

# خدا و بُرد عقل:

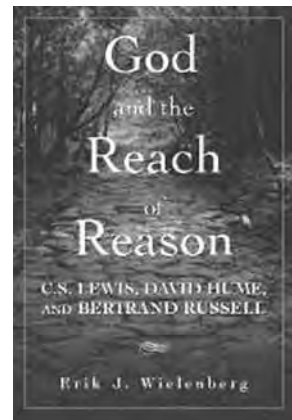
سی. اس. لوئیس، دیوید هیوم، و برتراند راسل

ترجمه: مصطفی امیری

## اشاره

مقاله حاضر، نوشته بروس راسل (Bruce Russell) نقدی است بر کتاب خدا و بُرد عقل: سی. اس. لوئیس، دیوید هیوم، و برتراند راسل، (*God and the Reach of Reason: C.S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell*) اثر اریک ویلنبرگ (Erik J. Wielenberg) که در ۲۴۳ صفحه در سال ۲۰۰۸ از سوی انتشارات کمبریج منتشر شده است.

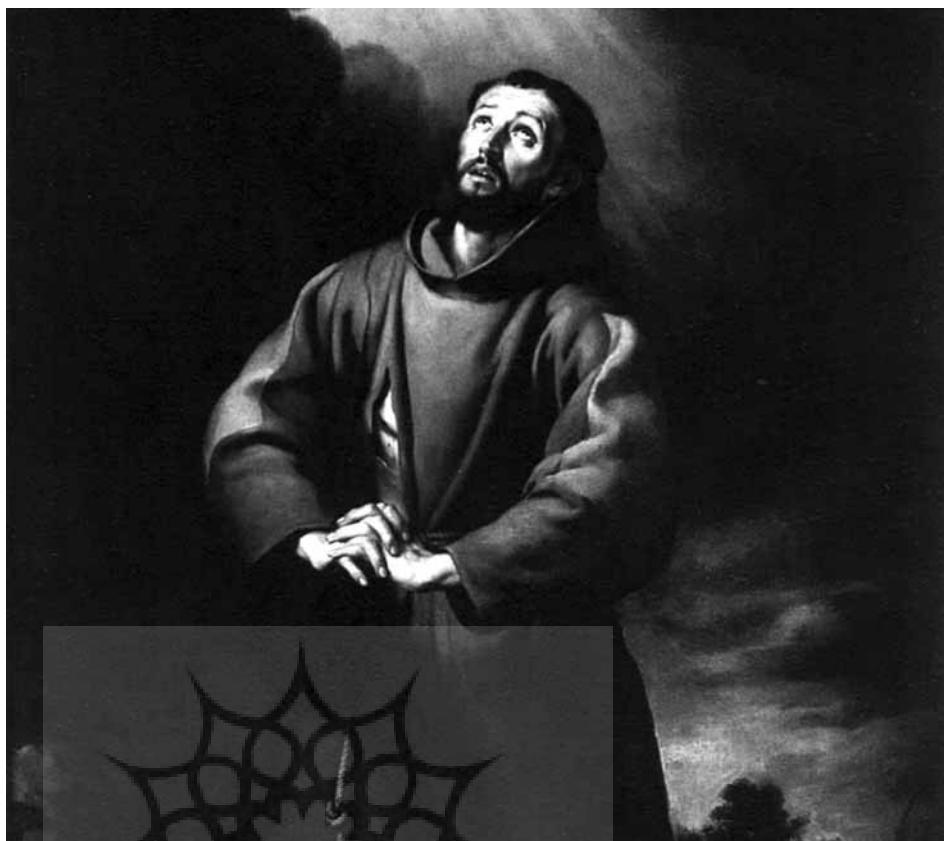
کتاب ماه فلسفه



ویلنبرگ

اریک ویلنبرگ در این کتاب نظرات سی. اس. لوئیس در باب دین را تشریح و سپس آرای دیوید هیوم و برتراند راسل را برای طرح مسئله‌ای فلسفی مورد نظر قرار می‌دهد، و به زعم خود سعی می‌کند از دیدگاه لوئیس به این مسئله پاسخ بدهد، و سپس به ارزیابی این پاسخ‌ها می‌پردازد. مثلاً، ویلنبرگ نظرات هیوم در باب مسئله شرّ و این عقیده‌اش را که «هیچ گاه معقول نیست که فقط بر اساس گواه دینی باور کنیم معجزه‌ای اتفاق افتاده است» مطرح می‌سازد. ویلنبرگ سپس به زعم خود پاسخی را که ممکن بود لوئیس بدهد بررسی می‌کند و نهایتاً به این نتیجه می‌رسد که لوئیس هیچ پاسخ قانع‌کننده‌ای برای دشوارترین نسخه مسئله شرّ ندارد. در ارتباط با راسل نیز این نظر او مطرح می‌شود که خدا فقط به شرطی می‌تواند نیک باشد که افعالش با یک قانون اخلاقی که خودش واضع آن نیست مطابقت کند<sup>۲</sup> و سپس پاسخی احتمالی لوئیس را از دیدگاهی انتقادی مورد بحث قرار می‌دهد و به این نتیجه می‌رسد که در اینجا نیز لوئیس پاسخ قانع‌کننده‌ای ندارد.

ویلنبرگ کتابش را با بحث درباره مسئله شرّ با فرمولی آغاز می‌کند که از اظهارات فیلون در کتاب مکالماتی در باب دین طبیعی<sup>۳</sup> دیوید هیوم گرفته است. یکی از مقدمه‌های اساسی در این نسخه از مسئله که ویلنبرگ بر مبنای اظهارات فیلون بازسازی کرده است، می‌گوید: اگر خداوند از لحاظ اخلاقی کامل است، پس می‌خواهد که هیچ



لوئیس گمان می‌کند که  
استدلال از منظر اخلاق،  
عقل، و لذت باور  
به وجود نوعی  
قدرت اعلی را  
توجیه‌پذیر می‌کند.  
به همین ترتیب،  
به گمان لوئیس  
حال که باور به  
وجود یک قدرت اعلی

موجه است،  
وقایع تاریخی  
زندگی عیسی مسیح  
باور به رستاخیز  
مسیح را نیز  
توجیه‌پذیر می‌سازد و  
در نتیجه آن  
قدرت اعلی  
همان خدای مسیحیت  
است.

رنجی در دنیا نباشد. البته از این مقدمه بر نمی‌آید که هیچ رنجی در دنیا نیست حتی اگر فرض بگیریم که خداوند علیم و قدیر و از لحاظ اخلاقی کامل است؛ زیرا ممکن است دلیلی برای روا داشتن قدری رنج در دنیا داشته باشد، شاید مثلاً این دلیل که اگر می‌خواهد به انسان آزادی اراده و فعل بدهد، و یا اگر می‌خواهد به انسان‌ها «تلنگر بزند» تا آزادانه عاشق او شوند، ناگزیر به روا داشتن چنین چیزی است. والدین خوب نمی‌خواهند فرزندشان رنج ببرد با اینکه رنج او را، مثلاً به دلیل تبعات شیمی‌درمانی در حکم تنها راه معالجه سرطان خوش، روا می‌دارند. پس، طبق نظر لوئیس، چرا خداوند رنج مخلوق را روا می‌دارد با اینکه نمی‌خواهد درد و رنجی باشد؟ ویلنبرگ سه دلیلی را که لوئیس برای روا داشتن درد قائل است، که برای او همان مفهوم رنج را دارد، برمی‌شمارد. اول اینکه درد می‌تواند ما را «به نقایص اخلاقی مان آگاه سازد»<sup>۴</sup> ویلنبرگ از قول لوئیس می‌نویسد، «خداوند با لذت در گوش‌هایمان نجوا می‌کند، با وجدان با ما سخن می‌گوید، ولی با درد بر سرمان فریاد می‌کشد: این همان بلندگویی است که با آن گوش‌گر جهان را به شنیدن وا می‌دارد»<sup>۵</sup> وقتی فعل ناصوبی مرتکب می‌شویم و تبعاتش را تحمل می‌کنیم به نقایص اخلاقی مان آگاهی می‌یابیم. دوم اینکه از نظر لوئیس خداوند رنج را روا می‌دارد تا به ما بفهماند که نابجا به دنبال سعادت هستیم، یعنی در علائق زمینی و نه عشق او.<sup>۶</sup> برای بعضی‌ها، فقط باید بازار سهام سقوط کند و یا بانک خانه‌شان را به حراج بگذارد تا بفهمند که چیزهای مهمتری هم در زندگی هست. نهایتاً اینکه از نظر لوئیس بهترین نوع زندگی آن است که آزادانه رابطه با خدا را انتخاب کنیم. ویلنبرگ معتقد است که به زعم لوئیس فقط وقتی آزادانه چنین رابطه‌ای را انتخاب کرده‌ایم که از برای خود رابطه باشد و آگاهانه این کار را بکنیم. لوئیس معتقد است برای اینکه بدانیم رابطه با خدا را از برای خودش انتخاب کرده‌ایم، باید این رابطه را با درد انتخاب کنیم، مثل ابراهیم، زمانی که اسماعیل<sup>۷</sup> را به مذبح می‌برد؛ زیرا ایمان دارد که خداوند به او حکم می‌کند.<sup>۸</sup> اگر این رابطه را با درد انتخاب نکنیم، آن‌گاه چگونه می‌دانیم که انتخاب را به سبب لذتی که با آن همراه است و یا دردی که تسکین می‌دهد انتخاب نکرده‌ایم؟

این دلایل می‌تواند توضیح دهد که چرا خداوند قدری رنج را روا می‌دارد، ولی چنانکه ویلنبرگ اشاره می‌کند، «اگر پاسخ لوئیس به مسئله درد کاملاً قانع‌کننده بود، همه رنج‌های طبیعی بشر را باید می‌شد با همین سه دلیلی که ذکر کردیم توضیح داد.»<sup>۹</sup> رنج طبیعی رنجی است که نتیجه فعل آزادانه فرد نباشد، یعنی رنج از نوعی که ویلنبرگ

در ابتدای فصل اول کتاب با اشاره به زلزله سال ۱۷۵۵ لیسبن و اخیراً سونامی سال ۲۰۰۴ در اندونزی از آن نام می‌برد.<sup>۱۱</sup> دلایل لوئیس برای اینکه چرا خداوند رنج را روا می‌دارد در این مسئله خلاصه می‌شود که روا داشتن درد برای «تلنگر زدن» به انسان‌ها لازم است تا «به سوی سعادت واقعی» بروند<sup>۱۱</sup> و آزادانه چیزی را انتخاب کنند که واقعاً، و نه فقط ظاهراً، برایشان خیر است، یعنی رابطه با یک خدای علیم، قدیر، از لحاظ اخلاقی کامل، و ودود. ویلنبرگ پاسخ لوئیس به این شبهه را که درد (بخوانید «رنج») عادلانه تقسیم نشده است بازگو می‌کند؛ اینکه چرا بعضی مردمان بد رنج اندکی می‌کشند و بعضی مردمان خوب رنج بسیار، و اینکه چرا مردمان بد درد کافی نمی‌کشند و مردمان خوب درد بیش از حد. لوئیس گمان دارد که ما در مقامی نیستیم که بتوانیم درباره این مسئله قضاوت کنیم زیرا منش اخلاقی خود، یا دیگران، را واقعاً نمی‌دانیم (صص. ۴۴-۴۵). علاوه بر این، خدا درد را برای مردمان واقعاً بد روا نمی‌دارد- یعنی انسان‌های «اصلاح‌ناپذیری» که نمی‌توان آنها را با تلنگر به جستجوی آنچه واقعاً برایشان خوب است واداشت، زیرا این کار روا داشتن رنج بی‌هوده است. بنابراین برخی مردمی که به گمان ما بد هستند ولی رنج کمی می‌کشند شاید عده‌ای اصلاح‌ناپذیر باشند و برخی دیگر نیز واقعاً انسان‌های بدی نباشند. از طرف دیگر، برخی مردمی که به گمان ما خوب هستند ولی رنج بسیار می‌کشند شاید آدم‌های واقعاً خوبی نباشند. خلاصه اینکه از نظر لوئیس ما در مقامی نیستیم که بتوانیم درباره ناعادلانه تقسیم شدن رنج بین مردمان خوب و بد قضاوت کنیم.

ویلنبرگ توضیح می‌دهد که خیلی دشوار می‌توان باور کرد که از صدها هزار نفری که در حادثه سونامی سال ۲۰۰۴ در اندونزی دچار رنج و درد شدند، واقعاً «هر کدامشان دقیقاً همان میزان درد لازم برای رسیدن به سعادت واقعی را کشیدند.»<sup>۱۲</sup> با وجود این، از نظر ویلنبرگ حتی اگر هر کدامشان هم دقیقاً به اندازه لازم رنج کشیده باشند، لوئیس نمی‌تواند برای مسئله رنج کشیدن کودکان راه حلی بیابد. دیگر مسلم است که کودکان مخلوقاتی معصوم هستند و بنابراین نمی‌توان آنها را انسان‌های بدی دانست، و در برخی موارد رنجی که کودکان متحمل می‌شوند بسیار هولناک است. آیا قصد خداوند از روا داشتن این نوع درد و رنج آن است که با تلنگر سایر انسان‌ها را بر آن دارد تا آزادانه زندگی بهتری برای خود انتخاب کنند؟ ویلنبرگ معتقد است که روا داشتن درد و رنج برای کودکان به خاطر سایر انسان‌ها عادلانه نیست.<sup>۱۳</sup> ویلنبرگ این ایراد کانتی را در ارتباط با مطالعه توسکجی درباره بیماری سفلیس در بین مردان آمریکایی آفریقایی تبار نیز به کار می‌بندد.

البته ویلنبرگ این پاسخ ساده را در نظر نمی‌گیرد که روا داشتن رنج و عذاب برای عده‌ای به خاطر صلاح عده‌ای دیگر هر چند جواز اخلاقی ندارد ولی خداوند کودکانی را که متحمل رنج و عذاب شده‌اند با اعطای سعادت ابدی از طریق همجواری با خودش در زندگی اخروی پاداش می‌دهد. ولی آیا والدین خوب مثلاً اجازه می‌دهند که پسر نوجوان‌شان با چکش بر سر برادر کوچک‌ترش بکوبد، و سپس او را تنبیه می‌کنند تا «تلنگری» باشد برای اصلاح رفتارش، و سپس برادر کوچک‌تر را به دیزنی‌لند می‌برند تا بدین ترتیب رنج و عذابش را جبران کرده باشند؟ آیا والدین خوب در عوض پسر نوجوان‌شان را از کوبیدن چکش بر سر برادر کوچکش باز نمی‌دارند و پسر کوچک‌شان را به هر حال به تفریح نمی‌برند؟ اگر چنین است، پس چرا خداوند کودکان معصوم را از تحمل رنج و عذاب الیم باز نمی‌دارد و به جای آن آنها را مستقیماً به بهشت نمی‌برد، بلکه اجازه می‌دهد تا در دستان انسان‌های هیولا صفت و یا در حوادث طبیعی رنج بکشند؟



تندیس هیوم

ویلنبرگ معتقد است که اگر مسئله شر را روا داشتن رنج و عذاب هولناک طبیعی از سوی خداوند برای کودکانی بدانیم که در نتیجه آن به سعادت واقعی نمی‌رسند، لوئیس نمی‌تواند توجیه قانع‌کننده‌ای برای آن بیاورد. با وجود این، مسئله ایمان یا کفر به خدای مسیحیت مسئله‌ای نیست که پاسخش را یافته باشیم؛ زیرا شاید ایمان به خداوند دلایل بس وزین‌تری از دلیل کفر به او به سبب مسئله شر داشته باشد. به همین دلیل، ویلنبرگ به «استدلال‌های مثبتی که لوئیس در دفاع از مسیحیت آورده است، می‌پردازد.»<sup>۱۴</sup>

لوئیس سه دلیل برای اثبات وجود نوعی قدرت اعلی می‌آورد: «اخلاق انسانی، ظرفیت تعقل، و نوعی شوق که نامش را «لذت» می‌گذارد.»<sup>۱۵</sup> از نظر لوئیس وجود حقایق اخلاقی عینی که صدق‌شان برایمان محرز است، مثلاً اینکه «شکنجه کودکان معصوم صرفاً برای سرگرمی امری غیراخلاقی است.»<sup>۱۶</sup>، و ادعاهای اخلاقی صادق «صرف نظر از اینکه ممکن است هر کسی درباره آنها چه نظری داشته باشد»<sup>۱۷</sup> امری بدیهی است. لوئیس معتقد است که علاوه بر تعهدات اخلاقی عینی و علم ما به آنها، نوعی حس تکلیف نیز داریم که ما را به انجام صواب سوق می‌دهد، و نوعی حس گناه که به هنگام انجام ناصواب نمود می‌یابد. ویلنبرگ معتقد است که استدلال لوئیس بر پایه استنباط از این سه پدیده اخلاقی است (تعهد اخلاقی، شناخت اخلاقی، و عواطف اخلاقی)<sup>۱۸</sup> با این نتیجه که «یک قدرت اعلی خوب و باملاحظه که کائنات را خلق کرده است، منبع غائی صواب و ناصواب»<sup>۱۹</sup> علم پیشینی<sup>۲۰</sup> ما به حقایق اخلاقی عینی، و حس تعهد و گناه ماست.<sup>۲۱</sup>

یکی از ایرادهای وارده به استدلال لوئیس آن است که جامعیت شواهد<sup>۲۲</sup> را در نظر نمی‌گیرد. انسان‌ها نه فقط حس تعهد و گناه دارند، بلکه برخی دارای میل به ناصواب نیز هستند، و برخی دیگر ظاهراً شر را از برای شر انجام می‌دهند.<sup>۲۳</sup> علاوه بر این، برخی انسان‌ها بیمار روانی [جامعه‌ستیز] هستند که حس تکلیف و یا گناه در وجودشان نیست.<sup>۲۴</sup> شاید بهترین توجیه برای کل پدیده نوعی ثنویت باشد، یعنی وجود قدرت اعلی خیر و شر در کنار یکدیگر. علاوه بر این، ویلنبرگ معتقد است که روانشناسی تکاملی احتمالاً توجیه مناسبی برای حس تکلیف و گناه<sup>۲۵</sup>، و علم ما به حقایق اخلاقی عینی<sup>۲۶</sup> پیدا خواهد کرد. اجدادمان که ظرفیت‌های شناختی و عاطفی ذریط را داشتند، به اقدامات جمعی تمایل نشان می‌دادند و از مزایای آن بهره می‌بردند. اگر حقایق اخلاقی هم عینی و هم ضروری باشند، آن گاه دیگر هیچ توجیهی برای وجودشان لازم نیست.<sup>۲۷</sup>

لوئیس استدلال دیگری نیز برای اثبات وجود یک قدرت اعلی دارد که متکی به توانایی حصول علم از طریق استدلال و برهان است، یعنی حصول علم به اینکه من موجودی فانی هستم از طریق برهان: همه انسان‌ها فانی هستند؛ من انسانم؛ پس من فانی هستم.<sup>۲۸</sup> برای اینکه علم به نتیجه داشته باشم، نه فقط مقدمات باید متضمن نتیجه باشد، بلکه من باید واقعاً ببینم که مقدمات متضمن این نتیجه است. ویلنبرگ معتقد است که از نظر لوئیس، «الف فقط به شرطی ب را می‌شناسد که (۱) الف به ب باور داشته باشد و (۲) علت تامه باور الف به وجود ب حقیقت فی‌نفسه ب باشد.»<sup>۲۹</sup> (ص. ۹۸). ولی چگونه این مسئله که اگر مقدمات یک استدلال متضمن نتیجه آن باشد، می‌تواند به نحوی که برای طبیعت‌گرایی پذیرفتنی است، علت باور من به این باشد که واقعاً آن نتیجه را دارد. با وجود این، اگر ادله بتوانند علت باشند، و انسان‌ها موجودات ذوی‌العقول، و نه صرفاً طبیعی هستند، بنابراین امکان آن هست که تضمین نتیجه علت باور من (با دلیل بودن برای آن) باشد، و بدین ترتیب حصول علم از طریق استدلال امکان دارد. می‌دانیم که حصول علم از طریق استدلال ممکن است، و اینکه طبیعت‌گرایی نمی‌تواند این امکان را توضیح بدهد، و می‌توان با فرض اینکه یک قدرت اعلی انسان‌های ذوی‌العقول را خلق کرده است که سرشت آنها را نمی‌توان به آنچه در طبیعت‌گرایی تصور می‌شود تقلیل داد. بنابراین، بهترین توضیح علم از طریق استدلال مستلزم وجود یک قدرت اعلی است. بنابراین می‌توانیم به وجود چنین قدرتی باور داشته باشیم.

البته ویلنبرگ این استدلال را به لوئیس نسبت نمی‌دهد. او گمان دارد که به اعتقاد لوئیس «دیدن» این مسئله که مقدمات یک استدلال متضمن نتیجه آن است، یک حالت ذهنی التفاتی است (حالتی که متعلق آن یک قضیه است) و اینکه لوئیس معتقد است که طبیعت‌گرایی ناچار باید بپذیرد که چنین حالات ذهنی التفاتی نمی‌تواند از حالات ذهنی غیرالتفاتی ابتدائی‌تر ناشی شود. ویلنبرگ به راحتی چنین ادعایی را زیر سؤال می‌برد. با وجود این، احتمالاً قصد لوئیس همان چیزی بوده که در بالا گفتم و بدین ترتیب ایراد ویلنبرگ به او بی‌مورد است. پاسخ من این است که این استدلال بر فرض مفهوم معیوبی از شناخت استوار است. من به طور استقرائی می‌دانم که در ۱ ژانویه ۲۱۰۰ مرده‌ام، ولی صدق این باور علت تامه ایمان من به مطلب فوق نیست که من در آن تاریخ مرده خواهم بود. حالات آتی هیچ قدرت علی‌ای در زمان حال ندارند، همان‌طور که تضمین منطقی ندارد، ولی این امر

از نظر ویلنبرگ  
استدلال هیوم  
به این نتیجه  
ختم می‌شود که  
هیچ‌گاه معقول نیست  
که فقط بر اساس  
گواه دینی باور کنیم  
معجزه‌های اتفاق  
افتاده است.

در ارتباط با  
برهان اتقان صنع،  
نیز ویلنبرگ  
بر این باور است که  
لوئیس، هیوم، و راسل  
ایرادهایی اساسی  
به همه براهین  
اتقان صنع  
وارد می‌دانستند.

مانع از آن نیست که من قضایایی را درباره آینده ندانم.

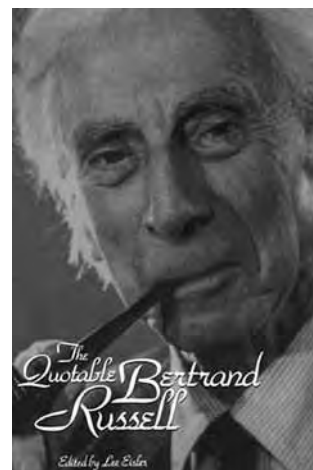
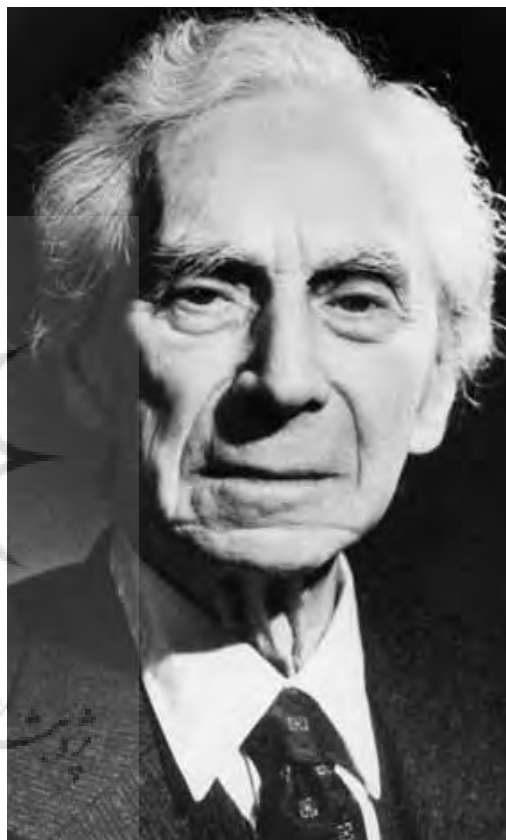
استدلال سومی که لوئیس برای اثبات قدرت اعلی ارایه می‌دهد بر مبنای شوقی است که لوئیس آن را «لذت» می‌نامد و «شوق برای اتصال به خدا» توصیف می‌کند.<sup>۳۰</sup> مسلماً این نوع تعریف از «لذت» که در واقع نوعی احساس است و نه میل برایتان عجیب است. ولی در اینجا فرض می‌گیریم که «لذت» همان چیزی است که لوئیس می‌گوید. آن گاه استدلال او این طور خواهد بود: همه امیال طبیعی را می‌توان راضی ساخت، یعنی وسایلی برای ارضای آنها وجود دارد. «لذت» نیز یک میل طبیعی است؛ بنابراین، وسایل ارضای آن وجود دارد؛ بنابراین خدا وجود دارد. استدلال مقدمه اول ظاهراً استقرایی است: گرسنگی یک میل طبیعی است و غذا وجود دارد؛ میل به خواب یک میل طبیعی است و خواب وجود دارد. بنابراین، احتمالاً وسایل ارضای همه امیال طبیعی وجود دارد.

ویلنبرگ به درستی به این استدلال استقرایی ایراد می‌گیرد؛ زیرا متعلق «لذت» یک موجود فوق طبیعی است، در حالی که متعلق امیال دیگر طبیعی هستند. ویلنبرگ می‌پرسد که اگر نتوانیم از طریق استقرا بفهمیم که یک قو، سفید است، و اگر آن قو از بسیاری جهات شبیه به اکثر قوهای دیگر نباشد، پس چگونه می‌توانیم از طریق استقرا بفهمیم که «لذت»، که شباهتی به سایر امیال طبیعی ندارد، از این جهت که متعلق آن وجود دارد شبیه به سایر امیال است؟<sup>۳۱</sup> حداکثر می‌توان نتیجه گرفت که متعلق امیال طبیعی از این حیث که اعیان طبیعی هستند، وجود دارند. هیچ کس نمی‌تواند بر این اساس که همه شب‌دزدان (جنایتکار) حکمی کمتر از ۱۰ سال حبس گرفته‌اند نتیجه بگیرد که یک قاتل (جنایتکار) احتمالاً حکمی کمتر از ۱۰ سال حبس خواهد گرفت. به رغم شباهت‌هایی که وجود دارد، تفاوت‌های موجود بر مسئله تأثیر می‌گذارد.

حتی استنتاج از توجیهاتی که برای اثبات آنچه لوئیس «لذت» می‌نامد به وجود یک قدرت اعلی توسل می‌جویند نیز وضع بهتری از استدلال استقرایی ندارد. در اینجا نیز روانشناسی تکاملی به کمک ما می‌آید.<sup>۳۲</sup> ویلنبرگ می‌گوید که «یکی از تأثیرات عمده «لذت» آن است که نمی‌گذارد شخص رضایتی مدام از چیزهای دنیوی به دست آورد.»<sup>۳۳</sup> او معتقد است که این حالت نارضایتی مدام ممکن است ما را بر آن دارد تا به آن خاتمه بدهیم. ویلنبرگ می‌نویسد «نارضایتی می‌تواند در دراز مدت برای مان مفید باشد.»<sup>۳۴</sup> بنابراین، «لذت» در معنایی که لوئیس به آن داده است، می‌تواند توضیحی تکاملی داشته باشد، حتی اگر متعلق آن، یعنی خدا، وجود نداشته باشد. توضیح تکاملی اگر از فرضیه وجود خدا بهتر نباشد، حداقل به همان خوبی است.

لوئیس گمان می‌کند که استدلال از منظر اخلاق، عقل، و لذت باور به وجود نوعی قدرت اعلی را توجیه‌پذیر می‌کند. به همین ترتیب، به گمان لوئیس حال که باور به وجود یک قدرت اعلی موجه است، وقایع تاریخی زندگی عیسی مسیح باور به رستاخیز مسیح را نیز توجیه‌پذیر می‌سازد و در نتیجه آن قدرت اعلی همان خدای مسیحیت است. از آنجا که اگر رستاخیزی باشد، مسلماً یک معجزه خواهد بود، لوئیس سعی می‌کند به استدلال هیوم نیز پاسخ گوید. از نظر ویلنبرگ استدلال هیوم به این نتیجه ختم می‌شود که «هیچ گاه معقول نیست که فقط بر اساس گواه دینی باور کنیم معجزه‌ای اتفاق افتاده است»<sup>۳۵</sup> که در آن گواه دینی به معنای «گواه انسان‌ها با قصد تأیید یک «نظام دینی» خاص است» (ص. ۱۲۷). ویلنبرگ علاوه بر ایرادات لوئیس به هیوم، استدلال‌های لوئیس برای اثبات توجیه‌پذیری ایمان به رستاخیز را نیز مطرح می‌کند. ویلنبرگ معتقد است که لوئیس آنچه را «اصل احتمال» هیوم می‌نامد و بر اساس آن ایمان ما باید متناسب با شواهد تجربی و فقط متناسب با آن باشد رد می‌کند. لوئیس معتقد است که نمی‌توان فقط به تجربه متکی بود. برای اینکه تجربه بتواند دلیل چیزی باشد، باید اول اصل یکپارچگی طبیعت<sup>۳۶</sup> را اثبات کنیم، که بر اساس آن امر مشاهده نشده تقریباً همیشه شبیه امر مشاهده شده است. ولی هیچ دلیلی وجود ندارد که فقط بر اساس تجربه به اصل یکپارچگی طبیعت ایمان داشته باشیم. بنابراین، از این حیث که ایراد هیوم به باور عقلانی به معجزات فقط بر اساس گواه دینی متکی بر اصل احتمال است، استدلال او ایراد دارد.

علاوه بر این، اگر واقعاً باور به اصل یکپارچگی طبیعت توجیهی داشته باشد، این باور باید بر اساس عقل باشد. ولی اگر استدلال لوئیس از منظر عقل قانع‌کننده بود، آن گاه باور به قدرت اعلی نیز می‌توانست توجیه‌پذیر باشد؛



و به گمان لوئیس اگر توجیهی برای باور به یک قدرت اعلی داشته باشیم، و اینکه باور داشته باشیم که اگر یک قدرت اعلی وجود دارد که دارای صفات خاصی است، آن گاه این قدرت اعلی احتمالاً با معجزه در طبیعت دخالت می‌کند، آن گاه دیگر نمی‌شد آن طور که هیوم گواه دینی را رد کرده است، آن را ندیده گرفت. بنابراین، بر خلاف هیوم، باور به اینکه معجزه اتفاق می‌افتد، بر اساس گواه مذهبی، عقلانی است. ظاهراً لوئیس در ارتباط با رستاخیز مسیح به چنین چیزی اعتقاد دارد: باور به اینکه رستاخیز اتفاق افتاده است عقلانی‌تر از حرف آنهایی است که می‌گویند وقایع مربوط به آن یا تحریف شده بوده و یا گمراه‌کننده.

ویلنبرگ بدیهی می‌گیرد که اگر باور به وجود یک قدرت اعلی عقلانی باشد و این قدرت اعلی «بتواند به نحوی در طبیعت دخالت کند و این کار را هم بکند»<sup>۳۷</sup> آن گاه استدلال هیوم تضعیف خواهد شد،<sup>۳۸</sup> ولی مسئله این است که لوئیس هیچ استدلالی برای اثبات عقلانی بودن باور به وجود یک قدرت اعلی ارائه نداده است.<sup>۳۹</sup> علاوه بر این، می‌توان به این ادعای لوئیس ایراد گرفت که فقط وقتی باور به اصل احتمال توجیه‌پذیر است که باور به اصل یکپارچگی طبیعت توجیه‌پذیر باشد. اگر بر اساس تجربه خاصی که با کلاغ‌ها دارم باور به این مسئله که همه کلاغ‌ها سیاه هستند توجیه‌پذیر باشد به معنای آن نیست که باور به قضیه شرطی زیر نیز توجیه‌پذیر باشد: اگر من چنین و چنان تجربه‌ای را با کلاغ‌ها داشته باشم، باورم به اینکه همه کلاغ‌ها سیاه هستند نیز توجیه‌پذیر خواهد بود. فقط کافی است که این قضیه شرطی صادق باشد، یعنی اینکه باور به کذب آن توجیهی نداشته باشد، و اینکه مقدمات آن در واقع برآورده شده باشد. به همین ترتیب، باور به اصل احتمال، و یا ادعایی که بر اساس آن می‌شود، می‌تواند توجیه‌پذیر باشد حتی اگر باور به صدق اصل یکپارچگی طبیعت توجیه‌پذیر نباشد، و تا جایی که این اصل صدق می‌کند، باور من به کذب آن توجیهی ندارد. اگر برای توجیه باورم به اصل احتمال باید توجیهی برای باور به اصل یکپارچگی طبیعت داشته باشم، چرا نباید برای توجیه باورم به اصل یکپارچگی طبیعت به اصل دیگری باور نداشته باشم؟ و آن گاه به دام تسلسل می‌افتیم. اگر بخواهیم بالاخره در یک جا این تسلسل را متوقف کنیم، چرا نباید همین اصل یکپارچگی طبیعت را بدون نیاز به توجیه صدق آن صادق بدانیم؟

ویلنبرگ در سه فصل اول کتاب به اختلاف نظرات لوئیس و هیوم و راسل می‌پردازد، ولی در فصل پایانی کتاب به «برخی اتفاق نظرات بین این سه نفر» اشاره می‌کند.<sup>۴۰</sup> او معتقد است که (۱):

بنابراین هیوم، لوئیس و راسل... هر کدامشان معتقد است که باورهایی اساسی وجود دارد که برای اثبات‌شان نیازی به شواهد نیست (هر چند معمولاً نظر مشابهی درباره این نوع باورها ندارند). ولی از نظر آنها وقتی باوری اساسی نباشد، همیشه باید بنا به شواهدی که در آن زمان در دست داریم به آنها باور داشته باشیم.<sup>۴۱</sup> (ص. ۱۶۸)

در ارتباط با برهان اتقان صنع<sup>۴۲</sup>، نیز ویلنبرگ بر این باور است که «لوئیس، هیوم، و راسل ایرادهایی اساسی به همه براهین اتقان صنع وارد می‌دانستند، زیرا این نوع براهین حداکثر می‌تواند وجود نوعی صانع ذی‌شعور را اثبات کند.»<sup>۴۳</sup> هیچ یک از آنها معتقد نیست که برهان اتقان صنع می‌تواند وجود یک موجود کاملاً خوب علیم و قدیر را ثابت کند.

نهایتاً اینکه ویلنبرگ بر این گمان است که هیوم، لوئیس، و راسل همگی نظر مشترکی درباره الزامات یک دین حقیقی دارند. اگرچه ویلنبرگ نشان می‌دهد که نظرات راسل و لوئیس در این باره قدری به یکدیگر نزدیک است؛ زیرا هر دو معتقدند که دین واقعی مستلزم «غلبه نفس لایتناهی بر نفس جزئی است»<sup>۴۴</sup>، یعنی دل بستگی به ایده‌آلهایی که از دلمشغولی‌ها نفع طلبانه فراتر باشد، ولی نشان نمی‌دهد که نظرات هیوم هم با راسل و لوئیس موافقتی داشته باشد. او معتقد است که نظر هیوم همان نظر فیلون در مکالماتی در باب دین طبیعی است، که بر اساس آن، به زعم ویلنبرگ، کائنات علتی دارد «که احتمالاً چیزی شبیه به ذهن بشری است»<sup>۴۵</sup>، اگر چه به هیچوجه نمی‌توانیم به دقت بفهمیم که چه شباهت‌ها و اختلافاتی با ذهن بشر دارد. دین حقیقی متضمن این باور، و نوعی «پاسخ احساسی» به آن است که شامل تحیر، افسردگی، و حقارت است،<sup>۴۶</sup> ولی «هیچ نتیجه‌ای برای

لوئیس



زندگی عادی» ندارد.<sup>۴۷</sup> البته راسل و لوئیس با قسمت آخر چیزی که ویلنبرگ درباره دین حقیقی به هیوم نسبت می‌دهد شدیداً مخالفت می‌کردند، و لوئیس بر خلاف راسل گمان داشت که دین حقیقی مستلزم باور به خدای مسیحیت است.

ویلنبرگ بسیار قابل فهم می‌نویسد و استدلال‌هایی را که مورد بررسی قرار می‌دهد گام به گام تشریح می‌کند. با بیشتر ایرادهایی که ویلنبرگ به استدلال‌های منتسب به لوئیس وارد می‌داند، موافقم هر چند به گمان من استنباط او مبنی بر اینکه از نظر لوئیس طبیعت‌گرایی نمی‌تواند معرفت مبتنی بر عقل را توضیح دهد، اشتباه است و به همین دلیل از ایراد اصلی به این استدلال غافل می‌ماند. علاوه بر اینکه فکر می‌کنم یک ایراد دیگر هم به استدلال لوئیس برای اثبات وجود یک قدرت اعلی با برهان «لذت» وارد است. ویلنبرگ همان طور که در اول کتاب قول داده بود، فصل پایانی را به توضیح موارد اتفاق نظر هیوم، راسل و لوئیس اختصاص داده است، ولی موارد اختلاف نظر این فلاسفه نیز ناچار خودنمایی می‌کند که ویلنبرگ سعی در کمرنگ کردن آنها دارد، مثلاً اختلاف نظر راسل و لوئیس درباره معنای «ایمان» و اختلاف نظر هیوم با راسل و لوئیس درباره ماهیت دین حقیقی.

خدا و بُرد عقل کتابی لذت‌بخش و آموزنده است، که البته لوئیس پژوهان باید در مورد دقت نظرات و استدلال‌هایی که به او منسوب شده است نظر بدهند. توضیح ویلنبرگ درباره آنچه به زعم او نظرات و استدلال‌های لوئیس است بسیار واضح و قابل فهم، و نقد او منصفانه و بلندنظرانه است. البته ویلنبرگ ایده‌های چندان جدیدی درباره مسئله شر، مسئله معجزه، و یا سه استدلال لوئیس بر پایه اخلاق، عقل و «لذت» مطرح نکرده است. ولی ایرادهایی که به آنها گرفته است بسیار معقول است. این کتاب را به همه آنهایی که مایلند ارزیابی و تفسیری انتقادی درباره نظرات سی. اس. لوئیس در باب دین بخوانند توصیه می‌کنم.

لوئیس می‌نویسد،  
 «خداوند با لذت  
 در گوش‌هایمان  
 نجوا می‌کند،  
 با وجدان با ما  
 سخن می‌گوید،  
 ولی با درد بر سرمان  
 فریاد می‌کشد:  
 این همان بلندگویی  
 است که با آن  
 گوش‌گیر جهان را  
 به شنیدن وامی‌دارد»

### پی‌نوشت‌ها

- |   |  |
|---|--|
| ۱. ص ۱۴۶.   | ۲۵. صص ۸۴-۸۷.  |
| ۲. ص ۶۵.  | ۲۶. صص ۸۹-۹۲.  |
| 3. <i>Dialogues on Natural Religion.</i>  | ۲۷. مقایسه کنید، برای توضیح اینکه چرا $2+2=4$ می‌شود به خدا نیاز نداریم؛ ص ۸۸ توضیحات ویلنبرگ. |
| ۴. ص ۲۹.  | ۲۸. ویلنبرگ از این مثال استفاده می‌کند، ص ۹۵.  |
| ۵. ص ۳۰.  | ۲۹. ص ۹۸.  |
| ۶. مقایسه کنید با ص ۳۰.   | ۳۰. ص ۱۱۳؛ مقایسه کنید با ص ۱۰۹.   |
| <sup>۱</sup> در متن اصلی، بنا به اعتقاد یهودیان و مسیحیان نام «اسحاق» آمده است. | ۳۱. ص ۱۱۴.   |
| ۸. مقایسه کنید با صص ۳۲-۳۳.   | ۳۲. صص ۱۱۵-۱۱۹.  |
| ۹. ص ۳۵.  | ۳۳. ص ۱۱۶.   |
| ۱۰. صص ۷-۸.   | ۳۴. همان.  |
| ۱۱. ص ۴۰، مقایسه کنید با ص ۴۵.  | ۳۵. ص ۱۴۶؛ مقایسه کنید با صص ۱۲۶-۱۲۷، ۱۳۰.   |
| ۱۲. ص ۴۸.   | 36. Principle of the Uniformity of Nature.   |
| ۱۳. ص ۵۱.   | ۳۷. ص ۱۴۸.   |
| ۱۴. ص ۵۵.   | ۳۸. صص ۱۴۷-۱۴۸.  |
| ۱۵. ص ۵۹.   | ۳۹. صص ۱۵۱-۱۵۲.  |
| ۱۶. مثال از ویلنبرگ، ص ۶۰.  | ۴۰. ص ۱۵۳.   |
| ۱۷. ص ۶۰.   | ۴۱. ص ۱۶۸.   |
| ۱۸. ص ۷۷؛ همچنین نک. ص ۶۲.  | 42. Design argument.   |
| ۱۹. ص ۶۵.   | ۴۳. ص ۱۸۷.   |
| 20. <i>a priori.</i>  | ۴۴. ص ۱۹۶.   |
| ۲۱. ص ۶۳.   | ۴۵. ص ۱۸۸.   |
| 22. <i>Totality of evidence.</i>  | ۴۶. همان.  |
| ۲۳. مقایسه کنید ص ۷۵ و ۷۳-۷۲.   | ۴۷. ص ۱۹۱.   |
| ۲۴. صص ۸۰-۸۲.   |  |