

مباحث وجود خدا طی سال‌های ۱۹۶۵-۱۹۸۰ در غرب

مترجم: حمیدرضا آیت‌اللهی

چکیده: آلن پی، اف . سل در کتاب مهم خویش، فلسفه دین (۲) (۱۸۷۰-۱۹۸۳) یک دوره تاریخ صد ساله اخیر فلسفه دین را با توجه به کلیه منابع منتشره در این مدت زمانی عرضه داشته است.

سل در بخشی از این کتاب، مسئله مباحث وجود خدا را، که طی سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۰ دوباره از نو اهمیت خویش را در غرب پیدا کرد، و دیدگاه‌های عمده‌ای را که طی این مدت مطرح شدند، بررسی کرده است .

کلمه های کلیدی : وجود خدا، برهان وجودشناختی ، برهان جهان‌شناختی ، الهیات طبیعی

گفتن این‌که مسئله وجود خداوند بین سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۰ بسیار مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته، در واقع، با احتیاط و دقت است . مجلات، به‌ویژه RS, Sophia و IJPR ، مقالات بی‌شماری در این‌باره نوشته‌اند، به‌خصوص در اوایل دهه ۱۹۶۰ و اواسط برهان چند جانبه (۴) [یعنی برهان وجودشناختی] (۱۹۶۷) ویراسته جان هیک و آرتور مک‌گیل (۵) و مجموعه بسیار گسترده هیک، یعنی وجود خداوند (۶) (۱۹۶۴) در این دوران به بازار آمد . ما رساله‌های فراوانی را درباره براهین سنتی می‌بینیم که یا به‌طور مستقل عمل کرده‌اند یا با تغییرات اساسی گوناگونی نوشته شده‌اند . افزون بر این، بحث‌های زیادی درباره کارآیی الهیات طبیعی و انسجام خداباوری توحیدی بوده است . من سعی در یافتن روشی قابل درک از میان انبوه این مطالب دارم . به همین دلیل، ابتدا از براهین وجودشناختی، سپس براهین جهان‌شناختی و بعد از آن از براهین غایت‌شناختی بحث‌خواهم کرد و با چند تذکر مختصر درباره برهان اخلاقی و براهانی که از تجربه دینی به‌دست می‌آید، نتیجه‌گیری خواهم کرد .

در صدد است تا به احمق آوازه‌خوان (Pss. Xiv:1, Liii1) که در قلبش می‌گوید، هیچ خدایی نیست، پاسخ دهد . در وهله اول، ما به نکته قابل بحثی برخورد می‌کنیم: آنسلم به راستی تا کجا در صدد استدلال بوده است؟ به نظر والتر کافمن، ارزش مطالب آنسلم به عنوان یک برهان، به دلیل این‌که منشا آنها در یک تامل بوده، کاهش یافته است . از سویی دیگر، ای . ال ماسکال (۸) و جی هیوود توماس (۹) پذیرفته‌اند که قصد آنسلم این بوده است که به‌طور منطقی آن احمق را رد کند . هیچ تردیدی نیست که اکثریت عظیم آنانی که بر این استدلال در سال‌های اخیر خدشه وارد ساخته‌اند، این استدلال را به عنوان

برهان پذیرفته‌اند (حتی، چنان‌که خواهیم دید، به عنوان چیزی بیش از یک برهان) و بدین‌گونه است که من این برهان را در این‌جا در نظر گرفته‌ام .

موضع خود - متناقضی (۱۱) را نشان دهد که با انکار خداوند به آن دچار خواهیم شد . خدا چیزی است که بزرگ‌تر از او (یا کامل‌تر از او) نمی‌تواند تصور شود . اگر ما وجود خداوند را انکار کنیم، به طور ضمنی به این نتیجه می‌رسیم که می‌توانیم موجودی را تصور کنیم که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد و این محال است . ما نمی‌توانیم چنین موجودی را تصور کنیم - پس خداوند وجود دارد . آنسلم در پاسخ به اعتراض گانیلو، اظهار می‌دارد که فقط در مورد خداوند ممکن است به‌طور تردیدناپذیری از این ایده برای اثبات وجودش استفاده کنیم . اما این کانت بود که علی‌رغم نقد روایت دکارتی از برهان وجودی به جای روایت خود آنسلم از آن، عقیده‌ای را مطرح ساخت که تمام انواع براهین وجودی ما تقدم را سست کرد .

آنسلم همچون دکارت بر این فرض است که وجود یک محمول است و [البته] در این‌باره در اشتباه است . اگر وجود یک محمول می‌بود؛ یعنی خصوصیتی که افراد یا اشیا می‌توانستند به‌طور واقعی و درست واجد آن باشند، در آن صورت، می‌توانستیم به‌طور موجهی بگوییم: «این میز سخت، گرد و قهوه‌ای است و وجود دارد» . این جمله به لحاظ دستور زبانی کامل است و در آن «وجود دارد» یک محمول دستوری است، اما «وجود دارد» در این‌جا میز را آن‌گونه توصیف نمی‌کند که دیگر کلمات، یعنی «سخت»، «گرد» و «قهوه‌ای» توصیف می‌کنند . به لحاظ منطقی «وجود دارد» یک محمول نیست، چرا که کارکرد آن صرف این بیان است که توصیف میز با واقعیت مطابقت دارد .

پروفیسور نورمن مالکوم دو شکل از برهان وجودی را در مقاله خود با نام «براهین وجودی آنسلم» (۱۲) از یکدیگر تمیز داده است (۱۹۶۰، PR؛ تجدید چاپ در وجود خداوند ویراسته جی . هیک، که صفحات ارجاع ما در این‌جا به آن کتاب است). مالکوم اذعان می‌دارد که آنسلم خودش را به عنوان کسی که مطرح‌کننده دو برهان است، نمی‌بیند، اما معتقد است که آنسلم در فصل دوم کتاب پروسلوگیون نظریه‌ای را بسط می‌دهد مبنی بر این‌که وجود یک کمال است . [گفتن این‌که وجود یک کمال است] مساوی است با گفتن این‌که وجود یک محمول است، و مالکوم می‌پذیرد که کانت از راه استدلال اثبات کرده است که نمی‌توان چنین ادعایی کرد . مالکوم می‌گوید: اما در فصل سوم پروسلوگیون ما دلیل وجود شناختی معتبری داریم . این دلیل به دو ادعا باز می‌گردد: (۱) این‌که موجودی که بزرگ‌تر از آن نمی‌تواند تصور شود باید موجودی باشد که وجودش به لحاظ منطقی غیرممکن است؛ (۱۳) (۲) این‌که خداوند همان موجودی است که بزرگ‌تر از او نمی‌تواند تصور شود

مالکوم با رد این عقیده که وجود یک محمول است، دچار زحمت می‌شود تا خاطر نشان سازد که آن ذاتی که در این‌جا مورد بحث است این است که :

محال بودن منطقی عدم وجود یک کمال است . به عبارت دیگر، وجود ضروری یک کمال است . اولین دلیل وجودشناختی [آنسلم] از این اصل استفاده می‌کند که چیزی اگر وجود داشته باشد بزرگ‌تر از آن خواهد بود که همان چیز وجود نداشته

باشد. دومین دلیل او، اصل دیگر متفاوتی را به کار می‌گیرد و آن این‌که چیزی اگر بالضروره موجود باشد، بزرگ‌تر از آن خواهد بود که آن چیز بالضروره موجود نباشد.

از این‌رو، مفهوم امکان نمی‌تواند درباره خداوند به‌کار رود: «وجود او یا باید به لحاظ منطقی ضروری باشد، یا به لحاظ منطقی غیرممکن». وجود خداوند می‌تواند به لحاظ منطقی غیرممکن باشد فقط اگر مفهوم خداوند خود - متناقض یا به لحاظ منطقی محال باشد. با فرض این‌که چنین نیست، [پس] خداوند ضرورتاً وجود دارد:

قضیه ما تقدم «خداوند ضرورتاً وجود دارد»، مستلزم قضیه «خداوند وجود دارد» است، اگر و فقط اگر قضیه دوم نیز به عنوان یک قضیه ما تقدم فهمیده شود، که در آن صورت، دو قضیه با هم مساوی هستند. در این معناست که دلیل آنسلم، دلیل استبر وجود خداوند.

مالکوم اذعان می‌کند که نمی‌تواند در مبرهن ساختن این‌که مفهوم خداوند مفهومی خود - متناقض نیست، بیشتر از آن استدلالی بیاورد که یا مفهوم شیء مادی یا مفهوم دیدن یک شیء مادی، خود - متناقض است، اما گمان نمی‌کند چندان موجه است که خواهان چنین استدلالی باشد.

این استدلال هوش‌مندانه را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد: اول این‌که، همچنان‌که توماس مک‌فرسون (۱۴) در کتابش فلسفه دین (۱۹۶۵) خاطر نشان می‌سازد، بعید است هنگامی که آنسلم این عبارت را به کار می‌برد که «تو نمی‌توانی این‌گونه به تصور درآیی که وجود نداشته باشی»، او به مفهومی از لحاظ فلسفی چنان موشکافانه از ضرورت منطقی اشاره داشته باشد که مالکوم بیان کرد. احتمال بسیار دارد که آنسلم آن چیزی را در نظر داشت که هیک از آن به «نوعی ضرورت واقعی که در مورد خداوند، عملاً معادل وجوب وجود است»، تعبیر کرده است. این برداشت، لب‌مدعایی است که هیک و دیگران علیه استدلال جی. ان. فایندلی (۱۵) ابراز داشته‌اند. فایندلی استدلال آورده که از آن‌جا که هیچ قضیه‌ای در قالب «X وجود دارد» نمی‌تواند به‌طور تحلیلی صحیح باشد، بنابراین، ما می‌توانیم آن را با بررسی این تصور که چنان چیزی به عنوان موجود در عالم خارج نمی‌تواند وجود داشته باشد، قضیه‌ای ما تقدم به حساب آوریم. با تفسیر «ضرورت» به «ضرورت منطقی»، عکس این استدلال پیش می‌رود و تیرهای فایندلی به هدف نمی‌خورند. با وجود این، و با روی آوردن به مالکوم، چندان به نظر لازم نمی‌آید فرض کنیم که آنسلم آن قدر بلند پرواز و متکبر بود که فکر می‌کرد آخرین حرف منطقی را زده باشد. براین اساس، با توجه به زمینه‌هایی که دین‌داری در آنها به‌گونه‌ای نابجا به کار رفته است، نباید ارائه مجدد برهان وجودی مالکوم را مردود بدانیم، صرفاً بدین جهت که او اندیشه آنسلم را به گونه‌ای بسط می‌دهد که حتی تصورش برای خود آنسلم امکان‌پذیر نبود. از سوی دیگر، نباید درباره ستایش کردن پروفیسور مالکوم بر این اساس، شتاب کرد که او توانسته است مسیحیت را با استدلالی قوی و از پای درآورنده حریف عرضه کند، استدلالی که برای آن مدت طولانی به یاد دین‌داران نیامده بود. این اغواگری ما را به ملاحظه‌ای ثانوی می‌کشاند.

مالکوم می‌پذیرد که در حالی که روایت او از آنچه او دومین برهان آنسلم می‌نامد، ممکن است موانع مسلم فلسفی را به سوی ایمان به خداوند از میان بردارد، واقعیت پذیرش اعتبار برهان (اگر آن را درست فرض کنیم) با باور به خداوند در معنایی که مسیحیت در نظر دارد، یکی نیست. این موضوع با نظر ضمنی آنسلم مطابقت دارد مبنی بر این که متقاعد کردن فرد شکاک به این امر که باید موجودی وجود داشته باشد که بزرگ‌تر از او قابل تصور نباشد، کار دشوار است، اما او را وامی‌دارد تا مضامین شایسته را برای اصطلاح «خداوند» قائل باشد و صفتهای شایسته‌ای به خداوند نسبت دهد. اعتبار یک برهان ممکن است وسیله‌ای برای بیان باز نمودی از واقعیت خداوند باشد، اما واقعیت منزله بودن منطقی آن هیچ تضمینی به دست نمی‌دهد که چنین خواهد بود. برعکس، بیشتر احتمال دارد که برخی را واداشته باشد تا با استدلال‌های دروغین، تفسیر کتب مقدس به گونه‌ای نادرست و لغزش‌پذیر و قس علیهذا در جهت حوزه الهی (۱۶) قرار گرفته باشند.

در کتابش برهان وجودی (۱۸) (۱۹۷۲) مورد توجه قرار داده است. او فکر نمی‌کند که به طور قاطع نشان داده شده باشد که «وجود ضروری» مفهومی خودمتناقض است. (۱۹) از این رو، برهان، بنابر آن تلقی، توفیق لازم را ندارد، بلکه بدین جهت با ناکامی مواجه است که «نمی‌تواند در برابر موشکافی‌های دقیق سبب به نقش منطقی‌ای که عبارت «خداوند» در مقدمات [آن برهان] و در نتیجه‌اش ایفا می‌کند، تاب بیاورد.

آلین پلانتینگا در تعدادی از مقالات، مخصوصاً در کتاب طبیعت ضرورت (۱۹۷۴) برهانی وجودشناختی برحسب منطق موجهات (۲۰) (که در آن می‌باید به استلزام روشن دقیق توسل جست)، اگر «خداوند وجود دارد» قضیه‌ای ضروری باشد، در آن صورت، باشد در همه جهان‌های ممکن صحیح باشد. وجود داشتن، یعنی عرضه شدن با یک نمونه عینی (۲۱) در یک جهان ممکن. آنچه در جهانی که ما در آن به سر می‌بریم وجود دارد، هم‌چنین امری بالفعل هم هست. اگر جهان ممکنی وجود می‌داشت که در آن موجودی که بزرگ‌تر از آن نمی‌تواند تصور شود، وجود نمی‌داشت، و اگر آن موجود (بنابراین فرض) در جهان بالفعل موجود نمی‌بود، در آن صورت، دیگر آن موجود، موجودی که بزرگ‌تر از آن نتواند تصور شود، نمی‌بود. همه با این برهان متقاعد نشده‌اند. برخی متذکر شده‌اند که اگر بپذیریم که هیچ جهان ممکنی که در آن یک نمونه عینی از موجودی آن چنانی عرضه شده باشد، وجود نداشته باشد، در آن صورت، دچار هیچ امر خود متناقضی نمی‌شویم. پاتریک گریم (۲۲) هم در مقاله‌اش با عنوان «خدای پلانتینگا و سایر هیولاهای» (۲۳) ابراز داشته است که برهان پلانتینگا بسیاری از اموری را که مستدل هستند نیز اثبات می‌کند - همه انواع هیولاهایی که بزرگ‌تر از آنها نمی‌تواند تصور شود باید در جهان‌های ممکن موجود تلقی شوند. بحث ادامه دارد.

حال با روی کردن به برهان‌های جهان‌شناختی و غایت‌شناختی من ابتدا به پنج طریق آکویناس (۲۴) اشاره می‌کنم. باید متذکر شد که آکویناس نمی‌گوید که برهان عقلانی تنها و حتی بهترین روش یافتن خداوند است؛ و نه این که به خصوص خداوند مسیحی است که با آن یافته می‌شود. او صرفاً معتقد است که به کارگیری درست‌تر عقل طبیعی، انسان را به عنوان یک واقعیت‌بدان جا می‌کشد که وجود خداوند را تصدیق کند.

سه طریق اول، صورت‌های مختلفی از برهان جهان‌شناختی است و شایسته است متذکر شود که آکویناس به‌خوبی از مشکلات این برهان، آگاه بود. او اذعان دارد که اگر برهان ارسطو که از محرک نامتحرک اول استدلال می‌کرد، (طریق اول) یا [برهان] علت نخستین (طریق دوم) به یک لحظه آغازین زمانی برای جهان قائل بود، بسیار قانع‌کننده‌تر می‌بود. به عبارت دیگر، او از مخاطره تسلسل بی‌نهایت در برهان‌های ما تاخیری از این دست، کاملاً آگاه بود. هیک به تلاش برخی توماس‌گرایان معاصر متفطن شد که برای احتراز از این مخاطره مدعی شدند که این تسلسل نباید به‌صورت زمانی فهمیده شود، بلکه باید به عنوان بازگشت قهقرایی تبیین‌های غیرقطعی تا بی‌نهایت فهمیده شود، استدلال شده است که اگر این تبیین بی‌نهایت پذیرفته شود، در آن صورت، جهان صرفاً یک واقعیت فاقد شعور (۲۵) نافهمیدنی (۲۶) خواهد بود. اما هیک با تندی در مقابل این مطلب می‌گوید: این که جهان واقعیت فاقد شعور نافهمیدنی باشد، همان است که بسیاری می‌اندیشند که جهان این‌گونه است. این یقیناً همان است که راسل می‌اندیشید که جهان این‌گونه است. راسل در مناظره خویش در بی‌بی‌سی با اف. سی. کاپلستون (۲۷) در ۱۹۴۸ گفت: «من باید بگویم که جهان فقط آن‌جا [در خارج] است، و این همه [آن چیزی که درباره آن می‌توان گفت] است». در این رابطه، کاپلستون در جای دیگری ابراز داشت: «اگر کسی تمایل نداشته باشد تا آن راهی را در پیش گیرد که به تصدیق موجود متعالی می‌انجامد...، او باید واقعیت مسئله را انکار کند و ابراز دارد که اشیا «فقط هستند» و این که پرسش وجودی یک شبه پرسش (۲۸) است. اگر کسی از این که بر سر میز شطرنج بنشیند و مهره‌ها را حرکت دهد، امتناع ورزد، یقیناً نمی‌تواند مات شود.

فلو، اخیراً، در کتاب خدا و فلسفه و جایی دیگر، «فرضیه استراتونی» (۲۹) خویش را با مقداری چاشنی علیه این نظریه به‌کار می‌برد، فرضیه‌ای که قائل است، چون جهان آن چیزی است که در خارج است، پس معنا ندارد به‌دنبال علت آن بگردیم. جهان یک واقعیت فاقد شعور است، یک داده است.

حتی آنهایی که تمایل بسیار به نشستن بر سر تخته شطرنج کاپلستون دارند، باز می‌پرسند که آیا ممکن است ما ارجاع مفهوم تبیینی استقرایی «علت» را، آن‌گونه که در مورد تعاقب رخدادهای درون جهان به‌کار می‌رود، درباره کل جهان به‌طور شایسته بسط دهیم.

طریق سوم، برهان ناشی از امکان است که می‌گوید: از آن‌جا که زمانی بود که هیچ چیز وجود نداشت، می‌توان درباره هر چیزی که الان وجود دارد یا وجود داشته است یا وجود خواهد داشت، گفت که یا ممکن بود که وجود نداشته باشد، به هستی درنیاید، یا اینک ممکن بود وجود داشته باشد، در قالب دیگری به هستی درآید. اما از آن‌جا که موجودات ممکن آشکارا وجود دارند، باید وجودشان را مرهون آنی بدانند که وجود امکانی ندارد؛ یعنی خداوند. این برهان به تمایز بین ممکن الوجود و واجب الوجود باز می‌گردد، و آنهایی که وسوسه می‌شوند تا این تمایز را بپذیرند با تیزبینی فلو مواجه می‌شوند. فلو آنهایی را که سعی در قاچاق کردن برهان وجودی ممنوعه‌ای برای تحکیم وضعیت خودشان دارند، به‌درستی مقصر می‌داند.

آکویناس می‌گوید: طریق چهارم که «از درجه‌بندی‌ای که در موجودات هست، به دست می‌آید . . . باید چیزی نیز باشد که نسبت به هر موجودی، علت وجود آنها، خیربودن آنها و هر کمال دیگرشان باشد؛ و این را ما خدا می‌نامیم .» اغلب خاطرنشان شده است که این «افلاطونی» ترین طرق آکویناس است . او در این جا ایده درجه‌بندی ارزش‌ها را عرضه می‌دارد و از جهاتی، برهان‌های اخلاقی زمان‌های بعد بر وجود خداوند را پیشاپیش مطرح کرده است . اما ممکن است فرد شکاک به راحتی پاسخی محکم به این برهان دهد: «من اذعان می‌کنم برخی موجوداتی که بر من ظاهر می‌شوند، نسبت به بقیه بهتر یا بسیار ارزش‌مندترند، اما این فقط قضاوتی ذهنی (سوبژکتیو) است که با نحوه‌ای سر و کار دارد که در آن اشیا به نظر من می‌آیند که بدان‌گونه هستند . من نیازی ندارم تا یک اعطا کننده آغازین کمالات را در خارج فرض کنم» . یک بار دیگر برهان وجودی غیرمجاز برای رهایی کسانی می‌آید که این کوره راه را دنبال می‌کنند.

سرانجام، طریق پنجم - برهان مبتنی بر نظم یا برگرفته از آن - به این مشکل اساسی گشوده می‌شود: با فرض این که الزاما نوعی هماهنگی بین بخش‌های هر جهان ممکن وجود داشته باشد (حتی هیوم بزرگ‌ترین مخالف این برهان، به این امر اذعان دارد)، با چه توجیهی ما ناظم یا ناظم‌هایی را در جهان خارج فرض می‌کنیم؟ یا ممکن نیست که اشیا، همان‌گونه که رخ داده‌اند، همان‌گونه هم [هم به خودی] رخ داده شوند؟ وارد برهان وجودی می‌شوید . افزون بر این، شکاکان از هیوم و میل به بعد، در خاطرنشان ساختن این که این برهان می‌تواند چیزهای زیاد دیگری را نیز ثابت کند، درنگ نکرده‌اند . همه جنبه‌های این نظم عظیم سودمند نیستند . در واقع، برخی از جنبه‌های این «نمونه» ، یکی از سلاح‌های بسیار بارز ضد - خداباوری (۳۰) را به وجود می‌آورند؛ یعنی مسئله شر را . حتی هنگامی که نویسنده‌ای همچون ای . ای . تیلور (۳۱) تلاش می‌کند تا چیزی را از این برهان دست و پا کند - «طبیعت دقیقا شبیه یک مؤسسه بزرگ تولید انبوه ساعت‌های اینگرسل نیست، اما هنگامی که همه چیز گفته شود، آیا زیاد شبیه [به این مؤسسه] نیست تا شبیه بزرگی بی‌پایان [و] بی‌هیچ منظور خاصی» ، - آشکار است که قضاوت در طبیعت یک عمل ایمان است .

شاید مهم‌ترین و نافذترین کتاب درباره براهین آکویناس که در طی سال‌های اخیر پدید آمده است، کتاب آنتونی کنی (۳۲) با نام پنج طریق (۳۳) (۱۹۶۹) باشد . کنی تحلیل دقیقی را از مطالب آکویناس فراهم می‌آورد، [او] به‌ویژه به مشکلاتی توجه دارد که از بستر جهان‌شناسی قرون وسطایی برمی‌خیزد و در آن بستر این براهین بسط یافته‌اند . اما این کار او انواع معاصر توماس‌گرایی را در برنمی‌گیرد . هم‌چنین مطالب هیک که در مباحث سودمندش در کتاب براهینی برای وجود خداوند (۳۴) (۱۹۷۰) مطرح کرده است نیز به این نگرش معاصر ناظر نیست . یک بررسی کننده کتاب هیک (۱۱۱-۱۱۲، ۱۹۷۲) ، Heyl, XII به این از قلم‌افتادگی توجه و لانرگان (۳۷) براهین تومیستی را براساس روش استعلایی پساکانتی (۳۸) از نو تفسیر کردند . آنها با قیاس منطقی برگرفته از تجربه محدود استدلال نمی‌کنند و تحلیل صوری محض از مفاهیم ارائه نمی‌دهند، بلکه شرایط امکان تجربه واقعی ما را تحلیل می‌کنند، و «چنین ادعایی شده است تا ما را به بینشی مابعدالطبیعی درباره وجود خداوند هدایت کند، نه همچون فرضیه‌ای احتمالی، بلکه همچون حقیقتی ضروری (ما تقدم) مندرج در واقعیت (تالیفی) آن تجربه» . (۱۱۲)

این که هیک در غفلت خود از توماس گرایان معاصر تنها نیست، از سنجش درباره استقبالی که در بریتانیا نسبت به کار لانرگان گزارش شده، آشکار است. بینش، (۳۹) اثر سترگ لانرگان، اولین بار در سال ۱۹۵۷ منتشر شد. فیلیپ مک‌شین (۴۰) اثر مقدماتی سودمندی را در مقاله خود با نام «توماس‌گرایی معاصر اف آر. برنارد لانرگان» (۴۱) ارائه داد. اما هنوز هم این حقیقت وجود دارد که تا آنجا که به فیلسوفان بریتانیایی مربوط می‌شود، اثر لانرگان خارج از محافل کاتولیک بسیار بدان بی‌اعتنایی شده است (و در آن محافل نیز به طور غیر منتقدانه‌ای پذیرفته نشده است) و این امر، علی‌رغم کوشش‌های هوگو مینل (۴۲) در تعدادی از مقاله‌هایش و در کتابش با عنوان درآمدی بر فلسفه برنارد لانرگان (۴۳) (۱۹۷۲)، سعی کرده است تا اهمیت و مطرح بودن لانرگان را نشان دهد. (انصاف آن است که تنها این نکته خاطر نشان شود که آثار بعدی لانرگان درباره روش الهیاتی تا حدی فراگیرتر، به ارزیابی الهی‌دانان درآمده است).

لاک، برکلی یا هیوم هیچ‌کدام با نقطه آغازین لانرگان مخالفتی نداشتند: «آنچه را باید فهمید، کاملاً درک کنید. و [در نتیجه] نه تنها خطوط کلی همه آنچه را برای درک شدن وجود دارد، درک خواهید کرد، بلکه بنیان محکمی نیز هدست خواهید آورد، الگویی تبدیل‌ناپذیر، که گشاینده تمام پیش‌رفت‌های بعدی فاهمه است. (XX. viii). «اما همچنان که مینل خاطرنشان می‌سازد، انکار ادعای تجربه‌گرایان از جانب لانرگان، مبنی بر این که نظم و ترتیب فهمیدنی محصول فعالیت ذهن بشر است، به یک باره او را در مسیر ارسطو و آکویناس قرار می‌دهد، که در نظر آنان «هم پدیده‌هایی که ما تجربه می‌کنیم و هم الگوی معقولی که در چارچوب آن، پدیده‌ها منسجم دیده می‌شوند، جنبه‌هایی از جهان عینی واقعی هستند که در برابر انسان جست‌وجوگر قرار می‌گیرند، حتی اگر هیچ موجود عاقلی برای کنکاش در آن وجود نمی‌داشت باز هم آن [جهان] موجود می‌بود». تحلیل لانرگان از فاهمه بشری و جهان‌پدیداری، او را به سوی ایده «عمل نامحدود فاهمه» (۴۴) هدایت می‌کند که نه تنها خودش را درک می‌کند، بلکه تمام هستومندی‌های واقعی و ممکن را نیز درک می‌کند. این‌جا ما به پای بست‌خدا‌باوری لانرگان می‌رسیم. برهان لانرگان بیش از براهین کلاسیک به سوی خدای مسیحی رهنمون نمی‌کند. اما وی با یک روش تومیستی - به اضافه - نو کانتی، (۴۵) او چنین نشان می‌دهد که به یک موجود رسیده است، هرچند نه با روش قدرت اجبارگر منطقی.

جدای از این واقعیت که براهین خداشناختی سنتی برای فیلسوف دین همچون ماهی مرکب برای مرغ عشق است، مثبت‌ترین چیزی که درباره این براهین می‌توان گفت این است که آنها بر جنبه‌های خاصی از تجربه انسانی دلالت دارند - [همچون] امکان، نظم، غایت و قس علیهذا - که باید در چارچوب هرگونه بیانی از یک جهان‌بینی که ادعای قانع‌کننده بودن را دارد، ملحوظ شود. این جنبه‌ها پرسش از ارتباط بین عقل، وحی، طبیعت (گناهکار) و لطف الهی را مطرح می‌کنند و به ما هشدار می‌دهند که در انتخاب نقاط آغازین نظام‌مند خود بسیار مدبر و دوراندیش باشیم؛ برای مثال برخی روایت‌ها از تومیسم، به‌نظر می‌رسد که ما را با یک هستی بی‌جزء و یک‌پارچه رها می‌سازند، درست همچون برخی از ایدئالیسم‌های

قدیمی‌تر که ما را با یک مطلق بی‌جزء و یک‌پارچه رها می‌ساختند. من گمان می‌کنم که نمی‌توانم در این‌جا در پی این باشم که آیا هیچ یک از این چیزها کمک خاصی به کسی که فلسفه‌ای مسیحی را برمی‌سازد، می‌کند یا نه.

فقط ذکر این نکته باقی می‌ماند که براهین نسبتاً جدیدتری برای وجود خداوند [یعنی] براهین اخلاقی و براهینی که از تجربه دینی به‌دست می‌آیند - در روزگار ما تقریباً به تفصیل ارزیابی شده‌اند - مخصوصاً برهان اول [براهین اخلاقی] اچ. پی. اوئن در کتاب برهان اخلاقی برای خداباوری مسیحی (۴۶) (1968). جان کلام اوئن این است که اگر عینیت اخلاقیات نتواند بر مبانی عقلانی محض حفظ شود، ما نمی‌توانیم شروع به برساختن برهانی اخلاقی برای وجود خداوند کنیم: «اگر خیر و نیکی نتواند معنایی عینی در مقدمات (جایی که به وجود متناهی اشاره دارد) داشته باشد، نمی‌توان این معنا را در نتیجه (جایی که به وجود نامتناهی خداوند اشاره دارد) داشت». اوئن به‌طور معقولی اظهار می‌دارد که براهین او برای به‌وجود آوردن باور به خداوند، نه کافی هستند و نه لازم، اما معتقد است که دیالکتیک می‌تواند مقدم بر ایمان باشد.

برهان برخاسته از تجربه دینی را تی. آر. میلز (۴۷) (به‌گونه نسبتاً ضعیفی) در کتابش با نام تجربه دینی (۴۸) (۱۹۷۲) بحث کرده است؛ سی. بی. مارتین (49) نیز بر این برهان بیشترین تأکید را از آن زمان به بعد در مقاله مشهور خود «روش دینی دانستن» (۵۰) که در کتاب مقالات جدیدی در الهیات فلسفی (۵۱) مطرح شده، کرده است. نظر خود من این است که در حالی که تجربه دینی عامل مهمی برای به‌حساب آوردن در ساختار یک بیان منسجم از موضع خداباورانه است، برهان برخاسته از تجربه دینی نمی‌تواند بر مشکلی فایق آید که ملخص آن را آر. دبلیو. هپ‌برن (۵۲) چنین آورده است: در سطح تجربی، هیچ راهی برای سامان بخشیدن به این پرسش‌های به‌راستی اضطراری به‌نظر نمی‌رسد، این پرسش‌ها بدین قرار است: آیا در تجربه خداباورانه ما صرفاً یک فرافکنی داریم؟ یا فرافکنی‌ای داریم که با وجود عینی خداوند برابری می‌کند؟

همچنان‌که در بحث از برهان جهان‌شناختی اشاره کردم، مسئله شر که سنگین‌ترین اعتراض بر خداباوری است، باقی می‌ماند. چرا نیکوکاران در سختی و عذابند؟ چرا این همه درد و رنج وجود دارد - از قرار معلوم درد و رنجی بی‌هدف و ناعادلانه؟ با وجود واقعیت‌شر، چگونه می‌توانیم بر باور داشتن به خدایی نیک، قادر و عشق‌ورزنده [به بندگانش] باقی بمانیم؟ بررسی چشم‌گیر در این باره، کتاب شر و خدای عشق (۵۳) اثر جان هیک است، اگرچه مطول بودن مقالاتی که متعاقب انتشار این کتاب به چاپ رسید، نشان داد که همگی با هیک در ترجیحی که او به یک پاسخ می‌دهد، اتفاق نظر ندارد. پاسخ او ناظر به نوع به اصطلاح شخص‌گرای ایرناتوسی (۵۴) از عدل الهی (۵۵) است که براساس آن انسان موجودی است در مقابل نوع به اصطلاح غیرشخص‌گرای آگوستینی (۵۶) از عدل الهی که براساس آن، انسان گناهکار هیبوط کرده است. در بستری کم‌تر تاریخی، پلانینگا علیه جی. ال. مکی (۵۷) و دیگران استدلال آورده است، مبنی بر این‌که کساتی که به دلیل مسئله شرور علیه خداباوری اعتراض دارند، نه نشان داده‌اند و نه می‌توانند نشان دهند که ادعای

آنها مبنی بر این که «نمونه‌ای از سختی، دوام و ناخواسته بودن رنج‌بشر وجود دارد که همواره بر هرگونه وضعیت مساعد امور می‌چربد»، ادعایی درست است.

پیتر گیچ (۵۸) در مشیت الهی و شر (۵۹) (۱۹۷۷) استدلال می‌کند که دنیا به دست‌خدایی نیک طرح‌ریزی شده است و آن‌جا به وجود آمده که خداوند اراده آزاد را اعطا کرده است؛ و این که گناه شرط لازم فضیلت رستگاری است. شکی نیست که «ما ممکن است فکر کنیم که این بهای گرانی برای پرداختن است، اما آیا ما در کاهلی و بزدلی خودمان بهترین قاضی هستیم؟». حتی در این هنگام که من سخن گیچ را می‌نویسم، سخن جیمز ار (۶۰) را می‌شنوم، در حالی که سال‌هاست فریاد برمی‌آورد که: «گناه آن چیزی است که به هیچ‌وجه نباید باشد». اچ. پی. اوئن برای این پرسش گسترده مدعی پاسخی شده که برای فرد مسیحی قابل قبول است - پاسخی (۱۹۴۸/۱۹۱۷) به واسطه پی. تی. فورسیث (۶۲) با قدرت ارائه نشده است. اوئن می‌نویسد:

شر... دلیل به ظاهر قاطعی علیه وجود خداوند قادر مطلق و قهرمان می‌آورد. در سطح نظری، سردرگمی ما باقی می‌ماند. اما در سطحی عملی این سردرگمی به واسطه ایمان به قدرت رهایی‌بخش مسیح، برطرف می‌شود. من قبول دارم که اگر ما این ایمان را نداشته باشیم، همیشه این احتمال وجود دارد که آشفتگی دنیا ما را از مشاهده نظم الهی‌ای باز دارد که اخلاق، براساس مبانی دیگری، آن‌چنان زیاد گواه آن است.

کار گیچ بی‌بهره از این نکته است و این امر که تنها فقدان کارش همین نیست، از مقاله جالب توجه جاناتان هریسون (۶۳) با نام «رسالت‌بیش از آن که پیتر می‌تواند کار انجام می‌دهد، یا به طرفداری از دوزخیان»، (۶۴) آشکار است.

بسیاری بدون هراس از دشواری‌هایی که این براهین برای [اثبات] وجود خداوند ایجاد کرده، بر این باور خود مانده‌اند که صورتی از خداباوری طبیعی ضروری است. البته اینها شامل حال تومیست‌ها می‌شود، اما کاتولیک‌های غیرتومیستی همچون ترثوان و مسیحیان اصلاح‌طلبی همچون اچ. پی. اوئن و هی را نیز در برمی‌گیرد. به رغم وجود دشواری‌هایی در این براهین، همه آنها معتقدند که در پی توجیه عقلانی بودن برای باور دینی منطقه است؛ این که خداباوری نظامی منسجم است، و این که مفاهیمی که در مورد خداوند به کار می‌روند، سزاوار توجه‌اند.

با نام بازگشتی به الهیات طبیعی (۶۶) منتشر شد. این دفاعیه‌ای جالب از دیدگاهی است که ما تقریباً در آغاز این کتاب با آن برخورد کردیم؛ یعنی این امر که تنها هستی‌های واقعی اذعان هستند و این که همه ذهن‌ها بی‌هیچ خلط شدنی در ذهن نهایی و دربرگیرنده همه اذهان منطوقی هستند. در واقع، این مطلب تکرار و تصریح ایدئالیسمی است که به رغم جذاب بودن، نمونه رویکرد به خداشناسی طبیعی طی سال‌های اخیر نیست، بلکه آنچه مشاهده کرده‌ایم یک تلاش فزاینده جهانی است تا از تومیسم بنیادگرا و احساساتی مثلاً جان هورگان (۶۷) در مقالاتش «اثبات وجود خداوند» (۶۸) به سوی رویکرد بیشتر اگزیستانسیالیست وجود شناختی آنانی نقل مکان شود که همچون ان. دی. اودونوگو (۶۹) معتقدند که «ما هرگز

نمی‌توانیم در امتداد این جاده نقادی به‌گونه‌ای واپس‌گرا به مطلق برسیم؛ ما فقط می‌توانیم رفته‌رفته یک مطلب پیدا کنیم، [آن هم] در امتداد جاده واقعیت، آن‌چنان که خود را به ما در تجربه عرضه می‌کند، جاده‌ای که به سوی آن وجود رهنمون می‌شود، [جاده‌ای] که با روشنایی خود وجود بر ما آشکار می‌شود». (۷۰)

دیدگاه مشابهی را هیک در کتابش با عنوان ایمان و معرفت (۷۱) (ویرایش دوم، 1967) بیان کرده است، جایی که ایمان به درستی درکی (۷۲) از حضور الهی در چارچوب تجربه بشری فرد دین‌باور تلقی می‌شود؛ هم‌چنین در ارزش مطلق :

مطالعه خداباوری مسیحی (۷۳) (۱۹۷۰) اثر ترثوان . (۷۴) در اثر یادشده اخیر، دیدگاه ترثوان درباره تجربه ما از وظیفه نمایان است . در واقع، چنین نیست که او به شیوه‌ای قیاسی یا شبه قیاسی به پیش می‌رود: او از درک خداوند آغاز می‌کند که بنا به رابطه علی و معلولی در مخلوقاتش نیز حضور می‌یابد . پس ما درکی مستقیم (هرچند با واسطه از خداوند داریم . موضع مشابهی را اوئن در کتابش با عنوان معرفت مسیحی از خداوند (۷۵) (۱۹۶۹) اتخاذ کرده است . اوئن استدلال می‌کند که شهود، شکاف منطقی میان براهین خداشناختی ناکافی و شناخت خداوند را با پلی به یکدیگر متصل می‌کند . این شهود، هنگامی که با آن براهین پشتیبانی شود، و نه شهود (۷۷) به خودی خود علت و مبنایی کافی برای ایمان نیستند . هریک به دیگری نیازمند است . بدون شهود، باور و اعتقاد هیچ و بی‌معناست، اما بدون عقل نابینا . فقط جا دارد خاطر نشان سازیم که این‌گونه نبوده که همگی این افراد (من جمله ترثوان) با توسلی که اوئن به شهود در این نکته داشته است، متقاعد شوند. مفاد این مواضع مذکور - هرچند اغلب طرفداران خاصش ممکن است متفاوت از یکدیگر باشند - این است که الهی‌دان طبیعی در حال تبلیغ کردن چیزی است که فرد شکاک آن را ندیده است . فرد شکاک از شواهد مهم غفلت می‌ورزد و بیش از غفلت نمی‌تواند کاری کند، حال آن‌که الهی‌دان طبیعی صرفاً در پی روی هم انباشتن برهان‌های درهم شکسته بر یکدیگر نیست . از این‌رو، جی مک دونالد اسمیت (۷۸) علیه فلو در مقاله «فلسفه و خدا» این‌گونه استدلال می‌کند :

تفاوت اساسی میان فرد مسیحی و فرد ملحد به هیچ وجه بر سر وجود خداوند نیست [این تفاوت]، تفاوتی است درباره ماهیت جهان . . . الهی‌دان طبیعی خالق را همچون مبنایی برای جهان ممکن شهود می‌کند، در همان زمان جهان را به عنوان امری ممکن الوجود شهود می‌کند . بعدها با برهان عقلانی نشان داده می‌شود که این شهود موجه و درست‌بوده است . حالا، در حالی که در نظم و ترتیبی منطقی و وجودی خداوند در آغاز و نخستین است، با وجود این، در نظم طبیعی شهود جهان همچون امری ممکن است که امری نخستین است». (۷۹)

(1973) اثر بازل میچل (۸۱) از چشم‌اندازی نسبتاً متفاوت عرضه می‌شود . او خود قصد ندارد تا توجیهی عقلانی از باور و عقیده ارائه دهد، بلکه ترجیح می‌دهد از آنچه در فراهم آوردن چنین چیزی دخیل است، بپرسد . او دقیقاً می‌گوید: برای ما غیرممکن است بدانیم که خدایی وجود دارد - یا بدانیم که خدایی وجود ندارد . از این‌رو، خداباوری مسیحی، جهان‌بینی‌ای است که با توجه گستردگی آنچه شواهد موجود را با معنا می‌سازد، باید مورد قضاوت قرار گیرد . میچل انکار می‌کند که امور واقع، فی نفسه مخالف باور دینی به‌شمار آیند، اما فکر هم نمی‌کند که اینها موانعی غیرقابل عبور باشند . برای میچل

(هرچند نه ضرورتاً نتایج او) به دست مایکل دورانت (۸۲) در مقاله‌اش با نام «براهین انباشتی در الهیات» (۸۳) بر این اساس زیر سؤال رفته است، که می‌چل به قدر کافی به انواع زمینه‌های مختلفی که در براهین می‌تواند به کار رود، توجه نکرده است.

در حالی که فیلیپس - به عنوان مثال - فکر نمی‌کند که در جست و جوی نظم بودن در مسائل بشری امری معنادار باشد، ریچارد معتقد است که باور به خدا یک چنین نظمی را می‌طلبد. او در این باره در کتاب انسجام خدا باوری (۸۵) به بحث می‌پردازد. سوئین برن معتقد است که وجود خداوند معطیات معرفت (۸۶) است - وجود خداوند با ارجاع دادن به هیچ چیز دیگری قابل توجیه و فهم نیست، این باور که خداوند همه جا حاضر و به همه چیز عالم، خیر مطلق، لایتغیر، ازلی و مختار است، باوری دارای انسجام درونی است. منتقدان سوئین برن در این باره به مشخص دو مشکل یافته‌اند: اول این که به نظر می‌رسد او معنای ضمنی (۸۷) صفت‌های سنتی خداوند را تا حدی که خداوند می‌تواند فقط هدف (۸۸) جهان باشد، فروکاسته است. دومین شکل به این نکته اشاره دارد که حتی با پذیرفتن انسجام منطقی گفتمانی که درباره خداوند است، پرسش از واقعی بودن خداوند و نیز پرسش از اثبات گفته‌هایی که درباره خداوند به کار می‌رود، همچنان باقی است. سوئین برن به این مطلب اخیر در کتاب وجود (۱۹۷۹) پاسخی جزئی داده است. او رویکردی انباشتی و تراکمی (۹۰) نسبت به براهین سنتی اتخاذ می‌کند و در می‌یابد که شواهد مربوط به تجربه دینی، موجب محتمل بودن تبیین خدا باورانه از جهان می‌شود. دیدگاه‌های سوئین برن از زمان نوشتن آنها تاکنون هنوز مورد بحث‌اند و شکی نیست که او آخرین حرف خود را در این باره نگفته است.

از میان دیگرانی که درباره صفت‌های خداوند بحث کرده‌اند، می‌توان به اچ. پی. اوئن در کتاب مفاهیم الوهیت (۹۱) (۱۹۷۱) ای کنی (۹۲) در خداوند فیلسوفان (۹۳) (۱۹۷۹) اشاره کرد. مفاهیم فراروندگی (۹۴) (استعلا) و درون‌باشی (۹۵) (حلول) را بسیاری، به ویژه هلن اوپنهایمر (۹۶) در کتاب حلول و تجسد (۹۷) (۱۹۷۳) بحث کرده است. من خود تفسیر تعالی را به لحاظ اخلاقی و درباره ادعای شخصاً مسیحی در مورد «تعالی، حلول و امر ماوراء طبیعی» (۹۸) دنبال کرده‌ام.

پی‌نوشت‌ها :

1. Alan P.F. Sell
2. The Philosophy of Religion
3. Alvin Plantinga
4. Many - Faced Argument
5. Arthur McGilL
6. The Existence of God
7. Proslogion
8. E.L. Mascall
9. J. HeywoodThomas
10. reductio ad absurdum
11. self - contradictory
12. Anselm/sontological arguments

۱۳. احتمالاً در این جا اشتباهی رخ داده است و بنابر اظهارات مالکوم که در جاهای دیگر نیز آمده است، باید عبارت «غیرممکن نیست»، باشد

14. *Thomas Mcpherson*
15. *J.N. Findlay*
16. *God – worddirection*
17. *Jonathan Barnes*
18. *The Ontological Argument*

۱۹. به نظر می‌رسد عکس این عبارت مدنظر باشد؛ یعنی وجود ضروری مفهومی خود متناقض نیست .

20. *modal logic*
21. *be instantiated*
22. *Patrick Grim*
23. *Plantinga/s God and other monstrosities (RS,XZ, 1979)*
24. *Aquinas/s Five Ways (Summa Theologica, I,questionii, article 3)*
25. *brute fact*
26. *unintelligible*
27. *F.C. Copleston*
28. *pseudo – question*
29. *Stratonician presumption*
30. *anti – theistic*
31. *A.E. Taylor*
32. *Anthony Kenni*
33. *The Five Ways*
34. *Arguments for the Existence of God*
35. *Rahner*
36. *Coreth*
37. *Lonergan*
38. *post - Kantian transecdental method*
39. *Insight*
40. *Philip Mc Shane*
41. *The contemporary Thomism of Fr. Bernard Lonergan (PS,XI,1961)*
42. *Hugo Meynell*
43. *An Introduction to the philosophy of Bernard Lonergan*
44. *unrestricted act of understanding*
45. *Thomist - cum - neo - Kantian way*
46. *The Moral Argument for christian Theism*
47. *T.R. Miles*
48. *Religious Experience*
49. *C.B. Martin*
50. *A religious way of knowing*
51. *New Essays in Philosophical Theology*
52. *52. R.W. Hepburn*
53. *Evil and the God of Love (1966; rev. edn 1977)*
54. *personalist Irnaean*
55. *theodicy*
56. *non - personalist Augustinian*

57. *J.L. Mackie*
58. *Peter Geach*
59. *Providence and Evil*
60. *James Orr*
61. *The Justification of God*
62. *P.T. Forsyth*
63. *Jonathan Harrison*
64. *Malt does more than Peter can, or On behalf of the damned (RS, XIV,1978)*
65. *F.H. Cleobury*
66. *A Return to Natural Theology*
67. *John Horgan*
68. *The proof of the existence of God (PS. I and II, 1951,1952)*
69. *N.D.O/ Donoghue*
70. *PS. XVII, 1986,120*
71. *Faith and Knowledge*
72. *apprehension*
73. *Absolute Value: A Study in Christian Theism*
74. *Trethowan*
75. *The Christian Knowledge of God*
76. *ratio*
77. *ellectus*
78. *J. Macdonald Smith*
79. *CQR, CLXVIII,1967,83*
80. *The Justification of Religious Belief*
81. *Basil Mitchell*
82. *Michael Durrnat*
83. *Cumulative arguments in theology (Sophia, XV, No. 3, 1976)*
84. *Richard Swinburne*
85. *The Coherence of Theism*
86. *given*
87. *connotation*
88. *function*
89. *The Existence of God*
90. *cumulative approach*
91. *Concepts of Deity*
92. *A Kenny*
93. *The God of the Philosophers*
94. *transcendence*
95. *immanence*
96. *Helenoppenheimer*
97. *Immanence and Incarnation*
98. *Transcendence, immanence and the supernatural (JTSA, No. 26, March 1979)*