

مباحث وجود خدا

طی سال‌های ۱۹۶۵ - ۱۹۸۰ در غرب

تألیف: آلن پی. اف سل^۱

ترجمه حمیدرضا آیت‌اللهی

عضو هیأت علمی دانشگاه علامه طباطبائی

آلن پی، اف. سل در کتاب مهم خویش، فلسفه‌دین^۲ (۱۸۷۰-۱۹۸۳) یک دوره تاریخ صد ساله اخیر فلسفه دین را با توجه به کلیه منابع منتشره در این مدت زمانی عرضه داشته است. سل در بخشی از این کتاب، مسئله مباحث وجود خدا را، که طی سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۰ دوباره از نو اهمیت خویش را در غرب پیدا کرد، و دیدگاه‌های عمده‌ای را که طی این مدت مطرح شدند، بررسی کرده است.

کلید واژه‌ها: وجود خدا، برهان وجود شناختی، برهان جهان شناختی، الهیات طبیعی.

وجود خدا

گفتن این که مسئله وجود خداوند بین سال‌های ۱۹۶۵ تا ۱۹۸۰ بسیار مورد بحث و گفت و گو قرار گرفته، در واقع، با احتیاط و دقت است. مجلات، به ویژه RS, Sophia و IJPR، مقالات بی‌شماری در این باره نوشته‌اند، به خصوص در اوایل دهه ۱۹۶۰ و اواسط دهه ۱۹۷۰؛ مجموعه‌هایی همچون برهان وجود شناختی (۱۹۶۵) ویراسته آلوین پلانینگا،^۳ برهان چند جانبه^۴ [یعنی برهان وجود شناختی] (۱۹۶۷) ویراسته جان هیک و آرتور مک‌گیل^۵ و مجموعه بسیار گسترده هیک، یعنی وجود خداوند^۶ (۱۹۶۴) در این دوران به بازار آمد. ما رساله‌های فراوانی را درباره براهین سنتی می‌بینیم که یا به طور مستقل عمل کرده‌اند یا با تغییرات اساسی گوناگونی نوشته شده‌اند. افزون بر این، بحث‌های زیادی درباره کارآیی الهیات طبیعی و انسجام خدا باوری توحیدی بوده است. من سعی در یافتن روشی قابل درک از میان انبوه این مطالب دارم. به همین دلیل، ابتدا از براهین وجود شناختی، سپس براهین جهان‌شناختی و بعد از آن از براهین غایت‌شناختی بحث خواهم کرد و با چند تذکر مختصر درباره برهان اخلاقی و برهانی که از تجربه دینی به دست می‌آید، نتیجه‌گیری خواهم کرد.

چنان‌که به خوبی شناخته شده، آنسلم در کتاب پروسلوگون^۷ در صدد است تا به احمق آوازه‌خوان (Pss. Xiv:1, Liii:1) که در قلبش می‌گوید، هیچ خدایی نیست، پاسخ دهد. در وهله اول، ما به نکته قابل بحثی برخورد می‌کنیم: آنسلم به راستی تا کجا در صدد استدلال بوده است؟ به نظر والتر کافمن، ارزش مطالب آنسلم به عنوان یک برهان، به دلیل این که منشأ آنها در یک تأمل بوده، کاهش یافته است. از سوی دیگر، ای. ال ماسکال^۸ و جی هیوود توماس^۹ پذیرفته‌اند که قصد آنسلم این بوده است که به طور منطقی آن احمق را رد کند. هیچ تردیدی نیست که

اکثریت عظیم آنانی که بر این استدلال در سال‌های اخیر خدشه وارد ساخته‌اند، این استدلال را به عنوان برهان پذیرفته‌اند (حتی، چنان‌که خواهیم دید، به عنوان چیزی بیش از یک برهان) و بدین‌گونه است که من این برهان را در این جا در نظر گرفته‌ام.

آنسلم در پی این است تا با برهان خلف^{۱۰} موضع خود - متناقضی^{۱۱} را نشان دهد که با انکار خداوند به آن دچار خواهیم شد. خدا چیزی است که بزرگ‌تر از او (یا کامل‌تر از او) نمی‌تواند تصور شود. اگر ما وجود خداوند را انکار کنیم، به طور ضمنی به این نتیجه می‌رسیم که می‌توانیم موجودی را تصور کنیم که بزرگ‌تر از او را نمی‌توان تصور کرد و این محال است. ما نمی‌توانیم چنین موجودی را تصور کنیم - پس خداوند وجود دارد. آنسلم در پاسخ به اعتراض گانیلو، اظهار می‌دارد که فقط در مورد خداوند ممکن است به‌طور تردیدناپذیری از این ایده برای اثبات وجودش استفاده کنیم. اما این کانت بود که علی‌رغم نقد روایت دکارتی از برهان وجودی به جای روایت خود آنسلم از آن، عقیده‌ای را مطرح ساخت که تمام انواع براهین وجودی ما تقدّم را سست کرد. آنسلم همچون دکارت بر این فرض است که وجود یک محمول است و [البته] در این باره در اشتباه است. اگر وجود یک محمول می‌بود؛ یعنی خصوصیتی که افراد یا اشیا می‌توانستند به‌طور واقعی و درست واجد آن باشند، در آن صورت، می‌توانستیم به‌طور موجهی بگوییم: «این میز سخت، گرد و قهوه‌ای است و وجود دارد». این جمله به لحاظ دستور زبانی کامل است و در آن «وجود دارد» یک محمول دستوری است، اما «وجود دارد» در این جا میز را آن‌گونه توصیف نمی‌کند که دیگر کلمات، یعنی «سخت»، «گرد» و «قهوه‌ای» توصیف می‌کنند. به لحاظ منطقی «وجود دارد» یک محمول نیست، چرا که کارکرد آن صرفاً بیان این است که توصیف میز با واقعیت مطابقت دارد.

پروفسور نورمن مالکوم دو شکل از برهان وجودی را در مقاله خود با نام «براهین وجودی آنسلم»^{۱۲} از یکدیگر تمیز داده است (۱۹۶۰، PR؛ تجدید چاپ در وجود خداوند ویراسته جی. هیک، که صفحات ارجاع ما در این جا به آن کتاب است). مالکوم اذعان می‌دارد که آنسلم خودش را به عنوان کسی که مطرح‌کننده دو برهان است، نمی‌بیند، اما معتقد است که آنسلم در فصل دوم کتاب پرسولوگیون نظریه‌ای را بسط می‌دهد مبنی بر این که وجود یک کمال است. [گفتن این که وجود یک کمال است] مساوی است با گفتن این که وجود یک محمول است، و مالکوم می‌پذیرد که کانت از راه استدلال اثبات کرده است که نمی‌توان چنین ادعایی کرد. مالکوم

می‌گوید: اما در فصل سوم پرسولوگیکون ما دلیل وجود شناختی معتبری داریم. این دلیل به دو ادعا باز می‌گردد: (۱) این که موجودی که بزرگ‌تر از آن نمی‌تواند تصور شود باید موجودی باشد که وجودش به لحاظ منطقی غیرممکن است؛^{۱۳} (۲) این که خداوند همان موجودی است که بزرگ‌تر از او نمی‌تواند تصور شود.

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

محال بودن منطقی عدم وجود یک کمال است. به عبارت دیگر، وجود ضروری یک کمال است. اولین دلیل وجودشناختی [آنسلم] از این اصل استفاده می‌کند که چیزی اگر وجود داشته باشد بزرگ‌تر از آن خواهد بود که همان چیز وجود نداشته باشد. دومین دلیل او، اصل دیگر متفاوتی را به کار می‌گیرد و آن این که چیزی اگر بالضروره موجود باشد، بزرگ‌تر از آن خواهد بود که آن چیز بالضروره موجود نباشد.

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

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

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

این استدلال هوش مندانه را می‌توان به دو صورت تفسیر کرد: اول این که، همچنان که توماس مک‌فرسون^{۱۴} در کتابش فلسفه‌ی دین (۱۹۶۵) خاطر نشان می‌سازد، بعید است هنگامی که آنسلم این عبارت را به کار می‌برد که «تو نمی‌توانی این گونه به تصور درآیی که وجود نداشته باشی»، او به مفهومی از لحاظ فلسفی چنان موشکافانه از ضرورت منطقی اشاره داشته باشد که مالکوم بیان کرد. احتمال بسیار دارد که آنسلم آن چیزی را در نظر داشت که هیک از آن به «نوعی ضرورت

واقعی که در مورد خداوند، عملاً معادل و جوب وجود است»، تعبیر کرده است. این برداشت، بُب مدعایی است که هیک و دیگران علیه استدلال جی. ان. فایندلی^{۱۵} ابراز داشته‌اند. فایندلی استدلال آورده که از آن جا که هیچ قضیه‌ای در قالب «x وجود دارد» نمی‌تواند به‌طور تحلیلی صحیح باشد، بنابراین، ما می‌توانیم آن را با بررسی این تصور که چنان چیزی به عنوان موجود در عالم خارج نمی‌تواند وجود داشته باشد، قضیه‌ای ما تقدم به حساب آوریم. با تفسیر «ضرورت» به «ضرورت منطقی»، عکس این استدلال پیش می‌رود و تیرهای فایندلی به هدف نمی‌خورند. با وجود این، و با روی آوردن به مالکوم، چندان به نظر لازم نمی‌آید فرض کنیم که آنسلم آن قدر بلند پرواز و متکبر بود که فکر می‌کرد آخرین حرف منطقی رازده باشد. بر این اساس، با توجه به زمینه‌هایی که دین‌داری در آنها به گونه‌ای نابجا به کار رفته است، نیاید ارائه مجدد برهان وجودی مالکوم را مردود بدانیم، صرفاً بدین جهت که او اندیشه آنسلم را به گونه‌ای بسط می‌دهد که حتی تصورش برای خود آنسلم امکان‌پذیر نبود. از سوی دیگر، نباید درباره ستایش کردن پروفیسور مالکوم بر این اساس، شتاب کرد که او توانسته است مسیحیت را با استدلالی قوی و از پای درآورنده حریف عرضه کند، استدلالی که برای آن مدت طولانی به یاد دین‌داران نیامده بود. این اغواگری ما را به ملاحظه‌ای ثانوی می‌کشاند.

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

مشکل دیگر برهان وجودی را که من پیش از این ذکر کرده‌ام، جاناناتان بارنز^{۱۷} در کتابش

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

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

حال با روی کردن به برهان‌های جهان‌شناختی و غایت‌شناختی من ابتدا به پنج طریق آکویناس^{۲۴} اشاره می‌کنم. باید متذکر شد که آکویناس نمی‌گوید که برهان عقلانی تنها و حتی بهترین روش یافتن خداوند است؛ و نه این‌که به‌خصوص خداوند مسیحی است که با آن یافته می‌شود. او صرفاً معتقد است که به کارگیری درست‌تر عقل طبیعی، انسان را به‌عنوان یک واقعیت بدان‌جا می‌کشاند که وجود خداوند را تصدیق کند.

سه طریق اول، صورت‌های مختلفی از برهان جهان‌شناختی است و شایسته است متذکر شود که آکویناس به‌خوبی از مشکلات این برهان، آگاه بود. او اذعان دارد که اگر برهان ارسطو که از

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

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

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

طریق سوم، برهان ناشی از امکان است که می‌گوید: از آن‌جا که زمانی بود که هیچ چیز وجود نداشت، می‌توان درباره هر چیزی که الان وجود دارد یا وجود داشته است یا وجود خواهد داشت، گفت که یا ممکن بود که وجود نداشته باشد، به هستی درنیاید، یا اینک ممکن بود وجود

داشته باشد، در قالب دیگری به هستی در آید. اما از آنجا که موجودات ممکن آشکارا وجود دارند، باید وجودشان را مرهون آنی بدانند که وجود امکانی ندارد؛ یعنی خداوند. این برهان به تمایز بین ممکن الوجود و واجب الوجود باز می‌گردد، و آنهایی که وسوسه می‌شوند تا این تمایز را بپذیرند با تیزی فلو مواجه می‌شوند. فلو آنهایی را که سعی در قاچاق کردن برهان وجودی ممنوعه‌ای برای تحکیم وضعیت خودشان دارند، به درستی مقصر می‌داند.

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

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

ساعت‌های اینگرشل نیست، اما هنگامی که همه چیز گفته شود، آیا زیاد شبیه [به این مؤسسه] نیست تا شبیه بزرگی بی‌پایان [و] بی‌هیچ منظور خاصی»، - آشکار است که قضاوت در طبیعت یک عمل ایمان است.

شاید مهم‌ترین و نافذترین کتاب درباره‌ی براهین آکویناس که در طی سال‌های اخیر پدید آمده است، کتاب آنتونی کنی^{۳۲} با نام پنج طریق^{۳۳} (۱۹۶۹) باشد. کنی تحلیل دقیقی را از [مطالب] آکویناس فراهم می‌آورد، [و] به‌ویژه به مشکلاتی توجه دارد که از بستر جهان‌شناسی قرون وسطایی برمی‌خیزد و در آن بستر این براهین بسط یافته‌اند. اما این کار او انواع معاصر توماس‌گرایی را در بر نمی‌گیرد. هم‌چنین مطالب هیک که در مباحث سودمندش در کتاب براهینی برای وجود خداوند^{۳۴} (۱۹۷۰) مطرح کرده است نیز به این نگرش معاصر ناظر نیست. یک بررسی کننده‌ی کتاب هیک (HeyJ, XII, ۱۹۷۲، ۱۱۲-۱۱۱) به این از قلم افتادگی توجه کرده و خاطر نشان ساخته است که توماس‌گرایان معاصری همچون رانر^{۳۵} کورث^{۳۶} و لانرگان^{۳۷} براهین تومیستی را براساس روش استعلایی پسا‌کانتی^{۳۸} از نو تفسیر کردند. آنها با قیاس منطقی برگرفته از تجربه محدود استدلال نمی‌کنند و تحلیل صوری محض از مفاهیم ارائه نمی‌دهند، بلکه شرایط امکان تجربه واقعی ما را تحلیل می‌کنند، و «چنین ادعایی شده است تا ما را به بینشی مابعدالطبیعی درباره‌ی وجود خداوند هدایت کند، نه همچون فرضیه‌ای احتمالی، بلکه همچون حقیقتی ضروری (ما تقدم) مندرج در واقعیت (تألفی) آن تجربه». (۱۱۲).

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

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

جدای از این واقعیت که براهین خداشناختی سنتی برای فیلسوف دین همچون ماهی مرکب برای مرغ عشق است، مثبت‌ترین چیزی که درباره این براهین می‌توان گفت این است که آنها بر جنبه‌های خاصی از تجربه انسانی دلالت دارند - [همچون] امکان، نظم، غایت و قس علیهذا - که باید در چارچوب هرگونه بیانی از یک جهان‌بینی که ادعای قانع‌کننده بودن را دارد، ملحوظ شود. این جنبه‌ها پرسش از ارتباط بین عقل، وحی، طبیعت (گناهکار) و لطف الهی را مطرح می‌کنند و به ما هشدار می‌دهند که در انتخاب نقاط آغازین نظام‌مند خود بسیار مدبّر و دوراندیش باشیم؛ برای مثال برخی روایت‌ها از تومیسم، به نظر می‌رسد که ما را با یک هستی بی‌جزء و یک پارچه رها می‌سازند، درست همچون برخی از ایدئالیسم‌های قدیمی تر که ما را با یک مطلق بی‌جزء و یک پارچه رها می‌ساختند. من گمان می‌کنم که نمی‌توانم در این جا در پی این باشم که آیا هیچ یک از این چیزها کمک خاصی به کسی که فلسفه‌ای مسیحی را برمی‌سازد، می‌کند یا نه. فقط ذکر این نکته باقی می‌ماند که براهین نسبتاً جدیدتری برای وجود خداوند - [یعنی]

براهین اخلاقی و براهینی که از تجربه دینی به دست می آیند - در روزگار ما تقریباً به تفصیل ارزیابی شده اند - مخصوصاً برهان اول [براهین اخلاقی] اچ. پی. اوئن در کتاب برهان اخلاقی برای خدا باوری مسیحی^{۴۶} (۱۹۶۸). جان کلام اوئن این است که اگر عینیت اخلاقیات نتواند بر مبانی عقلانی محض حفظ شود، ما نمی توانیم شروع به بر ساختن براهانی اخلاقی برای وجود خداوند کنیم: «اگر خیر و نیکی نتواند معنایی عینی در مقدمات (جایی که به وجود متناهی اشاره دارد) داشته باشد، نمی توان این معنا را در نتیجه (جایی که به وجود نامتناهی خداوند اشاره دارد) داشت». اوئن به طور معقولی اظهار می دارد که براهین او برای به وجود آوردن باور به خداوند، نه کافی هستند و نه لازم، اما معتقد است که دیالکتیک می تواند مقدم بر ایمان باشد.

برهان برخاسته از تجربه دینی را تی. آر. میلز^{۴۷} (به گونه نسبتاً ضعیفی) در کتابش با نام تجربه دینی^{۴۸} (۱۹۷۲) بحث کرده است؛ سی. بی. مارتین^{۴۹} نیز بر این برهان بیشترین تأکید را از آن زمان به بعد در مقاله مشهور خود «روش دینی دانستن»^{۵۰} که در کتاب مقالات جدیدی در الهیات فلسفی^{۵۱} مطرح شده، کرده است. نظر خود من این است که در حالی که تجربه دینی عامل مهمی برای به حساب آوردن در ساختار یک بیان منسجم از موضع خدا باورانه است، برهان برخاسته از تجربه دینی نمی تواند بر مشکلی فایق آید که ملخص آن را آر. دبلیو. هپ برن^{۵۲} چنین آورده است: در سطح تجربی، هیچ راهی برای سامان بخشیدن به این پرسش های به راستی اضطرابی به نظر نمی رسد، این پرسش ها بدین قرار است: آیا در تجربه خدا باورانه ما صرفاً یک فرافکنی داریم؟ یا فرافکنی ای داریم که با وجود عینی خداوند برابری می کند؟»

همچنان که در بحث از برهان جهان شناختی اشاره کردم، مسئله شر که سنگین ترین اعتراض بر خدا باوری است، باقی می ماند. چرا نیکوکاران در سختی و عذابند؟ چرا این همه درد و رنج وجود دارد - از قرار معلوم درد و رنجی بی هدف و ناعادلانه؟ با وجود واقعیت شر، چگونه می توانیم بر باور داشتن به خدایی نیک، قادر و عشق ورزنده [به بندگانش] باقی بمانیم؟ بررسی چشم گیر در این باره، کتاب شر و خدای عشق^{۵۳} اثر جان هیک است، اگر چه مطول بودن مقالاتی که متعاقب انتشار این کتاب به چاپ رسید، نشان داد که همگی با هیک در ترجیحی که او به یک پاسخ می دهد، اتفاق نظر ندارد. پاسخ او ناظر به نوع به اصطلاح شخص گرای ایرناؤسی^{۵۴} از عدل الهی^{۵۵} است که بر اساس آن انسان موجودی است در مقابل نوع به اصطلاح غیر شخص گرای آگوستینی^{۵۶} از عدل الهی که بر اساس آن، انسان گناهکار هبوط کرده است. در

بستری کم تر تاریخی، پلانتینگا علیه جی. ال. مکی^{۵۷} و دیگران استدلال آورده است، مبنی بر این که کساتی که به دلیل مسئله شرور علیه خدا باوری اعتراض دارند، نه نشان داده اند و نه می توانند نشان دهند که ادعای آنها مبنی بر این که «نمونه ای از سختی، دوام و ناخواسته بودن رنج بشر وجود دارد که همواره بر هرگونه وضعیت مساعد امور می چربد»، ادعایی درست است.

پیتر گیچ^{۵۸} در مشیت الهی و شر^{۵۹} (۱۹۷۷) استدلال می کند که دنیا به دست خدایی نیک طرح ریزی شده است و آن جا به وجود آمده که خداوند اراده آزاد را اعطا کرده است؛ و این که گناه شرط لازم فضیلت رستگاری است. شکی نیست که «ما ممکن است فکر کنیم که این بهای گرانی برای پرداختن است، اما آیا ما در کاهلی و بزدلی خودمان بهترین قاضی هستیم؟». حتی در این هنگام که من سخن گیچ را می نویسم، سخن جیمز آر^{۶۰} را می شنوم، در حالی که سالهاست فریاد برمی آورد که: «گناه آن چیزی است که به هیچ وجه نباید باشد». اچ. پی. اوئن برای این پرسش گسترده مدعی پاسخی شده که برای فرد مسیحی قابل قبول است - پاسخی که در هیچ کجا بیش از کتاب حقایق خداوند^{۶۱} (۱۹۴۸ / ۱۹۱۷) به واسطه پی. تی. فورسیث^{۶۲} با قدرت ارائه نشده است. اوئن می نویسد:

شر ... دلیل به ظاهر قاطعی علیه وجود خداوند قادر مطلق و قهرمان می آورد. در سطح نظری، سردرگمی ما باقی می ماند. اما در سطحی عملی این سردرگمی به واسطه ایمان به قدرت رهایی بخش مسیح، برطرف می شود. من قبول دارم که اگر ما این ایمان را نداشته باشیم، همیشه این احتمال وجود دارد که آشفتگی دنیا ما را از مشاهده نظم الهی ای باز دارد که اخلاق، براساس مبانی دیگری، آن چنان زیاد گواه آن است.

کار گیچ بی بهره از این نکته است و این امر که تنها فقدان کارش همین نیست، از مقاله جالب توجه جان اتان هریسون^{۶۳} با نام «رسالت بیش از آن که پیتر می تواند کار انجام می دهد، یا به طرفداری از دوزخیان»،^{۶۴} آشکار است.

بسیاری بدون هراس از دشواری هایی که این براهین برای [اثبات] وجود خداوند ایجاد کرده، بر این باور خود مانده اند که صورتی از خدا باوری طبیعی ضروری است. البته اینها شامل حال تومیست ها می شود، اما کاتولیک های غیر تومیستی همچون ترثوان و مسیحیان اصلاح طلبی همچون اچ. پی. اوئن و هی را نیز در برمی گیرد. به رغم وجود دشواری هایی در این براهین، همه آنها معتقدند که در پی توجیه عقلانی بودن برای باور دینی منطقه است؛ این که خدا باوری نظامی

منسجم است، و این که مفاهیمی که در مورد خداوند به کار می‌روند، سزاوار توجه‌اند. در سال ۱۹۶۷، اثری از اِف. اِچ. کلتوبوری^{۶۵} با نام بازگشتی به الهیات طبیعی^{۶۶} منتشر شد. این دفاعیه‌ای جالب از دیدگاهی است که ما تقریباً در آغاز این کتاب با آن برخورد کردیم؛ یعنی این امر که تنها هستی‌های واقعی اذعان هستند و این که همه ذهن‌هایی هیچ خلط شدنی در ذهن نهایی و دربرگیرنده همه اذهان منطقی هستند. در واقع، این مطلب تکرار و تصریح ایدئالیسمی است که به رغم جذاب بودن، نمونه رویکرد به خداشناسی طبیعی طی سال‌های اخیر نیست، بلکه آنچه مشاهده کرده‌ایم یک تلاش فزاینده جهانی است تا از تومیس بنیادگرا و احساساتی‌مثلاً جان هورگان^{۶۷} در مقالاتش «اثبات وجود خداوند»^{۶۸} به سوی رویکرد بیشتر انگزیستانسیالیست وجود شناختی آنانی نقل مکان شود که همچون اِن. دی. اودونوگو^{۶۹} معتقدند که «ما هرگز نمی‌توانیم در امتداد این جاده نقادی به گونه‌ای واپس‌گرا به مطلق برسیم؛ ما فقط می‌توانیم رفته‌رفته یک مطلب پیدا کنیم، [آن هم] در امتداد جاده واقعیت، آن‌چنان که خود را به ما در تجربه عرضه می‌کند، جاده‌ای که به سوی آن وجود رهنمون می‌شود، [جاده‌ای] که با روشنایی خود وجود بر ما آشکار می‌شود».^{۷۰}

دیدگاه مشابهی راهیک در کتابش با عنوان ایمان و معرفت^{۷۱} (ویرایش دوم، ۱۹۶۷) بیان کرده است، جایی که ایمان به درستی درکی^{۷۲} از حضور الهی در چارچوب تجربه بشری فرد دین‌باور تلقی می‌شود؛ «هم‌چنین در ارزش مطلق: مطالعه خدا باوری مسیحی^{۷۳} (۱۹۷۰) اثر ترثوان.^{۷۴} در اثر یادشده اخیر، دیدگاه ترثوان درباره تجربه ما از وظیفه نمایان است. در واقع، چنین نیست که او به شیوه‌ای قیاسی یا شبه قیاسی به پیش می‌رود: او از درک خداوند آغاز می‌کند که بنا به رابطه علی و معلولی در مخلوقاتش نیز حضور می‌یابد. پس ما درکی مستقیم (هرچند با واسطه از خداوند داریم. موضع مشابهی را اوئن در کتابش با عنوان معرفت مسیحی از خداوند^{۷۵} (۱۹۶۹) اتخاذ کرده است. اوئن استدلال می‌کند که شهود، شکاف منطقی میان براهین خداشناختی نا کافی و شناخت خداوند را با پُلی به یکدیگر متصل می‌کند. این شهود، هنگامی که با آن براهین پشتیبانی شود، مطابق با واقع می‌نماید: «نه عقل^{۷۶} و نه شهود^{۷۷} به خودی خود علت و مبنایی کافی برای ایمان نیستند. هریک به دیگری نیازمند است. بدون شهود، باور و اعتقاد هیچ و بی‌معناست، اما بدون عقل نایبنا». فقط جا دارد خاطر نشان سازیم که این‌گونه نبوده که همگی این افراد (من جمله ترثوان) با توسلی که اوئن به شهود در این نکته داشته است، متقاعد شوند.

مفاد این مواضع مذکور - هرچند اغلب طرفداران خاصش ممکن است متفاوت از یکدیگر باشند - این است که الهی دان طبیعی در حال تبلیغ کردن چیزی است که فرد شکاک آن را ندیده است. فرد شکاک از شواهد مهم غفلت می‌ورزد و بیش از غفلت نمی‌تواند کاری کند، حال آن‌که الهی دان طبیعی صرفاً در پی روی هم انباشتن برهان‌های درهم شکسته بر یکدیگر نیست. از این رو، جی مک دونالد اسمیت^{۷۸} علیه فلو در مقاله «فلسفه و خدا» این‌گونه استدلال می‌کند:

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

توجه باور دینی^{۸۰} (۱۹۷۳) اثر بازل میچل^{۸۱} از چشم‌اندازی نسبتاً متفاوت عرضه می‌شود. او خود قصد ندارد تا توجیهی عقلانی از باور و عقیده ارائه دهد، بلکه ترجیح می‌دهد از آنچه در فراهم آوردن چنین چیزی دخیل است، بپرسد. او دقیقاً می‌گوید: برای ما غیرممکن است بدانیم که خدایی وجود دارد - یا بدانیم که خدایی وجود ندارد. از این رو، خدا باوری مسیحی، جهان‌بینی‌ای است که با توجه گسترده‌تری آنچه شواهد موجود را با معنا می‌سازد، باید مورد قضاوت قرار گیرد. میچل انکار می‌کند که امور واقع، فی‌نفسه مخالف باور دینی به شمار آیند، اما فکر هم نمی‌کند که اینها موانعی غیرقابل عبور باشند. برای میچل (هرچند نه ضرورتاً نتایج او) به دست مایکل دورانت^{۸۲} در مقاله‌اش با نام «براهین انباشتی در الهیات»^{۸۳} بر این اساس زیر سؤال رفته است، که میچل به قدر کافی به انواع زمینه‌های مختلفی که در برهین می‌تواند به کار رود، توجه نکرده است.

در حالی که فیلیس - به عنوان مثال - فکر نمی‌کند که در جست و جوی نظم بودن در مسائل بشری امری معنادار باشد، ریچارد سوئین برن^{۸۴} معتقد است که باور به خدا یک چنین نظمی را می‌طلبد. او در این باره در کتاب انسجام خدا باوری^{۸۵} به بحث می‌پردازد. سوئین برن معتقد است که وجود خداوند معطیات معرفت^{۸۶} است - وجود خداوند با ارجاع دادن به هیچ چیز دیگری قابل توجیه و فهم نیست، این باور که خداوند همه جا حاضر و به همه چیز عالم، خیر مطلق، لایتغیر، ازلی و مختار است، باوری دارای انسجام درونی است. منتقدان سوئین برن در این باره به

مشخص دو مشکل یافته‌اند: اول این که به نظر می‌رسد او معنای ضمنی^{۸۷} صفت‌های سنتی خداوند را تا حدی که خداوند می‌تواند فقط هدف^{۸۸} جهان باشد، فروکاسته است. دومین شکل به این نکته اشاره دارد که حتی با پذیرفتن انسجام منطقی گفتمانی که درباره خداوند است، پرسش از واقعی بودن خداوند و نیز پرسش از اثبات گفته‌هایی که درباره خداوند به کار می‌رود، همچنان باقی است. سوئین برن به این مطلب اخیر در کتاب وجود خداوند^{۸۹} (۱۹۷۹) پاسخی جزئی داده است. او رویکردی انباشتی و تراکمی^{۹۰} نسبت به براهین سنتی اتخاذ می‌کند و در می‌یابد که شواهد مربوط به تجربه دینی، موجب محتمل بودن تبیین خدا باورانه از جهان می‌شود. دیدگاه‌های سوئین برن از زمان نوشتن آنها تا کنون هنوز مورد بحث‌اند و شکی نیست که او آخرین حرف خود را در این باره نگفته است.

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

1. Alan P.F. Sell
2. *The Philosophy of Religion*
3. Alvin Plantinga
4. Many-Faced Argument
5. Arthur McGill
6. *The Existence of God*
7. Proslogion
8. E.L. Mascall
9. J. Heywood Thomas
10. reductio ad absurdum
11. self-contradictory
12. Anselm's ontological arguments

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

14. Thomas Mepheron
15. J.N. Findlay
16. God-word direction
17. Jonathan Barnes
18. *The Ontological Argument*
۱۹. به نظر می‌رسد عکس این عبارت مدنظر باشد؛ یعنی وجود ضروری مفهومی خود متناقض نیست.
20. modal logic
21. be instantiated
22. Patrick Grim
23. Plantinga's God and other monstrosities (RS,XZ, 1979)
24. Aquinas's Five Ways (*Summa Theologica*, I, question ii, article 3)
25. brute fact
26. unintelligible
27. F.C. Copleston
28. pseudo-question
29. Stratonician presumption
30. anti-theistic
31. A. E. Taylor
32. Anthony Kenni
33. *The Five Ways*
34. *Arguments for the Existence of God*
35. Rahner
36. Coreth
37. Lonergan
38. post-Kantian transecdental method
39. *Insight*
40. Philip McShane
41. The contemporary Thomism of Fr. Bernard Lonergan (PS,XI,1961)
42. Hugo Meynell
43. *An Introduction to the philosophy of Bernard Lonergan*
44. unrestricted act of undertanding
45. Thomist-cum-neo-Kantian way
46. *The Moral Argument for christian Theism*
47. T. R. Miles
48. *Religious Experience*
49. C. B. Martin

50. A religious way of knowing
51. *New Essays in Philosophical Theology*
52. R.W. Hepburn
53. *Evil and the God of Love* (1966;rew. edn 1977)
54. personalist Irnaean
55. theodicy
56. non-personalist Augustinian
57. J. L. Mackie
58. Peter Geach
59. *Providence and Evil*
60. James Orr
61. *The Justification of God*
62. P.T. Forsyth
63. Jonathan Harrison
64. Malt does more than Peter can, or On behalf of the damned (RS,XIV,1978)
65. F.H. Cleobury
66. *A Return to Natural Theology*
67. John Horgan
68. The proof of the existence of God (PS. I and II, 1951,1952)
69. N.D.O' Donoghue
70. PS.XVII, 1968,120
71. *Faith and Knowledge*
72. apprehension
73. *Absolute Value: A Study in Christian Theism*
74. Trethowan
75. *The Christian Knowledge of God*
76. ratio
77. ellectus
78. J. Macdonald Smith
79. CQR,CLXVIII,1967,83
80. *The Justification of Religious Beleif*
81. Basil Mitchell
82. Michael Durrnat
83. Cumulative arguments in theology (Sophia, XV, No. 3, 1976)
84. Richard Swinburne
85. The Coherence of Theism

86. given
87. connotation
88. function
89. *The Existence of God*
90. cumulative approach
91. *Concepts of Deity*
92. A Kenny
93. *The God of the Philosophers*
94. transcendence
95. immanence
96. Helen oppenheimer
97. *Immanence and Incarnation*
98. Transcendence, immanence and the supernatural (JTSA, No. 26, March 1979)