

# تاریخ فلسفہ دین<sup>۱</sup>

نویسنده: ویلیام پی. آلستون<sup>۲</sup>

مترجم: علی حقی<sup>۳</sup>



## چکیده

فلسفه دین، متضمن هر بحث فلسفی در خصوص مسائل متخذ از دین است. فلسفه دین، عمدتاً عبارت بوده است از ایضاح و ارزیابی نقادانه باورها و مفاهیم بنیادی مأخوذ از یک یا چند سنت دینی. مسائل عمده مربوط به فلسفه دین مشتمل است بر براهین له و علیه وجود خدا، مسائلی درباره صفات خدا، مسأله شر و معرفت‌شناسی اعتقاد دینی.

مشهورترین براهین اثبات وجود خدا را می‌توان به چهار قسم تقسیم کرد؛ یکم، برهان جهان‌شناختی که به افلاطون و ارسطو باز می‌گردد و در آن وجود عالم با ارجاع به موجودی تبیین می‌گردد که وجود همه موجودات دیگر قائم به اوست. دوم، برهان غایت‌شناختی است. مدافعان این برهان در پی آنند که انطباق در جهان را، از باب نمونه، به شیوه‌ای که موجودات زنده با نیازهایشان انطباق یافته‌اند، از راه فرض صناعی هوشمند در جهان، تبیین نمایند. سوم، برهان وجودی است که نخستین بار آنسلم آن را طرح و ابداع کرد. کانون توجه این برهان، معطوف به موجودی کامل است و برپایه آن استدلال می‌شود که نفی موجود بودن چنین موجودی، به تهافت

می‌انجامد. سرانجام، براهین اخلاقی است که در آنها بر وضعیت‌ها، تمایزها و مبادی اخلاقی عینی - که پیش فرض آنها موجودی الهی هم چون محل عینیت موارد یاد شده است - تأکید می‌شود.

کانون توجه مباحثات مربوط به صفات خدا، معطوف به دو صفت علم مطلق و قدرت مطلق است. این دو صفت، مسائل گونه‌گونی را پدید می‌آورند، از جمله این که آیا علم ازلی کامل الهی به افعال آدمی، با اختیار او سازگار است یا نه. همچنین، این صفات، به همراه صفت خیر بودن کامل خداوند، به مسأله شر دامن زده است. اگر خداوند قادر مطلق، عالم مطلق و خیر محض است، چگونه ممکن است ضعف، رنج و دیگر اوضاع و احوال نامطلوب در جهان وجود داشته باشد؟ این مسأله به تکرار، از دوران‌های گذشته تا کنون، مورد بحث بوده است.

معرفت‌شناسی اعتقاد دینی، لاجرم با مسائلی از این دست سروکار دارد که برای ارزیابی اعتقاد دینی (برای عقلانیت، توجیه، یا هر چیز دیگر از این قبیل) رویکرد مناسب چیست و نحوه تحقق و اجرای این گونه ارزیابی‌ها به چه سان است؟

۴) مسأله شر؛

۵) معرفت‌شناسی اعتقاد دینی.

### فلسفه دین چیست؟

تعبیر فلسفه دین، تعبیری نسبتاً تازه وارد [به واژگان فلسفی است] و قدمت آن به سده هجدهم باز می‌گردد. در اثر نفوذ هگل که نظام فلسفی‌اش نمودگاری از «فلسفه» مؤلفه‌های گونه‌گون بود - مؤلفه‌هایی همچون تاریخ، ذهن، هنر و نیز دین - متداول شد. البته تأمل فلسفی در باب مسائل دینی به قدمت خود فلسفه است. یکی از نخستین انگیزه‌ها برای فلسفه در یونان باستان ظهور تردیدهایی در ارتباط با سنت دینی بود. در این مقاله، «فلسفه دین» همچون بحثی فلسفی در باب مسائلی تعبیر و تفسیر می‌شود که از دین نشأت می‌گیرند، چه ذیل این عنوان منتقل شده باشند، چه نشده باشند.

این بحث‌ها بس گونه‌گون است. ادیان مختلف به مسائل متنوعی دامن می‌زنند. از جمله این مسأله که آیا دین معطوف است به ایمان به خدایی شخصی یا نه. تفلسف به عبارت دقیق‌تر، برداشت متفکر را از این وظیفه فلسفی باز تاب خواهد داد. فلسفه دین کسی همچون هگل که

بیشتر این بحث، معطوف شده است به تقابل میان نقش‌های خرد بشری و وحی خداوند به ما. در این خصوص، انواع گونه‌گونی از آراء و نظریات - که اهل ادیان بدان‌ها اعتقاد دارند - وجود دارد. بسیاری کسان، از باب نمونه، کسی همچون آکویناس، جهد نموده‌اند ترکیبی از این دو درست کنند؛ کانت و پیروانش در پی آن بوه‌اند که دین را منحصرأ بر عقل مبتنی کنند؛ بعضی دیگر، شاخص‌تر از همه، کی‌یرکگور، معتقد بوده‌اند که اعتقاد دینی را منقادِ مذاقه‌های عقلانی کردن، برای ایمان راستین دینی ویران‌گر است. اخیراً جماعتی از «معرفت‌شناسان متأثر از کلیسا اصلاح شده»<sup>۴</sup> (اینان به این دلیل موسوم به این اسم شده‌اند که الهیات اصلاح شده<sup>۵</sup> کالون و پیروان او، بر تفکرشان سخت مؤثر بوده است) به «قرینه‌گرایی»<sup>۶</sup> تاخته‌اند و استدلال نموده‌اند که اعتقادات دینی را می‌توان عقلاً توجیه کرد، حتی اگر هیچ دلیل یا قرینه‌ای برای آنها وجود نداشته باشد. [سرفصل‌های این مقاله، به شرح زیر است]:

۱) فلسفه دین چیست؛

۲) براهین اثبات وجود خدا؛

۳) صفات الهی؛

فیلسوف ما بعدالطبیعه نظری است، بس متفاوت از فلسفه دینی است که آن را فیلسوفی تحلیلی - که فلسفه را اولاً و بالذات ایضاح مفاهیم می‌داند - ابداع نموده است. حتی وقتی این دو گونه فلسفه به ارزش‌های مشخصی منسوب می‌شوند، آراء و نظریه‌های گونه‌گونی وجود دارند در این خصوص که چگونه فلسفه می‌تواند به وجه احسن به فهم دین یاری رساند. تعلق خاطر عمده فلسفه ایضاح و ارزیابی نقادانه اعتقادات و مفاهیم بنیادین مأخوذ از بعضی از سنت‌های دینی خاص است. لیکن بعضی فیلسوفان در این دو قرن اخیر، تحت تأثیر هگل و جنبش پدیدارشناسی، عزم به ابداع نگرشی کل‌گرایانه<sup>۷</sup> به دین در همه وجوهش گرفته‌اند؛ این نگرش مشتمل است بر نه فقط وجوه اعتقادی و مفهومی دین، بل شامل بازبینی و به هم مربوط ساختن صور گونه‌گونی است که دین به این صور تحقق یافته است (نگاه کنید به فان دیزلیو<sup>۸</sup>، ۱۹۶۳).

وقتی با این گونه‌گونی تحیر آور و تاریخ طولانی دین رویاروی می‌شویم، در مقاله‌ای با این گنجایش، فقط می‌توانیم شمه‌ای مختصر از دین را بیان کنیم. لذا هم خود را بر مساعی فلسفه غرب متمرکز

خواهیم کرد که در آن به مسائل فلسفی مأخوذ از سنت یهودی - مسیحی پرداخته می‌شود. از جمله این مساعی، آن قسم از مساعی است در مورد آن چه می‌توان آن را به طور اخص و به بیان دقیق‌تر کلام فلسفی نامید. در این قسم مساعی، به مفاهیم و اعتقادات دینی بنیادین به وجهی فلسفی پرداخته می‌شود؛ تعبیر فلسفی در این جا مشعر بر دو قید است.

یکم، وقتی غرض ما فلسفی است ما با فهم (ایضاح، تشریح) اطلاعات سر و کار داریم که آنها را به وجه نقادانه برای دست‌یابی به حقیقت، انسجام و عقلانیت ارزیابی می‌کنیم، تا با توصیف این اطلاعات یا اکتشاف قوانینی که بر آنها حاکم است (این ویژگی، فلسفه دین را از تاریخ، جامعه‌شناسی یا روان‌شناسی دین متمایز می‌کند).

دوم، این مشغله فکری، از نظرگاه هیچ یک از اعتقادات دینی، به سمت و سوی خاصی رهنمون نمی‌شود. در این مشغله فکری، فقط به چیزی تمسک می‌شود که برای هر شخص عاقلی که درباره دین نیک تأمل می‌کند، دسترس‌پذیر است (یا ادعا می‌شود که دسترس‌پذیر است). این ویژگی، کلام فلسفی را از الهیات جزمی<sup>۹</sup>

می‌پردازیم؛ محرک ما در این انتخاب، عرصه‌های اصلی پژوهش‌هایی است که فیلسوفان کنونی دین بدان‌ها تعلق خاطر دارند.

### براهین له و علیه وجود خداوند

برهان جهان‌شناختی

قدمت کلام فلسفی به یونانیان باستان و به عهدی می‌رسد که در آن ناخرسندی نظری و فکری از سنت دینی مشرکانه<sup>۱۰</sup> به کوشش‌های فیلسوفانی مؤذی شد که سمت‌گیری دینی عقلانی‌تری را در پیش گرفتند. می‌توان گفت که افلاطون در کتاب قوانین<sup>۱۱</sup>، برای به دست دادن براهینی برای اثبات وجود خدا، برنامه‌ای را تدوین و افتتاح نمود. بس جالب است که این برنامه در مطاوی متنی سیاسی آمده است. افلاطون با این استدلال که نفی و انکار پاره‌ای از حقایق کلامی در رویارویی با نظم اجتماعی جرمی سنگین است، عزم به اثبات این حقایق می‌گیرد و برنامه خود را با اثبات وجود خدا شروع می‌کند. وی قسمی برهان جهان‌شناسی را مطرح و پیشنهاد می‌کند که در آن روی به علت حرکت می‌آورد. مجمل این برهان این است که حرکتی که پدید آورنده آن، چیزی دیگر

متمایز می‌کند.

حتی با وجود این قید، انتخاب موضوعاتی که می‌توانیم در باب آنها تأمل کنیم، غرض عریضی دارد. فهرستی از این موضوعات که در جستارها و متون درسی رایج در باب کلام فلسفی به وفور یافت می‌شود، به شرح زیر است:

(۱) براهین له و علیه وجود خداوند؛

(۲) مسائل مربوط به صفات گوناگون خداوند؛

(۳) مسأله شر؛

(۴) مسائل دینی راجع به طبیعت بشری، خاصه امکان زندگی پس از مرگ و اختیار؛

(۵) تأثیر دین بر اخلاق؛

(۶) چگونه فهمیدن مفاهیم دینی بنیادین از قبیل ایمان، رستگاری، خلقت و معنویت؛

(۷) مسائل مربوط به فعل الهی، خاصه مفهوم «مداخله» خداوند در عالم، پدید آوردن رویدادهایی که اگر فقط پای علل طبیعی محض را به میان کشیم، رخ نخواهند داد (معجزات)؛

(۸) معرفت‌شناسی اعتقاد دینی.

در این مدخل، به مهم‌ترین پاره‌های پیشینه‌های موضوعات (۱)، (۲)، (۳) و (۸)

است، مستلزم فرض محرکی بالذات و موجودی است که خود به خود متحرک است. افلاطون چنین محرکی را با نفس (psyche) یکی می‌داند. او در پی اثبات این مطلب نیست که ردّ پای هر تغییری را می‌توان تا مبدأ خود متغیر منفردی دنبال کرد. بر خلاف، وی معتقد است که دست کم دو مبدأ وجود دارد، گرچه که او «برترین نفس» را مبدأ اعلا و متعال می‌داند.

برهان مفصل‌تر از راه حرکت، در کتاب هفتم *مابعدالطبیعه* ارسطو یافت می‌شود (نگاه کنید به ارسطو §17). زمان بالضروره لایزال است، زیرا اگر زمان بنا باشد به وجود آید، مستلزم فرض زمانی است که پیش از آن پدید آید؛ همچنین اگر زمان قرار باشد منقطع شود و باز ایستد ایجاب می‌کند که زمانی باشد که بعد از آن هیچ زمانی نباشد. نیز ارسطو بر آن است که ممکن نیست زمانی بدون حرکت وجود داشته باشد. لذا حرکت نیز لایزال است. چون حرکت مستلزم فرض جوهری است که حرکت می‌کند، لازم است که همیشه جوهری متحرک وجود داشته باشد. لکن اگر همه جوهرها تباهی‌پذیر باشند (بالقوه استعداد معدوم شدن داشته باشند)، ممکن خواهد بود که زمانی باشد که در آن هیچ

جوهری نباشد. از این رو، باید دست کم جوهری باشد که فعلیت محض باشد و مقارن با آن امور بالقوه تحقق نیافته‌ای نباشد. چنین جوهری، تضمین‌کننده لایزال بودن جواهر متحرک است. چون این جوهر، فعلیت محض است، حرکت نمی‌کند و چون هر ماده‌ای حاوی امور بالقوه‌ای است، این جوهر نمی‌تواند مادی باشد و مجرد است. مبدأ حرکت، «محرک نامتحرک نخستین» است. چون محرک نخستین مصون از هر قسم تغییری است، می‌تواند مبدأ حرکت باشد فقط از حیث آن چه ارسطو آن را «علت غایی»، غایت یا هدفی که به سوی آن فرایندی رهسپار است، می‌نامد. این علت غایی، به سبب شوق یا عشق، افلاک را به حرکت در می‌آورد (و آنها هر چیز دیگر را). چون علت غایی نامتحرک است، وارد تعامل علی با جهان نمی‌شود، آن چنان که خدای یهودی - مسیحی می‌شود، بل خود را به فکر محض محدود و مقید می‌کند. علت غایی «فکر خوداندیش» است.

نه افلاطون و نه ارسطو خدا را خالق جهان مادی نمی‌دانستند. خدای افلاطون تا حدی فعال‌تر از خدای ارسطوست. افلاطون در کتاب تیمائوس<sup>۱۲</sup> خداوند را

«صانعی<sup>۱۳</sup>» تصور می‌کند که در ابتدا که با بی‌نظمی<sup>۱۴</sup> رویاروی شد، نظم را در درون آن برقرار کرد. اما بسط و تکامل مفهوم بنیادی خلقت هر چیز، به غیر از خدا، از عدم<sup>۱۵</sup>، از نیستی، به کلام مسیحی وانهاده شد.

نوافلاطون‌گرایی<sup>۱۶</sup>، آن چنان که آن را افلوپتین<sup>۱۷</sup> به وجهی مستوفا در *اِنْتَادَه‌ها*<sup>۱۸</sup> بسط داد، مشتمل بر نگرشی عرفانی‌تر بود که بر وفق آن واقعیت اعلا و متعالی، احدی<sup>۱۹</sup> مطلق است، عاری از هر قسم تمیزهای و فقط قابل حصول برای کسی است که واجد تجربه عرفانی وحدانی<sup>۲۰</sup> است که در آن حتی تمایز میان فاعل شناسایی و متعلق شناسایی محو و زایل می‌شود. نوافلاطون‌گرایی عمیقاً الهیات مسیحی را، عمدتاً از رهگذر متفکری که جستارهایی عرفانی در حول و حوش ۵۰۰ ب م نوشت و به دیونوسیوس<sup>۲۱</sup> (نگاه کنید به مدخل دیونوسیوس کاذب) شهرت داشت، تحت تأثیر خود قرار داد. تأثیر دیونوسیوس، حتی در متفکرانی که اولاً و بالذات متکلمان عارف پیشه نبودند از جمله آنسلم و آکویناس - که هر دو معتقد به آموزه بساطت مطلق خدا بودند - آشکار است.

نوافلاطون‌گرایی، رکنِ رکنِ فلسفی الهیات مسیحی از اوگوستین تا سده دوازدهم است، تا زمانی که آثار ارسطو در اروپای غربی بازبایی شدند. تا نیمه دوم سده سیزدهم، فکر فلسفی غرب سراسر ارسطویی بود. در خصوص براهین اثبات وجود خدا، «پنج راه» توماس آکویناس در کتاب *کلیات الهیات*<sup>۲۲</sup> اش (Ia, q2)، بر الهیات فلسفی کلیسای کاتولیک رمی، تا روزگار ما، سیطره یافت. سه راه از این پنج راه را می‌توان جهان‌شناختی ملحوظ کرد. برهانی، یادآور برهان ارسطویی محرک نامتحرک نخستین وجود دارد که به موازات آن از علت نخستین (وجود) که نا معلل است سخن به میان می‌آید و این برهان نیز یادآور ارسطوست که با اتخاذ آن عزم به اثبات این مطلب گرفت که جهان ممکن نیست صرفاً عبارت باشد از موجودات ممکن (موجوداتی که هم ممکن است موجود باشند و هم ممکن است موجود نباشند). برای موجود شدن این گونه موجودات، جهان باید حاوی موجودی واجب، موجودی که به حسب ذات، ضرورتاً موجود است، باشد. اما اگر چه این براهین ثقیل و سنگین نیستند و قدر مسلم رهین منت ارسطو هستند، آکویناس از آنها

نتایجی استنتاج کرد که برای کلام مسیحی بس بیشتر دلپسند بود. آکویناس، همانند ارسطو، استدلال می‌کند که علت نامعلول نخستین باید فعلیت محض باشد، به این دلیل که بر همه موجودات دیگر تقدم دارد و فعلیت مقدم بر قوه است. اما همچنین متذکر می‌شود که علت نخستین باید متضمن همه کمالات موجوداتی باشد که وجودشان قائم به اوست، زیرا علت عبارت است از به فعلیت رسانیدن بالقوه‌ها و فاعل فقط می‌تواند آن فعلیت‌هایی را ارزانی کند که پیشتر موجودی به وجه بالقوه واجد آنها است. این اول گرفتاری و دردسر آکویناس است که ملزم است اثبات نماید که علت نخستین، کمال مطلق است و از او صفات اصلی خدای مسیحی - علم مطلق، قدرت مطلق، خیر مطلق، عشق و نظایر این‌ها - نشأت می‌گیرد. براهین محرک نخستین و علت نخستین آکویناس، متضمن این رأی اند که رشته‌ای نامتناهی از علل یا محرک‌ها ناممکن است؛ از این رو هر رشته‌ای از این گونه رشته‌ها باید لاجرم از عضوی نخستین - که اثر بخشی همه اعضای بعدی مدیون و متکی به اوست - نشأت بگیرد. طبیعی است که آکویناس را، به

وقت خواندن، به وجهی بخوانیم که گویی انکار می‌کند رشته‌هایی از علل که زمانی و متناهی‌اند، ممکن‌اند. در این خصوص نتیجه‌گیری وی این است که برای عالم، علت نخستین زمانی وجود دارد و از این رو عالم در گذشته، دوره‌ای متناهی از زمان، پایه عرصه وجود نهاد. اما چون او در جای دیگر متفی می‌داند که بتوان با عقل اثبات کرد که عالم آغازی داشته است، سرآغاز زمانی عالم نمی‌تواند مراد و منظور وی باشد. به تعبیر دقیق‌تر، مدعای وی این است که سلسله مراتبی نامتناهی از سطوح وابستگی ممکن نیست وجود داشته باشد. چنین رشته‌هایی، از باب نمونه، با حرکت قلمی که هم زمان حرکت آن قائم به حرکت دست من است، که خود آن نیز قائم به اراده من است و همین طور الی آخر، شروع خواهد شد. اما بسط و تکامل این نحوه از تفکر آکویناس، برحسب فیزیک قرون وسطایی بود که با هر چیزی که امروزه [در فیزیک] جدی تلقی می‌شود، تفاوت فاحش دارد. لذا به طور مکرر کوشش‌هایی در دوره مدرن صورت گرفته است که گریبان این استدلال، از علمی منسوخ رها شود. مثال بارز در این مورد، سمیوئل کلارک<sup>۲۳</sup> (۱۷۳۸) است. باب



بحث انتقادی کنونی چشم گیر در باب این استدلال را رو<sup>۲۴</sup> (۱۹۷۵) گشوده است. برای اجتناب از جزئیات گهگاه پیچیده و غامض استدلال کلارک، مفاد اصلی آن را می‌توانیم به وجه زیر تلخیص و بیان نماییم:

(۱) عالم مادی، زمانی است که یا متناهی و یا نامتناهی است.

(۲) اگر عالم متناهی باشد، سرآغاز وجود آن باید معلول علتی باشد.

(۳) اگر عالم نامتناهی باشد، لاجرم باید علتی وجود داشته باشد که فعلیت آن سبب این امر واقع است که این عالم به وجود آید، نه عالمی دیگر و نه این که اصلاً هیچ عالمی به وجود نیاید.

(۴) حتی اگر علت وجود عالم ما وجودش مرهون علتی دیگر باشد، تسلسل نافرجام این گونه علل محال است.

(۵) لذا کل این نظام، غایه الامر وجودش مرهون به علت نخستین نامعقل است؛ علتی که وجود دارد و وجودش بر حسب ذاتش، ضروری الوجود است (موجودی واجب).

در این روایت از استدلال کلارک، ادعا می‌شود که رشته‌های علل بالضروره غیر متناهی و کاملاً در فراسوی عالم زمانی -

مکانی‌اند. چون این استدلال با عالم همچون یک کل شروع می‌شود، به هیچ نگرش علمی خاصی در خصوص صرفه جویی درونی<sup>۲۵</sup> عالم یاد شده باز بسته نیست.

در این روایت، ابتدای این استدلال بر آن چه که نام بردار به اصل جهت کافی<sup>۲۶</sup> است، آشکار است. بر وفق این اصل، برای موجود شدن هر امر واقع (وضع امور)، باید جهتی کافی - جهتی که یا فی حد ذاته هست یا در علتی خارجی موجود است - وجود داشته باشد. اکثر بحث‌هایی که در باب این استدلال شده، در حول و حوش این اصل جریان داشته که از لحاظ تاریخی، لایب نیتز (11 و §§۳) از آن دفاعی در خور اهمیت کرده است.

برهان غایت شناختی

در این برهان، مدعایی بسیار مهم وجود دارد دائر بر این که مهندس فلکی [= مدبّر کائنات<sup>۲۷</sup>] برای تبیین نظم یا تطابقی که ما در عالم می‌یابیم و آن شیوه‌ای که موجودات در خور انجام غایات معینی گردیده‌اند، ضروری است. پنجمین راه [خداشناسی] آکویناس، اولین نمونه این برهان است. او برحسب فیزیکی غایت شناختی فکر می‌کرد که در آن همه

فرایندهای فیزیکی از رهگذر سمت‌گیری به سوی وضعیت‌های غایی تبیین می‌شدند. از باب نمونه، چنین پنداشته می‌شد که هر قسم ماده‌ای در پی دست‌یابی به جایگاه واقعی‌اش در عالم است - اجسام به سوی مرکز عالم (که با مرکز زمین یکی انگاشته می‌شد)، آتش به سوی پیرامون زمین و قس علی هذا - . سپس استدلال کرد که این گونه جهت‌گیری غایی برای موجودات غیر جان‌دار ممکن است فقط اگر موجودی عاقل آنها را معطوف به این غایات کند. لکن با بر افتادن فیزیک غایت‌شناختی در دروه جدید، نمونه‌های اصلی نظم، در اقلیم موجودات جان‌دار و در شیوه‌هایی یافت می‌شوند که بر حسب آنها ساختار و عملکرد موجودات زنده چنان خوب تطابق پیدا می‌کنند که نیازهایشان برآورده می‌شود. مثلاً گوش‌های بیرونی - که جانوران زیست‌کننده بر روی زمین دارند و نه ماهی‌ها - به وجهی تطابق پیدا کرده‌اند که امواج صوتی را، که در هوا ضعیف‌تر از آب است، متمرکز می‌کنند. گوش‌های جانوران شکارچی چنان تطابق پیدا کرده‌اند که اصوات را از روبرو دریافت می‌کنند، در حالی که گوش‌های قربانیان آنها، اصوات را از خلف خود بهتر می‌شنوند.

نمونه پرآوازه این استدلال، در الهیات طبیعی<sup>۲۸</sup> پیلی<sup>۲۹</sup> (۱۸۰۲) یافت می‌شود که در آن او تصویری به دست می‌دهد از ساعتی که بر حسب تصادف یافت می‌شود و از این راه اقتناع می‌شود که طرح این ساعت برای نگاه داشت زمان است و آن را صانعی هوشمند پدید آورده است، سپس استدلال می‌کند که ما باید عین همین مطلب را درباب گوش انسان بگوییم (نگاه کنید به مدخل و. پیلی ۲ §).

این استدلال، معروض نقدهای گونه‌گونی در کتاب گفتگو درباب دین طبیعی<sup>۳۰</sup> (۱۷۷۹) دیوید هیوم (۶ §) قرار گرفت که اکثر آنها متضمن تردیدهایی بود در این خصوص که عالم همچون یک کل، به قدر کافی نظیر ساعت یا مصنوعی دیگر است که به درد این استدلال بخورد. در نیمه سده نوزدهم نقد عمده به این استدلال از ناحیه تئوری تکامل وارد شد. این تئوری از موارد تطابق مربوط به موجودات جان‌دار، که استدلال بر آنها مبتنی است، تبیینی بهتر و طبیعت‌گرایانه به دست می‌دهد. موجودات زنده برای بقا در محیط‌هایی که خود را در آنها می‌یابند، نیک تطابق یافته‌اند، چرا که در غیر این صورت محکوم به فنا و زوال می‌شوند.

سازگارترین آنها، در رقابت بر سر منابع و ذخایر اندک، باقی می‌مانند. این استدلال در مواجهه با چنین نقدی به همان سان تغییر جهت داده است که برهان جهان‌شناختی یاد شده در بالا. به جای شروع کردن از موارد ویژه تطابق، با جهان همچون یک کل، استدلال خود را شروع می‌کنیم و می‌پرسیم که چرا عالم آن چنان ساخته شده است که برای حیات درخور و سزاوار آمده است، هر گونه که صور خاص حیات بر حسب عواملی در درون این عالم تبیین شود. به این پرسش ممکن نیست که هیچ علمی پاسخ دهد، زیرا علم با صرفه جویی درونی عالم سروکار دارد و این که چگونه بخشی یا جنبه‌ای از عالم به بخش یا جنبه دیگری از عالم مرتبط است. در اثر تحولات اخیر در مطالعه منشأ و تکامل عالم مادی، برای این صورت‌کیمانی‌تر<sup>۳۱</sup> از این برهان، ملاحظات مربوط به «دقیق تنظیم کردن<sup>۳۲</sup>» عالم که برای امور ثابت بنیادی عالم مورد نیاز است - وقتی که عالم قرار باشد یاری بخش حیات باشد - عامل مشوق و مایه تحرک بوده است (نگاه کنید به لسلی، ۱۹۸۹) (همچنین نگاه کنید به مدخل علم و دین § ۶). این استدلال همچنان بسط یافته

است که شامل گونه وسیع‌تری از وجوهی شود که گفته می‌شود برای ناظم لازمند، از قبیل نظم و زیبایی ریاضی (نگاه کنید به تننت، ۱۹۳۰).  
برهان وجودی

این برهان، آخرین برهان از براهین سه‌گانه کلاسیک اثبات وجود خداست. این برهان را نخستین بار به وضوح، آنسلم اهل کنتربری<sup>۳۳</sup> (§ ۴)، مهم‌ترین متفکر سده یازدهم، در کتابش حدیث با غیر<sup>۳۴</sup> (۸-۱۰۷۷)، عنوان کرد. این برهان از این حیث با دو برهان پیشین تفاوت دارد که مدافع آن در پی تبیین امور واقع تجربی نیست. این برهان مقدم بر تجربه محض است و آن عبارت است از تحلیل مفاهیم. بر وفق روایت آنسلم، این برهان، برهان خلف<sup>۳۵</sup> است. وی می‌گوید: موجودی را فرض کنید که بزرگ‌تر از آن را نتوان تصور کرد (به طور خلاصه، «موجودی کامل» را) که فقط در ذهن و نه در واقع وجود دارد. آن‌گاه ما می‌توانیم موجودی بزرگ‌تر را، درست همانند موجود قبلی، با این تفاوت که در واقع نیز وجود دارد، تصور نماییم. اما غیر ممکن است که بتوانیم موجودی را تصور کنیم بزرگ‌تر از موجودی که هیچ موجودی بزرگ‌تر از او را نتوان تصور کرد.

از این رو فرضی که با آن آغاز نمودیم - فرض این که موجودی کامل در واقع وجود ندارد - باید طرد و نفی شود.

راهبی به نام گونیلو<sup>۳۶</sup>، نقدی بر این برهان نوشت و برای آنسلم ارسال کرد. در این نقد یکی از نکاتی که بیان شده بود این بود که باید خطایی در این برهان باشد، چون می‌توان از برهانی دقیقاً بر قیاس این برهان استفاده کرد و اثبات نمود که جزیره‌ای کامل، یا هر چیز کامل دیگر، وجود دارد. آکویناس این برهان را به این دلیل رد کرد که در آن به غلط فرض می‌شود که ما علم به ذات خدا داریم. اما پایدارترین نقد که قدمت بیان آن به ایمانوئل کانت در کتابش نقد عقل محض (۱۷۸۱) می‌رسد، این است که در این برهان به غلط فرض می‌شود که وجود، خاصه‌ای [محمولی] است، در حالی که ما هیچ چیز به تصورمان از موجودی (در فهرست خصوصیات آن)، وقتی که اشارت می‌کنیم این موجود وجود دارد، نمی‌افزاییم.

این برهان، شماری از مدافعان، در سراسر قرون داشته است، از جمله دکارت (§ ۶) و لایب نیتز (§ ۳) و نیز شماری از منتقدان. لایب نیتز دریافت که

پرسش‌هایی را می‌توان در خصوص امکان موجودی کامل مطرح کرد. او مبادرت به اثبات این مطلب کرد. گام بلندی که در سده بیستم برداشته شده از آن چارلز هارت شورن<sup>۳۷</sup> (۱۹۶۲) و نورمن ملکم<sup>۳۸</sup> (۱۹۶۳) بود که مستقل از یک دیگر پی بردند که در حدیث با غیر دو روایت از این برهان وجود دارد.

روایت یکم - که آن را در گذشته بیان کردیم - برای اثبات این مطب طراحی شد که موجودی کامل وجود دارد. روایت دوم، مشعر است به این که موجودی کامل بالضرورة وجود دارد. هم هارت شورن و هم ملکم خاطرنشان می‌کنند که روایت دوم مصون از این اتهام است که در آن وجود همچون محمول تلقی شود. عین همان اشکالات، به ضروری انگاشتن وجود همچون محمول، وارد نمی‌شود. متأخرتر از این دو، آلوین پلنتینجا (۱۹۷۴) است که از منطق موجهات کنونی بهره می‌جوید تا صورت بندی‌ای بس پیچیده‌تر از روایت دوم این برهان را به دست دهد.

#### برهان اخلاقی

شروع این برهان از مقدماتی راجع به الزام اخلاقی، مبانی اخلاقی، خیر اخلاقی و نظایر این‌ها است. از سه برهانی که هم

اکنون بحث آنها تمام شد، برهان اخلاقی جدیدالورودتر به عرصهٔ براهین اثبات وجود خداست. نخستین بار ایمانوئل کانت (۱۱ §) در کتابش نقد عقل عملی<sup>۳۹</sup> (۱۷۸۸)، به این برهان جایگاهی رفیع و ممتاز داد. در این کتاب، این برهان را به شرح زیر می‌یابیم.

در جدّ و جهد اخلاقی، پیش فرض این است که فضایل عاقبة‌الامر مؤذی به سعادت می‌شود، زیرا در یگانگی فضیلت و سعادت است که ما واجد خیر اعلا می‌شویم و این الزام اخلاقی بنیادینی است که ما جهد نماییم به خیر دست پیدا کنیم.

اما این فقط در صورتی می‌تواند الزام باشد که ممکن باشد به خیر اعلا نایل شویم. همچنین این فقط در صورتی ممکن است که عالم در زیر سیطرهٔ موجودی شخصی و از لحاظ اخلاقی خیر باشد. لذا وجود خدا پیش فرض ضروری زندگی اخلاقی است. متفکران دیگر در سده‌های نوزدهم و بیستم، براهین اخلاقی سر راست‌تری را مطرح کرده‌اند. رایج‌ترین این براهین از این دعوی شروع می‌شود که تمایزات اخلاقی - میان درست و نادرست، میان آن چه ما ملزم به انجام آن هستیم و آن چه ملزم به انجام آن نیستیم - عینی‌اند. این



واقعیتی عینی است که بی خود و بی جهت صدمه زدن به انسانی دیگر کارنادرستی است و این که فرد باید از فرزندانش مراقبت نماید [کار درستی] است. اما درست و نادرست بودن این کارها فقط در صورتی ممکن است که خدایی وجود باشد که «تکیه گاه» این امور واقع باشد. بر وفق این برهان، هیچ محمل عینی دیگری به جز خدا برای اخلاق وجود ندارد. در پاره‌ای روایت‌های این برهان، اراده الهی - آن چه خدا به ما فرمان می‌دهد انجام بدهیم یا انجام ندهیم - امور واقع اخلاقی را عینی می‌کند. در روایت‌های دیگر، خیر بودن خداست که این نقش را ایفا می‌کند. خدا خیر است و اخلاق آدمی موجب تقرب به خیر الهی است که مناسب‌ترین ویژگی آدمی است (نگاه کنید به ادمز، ۱۹۸۷).

اخیراً از براهین سنتی اثبات وجود خدا پاره‌ای صورت‌بندی‌های چشم‌گیر شده است. عمده‌ترین صورت‌بندی از میان این صورت‌بندی‌ها، بازگویی سویین برن<sup>۴۰</sup> (۱۹۷۹) از براهین جهان شناختی و غایت شناختی است.

### صفات الهی

هم چنان که کلام مسیحی تحوّل

می‌یافت، ذات خدا بر حسب صفات گونه گون از قبیل قدرت مطلق، علم مطلق، و خیر مطلق، به تصور درآمد. خداوند همچون فاعلی شخصی و کسی که غایاتی دارد و برای تحقق آن غایات در پرتو علمش عمل می‌کند نیز به تصور درآمد. کوشش برای تفکر در باب همه این صفات، به مشکلات گونه گونی دامن زد که با آنها متکلمان فیلسوف مشرب از قرون اولیه دوران ما سروکار داشته‌اند.

قدرت مطلق: اگر بخواهیم از پارادوکس‌ها و تناقضات اجتناب ورزیم دیگر دشوار نیست که بدانیم این صفت باید به وجهی محدود شود. اولاً باید از این تصور احتراز کنیم که خداوند می‌توانست وضع امور تناقض‌آمیزی را پیش آورد. اگر او می‌توانست این کار را بکند آنگاه می‌توانست هم جونز را نجات دهد و هم جونز نفرین شده را. این مؤذی به نتیجه‌ای تصور ناکردنی می‌شود. آکویناس همین مطلب را به این بیان می‌گوید که خداوند فقط می‌تواند کاری را انجام دهد که علی‌الاطلاق ممکن است. از اعصار میانه «پارادوکس سنگ<sup>۴۱</sup>» فیلسوفان را به خود مشغول کرده است. آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند که آن قدر سنگین باشد که

خودش نتواند آن را بلند کند؟ اگر بگوییم «آری» آنگاه کاری هست که او نمی‌تواند انجام دهد و آن بلند کردن چنین سنگی است. اگر بگوییم «خیر» باز کاری وجود دارد که او نمی‌تواند بکند و آن آفریدن چنین سنگی است (نگاه کنید به روز نکراتس و هاوفمن، ۱۹۸۰).

مسألهٔ حائز اهمیت به وضوح دینی‌تر، لاجرم به توانایی خداوند بر انجام کار نادرست مربوط می‌شود. اگر خداوند ذاتاً خیر کامل است، محال است که او باید به وجهی نادرست عمل کند. اما این کاری است که او نمی‌تواند انجام دهد، پس چگونه می‌تواند قادر مطلق باشد؟ پاسخ هم آنسلم و هم آکویناس به این پرسش، تذکار این مطلب است که چون انجام کار نادرست موجب نقصان فعلی کامل است، قدرت مطلق به ناتوانی انجام کار نادرست بیشتر مشعر است تا به توانایی انجام آن. اما این به قسمی طفره رفتن از بحث می‌ماند. پاسخ بهتر این است که چون انجام کار نادرست خداوند، وضع امور ذاتاً محالی است، ناتوان بودن برای انجام چنین کاری، قدرت مطلق را مخدوش نخواهد کرد، کما این که ناتوان بودن برای انجام هر وضع امور ناممکن دیگر، موجب

نقصان قدرت مطلق نخواهد بود (نگاه کنید به پایک، ۱۹۶۹) (همچنین نگاه کنید به مدخل قدرت مطلق).

علم مطلق: مسأله‌ای که در این باب مطرح است و در سطح گسترده‌ای مورد بحث قرار گرفته است مربوط است به علم ازلی<sup>۴۲</sup> خداوند و نسبت آن با اختیار آدمی. اگر خداوند عالم مطلق باشد او به هر چیزی که وجود دارد علم دارد و از جمله به افعال آتی آدمی داناست. اما اگر چنین است چگونه ممکن است که افعال آدمی مختارانه باشد؟ اگر اکنون خداوند می‌داند که من دعوت معین و مشخصی را فردا خواهم پذیرفت، آن وقت چگونه ممکن است که من در این خصوص انتخاب کنم؟ قطعاً من هیچ کاری را خلاف آن چه خداوند می‌داند نمی‌توانم انجام دهم؛ چون چنین است در توان من نیست که در این باب هیچ کاری را انجام دهم به جز پذیرفتن دعوت. من هیچ انتخابی ندارم؛ من مختار نیستم. اما اگر من در مورد آن چه می‌کنم هرگز انتخاب نمی‌کنم، چگونه می‌توانم مسؤولیت اعمال خودم را بپذیرم؟ بیان کلاسیک این مسأله در کتاب پنجم تسلائی فلسفه<sup>۴۳</sup> (۶-۵۲۵) بوئیوس<sup>۴۴</sup> (§ ۵) آمده است. راه حل وی

که مورد قبول آنسلم، آکویناس و کثیری دیگر از فیلسوفان قرون وسطایی قرار گرفت این بود که وجود خداوند زمانی نیست. حیات خداوند از خلال توالی‌ای از لحظات نیست، بل بر وفق فقره‌ای به یاد ماندنی از بوئیئوس او «در آن واحد به طور کامل برخوردار و واجد حیاتی بی حد و حصر می‌گردد» (تسلائی فلسفه، کتاب پنجم، Pt. ۶). از این رو خداوند پیشاپیش علم ندارد که من چه انتخابی خواهم کرد، به این دلیل که خداوند هرگز در هیچ موضع زمانی به سر نمی‌برد. خداوند چون موجودی ازلی و نه زمانی است و در آن واحد مقارن با هر لحظه‌ی زمانی است، از این رو علم دارد که من چه کار می‌کنم، زیرا، به اصطلاح، مرا وقتی که کاری انجام می‌دهم «می‌بیند». لذا علم خداوند تهدیدی برای اختیار آدمی نیست (نگاه کنید به مدخل ازلیت).

گرچه در اعصار میانه اعتقاد به غیر زمانی بودن خداوند، اعتقادی دامن گستر بود، کثیری از متکلمان جدید، از جمله شلایر ماخر<sup>۴۵</sup>؛ پدر الهیات پروتستان لیبرال نیز بر این اعتقاد بودند و در قرن بیستم سخت مورد انتقاد قرار گرفتند از این حیث که هر برداشتی از فعل الهی در جهان

به کتاب مقدس ربطی ندارد و مؤدی به عدم انسجام می‌شود (نگاه کنید به پایک، ۱۹۷۰). اخیراً استامپ<sup>۴۶</sup> و کرتزمان<sup>۴۷</sup> (۱۹۸۱) و لفتو<sup>۴۸</sup> (۱۹۹۱) با حدت و شدت از این اعتقاد دفاع کرده‌اند. باری کوشش‌های گونه‌گونی برای سازگار نمودن علم مطلق الهی با اختیار آدمی - بدون انکار زمانی بودن خداوند - صورت پذیرفته است. یکی از ذی‌نفوذترین این کوشش‌ها را ویلیام آکمی کرد که مضمون اصلی آن چیزی شبیه این است: ولو این که امروز که خداوند علم دارد من فردا پنجره‌ها را خواهم شست متضمن این است که من فردا پنجره‌ها را بشویم، بدین معنی نیست که علم ازلی او ضروری گرداند که من فردا پنجره‌ها را خواهم شست و لذا این حاکی از آن نیست که من هیچ انتخابی ندارم. همه‌ی مسأله بر سر این است که چی به چی بستگی دارد. گذشته بدین معنی ضروری است که ما نمی‌توانیم هیچ کاری انجام دهیم که بتوانیم گذشته را تغییر دهیم. باری علم خداوند به امور واقع ممکن آینده، امر واقع گذشته «محض» نیست. علم خداوند موکول به چیزی است که در آینده است. خداوند علم دارد که من فردا پنجره‌ها را خواهم شست به این دلیل که



من فردا پنجره‌ها را خواهم شست. به بیان دیگر، علم خداوند به آن چه فردا روی خواهد داد تا حدی در وقوع آن چه فردا روی خواهد داد نقش دارد. لذا به خود من و انهاده شده است که گزینه‌ای را اختیار نمایم. این بدین سبب است که من در آن زمان انتخاب خواهم کرد که یکی از اجزاء مقوم وضع گذشته، علم خداوند باشد (نگاه کنید به کتاب *اِکِم تقدیر، علم ازلی خداوند و امور ممکن آینده*<sup>۴۹</sup>، (q.1, M). شماری از فیلسوفان کنونی - از باب نمونه پلن تینجا (۱۹۸۶) و فِردوسو<sup>۵۰</sup> (۱۹۸۳) - این اندیشه‌های اِکمی را به وجهی نو و ثمر بخش بسط داده‌اند. بعضی محدودیتی را برای علم مطلق الهی پیشنهاد کرده‌اند تا علم ازلی به افعال اختیاری را طرد نمایند. این محدودیت بر قیاس محدودیت‌هایی وضع شد که برای علم مطلق پیشنهاد شد و در گذشته از آن یاد کردیم (سوین برن، ۱۹۷۷؛ هاسکر، ۱۹۸۹). فِردوسو آموزه «علم میانجی»<sup>۵۱</sup> لویی دِ مولینا<sup>۵۲</sup> را احیا کرده است. علم میانجی علم به چیزی است که مخلوقات مختار - اگر در موقعیت معینی واقع شوند - آن را از روی اختیار انجام خواهند داد (نگاه کنید به *اِل. دِ مولینا ۳ §؛ علم مطلق*).

مسأله علم ازلی الهی و اختیار آدمی، در فلسفه دین کنونی وسیعاً مورد بحث و بررسی قرار گرفته است؛ گزیده‌ای سودمند از مقالاتی را که در این باب نگاشته شده است، در گلچینی که فیشر<sup>۵۳</sup> (۱۹۸۹) به چاپ رسانیده است، می‌توانید پیدا کنید.

### مسأله شر

شر در این جا چنان فهمیده می‌شود که دامنه آن هر چیز نامطلوب را - هر چیزی که اگر نباشد وضع ما بهتر خواهد بود - فرا می‌گیرد. شر، آن گونه که از کاربرد معمول این لفظ فهمیده می‌شود، منحصر به کارهای نادرست یا رذالت نیست، بل همچنین مشتمل است بر آلام مخلوقات واجد قدرت احساس - که این نام بردار به «شرطیعی»، در تقابل با «شر اخلاقی» - است. شر برای ادیان توحیدی مسأله، شاید جدی‌ترین مسأله است، درست به این دلیل که در نگاه نخست واضح به نظر می‌رسد که خدایی قادر مطلق و کاملاً خوب نباید در خلقتش هیچ شری را روا بدارد (نگاه کنید به مدخل مسأله شر). خدایی که قادر مطلق است می‌توانست از شر جلوگیری نماید و چون کاملاً خوب است خواهد توانست چنین کند. پس اگر بر

جهان چنین خدایی حکم فرماست، چگونه شر می‌تواند وجود داشته باشد؟

این مسأله از سر آغاز فلسفه در یونان باستان، همراه ما بوده است و به طور مبسوط در مسیحیت و دیگر سنت‌های دینی توحیدی مورد بحث قرار گرفته است (نگاه کنید به مدخل شر). شایع‌ترین مشی فکری در الهیات مسیحی این بوده است که شر اخلاقی نتیجه انتخاب‌های نادرست (گناهان) فاعل‌های مختار مخلوق (فرشتگان و آدمیان) است و شر طبیعی یا کیفر الهی برای ارتکاب گناه است یا مستلزم تباهی طبیعت است در نتیجه گناهان فرشتگان و آدمیان. اما در این جا تعلق خاطر ما به برداشت‌هایی است که از این مسأله شده است؛ برداشت‌هایی که بیشتر فلسفی اند تا کلامی. قدمت چشم گیرترین این برداشت‌ها دست کم به قدیس اوگوستین (۹ §) می‌رسد که آنها را کثیری از تابعان اوگوستین اخذ و اقتباس کردند. مشروح این برداشت‌ها در کلیات الهیات Ia، صص ۹-۴۸، آکویناس آمده است و ما در این جا از آن بهره خواهیم جست. اولاً هر شری فقدان چیزی است موجود؛ موجودی که به طور طبیعی همچون ناپیایی، فاقد بینایی معمول

است. (فقط موجودی را که به طور طبیعی بیناست می‌توان گفت «ناپینا»ست؛ سنگ ناپینا نیست.) لذا شر «طبیعت» یا صفتی ایجابی نیست. هر چیز ایجابی خوب است و چون فقط یک فقدان وجود دارد در آن جا که چیزی وجود دارد که دارای طبیعت ایجابی (خوبی) است که او اکنون بی نصیب از آن شده است، شر همواره مستلزم خیر و طفیلی آن است. نمی‌خواهیم بگوییم که شر غیر واقعی و موهوم است، بل فقط مرادمان این است که بگوییم شر چه قسم شأن ما بعدطبیعی دارد. چون شر اگر واقعی باشد هنوز با این پرسش رویاروی هستیم که چرا خداوند آن را پدید آورد یا دست کم آن را روا داشت. در این خصوص آکویناس، شر اخلاقی و شر طبیعی را جداگانه لحاظ می‌کند. خداوند به هیچ معنی مبادرت به کاربرد نمی‌کند، ولو آن را روا دارد، زیرا که او آفرینش فاعل‌های مختاری را برگزیده است که قدرت انتخاب میان درست و نادرست را دارا باشند و گهگاه نادرست را برگزینند.

اما راجع به شرطبیعی که صنع خداوند است (و آن طور که ادعا می‌شود اصل جهت کافی) اش برای توجیه این شر از جمله مشتمل است بر اصل درجات

«کمال عالم مقتضی آن است که برای تشخیص هر درجه از خوبی نابرابری‌ای در این عالم باید وجود داشته باشد. باری درجه‌ای از خوبی به وجهی است که نقصان نمی‌پذیرد. درجه دیگری از خوبی آن خوبی است که ممکن است نقصان پذیرد... حال در این قسم از خوبی، شر عبارت از این امر واقع است که چیزی وجود دارد که از حیث خوبی نقصان می‌پذیرد.» (کلیات الهیات Ia، a.2, q.48)

به دلیل کمال عالم همچون یک کل است که خداوند مخلوقات را معروض فقدان پدید می‌آورد، هم چنان که مخلوقات را پدید می‌آورد که معروض فقدان نیستند. این رویکرد به شر به وجه در خور و مناسبی به رویکرد «زیبایی شناختی» موسوم شده است، چون در این رویکرد خداوند همچون هنرمندی والاترسیم می‌شود که قصد و غرض وی معطوف به کامل‌ترین ترکیب کل عالم است.

این مضامین اوگوستینی در مباحث مربوط به مسأله شر تا عصر حاضر دوام

یافته است، ولو آن که از اقناع کثیری از متفکران کنونی فرومانده است. یکی از پر آوازه‌ترین روش‌های برخورد ما بعد قرون وسطایی با این مسأله از آن لایب نیتز (۳) § در کتابش *عدل الهی* ۵۵ (۱۷۱۰) است. این که لایب نیتز تأکید نمود خداوند بهترین عوالم ممکن را آفرید شهره آفاق است، چون اگر نمی‌آفرید خیر کامل و علی الاطلاق نبود. (سزاوار یادآوری است که اکویناس [کلیات الهیات Ia، a.6, q.25] انکار می‌کند که خیر خداوند چنین پیامدی دارد. استدلال وی این است که وضع آفرینش هر چه می‌خواهد باشد، چون خداوند می‌توانست با افزودن خیرهای اضافی آن را بهتر نماید، بهترین آفرینش، ممکن نیست به منصفه ظهور رسد.) از رهگذر این اعتقاد که هیچ بدیلی برای عالم وجود ندارد که در قیاس با آن این عالم بهترین عالم ممکن ملحوظ شود. وی حتی دل به دریازد و گفت پی بردن به این که اصلاً چرا شر در عالم وجود دارد دشوارتر از توجیه وجود شر در عالم است. او پیشنهادهای متعددی مطرح کرد دائر بر این که چگونه چیزهایی که فی حد ذاته نامطلوب اند می‌توانند مؤدی به خیرهایی شوند که از حیث قدر و قیمت کاملاً بر آن

چیزهای نامطلوب می‌چربند. با این همه، پیشنهادهای وی موجب هیچ پیش رفت مهمی در این خصوص، فراتر از سنت قرون وسطایی نشد.

یکی از متفکران کنونی، جان هیک (۱۹۷۸)، راه حل مهم دیگری را برای رویکرد اوگوستینی کشف کرد و نِسب آن را به متکلم مسیحی سدهٔ دوم، ایر نائیوس<sup>۵۶</sup>، می‌رساند.

قصد و غرض از شر طبیعی در برنامه الهی فایده مندی آن در «پرورش روح»<sup>۵۷</sup>



است و دادن این فرصت به مردمان که وقتی با آلام و مصائبی در زندگی هایشان روبرو می‌شوند، از لحاظ اخلاقی و روحی

تکامل پیدا کنند (همچنین نگاه کنید به استامپف، ۱۹۸۵).

از آن جا که شر در حادثترین صورت آن فقط وقتی پدید می‌آید که خداوند قادر مطلق باشد، تعجب ندارد که به ذهن پاره‌ای کسان مناقشه کردن با آن مفروضات خطور کرده باشد. نمونه‌ای از این گونه کسان که نسبتاً قدیمی است، میل (۱۸۷۴) است. در سدهٔ بیستم،

چارلز هارتشورن (۱۹۴۱ و ۱۹۸۴) در ظل هدایت و ارشاد آلفرد نورث وایتهد (۴ §) «الهیات پویشی»<sup>۵۸</sup> بسیار متنفذی را ابداع نموده است که در آن خداوند مقتدرترین موجود است و به مراتب [از خدای کلام سنتی] مقتدرتر است و در عین حال قادر مطلق نیست. در عوض، خدا و جهان معیت دارند و به یک اندازه واجب‌اند. کاری که خداوند انجام می‌دهد ایجاد نظم، هماهنگی در جهان است و کافی مهمات و برآورندهٔ حاجات است، اما بدون توانایی مطلق برای تحقق این سه، از رهگذر فعل بسیط ارادی. چون هر چیزی در این جهان، ناگوار و نامطلوب است، می‌توانیم بگوییم که او منتهای جهد را می‌کند که این جهان را مطلوب و مستحسن کند (نگاه کنید به مدخل الهیات پویشی).

## معرفت‌شناسی اعتقاد دینی

اگر چه فقط اخیراً این موضوع مایه اصلی اشتغال ذهن در فلسفه دین شده است، پیدایش آن بدون ریشه‌های تاریخی نیست. مسأله ماهیت و منزلت ایمان دینی متکلمان و فیلسوفان را دست کم از اوایل قرون مسیحی دل مشغول خود کرده است. ایمان، رهیافتی چند وجهی است و مشتمل است بر مؤلفه‌هایی عاطفی، رفتاری و نیز شناختی. در این جا بحث ما متمرکز بر این جزء ترکیبی اعتقاد است که چه معیارهای در خور و متناسبی وجود دارد که برحسب آنها عقلانیت، توجیه و شناخت اعتقاد دینی و نظایر این‌ها، ارزیابی شود؟ یکی از مسائل عمده که از ابتدا وجود داشته است، مسأله جایگاه عقل در همه این مباحث بوده است. آیا برای اعتقاد دینی و به منظور توجیه کردن آن، شخص باید دلایلی مکفی داشته باشد؟ یا این نحوه نگرش نادرستی به موضوع است؟ آراء و نظریاتی که درباب این مسأله وجود دارد طیفی است گسترده، از ترتولیان<sup>۵۹</sup> (۲۲۵-۱۶۰) گرفته که به واسطه حکمش درباره تجسد پرآوازه است که گفت «به آن باور دارم چون باور نکردنی است» و بدین

سان، در رویارویی با نکوهش حریفان و هموردانش، پاسخ دندان شکنی به آنان داد، تا عقل گرایی کانت که در عنوان کتاب عمده‌اش در این باب نمایان شده است؛ دین فقط در درون مرزهای عقل<sup>۶۰</sup> (۱۷۹۳).

اکثر برداشت‌ها در این باب، در جایی میان این دوحد قرار دارد. از یک سو، وقتی به طیف کامل اعتقادات دینی بالفعل می‌نگریم، می‌بینیم که اجماع عام وجود دارد که نه همه اعتقادات را می‌توان با خرد ناتوان بشری به اثبات رساند. اگر قرار باشد شالوده‌ای برای این اعتقادات پایه ریزی کنیم، باید آنها را خداوند - از رهگذر وحی الهی‌اش - بر ما نمایان کند. در مسیحیت، این مطلب در خصوص تجسد و نیز اعتقاداتی راجع به اغراض الهی درباب آدمیان، مقتضیاتی در خصوص آدمیان و هم‌کنشی با آدمیان، صدق می‌کند. اگر چه غالباً این اعتقاد وجود دارد که خداوند وحی‌های عمده‌اش را مقرون به معجزات کرده است تا دلالت بر منزلت این وحی‌ها کنند، این اعتقاد نیز وسیعاً وجود دارد که این دلالت‌ها مقوم برهانی قاطع در دفاع از مقام و منزلت این وحی‌ها نیست. از این رو تصور شده است که امداد الهی برای

رویداد خلاف تجربه عمومی ما باشد و چون تجربه، فوق العاده نامحتمل می‌کند که چنین رویدادی باید رخ دهد، برای گزارش معجزه‌های حجم عظیمی از شواهد لازم خواهد آمد تا بر نا محتمل بودن ذاتی آن رویداد بچربد؛ این سنگینی نامحتمل بودن ذاتی چنین رویدادی، مشعر است به آن که هیچ گزارشی از امور اعجاز‌آمیز، هیچ وقت به اثبات نرسیده است. لذا هیوم گفت: ما وقتی گزارش معجزه‌ای را تصدیق می‌کنیم هرگز نمی‌توانیم کار خود را توجیه کنیم. اما راجع به ایمان همچون موهبتی از جانب خداوند و اعتقاد داشتن با فقد دلایل مکفی در اغلب موارد، فاعلی عقلانی، آنها را فاقد ارزش تلقی می‌نماید. بیان کلاسیک این رهیافت، در اواخر سده نوزدهم در کتاب دبلویو. کی. کلیفورد<sup>۶۱</sup>، اخلاق باور<sup>۶۲</sup> مجال بروز یافت. در این کتاب او می‌گوید که «همواره و در هر جا و برای هر کس خطاست که به چیزی بر پایه شواهد ناکافی اعتقاد پیدا کند» (۱۸۷۹:۱۸۳). سرانجام با نفی فلسفه ارسطویی - که بر مبنای آن براهین آکویناس در دفاع از ماهیت و وجود خداوند استوار گردید - براهین مذکور جاذبه خود را از دست دادند. مشغله فراهم آوردن براهینی دیگر در دفاع

شخصی که ایمان راسخی به وحی الهی دارد - ایمانی که دست کم تا حدی موهبتی از جانب خداوند است - ضروری شده است. از دیگر سو، اعتقادات پایه‌ای وجود دارد که غالباً معروض برهان عقلانی‌اند - از باب نمونه، وجود و ماهیت خداوند، جاودانگی نفس. در خلال هزاره نخست مسیحی، هیچ تمایز قاطعی میان این دو دسته از اعتقادات وجود نداشت. از باب نمونه در مورد اگوستین دشوار است بگوییم آیا قصدوی آوردن استدلال‌های عقلی در دفاع از عقیده تثلیث بوده است، یا فقط او می‌خواست معنی تثلیث را توضیح دهد. وضع به همین منوال بود تا سده سیزدهم که در آن آکویناس (۱۴ §) را می‌یابیم که به وضوح تمایزی قایل می‌شود میان مبادی ایمان - که می‌توان آنها را با برهان فلسفی اثبات کرد - با ما بقی امور ایمانی مبتنی بر تصدیق الهی.

ترکیب تومیستی، تحت تأثیر تردیدهای فزاینده در باب هر دو جزء از اجزاء ترکیب وی، از هم گسیخت. دیوید هیوم (۲ §) در فصلی در باب معجزات، در کتابش جستار درباره فاهمه بشری (۱۷۴۸) استدلال آورد که برای آن که رویدادی را معجزه محسوب کنیم باید آن

از وجود و ماهیت خداوند، با متفکرانی همچون دکارت، لایب نیتز، لاک (۶-۷ §§) و بارکلی (۶-۷ §§) تداوم یافت، اما تانیمه دوم سده هجدهم کانت استدلال کرد که محال است چنین براهینی بتوانند مؤلّد معرفت باشند. گرچه هم چنان که در گذشته خاطر نشان کردیم، او معتقد بود که توانست وجود خدا را همچون پیش فرض ضروری اخلاق به اثبات رساند از زمان کانت به بعد هر چند بسی از متفکران به مطرح کردن براهینی برای اثبات وجود خدا ادامه داده‌اند، این مشغله فکری، وجهه سابق خود را بازنیافت.

نه هر کسی کاستی‌های الهیات طبیعی را بر می‌گیرد که به وجهی ناصواب در دین تأمل کند. متفکر دینی دانمارکی، سورن کی یرکگور (۴-۵ §§)، تریولینی جدید بود که با شور و حرارت استدلال کرد که براهین عقلی - که بس دور از آند که ایمان اقتضاء کند - سرناسازگاری با ایمان را دارند. ایمان، مقتضی جهش و مخاطره‌ای است. طلب پشتگرمی به برهان عقلی، دامگه و فریب است؛ برهان عقلی، راه و رسم احتراز از آن اعتماد است که خداوند از ما انتظار دارد. هر چند کی یرکگور، خاصه در سده بیستم، عظیم متنفذ بوده است، از این

سده، ندهای دیگری نیز به گوش می‌رسد. جان هنری نیومن<sup>۶۳</sup> در کتابش، جستاری در باب معاضدت دستور زبان تصدیق الهی<sup>۶۴</sup> (۱۸۷۰) بر پیوستگی اعتقاد دینی با دیگر حوزه‌هایی که در آنها داوری ای ظریف و از روی تجربه، برای ارزیابی تاب و تحمل مجموعه‌ای پیچیده از ملاحظات گونه‌گون، مورد نیاز است، صحه گذاشت. این رویکرد، در سده بیستم، در آثار بازیل میچل<sup>۶۵</sup> (۱۹۸۱) تداوم یافت.

نامی‌ترین موضع در ما نحن فیه، «معرفت‌شناسی اصلاح شده»<sup>۶۶</sup> است که به این سبب بدین نام بردار شده است که مبلغان آن، خود آگاهانه در سنت اصلاح شده نشأت گرفته از جان کالون، کار و فعالیت می‌کنند. نمونه‌ای بارز از این گونه کسان، آلون پلنتینجا (۱۹۸۳) است که به «قرینه‌گرایی»<sup>۶۷</sup>، بینشی مشعر به آن که اعتقاد دینی خرد گریز است، مگر این که مؤید به قرائن مکفی شود، می‌تازد (نگاه کنید به مدخل دین و معرفت‌شناسی). در این خصوص، وی چونان کی یرکگور به نظر می‌رسد، با این فرق که بدیل‌هایی که آنان پیشنهاد می‌کنند، کاملاً با یک دیگر متفاوت است. پلنتینجا استدلال می‌کند که اعتقادات دینی می‌توانند «واقعاً پایه»<sup>۶۸</sup>

\* Aquinas, T. (1266-73) *Summa theologiae*, London: Eyre & Spottiswoode, 60 vols, 1964. )Question 2 of part I contains the celebrated five ways of proving the existence of God, and questions 3-26 draw out the consequences of that for the divine nature.)

\* Aristotle (mid 4th-century BC) *Metaphysics*, trans. W.D. Ross, in R. Mckeeon (ed.) *The Basic Works of Aristotle*, New York: Random House, 1941. (Book XII contains Aristotle's philosophical theology.)

\* Boethius, A.M.S. (525-6) *The Consolation of philosophy*, Indianapolis, IN: Bobbs-Merrill, 1962. (A classic late ancient work, containing an influential discussion of divine foreknowledge.)

\* Clarke, S. (1738) *A Discourse Concerning the Being*

باشند و به تعبیر دیگر، حتی اگر مبتنی بر هیچ قسم دلیلی نباشند، عقلاً توجیه توانند شد. هم از این رو، وی از قرینه گرایانی که با آنان مخالف است، خرد گریزتر است. فرق او صرفاً با قرینه گرایان این است که، تئوری ای که در باب شرایط اعتقاد عقلانی دینی دارد، مغایر با تئوری آنان است. همچنین نگاه کنید به مدخل‌های براهین اثبات وجود خدا؛ انحاء تصورات خداوند.

مراجع و معرفی کتابهایی برای مطالعه بیشتر

\* Adams, R.M. (1987) 'Moral Arguments for Theistic Belief', in *The Virtue of Faith*, New York: Oxford University Press. (A useful survey of moral arguments for the existence of God.)

\* Anselm of Canterbury (1077-8) *Proslogion*, trans S.N. Deane, Chicago, IL: Open Court, 1939. (The classic source for the ontological argument.)



Logical Determinism', *Journal of philosophy* 80 (5): 257-78. (Contemporary version of Ockhamism.)

\* Hartshorne, C. (1941) *Man's Vision of God*, Hamden, CT: Archon Books. (A primary source for 'process theology'.)

\* \_\_\_\_\_ (1962) *Anselm's Discovery: A Re-examination of the Ontological proof for God's Existence*, La Salle, IL: Open Court. (Launched the concentration on a modal version of the ontological argument.)

\* \_\_\_\_\_ (1984) *Omnipotence and Other Theological Mistakes*, Albany, NY: State University of New York Press. (The case for a God of limited power.)

\* Hasker, W. (1989) *God, Time, and Knowledge*, Ithaca, NY: Cornell University Press.

*and Attributes of God, The Obligations of Natural Religion and the Truth and Certainty of the Christian Revelation*, London: John & paul Knapton. (Classic presentation of the eighteenth-century version of the cosmological argument. Not easy going.)

\* Clifford, W.K. (1879) 'The Ethics of Belief', in *Lectures and Essays*, London: Macmillan. (Trenchant statement of 'evidentialism', the view that it is irrational to believe without adequate evidence.)

\* Fischer, J.M. (ed.) (1989) *God, Foreknowledge, and Freedom*, Stanford, CA: Stanford University Press. (A good selection of essays on the subject.)

\* Freddoso, A.J. (1983) 'Accidental Necessity and

London: penguin Books, 1990. (The classic critique of the teleological argument.)

\* Kant, I. (1781) *Critique of pure Reason*, trans N.K. Smith, New York: St Martin's press, 1929. (One of the major landmarks in the history of philosophy. Difficult.)

\* \_\_\_\_\_ (1788) *Critique of practical Reason*, trans. T.K. Abbott, London: Longmans, Green & Co., 1898. (Kant's major work on ethics, and the source of his moral argument for the existence of God.)

\* \_\_\_\_\_ (1793) *Religion Within the Limits of Reason Alone*, trans. T.H. Greene and H.H. Hudson, New York: Harper & Row, 1960. (Kant's major philosophical treatment of religion.)

Kierkegaard, S. (1846) *Concluding Unscientific postscript*, trans. D.F.

(Fine survey of issues concerning God's knowledge of future contingent events.)

Hegel, G.W.F. (1984-7) *Lectures on the philosophy of Religion*, trans C.P. Hodgson and R.F. Brown, Berkeley, CA: University of California Press, 3 vols. (Religion as a pictorial version of Hegelian metaphysics.)

\* Hick, J. (1978) *Evil and the God of Love*, New York: Harper & Row, revised edn. (The classic presentation of natural evil as a contribution to 'soul making'.)

\* Hume, D. (1748) *An Enquiry Concerning Human Understanding*, La Salle, IL: Open Court, 1907. (Section 10 contains Hume's famous attack on the credibility of miracles.)

\* \_\_\_\_\_ (1779) *Dialogues Concerning Natural Religion*,

light of contemporary science.)

\* Malcolm, N. (1963) 'Anselm's Ontological Arguments', in *Knowledge and Certainty*, Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall. (A discovery of a modal ontological argument in Anselm.)

\* Mill, J.S. (1874) *Three Essays on Religion*, New York: Liberal Arts Press, 1958. (A powerfully argued case for a God of limited power.)

\* Mitchell, B. (1981) *The Justification of Religious Belief*, New York: Oxford University press. (A 'cumulative case' defence of belief in God.)

Molina, L. de (1588) *On Divine Foreknowledge*, Part IV of the Concordia, trans. A.J. Freddoso, Ithaca, NY: Cornell University Press, 1988. (An important

Swenson, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1944. (A major source of Kierkegaard's radical views on religious faith.)

\* Leeuw, G. van der (1963) *Religion in Essence and Manifestation*, New York: Harper & Row. (Classic work on the phenomenology of religion.)

\* Leftow, B. (1991) *Time and Eternity*, Ithaca, NY: Cornell University press. (The latest major work on divine eternity and a rich treatment of the subject. Difficult.)

\* Leibniz, G.W. (1710) *Theodicy*, trans. E.M. Huggard, La Salle, IL: Open Court, 1985. (Leibniz's extended treatment of the problem of evil.)

\* Leslie, J. (1989) *Universes*, London: Routledge. (The teleological argument in the



of this problem.)

\* \_\_\_\_\_ (1970) *God and Timelessness*, London: Routledge & Kegan Paul. (Powerful case for the temporality of God.)

Plantinga, A. (1967) *God and Other Minds*, Ithaca, NY: Cornell University Press. (A masterful discussion of various arguments for the existence of God.)

\* \_\_\_\_\_ (1974) *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press. (Very technical, but worth the effort for the latest word on the ontological argument.)

\* \_\_\_\_\_ (1983) 'Reason and Belief in God', in A. Plantinga and N. Wolterstorff (eds.) *Faith and Rationality*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press. (Important statements of new trends in the epistemology of

sixteenth-century View on Divine foreknowledge and human free will.)

\* Newman, J.H. (1870) *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1979. (A major nineteenth-century work on the epistemology of religious belief. Not easy going.)

\* Paley, W. (1802) *Natural Theology, or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature*, London: R. Faulder & son; ed. F. Ferre, Indiana, IN: Bobbs-Merrill, 1964. (Important statement of the teleological argument.)

\* Pike, N. (1969) 'Omnipotence and God's Ability to Sin', *American philosophical Quarterly* 6 (3): 208-16. (Important discussion

Modality, and Time', *The Southern Journal of Philosophy* 18 (4): 473-9. (A brilliant solution of the paradox of the stone.)

\* Rowe, W.L. (1975) *The Cosmological Argument*, Princeton, NJ: Princeton University Press. (The best survey of the topic. Rather difficult.)

\* Stump, E. (1985) 'The problem of Evil', *Faith and philosophy* 2 (4): 392-423. (Natural evil as a device by God to 'Fix' human wills. Very readable.)

\* Stump, E. and Kretzmann, N. (1981) 'Eternity', *Journal of philosophy* 78: 429-57. (An essay that sparked the contemporary revival of interest in divine eternity.)

\* Swinburne, R. (1977) *The Coherence of Theism*, Oxford: Clarendon Press. (Impressive

religious belief.)

\* \_\_\_\_ (1986) 'On Ockham's Way Out', *Faith and philosophy* 3 (3): 235-69. (A sophisticated 'Ockhamist' Way of reconciling divine foreknowledge and human freedom. Difficult.)

\* Plato (366-360 BC; 360-347 BC) *Laws* and *Timaeus*, in E.Hamilton and H. Cairns (eds.) *The Collected Dialogues of plato*, princeton, NJ: Princeton University Press, 1961. (The main sources for Plato's conception of God and arguments for the existence of God.)

\* Plotinus (c. 250-66) *Enneads*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966-77. (The fountainhead of Neoplatonism.)

\* Rosenkrantz, G. and Hoffman, J. (1980) 'The Omnipotence paradox,

238-248

2. William P. Alston

۳. عضو هیأت علمی دانشگاه فردوسی مشهد.

4. Reformed epistemologists

5. Reformed Theology

6. evidentialism

7. synoptic

8. Van der Leeuw

9. dogmatic Theology

10. *Timaeus*

11. Demiurge

12. chaos

13. *ex nihilo*

14. Neoplatonism

15. plotinus

16. Enneads

17. One

18. unitive

19. Dionysius

20. *Summa Theologiae*

21. Samuel Clarke

22. Rowe

23. The Principle of Sufficient Reason

24. internal economy

25. Cosmic designer

26. Natural Theology

27. Paley

28. Natural Theology

29. Paley

30. *Dialogues Concerning Natural Religion*

31. more cosmic form

32. Fine tuning

33. Anselm of Canterbury

34. *Proslogion*

35. *reductio ad absurdum*

36. Gaunilo

discussion of divine attributes.)

\* \_\_\_\_ (1979) *The Existence of God*, Oxford: Clarendon Press. (Reformulation of traditional arguments for the existence of God in terms of modern probability theory.)

\* Tennant, F.R. (1930) *philosophical Theology*, Cambridge: Cambridge University Press. (Important twentieth-century formulation of the arguments for the existence of God.)

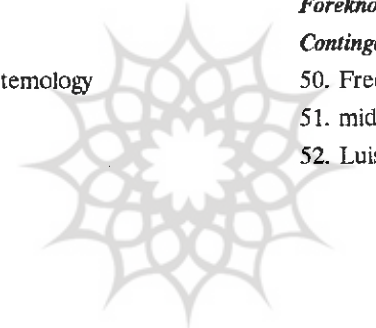
Whitehead, A.N. (1929) *process and Reality*, New York: Macmillan. (A major metaphysical work, and the source of 'process philosophy' and 'process theology'.)

### پی نوشتها

۱. این مقاله ترجمه‌ای است از:

*Routledge Encyclopedia of philosophy*,  
Edward Craig (ed.), Vol. 8, PP.

53. Fischer
54. The priniple of plenitude
55. Theodicy
56. Irenaeus
57. Soul - making
58. Process Theology
59. Tertulian
60. *Religion Within The Bounds of Reason Alone*
61. W.K. Clifford
62. *The Ethics of Belief*
63. John Henry Newman
64. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*
65. Basil Mitchell
66. Reformed epistemology
67. evidentialism
68. properly basic
37. Charles Hartshorne
38. Norman Malcolm
39. *Critique of practical Reason*
40. Swinburne
41. Paradox of The stone
42. foreknowledge
43. *The Consolation of philosophy*
44. Boethius
45. Schleiermacher
46. Stump
47. Kretzmann
48. Leftow
49. *Predestination, God's Foreknowledge and Future Contingents*
50. Freddoso
51. middle knowledge
52. Luis de Molina



پڑھیں گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی  
پرتال جامع علوم انسانی