

## تأملاتی در فلسفه مسیحی<sup>۱</sup>

رالف مکینرنی<sup>۲</sup>

محمد رضایات

عضو هیأت علمی مرکز مطالعات ادیان و مذاهب

### چکیده

مسئله اساسی در این مقاله جست و جوی پاسخی در خور این پرسش است که آیا می توان به درستی از فلسفه ای با وصف مسیحی سخن گفت؟ نویسنده با بیان سابقه این مسئله در میان متفکران مسیحی و طرح آرا و انظار موافق و مخالف آن تلاش می کند تا با ارائه تصویر درستی از مسئله، به ارزیابی دیدگاه های مختلف در این زمینه، به ویژه دیدگاه پلانتینگا بپردازد. به نظر می رسد مباحث این مقاله برای علاقه مندان به فلسفه اسلامی سودمند باشد.

در سال های اخیر، عنوان فلسفه مسیحی به برکت انجمن فیلسوفان مسیحی و شخصیت هایی مانند آلوین پلانتینگا، Alvin Plantinga جا افتاده است. درست همان طور که پیش تر انجمن مابعدالطبیعی آمریکا تأسیس شد تا مأوایی برای فیلسوفان به تنگ آمده از محیط فکری پوزیتیویسم منطقی باشد، به تازگی نیز فیلسوفان مسیحی اجتماعاتی تشکیل داده اند که در آنها مباحثی عمیق تر از براهین اثبات وجود خدا و امکان زبان دینی مطرح می شود. فیلسوفان بی باک و متهوری که به آنها اشاره شد، خودشان را فیلسوفانی کم تر از

1. Reflections on christian Philosophy . in Rational Faith, catholic responses to Reformed Epistemology ed. Linda Zagzebeski, University of Notre Dame Press Notre Dame, indiana.
2. Ralph McInerny.

پوزیتیویست‌ها نمی‌دانستند؛ در واقع، آنها خود را نسبت به چنین عنوانی محق‌تر می‌دانستند، و گذشت زمان نیز درستی ادعایشان را اثبات کرده است. همچنین فیلسوفان مسیحی معاصر، دیگر خود را ناتوان از ارزیابی موشکافی‌ها و معیارهای فلسفه‌ورزی نمی‌دانند، بلکه آنها حال و هوای فلسفه‌ورزی سکولار را به لحاظ فلسفی مُضر و ملال‌آور می‌یابند. فیلسوفان مسیحی، منطق جدیدی، توافقی پنهانی در معرفت‌شناسی، یعنی روشی دور از دست‌رس دیگران پیشنهاد نمی‌کنند، بلکه می‌خواهند دامنه‌ی عناوین و موضوعات قابل استفاده در تأملات فلسفی را بسط و گسترش دهند.

کسب چشم اندازی از بحث در زمان حاضر مشکل است، تقریباً شبیه تشخیص وزوز در گوش‌هایی که همیشه در آنها وزوز بوده است.<sup>۱</sup> مباحث اخیر فلسفه‌ی مسیحی عمدتاً منشأیی پروتستانی دارد، ولی البته این سخن بدین معنا نیست که کاتولیک‌ها از این جنبش غایب‌اند. به هر حال، در این مقاله بنا دارم نکاتی را درباره‌ی مباحث فلسفه‌ی مسیحی بگویم که در میان فیلسوفان کاتولیک، تقریباً تمام تومیست‌ها، در اوایل دهه‌ی ۱۹۳۰ شروع شد، مباحثی که، به جز چند مورد استثنا، ممکن است گفته شود دوره‌شان سپری شده است. به یقین، از زمان رونق این مباحث تا کنون، نظریات و آرای اصلی خیلی تغییر نکرده است. در واقع، با نگاهی اجمالی به مباحث مطرح در میان تومیست‌ها و منتقدانشان، و میان خود تومیست‌ها، با اندیشه‌هایی از باب هرچه اختلاف بیشتر شباهت بیشتر مواجه می‌شویم. بنابراین، من گزارش خود را از گذشته در مقطع خاصی تمام خواهم کرد و برخی نظریات اخیر پلانترینگا بر می‌گردم که به نوعی استمرار مباحث پیشین است. بدون شک، توجه به نظرات پلانترینگا حداقل تا حدی به دلیل آگاهی او از مشاجرات پیشین، کار درستی است. مهم‌تر این‌که او این پیشنهاد را که خود او آن را پیشنهادی آستی‌جویانه می‌نامید، مطرح ساخت که چگونه آگوستینیان و تومیست‌ها، دقیقاً همان کسانی که باید مسیحیان اصلاح‌شده و کاتولیک‌ها بنامیم، می‌توانند اختلافشان را فیصله دهند.

۱. به نظر می‌رسد که نویسنده در صدد القای این نکته است که برای شناخت تمام ابعاد یک پدیده باید از آن فاصله گرفت (یا با گذشت زمان یا با جدا شدن از آن) زیرا اگرچه از جهانی حضور در متن یک واقعه درک بهتری از آن واقعه را به ما می‌دهد، ولی ما یا از بسیاری از ابعاد آن واقعه غافل می‌مانیم یا اساساً بسیاری از ابعاد آن با گذشت زمان روشن می‌شود. م.

### هیاهوی بریه (The Brehier Brouhaha)

هنگامی که اف. ام. کورنفورد (F. M. Cornford) شرح خویش را از ما قبل سقراطیان از دین به فلسفه نامید، او، ناخودآگاه، آغاز فلسفه را با همان چشمان قرن بیستمی می‌دید، همان چشمانی که تئتئوس (Theaetetus) را هم با عینک برتداندراسل (Bertuand Rus sell) می‌نگریست. آن گذشته‌ای که از منظر زمان حاضر بدان نگریسته شود، اساساً گذشته نخواهد بود. ماروین اوکانل (Marvin Ó Connell) روزی به من گفت هنگامی که گیبون را خواندم، همان اندازه درباره‌ی این مورخ قرن هجدهمی فراگرفتم که درباره‌ی روم و امپراتوران آموختم. عنوان نوشته‌ی کورنفورد حاکی از مغایرت، اگر نگوئیم دشمنی، فلسفه و دین است، افزون بر این، فلسفه را مقدم بر دین و جایگزین آن می‌داند. این مطلب یادآور هگل است. مورخی که می‌گوید، فلسفه یونان با رخنه‌ی تدریجی در پیوند همیشگی دین و اسطوره پیدا شد، با بیشتر تاریخ غرب دچار مشکل خواهد بود و به نظر می‌آید که گزارشش از تاریخ فلسفه، عجیب و غریب از کار درآید.

اگر تالس در قرن ششم قبل از میلاد قرار گیرد و سقراط، افلاطون و ارسطو در قرن چهارم قبل از میلاد به شکوفایی رسیده باشند، بنابر نظریه‌ی کورنفورد، تنها دوره‌ی کوتاهی وجود دارد که فلسفه به معنای واقعی آن استمرار یافته است. هنگامی که آن جلیلی نزار سایه‌ی سرد خویش را بر اذهان انسان‌ها افکند، نور عقل باید به زودی رخت بریندد. مدافعان استمرار فلسفه غیر مسیحی در عصر مسیحیت اندک بودند. این روزها کدام فیلسوف حرفه‌ای تا به حال درسی را درباره‌ی فلسفه‌ی سیسرو (Cicero) گرفته یا ارائه کرده است، و اما درباره‌ی نوافلاطونیانی مانند فرفوروس (Porphyry) ضد مسیحی، باید گفت که مخالفت‌شان به نحو آزاردهنده‌ای صیغه‌ی دینی دارد.

تعبیر «قرون تاریک» و «قرون وسطا» ممکن است برای مردم عادی حاکی از لوله‌کشی نامناسب و فقدان آب‌جوی پاستوریزه و وسایل ضدبارداری قابل اعتماد باشد، ولی متفکران از این تعبیر اشاره به زمانی را می‌فهمند که در آن نور عقل تقریباً رخت بریست. این قرون، قرون ایمان، قرون مرجعیت و اقتدار و قرون خرافه است. و این قرون همچنان ادامه یافت. نوری که در پایان آن دالان تاریک تابیدن گرفت، دقیقاً همان عصر روشن‌گری، یعنی روزگار روشن‌اندیشی بود. فلسفه جدید خود را استمرار گذشته نمی‌بیند، بلکه یک آغاز می‌داند،

آغازی که به تدریج جایگزین گذشته شد. روزگاری دکارت آغاز فلسفه جدید بود. [ولی] هنگامی که من دانشجوی دکتری بودم، کتاب‌هایی مانند پیدایش فلسفه علمی (The Rise of Scientific Philosophy) هانس رایشنباخ (Hans Reichenbach) را می‌خواندیم که در آن فلسفه جدید با کانت شروع می‌شود. اما کتاب کوچک و پرمدعای ای. جی. آیر (A.J. Ayer) زبان حقیقت و منطق (Langay, Truth, and Logic) (۱۹۳۵) از این حکایت داشت که فلسفه جدید هنگامی آغاز شد که نویسنده در ۲۵ سالگی دانشجوی دوره کارشناسی بود. گزیده آثار فایگل (Feigl) و سلرز (Sellars) با غرور متانت‌آمیزی، این اعتماد به نفس را رواج داد که ما اینک می‌توانیم [فلسفه جدید را] آغاز کنیم. بازگشت زبانی (The Linguistic Turn) (Rorty) رورتی (Rorty) مدخلی دیر هنگام در این زمینه بود، ولی در آن موقع صدایی آشنا بود.

تنها ویل دورانت (Will Durant) در تاریخ فلسفه‌اش، که زمانی پرفروش‌ترین کتاب بود، نبود که در حدود هزار سال یا هزار و چند سال قرون وسطا، هیچ فلسفه‌ای را نیافت. برتراند راسل هم، که اغلب یک مورخ فلسفه به حساب نمی‌آید، این نکته را به اختصار بیان کرده است:

در دوران روم - یونان، مانند روزگار ما، فلسفه عمدتاً از دین مستقل بود. البته فلاسفه ممکن بود به پرسش‌هایی بپردازند که مورد توجه کسانی بود که به مسائل دینی می‌پرداختند، اما سازمان‌های کشیشی هیچ نفوذ یا قدرتی بر متفکران آن دوران نداشتند. از این جهت، دوره میانی از سقراط روم تا پایان قرون وسطا از دوره‌های قبلی و بعدی متفاوت است.

اگر در کتاب درآمدی به فلسفه غرب (۱۹۷۱) (An introduction to Western Philosophy) آنتونی فلو سخن دیگری می‌شنویم تا حد زیادی بدین سبب است که فلو در فلسفه باستان و قرون وسطا به دنبال متونی است که وی را در بحث از برخی مشکلات یاری دهند، مشکلاتی که ممکن بود بدون رجوع به آن متون هم به بررسی آنها می‌پرداخت. اما به نظر می‌رسد او نیز هنگامی که به دکارت می‌رسد، خیالش کاملاً آسوده است. فلو هیچ دلیلی نمی‌بیند که در صداقت ایمان کاتولیکی دکارت شک کند - گردش‌گران علاقه‌مند فلسفه می‌توانند مزار او را در - Saint Germain - Des - Pres ببینند. با این همه، «دل‌بستگی‌های عقلانی برجسته او در تقابلی آشکار با دل‌بستگی‌های گذشتگان و معاصران مدرسی او بود. مهم‌ترین مسئله و دل‌مشغولی شخصی او نه دین و الهیات، بلکه علم و ریاضیات بود. روشی که دکارت در پی آن بود و گمان می‌برد که آن را یافته است، روشی برای گسترش و دفاع از این نوع معرفت‌ها

بود». این روش، البته روشی عقلی بود.

شبیهِ وزوز در گوش، به همان اندازه که ما به هوایی که تنفس می‌کنیم بی‌توجهیم، دیگران هم در فلسفهٔ روزگار ما به این پیش‌فرض‌ها بی‌توجه‌اند. فلسفه‌ورزی همان آزاد ساختن خویشتن از تأثیر نامیمون ایمان دینی، همان پیروی از استدلال، به هر کجا که منتهی شود، و همان دست کشیدن از تعصب و تعهد پیشین است. فلسفه، بنابر تعریف، رشته‌ای غیر دینی است. بنابراین، یک فیلسوف مؤمن یا باید دچار چند شخصیتی شود یا ایمان‌گرا باشد و یا کاملاً شخصیتی آشفته داشته باشد.

اگرچه به چالش کشیدن چنین پیش‌فرض‌هایی در میان ما وقت زیادی گرفت، شصت سال پیش در فرانسه آنها را عباراتی نزاع‌برانگیز می‌دانستند و آن هنگامی بود که امیل بریه، (Emil Brehier) مورخ فلسفه‌ای که در میان ما ناشناخته نیست و شرح چند جلدی او به انگلیسی ترجمه شده است، پرسشی را مطرح کرد. در سال ۱۹۳۱ بریه مقاله‌ای نوشت که در آن پرسید: آیا چیزی به نام فلسفهٔ مسیحی داریم؟ بریه گفت: در ابتدا، در آثار آبای کلیسا، نوعی اخذ و اقتباس از فلسفهٔ غیر مسیحی و اشتغال به آن را مشاهده می‌کند؛ مثلاً تا اندازه‌ای از دیونوسیوس ساختگی (Pseudo \_ Dionysius) اقتباس شده بود، ولی فلسفهٔ آنها را از روشی که داماسکیوس (Damascus) غیرمسیحی معاصر وی به کار می‌گرفت، متمایز نمی‌ساخت. مشکل با توماس آکویناس و آموزهٔ او دربارهٔ ارتباط میان ایمان و عقل شروع شد. بر اساس دیدگاه توماس، ایمان معیار عقل می‌شود و بریه می‌پرسد: «اگر بدین ترتیب ایمان معیار حقیقت است چگونه دیگر می‌توانیم از استقلال عقل سخن بگوییم؟» آنچه به نظر بریه رسید آن بود که فیلسوف مؤمن، در تلقی توماس از فیلسوف مؤمن، پایبند به حقایق و حیانی است و نقش عقل ردّ مواضع و دیدگاه‌هایی است که در تعارض با ایمان است.

هر گاه ایمان به سخن درآمده باشد، فلسفه‌گویی مقید است تا در برهان مورد نظر، سفسطه یا مغالطه‌ای را پیدا کند که تاکنون ناپیدا مانده است. در نتیجه، مسلک توماس همیشه فرض می‌کند که عقل به خودی خود ناتوان از یافتن معیار و قاعدهٔ مناسب خویش است.

بریه با اطمینان خاطر تذکر می‌دهد که عطف توجه به عقل در آثار دکارت [به معنای توماسی آن نیست، بلکه دکارت می‌گوید] عقل به خودی خود منشأ یقین است و دیگر عبد ضعیف و وحی نیست.

این‌که بگوییم مقالهٔ بریه تنها واکنشی را برانگیخت، دست‌کم گرفتن آن مقاله است. در

همان سالی که مقاله بریه منتشر شد، از طرف مارسل دکورته، اتین ژیلسون به پاسخ‌هایی رسید. طی چند سال بعد، کتاب‌شناسی این موضوع به حدّ چیزی شبیه کتاب‌شناسی فرانسوی Topsy رسید. نکته اساسی پاسخ کاتولیک‌ها در نشست ژوویزی مطرح شد.

### فلسفه مسیحی

در یازده سپتامبر ۱۹۳۳ انجمن تومیتس‌های فرانسه دومین نشست را درباره موضوع فلسفه مسیحی برگزار کرد. به مناسبت این نشست دو مقاله اصلی امه فوره (Aime e Forest) درباره مسئله تاریخی فلسفه مسیحی و موت (A. R. Motte) دومینگنی درباره راه حل عقیدتی مسئله فلسفه مسیحی سفارش داده شده بود. ام. دی شنو (M. D. Chenu) جلسه نخست را افتتاح کرد و هر مقاله‌ای به سبک زنده‌ای مطرح شد. تمام این مقالات، با کتاب‌شناسی‌ای تا پایان ۱۹۳۳، در صورت جلسه چاپ شده همان روز آورده می‌شد. اهمیت و مقام شرکت‌کنندگان در بحث، خوانندگان را تحت تأثیر قرار می‌دهد: بُرونو و دُسولاژ (Bruno De Solages) پدر فُستوژیّه، (Father Festugiere) رژیس ژولیوه، (Re'gis Jolivet) پدر مان دونه، (Father Mandonnet) اتین ژیلسون، (Etienne Gilson) عالی جناب ماس نوو (Monsignor Masnovo) از میلان و ژوزف دُوپ (Joseph Dopp) از لوان همراه با فرنان وان استینبرگن (Fernand Van Steenherghen) در این بحث شرکت داشتند. هم‌چنین در صورت جلسات همایش بیانیه‌هایی از ژاک مارتین (Jacques Maritain) و رولان گوسلن (Roland - Gosselin) بود. سپس و در مراحل بعدی پای بزرگان تومیسیم به این بحث کشیده شد.

روح فلسفه قرون وسطای (The Spirit of Medieval Philosophy) ژیلسون این بحث را پیش‌بینی کرده بود، ولی طولی نکشید که با انتشار کتابی در این موضوع به این بحث وارد شد. مارتین، که از شرکت در این همایش بازماند، کتابی را به فلسفه مسیحی اختصاص داد. گذشت زمان نشان داد که افراد بسیار دیگری بودند که نظریات قابل توجهی داشتند، و روشن بود، همان‌طور که در خود نشست ژوویزی نیز معلوم بود، که تومیسیم‌ها نظر واحدی درباره مسئله فلسفه مسیحی ندارند. مشاجرات بین مان دونه و ژیلسون، دو شخصیت بزرگ در گسترش مطالعات قرون وسطا، فوق العاده تند بود، مان دونه تعبیر «فلسفه مسیحی» را غیر

قابل قبول می‌دانست، ژیلسون با اشتیاق از آن استقبال می‌کرد. نقاط قوت و ضعف کلی این نشست چیست؟

### فلسفه الهیات

هیچ اختلافی در میان شرکت‌کنندگان درباره تفاوت صوری بین فلسفه و الهیات، یعنی بین گفتمان فلسفی و الهیاتی نبود. قدیس توماس (St. Thomas) همه را درباره این موضوع راهنمایی کرده بود. توماس در همان ابتدای جامع الهیات (Summa Theologiae) می‌پرسد که چه نیازی به علوم دیگری غیر از آن علوم است که فلاسفه شناخته‌اند؟ به نظر می‌رسد رشته علمی‌ای وجود داشته باشد که هر نوع وجودی را دربرگیرد و مگر غیر از وجود چیزی هست؟ و نیز قابل تصور نیست که مخالفی با تمسک به کتاب مقدس بگوید که باید در اموری فراتر از عقل باشیم - این سخن بدین معناست که به تور عقل افتادن امور و به چنگ فلسفه درآمدن آنها یکی باشد. برعکس، توماس پاسخ می‌دهد که پولس قدیس به ما اطمینان داده که کتاب مقدس که تمام آن از طرف خدا وحی شده است برای تعلیم، استدلال، اصلاح و توصیه به عدالت سودمند است (رساله دوم به تیموتئوس ۳۰۱۶). اما کتاب مقدسی که از طرف خدا وحی شده برای رشته‌های فلسفی‌ای که با عقل بشری بدان می‌رسیم، نیامده است. بنابراین، نوع دیگری از معرفت وجود دارد که فراتر از رشته‌های فلسفی است و از طرف خدا وحی شده است.

در واقع، چنین معرفتی برای نجات بر ضروری است. ما سالک‌الی‌الله هستیم و آن مقصدی فراتر از فهم عقل است، اما ما نمی‌توانیم خویش را بدان چه نمی‌دانیم هدایت کنیم. از این رو، نجات ما ایجاب می‌کند تا امور خاصی را از طریق وحی الهی به ما بشناسانند، زیرا آن امور فراتر از عقل بشری بودند. البته این ضرورت، از منظر ما ضروری است؛ یعنی خدا در آشکار ساختن خود، تحت هیچ اجباری جز اراده خویش نیست.

اگر گفتمان فلسفی تنها براموری استوار است که اصولاً برای هر انسان عالمی قابل فهم است، باید گفت که گفتمان الهیاتی طور دیگری است. این سخن درباره گفتمان فلسفی بر این فرض استوار است که اختلافات را می‌توان فیصله داد یا با توسل به توافقات ناپیدا معقولیت آنها را نشان داد، ولی البته انجام چنین کاری در مقام عمل مشکل است.

اما سخن فراتر از این است. نه تنها حقایقی هستند که ما نمی‌توانستیم جز از طریق وحی آنها را بشناسیم، بلکه حقایقی هم که به طور طبیعی قابل شناختند، وحی شده‌اند، حقایقی که در گفتمان فلسفی یا آشکار شده‌اند یا می‌توانستند آشکار شوند.

هم‌چنین ضروری بود که وحی الهی انسان‌ها را دربارهٔ چیزهایی که می‌توانستند با عقل بشری بدان بپردازند، راهنمایی کند، زیرا حقیقتی که دربارهٔ خداست، اگرچه عقل بدان می‌پردازد، ولی تنها تعداد اندکی بدان دست می‌یابند، آن‌هم بعد از مدت زمان طولانی و آن‌گاه با خطاهای بی‌شمار، با این همه، نجات بشر، که کلاً در دست خداست، بسته به شناخت چنین حقیقتی است. بنابراین، به خاطر این‌که بشر بتواند با یقینی افزون‌تر و به نحوی شایسته‌تر نجات یابد، باید وحی الهی او را دربارهٔ امور الهی راهنمایی می‌کرد.

ما در این جا با آنچه توماس قبلأ و در جاهای دیگر «مقدمات ایمان» (Praeambula Fidei) می‌خواند، سروکار داریم. در میان حقایقی که خدا دربارهٔ خویش آشکار کرده است، برخی چنان هستند که ما با شناختی که از جهان و خود داریم نمی‌توانیم به شناخت آنها دست پیدا کنیم: اینها «اسرار ایمان» (Mysteria Fidei) هستند. اما خدا هم‌چنین حقایقی را دربارهٔ خود آشکار کرده است که ما می‌توانیم به شناخت آنها نایل آییم. اما به دلایلی که توماس ارائه می‌دهد، این حقایق را نیز خدا آشکار ساخته است: این حقایق مقدمات ایمان هستند. یک نتیجهٔ این نظریه آن است که مؤمنان می‌توانند به حقایقی یقین داشته باشند که استدلال‌پذیر هستند، بی‌آن‌که مؤمنان استدلال‌ات و براهین مناسبی برای آنها داشته باشند و بدین سان، فلسفه، به معنای وسیعی که توماس به کار می‌برد، آغاز می‌شود. به علاوه، اگر یک مؤمن، فیلسوفی را ببیند که چیزی را تعلیم می‌دهد که با ایمان او متعارض است، به یقین، استدلالی را که به سود آموزهٔ فلسفی اقامه شده است، دارای اشکال می‌داند. در نتیجه، این مطلب دقیقاً همان چیزی است که بریه را به این نتیجه رساند که مسیحیان نمی‌توانستند فلسفه‌ورزی کنند. او می‌گفت: آنها برخلاف ملحدان و لادریون معاصرشان، باورها و اعتقادات پیشین خود را بر فعالیت فلسفی خود مقدم می‌داشتند و همین امر سعی فلسفی‌شان را ضایع می‌کرد.

### بحث و گفت‌وگو

اگرچه شرکت‌کنندگان در نشست سال ۱۹۳۳ ژوویزی دربارهٔ تمایز میان الهیات و فلسفه رأی واحدی داشتند، اما آشکارا دربارهٔ مسئلهٔ فلسفهٔ مسیحی اختلاف داشتند. اتفاق نظر



همگانی بر این بود که می‌توان [به مناسب ظرف و مظهر] فلسفه‌ای را که وارد قلمرو مسیحی شده است، مسیحی نامید، اما بسیاری هشدار دادند که این نام‌گذاری نباید موجب سوء فهم شود. این‌گونه نام‌گذاری عرضی دامن بحث از فلسفه امریکایی یا فلسفه هندی یا فلسفه قدیم یا جدید را نیز می‌گیرد: همان‌طور که تأکید شده است، نمی‌توان گفت که ماهیت فلسفه در اوضاع و احوال مختلف جغرافیایی یا زمانی تغییر می‌کند. از این رو، اختلاف واقعی به این پرسش نظری ارتباط پیدا می‌کند: آیا شق ثالثی (Tertium) به نام فلسفه مسیحی وجود دارد که بتواند، به معنای واقعی کلمه، میان فلسفه «محض» و الهیات قرار گیرد؟ یعنی فلسفه‌ای که نه صرفاً با نام‌گذاری عرضی مسیحی نامیده شود، به عنوان ادعایی کاملاً اتفاقی، (Per Accidehs) بدین معنا که فلاسفه‌ای اتفاقاً مسیحی‌اند و فلسفه‌هایی اتفاقاً در روزگار مسیحی پدید آمده‌اند، بلکه بدان سبب مسیحی خوانده شود که همین صفت مسیحی خود فلسفه را تغییر دهد.

پرفستوژیر (Pe 're Festugie 're) می‌گفت که مسیحیت را می‌توان باعث تحقق آرزوی فلسفه یونانی شمرد، آرزویی که بدون لطف خدا و وحی قابل تحقق نیست. رژیس ژولیوه به پرفستوژیر خاطر نشان ساخت که ظاهراً افلوپین در بر ضد گنوسیان (Against the Gnostics) به اندازه کافی از این راه حل مسیحی مطلع بود تا آن‌را به شدت رد کند. معمولاً برداشت‌هایی از این ادعای پرفستوژیر شنیده می‌شود که مفهوم شخصیت اعم از الهی و انسانی زیر سایه مسیحیت پیدا شده است. متفکران مسیحی تلاش کردند تا فهم روشنی از برخی عقاید مسیحی به دست آورند و بر اثر این تلاش به فهمی از ماهیت شخص رسیدند که تا آن زمان ناشناخته بود. با این همه، آنچه از آن پس درباره مفهوم شخص گفته می‌شود برای همه قابل فهم است و ربطی به محیط عقیدتی‌ای (مسیحیت) که آن فهم را پدید آورد، ندارد. خلاصه این‌که، این درک از مفهوم شخص پیش رفتی فلسفی است و بدون مسیحیت غیر قابل تصور بود. مثال‌های دیگری که غالباً بیان می‌شود عبارت‌اند از: تمایز واقعی میان ماهیت و وجود در تمام مخلوقات و مفهوم خلقت، و یا وابستگی کامل در وجود هر چیز غیر از علت نخستین به علت نخستین است.

مان دونه، که روشن بود تمام این مطالب خاطرش را می‌آزارد، با این نکته همکارانش را به سکوت دعوت کرد: مفهوم دوجزئی «فلسفه مسیحی» باید به اجزایش تقسیم شده و وضوح

پیدا کنند. نتیجه بحث چه خواهد شد؟

فلاسفه‌ای مسیحی بوده‌اند، یابه عبارت بهتر، مسیحیانی فلسفه‌ورزی می‌کرده‌اند، و به این معنا می‌توان گفت که آنها به فلسفه مسیحی اشتغال داشته‌اند. اما این مطلب مسئله‌ای کاملاً شخصی است. آنها برای فلسفه‌ورزی خویش دلایلی داشته‌اند، هم‌چنان‌که برای مسیحی بودن خویش هم دلایلی داشته‌اند؛ و این اتحاد در شخصی است که هم مؤمن است و هم فیلسوف و نه در چیزی که با آن سروکار دارد.

اگر کسی از ایمان و براساس ایمان استدلال کند، در آن صورت، با الهیات سروکار دارد نه فلسفه. از دیدگاه مان دونه فلسفه مسیحی تعبیری است که اتحاد آن عرضی است، تقریباً همانند اتحادی که در تعبیر گلف مسیحی وجود دارد.

اگرچه ژیلسون اذعان داشت که با مان دونه هم‌نظر نیست، ولی دخالت او این نکته را روشن ساخت که وی هنگامی سخن از فلسفه مسیحی می‌گوید، چیزی بیش از یک ترکیب اتفاقی را در نظر دارد. او از مخاطبان خویش خواست تا تصور کنند که یک واحد درسی را در فلسفه قرون وسطا می‌گذرانند؛ آنها می‌بایست در ابتدا به این نکته توجه کنند که چگونه رویه این رشته علمی در دین مسیحی تغییر می‌یابد: فلسفه اینک نقش سامان‌دهی عقاید مسیحی را می‌پذیرد. علاوه بر این، ژیلسون با بیان این مطلب می‌خواهد غنی شدن فلسفه یونانی را به مدد نوشته‌های مسیحی هم برساند. او داستان خنده‌داری را هم بازگو کرد. وی به عنوان استاد فلسفه قرون وسطا در سوربن چندین سال هیچ‌اصراری بر خواندن آثار قدیس توماس نداشت. چرا؟ زیرا توماس را صرفاً ارسطویی به علاوه نوعی الهیات می‌دانست و بر این باور بود که در زمینه مباحث فلسفی می‌توان ارسطو و توماس را جای یکدیگر نهاد. اما زمانی رسید که دید این معادله درست نیست. هنگامی که ژیلسون درسی را درباره توماس ارائه کرد، مطالبی در فلسفه توماس تعلیم داد که در فلسفه ارسطو یافت نمی‌شد. و از آن پس ژیلسون بر چیزی تأکید کرد که موافقان و مخالفان مفهوم فلسفه مسیحی را از هم متمایز می‌سازد. میان موافقان و مخالفان تأثیر وحی مسیحی بر عقل اختلافی اساسی وجود دارد. از سوی دیگر، کسانی که این تأثیر را می‌پذیرند می‌توانند درباره مقبولیت تعبیر «فلسفه مسیحی» اختلاف داشته باشند. ژیلسون آن قدر که به واقعیت تأثیر وحی مسیحی بر عقل اهمیت می‌دهد، به تعبیر «فلسفه مسیحی» اهمیت نمی‌دهد.

## نتیجه بحث

البته می‌توان بحث را ادامه داد، ولی شاید این مقدار بحث برای آگاهی ما از مطالب ضروری در این بحث کفایت کند. اجازه دهید نکات مشترک و نیز مناقشه‌انگیز را برشماریم.

۱. در این‌که فیلسوف مؤمن در فلسفه‌ورزی خویش سلوکی متفاوت از همتای غیر مؤمن خود دارد، توافقی همگانی است. ۲. تومیست‌ها همگی توافق دارند که تمایزی صوری میان معرفت و ایمان در نتیجه بین فلسفه و الهیات وجود دارد. ۳. برخی مانند مان دونه این تمایز را پذیرفته‌اند تا نشان دهند که تعبیر «فلسفه مسیحی» گمراه‌کننده است؛ یعنی تعبیر فلسفه مسیحی ترکیب ناممکنی را در گفتمان فلسفی القا می‌کند. ۴. با این همه، به نظر می‌رسد در این‌که مفاهیمی مانند مفهوم شخص و مفهوم خلقت وجود دارند که عملاً از ایمان مسیحی وارد حوزه فلسفی شده‌اند، اتفاق نظر است. با این حال، در مقام نظریه‌هایی فلسفی، منشأ مسیحی این مفاهیم دخیلی در قابل فهم بودن آنها ندارد. ۵. اگرچه نمی‌توانم بدین بحث در این جا بپردازم، ولی تلقی مناقشه‌آمیز ژاک ماریتن از «فلسفه اخلاقی را یادآور خواهم شد که به قدر کفایت بدان پرداخته شده است.» فیلسوف اخلاق، بر اساس عقل طبیعی، نمی‌تواند اوضاع و احوال واقعی انسان‌ها و سرنوشت آنها را بشناسد؛ بنابراین، به دلیل این‌که مباحث توصیه‌ای او رضایت‌بخش باشد باید زیر مجموعه الهیات اخلاقی و باور به گناه و رهایی قرار گیرد. این نکته مهم است که اعتراض رایج به نظریه ماریتن این است که این نظریه از کنار متمایز میان فلسفه و الهیات گذشته است.

هرگاه استدلال‌های فلسفی و الهیاتی از نظر صوری از هم تفکیک شوند، به آسانی می‌توان دریافت که روند استدلال در مباحث فلسفی به خوبی به پیش می‌رود و این بحث مطرح نیست که استدلال‌کننده، مؤمن است یا غیر مؤمن. روی دیگر این سخن، که حضور باورهای مسیحی نیز تأثیر می‌گذارد. مطلب همین‌طور است، زیرا خطاست که نبود باور را یک نفی صرف بدانیم، گویی با کنار نهادن باور مسیحی صرفاً عقل محض باقی می‌ماند و عقل محض همواره و تنها به مدد شواهد و ادله‌ای که در دست رس همگان است فعالیت می‌کند. و به نظر می‌رسد دقیقاً این همان وضعیت غیر قابل‌تصور است که در تمایز نهادن میان استدلال فلسفی و استدلال الهیاتی نهفته است: اگر استدلال از ایمان تأثیر نمی‌پذیرد، اساساً از هیچ چیز تأثیر نمی‌پذیرد؛ یعنی استدلال در یک خلأ وجودی رخ می‌دهد. هیچ‌کس نمی‌تواند آثار

پدر جاودان (Patris Aeterni) را بخواند و گمان کند که این مطلب دیدگاه لوئی سیزدهم است. آیا اسمی برای آنچه به احتمال زیاد بر فیلسوف غیر مؤمن تأثیر می‌گذارد، وجود دارد؟ آن چیزی که او را به مسیرهایی می‌کشاند که متفاوت از مسیرهایی است که فیلسوف مؤمن دنبال می‌کند. پلاتینگانها تنها یک اسم، بلکه دو اسم را پیشنهاد کرده است: طبیعت‌گروی جاودانه (Perennial Naturalism) و ضد واقع‌ستیزی (Creative Anti-Realism) خلاقانه. طبیعت‌گرا کسی است که انسان‌ها و سرنوشت آنها را با این پیش‌فرض تفسیر می‌کند که انسان‌ها صرفاً موجوداتی طبیعی در میان موجودات طبیعی دیگر هستند و با آنچه عموماً موجودات طبیعی دیگر را تبیین می‌کنند، انسان‌ها را نیز تبیین می‌کنند، بلکه طبیعت‌گرا نیازی نمی‌بیند که خدا را در تبیین طبیعت وارد سازد. نتایج برای مسیحیت روشن است. البته طبیعت‌گرا نگرش منفی مؤمن را درباره طبیعت‌گرایی را به نوعی بی‌رغبتی نسبت به پیروی بی‌چون و چرا از عقل تفسیر می‌کند. ضد واقع‌ستیزی صادقانه، طبیعت را از منظر احساس و عقل تفسیر می‌کند و معتقد است که انسان ملاک [شناخت] طبیعت است و نه برعکس. حال اگر هر یک از دو دیدگاه را مجاز بدانیم تا فلسفه را به گونه‌ای تعریف کنند که مؤلفه‌های ضد مسیحی نیز بخشی از فلسفه شوند، در این صورت، البته فلسفه مسیحی غیر ممکن است. در واقع، مسیحیان نباید در کاری وارد شوند که پیش‌فرضش آن است که ایمان آنان بی‌معناست. می‌توان دید که چگونه مباحث فلسفه مسیحی همان قدر که به مدد فلسفه می‌آیند، از ایمان هم دفاع می‌کنند.

آلسدیر مک ایتتایر (Aladair Macintyre) دیدگاه پلاتینگانها را تا حدودی متفاوت مطرح می‌کند. او کسی است که ما را از سه روایت رقیب در حوزه تحقیقات اخلاقی آگاه می‌سازد؛ هر یک از این روایت‌ها معرف سنتی هستند که بر دیدگاه‌های درون آن سنت تأثیر گذاشته و آنها را جهت می‌دهند. بنابراین، هر دو همکار من این پیش‌فرض را زیر سؤال برده‌اند که هنگامی فلسفه‌ورزی متأثر از باور مسیحی می‌پردازد که گمان می‌کند بدیلی برای آیین توماس است، اما سپس مطلبی آشتی‌جویانه به نظرش می‌رسد و راه‌های آشتی دیدگاه‌های تومیستی و غیرتومیستی، یعنی دیدگاه‌های تومیستی و آگوستینی، را ارائه می‌کند. مک ایتتایر به گمان خود، تقریری از آیین توماس رامی‌پروراند تا بتواند در رقابتی وارد شود که خود به سبک ماهرانه‌ای آن را طراحی کرده است. در زیر، به دلیل تناسب آشکار مباحث پلاتینگانها با موضوع مقاله، فقط به مطالبی که او برای گفتن دارد، پرداخته‌ام.

### ۳. وداع با آشتی‌جویی؟ (Good Night Irenism)

پلاتینگا، در درس‌گفتارهای خویش در کرسی استاب، (Stob) که به سال ۱۹۸۹ و ۱۹۹۰ در دانشکده کالون ایراد شد، علی‌رغم موانعی که از دیدگاه تومیستی در کار او بود، دفاعی از دانش مسیحی را ارائه کرد. این دفاع بهترین معرفی از فلسفه مسیحی است که پلاتینگا تا کنون ارائه کرده و سزاوار توجه دقیق است. به علاوه، این دفاع به نحو قابل ملاحظه‌ای کار مقایسه میان مشرب توماسی و پلاتینگایی را ساده می‌کند، زیرا این دفاع گامی در انجام این مقایسه است.

پلاتینگا در نخستین درس‌گفتار، به مستمعان خود یادآور شد که در حداکثر آنچه امروزه پژوهش‌شمرده می‌شود، میزان قابل ملاحظه‌ای از خصومت‌های تلویحی و تصریحی درباره مسیحیت وجود دارد و این نکته نیاز به دقت و تیزبینی مؤمنان دارد تا مبدا طبیعت‌گروی یا ضدواقع‌ستیزی خلاقانه را موضعی خنثی و نه متضاد با ایمان تلقی کنند. از آنجا که او به آیندگان آموخته است که چگونه به معتقدان چنین دیدگاه‌هایی به شیوه‌ای بنگرند، درس‌گفتار نخست، ممکن است به نظر خواننده سطحی‌نگر تا حد زیادی پیش پا افتاده (De ja Poopooh) بنماید. برعکس، این درس‌گفتار به طور چشم‌گیری هوش‌مندانه و عمیق است. درس‌گفتار دوم او در پی شرح و بسط معنای مثبتی از دانش مسیحی به عنوان بدیلی زنده برای دو دیدگاهی است که در درس‌گفتار نخست از آنها نقادانه بحث شد. اما پلاتینگا در انجام این کار با مشکلاتی مواجه شد، که منشأ آن مشکلات، منابعی بودند که انتظار می‌رفت با طرح او هم‌دلی کنند.

در یک کلام، طرح پلاتینگا به تلاش‌های عالمانه‌ای میدان می‌دهد که علوم مختلف را به سرچشمه‌های حقیقت مسیحی ربط می‌دهند. اما مؤمنانی هستند که خواهند گفت که عمل بدین شیوه می‌تواند دانشی به بار آورد. نظر آنها این است که کسب دانش، موضوع معرفت یا عقل است و ایمان متمایز از عقل است، از این رو، نظرشان این است که برای ابتدای یک کار عالمانه بر ایمان مسیحی باید عنوان دانش‌پژوهی را از آن ستانند.

پلاتینگا به این اعتراض که از جانب تومیست‌ها وارد شد، بدین ترتیب پاسخ می‌دهد که نه تنها ایمان در تضاد با معرفت نیست بلکه ایمان نوعی معرفت است و پیشنهاد آشتی‌جویانه ناظر به این اعتراض بود که سخن یا تحقیقی که اساساً بر ایمان استوار است، الهیات است نه فلسفه، روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و نظایر آن.

## ایمان و عقل

راه حل سریع این مسئله، صرف تردید در تمایز میان ایمان و معرفت و تأکید بر این است که ایمان نوعی معرفت است. پلانتینگا در آثار کالون تأییدی بر این راه حل می‌یابد و البته می‌تواند در آثار آکویناس هم تأییدی بیابد. معرفت مشتمل بر این است که چیزی را صادق بدانیم که در واقع هم صادق است و ضمانتی (Warrant) بر صدق آن داشته باشیم. پلانتینگا با نارسا دانستن تعریف ضمانت به «تحقیق الزامات و هماهنگی معرفتی شخص مدعی معرفت» به تعریف ضمانت به عنوان «امر قابل اعتماد» روی آورد. تحقیق کامل پلانتینگا درباره ضمانت هنوز باید روشن شود. در اینجا او در نخستین گام به سوی دیدگاه بهتری درباره ضمانت، این مطلب را مطرح می‌کند که تنها اگر قوای ادراکی آدمی درست کار کنند، باور او دارای ضمانت است. کالون بیان دیگری از مسئله را در اختیار پلانتینگا قرار می‌دهد. او می‌گوید: سازوکار تولید باور درباره حقایق ناظر به خدا دوگونه است؛ یکی از آنها طبیعی است و تنها پای عقل را به میان می‌کشد و دیگری ایمان است. سازوکاری که باورهای نوع اول را پدید می‌آورد، حس الوهی (Sensus Divinitatis) خوانده می‌شود، شناختی از خدا که در همه ما وجود دارد، زیرا شناخت دقیقاً بخشی از سرشت ماست که خدا آفریده است. اتفاقاً گناه این نوع شناخت را خراب و سرکوب کرده و صدمه زده است، از این رو، موجب رستگاری نیست. ایمان این نوع شناخت طبیعی را در مؤمنان تعدیل و اصلاح کرده، به سمت خود می‌کشاند و در خویش جذب می‌کند. مؤمنان به برکت ایمان مطالب بسیار زیادی درباره خدا می‌دانند، مطالبی که حتی اگر انسان گناه هم نکرده بود، بیش از آن چیزی بود که حس الوهی منشأ شناخت طبیعی از خداست، شهادت روح القدس نیز ما را متقاعد می‌سازد که پیامبران صادقانه آن چه را که خدا به آنها امر کرده است، اعلان می‌کنند.

بر اساس این سخن، می‌توان به این اعتراض که اگر شما با ایمان آغاز کنید نمی‌توانید با معرفت تمام کنید، چندان اعتنایی نکرد. اگر ایمان نوعی معرفت شمرده شود، کار عالمانه‌ای که از ایمان برخیزد نیز می‌تواند مولد معرفت باشد.

البته حس الوهی، و شهادت روح القدس سرچشمه‌های باور، فرایندها یا سازوکارهای تولید باور هستند، همان طور که می‌توان گفت از این جهت آنها نیز دقیقاً مشابه حافظه، ادراک حسی و دیگر سازوکارهای تولید باور هستند. هدف حس الوهی و شهادت روح القدس آن است که ما را به ایجاد باورهای صادقی قادر سازند که بدون آنها به وجود نمی‌آمدند.

چه لوازم دیگری را می‌توان از تمایز میان حس الوهی و شهادت روح القدس استنباط کرد؟ اگر هر دو مولد باورهایی درباره خدا هستند و اگر باورهای هر دو نوعی معرفت خوانده می‌شوند، چگونه آنها را به عنوان معرفت می‌توان از هم تمییز داد؟ آیا کالون می‌گفت که بر اساس حس الوهی هر کسی، علی‌رغم این که گناه کند و قطع نظر از باورهای دیگر درباره خدا، که به مدد شهادت روح القدس به دست آورده است، شناختی از خدا دارد یا می‌تواند داشته باشد و آیا کالون می‌گفت که شخص دیگری که هم بر اساس حس الوهی و هم از طریق روح القدس از خدا شناختی دارد می‌تواند با شخص اول بر مبنای مشترکی سخن بگوید؟ مثلاً آیا آنها می‌توانند از این سخن بگویند که صنع خدا چه چیزی را درباره خدا به ما می‌گوید؟ اگر هر انسانی به سبب سرشت خود، که خدا آفریده، دارای شناختی از خداست، بنابر تعریف، این شناخت مصداق حقایق بیشتری درباره خدا نیست؛ یعنی آن حقایقی که شهادت روح القدس باور به آنها را در ما ایجاد کرده باشد.

حتی اگر بپذیریم که ایمان نوعی معرفت است، در این صورت هم به نظر می‌رسد تفاوت قابل توجهی در میان است؛ نه تنها در سازوکارهای تولید باوری، مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی تفاوت وجود دارد، بلکه با حس الوهی نیز متفاوت است. این تفاوت تا آن حد است که بدون شهادت روح القدس در تمام جوانب، یک پژوهش عموماً مرتبط هم نمی‌توانست بدان پردازد. این نکته بدان دلیل است که ایمان معرفتی است که از سرچشمه خاصی نشأت می‌گیرد که نمی‌توان آن را دقیقاً در هر مخاطبی حاضر دانست.

می‌توان حس الوهی و شهادت روح القدس را از حافظه و ادراک حسی به عنوان سازوکارهای تولید باور از هم تمییز داد، بدین معنا که آنها از دو منشأ متفاوت، باورهایی را درباره خدا در ما ایجاد می‌کنند و همین نکته، آنها را از هم جدا می‌سازد. بر این اساس، معترضی می‌تواند بگوید که پلانتینگا نه تنها تمایز میان ایمان و عقل را زیر سؤال نبرده، بلکه مسئله را با ظرافت تکرار کرده است. پیشنهاد پلانتینگا، همین‌طور که هست، می‌تواند فریب‌کارانه به نظر آید. هم‌چنین ممکن است معترضی بگوید:

من مقصود تو از این که ایمان را معرفت می‌خوانی، درک می‌کنم، ولی از آنجا که ایمان نمی‌تواند با دیگر سازوکارهای تولیدباور مانند حافظه و ادراک حسی در یک سیاق قرار گیرند، به طوری که یک بی‌ایمان بتواند آن را به دست آورد، اجازه دهید هم‌چنان ایمان را به عنوان یک معرفت از انواع دیگر معرفت جدا بدانیم. از سوی دیگر، آن‌گونه که توصیف کردید، معرفت طبیعی به خدا،

که با دیدن صُنْع خدا در جهان اطراف ما به دست می‌آید، تقریباً به یک معنا مانند انواع دیگر معرفت، معرفت است.

### الهیات و فلسفه

اینک دربارهٔ این ادعا چه بگوییم که هر تحقیق عالمانه‌ای که با موضوعی ایمانی آغاز شود، سر از الهیات درمی‌آورد نه فلسفه یا روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی؟ در بیان این موضوع، پلاتینگا از تعبیر «الهیات» و «عقاید الهیاتی» هم برای نقطه آغاز و هم برای نتیجه یک کار عالمانه استفاده می‌کند. از آنجا که ایمان معرفت به خداست، امری قابل فهم است. اما اگر «ایمان» را برای شناختی از خدا به کار ببریم که شهادت روح القدس در ما ایجاد می‌کند و از «الهیات» برای نام‌گذاری یک تحقیق عالمانه و نتایج آن یا نام‌گذاری نتایج یک تحقیق عالمانه استفاده کنیم، شاید گامی به جلو رویم. بنابراین، می‌توان موضعی را که پلاتینگا بدان نظر دارد، به صورت «چو ایمان درآید الهیات بیرون رود» (Faith in, Theology out) خلاصه کرد. او می‌پرسد: تومیست‌ها داشتن نوعی فلسفه، روان‌شناسی یا هر چیز دیگری را که از طریق الهیات پیدا نشده است، مطلوب می‌دانند.

پلاتینگا پاسخ تومیستی به این پرسش را چنین فرض می‌کند که داده‌های عقلی بر یافته‌های ایمانی رجحان معرفتی دارند. آنچه را از طریق ایمان می‌شناسیم [در واقع] به مدد شهادت [روح القدس] می‌شناسیم و آن از نظر معرفتی در رتبه‌ای پایین‌تر از شناختی است که خود شخص به مدد روش عقلی به دست می‌آورد. پلاتینگا از ریاضیات و منطق مثال‌هایی می‌زند؛ مثلاً اگر من قضیهٔ فیثاغورث یا این پیش‌فرض که مجموعه‌ها وجود ندارد یا قضیهٔ گودل (Goedel) را، بر اساس نظر برخی ریاضی‌دانان، بپذیریم یا بدان جهت که خود آنها را می‌فهمم، ادلهٔ آنها را می‌فهمم و صدق آنها را درک می‌کنم؛ بپذیرم در یک رتبهٔ معرفتی نیستند و پذیرش از نوع اولاز درجه معرفتی پایین‌تری برخوردار است.

اگرچه پلاتینگا این تمایز را دارای مزیتی می‌داند، تردید دارد که این تمایز جز در ریاضیات و منطق کارایی زیادی داشته باشد. من ادعاهایی را در فیزیک، مانند سرعت نور، صادق می‌دانم، اما با این حال، خودم هرگز واضح سنجش‌ها و اندازه‌گیری‌هایی نیستم که این ادعاها بر آنها مبتنی است. حتی دانشمند حرفه‌ای نیز بر اساس نظر هم‌قطاران خود صدق



بیشتر چیزها را در رشته علمی خویش می‌پذیرد. در واقع، آن کسانی که مقیاس‌هایی وضع می‌کنند که نظریه سرعت نور بر آن استوار است، در خود این کار نیز برخی چیزها را تنها بر اساس نظر دیگران صادق دانسته و می‌پذیرند. از این جهت، پلانکینگا نتیجه می‌گیرد که تفاوتی را که تومیست‌ها مایلند میان الهیات و علوم غیر الهیاتی در نظر بگیرند، در عمل «با زحمت زیادی - تنها شامل ریاضیات پایه و منطق می‌شود و شاید هم شامل باورهای حسی خیلی واضح مانند این‌که عقربه ساعت الان میان ساعت ۴ و ۵ صفحه ساعت است.» (صص ۶۰-۵۹)

تصور بر این است که شباهت الهیات به علوم دیگر بسیار بیشتر از آن است که تومیست‌ها گمان می‌کنند. اصرار تومیست‌ها نیز بر بی‌همتای الهیات اغراق‌آمیز است.

به نظر می‌رسد نوع ایمان یا نوع اطمینانی که من در پذیرش سخن فیزیک‌دانان در سرعت نور دارم یا هر فیزیک‌دانی در پذیرش سخن هم‌قطاران خویش درباره بیش‌تر چیزها و صدق آنها دارد، به کلی با ایمان الهی متفاوت است. ادعای اساسی علم آن است که هر کسی که این معیارهای ضروری را وضع می‌کند یا این آزمایش را انجام می‌دهد، نتایج یکسانی به دست خواهد آورد. این‌که من خودم این کار [آزمایش] را انجام نمی‌دهم نسبت به ماهیت آن ادعا کاملاً فرعی است - یعنی ادعاهای علمی اساساً متکی به این نیستند که اکثر مردم تنها از روی اعتماد آنها را می‌پذیرند. هم‌چنین اگرچه شاید عملاً برای دانشمندان غیر ممکن باشد که هر ادعایی را حتی در رشته علمی خویش اثبات کنند، می‌توانند هر کدام از ادعاها را اثبات کنند. این‌که رشته‌های علمی دیگر در قطعیت و دقت از ریاضیات ضعیف‌ترند، ربطی به نکته‌ای ندارد که پلانکینگا در صدد طرح آن است. این تمایز حتی در مواردی جاری است که سخن کسی را حمل بر عقیده‌ای کنیم، به شرطی که آن سخن نکاتی در تأیید خویش داشته باشد که هر کسی بتواند آن را محک بزند. می‌توان بر اساس تحقیق خویش عقیده‌ای را رد کنیم که قبلاً بر اساس عقیده شخصی دیگری به آن معتقد شده بودیم، درست همان‌طور که می‌توان بر اساس نظر خویش و نه بر اساس اعتماد به گفته دیگری، به سخنی اعتقاد پیدا کرد. به دلیل این‌که به موضوعات ایمان الهی (ایمان رازآلود (Mysteria Fidei) به تعبیر توماس) تنها می‌توان به اتکای مرجعی اعتقاد ورزید که دارای وثاقت است. به طور ملموسی آنها از موضوعاتی که نیازی به این نوع اعتقاد ورزیدن ندارند، متفاوت هستند، اگرچه می‌توان به

آنها نیز اعتقاد ورزید. این چنین نیست که هر چیزی را که خدا درباره خود آشکار کرده، دست نیافتنی باشد، [بلکه] برخی از حقایق و حیانی اساساً دانستنی است (مقدمات ایمان)، به همین دلیل، بررسی حقایق درباره خدا پژوهشی عالمانه و مشترک میان مؤمنان و غیرمؤمنان خواهد شد.

اگر پرسش پلاتینگا از تمایز ایمان و عقل و از تمایز الهیات و علوم غیر الهیاتی در معرض چنین اشکالاتی قرار گیرد، پیشنهاد آشتی جوینده او [هم چنان] به قوت خود باقی می ماند. این پیشنهاد در صدد بود تا به راه حلی آشتی جوینده درباره اختلافات میان تومیست‌ها و آگوستینی‌ها دست یابد، در حالی که تومیست‌ها میان فلسفه و الهیات تمایز می‌گذارند، آگوستینی‌ها حامی استفاده از تمام دانش‌ها، حتی دانش‌های ایمانی و وحیانی هستند نه نگران عناوین. بر اساس بررسی‌های دقیق ما، پلاتینگا از موضع آگوستینی حمایت می‌کند. اما او بیشتر به آشتی این دو سنت و نه انتخاب میان آنها، توجه داشت. او می‌گوید: تومیست‌ها و آگوستینی‌ها بر این نکته توافق دارند که جامعه مسیحی نیازمند فهم کامل تری از همه علوم و از راهی است که آنها را به ایمان پیوند می‌دهد.

پیشنهاد پلاتینگا بدین صورت است. می‌خواهیم علامت اختصاری بیانات ایمانی را  $F$  قرار دهیم. «هم چنین نتیجه تأمل درباره موضوعات علمی را  $FS$  بنامید. این نتیجه با توسل به بیانات ایمانی و بیانات عقلی به دست می‌آید. (ص ۶۰). تومیست‌ها و آگوستینی‌ها بر این نکته اتفاق نظر دارند که به  $FS$  نیاز داریم، ولی تومیست‌ها آن را الهیات می‌نامند نه جامعه‌شناسی، روان‌شناسی یا هر چیز دیگر.

ولی اکنون به این قضیه شرطی یا فرضی اگر  $F$  آن‌گاه  $FS$  توجه کنید؛ این قضیه بیان می‌کند که لوازم ایمان برای رشته علمی مورد بحث چیست. شاید بهتر باشد قضیه اگر  $F$  آن‌گاه  $FS$  را نماد تعداد بی‌شماری از قضایا بدانیم، که در این صورت، هر قضیه‌ای موقعیت ایمان را بر اساس بخشی از رشته علمی مورد بحث تحلیل می‌کند - یا شاید باید قضیه اگر  $F$  آن‌گاه  $FS$  را قضیه‌ای به غایت طولانی بدانیم. در هر حال، هر دو طرف این بحث (تومیست‌ها و آگوستینی‌ها) بر این مطلب توافق دارند که این قضیه خود از بیانات ایمانی نیست؛ ما آن را به مدد عقل و نه ایمان می‌آموزیم یا می‌شناسیم. (صص ۶۰-۶۱)

اگر بر اساس روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی به لوازم ایمان مثلاً به لوازم تعالیم کتاب مقدس درباره عشق، گناه با توبه بنگریم، به مسئله‌ای عقلی و نه ایمانی (تعبدی) پرداخته‌ایم. آنچه

تومیست‌ها معتقدند و آگوستینی‌ها معتقد نیستند، آن است که ما هر گاه از نتایج چنین قضایای شرطی‌ای دفاع می‌کنیم به کاری الهیاتی دست زده‌ایم. پلاتینگا می‌گوید: آگوستینی‌ها این مطلب را می‌پذیرند. احتمالاً مطلب این نباشد که آیا تصدیق این نتایج را الهیات بنامیم یا روان‌شناسی یا فلسفه یا اقتصاد یا هر چیز دیگر. آنچه از تومیست‌ها خواسته شد تا به نوبه خود بپذیرند (قبلاً تصور می‌رفت که آن را بپذیرفته‌اند) آن است که صورت‌بندی چنین شروطی، کاملاً صرف‌نظر از تصدیق نتایج آنها، کار عقل است، کاری غیر الهیاتی است؛ یعنی کار کسانی است که به بهترین وجه یاد گرفته‌اند تا آنها را تنظیم کنند؛ یعنی روان‌شناسان، تاریخ‌دانان، زیست‌شناسان، اقتصاددانان، منتقدان ادبی و غیره.

این پیشنهادی هوش‌مندانه و مناسب است. من تصور می‌کنم که پلاتینگا صرفاً منظورش این نیست که روشن شدن چنین لوازمی برای جامعه مسیحی مهم است. (اگرچه این مطلب مسلماً دغدغه‌ای اساسی برای پلاتینگا است)، بلکه می‌گوید، دیگرانی هم که به علوم مورد بحث سروکار دارند می‌توانند به چنین فرضیه‌هایی توجه کنند. بنابراین، اگر فلسفه ذهن در برهه خاصی از تاریخ رو به پیش‌رفت خود، این نظریه را ارائه کرد که عمل آدمی مقدر شده است، از این رو، آزاد و برخوردار از مسئولیت نیست، تنها عقل است که تعارض این نظریه را با ایمان مسیحی نشان خواهد داد. همان‌طور که تعارض دیدگاه یک کیهان‌شناس با ایمان مسیحی را عقل نشان می‌دهد، کیهان‌شناسی که از جهان سخن می‌گوید و نه تنها سخن گفتن از خالق را کنار می‌نهد، بلکه اصرار دارد که در حدّ معلومات ما چنین ناممکن است. و قس علی‌هذا.

صرفاً باید چنین قضایای فرضی را در نظر گرفت تا بتوان نتایج صورت‌بندی آنها را پیش‌بینی کرد. عده خاصی از غیرمؤمنان از این قضایای فرضی نتیجه خواهند گرفت که علم مسیحیت را بی‌اعتبار کرده است. پلاتینگا نتیجه دیگری در ذهن دارد. من تصور می‌کنم که پلاتینگا در صدد بیان این مطلب است که دانشمند مؤمن به مدد ایمانش به خطا بودن پاره‌ای نظریه‌ها پی می‌برد و همین امر، طرحی تحقیقاتی را القا می‌کند تا دست‌کم نشان دهد که نظریه مورد بحث اثبات نشده است، بلکه نشان دهد که اثبات این امر نیازمند کاری است که بر روش‌ها و معیارهای آن علم استوار است. این نکته بیان می‌کند که نقش ایمان نسبت به کار خود علم هم‌چنان نقشی عرضی و فرعی است. و دلیل این‌که چرا یک تومیست می‌تواند با

پیشنهاد پلاتینگا موافق باشد، همین است. شاید می‌بایست آن قضیه شرطی را به صورت اگر F آن‌گاه S تنسیق کرد، به نحوی که تصدیق نتیجه حرکتی در خود علم و نه در الهیات باشد. ایمان نظریه‌ای را در زیست‌شناسی در اختیار کسی قرار نمی‌دهد، بلکه طرح‌های تحقیقاتی‌ای را القا می‌کند که باید در خود زیست‌شناسی انجام شود. من نتیجه می‌گیرم که پلاتینگا به این دیدگاه کمک مؤثری کرده است به این دیدگاه که فلسفه مسیحی یا علم مسیحی به امتیازات فرافلسفی یا فراعلمی توجه کند امتیازاتی که مؤمنان بر غیرمؤمنان در پی‌گیری مباحث فلسفه و علم دارند.

اما پلاتینگا ما را قادر ساخت تا اختلاف میان مسیحیت و غیرمسیحیت را، به تعبیری، پیش‌علمی یا، به عبارت دیگر، اختلافی در سطح طرح‌های تحقیقاتی ببینیم. ظاهراً روشن است که آنچه بسیاری از «تکامل‌گراها» را ترغیب کرد این مسئله بود که زیست‌شناسی را برای مسیحیت خطرآفرین سازند. از قبل نوعی گرایش در زیست‌شناسی وجود دارد که به نحوی به زیست‌شناسی بپردازد که خدا هرگز در آنجایی نداشته باشد. از سوی دیگر، مؤمن، با ایمان به صدق باور خویش، به نحو پیشینی هر چیزی را که در تعارض با باورهای اوست، خطا می‌داند. این رویکردهای پیشینی می‌تواند مردم را به فکر وادارد که آنها از دلایل درستی برخوردارند یا در نبود رویکردهای پیشینی، دلایل نادرستی دارند. خود پلاتینگا با این‌که به استدلال تکامل‌گراها برای منشأ حیات نظر داشت (چیزی که یک مؤمن به انتظار است تا آشکار شود) ولی بر این عقیده بود که آن استدلال قطعی نیست. تومیس‌ها بحث استاد خود را دربارهٔ قَدَمِ عالم، یعنی نظریهٔ ارسطو را به یاد خواهند آورد. توماس باور داشت که زمان و تغییر آغازی داشته‌اند؛ از این رو، باور داشت که ارسطو بر خطاست. بنابراین، ایمان تعیین می‌کند که در پی ابطال قَدَمِ عالم و اثبات قدیم نبودن آن باشیم. توماس گمان نمی‌کند که به هیچ یک از آنها (ابطال و اثبات قَدَمِ عالم) بتوان دست یافت. بوناونتورا، (Bonaventure) بر اساس تفسیر متعارف از اندیشهٔ او، در صدد بود تا سخن ارسطو با این استدلال رد کند که جهان قدیم مفهومی خود متناقض است، مثل این‌که فرض کنیم که بزرگ‌ترین عدد، عددی است که عددها مُدام به آن اضافه می‌شوند. توماس نادرستی رویهٔ بوناونتورا را نشان داد و می‌گفت که خدا می‌توانست عالم قدیم را بیافریند و اگر خطاست بگوییم که او می‌توانست عالم قدیم را بیافریند، باید گفت که آن را نه از راه عقل، بلکه از راه ایمان درمی‌یابیم. بنابراین، موضع

ارسطو قابل فهم است و امر ممکن را مطرح می‌کند که قابل تحقق بوده است و از آنجا که آن امر ممکن تحقق یافته است، نمی‌توان استدلال‌های ارسطو را بر قدم قطعی دانست، ولی موظفیم تا این مطلب را نشان دهیم. به صرف این که بگوییم: اگر F آن‌گاه FS، به نظر می‌رسد که گفته‌ایم که حقایق و حیانی مؤلفه‌های علم شده‌اند، بلکه ظاهراً «اگر F آن‌گاه FS» ظاهراً مکمل تلاش طبیعت‌گروی جاودانه‌ای است که می‌خواهد تمایلات خویش را بخشی از فلسفه سازد، به طوری که فیلسوفی باشد که یک طبیعت‌گروی جاودانه را هم در خود دارد. مطمئناً ما نمی‌خواهیم بگوییم که زیست‌شناس بودن، مسیحی بودن را در خود دارد. همان‌طور که پلاتینگا بیان می‌کند، ارتباط میان باور یک شخص و نتیجه طرح‌های تحقیقاتی که ایمان القا کرده، ارتباطی بسیار پیچیده است، ولی به نظر من، اگر آن نماد (اگر F آن‌گاه FS) می‌خواهد ترکیبی از حقایق ایمانی و حقایق علمی را به پیچیدگی‌ای برساند که FS بیان می‌کند، نیست. عقاید فرافلسفی یا فراعلمی ما هر چه باشند، مواضع فلسفی و علمی ما اساساً، به معنای دقیق کلمه، بر آنها مبتنی نیست.

به عنوان نتیجه می‌گوییم که قاعده «اگر F آن‌گاه FS» به خوبی این رویه الهیاتی را توضیح می‌دهد. بدین ترتیب، می‌توان گفت که «چو ایمان درآید، الهیات بیرون رود». طرح الهیاتی از حقیقت و حیانی آغاز می‌کند، همان‌طور که از اصول خویش شروع می‌کند و به این توصیف از آنها می‌رسد که حقیقت آنها همیشه متکی به حقیقت وحی است. از سوی دیگر، اگر F آن‌گاه S را می‌توان بیان دیگری از ماهیت فلسفه و ورزی مسیحی در نظر گرفت. ایمان مسیحی، متفکر مسیحی را وامی‌دارد تا برخی طرح‌های تحقیقاتی را در علم خاصی به عهده بگیرد. مؤمن متفکر با مطالعه آنچه درباره نظریه تکامل گفته می‌شود، ترغیب می‌گردد تا به تأمل درباره تکامل می‌پردازد. در نظریه تکامل وابستگی این فرایند به خدا رد می‌شود. اگر او سرانجام تفسیری پیشنهاد کند که در تعارض با ایمانش نباشد، پیشنهاد او باید بر طبق رویه‌هایی باشد که متناسب با علم مورد بحث است. به همین نحو، رد تفسیری که در تعارض با ایمان است باید بر طبق رویه آن علم باشد. بنابراین، فلسفه و ورزی مسیحی به آمیزه‌ای از ایمان و معرفت منجر نمی‌شود، ولی به پیش رفتی در معرفت منتهی می‌شود که بدون تشویق ایمان هرگز نمی‌توانست مطرح شود.

## توضیحات

1. Francis MacDonald Cornford, *Form Religion to Philosophy* (Cambridge, 1912: New York: Harper, 1952). See as well his *Principium Sapientiae: A Study of the Origins of Greek Philosophical Thought* (Cambridge, 1952).
2. See Francis MacDonald Cornford, *Plato's Theory of Knowledge*, Library of Liberal Arts (New York, 1957), P.311.
3. Bertrand Russell, *The Wisdom of the West*, ed. Paul Foulkes (New York: Crescent Books, 1989), P. 122. This is a coffee-table edition, replete with lovely illustrations, of a book that first appeared in 1959.
4. Antony Flew, *An Introduction to Western Philosophy: Ideas and Argument from Plato to Sartre* (Indianapolis, Ind: Bobbs-Merrill, 1971), P. 275.
5. Emile Brehier, "Ya-t-il une philosophie chretienne?" *Revue de la metaphysique et la morale* (1931), PP. 131-162.
6. "... si la foi est ainsi la mesure de la verite, comment parler encore de l'autonomie de la raison?" (Brehier, "Ya-t-it une philosophie chretienne?" P. 144).
7. "Des que la foi a parle le philosophie est pour ainsi dire tenu a chercher, dans sa pretendue demonstration, quelque sophisme ou paralogisme jusqu'ici cache. Par consequent, le thomisme suppose toujours que la raison est incapable de trouver en elle-meme sa propre mesure et sa propre regle (Brehier, "Ya-t-il une philosophie chretienne?" P. 147).
8. Marcel De Corte, "Sur la notion de philosophie chretienne", *Revue catholique des idees et des faits* (27 March 1931).
9. Etienne Gilson, "La probleme de la philosophie chretienne", *Vie intellectuelle* 12 (September 1931). PP. 214-232.
10. *La philosophie chretienne*, Journees d'Etudes da la Societe Thomiste (Juvisy: Les Edition du Cerf, 1934).
11. Gilson's Gifford lectures became *The Spirit of Mehieval Philosophy* (New York: Scribner's 1936), reprint ed. (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1991). See Etienne Gilson, *Christianime et Philosophie* (Paris: Vrin, 1936)

12. Jacques Maritain, *De la philosophie chretienne* (Paris: Desclee, 1933), English trans, by Edward H. Flannery (New York: The Philosophical Library, 1955).
13. This is noted by Edith Stein, who develops her own version of Christian philosophy that in her estimation owes much to Jacques Maritain. Cf. her *Endliches und ewiges Sein: Versuch eines Ausstiegs zum Sinn des Seins* (Freiburg, Basel, and Vienna, 1986), PP. 12-30.
14. In the little work, attributed to Thomas, *De modo studendi*, the sixteenth maxim is precisely "Altiora te ne quaesieris", drawn from Ecclesiasticus 3.22. The interesting commentary of Nazarius on this work, and on this particular maxim, can be found in *D. Thomae Aquinatis Monita et Preces*, ed. Thomas Esser (Paderborn, 1890).
15. I am paraphrasing here the two objections and the first part of the response of *Summa theologiae*, Ia, q.1. a.1.

۱۶. توماس، به گمان خود، این موضع ارسطویی را پذیرفت که اصول یا نقطه عزیمت‌های معینی، هم در مقابل نظر و هم در مقام عمل وجود دارند که برای همه قابل شناخت هستند نه بدان معنا که آنها از نظر ترتیب زمانی در رتبه نخست قرار دارند، بلکه بدین معنا که آن اصول در هر چیزی که می‌گوییم، نهفته‌اند. بنابراین، اگرچه چندان نیاز نیست تا در آغاز استدلال عملی روشن سازیم که خوب آن چیزی است که ما در پی آن هستیم و بد آن چیزی است که می‌خواهیم از آن دوری گزینیم، اما باید دانست که نکته فوق پیش‌فرض نهفته در تمام این گفتمان‌هاست. در شروع کار ضرورت چندان‌اندکی ندارد که به یکدیگر یادآور شویم که (P-P)، اما هر چیزی که می‌گوییم متضمن تأیید کلی آن است. در ابتدا تعجب‌آور است که می‌بینیم مبادی استدلال همان‌گایت استدلال شمرده می‌شود، اما در غیر از ریاضیات مطلب از همین قرار است. تحت فشار عدم توافق با مخاطب خود در جست و جوی مبنایی مشترک با او هستیم و چه بسا در آخرین چاره مجبور شویم تا با صدای بلند بگوییم: «اما! (P.-P)»، البته آشکار ساختن چنین پشتوانه‌های اساسی‌ای در گفتمان‌های عملی و نظری مستلزم این نیست که تنها و تنها یک گزاره به طور اخص با آنها سازگار است. این سخن وقتی درست است که این تحلیل قطعی باشد، اما روی هم رفته، ما هیچ کدام از نقیضین را نمی‌یابیم که چنان بر اصول نهفته استوار باشند که گفته شود که باید طرف دیگر را به جرم عدم هماهنگی با آن رد کرد.

در هر حال، چنین اصول مشترکی که در حوزه‌ای عمومی بررسی می‌شوند، هستند که گفتمان

فلسفی را مشخص می‌کند و سامان می‌بخشد. آن اصول مشترک در گفتمان الهیاتی آخرین سخن نیستند. آنچه نقش اصول را در گفتمان الهیاتی ایفا می‌کند، حقایقی هستند که خداوند آشکار کرده است. بنابراین، اگرچه الهی‌دانان علاقه‌مندند تا نشان دهند که آموزه سه‌گانگی اشخاص در طبیعت الهی واحد اصل تناقض را نقض نمی‌کند، ولی به سختی حقیقت این عقیده به اثبات می‌رسانند. این عقیده، براساس مرجعیت و اعتبار وحی، درست تلقی می‌شود.

17. Ad ea etiam quae de Deo ratione humana investigari possunt, necessarium fuit bominem instrui revelatione divina. Quae veritas de Deo, per rationem investigata, a paucis, et per longum tempus, et cum admixtione multorum errorum, homini proveniret: a cuius tamen veritatis cognitione dependet tota hominis salus, quae in Deo est. Ut igitur salus hominibus et convenientius et certius proveniat, necessarium fuit quod de divinis per dininam revelationem instruantor" (*Summa thologiae*, Ia, q.1, a.1).
18. E.g., in his commentary on Boethius's *De trinitate*, q. 2, a. 3.
19. M.D. Chenu put it with elegant clarity thus: "Il ne s'agit pas seulement d'une etiquette a trouver, chronologique ou geographique, comme il en serait des qualifications de philosophie kantienne. Il s'agit d'enoncer dans un concept, l'emergerence et la croissance, en terre et methode rationde rationnelles, de verites d'origins revelee, qui en fait commanderent le developpment de la pensee philosophique et l'enricherent de donnees jusqu'alors inuoiés, Implication par l'interieur donc, qui, soit dans les apports objectifs, soit dans les confortaisons subjectifs, laisserait intacte devant l'esprit, la difference des 'objects formels' entre philosophie et theologie, mais aussi depasserait la coincidence fortuite de deux donnees totalement heterogenes. Sans quoi, le mot n'exprimerait qu'une observation de fait, non une connexion intelligible, et serait depourvu de valeur philosophique, Autonomie de la methode rationelle des sa premiere demarche, par consequent, mais non pas discipline impermeable et a jamais colse dans la loi de son objet. Liaison donc, et liaison intrinseque, entre *philosophie et chretienne*; une etat chretien de la philosophie, comme dit M. Maritain; sous peine de traiter le fait observe parl'historien



comme une recontre de hasard, un accident sans 'raison'" (*La philosophie chretienne*, Journees d'Etudes de la Societe Thomiste [Juvisy: Les Editions du Cerf, 1934],P. 14).

20. "Ii y a eu des philosophes chretiens, ou mieux des chretiens qui faisaient de la philosophie: en ce sens, ils font de la philosophie chretinne. Mais c'est la affaire purement personnelle. Ils ont leurs raisons quand ils philosophent; ils ont leurs raison d'etre chretiens; l'unite est dans le sujet, qui se trouve etre un croyant et un philosophe; elle n'est pas dans l'ouvrage qu'ils font" (*La Philosophie chretienne*, Journess d'Etudes de la Societe Thomiste [Juvisy; Les Editions du Cerf, 1934],P. 63).
21. Noting that he had used the phrase already in hid Gifford lectures, Gilson said he had done so without any sense of innovation. The phrase is common. "On la trouve, notamment, dans le titre ajoute a L'Encyclique *Aeterni Patris* et elle y a exactement le sens que je lui donne: la philosophie qui accepte l'action regulatrice du dogme chreteins" (*La philosophie chretienne*, Journees d'Etudes de la Societe Thomiste [Juvisy; Les Editions du Cerf, 1934],*Aeterni Patris* is the encyclical in which Leo XII urged Catholics to turn to Thomas Aquinas as a principal exponent of Christian Philosophy.
22. Gilson, in *La philosophie chretienne*, Journees d'Etudes de la Societe Thomiste (Juvisy, Les Editions du Cerf, 1934),P. 66. This approach to Thomas, Thomistic philosophy being what is peculiar to Thomas, has, in the minds of critics, like myself, fateful consequences for Gilson's account of the philosophy of St. Thomas.
23. Ibid., P. 67.
24. I have done so in my McGivney Lectures, *The Questions of Christian Ethics*, delivered at the John Paul II Institute, Washington, D.C., fall 1990. These will be published by The Catholic University of America Press in 1992.
25. Jacques Martiain, *Science and Wisdom* (London, 1940),part 2, P. 137ff.
26. See Alvin Plantinga, *The Twin Pillars of Christian Scholarship*, the Stob Lectures, delivered at Calvin College and Seminary, 1989-1990(Grand Rapids, Mich.:



Calvin College and Seminary, 1990).

27. Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (Notre Dame, Ind.: University of Notre Dame Press, 1990).

28. To make these points, Plantinga quotes generously from John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, English trans. by Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960).

29. Plantinga, *Twin Pillars*, P. 56.

۳۰. منظور من این گفته کالون است که پلانینگا آن را در Twin Pillars, P.53 آورده است: «بنابراین، مبدا کسی از دسترس به سعادت محروم شود، او نه تنها بذر دین را در جان آدمیان کاشت، همان بذری که ما از آن سخن گفته‌ایم، بلکه خود را آشکار ساخت و هر روز خود را در حُسن تدبیر این عالم نشان می‌دهد. در نتیجه، انسان‌ها چشمان خویش را باز نمی‌کنند، مگر آن که ناگزیرند او را ببینند».

۳۱. پلانینگا خاطر نشان ساخت که ایمان یک رأی و نظر را پدید نمی‌آورد، بلکه موجب معرفتی یقینی در بالاترین حد می‌شود. اگر یقین و شواهد مؤلفه‌های معرفت‌اند، ایمان را می‌توان معرفت نامید، زیرا ایمان بیش از هر چیزی یقینی است، حتی توماس می‌گفت که یقین ما نسبت به ایمان بیش از یقین ما نسبت به اصول بدیهی عقل است. اما ایمان در شواهد ضعیف است، در حالی که ریاضیات، به شرطی که آن را در یقین و شواهد بهتر از همه بدانیم، از نظر معرفت‌شناسی در رتبه بالایی قرار می‌گیرد.

۳۲. یکی از امتیازات بزرگ رویکرد پلانینگا این است که بر این مطلب تأکید می‌کند که هم مؤمن و هم غیرمؤمن دارای نگرشی پیشینی‌اند. ماهیت نگرش پیشینی مسیحی را به آسانی می‌توان دریافت. مؤمن معتقد است که انواع چیزها، براساس وحی، درست است. نگرش‌های پیشینی غیرمؤمن غالباً خود را فهم عرفی صرف جا می‌زنند. پلانینگا به نگرش‌های پیشینی غیرمؤمنان عنوان‌های طبیعت‌گروی جاودانه و ضد واقع‌ستیزی خلاقانه دارد و بدین طریق، آنها را آفتابی کرد. او به مسیحیان درباره حضور تقریباً فراگیر آنها هشدار داد. سال‌ها پیش من نکاتی را درباره چنین نگرش‌های پیشینی‌انی در فلسفه‌ورزی در (Thomas in an Age of Renewal New York: Doubleday, 1956) خود گفتم.