

عقل و اعتقاد دینی

درآمدی به فلسفه دین

نویسندگان: مایکل پترسون، ویلیام هاسکر، بروس رایشنباخ، دیوید بازینجر

ترجمه: آقایان احمد نراقی و ابراهیم سلطانی،

تلخیص از صفحه ۲۵۰ تا انتها: زهره رجبی^۱

فصل ۸

زبان دین: چگونه می‌توانیم به نحو معناداری درباره‌ی خداوند سخن بگوییم؟

زبان انسان و امر نامتناهی

زبان انسان ناظر به خداوند، همه را از جمله عوام به خود مشغول کرده است. فیلسوفان در قرن بیستم ماهیت و نقش زبان را مورد توجه قرار دادند و نظریات گوناگونی عرضه کردند. به دو دلیل زبان دینی مورد توجه فیلسوفان قرار گرفت؛ دلیل اول آنکه فیلسوفان به مسئله معنا علاقه مندند، به عنوان مثال این سوالها برای فیلسوفان مطرح است که چگونه می‌توان زبانی را که ناظر به قلمرو متناهی است درباره خداوند به کار گرفت؟ یا پناهگاه دانستن خداوند چه معنایی می‌تواند داشته باشد؟ دومین دلیل این است که فیلسوفان در پی تحلیل و ارزیابی اعتقادات هستند و البته اعتقادات در قالب قضایا، یا گزاره‌ها بیان می‌شوند. البته بخش عمده‌ای از زبان دینی مستقیماً برای بیان اعتقادات بکار گرفته نمی‌شود بلکه مصروف مقاصد دینی متنوعی نظیر نیایش می‌شود. این اعمال مجموعه‌ای از گزاره‌های دینی‌ای است که مدعیات صدق و کذب برداری درباره خدا و نسبتش با جهان ابراز می‌کند.

نظریه‌ی تمثیل:

متفکران قرون وسطی از تمثیل برای مواجهه با دشواریهای مفاهیم دینی استفاده می‌کردند به عنوان مثال توماس آکویناس نظریه‌ی تمثیل یا حمل تمثیلی را ارائه کرد که در آن در هر جمله محمول، صفتی یا نسبتی یا فعالیتی را به موضوع نسبت می‌دهد. وقتی لفظی هم بر مخلوق و هم خالق اطلاق شود مشترک معنوی نیست اما مشترک لفظی هم نیست مثل کلمه‌ی داغ که هم برای توصیف غذا و هم برای توصیف مسابقه‌ی اتومبیلرانی بکار می‌بریم. به دلیل شباهت موجود در دو کاربرد، این محمول مشترک لفظی نیست و به دلیل تفاوت، مشترک معنوی هم نیست مانند لفظ عادل که هم بر خدا و هم بر انسان حمل می‌شود. همین شباهت در عین تفاوت و تفاوت در عین شباهت است که کاربرد لفظ واحد را در دو زمینه متفاوت مجاز می‌دارد.

به نظر جیمز راس نظریه‌ی تمثیل راه میانه‌ی خوبی برای رهایی از ورطه‌ی تشبیه یا تعطیل است تشبیه یعنی تفاوت خدا و مخلوق صرفاً یک تفاوت کمی است منظور از تعطیل این است که ما هیچ سخن قابل فهمی درباره‌ی خداوند نمی‌توانیم بگوییم. راس همچون آکویناس معتقد بود که الفاظ متعارف مقدم بر آنکه در سیاق دینی به کار گرفته شوند دارای معنا بوده‌اند لذا نظریه‌ی تمثیلی باید نشان دهد که چگونه معنا از سیاق متعارف به دینی منتقل می‌شود. چه در زبان معمولی و چه در زبان دینی ما حق نداریم هر تمثیلی را بکار ببریم بلکه باید کاربرد تمثیلی را به قیودی مقید ساخت. آکویناس و دیگران فیلسوفان مدرسی این قیود را تحت عنوان قواعد تمثیل بیان کردند. این قواعد بعلاوه‌ی قاعده‌ی ای که تمثیل مبتنی بر نسبت صحیح خوانده می‌شود، اساس معنادار ی زبان دینی به حساب می‌آیند فردریک فره، همانند سایر منتقدان قاعده‌ی تمثیل مبتنی بر نسبت صحیح، معتقد است که این نظریه به هیچ وجه نمی‌تواند درباره‌ی خدا معرفت واقعی ارائه دهد اما راس معتقد است این نقد، نظریه‌ی تمثیل را تحریف کرده است

زیرا محمولهای اطلاق شده بر خداوند در این نظریه به منظور درک خصلت انتزاعی اوصاف و کمالات خداوند نیست، بلکه با کمک این نظریه می‌توانیم احکام معنادار درباره‌ی خداوند را تشخیص دهیم و از اشتراک لفظی بپرهیزیم.

مسأله‌ی معناداری و تحقق‌پذیری:

فیلسوفان دین سنتی همواره اطمینان داشتند که می‌توان به نحو معناداری درباره‌ی خداوند سخن گفت اما برخی از پوزیتیویست‌های منطقی این اطمینان را مورد تردید قرار دادند و معتقد بودند معنای زبان در گرو مشاهده‌ی تجربی است. آنها گزاره‌های غیر آزمون‌پذیر را گزاره‌ی معرفت بخش معنادار نمی‌دانستند. آنها معتقد بودند هر گزاره‌ای که درباره‌ی واقع صادر می‌شود، در صورتی واقعی است که به صورت تجربی قابل مشاهده و صدق یا کذب باشد. از نظر آنان زبان الاهیات تحقیق‌پذیر نیست لذا کاملاً بی‌معناست بنابراین تلاش برای دفاع از اعتقادات کاملاً بی‌فایده است.

آنتونی فلو منازعه‌ی پوزیتیویستها را در غالب اصل ابطال‌پذیری که محصول تلاش مداوم برای بیان دقیق دیدگاه پوزیتیویستها درباره‌ی معنای معرفت بخش است بیان کرد به نظر او دین‌داران اجازه نمی‌دهند چیزی ناقض مدعیاتشان به حساب آید آنها برای آنکه مانع ابطال مدعیات خود شوند دائماً در حال تقييد و تعديل مدعیات خود هستند. نکته‌ی مهم این است که اگر هیچ وضعیتی از امور ناقض مدعای کلامی نخستین به حساب نیاید آنگاه مدعای مزبور اساساً حکمی واقعی نیست، زیرا چنین مدعایی هیچ نمی‌گوید و هیچ امر بالفعلی را تصدیق یا تکذیب نمی‌کند. موافقان اصل تحقیق‌پذیری یا ابطال‌پذیری به دو گروه تقسیم می‌شوند کسانی که معتقدند زبان الاهیات بی‌معناست و کسانی که معتقدند با استناد به اصل مزبور می‌توان معناداری این زبان را نشان داد. هر، زبان دینی را معرفت بخش نمی‌داند اما در مقابل *بازیل نیچل* معتقد است طبق معیارهای پوزیتیویستها مدعیات دینی دارای معنای معرفت بخش هستند. نیچل

می‌گوید پاره‌ای از واقعیتها نظیر رنج بردن انسانها را می‌توان ناقض مدعیات دینی تلقی کرد، بنابراین این قبیل مدعیات راجع به واقعیات حقیقتا سخنان معناداری می‌گویند او معتقدات مدعیان دینی را به دیگر مدعیات غیر دینی که سخن معناداری راجع به واقعیات می‌گویند اما ابطال قطعی نمی‌شوند (مثلا مدعیات تاریخی) تشبیه می‌کند او تاکید می‌کند که هیچ نقطه‌ای تعیین کننده ای وجد ندارد که در آن فرد دین دار تحت تاثیر یک شاهد ناقض از مدعیات دینی خود صرف نظر کند زیرا مدعیات دینی فرضیه‌های موقت نیستند که با تغییر وقایع منتفی شوند یا مورد جرح و تعدیل قرار گیرند. جان هیک برای اثبات معناداری مدعیات دینی، اثبات در حیات واپسین را مطرح می‌کند و از داستان تمثیلی دو نفر که در راهی با یکدیگر همسفرند و یکی معتقد است راه به شهری آسمانی ختم می‌شود اما دیگری معتقد است راه به جایی نمی‌رسد، استفاده می‌کند او می‌گوید وقتی آنها آخرین مرحله‌ی سفر را پشت سر بگذرانند این امر آشکار خواهد شد که یکی از آنها بر حق بوده و دیگری بر خطا. بنابراین اگر چه مسئله‌ی مورد بحث آن دو مسئله‌ی تجربی نبوده اما از ابتدا مسئله راجع به امر واقع بوده است هیک، جوهر اثبات را رفع شک می‌داند لذا در حیات پس از مرگ در صورت وجود، تجربه‌هایی برای رفع شک رخ خواهد داد که کفایت می‌کند. ممکن است به لحاظ فنی هیک موفق شده باشد با این رویکرد از یک منازعه‌ی منطقی محض درباره‌ی اثبات و ابطال پیروز بیرون بیاید اما همچنان جای این سوال باقی است که حواله کردن اثبات یا ابطال واقعی به حیات پس از مرگ در حال حاضر چه فایده ای برای ما دارد.

امروزه ابطال و اثبات پذیری مورد توجه فیلسوفان دین نیست زیرا اصول تجربی‌ای که برای معرفت بخش بودن یک گزاره به عنوان معیار قرار گرفته بود خود آن اصول را بی معنا می‌کرد چرا که با هیچ مشاهده‌ی تجربی نمی‌توان اصل تحقیق پذیری را مورد تحقیق قرار داد : حکم یک گزاره در صورتی واقعی است که با استناد به پاره ای وضعیتهایی امور تجربتنا قابل

مشاهده، بتوان صدق یا کذب آنرا نشان داد. علاوه بر اینکه طبق اصول پوزیتیویستها برای معناداری حتی علم را هم نمی‌شد کاملاً معنادار به حساب آورد. در تاریخ علم مدعیاتی مطرح شده که آنها را کاملاً معنادار می‌دانسته‌اند اما در آن زمان نمی‌توان ستند شرایط اثبات یا ابطال آنرا دقیقاً معین کنند، مانند بحث میان نظریه‌های موجی و ذره‌ای نور البته دیدگاه اثبات/ابطال به ما می‌آموزد که تلقی کلی ما از واقعیت مخصوصاً در قلمرو دین نیازمند بازبینی جدی است. درس دیگری که به ما می‌دهد این است که نباید همانند پوزیتیویستها مسئله‌ی معنا و مسئله‌ی صدق را با یکدیگر خلط کنیم.

کارکردهای گفتار دینی:

برخی معتقدند بحث درباره‌ی معنای ناظر به واقع زبان دینی بحثی کم اهمیت است زیرا می‌توان جنبه‌های مهمتری از آنچه پوزیتیویستها برای بحث درباره‌ی زبان دینی به عنوان چهارچوب مطرح کرده‌اند، بیان کرد. ایشان به جای ورود به بحث اثبات/ابطال، تحویل کارکردی را مطرح می‌کنند آنها می‌خواهند بدانند کارکردهای زبان عرفی در عرصه‌های دینی چیست آنها دریافته‌اند که زبان پدیده‌ای اجتماعی و پیچیده است که خود را با مقاصد دائم‌التغییر انسانی تطبیق می‌دهد. زبان دینی نیز در خدمت دسته‌ای از مقاصد خاص انسانی است. بریث ویت یکی از نخستین پیشوایان این رویکرد، معتقد بود کارکرد مدعیات دینی اساساً شبیه گزاره‌های اخلاقی است. یکی از وجوه ممیزه‌ی زبان دینی این است که مشتمل بر حکایاتی از زندگی اخلاقی است و انسانها را به آن ترغیب می‌کند.

تعیین بیان مقاصد اخلاقی و ترغیب به رفتار اخلاقی به عنوان کارکرد مهم زبان دینی خطایی بود که می‌توان آنرا با اشتباه پوزیتیویستها که سعی کرده‌اند گزاره‌های دینی را به واقعیت‌های تجربی تحویل کنند، مقایسه کرد. کسانی که زبان دینی را مورد تحلیل کارکردی قرار داده‌اند به روشن شدن مجموعه‌ای از کارکردهای گوناگون این زبان یاری رساندند. این فیلسوفان،

عبادت، نیایش، سرود، تسلی دادن، ترغیب کردن، ابراز وفاداری و غیره را از کارکردهای زبان در قلمرو دین شمرده‌اند با این حال تحلیل کارکردی در معرض افتادن به ورطه‌ی نوعی ایمان‌گرایی است. ایمان‌گرایی دیدگاهی است که ایمان را از نقد بیرونی ایمن می‌شمارد گرچه ایشان به حق توجه ما را به پیوند عمیق زبان با سایر قلمروهای حیات انسان جلب کرده‌اند

سخن گفتن درباره‌ی خداوند حقیقی است یا نمادین؟

تحلیل کارکردی و تحلیل مبتنی بر تحقیق پذیری نمی‌توانند ماهیت زبان دینی را به نحو رضایت بخشی توضیح دهند غالب فیلسوفان معاصر زبان دین را معرفت بخش می‌دانند اما برخی معتقدند نمی‌توان همان گونه که درباره‌ی مخلوقات صحبت می‌کنیم درباره‌ی خداوند هم سخن بگوییم زیرا به ورطه‌ی تشبیه فرو خواهیم افتاد. آنها سخنان ناظر به خداوند را تفسیری نمادین می‌کنند و معتقدند اساساً نمی‌توان درباره‌ی خداوند سخن معنادار گفت. این اعتقاد به یکی از پیش فرضهای رایج در الاهیات قرن بیستم تبدیل شده است. بسیاری از متالهان جدید، معتقدند وقتی خداوند موضوع قضیه‌ی حمله‌ی قرار می‌گیرد همه‌ی اوصاف و نسبت‌ها نمادین است. این طرز تلقی ناشی از این است که خداوند موجودی متعالی است، در حالی که زبان انسان برای سخن گفتن از اعیان و وقایع عادی زندگی انسان مناسب است لذا نمی‌توان برای سخن گفتن از خداوندی بکار گرفت که با هرچه می‌شناسیم یکسره متفاوت است. در مقابل این تفسیر، دیدگاه سنتی نیز وجود دارد که مدعی است زبان دین هم می‌تواند نمادین باشد و هم حقیقی و بخشهای نمادین سخنان ناظر به خداوند علی‌الاصول قابل ترجمه به زبان حقیقی است. البته این دیدگاه سنتی، خداوند و واژه‌های اطلاق شده بر او را در عرض سایر موجودات نمی‌داند.

باید معلوم شده باشد که مسئله‌ی سخن گفتن غیر نمادین در باب خداوند به دو مسئله‌ی مرتبط به یکدیگر تقسیم می‌شود: مسئله‌ی وجود شناختی و مسئله‌ی زبانی. مسئله‌ی وجود شناختی به ساختار وجود الوهی مربوط است مسئله‌ی زبانی به صورت زبان ما و حد این زبان برای

سخن گفتن از وجود الوهی مربوط می‌شود. از نظر تبلیش تفاوت خدا با مخلوق چندان بنیادین است و زبان برای سخن گفتن از خدا چندان نامناسب است که حمل حقیقی ناممکن است.

آلستون می‌پذیرد که خداوند از جهات مهمی با مخلوقات متفاوت است اما از این مقدمه نتیجه نمی‌گیرد که زبان انسان برای سخن گفتن درباره‌ی خداوند کاملاً ناتوان است. به نظر وی ما باید برای سخن گفتن از خدا مفاهیم زبانیمان را در حد ممکن پالایش کنیم و اجازه ندهیم صورتهای زبان ما را گمراه کند. این رویکرد با تلقی متفکران موحد کلاسیک و عموم دینداران از وضعیت خودشان، تطابق بیشتری دارد.

فصل ۹

معجزات: آیا خداوند در امور زمینی دخالت می‌کند؟

حوادثی خارق العاده که در اطراف جهان رخ داده و رخ می‌دهد همچون زنده ماندن یک نفر در یک زلزله‌ی مهیب یا تبدیل شدن آب به شراب و یا به دنیا آمدن کودکی از زن باکره را معجزه نامیده‌اند. معجزات نوعاً مدلولات دینی دارند، بنابراین به نحو اجتناب ناپذیری با مفهوم خدا و ارتباط او با جهان پیوند یافته است. در غالب موارد معجزه به معنایی کاملاً دینی تعریف می‌شود؛ یعنی صرف نامعمول بودن باعث معجزه نامیدن آن نمی‌شود بلکه معجزه نتیجه‌ی نوعی تصرف الهی است غالب مومنان معتقدند اگر خداوند در برخی امور مستقیماً دخالت نکرده بود آن امور به آن نحوی که رخ داده‌اند واقع نمی‌شدند بنابراین جای تعجب نیست اگر وقایع معجزه آمیز را در زمره افعال مستقیم خداوند تلقی کنیم. از دوران هیوم به بعد معجزه اینگونه تعریف شده است که: معجزات افعال مستقیم خداوند هستند که ناقض افعال طبیعی اند.

قوانین طبیعی گزاره‌هایی هستند که در شرایط معین وضعیتی را پیش بینی می‌کنند، مثلاً گفته می‌شود آب بدون مقدمه به شراب تبدیل نمی‌شود حال فرض کنیم کسی واقعا آب را بدون مقدمه به شراب تبدیل کرد، در این حال ما باید با توجه به شناختی که از قوانین علمی داریم واقعه‌ای را تصدیق کنیم که نمی‌توانیم به وقوعش معتقد باشیم برخی اشخاص معتقد نیستند که فعل مستقیم معجزه آمیز خداوند هیچ تبیین طبیعی و مقبولی ندارد. برای مثال در داستان هالند

کودکی با اسباب بازی اش در هنگام بازی روی ریلهای بی حفاظت گیر می‌کند. در همین لحظه قطار سریع‌السیر در حال عبور، علامت مجاز را مشاهده می‌کند و به پیش می‌آید اما به علت وجود پیچ در مسیر متوجه وجود کودک نمی‌شود کودک نیز به دلیل مشغولیت متوجه صدای قطار نمی‌شود در چنین حالتی کودک از دست رفته می‌نماید اما درست قبل از اینکه قطار پیچ را دور بزند ترمزهایش به کار می‌افتد و قطار در چند قدمی کودک متوقف می‌شود مادر کودک خدا را به خاطر این معجزه شکر می‌گزارد اگر چه بعدا می‌فهمد در جریان ترمز کردن قطار هیچ امر مافوق طبیعی وجود نداشته و صرفا به خاطر اینکه راننده از حال رفته بود دستش روی اهرم ترمز افتاده بود و در نتیجه ترمزها خود به خود به کار می‌افتند.

در سلسله وقایعی که در موقعیتهای فوق رخ داده است تمام وقایع تبیین طبیعی دارند بچه‌ها گاهی روی ریل بازی می‌کنند راننده‌ی قطار گاهی اوقات از هوش می‌رود و هنگامی که دست راننده به اهرم ترمز بخورد ترمزهای قطار به کار می‌افتد اما اینکه راننده در همان لحظه ای از هوش برود که برای نجات زندگی کودک لازم است امری کاملا نامتعارف است و از نظر برخی از افراد وقایعی از این دست را می‌توان معجزه آمیز نامید. اگر معجزه را اینگونه تعریف کنیم سوالات متعددی مطرح می‌شود: آیا معجزه می‌تواند رخ دهد؟ آیا خداوند می‌تواند در امور زمینی تصرف کند؟ آیا قوانین طبیعی می‌تواند نقض شود؟ مکنینون معتقد است که از آنجا که قوانین طبیعی توصیفاتی از جریان بالفعل وقایع هستند امکان نقض ندارند در این حالت اگر امری پیدا شود که قانون طبیعی را حقیقتا نقض کند تنها می‌توان نتیجه گرفت که آن قانون ناقص بوده است .

این نوع استدلالها مورد مناقشه است زیرا در فرض اینکه تمام وقایع منحصرا دلیل طبیعی داشته باشند، هر واقعه‌ای که با قوانین طبیعی مربوطه ناسازگار باشد کفایت و جامعیت آن قوانین را در معرض تردید قرار می‌دهد اما اگر این وقایع را معلول تصرف خداوند بدانیم در این صورت

نمی‌توانیم قوانین علمی را ناقص دانست بلکه آنچه ناقص است این اعتقاد است که می‌توان تمام وقایع را بر مبنای قوانین طبیعی تبیین کرد.

اما آیا می‌توان اثبات کرد که تصرف و مداخله‌ی خداوند ناممکن است؟ امروزه فیلسوفانی که معتقد باشند می‌توان امتناع وجود خداوند یا امتناع قدرت تصرف یا دخالت وی را نشان داد کم اند.

معجزات وقایعی تاریخی اند:

اکثر مومنان صرفاً مدعی نیستند که هر واقعه‌ای که رخ دهد را بتوان معجزه تلقی کرد بلکه آنها مدعی اند که بعضی از وقایعی که واقعا رخ داده‌اند در خور نام معجزه هستند اما وقایع به اصطلاح معجزه آمیز کدامند؟ آیا شرایطی وجود دارد که مومن بتواند به نحو قابل توجیهی ادعا کند معجزات به همان نحو که منقولند رخ داده‌اند؟

آنتونی فلو در مورد تشکیک در این قبیل تفاسیر از همه‌ی فیلسوفان پرنفوذتر بوده است او مدعی است که قوانین طبیعی محصول پژوهشهای در دسترس بشر است و هر روز می‌توان صحت آنها را تایید کرد اما مواردی که به عنوان نقض قوانین طبیعی نقل شده‌اند صرفاً بر شهادت شخصی افراد در زمان‌های گذشته مبتنی هستند. فلو نتیجه می‌گیرد که دلایلی را که برای اعتقاد به معجزه در اختیار مورخ است به هیچ وجه معتبرتر از دلایلی نیست که برای عدم اعتقاد به وقوع چنان موردی وجود دارد بلکه فقط در صورتی می‌بایست این وقایع را جدی تلقی کرد که بتوان آنها را به نحو مضبوط و سامانمند پدید آورد. در غیر این صورت باید در قبال حتی مقبول‌ترین داوری‌های تاریخی موضعی لا‌ادری اتخاذ کرد.

فلو به درستی در می‌یابد که این معجزات فقط در صورتی می‌تواند ارزش احتجاجی داشته باشند که از جمله بتوان وقوع آن واقعه‌ی مورد بحث را به طور عینی و بر مبنای طبیعی اثبات

کرد. امروزه برخی از مومنان معتقدند که نمی‌توان در مورد وقوع معجزه به همان نحوی که منقول است اطمینان عینی پیدا کرد بلکه اعتقاد به معجزه صرفاً برای خودشان موجه است.

در مقابل استدلال فلو گفته شده: فرض کنیم عده‌ای از پزشکان اتفاقی خلاف قوانین طبیعی مثلاً شفا پای نحیف یک کودک را مشاهده کرده و گزارش دادند. طبق استدلال فلو، نباید این ادعا را پذیرفت زیرا مبنای موجهی برای آن نداریم و حتی پزشکان هم نباید این اتفاق را تصدیق می‌کردند.

درستی این پاسخ محل بحث است اما اینکه فلو استدلال می‌کند که قوانین طبیعی همیشه قابل تایید یا ابطال است سخن درستی است زیرا ما نباید انتظار داشته باشیم که مثلاً به یکباره پای نحیفی بدون هیچ مقدمه‌ای به شرایط طبیعی بازگردد. علاوه بر اینکه ما نمی‌توانیم هیچ یک از وقایع گذشته را عیناً تکرار یا مشاهده کنیم. در نظر فلو، خاطرات روشن ما از گذشته و گزارش‌های دیگران درباره خاطراتشان در خور اعتماد نیست.

به نظر میرسد انسان‌ها فطرتاً تعداد قابل ملاحظه‌ای قوای مولد اعتقاد دارد. درختی را می‌بینم، دیروز صبحانه تخم مرغ خوردم و... به طور کلی ما نمی‌توانیم صدق این قبیل اعتقادات بی‌واسطه را اثبات کنیم در حالیکه صورت بندی قوانین طبیعی بر اعتمادپذیری این قوا استوار است. چنانکه فلو نیز قبول دارد، قوانین طبیعی (یا دست کم بخشی از آنها) تعمیم‌هایی توصیفی هستند که مشاهدات گزارش شده به وسیله افراد یا گروهی از افراد را تلخیص می‌کند.

البته گزارش‌های مبتنی بر مشاهده که قابل اعتماد به نظر می‌رسند ممکن است خطا باشد. برای مثال ممکن است پزشکان در حادثه‌ای که گزارش داده‌اند دچار فریب استدانه‌ای شده باشند و یا خود به دلایلی قصد فریب ما را داشته باشند و یا اینکه مشاهدات خود را به درستی تعبیر نکرده باشند.

فلو نیز قبول دارد که قوانین طبیعی مصون از تغییر نیستند. برخی از وقایع گزارش شده، ابتدا با قوانین طبیعی قویا تایید شده، معارض بودند اما در حال حاضر همه به وقوع آن وقایع معتقدند. لذا ما هیچ مبنای استواری نداریم که بر اساس آن صحت گزارش های ناظر به وقوع واقعه ای مغایر با قوانین طبیعی رایج را بدون تامل مورد تردید قرار دهیم. فلو نیز مبنای عینی در اختیار قرار نمی دهد تا بپذیریم که همیشه باید طرف قوانین بسیار مستحکم مربوطه را بگیریم.

ریچارد سوبین برن به حق خاطر نشان می کند که نباید بررسی خود را در دو مقوله، اعتمادپذیری مفروض قوای مولد اعتقادمان و قرائن طبیعی مربوطه، منحصر کرد. بلکه باید تمامی یافته های فیزیکی مربوطه را نیز مورد بررسی قرار داد. در سناریوی پزشکان، می توان وقوع معجزه را به عکس هایی که با اشعه X گرفته شده و یا ویدیویی که از کل واقعه تهیه شده، مستند کرد. البته این عکس ها و ویدئوها را می توان دستکاری کرد لذا این قبیل یافته های فیزیک نمی تواند وقع بالفعل یک واقعه را به ضرس قاطع مطابق آنچه نقل شده اثبات کند. گرچه اگر معلوم شود به احتمال زیاد عکس ها و ویدئوها موثق بوده اند، بدون شک باید آن داده ها را قرائنی قوی در تایید صحت گزارش مورد بحث تلقی کرد.

اما دقیقا چه چیزی باعث ترجیح اعتمادپذیری قوای مولد اعتقاد ما و یافته های فیزیکی که موید موارد ناقض هستند، بر قوانین طبیعی مربوطه که مغایر آن موارد است، می شود؟ پاسخ این پرسش آسان نیست. البته در برخی موارد پاسخ به تعهدات فکری اشخاص بستگی دارد. اگر شخصی به دلیل دینی یا غیر معتقد باشد: وقوع ناقض قوانین طبیعی ممکن است، آمادگی بیشتری دارد که قرائن را در این قبیل موارد بپذیرد.

لازم است چند نکته را مد نظر داشته باشیم. فرض کنید شاهدان گزارش یک امر ناقض در قید حیات نباشد، یا گزارش مذکور در تایید نظامی باشد که شاهد قویا به آن پایبند است، در این

موارد تردید و کسب اطلاعات بیشتر معقول است. ممکن است برخی فراتر رفته و بگویند حتی در صورت زنده بودن و مصاحبه با شاهدان نیز حداکثر باید در خصوص صحت گزارش ها حکم به تعلیق بدهیم.

اما اگر فرض کنیم که خودمان مستقیم مورد ناقض طبیعی را مشاهده کردیم و هیچ دلیلی وجود ندارد که در اعتماد پذیری قوای مولد اعتقاد ما تردید کنیم یا فکر کنیم قربانی یک شوخی فریب استادانه شده ایم، و یا گزارش وقوع چنین امری را از عالمی معتمد و با اطمینان از عدم فریب و اشتباه قوای مولد اعتقاد او دریافت کردیم، کاملاً معقول به نظر می‌رسد که حداقل به نحو عجالی فرض کنیم آن واقعه حقیقتاً همان طور که نقل شده یا دیده ایم رخ داده است.

معجزات وقایعی تبیین ناپذیرند

از دوران هیوم به بعد، بیشتر فیلسوفان معجزه را ناقض قوانین طبیعی که نمی‌توان برای آن هیچ تبیین طبیعی جامعی ارائه کرد، دانستند. برای این قبیل فیلسوفان این سوال مطرح است که آیا ما می‌توانیم به نحو موجهی ادعا کنیم که فلان واقعه به این معنا برای همیشه تبیین ناپذیر است؟ پاسخ این مسئله در تعریف معجزه قرار دارد زیرا غالب افراد معتقدند باید معجزات را افعال مستقیم خداوند تعریف کنیم و اگر خداوند در این افعال دخالت نمی‌کرد این افعال به این طریق رخ نمی‌داد لذا به نظر می‌رسد که تمام افعال مستقیم خداوند به لحاظ طبیعی قابل تبیین نیستند.

اما از نظر بعضی فیلسوفان این نحو استدلال مغالطه است این فیلسوفان قبول دارند که اگر واقعه‌ای فعل مستقیم خداوند باشد برای نفس وقوع این واقعه نمی‌توان تبیین جامع بر مبنای علل طبیعی عرضه کرد اما به اعتقاد آنها علوم طبیعی ابتدائاً در پی تبیین شروط علی بالفعل هر واقعه‌ای نیستند بلکه هدف آنها بدست آوردن الگوهای نظم برای صورت بندی قوانین کلی تبیین کننده می‌باشد.

بنابراین معجزه را نمی‌توان واقعه‌ای تلقی کرد که هیچگاه بر مبنای علل طبیعی قابل تبیین نباشد. آیا ما می‌توانیم واقعه‌ای را برای همیشه تبیین ناپذیر بنامیم؟ فلو در حال حاضر قبول دارد که بعضی از وقایع را نمی‌توان تبیین کرد اما همیشه این امکان وجود دارد که در نتیجه‌ی پژوهشهای علمی بیشتر اطلاعات جدیدی که موجب تجدید نظر در قوانین طبیعی مقبول می‌شود، بدست آید بنابراین نمی‌توان قاطعانه ادعا کرد که برای فلان نوع خاص از وقایع هرگز نمی‌توان تبیین طبیعی عرضه کرد

معجزات افعال خداوند هستند:

آیا می‌توان ثابت کرد که خداوند بی واسطه در امور زمینی دخالت کرده است؟ *تان تای وی* از جمله فیلسوفانی است که چنین تلقی‌ای دارد. او معتقد است: در بعضی مواقع تصدیق دخالت یک نیروی مافوق طبیعی کار معقول تری است زیرا بعضی از معیارهای متعارف ما که به اعتبار آنها عقلا مجازیم وقایع ظاهرا مقارن را وقایعی کاملا متعارف بدانیم، در این عرصه صدق نمی‌کنند البته ادعای او این نیست که ما تنها در صورتی دخالت یک عامل مافوق طبیعی را تبیین علیّ مقبولی تلقی کنیم که نتوانیم نشان دهیم طبیعت خود از عهده‌ی تدبیر امور خویش بر می‌آید آنها ادعای بیشتری دارند: اگر بعضی وقایع متصور شوند عاقلانه ترین کار این است که جمیع عقلا بپذیرند که خداوند مستقیما دخالت کرده است.

معلوم نیست این نحوه‌ی استدلال معتبر باشد زیرا این سوال مطرح است که آیا مقبولترین تعلیلی که برای یک واقعه‌ی منفرد عرضه می‌شود علت دانستن خداوند است یا خیر؟ و اگر فردی چنین تبیین مافوق طبیعی را نپذیرد آیا متهم به عناد ورزی و عدم صداقت فکری و بی‌خردی می‌شود؟

از نظر بسیاری از مومنان سوال اصلی این نیست که آیا شرایطی قابل تصور وجود دارد که تحت آن شرایط تمام عقلا لاجرم دخالت خداوند را تصدیق کنند یا نه بلکه سوال مهم این است که آیا شرایطی وجود دارد که تحت آن شرایط مومن بتواند به نحو معقولی ادعا کند که بعضی وقایع فعل مستقیم خداوند هستند؟ فرد مومن در پاسخ این سوال می تواند موضعی تدافعی اتخاذ کند ممکن است او بر این باور باشد که می توان به نحو موجهی واقعه ای خاص را فعل مستقیم خداوند دانست مگر آنکه خلافتش ثابت شود اما بسیاری از مومنان در تایید دخالت مستقیم خداوند دلایل ایجابی دارند . و معتقدند وقایع خاص را می توان به نحو موجهی فعل مستقیم خداوند دانست اگر در قالب *الگوهای کلی* تصرف خداوند در این عالم بگنجند. البته این بدان معنا نیست که خداوند فقط می تواند مطابق این الگوها عمل کند خدا باورانی که الگوهای تصرف الهی را مطرح کرده اند ادعا نمی کنند که خداوند باید به نحو پیش بینی پذیری دخالت و تصرف کند. امروزه فیلسوفانی که معتقد باشند می توان وجود خدا را قاطعانه نفی کرد کم اند و معدودند فیلسوفانی که اثبات کنند مفهوم رابطه ای خدا با انسان متضمن رابطه ای تناقض درونی است. بنابراین علی الاصول دشوار بتوان نشان داد که اعتقاد به اعتبار الگوهای تصرف خداوند ناموجه است.

ملاحظات عملی:

بالاخره آیا معجزات واقعا رخ داده اند؟ فیلسوفان از آن حیث که فیلسوفند به این بحث به صورت روش شناسی بیشتر پرداخته اند تا معتقدات بالفعل. آنها بیشتر علاقه مندند درباره شرایطی بحث کنند که تحت آن شرایط بتوان به نحو موجهی به امری اعتقاد ورزید. البته معجزه در مقام عمل با مشکلی مواجه است زیرا گاه با وجود دو شرایط مشابه در یکی اتفاقی که آنرا معجزه می نامند رخ می دهد و در حالت دیگر چنین دخالتی از سوی خدا حاصل نمی شود. بدون شک در اینجا در بادی امر نوعی تنش اخلاقی بروز می کند که چرا خداوند در یک مورد

دخالت کرد اما در سایر موارد اقدامی نکرد به عبارت دیگر سوال اصلی این است که چرا این دخالتها به نحوی ضابطه مندتر و قابل فهمتر صورت نمی گیرد.

البته مومنان پاسخ های فراوانی دارند. می توان استدلال کرد که ممکن است موقعیتها از منظر ما مشابه باشد چه بسا از منظر خداوند این طور نباشد یا بر فرض تشابه موقعیتها خداوند اخلاقا ملزم نیست به همان نحوی عمل کند که ما شایسته می دانیم. خداوند حق دارد بنابر دلایلی که از حد فهم انسانها فراتر است همان کاری را که می خواهد انجام دهد البته از نظر بعضی از مومنان تنش همچنان باقی است زیرا این پرسش که آیا خداوند امروزه واقعا دخالت می کند یا نه مطرح است این نوع تنش ها را باید در چشم انداز کلی تری قرار داد درباره ی اینکه آیا ما می توانیم باور کنیم معجزه رخ داده است یا نه، سوالات عملی و نظری جدی وجود دارد. اما از مباحث این فصل نمی توان نتیجه گرفت که دین داران علی الاصول نمی توانند به نحو موجهی معتقد باشند معجزات امکان وقوع دارند یا حتی واقعا رخ داده اند.

فصل ۱۰

حیات پس از مرگ: آیا دلیلی برای امیدواری وجود دارد؟

همه‌ی ادیان معتقدند که مرگ پایان حیات نیست. از آنجا که همه‌ی ما روزی خواهیم مرد آیا عاقلانه است که معتقد باشیم پس از مرگ دوباره زندگی خواهیم کرد؟ نظرسنجی‌ها نشان می‌دهد که بسیاری از مردم چنین اعتقادی دارند اما آمار و نظرسنجی کمک چندانی به صدق این اعتقاد نمی‌کند.

اصطلاح‌شناسی:

اصطلاح جاودانگی در میان مردم زیاد به کار می‌رود و اگر به معنای ظاهری کلمه باشد باید پس از تلاشی شدن و مرگ جسمانی بخشی از وجود ما بتواند زنده بماند که بسیاری افراد آنرا روح می‌خوانند.

تناسخ مفهوم دیگری است که معنای ظاهری آن این است که ما پس از مرگ حیات جسمانی مجددی می‌یابیم این دیدگاه عموماً مستلزم وجود روح یا نفس است که پس از مرگ باقی می‌ماند. برخی دیگر نیز معتقدند افراد مدتی پس از مرگ مجدداً خلق می‌شوند و انسان حقیقتاً جاودانه نیست و روحی باقی ندارد. انسان صرفاً حیات پس از مرگ دارد.

چند تلقی درباره‌ی حیات پس از مرگ

در این زمینه چهار تلقی قابل توجه است:

تلقی اول: مطابق این دیدگاه ما از طریق زنده ماندن به وسیله‌ی آثار یا اشخاصی که پس از مرگ باقی می‌مانند، حضوری زنده می‌یابیم و به جاودانگی می‌رسیم.

مشکل این دیدگاه این است که فاقد جنبه‌های اخلاقی و معنوی‌ای است که معمولاً با جاودانگی قرین است. در ادیان اعتقاد به جاودانگی و کسب آمادگی برای آن مشوق فعل اخلاقی است اما جاودانگی در خاطره ماندن صرفاً مشوق فعل به یاد ماندنی است که شامل اعمال غیر اخلاقی و غیر انسانی نیز می‌شود.

تلقی دوم: از آنجا که مفهوم احیای پس از مرگ نتایج فلسفی نامعقولی به بار می‌آورد برخی حیات پس از مرگ را انکار کرده‌اند زیرا معتقدند نمی‌توان کسانی را که مرده‌اند احیا کرد. زندگی جاوید تداوم زندگی یک فرد نیست بلکه خوب بودن در حال حاضر است جاودانگی بیشتر زندگی کردن نیست بلکه کیفیت زندگی کنونی است. وقتی دین از بقای ما سخن می‌گوید می‌خواهد اهمیت فائق آمدن بر مرگ را از طریق زندگی ایثارگرانه گوشزد نماید.

این دیدگاه دغدغه‌ی تاریخی انسان را مغفول می‌دارد و غرض اصلی اعتقاد به حیات پس از مرگ را به جنبه‌های کیفی تحویل می‌کند.

تلقی سوم: تلقی سوم که در مکتب *ودان تائی* هندوئیسم و *ماهایانای* بودیزم مقبولیت وسیعی دارد پس از مرگ ما با امر واحد متحد می‌شویم در این دیدگاه دغدغه‌ی تاریخی انسان درباره‌ی آینده زندگی او پاسخ می‌یابد اما به نحوی که ظاهراً برای فرد اهمیت چندانی ندارد زیرا وقتی که اتحاد حاصل شود دیگر فرد از وحدت یا تمایز آگاه نیست مانند قطره‌ای که بعد از پیوستن به اقیانوس هویتش را از دست می‌دهد.

تلقی چهارم: را می‌توان زندگی فردی پس از مرگ خواند که در آن دو شرط لازم است؛ اول آنکه مقوم هویت فرد پس از مرگ نیز حاضر باشد و دوم آنکه شخص خود را همان شخص پیش از مرگ بداند. در اینجا دیدگاه چهارم را مورد بحث قرار خواهیم داد.

ممکن بودن زندگی پس از مرگ در این دیدگاه مفروض گرفته شده است اما این سوال مطرح است که امکان حیات پس از مرگ تحت تاثیر چه عوامل مهمی قرار دارد؟ آیا موجود قادری که بتواند حیات پس از مرگ را ممکن سازد وجود دارد؟ اگر روح به خودی خود باقی بماند و بتواند به نحو طبیعی جسم دیگری را بیابد در آن صورت وجود موجودی خاص و قادر ضرورت ندارد اما اگر تداوم زندگی وضعیت طبیعی نباشد باید قادر مطلق وجود داشته باشد تا حیات پس از مرگ را ممکن بداند.

روح و وحدت هویت شخصی

عموم کسانی که حیات پس از مرگ را ناممکن می‌دانند دیدگاه خاصی در مورد ماهیت انسان دارند، لذا باید به ماهیت انسان پرداخت. مطابق یک دیدگاه ما نمی‌توانیم خود را صرفاً موجود مادی بدانیم جسم ما چیزی است که ما صاحب آن هستیم یعنی غیر از خود ماست. حرکت و ظاهر و خصوصیات فیزیکی ما مبین ما هستند اما خود ما نیستند. علاوه بر اینکه ما خود را نمی‌توانیم صرفاً ذهن بنامیم زیرا آگاهی‌ها مقولات و خاطرات ممکن است دگرگون شوند یا از بین بروند بدون آنکه فرد هویتش را از دست دهد ما نمی‌گوییم که واجد نفس هستیم بلکه می‌گوییم نفس هستیم برای دفاع از این تلقی می‌توان شواهدی ارائه کرد. ما خود را موجودی ذی شعور می‌دانیم که واجد اعتقادات امیال مقاصد احساسات و خود آگاهی هستیم. شاید من بتوانم بر اساس رفتار شما به فکر و احساس شما پی ببرم اما دسترسی من به فکر یا احساس شما هرگز مستقیم نیست بلکه همواره با واسطه است در حالی که من به فکر و احساس خود مستقیماً دسترسی دارم.

علاوه بر اینکه از خصوصیات مهم انسانها مسئولیت اخلاقی اعمال خویش است در حالی که اگر ما صرفاً از اجزاء و عناصر فیزیکی تشکیل شده باشیم انتخاب های ما معلول شرایط علی پیشین هستند که این شرایط علی بر اساس شرایط علی دیگری تبیین می شود که خارج از وجود ما یا حتی پیش از ما وجود داشته اند در این صورت افعال ما مختارانه نخواهد بود و اگر مختار نباشیم اخلاقاً مسئول اعمال خویش نیستیم. بنابراین شرط مختار بودن ما انسانها آن است که بخشی از وجودمان خارج از هر گونه زنجیره ی علی محتوم و فیزیکی باشد.

به نظر عده ی بسیاری مجموعه قرائن حاکی از آن است که انسانها نفوسی غیر مادی هستند که هم اکنون در جسمی استقرار یافته اند مدلول این دیدگاه در ارتباط با حیات پس از مرگ آشکار است زیرا اگر نفس موجودی غیر مادی باشد دلیلی ندارد که مرگ مادی را پایان حیات روح به شمار آوریم.

نقد مفهوم روح

اینکه نفس غیر مادی است بدون اشکال نیست زیرا اگر نفس غیر مادی پس از مرگ بتواند کارهایی نظیر مفهوم سازی و به خاطر آوردن را انجام دهد می توان نتیجه گرفت که مغز مادی شرط لازم برای وقوع این قبیل فرایندهای ادراکی نیست در حالی که این سخن با آخرین یافته های روانشناختی و فیزیولوژیک ناسازگار است. زیرا قرائن معتبری وجود دارد که قابلیت های ذهنی تحت تاثیر روند مادی توارث هست و همچنین آسیب دیدن مغز تاثیر مستقیمی در آگاهی هوشیاری حافظه و قابلیت مفهوم سازی دارد.

به این ترتیب قائلین به وجود روح بر سر دو راهی انکار هوشیاری پس از مرگ یا انکار قرائن روانشناختی و فیزیولوژیکی که نشان می دهد مغز برای حیات و عملکرد ذهن ضروری است قرار دارند .

قائلین به روح ممکن است بگویند در حیات پس از مرگ چیز دیگری نقش مغز را ایفا خواهد کرد مثلاً ممکن است جسمی اثری به روح ما افزوده شود .

نفس واحدی روحی - جسمی است

وحدت نفس و روح مشکلاتی پدید آورد از همین رو بسیاری از فیلسوفان معاصر وحدت هویت ما را در واحد روحی - جسمی جستجو کردند. یکی از دیدگاههای معاصر نظریه‌ی /این‌همانی است که مطابق آن انسانها صرفاً موجوداتی مادی هستند و گزاره‌های ناظر به حالات ذهنی حاکی از فرآیندهای مغزی است. قائلین به این دیدگاهها انکار نمی کنند که ما می‌توانیم راجع به ذهن و حالتهای ذهنی سخن بگوییم بلکه معتقدند حالات آگاهی قابل تحویل به ماده است .

تحویل گرایان متاخر نظیر *داگلاس هافس تادر* در مادی گرایی یک گام بیشتر نهاده اند: من بدن خویشستن نیستم من یک بدن دارم می‌توان اعضای مصنوعی را جایگزین بدن مادی کرد آنچه اهمیت دارد مغز است با این حال به نظر نمی رسد که من صرفاً همان مغز خویشستن باشم زیرا اگر مرتکب خطایی شوم سپس مغزم از بدنم جدا شود و در ظرفی از مواد غذایی به حیات خود ادامه دهد برای مراجع ذی صلاح پذیرفتنی نیست که مغز من محبوس شود اما بدنم آزاد باشد. بنابر این دیدگاه ما مثل ماشین های قابل برنامه نویسی زندگی می‌کنیم که سخت افزار آن قابل تعویض است به شرط آنکه نرم افزار مناسب در اختیار آن قرار گیرد لذا آنچه مهم است برنامه ها یعنی نرم افزار است.

بدون شک شباهتهای کامپیوتر به فرآیند مغزی کمک زیادی به فهم ما به اعمال مغز کرده است اما به نظر می‌رسد که نسبت میان کامپیوتر و مغز شباهت است نه عینیت. صرف نظر از ارزیابی انتقادی دیدگاه مادی اندیشانه درباره‌ی شخص، این دیدگاه چه مدلولاتی درباره‌ی حیات پس

از مرگ دارد؟ آشکار است که بنا بر این دیدگاه چیزی باقی نمی ماند که ضامن حیات پس از مرگ باشد بنابراین اگر پس از مرگ حیاتی باشد باید خدایی قادر مطلق و عالم مطلق آنرا پدید آورد. چگونه؟ در چهارچوب دیدگاهی که اشخاص را به نحوی بنیادین قابل تحویل می داند خلق مجدد حتی محتمل تر است زیرا اگر ما چیزی جز برنامه هایی که از سخت افزار مستقلا نباشیم در آن صورت خدا قادر مطلق و عالم مطلق می تواند صرفا با خلق مجدد برنامه های ما، ما را مجددا خلق کند. اما آیا این شخص مجددا خلق شده با توجه به فقدان تداوم زمانی- مکانی، همان شخص متوفی است؟ گرچه واقعیت جمیع نتجریبات ما متکی به تداوم زمانی- مکانی هستند اما اثبات نمی شود که چنین تداومی شرط ضروری همه ی موارد این همانی شخصی است. نتیجه ی همه ی بحثهای فوق این است که درباره ی شخص انسان هرکدام از دیدگاهها را اتخاذ کنیم حیات پس از مرگ ممکن است و هیچکس نمی تواند آموزه ی حیات پس از مرگ را متناقض یا مردود یا محمل بشمارد.

براهین پسین در تایید حیات پس از مرگ

پذیرفتیم حیات پس از مرگ ممکن است. برای تایید حیات پس از مرگ براهین پیشین و براهین پسین مبتنی بر تجربه اقامه شده است. اولین برهان پسین متکی به مدعیات افرادی است که تقریبا مرده اند یا مرده اند اما احیا شده اند. این افراد مدعی هستند که تجربه ی نزدیک شدن به مرگ یا حیات دوباره داشته اند و خودشان را در حال مردن و ترک بدن می دیدند. آنها همچنین با موجودات نورانی مواجه می شوند که از خود محبت و همدردی نشان می دهند و به آنها کمک می کنند تا گذشته خود را به یاد آورند .

شکی نیست که مردم چنین تجربه ای دارند اما چگونه بفهمیم که این تجربیات محصول شرایط فیزیولوژیکی بدن و یا توهم به علت تغییر در فشار خون و مواردی شبیه این نباشد؟ شاید بتوان این تجربیات را فراقنی های فردی یا مشاهدات دینی و عرفانی که مسبوق به سوابق و

اعتقادات دینی فرد هستند دانست. اما این توصیفات با انتظارات دینی استاندارد تفاوت بسیاری دارد. ریموند مودی می‌نویسد بسیاری از اشخاص به تاکید اظهار داشته‌اند که تجربیاتشان با انتظاراتی که تعلیمات دینی به آنها القا کرده است بسیار متفاوت بوده است جالب توجه آن است که آنها گاهی کسانی را مشاهده می‌کنند که قبلاً ندیده‌اند. مواردی نیز وجود دارد که افراد مرده بر زندگان ظاهر شده‌اند و اطلاعاتی به آنها داده‌اند که قابل اثبات بوده اما قبلاً در اختیار آنها نبوده است در این موارد می‌توان شکهای معقولی را در سر پروراند. چرا باید ارتباط با این افراد تا این حد اسرار آمیز پیچیده و رمزآلود باشد بعلاوه مردگانی که ارتباط برقرار می‌کنند اشاره ای نمی‌کنند که نشان دهد زندگی آنها پس از مرگ به هر معنا ادامه یافته است.

براهین پیشین در تایید حیات پس از مرگ

نخستین برهان را توماس آکویناس پرورانده است. به نظر او ما برای رسیدن به سعادت آفریده شده ایم و سعادت در حیات مادی به دست نمی‌آید لذا باید حیاتی پس از مرگ وجود داشته باشد در نظر توماس سعادت با غایتی که ما برای آن خلق شده ایم یعنی وصال خداوند مرتبط است. هدف از خلقت انسان معرفت خداوند است و در این جهان چنین معرفتی قابل دسترسی نیست بنابراین باید پس از مرگ حیاتی وجود داشته باشد تا چنین بصیرتی تجربه شود در غیر این صورت خلقت ما عبث بوده است.

برهان دیگر بر مقدمات اخلاقی استوار است. این برهان می‌گوید زندگی انسان برای رسیدن به کمال مطلوب و اخلاقی کفایت نمی‌کند لذا انسان باید جاودانه باشد .

چشم اندازها

می‌توان از این بحث نتیجه گرفت که بحثهای فراوانی درباره‌ی اینکه بهترین تلقی از انسان چیست در گرفته است به هر حال ما مستدلاً نشان دادیم که بنابر هر تصویری که از انسان

داشته باشیم حیات پس از مرگ ممکن است اما درباره‌ی فعلیت حیات پس از مرگ قرائن حضور چندانی ندارد. براهین پسین متکی به مدعیاتی هستند که شاید تبیین های قابل قبول دیگری نیز داشته باشند. براهین پیشین متکی به مدعیاتی هستند که غایت شایسته یا ملزومات اخلاقی را برای انسان در نظر می‌گیرند و بر عهده‌ی خواننده است که این مدعیات را ارزیابی کرده و به نحو معقولی داوری نماید

فصل ۱۱

علم و دین: آیا علم و دین با یکدیگر سازگارند یا ناسازگار؟

در اوایل تاریخ تمدن غرب تقریباً تمام پژوهش‌های فکری تحت عنوان کلی فلسفه اما رفته رفته موضوعات و روشهای خاص هر حوزه‌ی پژوهشی تعریف شد و رشته‌های علمی جدیدی متولد گردید و نیاز به بحث در مورد تعیین دقیق قلمرو خاص علم شد. این کوشش کاری فلسفی است بنابراین طرح تمایز مفهومی میان علم و الاهیات نیز مشخصاً کاری فلسفی است. رقابت و تعارض میان علم و دین وقتی ممکن است که به نحوی موضوعات یا غایات یا روش‌های آنها دقیقاً یکسان تصور شوند به عنوان مثال نظریه‌ی زیستی تکامل به نحو روزافزونی الاهیات سنتی را که طالب حفظ مفهوم *خلقت* بود تحت فشار قرار داد. نحوه‌ی این مباحثات نشان می‌دهد که طرفین نزاع دین و علم را رقیب یکدیگر می‌دانستند. از یک سو علم بر مبنای شرایط و سازکار تعاملی در مورد تکوین و تکامل انواع زیستی تبیین‌هایی عرضه کرد. از سوی دیگر دین برای همین پدیده بر مبنای خلقت عالم توسط خداوند تبیین‌هایی مطرح می‌نمود. وقتی بنیاد گرایان دیدند میان مدعیات آنها که بر مفهوم خلقت استوار بود و مدعیات دانشمندان که بر نظریه‌ی تکامل استوار بود تعارض آشکار وجود دارد تصمیم گرفتند که با علم هیچگونه مصالحه‌ای نکنند. بحث مشهوری که در ۱۹۲۵ تحت عنوان محاکمه‌ی میمون در گرفت مشهورترین منازعه‌ای بود که بین خلقت گرایان و قائلین به نظریه‌ی تکامل در گرفت در دهه‌های اخیر بین بنیاد گرایان فرهیخته کوشیده‌اند تا موضع خلقت گرایانه‌ی خود را به

مدد ابزارهای علمی تحکیم کنند. جریانات دیگر نسبت به تعارضی که میان دین و علم به چشم می‌خورد به نحو متفاوتی واکنش نشان دادند نمونه‌ی بارز آن طبیعت‌گرایی تکاملی است که مسیحیت را به همراه تمام اشکال خداباوری نقد کرد خود چارلز داروین ابتدا اعتقادی مبهم به قدرتی برتر داشت و سپس به موضعی لادری گرایانه رسید. با توجه به درکی که از لوازم نظریه‌ی تکامل برای دین داشت اعتبار و حجیت کتاب مقدس را نیز تمام تلاشهایی که نیز در قلمرو الاهیات طبیعی صورت می‌گرفت مورد هجمه قرار داد. بنابراین اگر موضوعات غایات و روشهای دین و علم به حد کفایت از یکدیگر متمایز نشده باشند راه برای بروز رقابت و تعارض گشوده است. ملاحظه می‌شود که برخی از دین‌داران یافته‌های علمی را به کمک ادله‌ی کلامی و نه علمی منتفی می‌نمایند از سوی دیگر برخی دانشمندان نیز از دستاوردهای علمی برای بی اعتبار کردن دین استفاده می‌کنند.

در مقابل این تلقی نیز دین و علم رقیب یکدیگرند می‌توان این دو را مقولاتی تلقی کرد که به دو ساحت کاملاً جداگانه متعلقند .

قول به تمایز این دو حوزه از منظرهای متفاوتی مورد تصدیق واقع شده است. مانند اگزیستانسیالیسم، پوزیتیویسم، نوآرتودوکسی و فلسفه‌ی مبتنی بر زبان متعارف. اینان معتقد بودند که الاهیات و علم اساساً با موضوعات متفاوتی سروکار دارند. دین را نمی‌توان صرفاً در قالب مقولات علمی خنثی و فارق از شور و احساس درک کرد و چون موضوع و غایت این دو مقوله از یکدیگر متمایز است روش آنها هم باید با یکدیگر متمایز باشد. در مورد رابطه‌ی علم و دین دیدگاههای بسیار متنوعی وجود دارد که برخی آنها را رقیب یکدیگر و متعارض و برخی آنها را دارای ارتباط وثیقی می‌دانند. برخی مانند جرج شلنزینگر سعی داشته است مدلولات کلامی را مطابق روش علمی اثبات و ارزیابی کند. در مورد این عمل دو دیدگاه وجود

دارد برخی به جد معتقدند که دین در دوران تفحص های علمی تحکیم می شود و برخی دیگر معتقدند این کار به تضعیف دین می انجامد.

دیدگاه دیگری که قائل به ربط وثیق دین و علم است فلسفه ی پویشی است که دین را صرفا فرضیه ی علمی نمی داند بلکه در وحدت ارگانیک علم دین تاکید می ورزد مک کی فیلسوف و دانشمند انگلیسی طرح جالب توجه دیگری را عرضه کرده تا رابطه ی هماهنگ علم و الاهیات را نشان دهد. او پیشنهاد می کند که ما علم و الاهیات را مقولاتی بدانیم که می کوشند بر مبنای روشها و غایات متفاوت، ورای موضوعات واحد انواع متفاوتی از تبیین را عرضه کنند لذا رابطه ی علم و الاهیات رابطه ی میان دو/امر مکمل است

اصطلاح مکمل بودن یکدیگر تا حدی مبهم است و باید آنرا دقیقا به همان معنایی که مراد مک کی هست فهمید. او تاکید می کند که درباره ی دو یا چند تبیین و توصیف تکمیلی سخن نمی گوید مقصود از تبیین ها و توصیفات تکمیلی این است که ما رخنه های اطلاعاتی یک تبیین را به مدد تبیین و توصیف دیگری پر کنیم اما در عین حال تمام تبیین ها از نوع واحدی باشند. دیدگاه قائل به مکمل بودن این امر را ممکن می داند که برای امر واحدی دو تبیین مانعة الجمع و جامع عرضه شود برای مثال مک کی می گوید میان دو مدعای زیر تعارضی وجود ندارد: پیدایش این عالم محصول فرآیندهای طبیعی است و عالم مخلوق خداوند است دیدگاه مک کی تلقی جامعی از علم و دین است و در مورد وجوه تمایز این دو رشته اساسا متمایز، بصیرتهای ارزشمندی به دست می دهد و بسیاری از مناقشات میان علم و دین را وضوح می بخشد اما وقتی مک کی اصل مکملیت را بکار می برد مسائل جالبی پیش می آید برای مثال هنگامی که بعضی از مدعیات علم و دین بر حسب ظاهر با یکدیگر تصادم می یابند چه باید کرد؟ به نظر می رسد پاسخ این پرسش آسان نباشد. چه بسا ناچار شویم برای حل این قبیل تعارضات مورد به مورد پیش برویم بعلاوه چه بسا بحث درباره ی اهمیت و منزلت دین و علم

به عنوان رفتارهای طالب معرفت یا مولد اعتقاد، عمیقتر و جالبتر از بحث درباره‌ی وزن و اعتبار اعتقادات متعارض باشد. اگر در شرایط خاص دو فعل مولد اعتقاد موجه یا مقبول اعتقادات متعارض پدید آورند شخص باید چه کند؟ نظریه‌ی مکمل بودن به هیچ وجه نمی‌تواند به خوبی تبیین کند که کارهای علم و دین واقعا چگونه مکمل یکدیگرند و در هنگام مواجهه با تعارضهای ذاتی چه باید کرد به همین دلیل برخی از متفکران مدعی اند نظریه‌ی مکمل بودن میان علم و دین چنان فراقی افکنده است که دیگر هیچ داد و ستد مفهومی میان آنها ممکن نیست.

الهیات و علوم اجتماعی

اگر تصور کنیم که می‌توان همه‌ی علوم را در یک مجموعه‌ی متجانس در یک گروه گرد آورد و آنها را از الهیات متمایز کرد تصویری که از معرفت پیدا می‌کنیم به هیچ وجه صحیح و دقیق نخواهد بود غالب کسانی که تمایز علوم اجتماعی از علوم طبیعی را دفاع می‌کنند می‌گویند موضوعات خاص علوم اجتماعی انسانها هستند. آنها نوعا می‌کوشند تا نقایص روش علمی قدیمی را در مطالعه‌ی انسان نشان دهند و برای این منظور روشهای مناسبی را تدوین کنند برای مثال ویل هلم دیلتای مدعی است که برای تحلیل رفتار انسانی تعمیم دادن بر مبنای رابطه‌ی علی و معلولی و رسیدن به یک قانون کلی چندان مناسب نیست در مقابل کسانی که با شقاق انداختن میان علوم طبیعی و علوم اجتماعی مخالفند معمولا مدعی اند که تمام علوم علی الاصول به لحاظ روشی وحدت دارند .

اسکینر از جمله متفکرانی است که اساسا این نوع تفکر را دنبال می‌کند و مدافع وحدت علوم است و برای این منظور می‌کوشد رفتار انسانی را تابع و موضوع همان روشی قرار دهد که برای مطالعه‌ی حیوانات پست‌تر بکار می‌رود.

علم در چه نوع جهانی به وجود می‌آید؟

جهانی که در آن جهد علمی ممکن است باید واجد چه ویژگی‌های ساختاری کلانی باشد؟ در میان فیلسوفان علم معمول است که بگویند علم بر پیش فرضهای معینی همچون واقعیت داشتن طبیعت مادی و قابل فهم بودن آن بنا شده است درباره‌ی این پیش فرضها چنان گفتگو می‌شود که گویی مجموعه‌ای پیش پا افتاده از اعتقادات کلی‌اند و هیچ فرد عاقلی منکر آنها نیست در حالی که این اعتقادات در جریان تکامل تفکر غربی مورد تشکیک قرار گرفته‌اند. در حال حاضر علم به عنوان مشغله‌ای که در حال شناخت است روشها و غایات خود را به نحو مطلوبی سامان داده است و بدون آنکه مفروضاتی را که بر آن مبتنی است دائما مورد پرسش قرار دهد کمابیش به پیش می‌رود. اگر تعهدات معرفتی و متافیزیکی بنیادینی را که در بسیاری از جهان‌بینی‌های دینی وجود دارد تصدیق کنیم در آن صورت می‌توانیم به استناد براهینی قانع کننده نشان دهیم این قبیل دیدگاه‌ها احتمالا نمی‌توانستند مدلولات لازم را برای شکل‌گیری مبادی تصویری علم را پدید آورند با اتکاء به علم می‌توان پاره‌ای از مبادی مهم را تصدیق کرد. این مبادی به گواهی اسناد تاریخی از تلقی یهودی-مسیحی در باب خلقت نشأت گرفته‌اند البته این بدان معنا نیست که بگوییم دانشمندان اگر مومن باشند دانشمند بهتری خواهند بود بلکه می‌خواهیم بگوییم که نمی‌توان پیش فرضهای علم را نادیده گرفت زیرا اعتقادات کلامی بر تلقی ما از نوع جهانی که علم در آن وجود دارد و روشهای عقلانی که به مدد آن می‌توان جهان را شناخت تاثیر قطعی و بسزا دارد.

فصل ۱۲

کثرت گرایی دینی: چگونه می‌توان تنوع ادیان را تبیین کرد؟

در جهان پیچیده‌ی ما نمی‌توان یک دین را کاملاً تصدیق و ادیان دیگر را کاملاً نادیده گرفت. در میان انواع ادیان سامی، یهودیت برای خویش موقعیت منحصر به فردی قائل شد. مسیحیت دنباله‌ی یهود بود و بعدها اسلام در ارتباط و تماس هردوی آنها رشد کرد. بودیسم واکنشی در مقابل فرهنگ مرتاضانه‌ی هندو بود و هندوئیسم خود آمیزه‌ای بود از اندیشه‌ی آریایی و اعمال و عقائد دراویدی که مختص هند بودند. در میان ادیان شباهتها و تفاوت‌های قابل توجهی وجود دارد. تراوادای بودیسم غیر توحیدی است، مسیحیان ارتودکس قائل به تثلیث هستند، هندوئیسم آیین چند خدایی است، اما اسلام و یهودیت چنین نیستند. پرسش اصلی این است که پیروان یک دین درباره‌ی آنچه دیگران از آن پیروی می‌کنند چه تلقی‌ای باید داشته باشند؟ باید توجه داشت که ارزیابی مدعیات صدق و کذب بردار دیگران و نحوه‌ی سلوک با دیگران موضوعاتی مستقل از یکدیگرند. اما این نکته غالباً مورد غفلت قرار می‌گیرد اینکه کسانی اعتقادی نادرست دارند ما را مجاز نمی‌دارد که به آنها بد رفتاری کنیم و همچنین اگر آنها اعتقادات ثابتی داشته باشند از این امر بر نمی‌آید که ما باید با آنها فلان رفتار خاص را داشته باشیم.

انحصار گرایی

جان هیک نگرشهای موجود درباره‌ی تنوع ادیان را به سه دسته تقسیم کرده است؛ دسته نخست انحصارگرایانی هستند که معتقدند رستگاری کمال یا هر هدف نهایی دین منحصر در یک دین خاص وجود دارد. آنها اینگونه استدلال می‌کنند که باید برای رسیدن به رستگاری بفهمیم که خداوند غایت منحصر به فرد خویش را در کجا متجلی کرده است و این حماقت آمیز است که برای رستگاری به جای دیگری روی آوریم. البته برخی از انحصار گرایان قبول دارند که ادیان دیگر واجد بعضی حقایق آرمانهای والای اخلاقی و ارزشهای زیبا شناختی هستند. اما چرا باید بپذیریم که خداوند نامتناهی منحصر خود را به یک نحو خاص یا در یک فرد خاص یا در مجموعه ای از افراد متجلی کرده است؟ زیرا خداوند همانند مبلغان می‌توانست پیام خود را متناسب با مخاطبان گوناگون خود تنظیم نماید بسیاری از افراد نمی‌توانند بپذیرند که تلاش پیروان سایر ادیان محکوم به شکست باشد صرفا به این دلیل که ایشان تعالیم یک دین خاص را نشنیده‌اند و راهی را که آن دین خاص توصیه کرده نپیموده‌اند .

کثرت گرایی

اگر بپذیریم همگی ادیان می‌توانند مایه رستگاری شوند این سوال ایجاد می‌شود که چگونه می‌توان جمیع تصوراتی را که ادیان گوناگون از خداوند یا واقعیت غایی ارائه می‌کنند صادق دانست برای پاسخ این مسئله بین واقعیت فی نفسه و واقعیت آنچنان که انسانها و فرهنگها درک می‌کنند تمایز قائل شده‌اند هنگامی که دین داران از واقعیت غایی سخن می‌گویند در واقع چگونگی پدیدار شدن واقعیت برای ایشان را مطرح می‌کند برخی معتقدند که انسانها با فرافکندن اوصاف خویش بر خداوند مفاهیم دینی را پدید می‌آورند .

پرسش دیگر این است که کثرت گرایان چه پاسخی به انحصارگرایان می‌توانند بدهند اگر خداوند تنها در عیسی (ع) تجسد یافته باشد به نظر می‌رسد که خداوند یگانه راه رستگاری را

به انسان نشان داده باشد. جان هیک با تفکیک میان گوهر و صدف دین معتقد است آموزه ها گوهر دین نیستند و نباید آنها همچون نظریه های علمی صادق یا کاذب دانست. وی بیش از آنکه به حقایق کلامی تعلق خاطر داشته باشد به جنبه های تحول آفرین دین تعلق خاطر دارد بنابراین آنچه مهم است فقط اعتقادات فرد نیست زیرا اعتقادات هر فرد فرافکنند تجربیات فرهنگ آن فرد در غالب اسطوره ها بر واقعیت غایی هستند لذا تلاش انحصار گرایان برای دعوت و الزام همگان به یک دین واحد تلاشی بی معنی است

نقد کثرت گرایی

کثرت گرایی دیدگاهی جذاب است که با سعهی صدر و پذیرا بودن دیگر انسانها سازگار است اما این جذابیت چنانکه توضیح داده شد معمولا موجب خلط میان ملاحظات معرفت شناختی و ملاحظات اخلاقی می گردد. کثرت گرایان معتقدند مدعیات صدق و کذب بردار صرفا ناظر به پدیدارها می باشند. در نقد این سخن می توانیم بگوییم که این اعتقاد لاجرم به شکاکیت می انجامد زیرا از یک سو اگر دربارهی خداوند یا واقعیت غایی فی نفسه نتوانیم هیچ چیزی بگوییم و هیچ تصور روشنی از خدا داشته باشیم در آن صورت اعتقاد دینی ما بیش از پیش به بی اعتقادی نزدیک و تقریبا غیر قابل تمیز از الحاد می شود علاوه بر اینکه نمی توان زبان ناظر بر خداوند را به زبان تجربه های متعارفمان تحویل نماییم.

به طور خلاصه به نظر می رسد که در قبال پذیرش دیدگاه کثرت گرایان نه تنها باید هزینهی سنگینی بپردازیم بلکه باید آنچه را مومنان دربارهی خود می اندیشند دربارهی خود نادیده بگیریم.

شمول گرایی:

شمول گرایان همانند انحصارگرایان بر این باورند که تنها یک راه رستگاری وجود دارد اما پیروان سایر ادیان نیز از روی لطف و عنایت خداوند می‌توانند رستگار شوند. شمول گرایی یک دین در تعارض با باورهای سایر ادیان این سوال را پیش می‌آورد که آیا پیروان سایر ادیان می‌توانند به دین خویش مومن بمانند؟ رانر معتقد است ایمان دینی صرفاً امر درونی نیست و شکل اجتماعی آن نیز ضرورت دارد. از آنجایی که ادیان مختلف واجد درجات مختلفی از حقیقت هستند، واجد درجات مختلفی از قوانین شرعی نیز هستند این ادیان نیز می‌توانند واسطه‌ی لطف و رحمت الهی شوند .

اما بنابر پذیرش شمول گرایی این سوال مطرح است که تبلیغ دینی چه ضرورتی دارد وقتی افراد می‌توانند بدون هرگونه اطلاع از فلان سنت دینی خاص رستگار شوند؟ رانر معتقد است کسانی که درکشان از مسیحیت روشنتر و خالصتر است به شرط یکسان بودن سایر شرایط بیش از مسیحیان بدون عنوان (پیروان دیگر ادیان) مجال رستگار شدن دارند.

ادیان متعددی وجود دارد که خود را دین مطلق و بر حق می‌دانند با توجه به این امر پرسش این است که چگونه می‌توان فهمید ادعای کدامیک درست است؟ راه پاسخ به این سوال استفاده از معیارهایی هست که امکان ارزیابی خود نظامهای دینی را فراهم می‌آورند.

کیث یندل معیارهای زیر را پیشنهاد نموده است:

۱. گزاره‌های بنیادین هر دین باید با یکدیگر سازگار باشد
۲. صادق دانستن یک نظام دینی باید با صادق بودن آن نظام سازگار باشد
۳. صدق یک نظام دینی باید با شروط صدق آن نظام سازگار باشد

۴. اگر دین در حل معضلی خاص ناکام بماند که تنها دلیل عرضه‌ی آن نظام دینی حل

آن معضل بوده است دلیلی برای پذیرش آن نظام باقی نخواهد ماند

۵. حقایق بنیادین یک نظام نباید با دستاوردهای مسجل تناقض داشته باشد

فصل ۱۳

اخلاق دینی: نسبت خدا با اخلاق

همه‌ی ما به اصولی اخلاقی قائل هستیم و آن اصول تقریباً با همه‌ی بخشهای زندگی ما ارتباط دارند. این اصول اخلاقی که به نظر ما صحیح هستند از کجا نشأت می‌گیرند؟ آیا محصول اندیشه انسان هستند؟ آیا به وسیله‌ی خداوند خلق شده‌اند؟ آیا از منابع متعددی سرچشمه گرفته‌اند؟

هریک از این شقوق طرفدارانی دارد. اکثریت دینداران اصول اخلاقی خود را نشأت گرفته از خداوند می‌دانند. اما این ادعا دقیقاً چه معنایی دارد؟ یک راه این است که بپذیریم اصول اخلاقی مخلوق خداوند نیست و در عین حال مستقل از خداوند هم نیستند. اما بسیاری از دین داران این رای را نمی‌پسندند که چیزی به هر معنا مستقل از خداوند یا محدود کننده فعل الوهی دانسته شود. اما انتقاد مشهوری به این دیدگاه شده است. اگر منشأ اصول اخلاقی احکامی باشد که مبین اراده خداوند است، هر گاه خداوند به نحو بوالهوسانه و من عندی نیز حکم می‌کرد، باید انجام می‌دادیم. در این باره توضیحات دقیقی توسط برخی علما اخلاق ارائه شده است. آنها تصدیق می‌کنند که خداوند بدون شک قادر است به ما حکم کند که انسان‌های بی‌گناه را به قتل برسانیم اما از آنجا که خداوند عالم مطلق است، میداند بهترین نحو عملکرد تمام وجوه خلقت الهی دقیقاً چیست و از آنجا که خداوند ذاتاً به انسان‌ها عشق می‌ورزد و تغییر در ذات خدا راه ندارد، احکام خداوند نمی‌تواند بوالهوسانه و من عندی باشد.

مبنای اعتبار حقیقت اخلاقی دینی

چه چیزی به اصول اخلاقی نشأت گرفته از خداوند اعتبار می‌بخشد؟ عده‌ای از روی ترس و عده از روی عشق یا اعتقاد به اینکه این احکام بهترین نتیجه را با بار می‌آورد به احکام خداوند گردن می‌نهند. دین داران خداوند را خیر محض می‌دانند لذا مجازند اصول اخلاقی ناشی از او را معیار نهایی بدانند. اما بر چه مبنایی خداوند خیر محض است؟

یکی از منتقدان دین، کی نیلسن معتقد است تنها دو راه محتمل برای پاسخ وجود دارد. یا باید دین داران مدعی شوند که خیریت محض خداوند دارای قرائن است که این پاسخ وقتی صحیح است که ما معنای خیر را مستقل از خداوند درک کرده باشیم.

پاسخ دیگر این است که مدعی شویم گزاره‌ی خدا خیر است بنابه تعریف صادق است. نیلسن متذکر می‌شود که دینداران حق ندارند چنین چیزی را ادعا کنند. زیرا این پرسش مطرح می‌شود که بر چه مبنایی می‌توان مدعیات چنین موجودی را باور کرد. تنها پاسخ موجهی که دینداران می‌توانند بدهند این است که بپذیرند واجد معیارهای اخلاقی مستقلی برای تشخیص خیریت هستند و افعال موجود مورد پرستش آنها منطبق بر آن معیارها است.

باید دانست که این سخن نیلسن به دیندارانی که معتقدند حقیقت اخلاقی به یک معنا قائم به خداوند است اما به یک معنا هم مستقل از اوست ناظر نمی‌باشد اما برهان نیلسن درباره‌ی دیندارانی که معتقدند حقیقت اخلاقی کاملاً از خداوند نشأت می‌گیرد ظاهراً صادق است اما دینداران مجبور نیستند این رای نیلسن را بپذیرند زیرا آنها می‌توانند ادعا کنند که همان ملاکهای اخلاقی‌ای که به اتکاء آنها درباره‌ی خیریت خداوند دآوری می‌کنند نیز، مستقل از تأثیر خداوند تنظیم نشده‌اند زیرا معتقدند که اصول اخلاقی پایه‌ای مورد تایید ما انسانها منشأ الهی دارد در این صورت لازم نیست دآوری درباره‌ی خداوند متکی به معیاری اخلاقی مستقل از معیارهای خداوند باشد گر چه نیلسن این تلقی دینی را نمی‌پذیرد.

فصل ۱۴

فلسفه و آموزه های الهیات: آیا فلسفه می تواند اعتقادات دینی را توضیح بخشد؟

فیلسوفان همیشه علاقه مند بودند درباره ی مفاهیم بنیادین دینی نظیر خدا و صفات او و تجربه ی دینی... به بحث بپردازند. طی سالهای اخیر بسیاری از فیلسوفان دین ذی نفوذ بیش از پیش آموزه هایی خاص از الهیات را مورد توجه قرار دادند گرچه درصدد اثبات یا موجه کردن آنها نبودند بلکه به تبع آنسلم آموزه ای خاص را مفروض می انگارند و معنا و مفاد آن را تحلیل می کنند

تجسد

به لحاظ تاریخی یکی از بنیادی ترین اصول ایمان مسیحی تجسد یعنی اعتقاد به اینکه خداوند در شخص عیسی مسیح تبدیل به بشر شد، بوده است. برخی از مومنان رفته رفته در وقوع خارجی تجسد تردید کردند حتی امکان وقوع آنرا قابل تردید دانستند. اخیراً تامس موریس کوشیده است که نشان دهد هیچ یک از انتقاداتی که بر این آموزه وارد شده صائب نیست و لذا اعتقاد به آموزه ی سستی تجسد معقول است. منتقدان تجسد استدلال می کنند که صفات ذاتی انسان با صفات ذاتی خداوند قابل جمع نیست موریس در جواب این نقد می گوید یک فرد می تواند کاملاً انسان باشد بدون اینکه صرفاً انسان باشد بنابراین می توانیم عیسی را مثل خودمان

کاملاً بشر بینگاریم در عین حال ما صرفاً انسان هستیم اما عیسی صرفاً انسان نبود زیرا او تمام صفات ذاتی انسان بودن را واجد بود و صفات برتری هم داشت که مقوم الوهیت است.

خلاصه آنکه موريس معتقد است عیسی مسیح دو شخص در یک کالبد واحد نبود بلکه او شخص واحدی بود که دو ماهیت و ساحت آگاهی داشت.

حال فرض کنیم که اعتقاد به تجسد برای عقلاً ممکن است اما بنابر کدام مبنا شخص می‌تواند به نحو معقولی معتقد باشد که عیسی حقیقتاً خدایی در هیئت انسان بود؟ موريس معتقد است هیچ برهان استقرایی یا قیاسی‌ای وجود ندارد که بتواند این امر را مبرهن کند. البته او مدعی است از آنجا که اهم انتقاداتی که تا کنون به تجسد حضرت عیسی وارد شده صائب نیستند می‌توان نتیجه گرفت که هیچ مانعی وجود ندارد که عیسی خدایی متجسد است.

البته از نظر کسانی که معتقدند قدرت و علم محدود یکی از اوصاف ذاتی موجودات کاملاً بشری است براهین موريس وزن و اهمیت چندانی ندارد.

دعای حاجت

مسیحیان و پیروان بسیاری از ادیان دیگر غالب اوقات به درگاه خداوند حاجت می‌برند اما چرا مسیحیان به این طریق با خداوند مواجه می‌شوند حال آنکه خداوند عالم مطلق است و حاجتی ندارد که از طریق دعا به مشکلات واقف شود و اگر خداوند خیر محض است بدون شک مایل است که تمام حوائج واقعی را برآورده سازد. بنابراین به نظر می‌رسد که حاجت خواستن از خداوند در بهترین حالت کاری بی‌وجه است و در بدترین حالت نشانه‌ی فقدان ایمان.

اگر مورد حاجت چیزی باشد که خداوند معتقد است که باید تحقق یابد صرف نظر از حاجت خواهی مومن تحقق می‌یابد و اگر مورد درخواست چیزی باشد که خداوند معتقد باشد که

نباید تحقق یابد با وجود حاجت خواهی مومن نیز محقق نخواهد شد. بسیاری از متالهان و فیلسوفان دین باور رای آکویناس در این باره معقول می دانند که می گوید ما دعا نمی کنیم که اراده ی خدا را تغییر دهیم بلکه می خواهیم به مدد دعای حاجت، آنچه را خداوند آماده است از طریق دعا تحقق بخشد تحصیل کنیم.

استامپ این پاسخ را کافی نمی داند او آماده است تا بپذیرد که خداوند دوست دارد انسانها به درگاه وی دعا نمایند تا آن دعاها را اجابت کند. او می گوید یکی از اصول اساسی مسیحیت این اعتقاد است که خداوند می خواهد با آدمیان پیوند محبت آمیز و مبتنی بر عشق داشته باشد.

استامپ خاطر نشان می سازد که این بدان معنا نیست که در هر زمان یا موقعیت خاص خداوند از تصرف در امور زمینی کاملاً امتناع ورزد تا اینکه از او درخواست شود بلکه خداوند بسیاری از کارهایی را که به طور کلی صلاح می داند انجام می دهد حتی اگر انجام آن کارها را از وی نطلبیده باشند.

فصل ۱۵

جستجوی مدام: خداوند و خطر کردن انسان

تمامی مباحثی که حول ارزیابی خدانشناسی توحیدی مطرح شده‌اند همواره مورد علاقه‌ی تقریباً همگان بوده‌اند خوشبختانه ما برای پژوهش فکری درباره دین تنها نیستیم. متفکران برجسته گذشته و حال برای ما میراث فکری و نظری به یادگار گذاشته‌اند که می‌توانیم پژوهش خود را بنا کنیم برای پژوهش درباره‌ی اعتقاد دینی هیچ حد یقف ثابت یا از پیش تعیین شده‌ای وجود ندارد البته ما می‌دانیم عده‌ای تحلیل عقلانی دین را مایه‌ی ترویج شکاکیتی زیان آور می‌دانند عده‌ای نیز می‌گویند عقل محدود بشر نمی‌تواند عظمت حقیقت غایی را درک کند.

نکته: درست است که دین ممکن است مقدس تلقی شود اما ادیان معتبر، مشوق و موید تعقل مسئولانه‌اند و هر یک از ادیان بزرگ جهان سابقه‌ای طولانی در بحث و مکالمه درباره‌ی موضوعات و آموزه‌های خود دارند بسیاری از افراد می‌پذیرند که می‌توان دین را مورد ارزیابی عقلانی قرار داد اما کسانی جداً معتقدند که نتایج پژوهش فلسفی هر چه باشد بر ایمان دینی راسخ تأثیری نمی‌گذارد.

درست است که ارزیابی دقیق و فلسفی دین نه شرط لازم ایمان دینی است و نه شرط کافی آن اما نباید پنداشت که ایمان کاملاً مستقل و منفک از تأمل انسانی است. در شرایط ایده‌آل مطالعه‌ی عمیق درباره‌ی دین فرد را نهایتاً به سایر حوزه‌ها می‌کشاند؛ حوزه‌هایی نظیر انسان

شناسی، جامعه‌شناسی و روانشناسی. چشم‌اندازهایی که این حوزه‌ها از واقعیت پیچیده‌ی دین ترسیم می‌کنند نشان می‌دهد که تأمل فلسفی عمیق درباره‌ی دین ضرورت و اهمیت دارد. به هر روی ما نمی‌توانیم سرانجام مسائل تاریخی را پیش‌بینی کنیم اما درک این معنا که ارزیابی عقلانی اعتقادات دینی کاری مهم و با ارزش است گام بلندی است که ما را به پیش‌برد بحث‌های دینی و ایفای مسئولیتهای فکری خود قادر می‌سازد.