصل تحقیق‌پذیری را

برای به دست آوردن این نتیجه که قضایای سنتی متافیزیک و قضایای اخلاقی و مذهبی همه بی‌معنا هستند، به کار گرفت. وی معتقد بود که چنین ادعاهایی به هیچ وجه تحلیلی صادق نیستند. همچنین مشاهده‌تصورپذیری نیست که این گونه قضایا را تأیید یا رد کند. ایر به موجب این رأی نتیجه گرفت که این قضایا نه صادق‌اند و نه کاذب، بل بی‌معن‌اند. به ویژه که قضیه‌ای نداریم که ادعا شود می‌تواند ماهیت متعالی خدا را توصیف نماید که دارای معنای تحت‌اللفظی باشد.

در همان حول و حوش، یعنی در اواسط دهه ۱۹۴۰، زبان، حقیقت و منطق به چاپ دوم رسید. جان ویزدم (John Wisdom) در جستاراش به نام «خدایان» مثالی می‌زند که مؤید موضع ایر بود. مثال وی این بود که دو نفر به باغ ظاهراً ناشناخته‌ای وارد می‌شوند. یکی از آن دو معتقد است این باغ باغبانی دارد. دیگری چنین اعتقاد ندارد. تمام تلاشها برای یافتن باغبان به شکست می‌انجامد، اما هنوز یک نفر بر این اعتقاد خود پافشاری می‌کند که باغبانی نادیدنی و ناشنیدنی وجود دارد که تنها از طریق کارها و آثارش

متجلی می‌شود.

هر چند ویزدم معتقد بود که تفاوت بین دو نفر مشاهده کننده به تجربه باز بسته است، اما فیلسوفان دیگر چنین نتیجه گیری کردند که چون هیچ مشاهده ای نمی‌تواند ادعای شخص معتقد را ابطال کند، این ادعا که باغبانی نادیدنی و ناشنیدنی وجود دارد، بی معنا است.

مثلاً آنتونی فلو (Antony Flew) مدعی شد که اگر هیچ وضعیتی از امور، نافی آن مدعای کلامی نخستین به حساب نیاید، آنگاه ادعای مزبور اساساً حکمی واقعی نیست. چنین مدعایی هیچ نمی‌گوید و هیچ امر بالفعلی را تصدیق و یا تکذیب نمی‌کند.

فلو در ارتباط با داستان ویزدم که خود تفصیل داده بود گفت: فرد شکاک در داستان باغ از معتقد به وجود باغبان می‌پرسد: «تو چگونه به وجه دقیق باغبان نامرئی و نامحسوسی را که از ازل مبهم است باغبان می‌خوانی و از باغبان خیالی یا حتی باغبانی که اصلاً نیست فرق می‌گذاری؟»

نظر فلو این بود که اظهارات و تفسیرهای پیشین معتقدان به قدری با حک و اصلاح‌ها و جرح و تعدیل‌ها

فرسوده و نخ نما شده است که دیگر اصلاً آن مدعا قضیه‌ای واقعی به حساب نمی‌آید. فلو معتقد بود که اظهارات کلامی، چون معمولاً ابطال پذیر نیستند، تهی و بی‌معناند. این تلقی، که چالش کانونی اعتقاد دینی است مشعر است به آن که این اعتقادات نه فقط کاذب بل حتی معنادار هم نیستند، بر فلسفه دین در طول دهه ۱۹۵۰ سیطره داشت. در این تلقی، بیشتر نویسندگان نامدار در مجموعه مقالات فلسفه دین در همان دهه که تحت عنوان مقالات جدید در کلام فلسفی منتشر گردید (که آن به جز مقاله فلو، حاوی جستارها و مقالاتی از ار. ام. هر، بازل میچل، پی، اچ، ناول اسمیت و دیگران بود) سهیم بودند.

مناقشه اثبات گرایان در مورد معناداری ایمان مذهبی چنان با گستردگی پذیرفته شد که حتی بسیاری از فیلسوفان موحد و متکلمان احساس کردند مجبورند تفسیرهایی از گزاره‌های سنتی مذهبی ارائه دهند که برای آنان مجالی فراهم آورد که آزمون معناداری تحقیق‌پذیری را از سر بگذرانند.

نمونه و مثال معروف از این گونه واکنشها، اثری است از ار. بی. بریث ویت

(R.B.Braithwaite) به نام دیدگاه تجربه‌گرایانه اعتقاد مذهبی. به اعتقاد وی ادعای ظاهری مسیحی‌ها مبنی بر اینکه خدا عشق است، ادعایی درخور شأن واقعیت ماوراء طبیعی نیست، بلکه صرفاً بیانی است از قصد و نیت مؤمنان در تبعیت از شیوه زندگی عاشقانه [= عشقی که خداوند به آدمیان دارد].

دیگر اقوال دینی، به همین منوال، همچون بیان احساس عاطفه یا اعلام قصد طی راهی معین، فهمیده می‌شوند. مادامی که گزاره‌های معنادار دینی مورد مناقشه بود، به همین میزان نسبت به سایر موضوعات فلسفه دین کمتر توجه می‌شد. لکن عاقبت الامر تعهد و التزام به معیار معناداری تحقیق‌پذیری تضعیف شد و اندک اندک به کلی رنگ باخت. این امر عمدتاً معلول عواملی بود، از جمله این که:

اولاً، گفته می‌شود چرا این معیار در مورد خودش قابل اطلاق نباشد؟ به نظر می‌رسد خود این قاعده تحقیق‌ناپذیر است. [بنابراین این قاعده خود، بی‌معنا است].

ثانیاً، این معیار به وجهی صورت‌بندی شد که قضایای متافیزیکی و دینی را سترد و روفت بدون اینکه به وضوح قضایای

معناداری مانند قضایای علمی را برود و از بین ببرد.

سرگذشت این اشکال دوم را کارل همپل (Carl Hempel) به تفصیل در مقاله‌ای ذیل عنوان مشکلات و تحولات در معیار معناداری تجربه‌گرا بیان کرده است.

ایمان‌گرایی ویتگنشتاین

مشغله ذهنی در ارتباط با زبان دینی را در راستایی متفاوت، لودویگ ویتگنشتاین و پیروانش جهت دادند. واضحترین بحث ویتگنشتاین از دین در درس - گفتارهایش به نام گفتارها و گفت و گوها، که یادداشتهای دانشجویانش از درسهای او در سال ۱۹۳۸ بود، یافت می‌شود.

در آنجا وی این رأی را ابراز داشت که استفاده مؤمن از زبان، آنقدر از استفاده‌ای که غیر مؤمن از زبان می‌کند متفاوت است که ممکن نیست غیر مؤمن با مؤمن متعارض باشد. ویتگنشتاین این نتیجه را نگرفت که تصدیق ذهنی مؤمن بی‌معنا است.

به تعبیر دقیق‌تر آنچه که مراد و مقصود مؤمن است از رهگذر تصویر یا نحوه نگرشی به زندگی تعیین می‌شود که غیر

مؤمن وجه مشترکی با آن ندارد.

با طرز بیان و لحنی که ویتگنشتاین در جاهای دیگر به کار برده است ما می‌توانیم این رأی و نظر را به این صورت مطرح کنیم که فحوای تعابیر دینی بستگی به بازی زبانی یا شکل خاصی از زندگی دارد. بنابراین تعابیری مانند خدا یا روز داوری برای مؤمن معنایی دارند که بستگی دارد به کاربرد آنها در طیفی از اعمالی که فرد مؤمن در آنها مشارکت دارد. لذا، بذل کوشش برای یافتن قرینه یا توجیهی برای اظهارات دینی، معقول نیست، زیرا این تفحص، خارج از شکل دینی زندگی‌ای است که در آن این گونه اظهارات معنا دارند.

پیروان ویتگنشتاین مانند نورمن ملکم (Norman Malcom) و فیلیپس (D.Z. Phillips) بر روایت‌هایی از ایمان گرایی تأکید کردند که بر طبق آنها بی‌وجه و بی‌مورد است که برای مبانی عقلی اعتقاد دینی به جستجو برخیزیم. به موجب نظر آنان، اعتقاد دینی اصلاً بی‌معنا است، در درون مناسک زمینه‌ای وجود ندارد که ما برای آن قرینه‌ای جستجو کنیم، بلکه اصلاً هیچ چشم‌انداز بیرون از دین نیست تا از آن بشود شکل دینی زندگی را ارزیابی

کرد. منتقدان، مانند کای نلسون اعتراض کردند که ساختار مفهومی واحدی ممکن است حاوی هم دین و هم علم باشد، به وجهی که طلب قرینه که برای هر دو مقام و مرتبه و برای هر رویدادی و برای کل اشکال زندگی (از باب نمونه سحر و جادوگری) بدون اشکال است و لکن قرینه مزبور معروض ارزیابی است.

مسأله شر

استثناء از جو رایج فلسفی در دهه ۱۹۵۰ - که بر طبق آن ادعاهای دینی یا بی‌معناند یا منطقاً در بازی زبانی‌ای که در آن به کار می‌روند، محصور می‌آیند و منزوی می‌شوند - به شکل یورش بر صدق خداباوری در آمد. در سال ۱۹۵۵، مکینی، آغازگر دوران گرایش شدید به مسأله شر بود که از رهگذر آن مناقشه‌ای قوی با خداباوری کرد. ایکن، آنتونی فلو و اچ. جی. مککلوسکی (H.J. Macloskey) نیز اشکالات دیگری را به مسأله شر وارد کردند. به اعتقاد مکی، خداباوری صرفاً کاذب نیست، بلکه ناسازگار است، زیرا احکام و اصول کانونی آن ممکن نیست همه با هم صادق باشند. خداباور معتقد است:

۱) خداوند قادر است (هر کاری را می‌تواند انجام دهد).

۲) خداوند خیر مطلق است.

۳) شر وجود دارد.

به اعتقاد مکی این قضایا با هم متعارض‌اند، به این معنا که اگر هر کدام از این دو صادق باشد، گزارهٔ باقی مانده باید کاذب باشد.

این همان مسأله‌ای است که از زمان مکی همچون مشکل منطقی شر شناخته شده است.

مکی خاطر نشان کرد، برای این که استدلال کنیم معتقدات خداشناسانه متناقض‌اند، باید برخی از قضایایی را که بالضروره صادق‌اند پیدا کنیم. وی آنها را قواعد شبه منطقی نامید؛ قواعدی که مفاهیم قدرت مطلق، خوبی و شر را به وجهی به هم پیوند می‌دهند که در ترکیب عطفی با باورهای خداپاورانه، به تناقضی صریح می‌انجامند.

پیشنهادات مکی برای قضایای بالضروره صادق عبارتند از:

۴) هیچ محدودیتی برای آنچه فرد قادر می‌تواند انجام دهد وجود ندارد.

۵) موجود خیر تا آنجا که می‌تواند باید شر را از بین ببرد.

منتقدان، مانند نلسون پایک و آلوین پلنتینجا خاطر نشان کردند که چون شخص خوب می‌تواند شر را روا بدارد، اگر دلیل معتبری داشته باشد، از این رو مقدمه پنجم مکی لزوماً صادق نیست. تلاشهای بعدی برای دفع اتهام مکی به شکست انجامید و نتوانست آشکار نماید که قضایای چهار و پنج با این ویژگی توأمان که این قضایا بالضروره صادق‌اند و نیز در ترکیب عطفی با باورهای خداپاورانه مشتمل بر تناقضی صریح‌اند.

این مسأله [= مسأله شر] این باب را مفتوح می‌کند که باورهای خداپاوران ناسازگارند، حتی در صورتی که اثبات نشده باشد آنها ناسازگارند. برای همین است که حجم نسبتاً زیادی از کتب منتشر شده مصروف این جهد فکری می‌شود که عیان کنند خداپاوری سازگار است.

پلنتینجا در مقابله با شر، این رأی را ابراز می‌کند که وجود خدا و وجود شر منطقیاً سازگارند. بر خلاف، نظریهٔ *عدل الهی*^۴ کوششی است در این جهت که دلیل واقعی یا تبیین درست مسألهٔ شر چیست؟ از این رو هر دفاعی از مسألهٔ شر در صورتی به موفقیت می‌انجامد که بر وفق آن طرح و نقشه‌های فراهم آید که خدا و شر، نقش

آفرینان آن باشند و منطقاً همزیستی آن دو با هم ممکن باشد. از دفاع از شر از راه اختیار - در پاسخ کوتاهی به مکی - اس. ا. گریو (S.A. Grare) حمایت کرد و آن را آلوین پلنتینجا، با ذوق و قریحه سرشار، بسط و تفصیل داد. ایده اصلی در این قسم پاسخ به مسأله شر این است که خداوند را که مخلوقات مختاری دارد می توان ستود، ولو آن که او به رغم قدرت مطلقش نتوانست چنان مخلوقاتی را بیافریند که فقط آن کاری را انجام دهند که درست است. خداوند به این سبب چنان مخلوقاتی را نیافرید که اگر می آفرید دیگر آنان نمی توانستند کار خوب را مختارانه انجام دهند. اگر این طرح و نقشه ممکن باشد، تواند بود که هم خداوند باشد و هم شر. دفاع از راه اختیار، آشکارا اصطلاحاً روی به شر اخلاقی دارد؛ مراد از شر اخلاقی شری است که حاصل افعال اختیار کنش گران مخلوق است.

منتقدان خاطر نشان کرده اند که به رغم این کوشش ها، هم چنان مشکل سازگاری وجود خدا با وجود شرور طبیعی یا فیزیکی، بر قرار است؛ این شرور، آلامی است معلول زمین لرزه ها یا سیل ها. پاسخ پلنتینجا این است که ممکن است که همه

شرور، شرور اخلاقی باشند، چون احتمال دارد که شر به ظاهر فیزیکی، معلول فاعل های غیر بشری باشد. چون این دعوی محتمل است، مناقشه همچنان باقی است.

جان هیک (John Hick) از راه اختیار، به گونه ای دیگر، از وجود شر دفاع کرده است. وی بر وجود شر، از حیث رشد خصال آدمی صخه می گذارد. از نظر هیک شر فرصتی را برای «روح سازی»^۵ یا رشد معنوی فراهم می آورد؛ این دو برای کسانی که بخواهند با خداوند ارتباط پیدا کنند، لازمند. بنابراین شر صرفاً پیامد نامیمون و نامبارک مخلوقات مختار نیست. جان هیک این رأی را از ایرنائوس (۲۰۲-۱۲۰ Irenaeus) اخذ نموده است و آن را فضیلتی به شمار می آورد؛ بدین وصف که با این رأی از آموزه اوگوستینی هبوط و مشکل بعدی آن دائر بر این که چگونه مخلوق خوب خدایی کامل می تواند شریر شود، جلوگیری به عمل می آید. هیک قصدش از این توصیف آشکارا این بود که تبدیل به نظریه عدل الهی شود. لکن اگر این کار، بر وجه احتمال درست باشد، این توصیف از شر، همچنین دفاعی است در مقابله با مسأله منطقی شر.

تاکنون بحث متمرکز بود بر مسأله منطقی شر، اما همچنان که فیلسوفان معتقدند، از مسأله شر می‌توان به وجهی مکفی دفاع کرد و این رهنمون به مسأله دومی می‌شود موسوم به مسأله قرینه‌ای شر^۶ که انظار را به خود جلب نموده است. از جمله بر وفق نظر ویلیام رو (William Rowe)، وجود شر هر چند منطقاً با وجود خدا ناسازگار نیست، مع‌الوصف قرینه‌ای علیه وجود خداست؛ فرض کنید در عالم شر وجود دارد، پیامد معقول آن این است که خدا وجود ندارد. یکی از پاسخ‌هایی که بدین مسأله داده شده و ویلیام آلستون (William Alston) از آن دفاع نموده، این اعتقاد است که ما در موضعی نیستیم که بدانیم آیا شری که ظاهراً بی‌وجه یا واقعاً ناموجه است، وجود دارد یا نه. اگر خدا وجود داشته باشد، احتمالاً دلایلی خواهد داشت برای آن که شر را روا دارد؛ شری که آدمیان حتی آن را ادراک نتوانند کرد.

پاسخ دوم که آن را آلون پلنتینجا بسط داده است این است که تصدیق به این که خداوند وجود دارد با این فرض که شر وجود دارد، فرض نامحتملی است، لکن اعتقاد دارد که لزومی ندارد قضیه خدا وجود دارد بر مبنای کل پیکره قرائن خدا باورانه،

نامحتمل باشد. مسائلی که در این خصوص مطرح هستند باید به معرفت‌شناسی دینی - که در ذیل از آن بحث خواهیم کرد - ربط پیدا کنند.

برهان وجودی

دوره‌ای از فعالیت شدید در فلسفه دین، از سال ۱۹۶۰ شروع شد که در آن، مجله فیلاسوفیکال ریویو^۷ مقاله‌ای از نورمن مالکم (Norman Malcolm) [۱۴۰۱۴] را به چاپ رساند که در آن مالکم مدعی شد که روایتی معقول از برهان وجودی آنسلم را یافته است. آنسلم (۱۱۰۹-۱۰۳۳) معتقد بود که خداوند اگر همچون موجودی فهمیده شود که هیچ چیز بزرگ‌تر از او را نتوان به تصور آورد، باید موجود باشد، به این دلیل که اگر خداوند موجود نباشد فرض ما به این نتیجه نامعقول مؤدی می‌شود که چیزی وجود دارد که از موجودی که هیچ چیز بزرگ‌تر از او را به تصور نمی‌توان آورد، بزرگ‌تر است. مالکم، هم چون بیشتر فلاسفه‌ای که در آن زمان چنین فکر می‌کردند، خواهان این بود که به روایتی از این برهان تن در دهد که آن را ایمانوئل کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) با این دعوی رد نمود

موجهات بود، در خصوص روایتی از برهان آنسلم؛ روایتی که بنا به ادعای وی نارسایی داشت، به کار گرفت. وی تفسیری به دست داد از داعیه‌هایی راجع به وجوب و امکان بر حسب جهان‌های منطقاً ممکن. آلوین پلنتینجا روایتی دیگر از برهان وجودی را مبتنی بر منطق موجهات پیشنهاد نمود که گرچه مدعی بود معقول است، اذعان نمود که همچون برهان توفیق نیافته است. مع الوصف وی پافشاری نمود که چنین برهانی عقلانیت اعتقاد به خدا را می‌تواند تسجیل کند، زیرا کسی می‌تواند عقلاً به مقدمات این برهان اعتقاد پیدا کند و عقلاً به این نتیجه برسد که خداوند وجود دارد منتج از این برهان است.

فلسفه تحلیلی دین

درست همچنان که بحث برهان وجودی، در دوره تجدید تعلق خاطر به آن، به سمت فلسفه دین رهنمون شد، به همین منوال، این بحث به وجهی بارز درآمدی بر آغاز جد و جهد و کوشش افزون‌تر و روش‌های فنی پیچیده‌تر در این زمینه بود. نشانه‌های علاقه به این زمینه مشتمل است بر پیدایش و تأسیس مجلات متعدد مختص به فلسفه دین.

که «وجود محمول نیست». با وجود این ملکم معتقد است که برهان دومی در کتاب حدیث با غیر^۱ آنسلم وجود دارد که به موجب آن محال بودن منطقی امر ناموجود خود کمال است. بدین لحاظ اگر خداوند موجودی باشد که بزرگ‌تر از او را نتوان به تصور آورد، باید بالضروره موجود باشد، اگر قرار باشد موجود باشد. لذا یا وجود خداوند واجب است یا ممتنع است. به اعتقاد ملکم، وجود خداوند در صورتی ممتنع است که مفهوم خدا متناقض بالذات یا بی‌معنا باشد. ملکم نفی نمی‌کند که مفهوم خدا، بدین سان، ممتنع باشد، از این رو خداوند، بالضروره موجود است.

چارلز هارت‌شورن بیست سال پیش استدلالی را مشابه این مطرح کرده بود، اما استدلال او انظار را متوجه او نکرد.

برخلاف، بیش از یک صد مقاله به مجله فیلاسوفیکال ریویو، در پاسخ مقاله ملکم ارسال شد که مسئولان مجله از میان آنها، پیش از آن که بحث به فراموشی سپرده شود، چند تایی را منتشر کردند.

کار در مورد این برهان همچنان ادامه یافت. دیوید لوئیس (David Lewis) بینش‌ها و بصیرت‌هایی را که منبعث از سمانیتک جهان‌های ممکن در منطق

مجله سوفیا^۹ - که ویژه مباحث کلام فلسفی بود - در سال ۱۹۶۲، در دانشگاه ملبورن تأسیس شد. در ۱۹۶۵، دانشگاه کمبریج، مجله مطالعات دینی^{۱۰} را منتشر کرد. مجله بین‌المللی فلسفه دین^{۱۱} در سال ۱۹۷۰ در آمریکا در ندرلندز منتشر شد. علاقه و پشتکار فوق‌العاده موجب شد که به پاره‌ای براهین و استدلال‌ها توجه بیشتری مبذول شود.

افزون بر این، این امر معلول این واقعیت بود که فیلسوفان دین متمسک به بصیرت‌هایی شدند که مأخوذ از حوزه‌های دیگر فلسفه بود؛ حوزه‌هایی که به طور روز افزون فنی‌تر می‌شدند. بدین‌سان، همچنان که در گذشته اشارت رفت، مذاقه در باب برهان وجودی مستظهر به منطق موجهات بود. دیگر بخش‌های منطق فلسفی، از باب نمونه، تئوری شرطی‌های خلاف واقع^{۱۲}، در برخورد با مسأله شر به میدان آمدند تا نقشی ایفا کنند. آموزه‌های مابعدالطبیعی درباره ثبات گذشته، در خصوص علم ازلی خداوند و اختیار آدمی به کار گرفته شدند. تئوری احتمال در باب براهین له و علیه وجود خدا، به کار گرفته شد.

متنفذترین اثر در فلسفه تحلیلی دین

در دهه ۱۹۶۰، از آن آلمین پلنتینجا موسوم به خدا و اذهان دیگر^{۱۳} بود. در این کتاب وی فنون فلسفه تحلیلی را در مورد براهین سنتی له و علیه وجود خدا به کار برد و به ویژه با فنون یاد شده به مسأله شر پرداخت. به ادعای وی، براهین سنتی دیگر منتج نیستند. اما وی بعداً برهان تمثیلی را له وجود اذهان دیگر آزمود؛ این براهانی است برای اخذ این نتیجه که افراد دیگر حالاتی ذهنی دارند و در آن تمسک می‌شود به این مقدمه که رفتار افراد همانند رفتار خود فرد است، هنگامی که فرد در حالات ذهنی معینی است. پلنتینجا بر آن است که این برهان، هر چند منتج نیست، بهترین براهانی است که برای اثبات وجود اذهان دیگر در اختیار داریم. وی مدعی است که نقصان این برهان شبیه نقصان برهان بر وجود خداست که وی آن را بر ملا نموده است. او به این نتیجه رسید که چون در هر حال ایمان و اعتقاد به وجود اذهان دیگر عقلانی است، اعتقاد به وجود خدا نیز معقول و عقلانی خواهد بود.

موضوع دیگری که انظار را به خود متوجه کرد، اوصاف خداوند بود. آنتونی کنی^{۱۴} در گفتارهای وایلد^{۱۵} خود در سال ۱۹۷۰-۲، که بعداً مورد بازبینی قرار گرفت

و معنون به عنوان *خدای فیلسوفان*^{۱۶} گردید، موضوعاتی همچون علم مطلق، قدرت مطلق و تغییر ناپذیری خداوند را مورد بحث و بررسی قرار داد. وی با أخذ و اقتباس از آثار آرتور پریر^{۱۷} و نورمن کرتزمان^{۱۸} استدلال کرد که اگر خداوند عالم مطلق باشد، تغییرپذیر نیست. سپس مدعی شد که اگر خداوند واجد علمی خطاناپذیر باشد، در این صورت جبر صادق است و خداوند مسبب شرارت‌های آدمی است. کنی به این نتیجه رسید که «امکان ندارد که... موجودی بی زمان، تغییرناپذیر، عالم مطلق، قادر مطلق و سراسر خیر وجود داشته باشد». برخلاف، ریچارد سوین برن^{۱۹} در کتابش *سازواری خدا باوری*^{۲۰} [۱۳۰۵۲]، نخستین جلد از *تریلوژی* [= سه گانه] مهم او در کلام فلسفی، جهد کرد این مطلب را توضیح دهد که مراد از این ادعا که گفته می‌شود از ازل، روحی وجود دارد که حضور آن مطلق است، مختار و آفریننده عالم است، قادر مطلق، عالم مطلق، خیر تام و تمام و سرچشمه تکلیف اخلاقی است، چیست. وی جهد کرد اثبات نماید که این ادعای کانونی خدا باوری «سازوار» است. این نحوه استدلال سوین برن، تا حدی از غلظت بعضی از صفات

الهی کاست. مثلاً بر وفق این فرض که وجود خدا ممکن باشد، عالم مطلق بودن خداوند اقتضا ندارد که او به همه حقایق علم داشته باشد، بل اقتضا دارد در هر زمان معین، به هر قضیه صادق در همان زمان و یا در زمان قبل علم داشته باشد و فقط به آن قضایایی درباره آینده علم داشته باشد که مٌخبر از رویدادهایی باشند که به وجه مادی در زمانی قبل از در رسیدن آینده ضرورت یافته باشند. از نظر سوین برن، ازلیت خداوند به معنا در زمان جاودان بودن^{۲۱} اوست، نه به معنا سنتی‌تر بوئیوسی ادراک هم زمان، فارغ از زمان موجودی که حیات او بی حد و حصر است. به تعبیر دیگر، اگر خداوند واجب الوجود است، آن گاه بر وفق نظر سوین برن، خدا باور لازم است بعضی محمول‌های خدا را به وجه تمثیلی، نه به وجه تحت اللفظی، به کار ببرد.

در دهه بعد از انتشار این آثار مهم و محوری، ادوارد وایرنگا^{۲۲} در کتاب *ماهیت خداوند*^{۲۳} [۱۳۰۵۴] جهد کرد از چند صفت الهی وصفی نماید دفاع کردنی؛ وصفی که وی مدعی است مکفی برای مقتضیات خدا باوری کلاسیک و نیز مصون از انواع اشکالاتی است که کنی به آنها وارد

نموده است. این پرسش که آیا علم ازلی خداوند با فعل مختار آدمی سازگار است، به وجهی چشم‌گیر انظار را به خود جلب نموده است. کثیری از فیلسوفان پی بردند (هم چنان که آکویناس بس پیشتر از زمان ما پی برده بود) که ذکر این نکته لازم است که بعضی از برهان‌های صادق برای اثبات ناسازگاری علم ازلی خداوند و افعال مختار آدمی، مغالطه‌آمیز است. از باب نمونه این برهان که.

(۱) اگر خداوند پیشاپیش بداند که شخص کار معینی را انجام می‌دهد، او باید آن کار معین را انجام دهد.

(۲) اگر شخص باید کار معینی را انجام دهد، دیگر وی نمی‌تواند آن را به وجه مختارانه انجام دهد.

(۳) اگر خداوند پیشاپیش بداند که شخص کار معینی را انجام خواهد داد، آن شخص در این صورت آن کار را به وجه مختارانه انجام نمی‌دهد.

مقدمه اول این استدلال مبهم است. برای رفع ابهام، می‌توانیم قضیه اول را صادق فرض کنیم و بگوییم:

(۱) بالضروره، اگر خداوند بداند که شخصی کار معینی را انجام خواهد داد، آن‌گاه آن شخص چنان کاری را خواهد

کرد؛ اما این نتیجه از این قضیه استنتاج نمی‌شود. نتیجه وقتی به دست می‌آید که مقدمه استدلال بدین صورت فهمیده بشود.

(۲) اگر خداوند بداند که شخصی کار معینی را انجام خواهد داد، آن‌گاه این قضیه که شخص آن کار را انجام خواهد داد، بالضروره صادق است؛ لیکن با این تفسیر مقدمه کاذب می‌شود.

در استدلالی بغرنج‌تر بر ناسازگاری علم ازلی الهی و فعل مختار آدمی به ثبات ظاهری گذشته تمسک می‌شود. بر وفق این استدلال چیزی که خداوند در گذشته در مورد آینده معتقد بود اکنون جزئی از گذشته و لذا ثابت یا تبدل‌ناپذیر

است. هم چنین آن چه از وجوب نتیجه می‌شود، از چیزی است که بدین‌سان فی حد ذاته ثابت و تبدل‌ناپذیر است. لیکن از وجوب چنین استنتاج می‌شود که با فرض علم مطلق (ذاتی) خداوند، اگر او در گذشته بداند که شخصی فعل معینی را فردا انجام خواهد داد، آن شخص آن فعل را فردا انجام خواهد داد. لذا این قضیه که شخص آن فعل را انجام خواهد داد ثابت یا تبدل‌ناپذیر است. اما در این صورت نسزد که بگوییم شخص آن فعل را انجام

می‌دهد؛ از این رو این فعل فعلی مختارانه نیست. روایتی از این استدلال را نلسون پایک در کتابش *خدا و بی‌زمانی*^{۲۴} آورد [۱۴۰۴۷]. ویلیام هاسکر^{۲۵} در کتابش *خدا، زمان، علم*^{۲۶} استدلال می‌کند که دفاع‌های معیار از سازگاری علم ازلی خداوند، به شکست می‌انجامد. به ویژه او بر پاسخ آکمی وار^{۲۷} خرده گرفت که بر وفق آن قضایای مربوط به علم ازلی پیشین خداوند دقیقاً درباره گذشته نیستند و بر معتقدان به جاودان بودن خداوند در زمان خرده گرفت که معتقدند خداوند در ورای زمان است. هاسکر دعوی کرد که راه حل‌های این مسأله مقتضی آن است که ما برگزیده سیطره داشته باشیم که در واقع هیچ کس چنین سیطره‌ای ندارد. لیندازاگ زبیسکی^{۲۸} نیز در کتابش *محذور/اختیار و علم ازلی*^{۲۹} [۱۴۰۵۵] به این موضوع پرداخته است. اگر چه او با هاسکر هم‌رأی است و هم‌سان با او در پاسخ‌های سنتی تشکیک می‌کند و دلیل می‌آورد که دو فرض از مفروضات استدلال یاد شده؛ ثبات که از رهگذر ایجاب مبتدل می‌شود و افعال که به معنایی درست و به جا ثابت و متعین‌اند، هر دو ممکن است باطل باشند. علاوه بر برهان وجودی - که بحث آن

در گذشته آمد - فیلسوفان تحلیلی دین درباره برهان‌های دیگری بر اثبات وجود خدا بحث کرده‌اند. ویلیام رو در کتابش *برهان جهان شناختی*^{۳۰} [۱۴۰۵۰]، روایت‌هایی از این برهان را مورد بحث قرار داد. این روایت‌ها متخذ از این فرض است که موجودات ممکن که اکنون وجود دارند ما را به این نتیجه رهنمون می‌کنند که باید برای چیزهای موجود، علتی نخستین، یعنی خدا، وجود داشته باشد. رو دعوی کرد این برهان، همچون برهانی له خدا باوری، عقیم است و به این نتیجه رسید که این برهان شاید بتواند معقولیت باور خدا باورانه را اثبات نماید. ریچارد سوین‌برن گونه‌های متعددی از براهین خدا باورانه را در کتابش *وجود خدا*^{۳۱} [۱۴۰۵۳] مورد بحث و بررسی قرار داد. سوین‌برن بر قدرت تبیین‌گر فرضیه خدا باورانه تأکید نمود و مدعی شد که به این چند مورد فزاینده از برهان‌های ع دیده بر وجود خدا اگر من حیث المجموع بنگریم، مؤدی به این گزاره می‌شود که خدا وجود دارد و این گزاره محتمل‌تر از این گزاره است که خدا وجود ندارد. سوین‌برن اگر چه به وجه مشروح به این نتیجه نرسید، لیکن موضع او همانند موضع بازیل میچل است

که سلف او در مقام استاد نولوت^{۳۲} فلسفه دین مسیحی در دانشگاه آکسفورد بود.

معرفت‌شناسی دینی

درست در سرآغاز سده بیستم، ویلیام جیمز به قول معروف دابلیو.کی. کلیفورد^{۳۳} که گفته بود: همواره خطاست که به قضیه‌ای معتقد شویم که مبتنی بر قرائن ناکافی باشد، پاسخ داد. در پایان دهه سوم سده بیستم، گرایش به معرفت‌شناسی دینی را مناقشه قرینه‌گرایانه در عقلانیت باور خداگرایانه دامن زد. همچنان که آنتونی فلو می‌گوید:

اگر قرار باشد وجود خدا اثبات شود، آن‌گاه باید دلایل معتبری برای این اعتقاد داشته باشیم که در واقع خدا وجود دارد. تا وقتی چنین دلایلی نداشته باشیم، به معنا واقعی کلمه به هیچ روی دلیلی نداریم که به وجود خدا معتقد شویم. در این وضعیت، یگانه موضع معقول، لاجرم این است که یا خداناباوری سلی شویم یا لادری (ص ۲۲ و [۱۴۰۵۹]).

این اعتراض به خداباوری را می‌توان در قالب این استدلال بیان کرد که:

(۱) فقط در صورتی اعتقاد به وجود خدا

معقول است که قرینه کافی بر وجود خدا داشته باشیم.

(۲) قرینه کافی برای وجود خدا نیست.

(۳) لذا معقول نیست معتقد شویم که خدا وجود دارد.

آلین پلنتینجا نظر داد که برای مطالبه قرینه مکفی باید متمسک به بنیان‌انگاری شویم. بر وفق بنیان‌انگاری، به پاره‌ای از گزاره‌ها عقلاً می‌توانیم معتقد باشیم، بی‌آنکه این گزاره‌ها مبتنی بر باورهای دیگری باشند. این گونه «گزاره‌های واقعاً پایه» بر وفق تفسیر پلنتینجا از بنیان‌انگاری کلاسیک یا صادق و بالذات بدیهی‌اند یا گزاره‌هایی هستند که شخص به وجهی امکانی، بی‌آنکه آنها صادق باشند، بدان‌ها باور نمی‌تواند داشت و یا گزاره‌هایی هستند که بداهت حسی دارند. به هرگزاره دیگر عقلاً می‌توان باور داشت، فقط به این شرط که با لحاظ گزاره‌های واقعاً پایه، توجیه، تأیید و بدیهی شوند. اعتراض قرینه‌گرایانه را به وجه زیر می‌توان صورت بندی کرد:

(۱-۱) اعتقاد داشتن به خدا وقتی معقول است که گزاره «خدا وجود دارد» یا خودش گزاره واقعاً پایه باشد یا در ارجاع به گزاره‌هایی که واقعاً پایه‌اند، به بداهت

برسد.

۲-۱) این گزاره که «خدا وجود دارد» گزاره واقعاً پایه نیست.

۲-۲) این گزاره که «خدا وجود دارد» با ارجاع به گزاره‌هایی که واقعاً پایه هستند، به پداهت نمی‌رسد.

۳-۱) معقول نیست که اعتقاد داشته باشیم خدا وجود دارد.

پلنتینجا دعوی کرد که اولاً دست کم مشکوک است که گزاره خدا وجود دارد، واقعاً پایه نباشد - شاید ضوابط بنیان‌گذاری برای محسوب کردن گزاره‌هایی به گزاره‌های واقعاً پایه، سوم تعبیر شده باشد. ثانیاً در صورتی که آن ضوابط در محسوب داشتن گزاره‌هایی به گزاره‌های پایه درست باشند، آنگاه نامعقول است که به مقدمه نخست این استدلال باور بیاوریم. زیرا (۱-۱) فی حد ذاته نه واقعاً پایه است، نه با ارجاع به گزاره‌هایی که واقعاً پایه‌اند، بدیهی می‌شود. بنابراین این برهان کم و کاستی دارد. اگر مقدمه دوم کاذب باشد، برهان بی‌پایه و نامعقول است، لیکن اگر مقدمه دوم صادق باشد، تصدیق مقدمه اول معقول نیست.

فیلسوفان که صرفاً به ابطال اشکال قرینه‌گرا قانع نبودند، توجه خود را معطوف

به ارائه نظریه‌های معرفت‌شناسانه نمودند که به موجب آنها خدا باوری توجیه می‌شود. پلنتینجا خود از رأیی دفاع کرد که بر وفق آن، اعتقاد شخص به گزاره‌ای دقیقاً وقتی موجه است که آن اعتقاد از رهگذر قوای معرفتی شخص که به وجه صحیح و سالم کار می‌کنند (در اوضاع و احوالی که برای آن طرح ریزی شده‌اند)، پدید آمده باشد. پلنتینجا توصیفی از قوای شخص را مرجح دانست که به وجه صحیح و سالم کار کنند و کار آنها به همان سان باشد که خداوند قصد کرده است به آن سان عمل کنند. مضافاً به این که فرد خدا باور ممکن است بیندیشد که خداوند مردمان را بدان سان طرح و تدبیر نموده است که به وجود او باور بیاورند. اگر این مطلب درست باشد، چنین باوری موجه است.

ویلیام آلستون دعوی کرد که باورها را باید با ارجاع به عمل معرفتی که در دورن آن پدید می‌آیند، ارزیابی کرد. سپس وی به دشواری توجیه التفات کرد، به این معنا که فراهم آوردن قرینه معتبر برای باورها و عمل معرفتی ادراکی که در بستر آن باورهای متعارف ما درباره جهان شکل می‌گیرد، موجب بروز مشکلاتی می‌شود. آلستون پیشنهاد کرد که عمل ادراکی ما

فقط به معنایی ضعیف‌تر توجیه می‌شود که بر وفق آن هیچ اشکال جدی به آن وارد نمی‌شود یا بر ممشای این نحوه عمل ادراکی راه سپردن، خردناپسند نیست. سرانجام آستون استدلال کرد که آن چه موسوم به سیر و سلوک عرفانی مسیحی است، رهاورد آن باورهایی به خدا مقرون به تجربه دینی است که از وجوه بارز و چشم‌گیر آن مشابهتی است که با عمل ادراک حسی دارد. خاصه آن که می‌شود به وجهی عقلانی به این باورها پرداخت چون این سیر و سلوکی اعتقادی و از لحاظ اجتماعی تثبیت شده است که از لحاظ استدلالی اعتمادناپذیر نیست، چرا که اگر چنین نباشد تصدیق عقلانی آن مخدوش می‌شود.

موضوعات کلامی

در پایان قرن بیستم دو گرایش به فلسفه دین پدید آمد. یک گرایش بسط قلمرو یا دست‌کم هم‌جوار شدن با هر فعالیت فلسفی بود که چشم‌اندازی صریحاً خدا‌باورانه را در برابر دیدگان ما ترسیم می‌کرد. از باب نمونه، نظریه فرمان الهی در اخلاق، نظریه فرا اخلاقی دائر بر این که فرامین خداوند به منزلت اخلاقی افعال

تعیین می‌بخشد، در متن‌های درسی فلسفه دین مورد بحث و بررسی قرار گرفت. علاوه بر این، فیلسوفان دین به آثاری توجه نمودند، از قبیل آثار نویسندگانی که در کتاب خدا باوری مسیحی و مسائلی در فلسفه^{۳۴} [۱۴۰۶۲] گرد آمده‌اند. اینان فیلسوفانی بودند که به اصول و مبانی خدا‌باوری در آثارشان در باب متافیزیک و معرفت‌شناسی تمسک نمودند.

گرایش دوم از آن فیلسوفان دینی بود که توجه خود را، غالباً همدلانه، به موضوعات صریحاً کلامی، خاصه به آموزه‌های خدا باوری مسیحی، معطوف نمودند. از باب نمونه، توماس موریس^{۳۵} در کتاب منطق خدای متجسد^{۳۶} از ابزارهای فلسفه تحلیلی برای دفاع از آموزه تجسد بهره جست. آموزه تجسد، این اعتقاد است که مسیح به وجهی تام و تمام هم خداست، هم بشر. موریس، خاصه، دل مشغول تکذیب انتقادات منتقدانی همچون جان هیک بود که به ناسازوار بودن این آموزه اشکال وارد کرد. اشکال هیک این دعوی بود که خاصه‌های ذاتی الوهیت و خاصه‌های ذاتی بشریت ناسازوارند. موضوعات دیگر که جلب توجه کردند، عبارت بودند از آموزه‌های مسیحی تثلیث -

ایده الیزم

Pringle - pattison, Andrew
Seth *The Idea of God in the
Light of Recent Philosophy*,
New York and London:
Oxford University Press, 1917.
Rashdall, *Hastings Philosophy
and Religion*, London:
Duckworth, 1909.

Royce, Josiah *The Religious
Aspect of Philosophy*, Boston:
Houghton, Mifflin, 1885.

____ The World and the
Individual, 2 vols, New York
and London: Mac-Millan,
1900_1.

جیمز و پراگماتیسم

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

James, William, 'The Will to
believe', *New World*, 5 (1896):
327-47.

____ *The Varieties of Religious*

این که خداوند سه شخص در یک شخص
است و فدیہ این آموزہ کہ رنج مسیح در
مردم گنہکار چنان تأثیر می‌کند کہ نسبت
آنان با خداوند بہ وجہی سزاوار برقرار
می‌گردد. فیلیپ کوین^{۳۷} رشتہ مقالاتی
نوشت و در آنها بہ طور مشروح نظریہ‌های
فدیہ را از نظرگاہ آکویناس، آبلار و کانت،
نقد کرد. ریچارد سوین برن بہ این موضوع
در جلد اول سلسلہ کتاب‌هایی دربارهٔ
مسائل کلامی پرداخت؛ جلد دوم مربوط بہ
وحی است و در این کتاب، نویسنده روی
بہ مسألهٔ دیگری می‌آورد کہ از مسائل
پرکشش کلامی است.

کتاب شناسی

منابع اولیه

زمینہ قرن نوزدهمی

Caird, Edward *The Evolution
of Religion*, 2 Vols, Glasgow: J.
MacLehose, 1894.

Caird, John *An Introduction to
the Philosophy of Religion*,
Glasgow: J. MacLehose, 1880

Flint, Robert *Theism*, New
York: C. Scribner, 1876; 7th
edn, rev., 1889.

تحقیق پذیری و معناداری

Ayer, A. J. *Language, Truth, and Logic*, New York: Dover, 1936.

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

Flew, Antony and Alasdair MacIntyre, eds *New Essays in Philosophical Theology*, New York: Macmillan, 1955.

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

Wisdom, John 'Gods', *Proceedings of the Aristotelian Society*, suppl, vol. 45 (1944-5): 185-206.

Experience, New York: Longman's, Green, 1902.

Pike, Nelson *Mystic Union: An Essay in the Phenomenology of Mysticism*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1992.

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

وایتهد و الهیات پویشی

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

Hartshorne, Charles *The Divine Relativity: A Social Conception of God*, New Haven, Conn.: Yale University Press, 1948.

Whitehead, Alfred North *Process and Reality: An Essay in Cosmology*, New York: Macmillan, 1929.

ویتگنشتاین و ایمان گرایی



Ethics, 48 (1958): 5.

Alston, William P. 'The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition', *Philosophical Perspectives*, vol. 5: *Philosophy of Religion*, ed. James Tomberlin, Atascadero, Cal.: Ridgeview, 1991: 29-67.

Grave, S. A. 'On Evil and Omnipotence', *Mind*, 65 (1956): 259-62.

Hick, John *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row, 1966; 2nd edn, 1978.

Mackie, J. L. 'Evil and Omnipotence', *Mind*, 64 (1955): 200-12.

McCloskey, H. J. 'God and Evil', *Philosophical Quarterly*, 10 (1960): 97-114.

Pike, Nelson 'God and Evil: A Reconsideration', *Ethics*, 48 (1958): 116-24.

Plantinga, Alvin *God and other*

Hudson, W. D. *Wittgenstein and Religious Belief*, London: Macmillan, 1975.

Malcolm, Norman 'The Groundlessness of Religious Belief', in Stuart Brown, ed., *Reason and Religion*, Ithaca, Ny: Cornell University Press, 1977.

Nielsen, Kai 'Wittgensteinian Fideism', *Philosophy*, 52 (1967): 1977.

Phillips, D. Z. *Religion Without Explanation*, Oxford: Basil Blackwell, 1976.

Wittgenstein, Ludwig *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, ed., Cyril Barret, Berkeley: University of California Press, 1967.

مسألة شر

Aiken, H. D. 'God and Evil: A Study of Some Relations between Faith and Morals',

Harper & Row, 1941.

Lewis, David 'Anselm and Actuality', *Nous*, 4 (1970): 175-88.

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

Plantinga, Alvin *The Nature of Necessity*, Oxford: Oxford University Press, 1974.

فلسفہ تحلیلی دین

Hasker, William *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

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

Kretzmann, Norman 'Omniscience and Immutability', *Journal of Philosophy*, 63 (1966): 409-21.

Mitchell, Basil *The Justification of Religious Belief*,

Minds, Ithaca, NY: Cornell University press, 1967.

____ *God, Freedom, and evil*, New York: Harper & Row, 1974.

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

Swinburne, Richard *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

van Inwagen, Peter 'The Magnitude, Duration, and Distribution of Evil: A Theodicy', *Philosophical Topics*, 16 (1988): 161-81.

برهان وجودی

Alston, William 'The Ontological Argument Revisited', *Philosophical Review*, 69 (1960): 452-74.

Hartshorne, Charles *Man's Vision of God*, New York:



Wierenga, Edward *The Nature of God*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.

Zagzebski, Linda *The Dilemma of Freedom and Foreknowledge*, New York: Oxford University Press, 1991.

معرفت شناسی دینی

Alston, William P. 'Christian Experience and Christian Belief', in A. Plantinga and N. Wolterstorff, eds, *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

____ Perceiving God: *The Epistemology of Religious Belief*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.

Clifford, W.K. 'The Ethics of Belief', in W. K. Clifford, *Lectures and Essays*, ed. F. Pollock, London: Macmillan, 1879.

Flew, Antony *The Presumption of Atheism*, London:

New York: Seabury, 1974.

Pike, Nelson *God and Timelessness*, London: Routledge & Kegan Paul, 1970.

Plantinga, Alvin *God and Other Minds*, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1967.

Prior, Arthur 'The Formalities of Omniscience', *Philosophy*, 32 (1960): 121-57.

Rowe, William *The Cosmological Argument*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1975.

Stump, Eleonore and Norman Kretzmann, 'Eternity', *Journal of Philosophy*, 78 (1981): 429-58.

Swindurne, Richard *The Coherence of Theism*, Oxford: Oxford University press, 1977.

____ *The Existence of God*, Oxford: Oxford University Press, 1979.

Atonement, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1989.

Hick, John 'Jesus and the World Religions', in J. Hick, ed., *The Myth of God Incarnate*, London: SCM Press, 1977.

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

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

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

Swinburne, *Richard Responsibility and Atonement*, Oxford: Oxford University

Pemberton, 1976.

Plantinga, Alvin 'Is Belief in God Rational?', in *Rationality and Religious Belief*, ed. C. F. Delaney, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 19769.

----- 'Reason and Belief in God', in A. Plantinga and N. Wolterstorff, eds, *Faith and Rationality*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

----- *Warrant and Proper Function*, Oxford: Oxford University press, 1992.

موضوعات کلامی

Beaty, Michael, ed. *Christian Theism and the problems of Philosophy*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

Feenstra, Ronald and Cornelius Plantinga, Jr, eds, *Trinity, Incarnation, and*

31 (1990): 1-6.

پی نوشتها

۱. این مقاله، ترجمه آزادی است از:
Routledge History of philosophy, Vol. X,
PP. 429. 446, 1997.

یادآوری. متن انگلیسی این مقاله را در سال ۱۳۷۹،
برای جمعی اندک ولی از دوست داران
مباحث فلسفه دین، ترجمه و تدریس کردم.
یکی از دانش پژوهان آن مجلس، ترجمه
شفاهی مرا تند نویسی کرد و برگزارکنندگان آن
مجلس، متن آن را در اختیار گذاردند که حک و
اصلاح کنم. مقاله‌ای که پیش روی شماست
همان ترجمه است که آن را ویرایش کرده‌ام و
قسمت اعظم آن را مجدداً از انگلیسی به
فارسی ترجمه نموده‌ام.

2. Edward R. Wierenga

۳. عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

4. Theodicy

5. soul making

6. The evidential problem of evil

7. *Philosophical Review*

8. *Proslogion*

9. *Sophia*

10. *Religious Studies*

11. *International Journal for philosophy
of Religion*

12. counter - factual Conditions

13. *God and other Monds*

14. Anthony Kenny

15. Wilde lecture

16. *The God of Philosophers*

17. Arthur prior

18. Norman Kretzmann

Press, 1989.

____ *Revelation*, Oxford:
Oxford University Press, 1992.

منابع ثانویه

Lewis, H. D. 'The Philosophy
of Religion 1945-1952',
Philosophical Quarterly, 4
(1954): 166-81, 262-74.

Sell, Alan P. F. *The Philosophy
of Religion: 1875-1980*,
London: Croom Helm, 1988.

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

Wieman, Henry Nelson and
Bernard Eugene Meland, eds,
*American Philosophies of
Religion*, Chicago and New
York: Willett, Clark, 1936.

Zagzebski, Linda 'Recent
Work in the Philosophy of
Religion', *Philosophical Book*,

- | | |
|--|------------------------------------|
| 30. <i>Dilemma of Freedom and Foreknowledge</i> | 19. Richard Swinburne |
| 31. <i>The Cosmological Argument</i> | 20. <i>The Coherence of Theism</i> |
| 32. <i>The Existence of God</i> | 21. Omnipresent |
| 33. Nolloth | 22. everlasting |
| 34. W.K.Clifford | 23. Edward Wierenga |
| 35. <i>Christian theism and The problems of philosophy</i> | 24. <i>The Nature of God</i> |
| 36. Thomas Morris | 25. <i>God and Timelessness</i> |
| 37. <i>The Logic of God Incarnate</i> | 26. William Hasker |
| 38. Philip Quinn | 27. <i>God, Time and Knowledge</i> |
| | 28. Ockhamist |
| | 29. Linda Zagzebski |

