

فلسفه دین

اثر : جان اچ هیک

برگردان: علی میر عمادی

1393 شمسی



کلیک کنید



https://telegram.me/philosophic_books

مقدمه مترجم

بنیاد فلسفه

پیش گفتار

مقدمه

فلسفه دین چیست؟

فصل اول

مفهوم خدا در مسیحیت و یهودیت

یکتا پرستی

آفریدگار

فردیت

عشق و نیکی

قداست

فصل دوم

استدلال دال بر وجود خداوند

استدلال نخست

استدلال دوم

نقدی بر استدلال های بالا

علت اول و استدلال های کیهان شناختی

استدلال غایت شناختی

خدا باوری و اصل احتمالات

استدلال اخلاقی

گونه نخست

فصل سوم

استدلال‌ها در رد وجود خداوند

نظریه دینی بر پایه مقوله‌های اجتماعی

نظریه فروید در باب دین

چالش‌های علوم جدید

فصل چهارم

معضل شر و بدی

پاسخ داد باوری (تبرئه مشیت الهی در قبال وجود بشر) آگوستین

دادباوری فرایندی

فصل پنجم

وحی و ایمان

دیدگاه حکمی وحی و ایمان

نظریه‌های اراده باورانه در باب ایمان

مفهومی تلخیص از ایمان به عنوان یک مسأله غایی

دیدگاه غیر حکمی ایمان و وحی

فصل ششم

شاهد طلبی، بینادگرایی و باور منطقی

محدودیت برهان

باور تعقلی بدون وجود شواهد و ادله

باورهای دینی بنیادی

خطر ایمان

فصل هفتم

مشکل زبان دین

ویژگی خاص زبان دین

نظریه قیاس (آکیناس)

گزاره‌های نمادین دینی

مقوله تجسد و معضل معنا

نقش غیرشناختی زبان دین

نظریه غیر شناختی بریس وایت

نظریه بازی زبانی

فصل هشتم: معمای تأیید و اثبات

مساله تأیید پذیری

ایده اثبات پذیری معاد شناختی

. مشکلات و پیچیدگی ها

وجود ؛ واقعیت ؛ حقیقی

فصل نهم

تعارض حقیقت در ادیان مختلف

ادیان گوناگون و ادعای حقانیت آنها

نقد مفهوم دین

یک راه حل احتمالی

چارچوب فلسفی تکثر گرایی دینی

فصل دهم

تقدیر انسان: نامیرایی و رستاخیز

نامیرایی روح

باز آفرینی انسان روان بنیاد

آیا علم فراروانشناسی راه گشاست؟

موارد احضار و زنده کردن مردگان

فصل یازدهم

تقدیر و سرنوشت انسان: کارما و تناسخ

مفهوم کلی

مفهوم ودایی

توصیف تقدس زدایی شده

واژگان (انگلیسی به فارسی)

واژگان (فارسی به انگلیسی)

کتابنامه

بنیاد فلسفه

بسیاری از مسائلی که فلسفه با آنها روبروست از چنان وسعت و پیچیدگی برخوردار هستند که ، به هر تقدیر، همواره مشکل آفرین و محل تأمل بوده اند. هرچند ، در فرایند زمان، مورد توجه فیلسوفان بوده و مورد مذاقه آنها نیز قرار می گیرند. با وجود این، با گسترش دانش بشری و با توجه به تجربه های اخلاقی و عینی، لازم است که بارها بر آنها باز نگری شود. روش های شفاف تر همواره چراغ راهنمای یافته های نو هستند. بدین ترتیب، فردی که به فلسفه روی می آورد به این امید که درک بهتری داشته باشد هم باید به مسایل بنیادی و هم به رویکردها و یافته های عصر حاضر توجه داشته باشد.

عده ای از فیلسوفان برجسته و نام آور وابسته به بنیاد فلسفه برآنند که مسایل عمده را در زمینه های گوناگون فلسفی، با حفظ جایگاه فلسفه، مورد مذاقه بیشتری قرار دهند. هرچند برخی از این مسایل در کلاسهای ابتدایی دروس فلسفه و در سطح دانشگاهها مطرح می شوند، با وجود این نوع تاکیدها در این گونه کلاسها و میزان بررسی آنها متفاوت است. هر استاد محقق است که بر پایه نیازهای دانشجویان خود، برنامه درسی را به شکلی که لازم است تدوین نماید و آنها را متعادل سازد. آنچه سری کتابهای بنیاد فلسفه عرضه می دارد می توانند مکمل بر برنامه های موجود باشند. استادان می توانند ، به فراخور نیاز و زمان برنامه ها، انعطاف لازم را لحاظ کرده و جزوات درسی خود را به شکلی که مورد نظر دارند مدون سازند. ترکیب محتوای ارائه شده نیز می تواند مطلوب باشد. دیگر کتابهایی که نمی توانند در

دروس مقدماتی مورد استفاده قرار گیرند مکمل های ارزشمندی به حساب آمده و در دروس

در سطوح بالاتر مورد استفاده قرار می گیرند.

الیزابت برد زلی؛ مونرو برد زلی؛ تام ال بوکام

پیش گفتار

این کتاب، برای نخستین بار، در سال 1963 به زیور طبع آراسته شد تا مورد استفاده دانشجویان گروه فلسفه و ادیان قرار گیرد. نسخه تجدید نظر شده آن در سالهای 1973 و 1983 به چاپ رسید. این نسخه که چهارمین آن است با تعلیقات از آن جهت به چاپ می رسد که در دهه های اخیر، تغییرات شتاب بیشتری یافته اند. درحقیقت، فلسفه دین، در حال حاضر، یکی از فعال ترین زمینه های پژوهشی به حساب می آید. فصل ششم فصلی است که به چاپ های پیشین افزوده شده است. در دیگر فصل ها هم، نوعی تعدیل اعمال شده است. برای احتراز از حجیم شدن کتاب، برخی از مطالبی که در چاپ های پیشین لحاظ شده بود حذف گردیده اند. امید است که این کتاب کوچک دانشجویان را با موضوعات بنیادی و اساسی آشنا سازد و مورد استفاده قرار گیرد.

جان هیک

دانشکده عالی کلرمونت

کالیفرنیا

فلسفه دین چیست؟

به راستی فلسفه دین چیست؟ درحقیقت، زمانی این گونه می اندیشیدند که مراد از آن فلسفیدن دینی برای تائید و دفاع فلسفی از موجودیت دین است. این گونه تصور می شد که هدف آن تداوم بخشیدن به امر الهیات طبیعی¹ متمایز از الهیات وحی² است. هدف آن این بود که به صورت عقلانی و منطقی به اثبات وجود خداوند بپردازد و راه را برای پذیرش مدعیان وجود وحی هموارسازد. به نظرمی رسد شایسته ترین باشد که این کوشش و تلاش را الهیات طبیعی و دیگری را که دفاع از باورهای دینی را مراد دارد احتجاج دینی³ بنامیم. بدین گونه می توان اصطلاح "فلسفه دین"⁴ را، به قیاس با فلسفه علم، فلسفه هنر و جز آن، به مفهوم واقعی کلمه، در مقام تبیین "فلسفه تفکر در رابطه با دین"⁵ بکار گیریم. بدین ترتیب، نباید چنین تصور شود که فلسفه دین وسیله ای است برای آموزش دین و بهیچوجه نباید تصور کرد که هدفی این چنین را دنبال می کند. هرکس اعم از پیروان الحاد⁶، لا ادری ها⁷ و دین باوران⁸ می توانند در باب دین به فلسفیدن بپردازند. فلسفه دین بخشی از الهیات (به مفهوم نظامند سازی تفکر دینی) محسوب نمی شود بلکه زیرشاخه فلسفه است. هدف آن مطالعه و

¹¹ Natural theology

² Revealed Theology

³ Apologetics

⁴ Philosophy of Religion

⁵ *Philosophical thinking about religion*

⁶ Atheists

⁷ agnostics

⁸ Persons of faith

بررسی مفاهیم و نظامهای اعتقادی ادیان و نیز پدیده های پیشین در ارتباط با تجربه های دینی و امور مربوط به عبادات است که نظامهای اعتقادی بر پایه آنها بنیاد نهاده شده اند.

بدین ترتیب، فلسفه دین نوعی فعالیت جانبی به حساب می آید و از موضوعات مطروحه مجزاست. فلسفه دین، در ذات خود، بخشی از قلمرو دین به حساب نمی آید بلکه مرتبط با آن است، همانگونه که برای مثال، فلسفه حقوق به ماهیت مفاهیم حقوقی و شیوه استدلال و برهان آوری مربوط می شود و یا فلسفه هنر که به پدیده های هنری، مقوله های هنری و روشهای زیبا شناختی هنر مربوط می شود. بدین ترتیب، فلسفه دین، همانند فلسفه علوم که با علوم خاصی مرتبط است، به بررسی ادیان خاص و الهیات در جهان می پردازد. هدف آن شفاف سازی مفاهیم خداوند، درما¹، برهن²، رستگاری³، عبادت⁴، خلقت⁵، ایثار⁶، نیروانا⁷، حیات ازلی و سرمدی⁸، و نظایر آن و مقایسه ماهیت گفتارها با گفته های عادی و روزمره، کشفیات علمی، مقوله فنا و میرایی⁹، و بیان تخیلات هنری¹⁰ است.

در اینجا، این سؤال مطرح می شود که پس دین چیست؟ در این ارتباط، تعریف های متعددی عرضه شده است. برخی پدیدارشناختی¹¹ هستند با این هدف که نشان دهند دین عبارت است

¹ Dherma

² Brahman

³ Salvation

⁴ Worship

⁵ Creation

⁶ Sacrifice

⁷ Nirvana

⁸ Eternal life

⁹ Mortality

¹⁰ Imaginative expressions

¹¹ phenomenological

از هر آنچه در ماهیت همهٔ ادیان شناخته شده وجود دارد. برای مثال، "دین شناخت انسان است از یک موجودیت فرا بشری که کنترل مطلق بر عالم دارد، یک خدا یا خدایانی که استحقاق عبودیت و بندگی دارند" (فرهنگ آکسفورد). پاره ای دیگر از تعاریف تفسیری¹ برخوردارند. تعاریف روان شناختی هم وجود دارند. برای مثال، "احساس ها، کنش ها، و تجربه های فردی که حاصل انزوا طلبی² انسانهاست به شکلی که آنها را به هر آنچه آنها الهی می دانند مرتبط می سازد" (ویلیام جیمز³). برخی دیگر از تعریف ها رنگ و حال جامعه شناختی دارند. برای مثال، دین "مجموعه ای است از باورها، کنش ها، و عرف ها⁴ که انسانها در فرایند زمان به آنها دست یافته اند." (تالکوت پارسون⁵). با وجود این، تعریف های طبیعت مدارانه هم وجود دارند. برای مثال، "یک سری تردید ها که مانع بهره برداری بهینه انسان از توانائی هایش می شود" (سالامون رینه⁶). علاوه بر آن، پاره ای دین را چنین تعبیر می کنند: "اخلاقیات⁷ تعالی یافته و برانگیخته شده که از احساس نشأت می گیرند" (متیو آرنولد⁸). تعریف دیگری از هربرت اسپنسر⁹ است که معتقد است "دین رسیدن به این شناخت

¹ Interpretive

² solitude

³ William James

⁴ institutions

⁵ Talcott Parsons

⁶ Salomon Reinach

⁷ Ethics

⁸ Mathew Arnold

⁹ Herbert Spencer

است که همه تعینات تجسم قدرتی است که فراسوی دانش ماست" و یا "پاسخ انسان به خداشناسی¹".

باوجود این، همه این تعاریف به نوعی مشروط و مقید هستند، ابتدا به نحوه کاربرد این واژه اشاره می کنند و سپس آن را بر شکل و صورت تعریف القاء و تحمیل می کنند. شاید واقع بینانه تر این باشد که تصور کنیم واژه "دین" یک معنی خاص ندارد بلکه تمام معانی مترتب بر آن، به شیوه ای که لودویگ ویتگنشتاین²، به صورت طرحواره نسبی ترسیم می کند، به نحوی، زیر مجموعه یکدیگر قرار می گیرند. وی از عبارت "بازیها"³ استفاده می کند. نمی توان از "بازی" صرفاً "لذت" را مراد داشت (برای برخی سودی در آن است)، یا نوعی رقابت به حساب آورد (برای عده ای، این یک کنش صرف است)، و یا کسب مهارت (که در برخی افراد، شانس یا فرصت به حساب می آید). با وجود این، همه این گوناگونی ها از یک سو، در ماهیت خود، نوعی همپوشی دارند و ازسوی دیگر با مقوله های دیگری گره می خورند یا، به تعبیری، رابطه تو در توی نسبی دارند (ویتگنشتاین، 1958). می توانیم از عبارت "بازی" که وی بکار برده در تبیین دین استفاده کنیم. این امکان را نمی توان از نظر دور داشت که ممکن است نتوان به هیچ ویژگی به جز شباهت نسبی اشاره کرد. در ادیان، خدا یا خدایانی وجود دارند که باید مورد پرستش قرارگیرند در حالیکه دربودائیسیم تراوادا⁴، تصور چنین موجودیتی وجود ندارد. اغلب، دین خالق نوعی وابستگی اجتماعی است، در

¹Divinity

²Ludwig Wittgenstein

³games

⁴Theravada Buddhism

حالی که در برخی دیگر از رویکردها، دین را "حاصل انزوای انسان می دانند" توصیف می کنند (آ - ان - وایتهد)¹. از سوی دیگر، هدف دین ایجاد تعادل در فرد است در حالی که بسیاری از مُبدعان مذاهب و ادیان به نظر می رسد، خود از تعادل برخوردار نبوده و نوعی رفتارهای غیر معقول را بروز می دهند. رابطهٔ نسبی، به نوعی، ارتباط این گوناگونی ها را نشان می دهد. از سویی، این امکان را به دست می دهد تا وجوه اشتراک و افتراق بین ادیان و مکاتبی چون مارکسیسم را باز شناسیم. در فلسفهٔ مارکسیسم، نوعی ایده آل فرجام شناختی²، جبرزمانی نشأت یافته از یک نیاز تاریخی و مبتنی بر جامعهٔ بی طبقه مطرح است که قوانین، راهبران، قدیسین و شهدای خود را دارد. در اینجا می بینیم که برخی از ویژگی های سایر ادیان را در خود دارد در حالی که از برخی جهات متفاوت از آن است و تفاوت های بنیادی دارد. تشخیص اینکه آیا یک نهضت بنیاد دینی دارد یا نه یک امر یایی نیست و تنها در یک شبکهٔ گسترده با دیگر زیر مجموعه ها، به صورت نسبی، وجوهی مشترک یا متفاوت دارد.

در جمع زیرمجموعه های این رابطه ها و شباهت های سببی، یک ویژگی خاص و فراگیر وجود دارد، هر چند جهان شمول نیست. این ویژگی که مورد عنایت بیشتری قرار گرفته است ویژگی رستگاری و نجات³ است. بدیهی است این ویژگی را نباید مختص ادیان نخستین و یا باستانی دانست بلکه ستون استواری است که می توان بر پایهٔ آن از وقوع رخدادها اجتناب

¹ A N Whitehead

² Eschatological

³ liberation

کرد. به هر حال، تمامی ادیان جهانی نظام یافته از این ویژگی "رستگاری"¹ برخوردارند. همه آنها، بدون استثنا، انسان را از حالت و وضعیت ناخوشایند نا رضایتی به یک دنیای سرمدی و متعالی ترنویذ می دهند و به شیوه های مختلف، از ماهیت نا پایدار و متزلزل وجود در دنیای حاضر سخن به میان می آورند. از دنیای هبوط یافته و دوری از خدا دم می زنند، دنیایی تخیلی (مایا²) و یا جهانی که نارضایتی ها بر آن سایه افکنده است (داکا³). باور بر این تعالیم که قدرت مطلق، حقیقت محض و اولو هیت کامل که جهان امروز ما از آن به دور مانده و حلقه اتصال گسسته، حقیقت واقعی است که از ارزش واقعی برخوردار است و باید به دنبال آن بود. هر کدام از آنها، با توسل به این ویژگی رستگاری، پیروان خود را به قادر مطلق بشارت می دهند و واصل شدن به او را منوط به تسلیم محض بودن به ذات باری و یا برگزیدن مسیرهایی می دانند که نهایتاً انسان را به روشنگری معنوی و تعالی رهنمون می شوند. در هر مورد، رستگاری و نجات ملازم است با برخورداری از یک زندگی بهتر و متعالی تر که تنها از راه گذشتن از خود-محوری⁴ و حرکت به سوی حقیقت-محوری⁵ میسر است.

در این کتاب، من از شیوه متعارف بررسی ادیان به عنوان موجودیت های جدا از هم استفاده می کنم: ادیان مسیحیت، هندو، بودایی، و نظایر آن. در حقیقت، تصویری که ارائه خواهم داد

¹ Salvation

² Maya

³ Dukka

⁴ Self-centeredness

⁵ Reality-centeredness

اندکی پیچیده است. در فصل نهم ، من به توصیف نقد مهمی که ویلفرد کانتول اسمیت¹ از "دین" بعمل آورده خواهم پرداخت.

در ضمن، به بحث پیرامون مفهوم خدا در چارچوب مسیحیت و یهودیت خواهم پرداخت که زیربنای تمدن غرب را تشکیل می دهد و در فرهنگ ما از جایگاه مهمی برخوردار است. این مقوله نیز از اهمیت بسیاری برخوردار است که چگونه فلسفه معاصر و روشهای کاربردی آن می توانند در بررسی ادیان و ایده های کاملاً متفاوت ، برای مثال ، ایده تناسخ² در هندوستان کارایی داشته باشند (به فصل 11 رجوع شود). توجه به معضل تفاوت در تبیین حقیقت آن گونه که در ادیان گوناگون مطرح است از اهمیت فوق العاده ای برخوردار است. در فصل نهم، به این مهم که یکی از مسایل مبتلابه روز است خواهیم پرداخت.

¹ Wilfred Cantwell Smith

² Reincarnation

فصل اوّل

مفهوم خدا در مسیحیت و یهودیت

یکتا پرستی¹

واژه هایی که در ارتباط با تفکر به خدا بکار می رود یا از واژه یونانی "تئوس"² گرفته شده یا از معادل لاتینی آن با عنوان "دیوس"³. از قطب منفی آن آغاز می کنیم و آن الحاد (مکتب نا خدایی⁴) است و آن باور براین اصل است که هیچ خدایی وجود ندارد. دودیگر، لادری⁵ (مکتب نمی دانم) با این باور که دلایل متقنی نه بر وجود خدا موجود است و نه در رد آن. شکاکیت⁶ یا شک بر وجود خدا. طبیعت گرایی⁷ نظریه ای است که بر اساس آن هر جنبه ای از تجربه انسان، شامل حیات دینی و اخلاقی او را می توان، در چارچوب وجودی ما، به عنوان حیوانات اجتماعی و هوش مدار، توصیف کرد که از حیاتی هماهنگ با محیط طبیعی برخوردار است.

¹ Monotheism

² theos

³ deus

⁴ Not – God-ism

⁵ agnosticism

⁶ skepticism

⁷ Naturalism

اگر از منظر خوشبینانه و مثبتی به این موضوع بنگریم، یکتا پرستی¹ می تواند یا به خدای غایبی² اشاره داشته باشد که در زمانهای دور جهان را بیافرید و از آن پس آن را به حال خود رها کرد و یا به موضع خداباوران طبیعی³ قرن هیجدهم اشاره کرد که الهیات طبیعی⁴ را به اندازه کافی دین مدارانه می دانند. خداباوری (که گاه آن را معادل یکتا پرستی برابر نهاد می کنند) باور به یک خدانشناسی شخصی است. آئین چند خدایی⁵ ، که نمود آن بدو در جوامع اولیه بشرو وجود داشت و سپس در یونان و رم باستان تجلی کامل یافت ، بر این باور بود که خدایان جسمی زیادی وجود دارند که هر کدام اداره بخشی از حیات را بر عهده دارند (برای مثال، خدای دریاها⁶، خدای جنگ⁷، الهه عشق⁸) . فردی که به "یک از چند خدایی"⁹ معتقد است بر این باور است که خدایان بسیاری وجود دارند اما وی تنها آن خدایی را خدا می داند که به قبیله و قوم او وابسته است. پیرو آئین وحدت وجود¹⁰ بر این باور است که خدا همان است که در طبیعت تجلی یافته است¹¹. پاره ای از شاعران در این نحله جای می گیرند. عده ای دیگر همه چیز را در خدا می بینند. یکتا پرستی¹² بر این باور است که تنها یک موجودیت واحد کامل و مطلق وجود دارد که از بندگان خود انتظارات نسبی دارد. این

¹ deism

² absentee

³ deitists

⁴ Natural theology

⁵ polytheism

⁶ Poseidon

⁷ Ares

⁸ Aphrodite

⁹ henotheism

¹⁰ pantheism

¹¹ Everything-in-God-ism

¹² Monotheism

ایده ابتدا با ظهور این آیه در ذهن افراد بشر جای گرفت که می گوید "ای بنی اسرائیل گوش فرا دارید. خدای ما واحد است. پرستش قلبی این خدای واحد بر همه واجب است، با تمام روح و جسم و توان". همانگونه که این عبارتهای سامی نشان می دهد، یکتا پرستی به مسیحیت و اسلام نیز ورود یافته و بر آن تاکید شده است.

کتاب مقدس یهودیان (که به صورت عهد عتیق در انجیل مقدس هم آمده است) بیانگر نضج یکتا پرستی است ، هرچند هرگز نتوانست بر آئین های چند خداپرستی ویا یک از چند خدایی غالب شده و به حذف آنها موفق شود. خدای عبریان، در اصل ، یک خدای قبیله ای و قومی ("یهوه" قوم بنی اسرائیل) بود، همانند داگون¹ ، خدای فلسطینی ها و خدای چموش² قوم موآبیت³ که مورد پرستش قرار می گرفت. اما پیام مکرر پیامبران بزرگ در قرون ششم، هفتم و هشتم پیش از میلاد براین موضع تاکید داشت که یهوه نه تنها خدای قوم یهود است بلکه خدای آفریننده آسمان و زمین و داوری است برای همه ابناء بشر(هر چند این ایده چندان مورد استقبال قرار نگرفت). پیامران قوم یهود بر این نکته تاکید داشتند و این گونه به پیروان خود آموزش می دادند که اگرچه یهوه این قوم را برای انجام یک ماموریت خاص برگزیده است اما خدای همگان ، غیر یهود و بیگانگان نیز هست. یک پژوهشگر بزرگ می گوید " یکتا پرستی قوم یهود با این درک از خدا نضج گرفت که خدا عادل ازلی و ابدی است و عدل او

¹ Dagon

² Chemosh

³ Moabites

بر همه گیتی گسترده است". عدالت این خدا نه تنها باید براهل ایمان¹ جاری و روا باشد بلکه باید همه آفریده ها را نیز از هر رنگ و نژاد در بر گیرد.

دیدگاه تبعی آموزه های پیامبران در ارتباط با حاکمیت مطلق خداوند بر کل حیات و هستی متضمن این نظر است که دین ویژه زمینیان و تمامیت وجود انسان زمانی معنی دار است که با مفهوم خدا در ارتباط باشد. بدین ترتیب، دین زمینی می شود یا ، به عبارتی، حیات متعارف انسان مفهومی دینی به خود می گیرد. ریچارد نیبر² این چنین می گوید:

قرینه زمینی سازی دینی (این نظر) ، قداست بخشیدن به هر آن چیزی است که در خلقت است. خداوند خالق روزهاست، هرملتی قومی است مقدس و برگزیده که به خواست او ، در زمان و مکان، آفریده شده است. هر انسانی از قداست برخوردار است زیرا انسان و هر آنچه در آسمان و زمین و دریاست تجلی ذات باری و به اراده اوست. گیتی تجلی گاه عظمت اوست. بیکرانی فضا بارگاه او و همه خلقت در برابرش سر تسلیم دارند.

مشکل پذیرش این آئین در بکاربردن آموزه های آن حتی در فرهنگ هایی است که در آنها تعالیم یکتا پرستی حاکمیت و مقبولیت داشته اند. شاهد آن چند خدا گونگی و یکی از چند خداگونگی ها در زندگی روزمره ماست. اگر تازه واردی از جهان دیگری به جهان ما ورود یابد و نسبت به دین هم حساسیت داشته باشد، در گزارش خود خواهد نوشت که ما (زمینیان) تمامیت انرژی خود را مصروف خدایان متنوع می کنیم، خدای پول، خدای کار، خدای

¹ Household of faith

² Richard Niebuhr

موفقیت، خدای قدرت، و هر هفته یکبار خدای یهودیت و مسیحیت. زمانی که به ورای این چند خداگونگی توجه می کنیم، به نوعی ایمان "یک از چند خدایی" ، به شیوه زندگی آمریکایی، می رسیم تا زمینه لذت درون گروهی ما در برابر برون گروهی ها فراهم گردد. در این ارتباط تنگاتنگ عناصر، ناظر بر تداوم یکتا پرستی ، به شیوه ای که انبیاء عهد جدید بر آن تاکید داشته و از خداوندی سخن به میان آورده اند که تلاش برای کسب قدرت و مال و اعتبار را به قیمت از میان رفتن دیگران نهی داشته است ، نخواهیم بود.

وجود نامتناهی¹

یکتا پرستی از نوع یهودیت – مسیحیت که از دعا ها، مزامیر، پیشگویی ها ، آموزه های متعالی و قصه ها نشأت می گیرد، در دراز مدت و در دنیای مسیحیت، بیش از خود دین یهود مورد بررسی فلسفی قرار گرفته است. از این رو بیشتر مطالب این کتاب مستخرج از مکتب های دنیای مسیحیت است.

یکی از بنیادی ترین ایده ها نامتناهی بودن ذات خداوند است. پال تیلیچ² متأثر از این پندار که خداوند نامتناهی است، بر این باور است بیان اینکه خداوند وجود دارد شایسته نیست چون مستلزم قبول محدودیت است. به کلام وی، "سؤال در مورد وجود خدا نه باید پرسیده شود و نه باید پاسخ داده شود. اگر این پرسش مطرح گردد، ماهیتاً ورای حد وجود است. پاسخ چه مثبت باشد و چه منفی، به صورت ضمنی انکار ذات خداست. هر پاسخی که داده شود بالذات

¹ Infinite Self-Existence

² Paul Tillich

کفر است. خداوند عین وجود¹ است و نه یک وجود². این تناقض که به زعم یک عالم الهی به مثابه "خدا وجود ندارد" تعبیر می شود، آن چنان که در بادی امر به نظر می رسد، شگفت انگیز نیست. ظاهراً به نظر می رسد نوعی انکار وجود نامتناهی بودن خداوند باشد. منظور تیلیچ این نیست که خدایی وجود ندارد بلکه آن حقیقتی که لفظ خداوند به آن ارجاع می کند یک حقیقت از مجموع حقیقت ها نیست، نه اولین و نه آخرین، بلکه اشاره به اصل وجود است. منظور تیلیچ این است که واژه "وجود داشتن" باید منحصرأ در ارتباط با هر آنچه به صفت "محدودیت" متصف است بکار رود و نه در ارتباط با خالق نامتناهی. تنها در این مورد است که تیلیچ در بکارگیری واژه "وجود" جانب احتیاط را می گیرد و آنرا نوعی کفر می داند. در حقیقت، وی بر مطالبی تاکید می کند که در میان پیروان مکتب مدرسی³ قرن های میانه نیز مطرح بوده است. آنها نیز معتقد بودند که وجود خالق و مخلوق نباید به یک مفهوم بکار رود. بر اساس تفکر یهودیت- مسیحیت، خداوند دارای وجودی است بی نهایت یا خود وجودی است نامتناهی. هرگونه صفتی که خداوند را به آن متصف کنند نشان از وجود حقیقت خدا شناسی نامتناهی دارد. از جمع صفاتی که به خداوند نسبت داده می شود صفتی است که در مکتب مدرسی مرسوم بود و از آن با عنوان "خود آمدگی"⁴ (برگرفته از واژه a se esse لاتین و به معنی "از خود موجود شدن" است) یاد می کردند. مفهوم "از خود آمدگی"، آن گونه که در کلام علمای دینی بکار می رود، از دو جزء تشکیل شده است:

¹ Being itself

² a being

³ Medieval scholastics

⁴ Self- existence

الف: حقیقت خداوند ، وجود او و صفاتی که بر او رواست از هیچ حقیقت دیگری نشأت نگرفته است. هیچ موجودیت برتری خالق خداوند نبوده است. هیچ چیز نمی تواند در شکل پذیری خداوند دخالت داشته باشد و یا نابودی او را سبب شود. خداوند "هست"¹ با تمامیت کمال مطلق و نامشروط . به مفهوم انتزاعی آن، خداوند، یک وجود هستی شناختی مطلق² است.

ب: از این گفته چنین مستفاد می شود که خداوند ازلی است، نه آغازی دارد و نه پایانی. اگر قرار بود خداوند آغازی داشته باشد پس باید موجودیت دیگری او را بوجود آورده باشد و اگر قرار بود که بر او پایانی باشد باید موجودیتی وجود می داشت که این کار را میسر سازد. این تفکر با وجود هستی شناختی مطلق در تضاد است. مفهوم ازلیت الهی باید بیش از آن چیزی باشد که آنسالام³ (1033-1109) در فراز زیر، بی آغازی و بی پایانی توصیف می کند:

در حقیقت، تو نه آنی که دیروز بود و امروز هست و فردا

خواهد بود. تو در لا زمانی. زیرا دیروز، امروز و فردا در

دل زمانند. هر چند تو نه در زمانی و نه در مکان، با وجود

این هیچ چیز بی تو قائم به خود نیست. همه چیز در توست.

¹ is

² Absolute ontological independence

³ Ansalam

هیچ چیز تورا شامل نمی شود و همه در شمول تو قرار

می گیرند.

آفریدگار¹

در دنیای یهودیت و مسیحیت، خداوند آفریدگار نامتناهی و از خود آمده است که هر آنچه را موجود است آفریده است. بر اساس این نظر، خلقت بیش از معنی مترتب بر این لفظ و آن گونه است که چیزی از چیزی ساخته می شود (همانند بنایی که به دست بنایی بوجود می آید یا مجسمه ای که به دست پیکر تراشی شکل می یابد). خلقت به معنای آفرینش همه چیز از هیچ است². خلق گیتی که اگر نبود جز خداوند هیچ نبود. دو نتیجه منطقی بر این اصل مترتب است:

الف: این امر مستلزم آن است که خالق را از خلقت جدا بدانیم. منطقی نیست اگر بگوئیم مخلوقی خالق است. هر آنچه خلق شده باشد برای همیشه خلق شده باقی می ماند. در تمامیت ازلیت، خالق خالق است و مخلوق مخلوق. با در نظر گرفتن این مفهوم از خلقت، قائل شدن به اینکه مخلوقی خالق باشد، بی معنی است.

ب: نتیجه منطقی دیگر این است که قلمرو مخلوق کاملاً وابسته به خالق و بوجود آورنده خلقت است و تداوم آن تنها به اراده او میسر است. از این رو، می بینیم که این ایده

¹ Creator

² Creatio ex nihilo

پیدایش همه چیز از هیچ در همه دعاها و آداب دینی بیانگر وابستگی تام به خالق در تمام لحظه هاست. حق و حقوق ما در طبیعت یک حق طبیعی نیست بلکه حضور ما به لحاظ لطف و مرحمت خداوند و آفریدگار ماست. ما باید هر روز خود را مدیون خالق بدانیم و سپاسگزار او باشیم. پیامد تلویحی این نظر چیست؟ آیا متضمن این واقعیت است که جهان هستی در یک زمان مشخص در گذشته های دور صورت گرفته و حادث شده است؟

توماس آکیناس¹ (1224-1274) بر این عقیده بود که دیدگاه آفرینش الزاماً این امکان را که هستی نیز ازلی است نفی نمی کند. به نظر وی، می توان تصور کرد که خلاقیت خداوند ازلی است هر چند وجود هستی را می توان به صفت آفریده و خلق شده متصف دانست. با وجود این، آغازی نداشته است. از سویی، وی بر این باور است که اگرچه می توان چنین تصویری را داشت اما چون کتاب مقدس آغازی را برای هستی متصور است پس باید ازلی بودن هستی را نفی کرد. آگوستین² ایده بهتری را مطرح می کند و بر این باور است که خلقت در زمان اتفاق نیفتاده بلکه زمان خود بخشی از خلقت و آفرینش است. اگر این گفته حقیقت داشته باشد، همانگونه که نظریه نسبیت بیان می دارد، زمان- فضا به صورت درونی متناهی و محدود است، بدین معنی که جهان در پیوستار زمان و فضا باید از بُعد زمان و مکان نا محدود باشد. با وجود این اگرچه

¹ Thomas Aquinas

² Augustine

زمان و فضا در پیوستار نا متناهی هستند اما وجود و ماهیت آنها به اراده خالق است که فرا مادی¹ است. این است جوهر نظریه دینی خلقت. به عبارت دیگر، بیان این نکته است که هستی به عنوان یک موجود فضا- زمانی در ارتباط با خداوند موجودیت می یابد. این نظریه، در ارتباط با وضعیت کنونی جهان، وجه مشترک همه نظریه های کیهان شناختی علمی است.

شاید ذکر این موضوع چندان لازم نباشد که متفکران دینی عصر حاضر دوفصل کتاب سفر پیدایش (تورات) یا داستان شگفت انگیز خلقت را توصیف علمی به حساب نمی آورند بلکه آن را بیانی اسطوره شناختی و ایمان به نظم طبیعی خلقت الهی می دانند. در حقیقت، این نوع برخورد به اسطوره های دینی قدمت بسیار دارد. اوریگن² ، در قرن سوم میلادی، این گونه می نویسد:

کسی که دارای فهم و درک است چگونه می تواند تصور کند که روز اول، روز دوم و روز سوم و صبح و عصری بدون ستاره ها، ماه و یا خورشید می توانسته است وجود داشته باشد و یا روز اول را آسمانی نبوده است؟ و کدام آدم ابلهی می تواند تصور کند که خداوند، همانند یک کشاورز، بهشتی را در شرق عدن بنیاد نهاد و درختی در آن رویاند آن گونه آشکار و محسوس که از آن حیات برخوردارند ای حادثه شد و یا موجودی از آن درخت تناول کرد و صاحب شر و خیر شد؟ و اگر نقل می شود که خداوند در باغ بهشت

¹ transcendental

² Origen

قدم زد و آدم خود را به زیر درختی پنهان ساخت، تصور نمی‌کنم شکی داشته باشیم که این مقوله‌ها، به صورت مجاز، بکار رفته و به اسراری اشاره دارند.

فردیت¹

این عقیدهٔ راسخ که خداوند فردیت دارد هم در نوشته‌های کتاب مقدس و هم در ادبیات متأخر یهودی-مسیحی به وضوح آمده است. در کتاب تورات، خداوند به زبان جسمی سخن می‌گوید. "من خدای پدر تو هستم، خدای ابراهیم، خدای اسحاق و خدای یعقوب". پیامبران و مزامیریان² خداوند را با واژه‌های جسمی مورد خطاب قرار می‌دهند (خداوندا! دعا‌ها و ناله‌هایم را بشنو). در کتاب مقدس انجیل نیز عیسی مسیح با خداوند با لحنی که گویا او جسمیتی دارد سخن می‌گوید و، به وضوح، مفهومی زمینی دارد.

اگرچه باور بر تویی-بودن³ خداوند بر سنت یهودیت-مسیحیت سایه افکنده و فراگیر است، نظریهٔ صریح فردی بودن خداوند نسبتاً جدید است و از ویژگی‌های الهیات قرن‌های هیجدهم و نوزدهم میلادی محسوب می‌شود. در زمان ما، مارتین بوبر⁴، متفکر و عالم یهودی، به دو نوع رابطه اشاره می‌کند: من-تویی⁵ و من-آنی⁶. تعدادی از علمای دین مسیح این ایده را پی‌ریخته‌اند که خداوند "تو-الهی"⁷ است که ما را به عنوان تجلی خویش آفریده و همواره

¹ Personal

² psalmists

³ Thou-hood

⁴ Martin Buber

⁵ I- Thou

⁶ I- It

⁷ Divine Thou

برآزادی و مسئولیت پذیری ما صحنه گذشته و آن را مورد تأیید قرار داده است. (در این ارتباط، توضیح بیشتر را در فصل پنجم خواهید یافت)

اغلب عالمان الهی از فردیت خداوند سخن می گویند و نه از "یک فرد بودن"¹ او. ویژگی دوم مخصوص انسان است. (تصوری از خداوند را به این شکل تصویری انسان گونه² می خوانند که از دو واژه یونانی انسان³ و شکل⁴ یا "به شکل" تشکیل شده است.) بیان اینکه خداوند شکل فردی دارد به این مفهوم است که ، هر چقدر هم تصور ما از خداوند متعالی باشد، آن تصور تجسمی از فردیت دارد، نه در قالب یک جسم بلکه به مفهوم یک "تو" فرا زمینی الهی. به صورت ضمنی ، این سؤال به صورت قیاسی و نمادین در ارتباط با سخن گفتن از خداوند مطرح می شود که موضوع بحث ما در فصل هفتم است.

عشق⁵ و نیکی⁶

نیکی و عشق از صفاتی هستند که به خداوند نسبت می دهند. اما در کتاب عهد جدید، نیکی، لطف الهی⁷ و عشق مترادف یکدیگر هستند. ویژگی مشترک هر سه "عشق و دوست داشتن" است. برای آنکه به مفهوم "دوست داشتن" در کتاب عهد جدید بیشتر پی ببریم، ابتدا لازم است به دو نوع دوست داشتن، آن گونه که در زبان یونانی مرسوم است، اشاره کنیم.

¹ A person

² anthropomorphism

³ anthropos

⁴ morphe

⁵ loving

⁶ goodness

⁷ grace

"عشق"¹ به معنی دلدادگی به معشوق و جذبۀ ای که از ویژگیهای او پیدا می شود. این نوع دوست داشتن از آن جهت پدیدار می شود که در معشوق جلوه می کند و انگزه و محرک اصلی محسوب می شود. یک مرد می تواند عاشق دختری باشد چون جذاب، فریبا، زیبا و دلرباست. یک دختری می تواند عاشق مردی باشد چرا که خوش تیپ است و رفتاری مردانه داشته و زیرک است. پدر و مادرها فرزندان خود را دوست دارند چون آنها فرزندانشان هستند. اما، هرگاه در کتاب مقدس از واژه "عشق/ دوست داشتن" خداوند در ارتباط با بندگانش استفاده می شود مفهوم آن عشق² به گونه دیگری است. علی رغم عشق انسانها به انسانها، عشق خداوند مشروط و مقید نبوده و فراگیر است. عشق خداوند نسبت به انسان نه از آن بابت است که صفت یا ویژگی خاصی در انسان وجود دارد بلکه از آن جهت است که هر انسان فردی است از مجموع انسانها. دوست داشتن خداوند نسبت به بندگان از آن روست که اعمال آنها در جهت خیر و صلاح و منفعت خود آنهاست و نه برای نفعی که به خداوند می رسد. عشق و دوستی خداوند نسبت به بندگان در کتاب مقدس این چنین تعبیر می شود. بدین ترتیب هرگاه از عشق خداوند سخن به میان می آید منظور نوع دوم عشق است. عشق فراگیر خداوند نسبت به انسانها ریشه در ویژگی ها و تقوای آنها ندارد بلکه این عشق و دوست داشتن در ذات خداوند است. کتاب مقدس، خداوند را حامی و مدد رسان انسان معرفی می کند. خداوند قادر و تواناست و به هنگام رویارویی ما با مشکلات حاضر و یاری دهنده است. خداوند پناهگاه

¹eros

²agape

امن ماست. باور بر این است که لطف الهی نشانه قدرت مطلقه او و تضمین کننده اعمال نیک و خوب ماست.

خداشناسی نامتناهی خداوند موجب کسب تجربه ای می شود که خداوند آن را عبودیت و اطاعت محض انسان می داند. از خداوند به عنوان مالک¹، فرمانروا² و پدر³ یاد می شود. بر اجرای فرامین الهی هیچ شرط و قیدی متصور نیست و با هیچ سود و منفعتی، حتی با حیات یک فرد، نمی تواند برابر باشد. الزامی بودن اجرای فرامین الهی نشانه عشق و دوستی او نسبت به انسانهاست زیرا تضمین کننده مصلحت آنهاست. این عشق باید در بین انسانها نیز جاری و ساری باشد زیرا تضمین کننده نیکی هاست و کمتر از آن مقبول نمی نماید. چون عشق خالق نامتناهی است می طلبد که اخلاق نیز بی قید و شرط باشد.

در شرح و تفصیل فوق، نیکی و لطف خداوند را در زیرواژه "عشق" قرار داده ایم. اما، از نقطه نظر فلسفی، مشکلی در ارتباط با لطف و خوبی خداوند وجود دارد که نمی توان آن را نا دیده گرفت. آیا این نیکی خداوند به مفهوم یک اصل اخلاقی و رای وجود اوست یا اینکه ماهیت و ذات خداوند خود مولفه نیکی است؟

از هر منظر که بنگریم با مشکلی روبرو می شویم. اگر نیکی خداوند، به زعمی یک معیار مستقل باشد، خداوند نمی تواند تنها حقیقت مطلق باشد بلکه خود در دایره یک جهان اخلاقی

¹ Lord

² King

³ Father

محصور است که دیگر نمی تواند الهی باشد. و اگر خداوند در تعریف نیک باشد و این گونه باشد که هرچه خداوند اراده کند حق است ، پیامد های دیگری به دنبال دارد که قابل قبول نخواهد بود. تصور کنید که فردا اراده خداوند بر آن تعلق بگیرد که هرچه تا دیروز غیرقابل قبول بوده است به یکباره قابل قبول شمرده شود. در این حالت، نفرت، خشونت، خودپسندی، حسد و شرارت خود ارزش تلقی خواهند شد. چون فرمان خداوند است و نیکی در خداوند است، پس هر فرمانی که او صادر کند حق است. این امکان مورد نظر ماست. با وجود این، با این تصور در تضاد است که اصول اخلاقی در عصر ما همه مقبول هستند و یا حداقل ما را به طور کامل به بیراهه نمی کشانند.

شاید نتیجه گیری امیدوارکننده ای که می توان از این معضل به آن رسید نوعی راه حل دورانی باشد . نیکی یک مفهوم نسبی است و به عملکرد یک فرد و نیات وی بر می گردد. زمانی که انسانها از نیکی خداوند سخن به میان می آوردند، منظورشان این است که وجود خداوند و عمل او شرایط را برای تعالی انسانها مهیا می سازد. پیش فرض این باور این است که خداوند ماهیت انسان را به صورتی شکل داده است که هر عمل نیک و متعالی که در ارتباط با خداوند از وی سر بزند قابل قبول است. اخلاقیات و نظریه ارزشها در کل مستقل از دین هستند زیرا اصول آنها را می توان بدون ذکر نام خداوند سامان داد. اما در نهایت به ویژگی خدا بر می گردد، خدایی که ما را به شکلی آفریده است که رفتار و اعمال ما می تواند با نیکی همراه باشد.

در ارتباط با نیکی خداوند جا دارد به "خشم"¹ خداوند هم که نقش مهمی در تفکر دینی ایفا می کند اشاره ای داشته باشیم. در بسیاری از موعظه های دینی، عبارت "از خشم خدا بترسید" فراوان بکار می رود. پاره ای از این موعظه ها، متضمن نوعی انسان گونگی است و پُل مقدس²، در کتاب عهد جدید خود در ارتباط با خشم خداوند، به زیرکی از بکار بردن آن اجتناب می کند. سی اچ داد³، در بررسی که بر پُل مقدس انجام داده است، به این نکته اشاره می کند که پُل مقدس هرگز از خشم خداوند سخن نمی گوید بلکه به خشم خدا به صورت عام اشاره دارد و آن را حاصل عملکرد نا صواب خطا کاران می داند که خلاف نظم جهان عمل می کنند. مقیدات انسانها به شکلی است که اگر یک فرد یا گروهی از آنها از نظام و ساختارهای فردی عدول کنند شاهد مصائبی خواهند بود. "پُل، به زبان متعارف، این مصائب را خشم یا، آنچه به ندرت بکار می برد، خشم الهی می داند که با افزایش گناه و نقض روابط علت و معلولی در پیش چشممان ظاهر خواهد شد.

قداست⁴

اگر هر کدام از این صفات که خداوند را به آن متصف می کنند و در سنت یهودیت- مسیحیت به آن اشاره می شود، به طور جداگانه مورد بررسی قرار گیرند، به شکلی یک ایده فلسفی به حساب می آیند. اما هر فرد مذهبی، زمانی که در حضور خدای نا دیده می ایستد، از این

¹wrath

² Saint Paul

³ C. H Todd

⁴ Holiness

حقیقت الهی که هم بزرگترین است و هم نا متناهی آگاهی دارد. نگرشی این چنین و دگر دانستن خداوند به وضوح در گفتهٔ اسحق¹ آمده است:

خدا را با چه چیز مشابه می توان یافت

یا چه چیز را می توان با او برابر دانست

یک کارگر او را بت می داند

زرگر او را با زر برابر می داند

و زنجیر های سیمین بر او می آویزد

فقر زدگان هدیه ای او را می سازند از چوبی که مانا باشد

و به دنبال پیکر تراشی هستند تا از آن مشابهی بسازند که ثابت بماند

نشنیده اید و ندانسته اید

آیا از آغاز بر شما فاش نساخته است

از آغاز خلقت، درکی از بنیاد جهان نداشته اید

اوست نشسته بر چرخ زمین

زمینی که ملخ ها را سکنی داده است

¹ Isaiah

او آسمان ها را چون پرده ای آویخته است

و چادرها به پا داشته تا در آن سکنی جوئید

او که امیران را به زیر می کشد

و پوزۀ حاکمان به خاک می مالد

خداوند را این گونه کلام است:

با که برابر می کنید مرا

تامل کنید تا دریابید که این همه هستی را که آفریده است

در این جاست که خداوند را بلند مرتبه می یابیم که در ابدیت سکنی دارد و نامش مقدس است و آن گونه که مسیح می گوید نه اندیشه ما همانند اوست و نه راه ما راه او. جایگاهش رفیع تر از زمین است و اندیشه اش فراتر از آن. مقدس دانستن خداوند اذعان بر عظمت اوست و ترس اسرار آمیزی که بر او متصور است تا خود را در مقابل او هیچ بدانیم، صاحب کمالی که از دید او درستی های ما بسی ناچیز است، قدرتمندی که ما را در مقابلش جز تسلیم و رضا ما را هیچ چاره ای نیست.

حال، می توان، در چارچوب آئین یهودیت—مسیحیت، خدا را این گونه توصیف کنیم: خداوند نامتناهی، ابدی، ازلی، خلق ناشده و حقیقتی است مطلق که آفریننده همه چیز است و خود را به مخلوقات خود عاشق و مقدس معرفی کرده است.

فصل دوم

استدلال دال بر وجود خداوند

در این فصل، مهمترین استدلال‌ها را در رابطه با اثبات وجود خداوند مورد بررسی قرار می‌دهیم. شواهد دینی¹ که در این مورد عرضه شده‌اند، از نظر فلسفی، بسیار مهم هستند و مورد توجه نویسندگان باورمند و غیر باورمند قرار گرفته‌اند.

استدلال‌های مبتنی بر هستی‌شناسی

آنسلم² نخستین کسی بود که به اثبات وجود خداوند از منظر هستی‌شناسی پرداخت. وی یکی از مهمترین علمای کلیسا و از قدیسن بزرگ دنیای مسیحیت بود که سمت سراسقفی کلیسای کانتربوری را نیز بر عهده داشت. آنسلم توجه خود را به مفهوم یکتا پرستانه از وجود خداوند معطوف داشت و آن را به این شکل انگاره بندی کرد: "موجودی که هیچ چیز را نمی‌توان بزرگتر از آن دانست". واضح است که منظور وی از "بزرگتر" مترادف "کامل‌تر" است و نه بزرگ به مفهوم مکانی-فضایی آن. مهم است بدانیم که ایده "کامل‌ترین" موجود ممکن به مفهوم کامل‌ترین موجودی که وجود دارد نیست. استدلال هستی‌شناختی نمی‌تواند بر مفهوم دوم بنیاد نهاده شود هر چند، به لحاظ تعریف، مبین کامل‌ترین وجودی است که وجود دارد با وجود این، نمی‌توان به ضرس قاطع گفت که آنسلم این ایده را مراد داشته است. در نتیجه،

¹ Theistic proofs

² Anselm

آنسالم به جای توصیف خداوند با عنوان کامل ترین وجودی که وجود دارد، خداوند را وجود کاملی توصیف می کند که هیچ چیز را نمی توان کامل تر از او تصور کرد.

استدلال نخست

در مرحله دیگری از استدلال خود، آنسالم بین موجودیتی به نام "ایکس" که تنها در ذهن وجود دارد و آن موجودیتی که در واقعیت وجود دارد تمایز قائل می شود. اگر کامل ترین موجودیت تنها در ذهن وجود داشته باشد، ما با تناقضی روبرو می شویم و آن اینکه می توان در ذهن از موجودیت کامل تری هم تصویری داشت. بنابراین آن کامل ترین باید هم در واقعیت وجود داشته باشد و هم در ذهن. آنسالم این استدلال فلسفی را این گونه انگاره بندی می کند:

اگر موجودیتی را بتوان تنها در ذهن تصور کرد که وجود دارد و هیچ موجودیت دیگری بزرگتر از آن نمی تواند وجود داشته باشد، همان موجودیتی که بزرگتر از آن را نمی توان تصور کرد موجودیتی است که می توان بزرگتر از آن را هم تصور کرد. اما واضح است که این میسر نیست. بدین ترتیب، شکی نیست که موجودیتی وجود دارد که بزرگتر از آن قابل تصور نیست و او هم در فهم و ذهن وجود دارد و هم در واقعیت.

استدلال دوم

آنسالم در فصل سوم اثر خود، استدلال خود را به شیوه دیگری مطرح می کند و توجه خود را از وجود خداوند به واجب الوجود¹ بودن آن معطوف می کند. توصیف او از خداوند به شکلی

¹ Self-existence

است که قبول نکردن وجود خداوند را از محالات می داند. اصل توجه او به موضوع واجب الوجود بودن خداوند مبتنی بر اصل نامتناهی بودن اوست. چون خداوند کمال مطلق است و زمان بر او نمی گذرد و به تبع آن برای او آغازی و یا پایانی متصور نیست، پس وجود نداشتن او محال و غیر ممکن است. این استدلال را می توان این گونه انگاره بندی کرد:

موجودیتی را که بتوان تصور کرد وجود دارد نمی توان تصور کرد که وجود ندارد. از این رو، اگر آن موجودیتی را که بزرگتر از او نتوان کسی را متصور بود بتوان لا وجود دانست آنگاه آن موجودیت بزرگتر از او را نمی توان تصور داشت و با آن کسی که بزرگتر از او نمی توان تصور کرد همتا نیست و این نا مقبول است. بنابراین، آن موجودیتی که بزرگتر از او را نمی توان تصویری داشت به واقع، وجود دارد و نمی توان تصور کرد که وجود ندارد.

نقدی بر استدلال های بالا

انسالم در ارائه استدلال هستی شناختی خود، در کتاب مزامیر، به "نادان"¹ اشاره می کند که وجود خداوند را انکار می کند. به نظر انسالم، حتی همین نادان هم خداوند را بزرگترین وجود قابل تصور می داند. زمانی که معانی ضمنی این ایده را رمز گشایی می کنیم، در می یابیم که چنین وجودی باید وجود داشته باشد. نخستین منتقد انسالم و استدلال وی، کانیلون²، راهب دیرمارموتیه³ در فرانسه و همعصر انسالم، بوده است که از کلام آن آدم "نادان" سخن می گوید. وی بر این باور است که استدلال های انسالم، اگر در زمینه های دیگری بکار رود

¹ Fool

² Caunilon

³ Marmountiers

باطل¹ خواهند بود. وی با طرح این قضیه، در قالب "بزرگترین جزیره"، به رد این استدلال می پردازد. کانیلون به جای طرح "بزرگ ترین جزیره قابل تصور" از عبارت "بزرگترین جزیره" استفاده می کند اما، در اینجا، ما به شکل اول موضوعی را پی می گیریم. با توجه به اصلی که انسالم مطرح کرده است، می توان استدلال کرد که اگر بزرگترین جزیره در واقعیت وجود نداشته باشد، از آن جزیره نمی تواند تصویری هم وجود داشته باشد.

پاسخ انسالم در ارتباط با وجود موجودیتی قابل تصور، به لحاظ اینکه تنها در مورد خداوند صادق است، می تواند در ارتباط با تبیین نخست مطرح گردد. عاملی که در ایده وجود خداوند وجود دارد اما در ایده "بزرگترین جزیره" وجود ندارد واجب الوجود بودن خداوند است. جزیره (یا هر عنصر دیگری)، در اصل جزیی از جهان موجود است. یک جزیره به معنی اخص کلمه یک جزیره (زمینی که اطرافش را آب فراگرفته است) و الزاماً بخشی از جهان هستی است، نمی تواند با عنوان کامل ترین جزیره شناخته شده و وجود داشته باشد. بدین ترتیب، اصل انسالم در این مورد صادق نیست. این اصل تنها می تواند در مورد کامل ترین موجودیت قابل تصور که خداوند باشد موضوعیت پیدا کند که واجب الوجود، ازلی و ابدی و نامتناهی است. بدین ترتیب، استدلال دوم او می تواند مورد نقد قرار گیرد.

حال سؤال این است که آیا استدلال نخست انسالم هم می تواند در قالب استدلال کانیلون مورد نقد قرار گیرد یا نه. این امر بستگی به این دارد که تا چه حد ایده کامل ترین جزیره را می

¹ absurd

شود تصور کرد و برای آن اعتباری قایل شد و تا چه حد از انسجام برخوردار است. آیا، به صورت نظری، می توان تصویری از کامل ترین جزیره داشت؟ این سئوالی است که خوانندگان باید بر آن تأمل داشته باشند.

مرحله دوم بحث زمانی مطرح گردید که رنه دکارت¹ (1596-1650)، که او را پدر فلسفه مدرن می دانند، استدلال خود را به شکل دیگری مطرح کرد و در حد وسیعی مقبولیت یافت. استدلال دکارت حول این محور بود که "وجود" یک ویژگی² یا یک گزاره³ است. او نظر خود را به صورت شفاف بیان داشت و بر این باور بود که "وجود" یک ویژگی یا مخصه است و بودن یا نبودن آن برای یک تعین قابل بررسی است. جوهر یا ماهیت هر تعین تضمین کننده نوع گزاره است و آنچه خداوند را نیز به آن متصف می کنند از عداد همین جوهر است. اینکه مجموع زاویه های درونی یک مثلث با دو زاویه قائمه برابر است بدیهی هر مثلث و جزء ویژگی آن است. همین گونه است "وجود" که ویژگی هر موجودیت متعالی و کامل است. مثلث بدون زاویه های آن مثلث نیست و خداوند بدون ویژگی "وجود" خداوند نیست. تنها تفاوت مهم این است که با وجود زاویه نمی توان چنین استنتاج کرد که مثلثی وجود دارد. با وجود این، از یک موجودیت کامل مطلق می توان وجود را استنتاج کرد زیرا "وجود" یک صفت ممیز است که بدون آن موجودی را با کمال مطلق نمی توان تصور کرد.

¹ Rene Descartes

² property

³ Predicate

ایمانوئل کانت¹، (1724-1894) ، فیلسوف بزرگ آلمانی، این استدلال دکارتی را به چالش کشید. از یک منظر، او با دکارت موافق بود که "وجود" ، با یک دید تحلیلی، ویژگی مفهوم خداوند است همانگونه که ، به صورت تحلیلی، وجود سه زاویه ویژگی هر شکل سه ضلعی است. در هر دو مورد، اتصاف گزاره به تعین الزامی است. با وجود این، کانت متذکر شد که از این استدلال نمی توان چنین استنتاج کرد که موضوع (تعین) و گزاره آن وجود دارد. آنچه به صورت تحلیلی صادق است این است که اگر مثلی وجود داشته باشد باید دارای سه زاویه باشد و اگر موجودیت کامل نامتناهی وجود داشته باشد آنگاه "وجود" صفت ممیز آن است. به گفته کانت، " اگر مثلی وجود داشته باشد، انکار سه زاویه در آن متناقض ذاتی² است و این در حالی است که نفی مثلث با سه زاویه ما را به تناقضی سوق نمی دهد. همین توضیح در مورد مفهوم یک موجودیت مطلق مصداق می یابد.

در لایه ژرف تری، کانت این فرضیه اساسی استدلال دکارت را که "وجود" را ، همانند مثلث بودن یک تعین، گزاره می داند، به نحوی که آن تعین می تواند دارای آن یا فاقد آن باشد و می تواند به صورت تحلیلی با آن تعین مرتبط باشد، رد کرد. همانگونه که دیوید هیوم³ پیشاپیش در زمینه های دیگری به این مقوله اشاره کرده بود، کانت نیز بر این نکته تاکید داشت که ایده "وجود" چیزی به مفهوم یک تعین خاص یا نوعی از آن تعین نمی افزاید. برای مثال، یک اسکناس فرضی صد دلاری شامل یکصد عدد اسکناس یک دلاری واقعی است.

¹ Immanuel Kant

² Self-contradictory

³ David Hume

زمانی که ما تأیید کنیم که تعداد اسکناس های دلاری واقعی هستند، آنگاه می توانیم آن مفهوم را در جهان واقعیت مورد تأیید قرار دهیم. بنابراین، زمانی که می گوئیم یک تعین وجود دارد، مفهوم آن این نیست که علاوه بر ویژگی هایی که بر آن مفروض می داریم ویژگی "وجود" هم بر آن متصور است. در حقیقت، منظور ما این است که آن تعین عنصری است در جهان واقعیت.

برتراند راسل¹ هم به موضوع "وجود" پرداخته و تعریف خود را بیان داشته است. به نظر وی، هر چند "وجود دارد" از نظر دستوری یک گزاره است لیکن از نظر منطقی به شیوه دیگری عمل می کند. فرمولی که ارائه می دهد به این شکل است "گاو وجود دارد." به این معناست که "تعدادی "ایکس" وجود دارد به نحوی که "هر ایکس یک گاو است" صادق است. زمانی که می گوئیم "گاو وجود دارد" به مفهوم ویژگی "وجود"² نیست بلکه مفهوم آن این است که تعیناتی در جهان وجود دارند که توصیف "گاو بودن" در مورد آنها صادق می یابد. به همین ترتیب، زمانی که می گوئیم "اسب شاخدار وجود ندارد" مفهومش این است که "هیچ تعینی وجود ندارد به صورتی که آن تعین اسب شاخ دار است صادق باشد." این گونه تعبیرها، در ارتباط با گزاره های وجودی کاذب³ یا به عبارتی گزاره هایی که وجود یک تعین را نفی می کنند، معضل پیشین را، در ارتباط با "تعینی" که نفی آنرا مورد تأیید قرار می دهیم، دور می زنند. برای مثال، چون می توانیم در مورد اسب شاخدار صحبت کنیم، پس

¹ Bertrand Russell

² existence

³ Negative existential statement

می توانیم تصور کنیم که اسب شاخ دار باید به نوعی وجود داشته باشد و یا شاید ، به عنوان یک پارادوکس، به صورت بالقوه باشد یا نباشد. در تجزیه و تحلیل خود، راسل به این نکته اشاره می کند که "اسب شاخ دار وجود ندارد" گزاره ای در مورد اسب شاخ دار نیست بلکه به مفهوم یا توصیف "اسب شاخ دار"ی اشاره می کند و موید این نظر است که این مفهوم مثال عینی ندارد.

حاصل دیدگاه استدلال هستی شناختی واضح و روشن است. اگر آن گونه که انسالم و دکارت تصور می کردند، "وجود" نوعی ویژگی و یا گزاره است که بتوان آن را در تعریفی گنجاند و از سویی بتواند مقبولیت هم داشته باشد، آنگاه استدلال هستی شناختی می تواند معتبر باشد و تعریف خداوند را شامل شود. در این صورت، اگر بگوئیم که کامل ترین وجود فاقد ویژگی وجود است، در اینجا نوعی تناقض وجود دارد. اما، اگر "وجود"، علی رغم این که از نظر دستوری یک گزاره است، نقش منطقی متفاوتی داشته باشد و نقش آن تائید یک تعین در واقعیت باشد، آنگاه استدلال هستی شناختی، به عنوان مدرکی برای اثبات وجود خداوند، با شکست روبرو می شود. زیرا، اگر "وجود" یک گزاره نباشد، نمی تواند یک گزاره بیانی در ارتباط با خداوند به حساب آید و این سؤال مطرح می شود که آیا چیزی در واقعیت وجود دارد که بتواند با مفهوم کامل ترین وجود قابل تصور مرتبط باشد یا نه. این موضوع نیاز به تامل داشته و جای بحث است. تعریفی که از خداوند ارائه می شود توصیف یکی از مفاهیم خداوند است اما نمی تواند موید وجود او باشد.

شایان ذکر است که پاره ای از علمای علوم الهی و به ویژه کارل بارت¹ استدلال انسالم را تلاشی برای اثبات وجود خداوند نمی دانند بلکه آن را نوعی شفافیت بخشیدن و اهمیت دادن به وحی خود فرموده² خداوند و باوراندن ایمان به ایمان آورندگان می دانند که هرگز نباید او را کمتر از بالاترین حقیقت بدانند. بر پایه این دیدگاه، استدلال انسالم هیچ کافری را به ایمان آوردن رهنمون نمی شود اما از این ویژگی برخوردار است که ایمان آورندگان به دین مسیح را تقویت می بخشد.

استدلال هستی شناختی انسالم همواره ذهن فیلسوفان متقدم را به خود مشغول داشته و در سالهای اخیر نیز بحث و جدل هایی را به همراه داشته است.

علت اول و استدلال های کیهان شناختی³

مهم ترین تلاشی که در اثبات وجود خداوند بعمل آمده از سوی توماس آکیناس⁴ (1274-1224) بوده است. وی پنج شیوه برای اثبات خداوند عرضه می کند. به جای توسل به استدلال هستی شناختی که توجه خود را به ایده خداوند معطوف می دارد و روند بازگشایی معانی ضمنی مترتب بر آن را دنبال می کند، ادله توماس آکیناس متأثر از ویژگی های جهان خلقت پیرامون ماست و چنین استدلال می کند که این جهان با تمامی ویژگی هایش نمی تواند وجود داشته باشد مگر آنکه واقعیت مطلق وجود داشته باشد که ما آن را خدا می نامیم. این

¹ Karl Barth

² Self-revelation

³ Cosmological arguments

⁴ Thomas Aquinas

رویکردها عبارتند از: واقعیت حرکت یه سوی محرک اول¹ ، سببیت به علت اول²، موجود ممکن³ به موجود واجب⁴، درجات ارزش نسبت به ارزش مطلق⁵ و آیات و شواهد طبیعت در ارتباط با وجود خداوند یا نظام دهنده کل⁶.

ما توجه خود را به ادله دوم و سوم آکیناس معطوف خواهیم کرد. ادله دوم او با عنوان استدلال علت اول چنین تعریف می شود: برای آنکه فعلی رخ بدهد باید علتی وجود داشته باشد. این علت خود علت دیگری دارد و این تسلسل ادامه خواهد داشت تا به علت اول برسیم. آکیناس رجعت به علت های واسط مکرر را مردود می داند و به علت اول اشاره می کند که نامش خداوند است. (ادله نخست وی که محرک اول را از واقعیت حرکت استنتاج می کند در اصل مشابه با این رویکرد است).

ضعفی که در استدلال آکیناس وجود دارد (ووی خود در جایی به آن اذعان داشته است) در حذف و ناممکن دانستن رویکرد به رخداد های مکرر واسطه است که نیازی به حالت پیشینی ندارند. با وجود این، برخی از پیروان توماس آکیناس⁷ استدلال های وی را به نحوی سامان داده اند تا از این معضل اجتناب کنند. تفسیر آنها از تسلسل نامتناهی که استدلال وی به آن بی توجه بوده است این است که نظر او رجعت به رخداد های مکرر در زمان نبوده است بلکه

¹ Prime Mover

² First Cause

³ Contingent beings

⁴ Necessary Beings

⁵ Absolute Value

⁶ Divine Designer

⁷ Thomists

مراد اجتناب از بازگشت به توصیف های بی حاصل است. اگر واقعیت "الف" از طریق توجیه واقعیت "ب" یا "پ" یا "ت" محرز باشد (که ممکن است مرجع و یا همزمان با واقعیت "الف" بوده باشد)، و از سویی، هرکدام از این واقعیت ها به نوبه خود در رابطه با واقعیت دیگری مقبولیت یابند، پس باید یک واقعیت دیگری وجود داشته باشد که در تبیین قائم به خود است و وجودش کل (هستی) را توجیه می کند. اگر چنین حقیقتی وجود نداشته باشد، تمامیت هستی یک واقعیت پوچ و بی مفهوم خواهد بود.

با وجود این، تفسیر مجدد هم خالی از اشکال نیست و دو سؤال عمده را پیامد خود دارد. سؤال نخست این است که چگونه بدانیم که جهان "یک واقعیت پوچ و بی مفهوم" است؟ جدا از رنگ و لعاب احساس گونه ای که تفسیر اخیر به موضوع بخشیده است، این سؤالی است که دقیقاً هر باورمند شکاکی می تواند داشته باشد. حذف این امکان سرخ را برای سؤالات دیگری به دست می دهد. این استدلال ما را بر سر دوراهی قرار می دهد: یا علت اولی وجود دارد یا جهان پوچ و بی مفهوم است. این مقوله ما را بر آن نمی دارد که یک سر قضیه را ببینیم و سر دیگر را نادیده انگاریم.

(با تاسف از اینکه مجبور به طرح مشکل هستیم و باید پیگیری آن را به خوانندگان بسپاریم) مشکل دوم این است که این استدلال پایه و بنیاد خود را بر مسأله سببیت می گذارد که می تواند محل منازعه باشد و بوده است. فرضی که در پس این استدلال نهفته است ناظر بر این امر است که شرایط سببی یک رخداد به پوچی و بی موهوم بودن تعبیر شده است. هرچند این

نظریه، بر اساس پاره ای نظریه های مبتنی بر ماهیت اصل سببیت می تواند صادق باشد، با وجود این دردیگر موارد صادق نیست. برای مثال، اگر (بر اساس فرضیه های علوم معاصر) قانون های سببیت بیان احتمالات آماری باشد، یا اگر (بر اساس نظریه هیوم) رابطه های علی تنها مبین مشاهدات هستند، و یا (آن گونه که کانت می گوید) تجلیات ذهن انسانها، آنگاه استدلال های تامیست ها محکوم به شکست است.

رویگرد سوم آکیناس، که با عنوان استدلال با توجه به تصادفی بودن جهان یا استدلال کیهان شناختی، معروفیت یافته حول محور زیر است. هرآن چیزی که در جهان پیرامون ماست تصادفی¹ است و یا به عبارتی هر تعینی می تواند اصلاً وجود نمی داشته است یا اگر هم می توانسته است وجود داشته باشد به گونه دیگری بوده است. دلیل آن این است که آن تعیین در گذشته وجود نداشته است. وجود صفحه چاپ شده ای که در پیش روی ماست بستگی داشته است به فعالیت های پیشین از قبیل وجود درختان، چوب بران، کارگران حمل و نقل، تولید کنندگان کاعذ، ناشران، مراکز انتشاراتی، مولف و سایر فعالیت ها و به همان اندازه عملیات در عصر حاضر در برگیرنده تعداد زیادی فرمول های شیمیایی و فیزیکی. هرکدام از اینها خود تابع عوامل دیگری است. هرچیزی به وجودی فراتر از خود وابسته است. قدیس توماس² استدلال می کند که اگر هر چیز به عامل دیگری وابسته است و محتمل، زمانی بوده است که هیچ چیز وجود نداشته است. در این حالت، هیچ چیز نمی توانسته است به وجود آید زیرا هیچ

¹ contingency

² Saint Thomas

عامل سبب سازی وجود نداشته است. از آنجا که تعینات وجود دارند باید چیزی وجود می داشته است که وجودش قائم به وابستگی و احتمالات نباشد. این همان است که خدایش می خوانند.

به نظر می رسد، ارجاع آکیناس به یک زمان فرضی، که در آن هیچ چیز وجود نداشته است، استدلال او را تضعیف می کند و نه تقویت؛ زیرا این امکان می توانسته است وجود داشته باشد که یک سری رخدادهای محدود اما به هم وابسته در راستای زمان همپوشی داشته به طوری که هیچ لحظه ازممانی وجود نداشته است که عاری از آنها باشد. به هر حال، تامیست های عصر حاضر (همان گونه که آکیناس نیز در دیگر آثار خود چنین کرده است) از پرداختن به این موضوع سرباز زده اند. اگر از عامل زمان صرف نظر کنیم، (حتی اگر موضوع یک سری رخدادهای هم مطرح باشد) به یک رابطه منطقی بین جهان وابسته و زمینه نا وابسته آن بر می خوریم. به قیاس با آن، نویسنده ای به نحوه عملکرد ساعت اشاره می کند. حرکت هر کدام از چرخ ها و دنده ها در ارتباط و هم آهنگی چرخ ها و دنده های همجوار است. با وجود این، حرکت ساعت منوط به وجود فنری است که خارج از چارچوب چرخ ها و دنده ها عمل می کند. برای آنکه حرکت در میان چرخ و دنده ها جاری باشد نیاز به فنر است. بر همین اساس، برای آنکه چرخ عوامل وابسته در جهان هستی در حرکت باشد نیاز به عاملی نا وابسته دارد که خارج از محدوده آن باشد. تنها یک واقعیت قائم به خود که خود

وجود خود است می تواند زمینه غایی وجود هر چیزی باشد. چنین پس زمینه قائم به خودی است که "واجب الوجود" نام گرفته و آن را خدا می نامند.

ایراد فلسفی مهمی که اخیراً علیه این استدلال عرضه شده است این است که ایده "واجب الوجود" غیر قابل فهم است. چنین استدلال شده است که تنها قضیه ها¹ و نه تعینات می توانند از نظر منطقی "لازم"² باشند. بیان اینکه یک موجود لازم و واجب وجود دارد یک کاربرد نادرست زبانی است. ایرادی که بر استدلال کیهان شناختی وارد آمده بردرک نادرستی استوار است؛ زیرا استدلال مورد نظراز واجب الوجود منطقی سخن نمی گوید. مفهوم واجب الوجود (آن گونه که آنسالم و آکیناس مطرح کرده اند) به لازم منطقی اشاره ندارد بلکه به نوعی لازم واقعی و حقیقی ارجاع می دهد که در این مورد اشاره به خداوند است، و به مفهوم "خود بر خود" قائم آمده است. به همین دلیل، ایده خداوند به عنوان واجب الوجود را نباید از این منظر که "خدا وجود دارد" به عنوان یک حقیقت منطقی برابر دانست.

به هر حال، ردیه مهمی علیه استدلال کیهان شناختی وجود دارد که همانند ردیه ای است که علیه استدلال علت اول مطرح شده بود. استدلال کیهان شناختی صورتی دو گانه داشت: یا یک واجب الوجود وجود دارد یا جهان هستی در کل نامفهوم است. واضح است که این استدلال می توانست قوی باشد تنها اگر انتخاب دوم می توانست نادیده گرفته شود. با وجود این، نه تنها نادیده گرفته نشده بلکه موضع آن با شک همراه است. اینکه نمی توان امکان

¹ propositions

² necessary

نامفهوم بودن جهان را متصور بود مانع از آن گردیده که بتوان از آن به عنوان ادله ای دال بر وجود خداوند استفاده کرد. یک آدم شکاک قطعاً به استدلالی این چنین نیاز خواهد داشت.

استدلال غایت شناختی¹

استدلال غایت شناختی از جمله معروف ترین استدلال های مرسوم بوده که مورد تأیید فراگیری قرار گرفته است. از زمان افلاطون تا به امروز، این نوع استدلال در ادبیات فلسفی در جریان بوده است (در رویکرد پنجم توماس قدیس هم به آن اشاره شده است). در عصر حاضر، مشهورترین شرح و تفضیل را ویلیام پالی² (1743-1805) در کتاب خود با عنوان: "الهیات طبیعی یا شواهدی در وجود خداوند و صفات³ او" آورده است. در محافل عمدتاً محافظه کارتر، استدلال وی به صورت فعالی حضور داشته و مورد توجه بوده است.

تمثیلی که پالی از ساعت ارائه می دهد جوهر استدلال او را شکل می دهد. تصور کنید در بیابانی در گذر هستیم و در آنجا به سنگی برخورد می کنیم و از خود می پرسیم این سنگ چگونه بوجود آمده است. می توانیم موجود بودن آنرا امری تصادفی بدانیم. به این مفهوم که حاصل عملکرد عوامل طبیعی چون باد، باران، گرما، سرما و آتشفشان است. حال اگر ساعتی را بر روی زمین بیابیم، نمی توانیم همین گونه تفسیر و توجیه کنیم. یک ساعت از مجموعه چرخ ها، چرخ دنده ها، محورها، فنرها و رقاصک ها تشکیل شده است که همگی با

¹ Teleological argument (Design argument)

² William Paley

³ Natural Theology: or Evidences of the Existence and Attributes of the Deity Collected from the Appearances of Nature (1802)

نظم خاصی عمل می کنند تا بخشی از زمان را نشان دهند. تصور اینکه مونتاژ و سرهم بندی قطعات فلزی همانند عملکرد باد و باران و غیره است نامعقول است. در این صورت، باید الزاماً قائل به ذهن هوشمندی باشیم که مسئولیت بوجود آمدن این پدیده را بر عهده داشته است.

پالی، در ارتباط با مقایسه بین ساعت و جهان خلقت، به نکات مهمی اشاره می کند. نخست اینکه حتی اگر ما پیشاپیش با ساعت نیز آشنا نبوده و از طریق مشاهده به این واقعیت آگاهی نداشته ایم که ساعت محصول یک ذهن خلاق بوده است، استدلال ما تضعیف نمی شود (همان گونه که ما پیشاپیش با جهان نیز آشنایی نداشته ایم). نکته دوم اینکه استنتاج ما از ساعت و رسیدن به ساعت ساز به بیراهه نخواهد رفت حتی اگر بدانیم که مکانیسم ساعت این گونه نیست که همیشه عملکرد مطلوبی داشته باشد (همانگونه که گاهی به نظر می رسد جهان نیز این گونه است). باز هم ملزم به داشتن تصویری از ساعت ساز خواهیم بود. و نکته سوم اینکه استنتاج ما مخدوش نخواهد شد حتی اگر ندانیم که برخی از قطعات ساعت چگونه عمل می کنند (همانگونه که در طبیعت نیز این گونه است).

پالی استدلال می کند که جهان هستی دارای مکانیسم پیچیده ای است و همانند یک ساعت از طراحی خاصی برخوردار است. چرخش سیارات در مجموعه شمسی و نیز نظام حاکم بر کره خاکی ما همزمان با فرایند دقیق فصل های سال و سازگاری عناصر حیات همگی نشان از وجود یک طراح دارد. در مغز انسان، برای مثال، میلیونها سلول با هماهنگی و سازگاری

خاص خود به فعالیت مشترک مشغول هستند. چشم انسان یک دوربین فیلم برداری دقیقی است که عدسی های آن به طور طبیعی تنظیم می شوند، از دقت بسیار برخوردارند، نسبت به رنگ حساسیت نشان می دهند و می توانند ساعت ها در کار باشند. آیا مکانیسم هایی با چنین پیچیدگی می توانسته اند همانند تکه سنگ بیابان با عملکردی شبیه به باد و باران به صورت تصادفی بوجود آمده باشند؟

پالی (به شیوه بسیاری از مدافعان مسیحیت¹ قرن هیجدهم) یک سری از استدلال هایی را که بر مبنای یافته های علوم عصر خود به دست آمده بسط می دهد. در توجیه نظام الهی، وی به ویژگی ها و غرایض حیوانات اشاره می کند، غرایضی که بقاء آنها را تضمین می کند. برای مثال، سازگاری بال پرندگان و پرواز و نیز باله ماهیان و حیات آنها در آب. آنچه از نظراو جالب و شگفت انگیز است تغییر روز و شب و فراهم آوردن امکانات برای حیوانات است تا پس از فعالیت روزانه به خواب روند. می توانیم به یکی از نویسندگان زمان خود اشاره کنیم که لایه اوزون و جو را ملاک قرار داده که اشعه مافوق بنفش خورشید را در کنترل خود دارد تا حیات بر روی زمین امکان پذیر گردد. آرتور براون² (1943) می نویسد:

لایه اوزن دلیل بارزی از آینده نگری خداوند است. چگونه می توان این پدیده را

حاصل یک فرایند متاثر از تصادفی بودن امر دانست؟ حایلی که از مرگ

¹ Apologetics

² Arthur Brown

موجودات زنده جلوگیری می کند، با ضخامت مناسب، با قدرت دفاعی مناسب و در نتیجه شاهدهی بر استدلال غایت شناختی.

نقد بر استدلال غایت شناختی را می توان در اثر دیوید هیوم با عنوان "گفت و شنودی در باب دین"¹ یافت. این اثر در سال 1779، بیست و سه سال پیش از اثر پالی، منتشر شد اما، همان گونه که در میان علمای الهیات و منتقدان فلسفی و ارتباطات بین آنها جاری و ساری بوده است، این نقد ها مورد عنایت پالی قرار نگرفته است. سه نقدی که هیوم ارائه داده است به صورت زیر است:

1. هیوم چنین استدلال می کند که آراستگی یکی از مشخصه های ضروری هر جهانی است. زیرا نمی توان جهانی را متصور بود که اجزاء آن با همدیگر انطباق نداشته و هماهنگی نشان ندهند. برای مثال، نمی توان پرندگان را بال باشد اما پرواز نه و یا ماهی ها باله داشته باشند اما نتوانند شنا کنند. استمرار هر نوع حیاتی در یک محیط نسبتاً ثابت نیازمند قدرت تطبیق پذیری و برخورداری از نظامندی است. با وجود این، سؤال این است که آیا این نظم و سازگاری می توانسته است جدا از یک طراحی هوشمندانه وجود داشته باشد یا نه. هیوم نظریه اپیکورس² را پیشنهاد می کند: جهان متشکل از تعداد متناهی از ذرات است که حرکتی

¹ Dialogues Concerning Natural Religion

² Epicurus

تصادفی¹ دارند. این ذرات، در یک زمان نامتناهی ترکیب ها و اشکال متفاوتی به خود می گیرند. هرگاه یکی از این ترکیب ها شکل ثابتی به خود بگیرد (خواه دائمی یا موقتی)، آنگاه شکل ثابت پدید آمده ، در نظر ما، کیهانی خواهد بود آن گونه که ما ناظر آن هستیم و آن را می شناسیم.

این فرضیه ، به صورت ساده اما جامعی که بیان می شود، توجیهی است طبیعی از ماهیت نظام مند جهان طبیعت. در چارچوب علوم دیگر نیز می تواند توجیه پذیر باشد. برای مثال، نظریه انتخاب برتر داروین² توجیه ملموس تری از نظام موجود در عالم حیوانی ارائه می دهد. براساس نظریه داروین، درهرنسلی، تغییرات تصادفی در میان موجودات به صورت فردی رخ می دهد. گونه های حیاتی خود را با این تغییرات وفق می دهند و دلیل آن این است آن دسته که سازگاری و تطابق کمتری از خود نشان داده اند در یک رقابت مداوم و پایدار محکوم به نیستی بوده اند و بدین ترتیب نتوانسته اند نوع خود را، در این راز بقاء، حفظ کنند. اصل "تنازع بقاء"³ که عامل و فشاری است مداوم به سوی پیدایش سازگاری بیشتر و در نهایت زیر بنایی است برای تکامل بیشتر و پیچیده تر، به پیدایش انسان اندیشه ورز⁴ می انجامد. برگردیم به موضوع لایه اوزون. اینکه لایه ای چنین مقاوم به شکل معجزه آسای حیات حیوانی را در کره زمین

¹ Random motion

² Darwinian Theory of Natural Selection

³ Struggle for surviving

⁴ Homo Sapiens

از خطر نابودی مصون داشته است به مثابه این نیست که خداوند ابتدا حیوانات را خلق کرده و سپس لایه اوزون را برای محافظت آنها برگرد کره خاکی مستقر ساخته است بلکه لایه اوزون پیشاپیش وجود داشته است. تنها آن دسته از موجوداتی که قابلیت آن را داشتند تا با درجه خاصی از اشعه ماوراء بنفش سازگاری بیشتری داشته باشند فرصت بقاء یافتند.

2. قیاس بین جهان آن گونه که هست و مصنوع دست انسان همانند ساعت و یا خانه، یک استدلال ضعیف است. جهان را نمی توان یک ماشین عظیم تصور کرد. می توان آن را به یک نوع گیاه و یا جانور سخت پوست بی حرکت تشبیه کرد. در این صورت، استدلال غایت شناختی محکوم به شکست است. اینکه گیاهان و یا حیوانات سخت پوست هوشمندانه طراحی شده اند محل تشکیک و سؤال است. تنها در مواردی می توانیم از این استدلال دفاع کنیم که جهان هستی را همانند یک مصنوع دست بشر بدانیم و آنها را با هم قیاس کنیم و از آن به استنتاج وجود یک طراح هوشمند دست یازیم.

3. حتی اگر ما بتوانیم استنتاجی معتبر از یک خالق الهی برای این جهان ارائه دهیم، باز هم نمی توانیم از یک خالق عاقل، نیک و توانمند به شکلی که در دین یهود و مسیحیت مطرح شده است تصویری داشته باشیم. از مشاهده یک معلول تنها می توانیم به وجود یک علت متناسب قائل باشیم. بنابراین، از یک جهان محدود و

متناهی نمی توان به استنتاجی از یک خالق نامتناهی دست یافت. با الهام از نظریه هیوم، اگر ما بتوانیم تنها یک کفه از یک ترازو را ببینیم و مشاهده کنیم که در کفه دیگر ده اونس وزن سنگین تری وجود دارد تنها می توانیم به این استنتاج برسیم که جسم واقع در کفه نا پیدا بیش از ده اونس وزن دارد و نه صد ها اونس چه رسد به اینکه تصویری از یک سنگینی نامتناهی داشته باشیم. بر اساس همین اصل، ظاهری که ما از جهان و طبیعت شاهد آن هستیم متضمن وجود یک خداوند نیست و چرا نه چندین خدا، زیرا جهان مملو از گوناگونی هاست. حتی نمی توانیم تصویری از خدای مهربان و نیک داشته باشیم چون، در جهان، شرارت نیز یافت می شود. بر همین قیاس، نمی توان تصویری از یک خدای قادر و صاحب خرد داشت. بنابراین، بسیاری از فیلسوفان، با توجه به نقدهایی که هیوم ارائه داده است، استدلال غایت شناختی را ضعیف دانسته و آن را نا مقبول می دانند.

خدا باوری و اصل احتمالات¹

از زمان هیوم به بعد، دو نسل پیش توسط اف – آر - تِننت² و دیگری در عصر ما، توسط ریچارد سواينبر³، نظریه های غایت گرایانه بیشتری ارائه شده اند. هر دو چنین ادعا می کنند که اگر یک سری داده های کامل تر و جامع تری را در نظر بگیریم و تنها به ماهیت غایت

¹ Theism and Probability

² F R Tennant

³ Richard Swinburne

گرایانه مربوط به تکامل زیستی بسنده نکنیم و دین در نزد انسانها، تجربیات اخلاقی، زیبا شناختی و شناختی را نیز مد نظر داشته باشیم، به دلایل و شواهد زیادی دال بر وجود خداوند دست خواهیم یافت که به مراتب بیش از شواهدی است که دال بر عدم وجود خداوند است. به نظر می رسد دیدگاه خداباوری محتمل ترین دیدگاه جهانی و نظام متافیزیکی باشد.

این متفکران بر این باور هستند که دیدگاه خداباوری و تفسیرهای ارائه شده از جهان هستی بیشتر و بهتر از سایر گزینه ها می توانند تجربیات دینی و اخلاقی بشرو حتی جنبه های فیزیکی آن را تبیین کنند. شایان ذکر است، خدا ناباوران¹ و متفکران این نحله این نظریه را به نقد می کشند و به ویژه بر این باور هستند که وجود شیطان و شرارت بیشتر با ماهیت طبیعت ما سازگار است تا یک فلسفه دینی. ما در فصل چهارم به بحث شیطان خواهیم پرداخت و این موضوع را مورد بررسی قرار خواهیم داد که آیا عامل احتمال می تواند در ارتباط با این دو نظریه رقیب، یعنی وجود یا عدم وجود خداوند، کارساز باشد یا نه.

دو نظریه احتمال وجود دارد: نظریه بسامدی² و نظریه باور معقول³ که در عصر حاضر مطرح هستند و گاه از آنها با عنوان وجوه آماری و استقرایی احتمالات⁴ یاد می شود. بر اساس نظریه نخست، احتمال یک مفهوم آماری است و در مواردی مقبولیت دارد که فراوانی موارد مشهود باشد (برای مثال، به لحاظ آنکه تاس شش وجه دارد و احتمال دارد که در

¹ Nontheistic thinkers

² Frequency theory

³ Reasonableness of belief

⁴ Inductive senses

پرتاب آن هر وجهی به رو قرار گیرد، پس این احتمال که در هر بار پرتاب کردن تاس یک طرف در رو قرار گیرد یک به شش است). آن گونه که دیوید هیوم اشاره می کند، این واقعیت که جهان هستی واحد است مانع از آن است که اصل احتمال را از این دست معقول و میسر بدانیم. اما اگر این امکان وجود داشت (که البته وجود ندارد) ، که جهان های متعددی وجود داشت (برای مثال ده جهان) و اگر، علاوه بر آن، می دانستیم که نیمی از آنها آفریده خداوند هستند و نیم دیگر نه، آنگاه احتمال اینکه جهان ما آفریده خداوند است یک به دو می بود. با وجود این، چون تصور ما بر واحد بودن جهان (جدا از خداوند) است ، اصل احتمالات بسامدی/ فراوانی در این مورد نمی تواند از مقبولیت برخوردار باشد.

بر پایه نظریه دوم احتمالات، زمانی می توانیم بگوئیم گزاره "الف" از گزاره "ب" محتمل تر است که بتوانیم آن دو را در ارتباط با یک مجموعه گزاره های پیشینی (گزاره های شهودی) مقابله کنیم و آنگاه بگوئیم که به لحاظ محتمل تر بودن یکی در مقابل دیگری ارزش باورمندی بیشتری دارد. خود تعریفی که از "معقولیت"¹ ارائه می شود با مشکل روبروست. با وجود این، مشکل دیگری در این رابطه وجود دارد که مانع بکار گیری این مفهوم در ارزیابی ماهیت الهی² و غیر الهی³ جهان است. در حالیکه ما با یک جهان واحد روبرو هستیم و تمامیت گزاره های ما یا در ارتباط با بخشی از جهان یا کل جهان است ، ما با شاهی پیشینی مواجه نیستیم. به عبارت دیگر، ورای جهان هستی، شاهد دیگری که بر اساس آن

¹reasonableness

²Theous character

³Non-theous character

بتوان نظرداد وجود ندارد. در حقیقت، تنها یک جهان وجود دارد و می توان تفسیری الهی و یا غیر الهی بر آن متصور بود.

پیشنهاد دیگری هم ارائه شده است ، آن گونه که در قضاوت های مبتنی بر معرفت عام مطرح است، می توان از احتمالات متداول¹ سخن به میان آورد هرچند نمی توان آن را در قالب موازین ریاضی گونه و آماری انگاره بندی کرد. این گونه احتمال بیشتری وجود دارد که بروجود خداوند صحه گذاشت. از این منظر، ملاحظات بیشتری دال بر وجود خداوند وجود خواهد داشت تا نظریه هایی که وجود خداوند را نفی می کنند. با وجود این، همین رویکرد نیز مصادره به مطلوب است زیرا به میزان و مقیاسی دسترسی نخواهیم داشت تا احساس انسانها را در ارتباط با تعهدات اخلاقی در مقابل واقعیت وجود شراندازه گیری کنیم. از سویی، به نظر نمی رسد که هیچ گونه توجیه موجهی وجود داشته باشد تا بپذیریم که ، در ارتباط با حیات ، تفسیرهای دینی پیشینی تر از تفسیر های طبیعی دارای اعتبار بیشتری هستند. عکس این قضیه هم صادق است. به لحاظ آنکه ما با پدیده واحدی رو برو هستیم، مقوله احتمالات نمی تواند کاربرد درستی داشته باشد.

از سوی دیگر، اخیراً ، ریچارد سواینبر موضوع را به این شکل مطرح کرده است که توجیه خداپاورانه از ماهیت و ویژگی جهان هستی ساده ترین و جامع ترین است و با توسل به نظریه بیس² می توان نشان داد که احتمال آن بیش از پنجاه در صد است. استدلال او جالب و پیچیده

¹ Alogical

² Bayes

است اما نقد های زیادی را هم پیامد خود داشته است. موضوع جالبی است که می تواند در سطوح بالاتری مورد توجه قرار گرفته و تحقیقاتی در آن زمینه بعمل آید.

استدلال اخلاقی¹

مسأله اخلاقیات و استدلال های مرتبط با آن، به صورت های گوناگون، مطرح بوده و مدعی آن بوده اند که تجربه اخلاقی، به ویژه تعهدی که ابناء بشر نسبت به هموعان خود دارند، به نحوی از انحاء به دیرینه آن، یعنی منشاء عالم هستی، وابسته است و آبشخوری چنین دارد.

گونه نخست

این نوع استدلال در قالب یک استنتاج منطقی و بر اساس قوانین اخلاقی عینی و قوانین خداوند قانون گزار، یا از عینیت ارزشهای اخلاقی، و یا ارزشهای کلی منبعث از ارزشهای زمینی، و یا آگاهی نسبت به خداوند که او نیز صدای وجدان است شکل گرفته و بر آن پایه استوار است.

اسقف نیومن² آن را این گونه توجیه می کند:

اگر آن گونه که باید در برابر وجدان خود احساس مسئولیت کنیم، و از کاری که کرده ایم شرمنده باشیم، ترسی بر ما حاکم و مستولی گردد، سؤال این است که ما در برابر چه کسی شرمنده ایم، از چه کسی می ترسیم؟ اگر علت این احساس ها در جهان متعین ما

¹ The Moral Argument

² Cardinal Newman

نباشد ، پس آن موجودیتی که مخاطب ماست یک وجود فرا زمینی است که همان خداوند است.

تفکر اصلی در زیر بنای این گونه استدلال ها بر این اصل استوار است که ارزشهای اخلاقی نمی توانند در قالب نیازها، آرزوها، ایده آل ها، علایق شخصی، و ساختار طبیعت بشر و یا هر آن چیزی که نتواند به یک موجودیت فرا زمینی مربوط شود توجیه پذیر باشند. اما این تصور مصادره به مطلوب¹ است. بدین ترتیب، پایه و اساس این استنتاج و شروع آن از یک امر بدیهی و اتصال آن به خداوند بحث برانگیز و از منظر یک شکاک بی بنیاد است.

گونه دوم

شکل دوم این استدلال با ردیه ای رویارو نیست زیرا اساساً دلیل و برهانی به حساب نمی آید. این استدلال بر این ادعا بنیاد نهاده شده که هر فرد ملزم به رعایت اصول اخلاقی و احترام به ارزشهای اخلاقی است و باید آنها را در زندگی خود ملاک قرار دهد. این ارزش ها منشاء الهی دارند که دین آن را خدا می نامد. ایمانوئل کانت² بر این باور است که هم وجود خداوند و هم ابدیت³ شرط لازم⁴ زندگی اخلاقی است ، باورهایی که وظیفه را، بدون شرط و

¹ Beg the question

² Immanuel Kant

³ Immortality

⁴ postulates

شروط ، برعهدهٔ یک فرد می گذارد و شخص خود را ملزم به رعایت آنها می داند. اخیراً،
بیلی¹، یک نویسندهٔ دینی چنین می نویسد:

آیا ، در جهان نوین ما ، این امر که ایمان به خدا بخشی از آگاهی اخلاقی ماست و بدون
باوربر وجود او مقوله ای است بی پایه ، یک تناقض محسوب می شود؟ آیا ارزشهای
اخلاقی ما از ماهیت و هدف غایی واقعیت سخن می گویند (بدین معنی که جوهر باور دینی
را به ما ارزانی می دارند) یا هر آنچه هست ذهنی و بر آن پایه بی معنی است؟

به نظر من، (نویسندهٔ این کتاب)، تا زمانی که این اختلاف نظرها مبالغه آمیز نباشند، در حد
محدودی، از اعتبار برخوردارند. برای اینکه این ادعاها را بپذیریم و قبول کنیم که مقدم بر
سایر منافع ماست باید، به صورت ضمنی، به نوعی واقعیت قایل باشیم که خارج از جهان
طبیعت ماست، و اطاعت ما از آن لازم است. این حرکتی است در پذیرفتن وجود خداوند همان
گونه که در دین یهود و مسیحیت و سنت از آنها به واقعیت های اخلاقی برتر تعبیر می شود. با
وجود این، نمی توان آن را برهانی برای وجود خداوند به حساب آورد زیرا قدرت مطلقهٔ تعهد
اخلاقی به زیرسؤال کشیده می شود. حتی اگر ارزشهای اخلاقی راهم مقدمه ای برای حرکت
به سوی زمینه های شهودی و اشراقی بدینم، نمی توان آنها را ، آن گونه که موضوع مطرح
در دین مسیحیت است ، نشانی برای وجود یک خالق نامتناهی، قادر متعال و واجب الوجود² دانست.

¹ Baillie

² Self-existent

فصل سوّم

استدلال ها در رد وجود خداوند

یک فرد شکاک ، چه کافر باشد و چه لادری، پذیرای این نظر نیست که انسانها در گذشته به نوعی تجربه دست یافته اند که بر اساس آن متقاعد شده اند که واقعیتی به نام خدا وجود دارد. فرد شکاک و نا باور بر این باور است که این تجربه ها را می توان در نظر داشت بدون آنکه آنها را فرض بر وجود خدا بدانیم . در عوض باید تفسیری طبیعت گرایانه از دین به دست داد. در اینجا، به بحث پیرامون دو تفسیر از این دست می پردازیم.

نظریه دینی بر پایه مقوله های اجتماعی

این نوع تجزیه و تحلیل، در اوایل قرن حاضر¹ توسط جامعه شناسان فرانسوی و عمدتاً توسط امیل دورکهایم² مطرح گردید و این آگاهی در نسل حاضر بوجود آمد که جامعه می تواند با توانایی هایی که دارد خیر و شر را در اذهان مردم قالب ریزی کرده و شکل بدهد.

نظریه جامعه شناختی دین به این قدرت و توانایی اشاره می کند و دیدگاهی چنین دارد که خدایانی که انسانها پرستش می کنند موجودات خیالی هستند که جامعه به صورت ناخودآگاه ساخته و پرداخته کرده تا از آنها به عنوان ابزاری برای اعمال کنترل بر افکار و رفتار مردم استفاده کند.

¹ منظور قرن بیستم است- مترجم

² Emile Durkheim

مدعای این نظریه این است که زنان و مردانی که احساس ها و تعلقات دینی دارند و در مقابل یک نیروی برتر که فراسوی زندگی و حیات آنهاست و در مقام یک فرمانده اخلاق برسر آنها سایه افکنده است، در حقیقت، خود را در مقابل یک واقعیت بزرگتر محیط می یابند. این نیروی برتر یک موجود متافیزیکی نیست بلکه تبلور یک واقعیت محیط اجتماعی است. آن گروهی که بر جامعه اشراف دارند صفات الهی را در ذهن اعضای جامعه، در قالب خداوند، تزریق می کنند و از این روست که الگویی در آن جامعه علم می شود.

بدین ترتیب، احساس قداست خداوند و انتظار از بارمندان تا به پیروی محض از او بپردازند را می توان بازتاب انتظارات جامعه از اعضای خود به حساب آورد. در پژوهشی که دورکهایم در قبایل بومی استرالیا انجام داد، نمونه هایی از این وابستگی و اطاعت بی چون و چرا را یافت. در این نظام قبیله ای فرا روانشناختی¹، اعضای جامعه به عنوان سلول هایی به هم پیوسته به حساب می آیند و نه در قالب افراد مجزا از یکدیگر. عادت ها، باورها، الزامات و محرمات² امور مطلقه به حساب می آیند و مقدسات را شکل می دهند. در جوامع پیشرفته، این وحدت و باور جمعی بدوی به هنگام بروز جنگ ها به صورت نسبی ظهور می کند و به شکل یک عرق ملی خود را بر جامعه تحمیل می نماید.

بر اساس گفته دورکهایم، احساس وابستگی به خداوند و او را تنها یار، مدد دهنده و پناه خود دانستن، به شکلی رخ می نماید که جامعه ای که بر افراد حاکمیت دارد آنها را در تمام شئون

¹ Psychic organism

² taboos

اجتماعی رهنمون می شود و به آنها خط می دهد. انسانها، در اصل موجودات اجتماعی هستند و بین آنها وابستگی گروهی قوی وجود دارد و مایه اصلی شادمانی آنهاست. از این روست که در انزوا، این شادمانی از بین می رود. سرزندگی و حیات روانی ما در تجمع است. تجمع باورمندان تحت لوای یک دین و حضور جمعی آنها در جشن ها و مراسم دینی موجب احساس قدرت و اقتدار در بین مومنان می شود (واژه دین¹ احتمالاً از ریشه لاتین آن² و به معنی وابستگی به یکدیگر مشتق شده است).

بنابراین، جامعه به عنوان یک واقعیت برتر بر افراد حاکم است، یک نیروی مطلقه و تمام عیار که از دیرباز حضور داشته و فراتر از زندگی کوتاه ما و آنگاه که ما نخواهیم بود همچنان تداوم خواهد داشت. این واقعیت عینی را، به صورت نمادین، خدا نام نهاده اند. بر اساس این نظریه، فشارهای طبیعی اجتماعی، با بهره گیری از نیروی خلاقه انسانها در مدل سازی و نماد سازی، نهایتاً به صورت باور بر حضور طبیعی خداوند متجلی خواهد شد.

در اینجا، به بررسی تفسیر های ملموس از جهان واقعیت که در آن خداوند به عنوان یک موجودیت متافیزیکی و خالق جهانی که ما در آن زندگی می کنیم معرفی شده می پردازیم. بر اساس این تعبیر و تفسیر ها، برعکس، این انسان است که خدا را خلق کرده تا حیات اجتماعی خود را تضمین کند. متفکران و علمای دین مدار نقدهایی بر این نظریه آورده و کاستی ها و نارسایی های آن را مورد مذاقه قرار داده اند.

¹ Religion

² ligare

1. این ایراد وارد شده است که این نظریه جهان شمول نبوده و مبین یک آگاهی دینی عام نیست زیرا، گاه دین فرادست تراز قدرت جامعه عمل کرده و نمایانگر وابستگی انسانها و قیود اخلاقی بین آنهاست. در اندیشه و تفکر معلمان و مبلغان ادیان معتقد به وحدانیت، پیامد وحدت گرایی این است که خداوند همه انسانها را دوست دارد و مومنان را به همکاری و معاضدت جمعی دعوت می کند.

این پدیده در خور توجه را چگونه می توان در قالب نظریه جامعه شناختی دین توجیه کرد؟ اگر دعوت خداوند تنها همانی است که جامعه بر اعضای خود تحمیل می کند و تضمین کننده رفتارهای اجتماعی در آن جامعه است، تاکید بر جهان شمول بودن تعهدات را چگونه می توان توجیه کرد؟ تعریفی که نظریه اجتماعی از جامعه ارائه می دهد جامعه بشری را، درکل، شامل نمی شود. پس چگونه می توان کلام خداوند را که رعایت حق و حقوق انسانی را ملزم می دارد با مکلفات یک گروه برابر دانست؟

2. ادعا بر این است که نظریه جامعه شناختی دین در ارتباط با قدرت و خلاقیت ذهن پیشگویان دینی از کاستی و ضعف برخوردار است. یک پیامبر و یا یک رهبر دینی معمولاً از مرز قوانین اخلاقی حاکم بر جامعه عبور می کند و پیروان خود را به رعایت قوانینی دعوت می کند که بسیار فراتر از قوانین اخلاقی و حیات اجتماعی آن جامعه است. اگر قائل باشیم که منبع فرادست تری برای اخلاقیات آن جامعه و آنچه افراد تجربه کرده اند وجود ندارد، این امر را چگونه

می توان توجیه کرد؟ نظریه جامعه شناختی تنها در یک محیط محدود اجتماعی کارساز است اما نمی تواند قدرت خلاقیت و روند تغییرات اخلاقی را که مبدعان آن پیشروان جامعه و پیشاپیش سایر افراد در پیش می گیرند جوابگو باشد.

3. نظریه جامعه شناختی دین در توجیه وجدان های فرا رونده در جامعه ناکار و فاقد توانایی توجیه و تبیین است. در اینجا نیز بر نقش افرادی تاکید شده که، علی رغم هنجارهای اجتماعی، طبل خود را به صدا در می آورند. برای مثال، آموس¹ جامعه یهودی عصر خود و اعصار را به باد انتقاد می گیرد. ترور هادلستون² و بیرزناده³ از سلطه جویی نژاد خود در آفریقا انتقاد می کنند، یا افرادی چون کامیلو تورس⁴ در کلمبیا و یا مخالفان جنگ ویتنام از منتقدان به حساب می آیند. اگر نظریه جامعه شناختی درست باشد، پس روحیه حمایت دینی، در این وضعیت، باید علی الاصول در پائین ترین حد خود باشد و یا اصلاً وجود نداشته باشد. اگر خداوند تنها یک تجلی نمادگونه اجتماع است، چگونه یک پیامبر یا رهبر می تواند از حمایت الهی برخوردار باشد؟ سوابق و شواهد نشان می دهد که در این قبیل موارد، حمایت ها و پشتیبانی های دینی به حد اکثر اثر گذاری خود می رسند. در این موارد، انسانها از یک وجود ازلی الهام می گیرند. جالب است که پیامبران قوم یهود، یکی پس از دیگری، از قوانین حاکم بر جامعه خود عدول کرده و بر

¹ Amos

² Trevor Huddleston

³ Beyers Naude

⁴ Camilo Torres

نزدیکی و قرب به خداوند تاکید داشته اند، همان جامعه ای که آنها را در آن مطرود بوده اند. با وجود این، این پیامبران به جامعه ناسیونالیستی خود وابستگی و تعلق شدید داشته اند، آن هم در جامعه ای که، براساس نظریه جامعه شناختی دین، باید مقهور خواسته های خود و اعضاء آن جامعه بوده باشد. بدین ترتیب، به نظرمی رسد که حکم عدم تائید می تواند در مورد توجیه طبیعت مدارانه و جامعه شناختی دین مصداق یابد.

نظریه فروید¹ در باب دین

زیگموند فروید (1856-1939)، بنیان گذار روانکاوی² که او را می توان از عداد بزرگان چون گالیله، داروین و یا انیشتین به حساب آورد، به ماهیت دین توجه خاصی مبذول داشته است. به نظر وی "باورهای دینی نوعی دیرینه ترین، قوی ترین و مداوم ترین توهمات³، رضایت خاطرها، خرسندی ها⁴ و امیال انسانی هستند". از دید فروید، دین نوعی دفاع ذهنی انسان در برابر پدیده های طبیعی همچون زلزله، توفان، بیماری و ناگزیر بودن مرگ است که همواره انسان را تهدید می کند. به نقل از فروید "این عوامل طبیعی بی رحمانه، سببانه و رام نشدنی هستند و انسانها را به چالش می کشند". اما تخیل انسان این نیروی های قهریه را به قدرت های شخصی منتقل می کند. فروید می گوید:

¹ Freud
² psychoanalysis
³ illusion
⁴ fullfilments

این نیروهای غیر شخصی و بی جان و تقدیری دست نا یافتنی بوده و همواره دور از دسترس انسانها هستند. اما اگر این عناصر احساس وخشمی هستند که در جانهای ما خلجان دارند، اگر مرگ یک امر طبیعی نبوده بلکه برون داد یک شراست، اگر، در طبیعت پیرامون ما، موجوداتی هستند از آن نوعی که ما در جامعه خود می یابیم، پس می توانیم آزادانه نفس بکشیم، به آرامش برسیم و در درون خود بدون اضطراب های بی پایه و روانگونه خود با آنها روبرو شویم. درست است که باز هم بی دفاع هستیم اما حداقل مایوس و از پا افتاده نیستیم و می توانیم از خود عکس العمل نشان دهیم. می توانیم به همان شیوه ای که در برابر عوامل اجتماعی پیرامونی خود عمل می کنیم با این عوامل طبیعی نیز مقابله نمائیم. می توانیم آنها را تطمیع کنیم، به آنها رشوه بدهیم و با نفوذ در آنها از قدرتشان بکاهیم.

راه حلی که یهودیت و مسیحیت در پیش روی ما قرار می دهند قبول این واقعیت است که تصورات مدفون شده پدرانمان نیروهای محافظی هستند که پرتو وجود آنها در جهان ما گسترده است. آن چهره ای که زمانی در گهواره بر ما لبخند می زد، حالا یک قدرت لایزال است که از آسمان به ما لبخند می زند. بدین ترتیب، دین "یک هراس و سواسگونه¹ و فراگیر جهان بشریت است" که می تواند، به مدد دیگرنگری ها و مرور مجدد انسانها بر او هام و گریز از آنها با توسل به دانش علمی اثبات شده، به فراموشی سپرده شده و نقش خود را از دست بدهد.

¹ Obsessional neurosis

فروید در کتاب خود با عنوان "توتم/ نمادها و محرمات"¹ از این مفهوم بارز به عنوان "عقدۀ اودیپوس"² یاد می کند (که بر احساس های دوسویه همزمان³ استوار است) تا به هیجان حیات احساسی دین و احساس گناه و تعهدات انسانها نسبت به اطاعت از فرامین اشاره کند. فروید صحنه ای از دوران پیش از تاریخ را مجسم می کند که در آن واحد خانواده متشکل بوده است از پدر، مادر و فرزندان. در این واحد، پدر به عنوان عضو حاکم، خود را صاحب اختیار اثار و فرزندان می دانست و هرکدام از پسرانش را که در مقابل این حق بلامنازع وی ایستادگی می کرد می کشت. چون هریک از پسران به تنهایی یارای رویارویی با پدر را نداشتند، به صورت گروهی ائتلاف می کردند تا او را به قتل برسانند (و اگر آدمخوار بودند حتی او را می خوردند). این جنایت نخستین، یعنی پدرکشی، بر روان بشر اثرگذار شد و باعث بروز تنش ها شد و از درون آن توتم ها و محرمات، امر و نهی ها اخلاقی و دیگر پدیده های دینی پدیدار شدند. با کشته شدن پدر، پشیمانی بر برادران مستولی می شد. چون هیچکدام نمی توانستند به تنهایی جایگزین پدر باشند، نهایتاً لازم می آمد که نوعی خویشتن داری و قید و بند نضح گیرد. محرمات و امر و نهی های پدرمطوفی به نوعی تبلور قدرت اخلاقی می انجامید و تابوی زنا با محرمات⁴ شکل می گرفت. پیوند دین با عقدۀ اودیپوس که در هر فرد ذکور جان تازه ای می گرفت این حس قیمومیت خدا در ذهن بشر را بوجود می آورد و احساس

¹ Totem and Taboo

² Oedipus complex

³ Concurrent ambivalent feelings

⁴ incest

قوی گناه را در آنها رشد می داد تا انسانها به این وهم رویا گونه سر تسلیم فرو آورند. بدین ترتیب، دین نوعی "رجعت به این واپس زدگی" ¹ است.

پیشینه فراوانی در ارتباط با نظریه فروید وجود دارد که در اینجا مجال بحث پیرامون آنها نیست. مردم شناسان فرضیه فروید را که با عنوان "واحد نخستین" مطرح بوده و وی ایده آن را از داروین و رابرتسون اسمیت ² گرفته است مردود دانسته اند. عقده اودیپوس نیز به عنوان کلید حل معما حتی در نزد پیروان فروید هم از مقبولیت برخوردار نیست. منتقدان فلسفی تاکید کرده اند که ذره گرایی روانی و علیت گرایی ³ که فروید مطرح کرده است بر اساس مشاهدات صورت نگرفته بلکه از نظریه های فلسفی متأثر است.

اگرچه دیدگاه فروید در ارتباط با دین یک دیدگاه تصویری و مبتنی بر حدس و گمان است و احتمالاً در اندیشه خود از این حد نیز تجاوز نکرده است، با وجود این، دید کلی وی که ایمان را نوعی "ابزار روانی" ⁴ می داند که با خیال پردازی و تفکراتی از این دست همراه است، مورد قبول اکثر منتقدان و دست اندرکاران دین واقع شده است. دین تجربی ⁵ مخلوط در هم جوش از عناصر گوناگون است و بدون شک به همراه رضایتمندی توأم با آرزوها ایفای نقش می کند و عاملی موثر در شکل دادن اذهان باورمندان است.

¹ repressed

² Robertson Smith

³ Psychic atomism and determinism

⁴ Psychological crutch

⁵ Empirical religion

شاید جالب ترین نکته ای که می توان در مورد نظریه فروید ابراز داشت این است که نظر او پیرامون رابطه پدر- فرزند می توانسته است از یکی از مکانیسم هایی که قدرت خداوند را در اذهان باورمندان تحکیم بخشیده پرده بردارد. زیرا، اگر رابطه یک پدر با فرزندانش، آن گونه که در یهودیت و مسیحیت تعریف شده، شبیه رابطه خداوند و بندگانش باشد، جای تعجب نیست اگر ، از دید انسانها، خداوند نقش پدر آسمانی را داشته باشد و انسانها باید او را از طریق رابطه پدر- فرزند شناسایی کرده و خود را فرزندان بدانند که باید در درون خانواده از مهر و محبت وی برخوردار بوده ، بر او تکیه کنند و نظم و انضباط داشته باشند. طبیعی است در ذهنی که پیشاپیش با توجیه و تبیین طبیعی (از دین) آشنایی نداشته است، این واقعیت های روان شناختی هم تعبیر و تفسیر دینی خواهند داشت و هم تبیین طبیعی . باز هم به نظر می رسد که این نظر نمی تواند ، همانند نظریه جامعه شناختی، مهر تأیید داشته باشد. نظریه فروید می تواند قرین صحت و درستی باشد اما هنوز صحت آن به اثبات نرسیده است.

چالش های علوم جدید

تحولات شگرفی که در عصر ما در دنیای علم بوجود آمده تاثیرات ژرفی بر باورهای دینی گذاشته است. علم نوین بیشترین تأثیر خود را بر یهودیت و مسیحیت داشته و ما در این کتاب به آن می پردازیم. یک سری مجادلات حقوقی بین ادعاهای علمی و دانش دینی پدیدار شده و تأثیر کلی و انباشتی بر جای گذاشته که ، در قلمرو روشنفکری عصر حاضر، عامل مهمی در نقد دین به حساب می آید.

از زمان رنسانس به بعد، با آگاهی هایی که علم در ارتباط با جهان پیرامون ما در اختیار ما قرار داد، علمی همچون نجوم، زمین شناسی، جانور شناسی، شیمی، زیست شناسی و فیزیک، گسترش فوق العاده پیدا کرد و با مواردی مستخرج از کتاب انجیل و داده های دینی که از طریق مشاهده و تجربه قابل حصول نبودند، به مقابله پرداخت. در رویارویی علم با علوم دینی، یافته های علمی و روشهای علمی موثر و کار آمد بکار گرفته شد و بر اعتبار داده ها افزود و مهر تائید بر آنها نهاد. در نتیجه، در آن دسته از مقوله هایی که با یافته ها و اکتشافات علمی مغایرت داشت لزوماً تعدیل هایی بعمل آمد. در نتیجه بحث و جدل های طولانی، به این نتیجه رسیدند که، در دوران پیش از تحولات علمی، کاتبان کتاب انجیل آن زمان، از بیان بسیاری از آنچه کنشگری های خداوند خواننده می شد چشم پوشی کرده اند. پیشرفت دانش و علم این الزام را بوجود آورد که باید بین آنچه از دعوت خداوند و حضور وی ثبت و ضبط شده از یکسو و دنیای بدوی که در آنها این گونه افکار ظهور و تجلی یافتند از سوی دیگر تفاوت قائل شد. با قبول و پذیرش این تمایز، خوانندگان عصر حاضر می توانند با آن جنبه هایی از فرهنگ پیش از دوران علمی که حاکم بر سرنوشت انسان بوده است آشنایی و وقوف یابند. بر همین اساس، در می یابیم که جهان سه لایه ای کیهان شناسی انجیل، با تصور بهشت در آسمان و بالای سر ما، جهنم در زیر پای ما، و گردش خورشید به دور زمین مگر به اراده و فرمان یوشع¹، با موازین علمی سازگار نیست و فاقد اعتبار است. اینکه جهان در 6000 سال پیش شکل گرفت و انسان و گونه های گوناگون جانوران و

¹ Joshua

حیوانات همزمان با آن و به همان شکل و هیبت امروزه پدیدار شدند دیگر نمی توانست مقبولیت داشته باشد. علاوه بر آن ، این اندیشه که اجساد متلاشی شده انسانها ، پس از قرنها ، بار دیگر به همان شکل خود ظاهر خواهند شد تا در محکمه عدل الهی حاضر گردند جذابیت خود را از دست داد. با وجود این، ارباب کلیسا با شدت و حدت با هر آنچه علم در تضاد با باورهای دینی بیان می داشت از در مخالفت در آمده و در مقابل آن به مقاومت پرداختند. این مقاومت و ایستادگی ، تا حدی، نتیجه طبیعی عکس العمل محافظه کارانی بود که نظریه های علمی جا افتاده و ثابت شده را در ارتباط با مقوله های نو و مشکل آفرین مرجح می دانستند. اما این عکس العمل در مقابل پذیرش بی چون و چرای مفاهیم کتاب انجیل و وحی شدت بیشتری یافت (در فصل های آتی به آنها خواهیم پرداخت). این ایده نضج گرفت که تمامیت آنچه در کتاب مقدس انجیل آمده کلام خداوند است و در نتیجه به مثابه زیرسؤال بردن آنها یا وارد کردن نوعی اتهام و دروغ بودن کلام خداوند و تکذیب وحی کتاب انجیل است.

آنچه از رویارویی علم با دین و عقب نشینی الهیات در طول تاریخ حاصل گردید پیدایش این تصور و فکر در جهان قرن بیستم غرب بود که هر چند علم نتوانسته است نادرستی ادعاهای دینی را اثبات کند، با وجود این ، توانسته است چنان روشنایی را در اذهان بوجود آورد که ، پیامد پذیرش آن اصل، این است که دین تنها یک تخیل شخصی و فردی اما بی آزار است. دین را یک عامل بازدارنده دانسته اند که به تدریج از محیط های علمی به بیرون رانده خواهد شد و این بی اعتباری تا آن حد پیش خواهد رفت که دین به مثابه طالع بینی یا چرخ پنجم یک

فرهنگ و حاصل تفکرات دوران های پیش از نضج علم به حساب خواهد آمد، زمانهایی که هنوز علم مراحل تکامل و رشد خود را طی نکرده بود.

انباشته های عصر علم اقتدار و سلطه خود را بر طبیعت به دست آورده اند، از کهکشانهای نامتناهی که ذهن را مقهور عظمت خود ساخته اند تا رخداد های ریز و اجرایی که در سطح پائین تراز ذره وجود دارند. با تمام پیچیدگی هایی که در دنیای ما و در میان این موجودیت های مفروض وجود دارند، می توان طبیعت را بدون نیاز به ارجاع به خداوند مورد مطالعه قرار داد.

حال این سؤال مطرح است که آیا می توان از این واقعیت به این نتیجه رسید که در واقع خدایی وجود ندارد؟ دسته ای از باورهای دینی مبین این نظر و پاره ای دیگر نفی کننده آن هستند. اگر باور برواقعیت و حقیقت وجود خداوند با پیش داده های فرهنگی دوران های پیش از دوران علمی گره خورده باشد، باید بپذیریم که این دسته از باورها فاقد اعتبار هستند. اما اگر (با توجه به الهیات عصر حاضر) این چنین تصور کنیم که خداوند جهان را آفرید، و تا آنجا که به خلقت انسان مربوط می شود، به بشر نوعی اختیار و آزادی کافی داد تا آزادانه با خالق خود ارتباط برقرار کند، آنگاه وضعیت به گونه دیگری خواهد بود. از این منظر، خداوند تا حدی از ما فاصله می گیرد، نوعی فاصله که لازمه خالق بودن است، و هرچند این فاصله مقید و محدود است، اما به انسانها، در حد معقولی، مسئولیت می دهد تا بتوانند از خود وجود و اختیاری داشته باشند. این فاصله از نوع فیزیکی و فضایی نیست و تنها فاصله ای است

معرفت شناختی¹. اگرچه خداوند، بدون شک، در ذهن انسان حضور و تجلی دارد اما راه قرب و نزدیکی به او تنها از راه ایمان میسر است. لازمه آن وجود موقعیت و وضعیتی است که انسان نیز صاحب اختیار باشد و البته ما از آن برخورداریم. باید چنان نظامی حاکم باشد که انسان بتواند به صورت نا محدود به تحقیق و تفحص بپردازد بدون آنکه پژوهشگر نیازی داشته باشد که خداوند را در آن دخالت دهد یا او را در پس آن بیابد. از این منظر، و تا آنجا که به استقلال طبیعت مربوط می شود، مفهوم و تصویری از خداوند هیچگونه تعارضی با باورهای دینی نخواهد داشت. علم در حال کنکاش و تفحص در جهانی است که خداوند آفریده است و بر آن حاکمیت دارد ضمن اینکه آزادی و خودمختاری انسان نیز خدا داده است. درکی این چنین از خداوند و اراده او از خلق این جهان می تواند با یافته های علمی سر سازگاری داشته باشد، هم یافته هایی که حاصل شده اند و هم فرضیه هایی که به احتمال در آینده به نتیجه خواهند رسید، یافته هایی که در بادی امر در نظر باورمندان خطرناک و (برای دین) تهدید کننده به حساب می آمده اند. رجعت به اصل پیدایش انسان در قلمرو جانوران، اصل قرار دادن منشاء حیات زیستی در کنش و واکنش های شیمیایی که در سطح جهان رخ می دهد، تصور اینکه روزی انسان به بازآفرینی این کنش و واکنش ها در آزمایشگاه دست خواهد یافت، کشف فضا و امکان یافتن حیات در دیگر سیارات و کهکشانها به گونه ای پیشرفته تر، کشف جوهر شخصیتی انسان و تکمیل کردن ابزاروفن شستشوی مغز، انقلاب زیست پزشکی در عصر حاضر، خلق امکانات برای کنترل مواد ژنی، برای مثال، حذف ژن

¹ epistemological

ها و هم‌نوع آفرینی¹، مهار انرژی هسته‌ای و جلوگیری از امکان تاسف بار بروز جنگ‌های هسته‌ای که به انقراض انسان خواهد انجامید، همه و همه واقعیت‌ها و امکاناتی هستند که با تمامیت بالقوه بودن خیر و شر، وجوه یک نظم طبیعی را می‌طلبند که ساختار مستقل خود را دارد. بر اساس این باور دینی، خداوند خالق این نظم و محیطی است که در آن انسان به عنوان کنشگر صاحب اختیار و مسئول می‌تواند با خداوند در ارتباط باشد. آنچه می‌توان در باره نقش علم در ارتباط با دین بیان داشت این است که این اندیشه به علم خاصی محدود نمی‌شود: علم نه می‌تواند دین را تأیید کند و نه آن را تکذیب.

اگر از این منظر به الهیات توجه کنیم، سؤال دیگری که با آن روبرو می‌شویم این است که موضوع معجزه‌ها و داستانهای مربوط به آن و نیز دعا‌های مستجاب شده که در اسناد از گذشته تا به حال به حد وفور به جا مانده اند چه می‌شود؟ اگر نظام طبیعی جهان را قلمرو علم بدانیم، آیا باید این گونه داستانها را با علم ناسازگار بدانیم؟

پاسخ به این سؤال مستلزم ارائه تعریفی از "معجزه" است. از یکسو می‌توان آن را در قالب یک واژه غیر دینی و فیزیکی و همانند نقض و تعلیق یک قانون طبیعی تعریف کرد و از سوی دیگر در قالب یک واژه دینی و به عنوان یک پدیده شگفت‌انگیز و یک رخداد غیر منتظره که نقش آگاهانه خداوند را در تحقق آن می‌طلبد. اگر "معجزه" را یک نقض نظم طبیعت بدانیم، پیشاپیش می‌توانیم بگوئیم که چیزی به نام معجزه وجود ندارد. با وجود این،

¹ cloning

در چارچوب تعریفی که دین از معجزه ارائه می دهد ، نمی توان تصور داشت که معجزه وجود ندارد زیرا اگر به عنوان یک اصل بپذیریم که هیچ چیز نمی تواند نظم جهان را بهم بزند، آنگاه به صورت ضمنی پذیرفته ایم که هیچ رخدادی تحقق نمی یابد اگر دست و اراده خداوند در آن مداخلیت نداشته باشد. قانون طبیعت شامل تعمیم هایی است که برای پوشش دادن هر آنچه در گذشته اتفاق افتاده است به صورت انگاره بیان شده است. زمانی که رخداد هایی روی می دهند که با تعمیم های پذیرفته شده سازگار نیستند، از منظر علم، مقبولیت نمی یابند. اگر مدعی باشیم که اتفاقی نیفتاده است پس لازم است که در تعمیم های گذشته تجدید نظر کنیم تا آن رخداد ها را نیز شامل شوند. بدون دست یابی به یک شاهد بین، نمی توان پذیرفت که حضرت مسیح دست از کار افتاده مردی را شفا داد (انجیل لوقا ، سوره 6، آیه های 6 تا 11) و یا داستانهای مشابهی که از دیرباز روایت شده اند درست هستند. از منظر علم، وقوع چنین رخدادهای شگفت انگیز و غیر متعارف غیر محتمل نیست. از منظر دین، اتفاقات و رخدادها، که در وقوع آنها اراده خداوند آشکارا دخالت داشته است، می توانند بوقوع پیوسته باشند حتی اگر در دایره علم محدود بشر امروز و در عصر حاضر رد پای آنها را نتوان یافت و نتوان بر آنها صحنه گذاشت.

در اعصار گذشته، در قلمرو دین، معجزه نقش عمده ای را ایفا می کرده است. کاربرد معجزه اقتدار بخشیدن به دین بوده است تا بتواند خود را به افراد بیاوراند و بهتر بتواند امکان تحقق خواسته های خود را فراهم آورد. در تقابل با این نظریه، علمای الهیات در عصر

حاضر بر این باور هستند که، علاوه بر نقش معجزه در تقویت بنیان دین، باور به آن از لوازم ایمان است. پاسخ دین باورانه به این قضیه، به معنای قبول به وقوع پیوستن این گونه رخدادهای نا محتمل و غیر منتظره و دخالت اراده خداوند است که بر ما مکشوف نیست. این آن چیزی است که معجزه نام گرفته است. بدین ترتیب، این جامعه دین باور است که معجزه را در درون خود رشد می دهد. معجزه نمی تواند ابزاری باشد که از طریق آن بتوان دنیای مسحیت را بسط و گسترش داد.

در پایان این فصل، به همان نتایجی می رسیم که در فصل پیش رسیده ایم. به اینجا رسیدیم که نمی توانیم وجود خداوند را با قاطعیت مورد تأیید قرار دهیم. از سوی دیگر نمی توانیم با قاطعیت وجود خداوند را نیز نفی کنیم. با وجود این، باید به این مساله نیز پردازیم که چه عاملی و با چه قدرتی می تواند انسان را نسبت به مهربان بودن خداوند به شک و ا دارد. آیا دردها و آلام سنگینی که انسانها تحمل می کنند و نیز ضعف هایی که در انسان موجود است اهمیت دارد یا نه. این مقوله مهمی است که در فصل بعد به آن خواهیم پرداخت.

فصل چهارم

معضل شر و بدی

برای بسیاری از آدمیان، ژرفای اسفناک دردها و آلام به همراه خودخواهی‌ها و حرص و ولع انسانها که موجبی بر پیدایش دردها و خودخواهی‌هاست، بیش از هر چیز، این فکر را در اذهان بوجد آورده که شاید تصویر اینکه خداوند مهربان است توجیه نا پذیر و نا مقبول باشد. این امر باعث شده که، در این ارتباط، نظریه‌های گوناگون عرضه گردد.

به جای تلاش در ارائه تعریف و تبیین از واژه "شر" یا بدی در چارچوب تفکرات دینی (برای مثال، به مفهوم رفتار خلاف اراده خداوند)، به نظر می‌رسد بهتر است تعریفی بدیهی از آن ارائه دهیم و بدانیم که این واژه به چه مقوله‌ای اشاره دارد. اشاره آن به دردهای فیزیکی، آلام روحی و شرارت‌های اخلاقی است. شرارت‌های اخلاقی یکی از عوامل بروز دو مورد نخستین است زیرا بخش عمده‌ای از دردهایی که بر انسان عارض می‌گردد در اثر خباثت انسانها روی می‌دهد. این مصیبت‌ها و بلاها، فقر، ظلم و تعدی‌ها، آزار و اذیت‌ها، جنگ‌ها و تمامی بی‌عدالتی‌ها، توهین و تحقیرها و بی‌انصافی‌ها را شامل می‌شود که در طول تاریخ بشر رخ داده‌اند. هنوز پزشکی روان‌تنی¹ هم نتوانسته است علل را باز شناسد. عوامل عاطفی و اخلاقی ریشه در خود افراد و محیط پیرامون آنها دارد. با وجود این، جدا از

¹ Psychosomatic medicine

مصائبی که بشر خود بر خود جاری و ساری می‌سازد، بازهم بلاهای طبیعی دیگری همچون باکتری‌ها، زلزله‌ها، توفان‌ها، آتش‌سوزیها، رعد و برقها، سیلاب‌ها و خشکسالی‌ها معضلاتی را برای بشر فراهم می‌آورند.

در چالش با دین، معضل بدی‌ها و شرارت‌ها به عنوان یک مشکل اساسی همواره مطرح بوده است: اگر این چنین است که خداوند رحیم کامل است، پس خداوند باید مایل به حذف و ازبین بردن شرارت‌ها باشد. مضافاً برآن، اگر خداوند قادر مطلق است باید بتواند ریشه شرارت و بدی‌ها را بخشکاند. می‌بینیم که بدی‌ها همچنان به قوت خود باقی هستند. پس نتیجه می‌گیریم که خداوند نه می‌تواند قادر مطلق باشد و نه رحیم مطلق.

تا آنجا که به ادیان یهودیت و مسیحیت مربوط می‌شود، یکی از پاسخ‌هایی را که به تازگی ارباب کلیسا عرضه داشته‌اند می‌توان به فوریت مردود دانست. در چارچوب آموزه‌های صریح مبتنی بر کتاب انجیل، تصور اینکه بدی و شرارت زائیده تصورات انسان است مقبول و میسر نیست. آیات و نوشته‌های کتاب انجیل با صراحت حکایت از آن دارند که خیر و شرف در نهاد انسان موجود اند. نوشته‌ها به درد‌ها و آلام انسان و به خبثت آدمیان نسبت به هم‌نوع خود و در نتیجه ناامن بودن دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم اشاره دارند و از هیچ تلاشی برای نشان دادن چهره زشت شرارت‌ها و پلیدی‌ها فروگذار نکرده‌اند. هیچ جای شک و شبهه‌ای وجود ندارد که، از منظر کتاب انجیل و در چارچوب باور مسیحیت، شرک بهیچوجه تخیلی و ذهنی نبوده و واقعیت دارد.

مسحیت، در ارتباط با معضل بدی و شر، سه پاسخ ارائه می دهد:

1. پاسخ آگوستین¹ که بر مفهوم هبوط اخلاقی انسان و عدول او از راه راستین تکیه دارد.

2. پاسخ آیرینین² با تکیه بر این باور که کمال انسان به صورت تدریجی و در فرایند زمان و در دنیای ناکامل حاصل می شود.

3. پاسخ الهیات نوین، با تکیه بر این نظر که خداوند نه در ارتباط با بدی ها و شرارت ها که در وجود انسان تجلی می یابند و نه در ارتباط با آنچه در فرایند زمان رخ می دهد اختیارات تام و مطلق ندارد.

پیش از آنکه به بحث پیرامون هر یک از این نقطه نظرها و یا دادباوری ها³ بپردازیم، موضع مشترک بین هر سه را توضیح می دهیم.

یکی از نقاط مشترک بین آنها دفاع بر مبنای اصل "اختیار"⁴ است، به این مفهوم که، تا آنجا که به شرارتهای اخلاقی و ضعف انسان مربوط می شود، مسحیت همواره بر این باور بوده است که انسان از آزادی و مسئولیت برخوردار است. برای آنکه آدمی انسان دانسته شود باید از آزادی و نیز مسئولیت نسبی در قبال تصمیم گیری های خود برخوردار باشد. این بدین معنی است که انسان از این آزادی برخوردار است که یا درست رفتار کند و یا راه خطا را

¹ Augustinian response

² Arenaen response

³ theodicies

⁴ Free-will

بپیماید. بنابراین، با قاطعیت نمی توان پیش بین کرد که یک انسان اخلاقی آزاد هرگز خطایی مرتکب نخواهد شد. در نتیجه، براساس وجه قوی دفاع بر مبنای اراده و اختیار، امکان ارتکاب خطا در انسان ناکامل، به صورت منطقی، از خلقت وی جدا نیست. بیان اینکه خداوند نباید انسان را به گونه ای می آفرید که مرتکب خطا نشود به مانند آن است که بگوئیم خداوند، در اصل، نباید انسان را می آفرید.

عده ای براین نظر و باور هستند که خداوند می توانسته است انسان را آزاد بیافریند و درعین حال راه آنها را چنان هموارسازد که هرگز از راه راست پا فراترنگذارند و این اصل با اصل آزادی انسان منافات و تضادی ندارد. یکی از این موارد را در زیر می یابید. ج - ال - مکی(1955)¹ این چنین اظهار نظر می کند:

اگر به صورت منطقی این امکان برای انسان وجود دارد که در یک مورد یا موارد متعدد راه درست را برگزیند، آنگاه غیر منطقی نیست اگر وی در همه موارد راه صواب و درست را بپیماید. بنابراین، خداوند بر سردوراهی خلق موجوداتی که به طور ذاتی بی گناه هستند و موجوداتی که از آزادی و اختیار برخوردارند و گاه راه خطا را برمی گزینند قرار نداشته است. دست خداوند همیشه باز بوده است تا انسانهایی را بیافریند که حق انتخاب داشته باشند اما هرگز راه خطایی را دنبال نکنند. آشکار است که عدم موفقیت خداوند در خلق چنین انسانی با این بیان که او هم قادر مطلق است و هم رحیم کامل سازگاری نشان نمی دهد.

¹ J.L.Mackie

این استدلال از قدرت و اعتبار قابل ملاحظه ای برخوردار است. با وجود این، نظریه دیگری در دفاع از نوع تعدیل یافته مقوله "اختیار" ، در چالش با نظریه بالا، ارائه شده است. اگر منظور ما از رفتارهای آزادانه به معنی اعمالی هستند که جبر کامل بر آنها حاکمیت ندارد، بلکه حاصل جریان طبیعی و ذاتی عوامل در مصاف با وضعیت ها و موقعیت هایی است که آنها با آن روبرو می شوند، آنگاه، در واقع، هیچ تناقضی بین آزاد بودن انسان و اعمالی که (به لحاظ طبیعت ذاتی و خدا داده) از او سر می زند وجود نخواهد داشت و پیش بینی وقوع آنها میسر است. با وجود این، نوعی تناقض در بیان این نکته که خداوند از یکسو علت عمکرد و کنشهای ماست و از سوی دیگر ما ، به ویژه در ارتباط با خداوند، از آزادی عمل برخورداریم، وجود دارد. این تناقض از اینجا ناشی می شود که ما از یک طرف بر این باوریم که خداوند ما را طوری خلق کرده است که الزاماً به طریق خاصی عمل می کنیم و از طرف دیگر ما، معتقدیم که ما مستقل از وجود خداوند هستیم. اگر همه اعمال و رفتارهای ما تابع جبر الهی است، آنگاه ، هرچقدر هم ما خود را آزاد و مسئول بدانیم، در واقع ما در ساحت خداوند نه آزادیم و نه مسئول، بلکه عروسک های دست خداوندیم. این نوع "آزادی" را می توان شبیه به آزادی بیمارانی دانست که رفتارهای روان تنی خاصی را فرض می کنند: به نظر خودشان آزاداند اما رفتارها و عکس العمل های آنها تابع عمل از پیش مشخص شده هیپنوتیزگر¹ و اراده اوست. در این ارتباط ، بیماران از هیچ اختیاری برخوردار نیستند. بدین ترتیب، چنین فرض شده است که هرچند خداوند می توانسته است انسانهایی این چنین

¹ Hypnotist

بیافریند، اما ، حداقل در مواردی که خلق پسران و دختران مراد بوده است و نه عروسک ها، نیازی به انجام دادن آن نبوده است.

پاسخ داد باوری (تبرئه مشیت الهی در قبال وجود بشر) آگوستین

پاسخ عمده و اصلی مسیحیت به این سؤال در طول اعصار و قرن‌ها همانی بوده است که آگوستین (354-430 میلادی) ارائه داده و همچنان از دید آنها معتبر است، هرچند به تازگی نقدهای فراوانی بر آن آورده اند. پاسخ او هم صبغه فلسفی دارد و هم دینی و الهیاتی. موضع فلسفی آن همان ایده منفی بودن و یا مصیبت بار بودن ذات و ماهیت بدی و شرارت است. آگوستین قویاً بر موضع باورهای یهودیت و مسیحیت پافشاری و اصرار می ورزد و معتقد است که هستی و آفرینش خداوند نیک است و خداوند انسان را با نیت خیر آفریده است. بر اساس نظر آگوستین، خوبی و نیکی، ضمن آنکه از فراوانی برخوردار است، درجاتی هم دارد. هر چیز به قدر خود از خوبی و نیکی برخوردار است مگر آنکه رو به تباهی و فساد رود. بدی و شر، چه به صورت ناخواسته و در قالب درد و الم و یا به صورت یک بی نظمی و فساد در جهان طبیعت ظاهر شود، نه از آن روست که خداوند آن را بد آفریده بلکه باز تاب اتفاقی خطایی است که در یک امر خیر رخ داده است. آگوستین به نابینایی اشاره می کند. نابینایی یک تعین نیست. ابزار آن چشم است که نیکو آفریده شده است. اما نابینایی خطایی است که در نقش آن پدیدار شده است. برای آنکه از دیدگاه آگوستین به یک جمع بندی برسیم

باید بگوئیم که آگوستین معتقد است بدی و نقص همواره خطایی است که در نقش ها ظاهر می شود.

آنچه ، در اصل، به دست خداوند آفریده شد کامل بود و با اراده و لطف خداوند در خلقت آنها هماهنگی کامل وجود داشت و نه کاستی. نوعی تسلسل نیکی در همه چیز با درجات بالاتر و پائین تر اما هر کدام به قدر خود کامل آفریده شد و هر کدام اعتبار خود را داشت. حال سؤال این بود که بدی و کاستی از کجا پدید آمد؟ پاسخ این است که در ابتدای کار، این آزادی عمل یا اختیار تسلط بر عناصر و عوامل در سطوح گوناگون، مسبب اصلی شد: اختیاری که فرشتگان دارند و اختیاری که انسان از آن برخوردار است. پاره ای از فرشتگان از خوبی که همانا خداوند است بریدند و به درجات پائین تر هبوط یافتند و از این رو بر خالق خود شوریدند. آنگاه بر نخستین زن و مرد انسان موثر افتاده اند و هبوط آنها را باعث شدند. هبوط فرشتگان و انسان سر آغاز بدی ها و شرارت ها و مقدمه گناه گردید. مضرات بیماریهای طبیعی که انسان با آنها سخت درگیر است و نیز زلزله، توفان، و نظایر آن همه و همه نتیجه گناهان است زیرا مقرر بود که بشر نگهبان زمین باشد اما کج رفتاریهای انسان آن را به فساد و تباهی کشانید. مضمون نظر آگوستین را می توان این چنین خلاصه کرد که "بدی و شرارت یا عین گناه است و یا مجازات گناه".

از دید آگوستین، دادباوری، یا تبرئه خداوند، بر این پایه استوار است که در آخر الزمان، دادگاه عدلی بر گزار خواهد شد. بسیاری زندگی ابدی خواهند یافت و بسیاری دیگر (آنهايي که با

اختیاری که خداوند به آنها هبه کرده بود راه رستگاری را بر نگزیدند) به عذاب جاودانی گرفتار خواهند آمد. آگوستین معتقد بود "از آنجا که پاداش صالحان و کسانی که مرتکب گناه نشده اند شادی پایدار است، پس جهان هستی کامل است اما برای گناهکاران مصیبت و بدبختی است و هستی نه آن چنان کامل. مجازات گناه موجب زدودن بی شرمی ها و رسوایی هاست. در اینجا، وی اصل توازن اخلاقی را احیاء می کند که بر اساس آن گناهی که مجازات شود اثرش پاک می گردد و بدین گونه کمال هستی آفرینش خداوند مخدوش نمی شود.

دادباوری و تبرئه خداوند توسط آگوستین به هدف خود می رسد و خداوند از هرگونه مسئولیتی در قبال زشتی و پلیدی ها مبرا می شود و بار تمامیت مسئولیت ها بر شانه مخلوق کج رفتار سنگینی می کند. منشاء بدی و شرارت از سوء استفاده مخلوق، در زمانهای پیش از تاریخ نژاد بشر، و از کاربرد نادرست اختیاری است که خداوند به او داده بود، عملی که حکایت از هبوط برخی فرشتگان و مهمترین آنها یعنی شیطان، دشمن خدا، دارد.

این داد باوری و تبرئه خداوند (آن گونه که آگوستین مطرح می کند) در عصر حاضر به چالش کشیده شده و نقدهایی بر آن آورده اند. فردریک شلایماخر¹، از روحانیان پروتستان آلمانی تبار (1768-1834)، نخستین کسی بود که آن را به چالش کشیده است.

نقد و چالش عمده موید این ایده و نظر است که آن جهان هستی که خداوند با قدرت مطلق خود آفریده است، آن گونه که اراده او دقیقاً آن را مراد داشته است، و در آن هیچ شر و بدی و

¹ Friedrich Schleiermacher

مفسده ای وجود نداشته است، خود راه خطا پیموده است. حقیقت دارد که مخلوقات صاحب اختیار که بخشی از خلقت هستند قابلیت هبوط داشته اند. با وجود این، چون وجود آنها از کمال محدود برخوردار است، بدون اینکه هیچ گونه شرارت و بدی در سرشتشان وجود داشته باشد، و باز به لحاظ اینکه آنها در یک محیط کمال یافته اما محدود و مقید زیست می کنند، پس در حقیقت آنها نمی توانسته اند به گناه آلوده شوند. بدین ترتیب، بیان اینکه یک خلقت کمال یافته به صورت خود به خودی راه خطا می پیماید بدون اینکه علتی برای کجروی آن وجود داشته باشد خود نوعی تناقض است. این بدین مفهوم است که شرارت و پلیدی از عدم و پوچی نشأت یافته است. جالب است که خود آگوستین هم، در آنجا که این سؤال را مطرح می کند که چرا پاره ای از فرشتگان راه خطا رفتند اما دیگر فرشتگان بر اطاعت و بندگی خود پایدار ماندند، به این نتیجه گیری می رسد که " این دسته از فرشتگان در قیاس با دسته دوم یا از لطف الهی بهره کمتری برده بودند و یا، به لحاظ آنکه هر دو گروه نیک و عاری از پلیدی آفریده شده بودند، زمانی که گروه نخست دچار لغزش شد، دسته دوم از حمایت بیشتری برخوردار گردید و از این رو به این اطمینان رسیدند که هرگز سقوط نخواهند کرد. نقد بنیادین متوجه این امر است که یک جهان عاری از کاستی هرگز راه کج در پیش نمی گیرد و اگر چنین رخدادی صورت پذیرفته است، پس مسئولیت این هبوط بر گردن آفریننده آن جهان است. اینجاست که مسئول حقیقی باز شناخته می شود.

این نقد مشابه نقد مکی¹ است که می گفت منطقی است اگر تصور کنیم که خداوند می توانسته است موجوداتی را آزاد بیافریند اما هرگز گرد خطا نگردند. در بخش بعدی کتاب با داد باوری آیرین² آشنایی بیشتری خواهیم یافت که معتقد بود خداوند می توانسته است انسانهایی را بیافریند که از ابتدا از کمال محدود برخوردار اما به دور از گناه و شرارت باشند اما اراده او بر این امر تعلق نگرفته است زیرا چنین موجوداتی هرگز نمی توانسته اند فرزندان آزاد اما مسئولیت پذیر خداوند باشند.

دومین نقدی که، بر مبنای علوم و دانش نوین ، بر این نظریه ارائه شده است این است که امروز نمی توان واقع بینانه چنین تصور کرد که در گذشته ها انسانها از نظر روحی و اخلاقی در کمال به سر می برده و اکنون به وضعیت اسفناک خود محوری آن گونه که امروز شاهد آن هستیم فرو افتاده اند. همه شواهد حکایت از آن دارد که نژاد بشر از یک حالت بدوی و فرو دست با نازل ترین سطح اخلاقیات و درکی از مفاهیم دینی به تدریج تغییر موضع داده است. از سویی، دیگر نمی توان تصور کرد که بلایای طبیعی همچون زلزله، بیماری، و نظایر آن حاصل هبوط و سقوط انسانیت بوده است. با آگاهی هایی که در اختیار داریم آشکار است که این عوامل در زمانهای بسیار دورتر و پیش از آنکه انسانها پای به صحنه گیتی بگذارند وجود داشته است. حیات طبیعت پشت هم ادامه یافته ؛ توفانها، زلزله ها

¹ Mackie

² Irenaean

و نیز بیماری ها (در استخوانهای حیوانات پیش از تاریخ آثار آرتروز را یافته اند) صدها میلیون سال پیش از عصر انسانهای هوشمند وجود داشته اند.

سومین نقدی که بر این نظریه وارد است به عذاب جاودان در دوزخ اشاره می کند که گویا شامل حال بسیاری از انسانها یا بخش اعظم آنها می شود. از آنجا که این مجازات و تنبیه را حد و حصری نیست، هیچ هدف سازنده ای را دنبال نمی کند. برعکس، چنین گفته می شود که مانع بروز هر راه حلی برای معضل شرارت ها و بدی ها خواهد بود. ضمن اینکه به گناهگار بودن مجرم جاودانگی می بخشد، بدی و شرارت و درد و رنج را هم در ساختار جهان هستی ابدیت می بخشد.

دادخدایی آیرین

حتی پیش از آگوستین، در سنت مسیحیت، پاسخ دیگری در ارتباط با وجود بدی و شرارت وجود داشته است. بنیاد این تفکر و رد پای آن را می توان در پدران روحانی یونانی مسیحی یافت. شاید مهمترین آنها قدیس آیرین (از 130 تا 202 میلادی) باشد. او برای آفرینش انسان دو مرحله را ذکر می کند و آنها را از هم متمایز می داند. در مرحله نخست، انسان به شکل یک حیوان هوشمند که به صفات روحانی و اخلاقی برجسته ای مجهز بود آفریده شد. در این مرحله، این موجود، از نظر کمال همانند آدم و حوا که پس از او خلق شدند، نبود، آدم و حوایی که آگوستین مراد داشت، هنوز از بلوغ و تکامل کافی برخوردار نبودند و مراحل رشد و تکامل خود را می پیمودند. در دومین

مرحله خلقت، یعنی زمان متاخر، که هم اکنون نیز در کوران تحول است، این موجودات، با بهره گیری از قدرت پاسخگویی آزاد گونه و نشان دادن واکنش، به صورت خود آگاهانه ای، از مرحله حیوانی- انسانی خود به پیش می روند تا لیاقت عنوان "فرزندان خداوند" را بیابند. (آیرین این گونه تعریف می کند که انسان ابتدا به صورت یک تجسم یا مظهر¹ آفریده شده و آنگاه، آن گونه که در کتاب سفر پیدایش² (سوره 1: آیه 26) نیز آمده است، راه خدایگونگی³ را در پیش گرفته است.

اگر فراتر از نظر آیرین برویم و سؤال کنیم که چرا انسانها باید در ابتدای آفرینش، به جای آنکه کامل و بالغ آفریده می شدند، ناکامل و نابالغ خلق شدند ، این گونه پاسخ می دهند که اختیاری که به انسان داده اند ارزشمند است. در دفاع از این موضع ، دو دفاعیه عرضه شده است. دفاع نخست متکی بر این داور است که نیکی و خوبی حاصل بهره گیری انسان از اختیاری است که به او تفویض شده تا در مقابل هواهای نفسانی و وسوسه های شیطانی ایستادگی و مقاومت نماید. آنچه انسان، از قبل این مقاومت و ایستادگی به آن دست می یازد ، به مراتب از آن خوبی و نیکی که می توانست بدون دخالت انسان در ابتدای خلقت عطا می شد به مراتب متعالی تر است. انسان ناکامل آفریده شد و این اختیار به انسان داده شد تا با تلاش اخلاقی خود راه کمال را بییابد.

¹ image

² Genesis

³ Likeness of God

پاسخ دیگری که در دفاع از این موضع ارایه شده است ناظر بر این امر است که اگر انسانها از ابتدا در حضور و خلوت خداوند (که لازمان است، قادر است، حسن مطلق است، و دانای کامل) آفریده می شدند، آنگاه آنها، در برابر خداوند، از یک آزادی و اختیار اصیل برخوردار نمی بودند. ادعا شده است برای آنکه انسانها خودشان صاحب اختیار و از نظر اخلاقی متکی به خود باشند، لازم آمده که با خداوند خود فاصله ای داشته باشند، نه فاصله فیزیکی و فضایی بلکه فاصله ای معرفت شناختی، فاصله ای در قلمرو علم و دانش. انسانها در دایره خودمدار هستی و بخشی از آن خلق شده اند که در آن خداوند به طور کامل و در بی نهایت برانسان نمایان نمی شود اما تجلی اش از طریق قبول آزادانه ایمان میسر است (برای آگاهی بیشتر در مورد موضوع ایمان به فصل های بعدی کتاب رجوع کنید). بدین ترتیب، انسان با تنشی بین خودخواهی هایش که بر اساس غریزه اش میل به بقاء دارد از یکسو و ندای اخلاق و دین که او را به فراتر از خودمحوری ها فرا می خواند درگیر است. درجائیکه الهیات آگوستینی کمال را در گذشته های دو می یابد و آن را در آغاز در چنگ بلایا و مصیبت ها گرفتار می بیند، الهیات از نوع آیرین¹ کمال را فراروی انسان می بیند و وقوع آن را در آینده و با تحمل مشقت ها و در طی یک فرایند طولانی میسر می داند.

بدین ترتیب، پاسخ داد باوری آیرین به مسأله ریشه و اصل شرارت های اخلاقی عنایت دارد و آن را شرطی می داند که بر اساس آن انسان با خدای خود فاصله ای معرفتی پیدا می کند ،

¹ Irenaean

حالتی که انسان در قبال خداوند از نوعی آزادی عاری از جبر و زور برخوردار است و می تواند تعهدات خورا در برابر خداوند به انجام برساند.

در اینجا به مسأله درد و مصیبت و بدبختی می پردازیم. هرچند رد پای جمعی از دردهای بشری را می توان یافت که به تنهایی خودعلت و یا بخشی از علت به حساب آمده و حاصل سوء رفتار انسانهاست، با وجود این، علت های دیگری برای مصائب و آلام بشری وجود دارند که انسانها در وقوع آنها دستی ندارند، برای مثال زلزله، توفان، گردباد، باکتریها، خشکسالی، سیل و آفات. در حقیقت، نمی توان مرز مشخصی بین آن دسته از آلام که حاصل کنش های انسانی است و آن دسته که انسان در بوجود آوردن آنها نقشی ندارد و بلایایی هستند که برسر انسان فرود می آیند. هردوی آنها در تجربه های ما توجیه ناپذیر هستند. به هر حال، دسته دومی از این عوامل وجود دارند و به نظر می رسد که در ساختار جهان ما نهادینه شده اند. اگر داد باوری، به شکل عاقلانه و آگاهانه ای مطرح گردد، مسیر درستی را نخواهد پیمود. نمی توان توجیه کرد که درد و مصائبی که بشر متحمل می شود ثمره اراده خداوند و برای بروز خوبی و نیکی باشد. ازسوی دیگر، آن گونه که از داد باوری آیرین مستفاد می شود، به نظر می رسد، بتوان نشان داد که اراده و نیت خداوند در جهت خلق جهانی بنوده است که در آن همواره بهشت¹ موعود موجود و یکپارچه مملو از شادی باشد.

¹ Hedonistic paradise

پایه و بنیاد این استدلال بر این امر متمرکز است که به راستی هدف از خلقت یا آفرینش جهان چه بوده است. تصور متعارف کسی که در این مقوله شک کند می تواند این باشد که بشریت را باید خلقتی کامل دانست و هدف خداوند از آفرینش جهان فراهم آوردن جای مناسبی برای این خلقت است. از آنجا که خداوند نیکی و خوبی مطلق است، طبیعی است محیطی که خداوند برای مخلوق خود فراهم می آورد باید علی الاصول و تا حد امکان از رفاه و راحتی برخوردار باشد. این موضوع مشابه کسی است که برای حیوان دست آموز خود قفسی مناسب تدارک می بیند. از آنجا که جهان ما سختی ها، مصائب و آلام و خطرات گوناگونی را در خود دارد می توان نتیجه گرفت که خالق این جهان نمی توانسته است سخاوتمند مطلق بوده و از خدا شناسایی مطلق برخوردار بوده باشد.

بر اساس داد باوری آیرین، هدف خداوند از خلقت انسان این نبوده است که بهشتی بسازد که ساکنان آن از بیشترین لذت و کمترین درد و الم برخوردار باشند. برعکس، جهان جایی است برای "تزکیه نفس"¹ یا انسان سازی که در آن انسانهای آزاد، با دست و پنجه نرم کردن با مشکلات و سختی های زندگی و در یک محیط مشترک می توانند جایگاه خود را به مقام "فرزندان خداوند"² و "وارثان حیات جاودان"³ ارتقاء بخشند. جهان ما، با تمام کمبود و کاستی هایش، فضایی است که این هدف دوم در طی فرایندی صورت تحقق به خود می گیرد.

¹ Soul making

² Children of God

³ Heirs of eternal life

این تصور از جهان موجود را، خواه در چارچوب دادباوری آیرین و یا جز آن، می توان از طریق روش های خلف¹ مورد حمایت قرار داد. تصور کنید که، بر خلاف واقع، جهان ما بهشتی می بود که در آن از درد و الم هیچ خبری نبود. پیامدهای آن وسیع و گسترده است. برای مثال، هیچکس دیگری را آزار نمی دهد، دشنه قاتلان به صفحه کاغذی بدل می شود، گلوله های آتشین دود هوا می شوند، میلیونها دلار به سرقت رفته از گاوصندوق ها دوباره به صندوق ها بر می گردند، تقلب، اختلاس، فریب، توطئه به یکباره از جهان رخت بر می بندد. جامعه پاک می ماند. هیچکس صدمه ای نمی بیند، کوه نوردان، گارگران ساختمانی برج های بلند و کودکانی که از بلندی ها پرت می شوند در هوا شناور می مانند و سالم به زمین فرود می آیند. رانندگان بی احتیاط با سانحه ای برخورد نمی کنند. نیازی به کارکردن نخواهد بود زیرا کار نکردن به کسی لطمه ای وارد نمی کند و چون خطری در میان نیست، هیچکس دیگری را به مدد نمی خواند. در این جهان نه صدمه و نه خسارتی هست و نه یک نیاز واقعی.

برای آنکه این گونه سازگاری ها صورت پذیرد و محقق گردد، طبیعت نیازمند "مشیت های الهی"² خاصی خواهد بود و نه قوانینی که ما باید الزاماً با آنها آشنا شده و در ارتباط با مجازات گناهان و حکم به مرگ آنها را رعایت کنیم. قوانین طبیعت باید کاملاً قابل انعطاف باشند، قدرت جاذبه گاهی عمل کند و گاهی نکند، یک شیئی گاهی سفت باشد و گاهی نرم.

¹ Counterfactual

² Special providences

آنگاه، به علوم هم نیازی نیست چون هیچ چیز در وضعیت ثابتی نمی ماند تا انسان بخواهد و بتواند به پژوهش پیرامون آنها بپردازد. در حذف مشکلات و سختی ها، در محیطی که قانون های خود را دارد، زندگی به رویایی شبیه خواهد بود که در آن، ما آزاد اما سرگردان و شناوریم بدون آنکه هدف خاصی داشته باشیم.

حد اقل می توان تصویری از این جهان داشت. آشکار است که در چنین جهانی، مفاهیم اخلاقی که در حال حاضر در فرهنگ فکری ما وجود دارند بی معنی خواهند بود. برای مثال، اگر ایده آزار و اذیت کسی مفهوم خطا را به ذهن متبادر می سازد، این عمل، در یک بهشت هدونیستی نه تنها خطا و گناه به حساب نمی آید بلکه معیاری برای تمایز درست و نادرست وجود ندارد. در چنین جهانی، شکیبایی و شجاعت، به صورت یک تعریف، وجود نخواهد داشت چون چیزی به نام خطر و مشقت و سختی وجود ندارد. سخاوت، مهربانی، عشق های هیجانی، دوراندیشی، خود پسند نبودن، وسایر ایده های اخلاقی که لازمه حیات در یک محیط عینی است در اصل شکل نخواهند گرفت. در نتیجه، چنین جهانی، هر چند می تواند لذت و راحتی را ارتقاء بخشد، با وجود این، با رشد و تعالی شخصیت اخلاقی انسان سازگاری نخواهد داشت. با عنایت به این هدف، چنین جهانی بدترین جهان ممکن خواهد بود.

بنابراین، به نظر می رسد که تصور محیطی که در آن انسان آزاد بتواند در حیات شخصی و فردی خود بهترین ویژگیها و خصوصیات (اخلاقی) را کسب کند با آنچه جهان ماست سازگاری بیشتری دارد. این جهان باید بر اساس قوانینی خاص عمل کند و مبدع و منبع دشواری ها،

دردها و آلام، شکست‌ها، ناامیدی‌ها، غم و غصه‌ها و موانع باشد. اگر جهان فاقد راه و چاه‌ها، کاستن از نقش عمده انسانها، می‌بود، آنگاه باید راه و چاه‌های دیگری را می‌داشت.

برای درک این واقعیت نیازی به داد باوری مبسوط نیست. با وجود این، باید توجه داشت که جهان ما، با تمامیت درد و رنج‌ها و هزاران هزار بلایایی که به جان انسان تیغ می‌زند، محیطی که نه با هدف فراهم آوردن حداکثر رفاه و آسایش و یا کاستن از درد و الم‌های انسان خلق شده، به هر حال، مکانی است که سازگار با طبیعت انسان است که در آن انسان باید به تزکیه¹ نفس بپردازد. بدین ترتیب، پاسخ آیرین به این سؤال که چرا باید بلایای طبیعی وجود داشته باشند این است که جهان با خصوصیات و ویژگی‌هایی که دارد در مرحله نخست محیطی مناسب را فراهم می‌آورد تا انسان بتواند موضع خود را به مرحله دوم بکشاند و ارتقاء بخشد و به صفت "فرزندان خداوند" متصف گردد.

در اینجا، درمی‌یابیم که داد باوری آیرین به سه طریق به مسأله حیات بعد از مرگ می‌پردازد که در دیگر فصل‌های این کتاب به آنها خواهیم پرداخت.

نخست اینکه، اگرچه موارد متعدد و قابل توجهی را می‌توان یافت که انسان با نشان دادن بازتاب مناسب در مقابل بدی‌ها و شرارت‌ها به نتایج موفقیت‌آمیز و مطلوبی دست یافته است، با وجود این مواردی را هم می‌توان باز شناخت که نتایج عکس حاصل شده است. گاهی، این موانع، سختی‌ها هستند که شخصیت انسانی را شکل می‌دهند، خطرات موجب

¹ Soul making

بروز شجاعت می شوند و یا شکیبایی را تقویت می بخشند. مصائب بر صبر و بردباری و پایداری اخلاقی انسان میفزایند. اما از سوی دیگر، مواردی را می توان یافت که به رنجش ها و بیزاری ها، ترس و اضطراب، افزایش خود پسندی ها، و از دست دادگی شخصیت انسانی منتهی می شوند. بنابراین، به نظر می رسد هدف از تزکیه نفس که در تاریخ شاهد آن هستیم باید در ورای آن تداوم یابد تا نتایج مطلوب، به صورت موضعی و موقتی، حاصل نگردند.

دوم اینکه، اگر سؤال شود که آیا این همه کشش و کوشش انسان و تحمل مشقات در تزکیه نفس دارای اهمیت هست یا نه، پاسخ این خواهد بود که پاداش های نهایی آن قدر با ارزش اند که زحمت های کشیده شده و تلاشهای انجام یافته را توجیه می کنند. تصور بر این است که شادمانی و لذت نامتناهی در آن زندگی کامل و بقای ثابت در دنیای آینده به قدری است که تمام زحماتی را که انسان در طول حیات خود در این جهان فانی متحمل می شود جبران خواهد کرد.

سوم اینکه، نه تنها داد باوری آیرین نیازمند وجود یک دنیای مثبت پس از مرگ است بلکه برای آنکه داد باوری در تمامیت خود بیان گردد این امر باید در نهایت چنان تحقق یابد که همه انسانها از لطف و مرحمت الهی برخوردار باشند.

دادباوری که آیرین مطرح ساخته و از آن دفاع کرده است مورد نقد و بررسی های زیادی قرار گرفته است. پاره ای از عالمان دین مسیح این نظریه را به کلی مردود می دانند زیرا از یک طرف، ناقض فرضیه هبوط انسان در ابتدای خلقت است و از سوی دیگر، در نهایت، بخشوده

شدن انسانهایی است که باید در اصل به عذاب ابدی الهی دچار گردند. منتقدان فلسفی این گونه استدلال می کنند که هرچند به نظر موجه می نماید که این جهان نمی تواند بهشت باشد، با وجود این، پاره ای از مصائب و بلاها و شرارت ها و حوادث عظیمی همچون فاجعه هولیکوست را نمی توان توجیه پذیر دانست. عده ای دیگر بر این عقیده هستند که نظریه دادباوری می تواند تا حدی نشان دهد که چرا جهانی که خداوند خلق کرده است هم احتمالات را شامل می شود و هم آزادی را در بر دارد و نیز، با کمال تاسف، چرا باید دردها و مصائب هم وجود داشته باشند. اما جهان می توانست بدون این مصائب و بلاهای بزرگ و عاری از جنایات و وحشت آفرینی ها جهان بهتری باشد. مخالفت دیگری هم با آن شده و پاسخ مناسبی هم برای آن ناموجود است. سؤال این است که آیا این فرایند خلقت با تمامی مشکلات و دردهایش در نهایت به آن نیکی مطلوب که خواست خداوند است خواهد رسید یا نه و آیا مبین نیکی و خوبی الهی هست یا نه.

دادباوری فرایندی¹

غایت انگاری الهی گونه نوینی است که بسیاری از روحانیون و عالمان دینی آن را به عنوان یک چارچوب متافیزیکی فلسفه الف – ان- وایتهد² (1861-1947) پذیرفته اند. بنابر دلایل

¹ Process theodicy

² A.N.Whitehead

گوناگون و از آنجمله واقعیت وجود شر در جهان ، غایت گرایی فرایندی بر این باور است که خداوند نمی تواند قادر مطلق و صاحب قدرت نامحدود باشد اما با جهانی که خدا نیافریده در تعامل است و بر آن اثر گذار می گذارد. هرچند عالمان دینی متفاوتی به دادباوری اشاراتی داشته اند، اما با انتشار کتاب دیوید گریفین¹ با عنوان "خدا، قدرت و شر: دادباوری فرایندی"² ، شکل نظام مند آن مطرح شده است. مقوله ای، در تقابل با دادباوری به شیوه آگوستین و آیرین، موضوع مناسبی است که از آن می توان به موضع گریفین پی برد. طبق یک سنت دیرینه مسیحیت، خداوند خالق و نگهدارنده تمامیت جهان هستی است که از عدم بوجود آمده . قدرت خداوند و تسلط او بر خلقت لایتنهای است. با وجود این، برای آنکه انسان آزاد بتواند به رشد و تعالی برسد، خداوند از اعمال قدرت نامحدود خود تا حدی صرفنظر می کند و بدین ترتیب امکانی بوجود می آید که انسان قادر به بهره گیری از آزادی و خودمختار بودن خود است. در این محدوده ، خداوند از قدرت مطلقه و قهریه خود استفاده نمی کند و منتظر عکس العمل و پاسخ مخلوقات خود است. غایت شناسی فرایندی به همین شکل بر این باور است که خداوند از قوه قهریه استفاده نمی کند بلکه از راه ترغیب و جذب انسانها را به سوی خود رهنمون می شود. از سوی دیگر، در قیاس با محدودیت قدرت خداوند، این گونه نظر می دهد که ساختار متافیزیکی بارگاه الهی به شیوه ای است که اعمال ترغیب و جذب و نه اعمال زور و جبر را لازم می نماید. قوانین بنیادی حاکم بر جهان هستی دست قدرت خداوند را بسته

¹ Griffin

² God, Power and Evil: A Process Theodicy: An Introductory Exposition

است زیرا خداوند جهان را از عدم¹ بوجود نیاورده است تا بخواهد نظمی را بر آن حاکم سازد بلکه جهان هستی در یک فرایند شکل گرفته و خدا شناسی نیز در دل آن رار دارد. البته، وایتهد در برخی ازفصل های کتاب خود، به این موضوع اشاره می کند که اصول غایی متافیزیکی در ابتدا به اراده خداوند ساخته و پرداخته شدند. با وجود این، گریفین از هارت شورن²، یکی از متفکران پیشرو غایت شناسی فرایندی، تاسی می پذیرد و معتقد است که اصول بنیادی حاکم بر جهان هستی مبتنی بر ضروریات است و نه فرامین الهی. این قوانین چنان جامع و فراگیر هستند که هیچ جایگزینی برای آنها وجود ندارد به قسمی که جز آن از اراده خداوند نیز فراتر است. بر همین اساس، گریفین می گوید:

علت اینکه خداوند کنترل خود را بر مخلوقات اعمال نمی کند نه از آن جهت است که اعمال ترغیب و تشویق را کارآمد تر می داند بلکه این چنین است که خداوند بر مخلوقات کنترل کاملی ندارد.

یک نکته دیگر هم در بیان تفاوت این ایده با تفکر مسیحی وجود دارد که لازم است در رابطه با بازده نهایی نظریه فرایندی به آن اشاره شود و آن این است که در صورتبندی به شیوه آیرین مخلوقاتی که خداوند کمال آنها را به خاطر آزادی که از آن برخوردارند طالب است در ابتدا به اراده خداوند خلق شدند و از همان ابتدا نقصانی در وجودشان نهادینه بوده است. در

¹ exnihilo

² Hartshorne

مقابل، در تفکر فرایندی، پیدایش مخلوقات درکشاکش بحران و بلبشوهای آغازی ظاهر و مشیت الهی به صورت ناقصی در آنها پیاده شده است.

بر پایه‌ی الهیات فرایندی، واقعیت غایی به صورت پیوسته، به مدد گوناگونی‌ها و تکرار لحظات پیشین، در حال نو خلق شدن است. با وجود این، خلاقیت چیزی نیست که به واقعیت یا در حقیقت آن چیزی که وجود دارد اضافه شود. مفهوم آن این است که خلاقیت قدرت خلاقه‌ای است که در واقعیت نهادینه شده است. هر واقعیتی یا هر موجودیت واقعی¹ یا موقعیت واقعی² یک لحظه‌آنی است که انبانه‌ای از خلاقیت را در خود دارد. از این روست که بخشی از خلاقیت خود را رها کرده و بروز می‌دهد. بدو همان خلاقیتی را که از پیش کسب کرده است رها می‌سازد و لحظه‌پیش از خود را نظام می‌بخشد. در اینجا بحث از قدرت انتخاب یا گرفتن و دادن مثبت و منفی³ داده‌هایی است که در نهایت با آنها پیوستگی⁴ می‌یابد. بدین ترتیب، موجی از موقعیت‌های واقعی که یک لحظه‌نواز حیات جهان را شکل می‌دهد به صورت عنصر و عاملی از خلاقیت و در قالب خود-عامل⁵ ظهور می‌یابد. گذشته در تعیین لحظه واقعی پیش از خود، نقش کاملی را ایفا نمی‌کند. بخشی از آن تابع گذشته است و بخش دیگری از آن علتی بر آنچه در آینده متصور است زیرا موقعیت حال خود با آنچه در پیش از خود موجود بوده است در پیوند است. ویژگی اثر بخشی متقابل مانعی برای جدا بودن از واقعیت

¹ Actual entity

² Actual situation

³ Positive and negative prehension

⁴ concrescence

⁵ Self-causation

نیست زیرا هر موقعیت واقعی ، به عنوان یک لحظه از خلاقیت، خود تا حدی اعمال قدرت می کند.

با وجود این، واقعیت های متناهی و محدود از آن جهت اعمال قدرت نمی کنند که خداوند این ماموریت را به آنها محول کرده است بلکه به این علت که لازمه جزء هستی بودن اعمال خلاقیت است. در حقیقت، برای آنکه واقعیت یک تعین متحقق گردد باید درجه ای از قدرت تجلی یابد و این امر حتی حق انحصار قدرت را از دست خداوند هم خارج می کند. هر موقعیت واقعی ، به لحاظ ماهیت آن، تا حدی خود خلاق¹ و تا حدی خلق شده موقعیت های واقعی پیش از خود است که آنها نیز، به نوبه خود، تا حدی خود خلاقه بوده اند. بنابراین، قدرت خداوند و تسلط او بر هر موقعیت و هدایت موقعیت ها در کل الزاماً محدود است و واقعیت وجودی شر در جهان محدود است به آن حدی که اراده خداوند پس زده می شود. خداوند ، در طول فرایند خلق شدن موقعیت ها ، به طور دائمی و پیوسته، بهترین امکان را برای خلق موقعیت ها در اختیار می گذارد اما موقعیت های مسلسل و پیاپی از این آزادی برخوردار هستند که مطابق طرح خداوند عمل نکنند و با آن همسو نباشند. آن گونه که وایتهد می گوید، "تا زمانی که این همسان سازی ناکامل است، جا برای بدی ها و شرارت ها باز است."

بر پایه الهیات فرایندی، شر و بدی ، در مقابل دو نوع نیکی و خوبی قرار می گیرند. معیارها در کل زیبا شناختی² هستند و نه اخلاقی. یک موقعیت واقعی تنها یک لحظه از تجربه است، و

¹Self-creative

² Aesthetic criteria

ارزشهایی که تجربه می تواند به کار گیرد هماهنگی و هیجان¹ است. پیوستاری یک تکثراست و تبدیل آن به یک وحدت پیچیده یا یک لحظه تجربه، می تواند کم و بیش سازگار و کم و بیش آشکار و هیجان برانگیز باشد. تا زمانی که این سازگاری حاصل نشود راه برای شرارت و بدی باز است. و ایتهد معتقد است که "این ناسازگاری، به مفهوم کلی آن، احساسی است که در انسان در قالب دردهای جسمی و یا روحی همچون غم، غصه، ترس و تنفر ظاهر می شوند." درجائیکه لحظه تجربه نتواند هیجان خود را حفظ و در حد مناسبی شدت بخشد، آنگاه جا برای نوع دیگری از شر باز می شود که حاصل آن بیهودگی غیر ضروری است. سازگاری و هیجان، تا حدی، با یکدیگر در تضاد هستند. زیرا پیچیدگی افزوده امکان شدت هیجان را فراهم می سازد و در نتیجه سازگاری را به مخاطره می اندازد. بنابراین، نوعی از شر، خواه ناسازگاری و یا بیهودگی غیر ضروری، در فرایند خلاقه اجتناب ناپذیر است. مهم تر اینکه، شاید، این گونه باشد که شدت پیچیدگی بر غنای تجربه میفزاید و از سویی دامنه های وسیع تری از درد و ناملایمات را به همراه می آورد. بدین ترتیب، انسانها به لذاتی فراتر از آن حدی که لازمه حیات در سطح پائین تری است دست می یابند اما، از سوی دیگر دچار تشویش ها و دلنگرانی هایی اخلاقی و روحی می شوند که فراتر از حد حیوانات پست تر است و می توانند انسان را به سوی خودکشی سوق دهند. به همین دلیل، شر جزء لاینفک فرایندی خلاقه ای است.

¹ Harmony and Intensity

تکامل در جهان هستی به طور اعم و حیات و زندگی در سیاره ما مدیون انگیزه های الهی مداومی است که حد اکثر گستردگی و سازگاری را در هر موقعیت حاضر مراد دارند. در عین حال، امکانات جدیدی را خلق می کنند تا سازگاری و گستردگی بیشتری در آینده بوجود آید. توجیه این انگیزه در این است که آن نیکی که به دست آمده و آنکه باید در آینده به دست آید افزون بر شری باشد که تاکنون پدیدار شده و ممکن است در آینده نیز بوجود آید. در غیر این صورت خداوند می توانسته است آن بهم ریختگی آغازی را به جای تبدیل آن به جهانی نظام مند که پیوسته در حال تعالی است به حال خود رها سازد. در این صورت، مسئولیتی بر خداوند بوده است تا بهم ریختگی جهان متناهی و محدود آغازی را به طور دائم و پیوسته به سوی امکان بروز نیکی ها و البته شرهایی که از قبل آن پدیدار می شوند سوق دهد.

بدین ترتیب، این مفهوم خاص از خدا شناسی محدود خود نیازمند دادباوری است، نوعی توجیه وجود نیکی در مقابل شر. گریفین می گوید " تنها مسئولیت خداوند ترغیب و خلق حالاتی است که در آنها سازهای مخالف به خوبی و با قوت شنیده شوند. " توجیه داد باوری ، در این مورد، از آن بابت است که آن نیکی ها که در فرایند خلقت ظهور می کنند نمی توانسته اند بدون وجود بدی ها حاصل آیند. نیکی خداوند با توجه به این امرااثبات پذیر است که معادلات در فرایند خلقت به گونه ای است که همواره امکان حصول به خیر و نیکی بر امکان بروز بدی و شر، هم از نظر کیفی و هم از نظر کمی، بیشتر است. برون رفت از ریسک و خطر در بهم ریختگی آغازی خلقت مستلزم این نبوده است که شریا بدی اصلا

وجود نداشته باشد بلکه مهم این است که بدی ها باید سست بنیاد و بی ارزش باشند. گریفین دادباوری را این گونه تعریف می کند.

این سؤال را که آیا می توان خداوند را در این مورد متهم دانست یا نه به این صورت پاسخ داده می شود که آیا ارزش های مثبت که امکان وجودشان در این جهان هست به خطراتی که حاصل بدی ها و شرارت ها و حتی ترس و اضطراب هایی است که در آینده وقوع آنها متصور است می چربد یا نه. آیا خداوند می باید ، برای اجتناب از ظهور افرادی چون هیتلر و بروز ترس و وحشت همچون کوره های آتش سوزی آشوتز، از آفرینش و خلق عیسی ، گواتما¹، سقراط ، کنفسیوس، موسی، مندلسون² ، ال گرکو³ ، میکل آنژ، لئوناردو داوینچی، فلورانس نایتینگل، آبراهام لینکلن، ماهاتما گاندی، آلفرد نورت وایتهد، جان اف کندی، اولیور وندل هولمز، هلن کلر، لوئیس آرمسترانگ، آلبرت انیشتین، و... و میلیونها انسان های فرهیخته ، چه آنهایی که از شهرتی برخوردار بوده اند و چه آنهایی که صاحب نام نبوده اند، خودداری می کرد؟ به عبارت دیگر، آیا خداوند می باید ، به خاطر وحشی گری برخی از انسانها و ظلم کردن آنها به دیگران، انسانیت و انسان های والا را نمی آفرید؟ تنها کسانی که به این سؤال پاسخ مثبت بدهند می توانسته اند خداوند را به خاطر حکمت الهیات فرایندی متهم کنند.

گریفین ادامه می دهد و به سخن خود میفزاید که خداوند مستقیماً در خلق خطرات دست دارد زیرا کیفیت تجربه الهی تا حدی بستگی به کیفیت تجربه های مخلوق او دارد. خداوند هم در

¹ Gautama

² Mendelssohn

³ El Greco

شادی ما سهیم است و هم در آلام و دردهای انسانها و غیر انسانها. تمامیت سنگینی غم ها، غصه ها، شرارت ها و حماقت ها و نیز شور و هیجان ها، شادی ها، تقدس ها و نبوغ ها به آگاهی خداوند منتقل می شود. تنها خداوند است که بر توازن بین خوبی و بدی احاطه دارد و می داند که پذیرش این ریسک مطلوب است. این واقعیت باید به ما کمک کند به این درک نایل شویم که شر همواره مغلوب خوبی است. گرفتن این موضوع را این گونه بیان می دارد:

آگاهی از این حکمت الهی ، آن گونه که در اندیشه فرایندی لحاظ می شود، در مقام یک ناظر بی احساس و وجودی که این مخاطرات را پذیرا بوده است، نه تنها توهینی است به خداوند، بلکه مارابه سطح آگاهی و تجربه ای می رساند تا بپذیریم که قبول این مخاطرات با ارزش بوده و خالی از لطف نیست. آن وجودی که پدید آورنده هستی است و جهان را آن گونه آفریده که در آن نیکی و خوبی همواره بر شر و بدی؛ و سازگاری بر ناسازگاری فائق می آید خود مسئولیت وجود آنها را نیز بر عهده دارد. به عبارت دیگر، آن وجودی که خود بر نیکی و بدی و خطر پذیری شرآگاه است همان وجودی است که انسانها را به استقبال از این ریسک و خطر تشویق و ترغیب کرده است.

این داد باوری به دو شیوه اصلی متوسل می شود. نخست اینکه از مشکلی که با فرض داشتن قدرت مطلق خداوند متبادر به ذهن می شود اجتناب می کند. خداوند قادر مطلق به مفهوم تمام عیار آن ، که هستی را به کمال آفریده و مسئولیت آن را نیز بر عهده دارد، نیست، بلکه بخش عمده ای از آن جهان هستی است که نه قادر است ساختار بنیادین آنرا تغییر دهد و نه می تواند مستقیماً در جزئیات آن دخالتی داشته باشد. بدین ترتیب، عمل خداوند در صدور مجوز

برای بدی و شر نیازی به توجیه شدن ندارد زیرا جلوگیری از حضور آن در حیطة قدرت خداوند نبوده و نیست. (با وجود این، بر طبق نظر گریفین، خداوند قادر بوده است که از بروز درد و آلامی که تکامل هستی بر بشریت و حیوانات عارض کرده جلوگیری کند). شیوه دیگر شامل فراخواندن مخلوق است تا در این دنیای سرکش و وحشی در کنار خداوند با بدی ها و شرارت ها به مبارزه خود ادامه دهند. این همان نظر مسبوق به سابقه و باور بر خدایی نامتناهی است که در نبرد روشنایی با تاریکی یاری ما را می طلبیده است. نمونه بارز آن در دین زرتشت و مانی و نمود آن در اندیشه های جان استوارت میل¹ یافت می شود. او می گوید:

آئین و کیشی این چنین این باور را بوجود می آورد که همه آنچه بدی و شر محسوب می شود عمدی نبوده، و به امر وجودی که ما را به پرستش او وا می دارند حادث نگردیده است. یک باورمند متقی که به این نظریه باور دارد، در ذهن خود، هم- آفریننده ای متعالی را مجسم می دارد که همواره در جنگ وجدال است...

با وجود این، علی رغم جذاب بودن آن، نظریه داد باوری فرایندی با نقدهای جدی روبرو بوده است.

یکی از انتقاد هایی، که طبعاً علمای پیرو داد باوری فرایندی با آن نظر موافقی ندارند، این است که این نظریه درگیر نوعی نخبه گری² اخلاقی و دینی باورنکردنی است. در طول

¹ John Stuart Mill

² Ethical Elitism

قرون و اعصار، اکثریت انسانها در فقر و فاقه یا وحشت و هراس از آن زیسته اند، به سوء تغذیه های شدید گرفتار بوده اند، صدمات فلج کننده را متحمل شده اند، از بیماری های فرسایشی از پا درآمده اند، و تنها کودکانی که توان داشته اند از معرکه جان سالم به در برده اند، در سخت ترین شرایط بردگی و ظلم و تعدی زندگی را گذرانده اند و پیوسته در اضطراب و نگرانی به سر برده اند. آن گونه که باربا را وارد¹ و رونه دوبوس² در بررسی خود در ارتباط با شرایط زندگی این گونه آورده اند:

زندگی واقعی و کار طاقت فرسا کمربسیاری از افراد بشر را شکسته است، با بیماری های فرسایشی و کشنده روبرو بوده و قربانیان جنگ ها، قحدی ها بوده اند، کودکان خود را از دست داده اند و با ترس و جهل که خود آفریننده ترس است رویارو بوده اند و سر انجام نیز زندگی خود را با مرگی وحشتناک و نا شناخته به پایان برده اند. در مجموع می توان گفت که انسانها در شرایطی زیسته اند که همواره در آرزوی شادمانی، حمایت و رفاه بوده اند تا بتوانند به مصاف ترس و دلهره رفته و با آنها بستیزند.

دادباوری فرایندی این اندیشه را القا نمی کند که تقصیر بوجود آمدن صدها میلیون انسان و محکوم بودن آنها به تحمل رنج و مشقت بر گردن انسانهاست. تمام دردها و آلام جسمی و روانی را که انسانها تجربه و تحمل می کنند تنها بخشی از یک جهان هستی است که در حال تکامل است. به نظر می رسد دنباله همان نظریه داد باوری گریفین است که علت بردباری و شکیبایی خداوند را در این می بیند که حاصل این همه رنج ها نهایتاً به پیدایش انسان های

¹ Barbara Ward

² Rene Dubos

نخبه و سرآمد خواهد انجامید. اما برای آنکه این نخبه شگفت انگیزپا به عرصه وجود بگذارد دهها هزارانسان از کوچکترین موهبت آزادی و فرصتی برای رشد معنوی، اخلاقی، زیبا شناختی و فرهنگی برخوردار نبوده اند و زندگی آنها در یاس و ناامیدی و درکارزار با مصائب برای بقاء گذشته است. در پیش، به این نکته اشاره داشته ایم که، بر اساس الهیات فرایندی، تمامی مسئولیت باردردها، غصه ها و آلام بشر بر آگاهی خداوند متصور است. به کلام وایتهد، خداوند "همدردی است که درد را می فهمد و درک می کند". اما، با وجود این، به نظر می رسد، خداوند از اینکه توده های عظیمی از انسانها متحمل رنج و مشقت می شوند و هرگز امکانی برای رشد و تعالی نمی یابند تا از قبل آن تعدادی نخبه ظاهر شده و از مواهب برخوردار گردند، رضایت خاطر دارد.

بدیهی است بیان این گفته که بر اساس ایده دادباوری بسیاری از انسانها از نعمات و مواهب محروم می مانند تا تعدادی قلیلی بتوانند از ثمرات این نعمات بهره مند شوند خطاست. این گونه نیست که پاره ای از انسانها آگاهانه قربانی دیگران شده اند. مواردی از شرمچون بی عدالتی، غفلت و بهره کشی می توانسته است وجود نداشته باشد بدون اینکه بردادباوری فرایندی لطمه ای وارد شود. نظرگریفین، مبدع داد باوری فرایندی، ناظر بر این امر است که به همان اندازه که امکان شر وجود داشته و تحقق یافته است خوبی ها هم می توانسته است وجود داشته باشند، همان گونه که ما ناظر خوبی ها هم بوده ایم. بر پایه این نظریه، آنچه از

خوبی ها به منصه ظهور رسیده است به مراتب بر میزان شری که بروز کرده فزونی داشته است.

به راستی می توان این سؤال را مطرح کرد که آیا خدایی که این گونه تعریف شده همان خدایی است که در عهد جدید (انجیل) آمده که رحمت و اسعه ای دارد و بدون تبعیض بر همه جهانیان لطف و محبت خود را ارزانی می دارد؟ و به راستی این خدا متفاوت است از آنچه پیروان الهیات لیبرال بر او باور دارند و بر این باور هستند که خداوند یار و یاور مستضعفان و بینوایان است، همانهایی که جامعه در حقشان تبعیض قائل می شود؟ این افراد از آن گروهی هستند که از برخورداری از امکانات رشد و تعالی روحی و اخلاقی، فرهنگی و زیبا شناختی محروم بوده اند. منتقدان دادباوری بر این باور اند که این نظریه کفه ترازو را به نفع طبقه روشنفکر جامعه سنگین تر کرده و آنها را انسانهای موفق قلمداد می کند. ظاهراً این خدا، خدای قدسین است و نه خدای گناهکاران، خدای نابغه ها و نه خدای کودکان ها و عقب افتاده های ذهنی، خدای قشر محدودی از بهترین ها و نه خدای میلیونها و میلیونها انسان که قربانی طمع و آز و خشونت بوده و برای بقاء مجبور به مبارزه پیگیر هستند. این خدای میلیونها انسانی است که، در اثر سوء تغذیه، علیل و زمینگیر و قربانی استثمار و بهره کشی، طاعون، قحطی، سیل، و زلزله اند. شاید نیمی از کودکان پیش از آنکه فرصت حضور در این جهان را داشته باشند مرگ را تجربه می کنند.

خدای الهیات فرایندی، هرچند خدایی نیست که آفریننده مطلق جهان هستی باشد، همچنان مسئولیت وجود انسان برخاسته از اشکال پیشین را ونیز وجود شرارت های بی حساب و نکبت های زندگی را که بسیاری از انسانها تحمل می کنند تا بتواند به موفقیت های اندکی دست یازند برعهده دارد. آن گونه که از کلام گریفین بر می آید، خداوندی که هستی را آفریده است ، همزمان با شکل گیری آن و در فرایند زمان، همواره کفه ترازو را به نفع عده قلیلی از افراد متنعم سنگین تر کرده و تعداد کثیری از دردمندان را به دست فراموشی سپرده است. با وجود این، گرسنگان و محرومان، قربانیان کوره های آدم سوزی آشوتس، انسانهای شکست خورده که از عارضه نارسایی های مغزی رنج می برند و آنهایی که این قربانیان را مورد لطف و محبت خود قرار داده و با آلام و دردهای آنها همدردی کرده اند به سختی می توانند این فرایند حیات را پذیرا بوده و خدای آن را شایسته پرستش بدانند. این افراد هرگز از این الهیات سودی نمی برند و متنعم نمی گردند. پاره ای از انسانها و از آن جمله طرفداران اقتصاد قرن نوزدهم از این نعمات برخوردار بودند هرچند ضعفا و ورشکستگان به آخر خط فقر و محرومیت رسیدند و در کل موقعیتی فراهم آمد که تنهاعده ای ، هم از نظر روانی و روحی و هم از نظر اقتصادی، به استغنا رسیدند.

البته وضعیت می توانست به گونه دیگری باشد اگر دادباوری دنیایی را در آینده متصور می داشت که در آن خلقت به کمال می رسید و همه در آن سهمی داشتند و تشریک مساعی می کردند. آنگاه تراژدی حیات انسان، هرچند یک امر واقعی، می توانست در آنچه دانته در

کمدی الهی خود عمل خلاقه تمام عیار خداوند می داند، سهمی داشته باشد. می توانست آن گونه که ژولیان¹ می گوید حقیقت داشته باشد " همه چیز نیکو می بود، همه چیز نیکو می بود و رفتارها نیکو می بود". با وجود این، هرچند گریفین امکان حیات پس از مرگ را در این حالت مرموز منتفی نمی داند، بر این امر تاکید می ورزد که نمی توان از این امکان انتظار و امید نیکی نهایی و نامحدود را داشت، به نحوی که بتوان بساط شر را برچید. گریفین در بیان این نکته مصر است که هر نوع توجیهی را باید در ماهیت واقعی حیات انسان در این جهان خاکی یافت. او حتی این تفکر را دور از ذهن نمی داند که یک فاجعه محیطی و یا هسته ای ممکن است نسل بشر را براندازد و یا اقلیت بازمانده را هم دچار خشونت ها و بدبختی ها کند. به کلام وی "بدون توجه به اینکه آینده چگونه خواهد بود و چه فاجعه هایی ممکن است رخ دهد، (می توان مفروض داشت) از ارزش خوبی ها و نیکی هایی که بشر در هزاره های پیشین از آن برخوردار بوده است کاسته نخواهد شد."

با وجود این، اگر حتی چنین فرض کنیم که دادباوری فرایندی تا حدی روشنفکرآبانه است و با مفاد بنیادی دین مسیحیت که همه انسانها را مشمول رحمت و لطف خداوند می داند در تغایر است، باز هم شاید بتوان گفت که این نظریه بیشتر جنبه زیبا شناختی دارد تا جنبه اخلاقی. برخی این رویکرد را مقبول و معقول می دانند در حالیکه دیگران این گونه فکر نمی کنند.

¹Mother Julian

با باز گشت به مقوله وجود شر به عنوان معضلی برای باورمندی دینی، ملاحظه می شود که رویکردهای گوناگونی ارائه شده تا توجیهی برای این معضل عرضه گردد. برای باورمندان دینی، توسل به یکی از این رویکردها کفایت می کند تا نشان دهد که نیازی به طرد باوربروجود خدا نیست حتی اگر هیچ توجیه معقولی برای تسکین آلام و دردها ، غم ها و اندوه هایی که بر دل انسان ها سایه افکنده است وجود نداشته باشد.

فصل پنجم

وحی و ایمان¹

به نظر می رسد که جهان هستی به شکلی از ابهامی دین باورانه برخوردار است که هم می توان از آن تعبیری طبیعت گرایانه ارائه داد و هم تعبیری دینی و الهی. در قاموس سنت، از آن به آگاه بودن بشر از وجود خداوند، یا به تعبیری ایمان، در مقابل دانش نام برد. بدین گونه است که ما در اینجا به مفهوم ایمان و مفهوم وحی می پردازیم.

دیدگاه حکمی² وحی و ایمان

در تفکر دینی مسیحیت، دوا دراک کاملاً متفاوت از ماهیت و ذات وحی وجود دارد که در نتیجه آن دو تصور متفاوت از ایمان، یکی درک انسان از وحی و کتاب اجیل مقدس به عنوان واسطه وحی و دو دیگر الهیات (یا گفتمان بر پایه وحی) مطرح است.

آن دیدگاهی که در قرون وسطی حاکمیت داشت و امروز هم در میان پیروان مذهب کاتولیک³ سنتی تر (و نیز در بین مخالفان آنها یا پروتستانهای محافظه کار تر) مطرح است ادراکی است از وحی که می توان آن را "وحی مُنزل" نامید. بر پایه این دیدگاه، محتوای وحی نیست جز حقیقت محض که در قالب وحی بیان شده است. وحی وسیله ای است برای انتقال حقیقت

¹ Revelation and Faith

² Propositional view

³ Roman Catholicism

الهی به انسانها. دایرة المعارف های کاتولیک قدیمی تر وحی را این چنین تعریف کرده اند: وحی را می توان ارتباط خداوند و انتقال بخشی از حقیقت به انسانهای خردمند از طریق دانست که ماورای روند معمول و متعارف طبیعت است.

در برابر این نظر، دیدگاه دیگری از ایمان هست که اطاعت محض حقایق وحی الهی را می طلبد. شورای واتیکان در سال 1870، ایمان را این گونه تعریف می کند: فضیلتی ملکوتی¹ ملهم از پروردگار و الطاف ربوبی. باور ما بر آن است که آنچه او فرموده عین حقیقت است. باز ملاحظه می شود که یک عالم یسوعی² به تازگی این گونه نقل کرده است: در نظر باورمندان مسیحی کاتولیک، واژه ایمان به مفهوم تسلیم آگاهانه و عقلایی در مقابل وحی است که، به شهادت خالق وحی کننده، حقیقت محض است. ایمان پاسخی است که یک کاتولیک به پیامی می دهد که خداوند برای او فرستاده است.

این دوا دراک وابسته که به مقوله وحی مربوط می شوند به حقایق دینی اشاره می کنند، حقایقی که، به تعبیری، در کتاب مقدس انجیل آمده و حاوی محکمت و احکام الهی هستند. ابتدا توسط پیامبران منتقل شدند و سپس توسط عیسی مسیح و حواریون به کمال رسیدند و در کتاب مقدس جاودانگی یافتند. بدین ترتیب، اصل و پایه این مدعا بر این امر استوار است که کتاب انجیل حاوی نوشته های زمینی نیست؛ پس نمی توان آنها را خطا دانست. نخستین شورای واتیکان باور مسیحیت را، به زعم پیروان مذهب کاتولیک، ملهم از کتاب انجیل

¹ Supernatural virtue

² Jesuit

مقدس دانست که " با الهام از روح القدس به تحریر درآمده و خداوند مولف آن است". (این گفته را می توان با گفته های دکتر بیلی گراهام¹، مبلغ پروتستان، مقایسه کرد که می گوید: کتاب انجیل کتابی است از سوی خداوند که با قلم سی کاتب به رشته تحریر در آمده است). به هر صورت، شایان ذکر است که در مذهب کاتولیک، کتاب انجیل در بافت سنتی آن تعریف می شود. بدین ترتیب، شورای ترنت² (1546-1563) چنین می گوید:

... با تمام خلوص و با نهایت احترام به آنچه که پذیرفته می شود و با احترام به کتب عهد قدیم و عهد جدید، از آنجایی که نویسنده هر دو کتاب خداوند است و با تعظیم و تکریم و پذیرش آنچه در سنت و مرتبط با اخلاق و ایمان آمده یا به کلام عیسی مسیح و یا بوسیله روح القدس نقل شده، همواره آنها را در کلیسای کاتولیک مقدس دانسته اند.

از سوی دیگر، مذهب پروتستان این پیشینه را بر کتاب انجیل نمی پذیرد و آن را برابر آن نمی پندارد و بر این باور است که خداوند از طریق انجیل مقدس مستقیماً با کلیسا در کل و با ذهن و شعور و آگاهی مومنان سخن می گوید.

همین درکی که از وحی منزل با تعبیر حقایقی که از جانب خداوند و در قالب کتاب مقدس مضبوط است، حاصل می شود ما را به درک مفهوم ماهیت و نقش الهیات سوق می دهد. نظریه وحی حکمی بین الهیات طبیعی³ و الهیات وحی⁴ تمایز قایل می شود. تا عصر حاضر، این تمایز مورد استقبال و پذیرش علمای دین مسیح از مذاهب گوناگون قرار گرفته

¹ Billy Graham

² Council of Trent

³ Natural theology

⁴ Revealed theology

است. الهیات طبیعی آن دسته از حقایق الهی را شامل می شود که هر انسان باورمندی به درک آنها نایل می گردد. برای مثال، این باور وجود داشته است که اثبات وجود خداوند و صفات او و نیز نامتناهی بودن روح از طریق استدلالهای منطقی و بدون نیاز به توسل به وحی امکان پذیر است. از سوی دیگر، الهیات وحی بر آن دسته از حقایق الهی ناظر است که اثبات آنها از طریق فوق میسر نیست و دسترسی به آنها تنها زمانی میسر است که اراده الهی بر آن قرار گیرد. برای مثال، چنین گفته می شود که اگرچه انسان می تواند با توسل به شعور و منطق خود وجود خداوند را مورد تائید قرار دهد اما اثبات منطقی تجلی تثلیث در یک خدا (کثرت در وحدت) از این طریق امکان پذیر نیست. بدین ترتیب تثلیث امری است که در دایره الهیات وحی قرار می گیرد و تنها از طریق ایمان دست یافتن به آن میسر است. (در چارچوب الهیات طبیعی، دسترسی به حقیقت از طریق وحی برای کسانی که از نظر ذهنی توانایی استدلال را ندارند نیز امکان پذیر است).

بسیاری از برخورد های فلسفی با دین، چه در موافقت و حمایت از آن و چه در مخالفت با آن، همین دیدگاه وحی و ایمان را در پیش انگاری خود دارند. برای مثال، والتر کافمن¹، در کتاب بحث برانگیز خود با عنوان " نقدی بر دین و فلسفه"²، بر این باور است که انسان دین مدار که به وحی باورمند است به آیات باورمند است که به تصویری از سوی خداوند نازل

¹ Walter Kaufmann

² Critique of Religion and Philosophy

شده است. در واقع، احتمالاً اکثریت نقدهای فلسفی در عصر حاضر تعریفی که از ایمان دارند همان توجیه وحی است بدون آنکه شواهد موجهی در اختیار داشته باشند.

بسیاری از فیلسوفان مدافع دین نیز همین گونه می اندیشند و راه حل های گوناگونی برای جبران نبود شاهد در حمایت از باورهای خود ارائه می دهند. متداول ترین شیوه پر کردن فاصله فقدان شاهد توسط به مقوله اراده و اختیار¹ است. دورتی امت²، فیسلوف و دین باور معاصر، استدلالی این چنین ارائه می دهد:

ایمان متفاوت از دلمشغولی به عبارت های محتمل است زیرا مقوله دوم در کل وجهه ای نظری دارد. ایمان آری گفتن است به خودباوری³ و احتمالات را به یقینی ها تبدیل نمی کند. تنها افزایش حجم شواهد موجبی بر تحقق این امر است. تنها یک پاسخ توام با نیت و اراده می تواند ما را از دایره نظریه پردازی رهایی بخشد.

تکیه و تاکید بر نقشی که اراده در بروز ایمان به دین ایفا می کند (تاکیددی که دیرینه آن حداقل به زمان آکیناس برمی گردد) پایه و بیناد بسیاری از نظریه های نوین را در باب ماهیت ایمان شکل می دهد. در اینجا به بررسی پاره ای از آنها می پردازیم.

¹ Will

² Dorothy Emmet

³ Self-confident

نظریه های اراده باورانه در باب ایمان¹

دیرینه برخورد کلاسیک به مقوله دین و ایمان را از طریق پذیرفتن پاره ای باورها بر پایه اعمال اراده، باید در متفکر فرانسوی قرن هفدهم، بلیز پاسکال² و فیلسوف و روان شناس آمریکایی قرن نوزدهم، ویلیام جیمز³ ردیابی کرد.

"شرط بندی"⁴ پاسکال موضوع وجود خداوند را راز و معمایی می داند که تنها می توان در مقابل آن، بر پایه محاسبات ریسک پذیر و تنها بر اساس شرط بندی، اتخاذ موضع کرد. اگر زندگی خود را بر سر این شرط بگذاریم که خدا وجود دارد، رستگاری جاودان از آن ماست اگر حدس ما درست باشد و باخت ما اندک اگر گمان ما خطا باشد. از سوی دیگر، اگر گمان کنیم که خدایی نیست، پاداش ما اندک است اگر حدس ما درست باشد اما باخت ما محرومیت از شادی ابدی است و زیانی است بسیار گران اگر حدس ما خطا باشد. به گفته او، "بگذارید، در این شرط بندی، بپذیریم که خدایی هست. بدین ترتیب سود بیشتر و زیان کمتری را نصیب خود خواهیم ساخت. اگر برنده باشید، کل از آن شماست اما اگر بازنده باشید چیزی را از دست نداده اید. پس، بدون هیچ تردیدی بنا را بر وجود خداوند بگذارید.

اگر از پاسکال سؤال شود که آیا می توان خود را به قبول وجود خدا ملزم ساخت، پاسخ او آری خواهد بود، البته نه به فوریت، بلکه با صرف زمان و آموزش. گفته پاسکال است که:

¹ Voluntarist Theories of Faith

² Blaise Pascal

³ William James

⁴ Wager (It posits that humans all bet with their lives either that God exists or does not exist.)

می خواهید به ایمان دست یابید و راهش را نمی دانید؟ می خواهید از بی ایمانی نجات یابید و راه درمانی را برای آن جستجو می کنید؟ به آنهایی تاسی کنید که چون شما مشتاق بودند. همان راهی را بیمائید که آنها پیموده اند. ابتدا آن گونه عمل کنید که گویا از باورمندان هستید، غسل تعمید شوید و به جمع باورمندان ملحق شوید. حتی همین قدر هم شما را به ایمان می رساند و به بحران فکری شما خاتمه خواهد داد.

با انسان گونه سازی خداوند (که در نظر بسیاری نا معقول است)، شرط بندی پاسکال به نوعی خودباوری منطقی منتهی می شود. این تصور را در اذهان نهادینه می کند که محاسبات و درون نگری های انسان خوشایند خداوند است و او را خوشحال می کند. بسیاری از دین باوران این تصویر را دین مدارانه نمی دانند اما هستند بسیاری دیگر که آن را جدی می گیرند.

ویلیام جمیز (1842-1910)، یکی از بنیان گذاران مکتب فکری پراگماتیسم، در مقاله مشهور خود با عنوان " اختیار و ایمان" (1897¹) این گونه استدلال می کند که وجود و یا لاوجود بودن خداوند، که برای هیچ کدام شاهد تأییدی وجود ندارد، آن قدر از اهمیت حیاتی برخوردار است که هرکس مایل باشد باید از این حق برخوردار باشد تا ریسک فرضیه خدا را بپذیرد. در حقیقت، ما چاره ای نداریم جز اینکه با قبول ریسک یکی از دو راه را برگزینیم. " ما نمی توانیم در حالتی از شک به سر ببریم و چشم خود را ببندیم به این امید که زمانی نوری روشنگری خواهد کرد زیرا اگر دین حقیقت نداشته باشد خطایی از ما سر نزده است اما

¹ The Will to Believe

بازنده خواهیم بود اگر دین و ایمان (به خدا) درست باشد. درست همان گونه است اگر ما آگاهانه ناباوری را انتخاب کنیم. جیمز ادامه می دهد:

"بهتر است حقیقت را از دست بدهید تا فرصت و امکان خطا را". موضع کسی که منکر ایمان است دقیقاً همین است. او، تا آنجا که باورمندی وجود دارد، از موضع ناباوری خود دفاع می کند. در مقابل، نظریه دینی قد علم می کند، همانگونه که یک باورمند دینی از موضع دینی خود در مقابل ناباوران دفاع می کند. در القای شک در وجود مومنان و قبول دین پس از پیداشدن شواهد لازم اصرار دارد و آن را وظیفه می داند و این به مثابه این است که به ما بگویند تسلیم در برابر ترس از ارتکاب خطا عاقلانه تر و بهتر است از تسلیم شدن در مقابل امید به رسیدن به حقیقت. فریب پس از فریب و به راستی چه شهادی وجود دارد که فریب دادن از طریق ایجاد امید بدتر است از فریب دادن از طریق ترس. من به شخصه چنین برهانی را نمی بینم و از قبول فرمان و امریه دانشمندان و تبعیت از اوامرشان، در جائیکه موضع خود من آن قدر قوی است که می توانم راه درست را برگزینم، سرباز می زنم.

ویلیام جیمز، در جای دیگری، می گوید که اگر وجود خداوند را انسان گونه تصور کنیم، عدم تمایل ما به حرکت به سوی او، با این تصور که او واقعیت عینی است، این امکان را از ما می رباید که مورد پذیرش او قرار گیریم.

مثل او مثل شخصی است که در جمع نجبا هیچ حرکتی از خود نشان نمی دهد، برای هر عقب نشینی امتیازی می خواهد، باور هیچکس را بدون سندی قبول ندارد، گستاخانه و

خارج از نزاکت خود را از تمام امکاناتی که احتمالاً وجود خواهد داشت کنار می کشد. همان گونه است حالت کسی که خود را در چنبره پیچیدگی های منطق محصور می کند، نا دانسته خود را برای همیشه از تنها امکان موجود برای شناخت خداوند محروم کند.

نارسایی عمده موضع ویلیام جیمز صدور مجوز نامحدود برای تصورات خیالی است. در جایی ، جیمز تصویری دارد از "هدایت شده"¹ که پیامی این چنین داشته است: " من آن مهدی مُنْتَظَر هستم که خداوند در پرتو نورانی و جبروت خود مرا آفرید. شادمانی ابدی از شماست اگر مرا باور دارید. در غیر این صورت، خود را از نور خورشید تابان محروم ساخته اید. پس، اگر من آن مهدی موعود باشم، با اندکی ایثار، به ازای اندکی که از دست می دهید، بر یافته خود میفزائید. اما اگر من آن نباشم ، خسران شما اندک است." تنها دلیلی که جیمز می توانست برای نپذیرفتن این دعوت ارائه دهد این بود که در ذهن وی این کلام مطلوبی نیست. بهتر بگوئیم، می توانست بگوید که با محتوای آنچه در متن تورات، که بر ذهن وی حاکم است، آمده منافات دارد. با وجود این، این واقعیت که راه حل روشنی نبوده است، از دید جیمز یک امر تصادفی است . اما این نمی تواند بر صحت و سقم بیان منجی تاثیر گذار باشد. این امکان وجود دارد که ایده ای قرین صحت باشد اما ، در عین حال، به ذهن ویلیام جیمز خطور نکرده باشد. اما اگر این ایده درست می بود، آنگاه جیمز هرگز نمی توانست با توسل به راه حل خود ، شیوه ای که تنها زمانی می توانست به نتیجه برسد که در تعصبات هر فرد پا می گرفت و ماندگار می شد، آگاهی یابد. روشی که بر این پایه استوار و

¹ Mahdi

متکی است هرگز راه به حقیقت نمی برد. تنها مشوقی است برای آن که ما، با قبول ریسک و خطاهای ممکن، هر زمان که مایل باشیم، باوری را بپذیریم. با وجود این، اگر هدف ما باور به حقیقت باشد و نه الزاماً دلخواهی ها و دوست داشتنی ها، ساده انگاری و سطحی نگری به شیوه ای که جیمز اریه می دهد ما را به مقصد نمی رساند.

یکی دیگر از علمای دینی به نام اف آر تانت¹ ایمان را از طریق عنصر گرایش به سوی خطر در همه اکتشافات شناسایی می کند. تمایزی که او بین ایمان و باور ارائه می دهد این گونه است:

باور، کم و بیش، مقید است به واقعیتی که همواره وجود داشته و دارد و سعی و اراده ما در نقش پذیری آن دخالت ندارد و آن چیزی است که ما را اقناع می کند. از سوی دیگر، مرجع ایمان فراتر از واقعیت و دور از دسترس ما و ایده آل های مفروض و ممکن است، همان گونه که عناصر جهان ریاضیات این چنین هستند و ممکن است با تلاش شناسایی شده و یا به عنوان واقعیت تجسم یابند. همه اختراعات و مصنوعات بشر این گونه خلق شده اند. به همین گونه، ایمان ممکن است به دانشی از واقعیت منتهی شود که به هیچوجه خلاقیتی ندارد اما تداوم دارد. اگر ریسک ایمان² وجود نداشت، همچنان در پرده اختفاء و ناشناخته به موجودیت خود ادامه می داد. همانگونه که قاره آمریکا وجود می داشت حتی اگر کلمبوس آن را کشف نکرده بود.

¹ F. R. Tennant

² Faith-venture

تننت به وضوح به این نکته اشاره دارد که هیچ تضمینی برای این وجود ندارد که بتوان ایمان را توجیه کرد. به کلام وی "تجربه مبتنی بر امید هرگز ماشینی را بوجود نیاورده است که بی وقفه در حرکت باشد" ایمان همواره با مخاطراتی همراه بوده است اما با قبول همین مخاطرات است که دانش انسان بسط و گسترش یافته است. علم و دین هر دو نیازمند خطر پذیری هستند.

علم باید آنچه را لازمه تطبیق جهان با نوع اندیشه زیربنایی جهان هستی است و نیز نظام حاکم بر آن را، بر اساس قوانین کمی، مفروض بدارد. از سوی دیگر، علوم الهی و علوم ارزشی باید، بر اساس اصول الهی، آنچه را که لازمه تطابق جهان با اندیشه های مبتنی بر چرایی و چند و چون و نیز هدف از خلقت هستی و نظام حاکم بر آن است مفروض بدارند.

شیوه ای که تننت ایمان دینی و ایمان علمی را به هم قلاب می کند و پیوند می دهد سؤال بر انگیز است. آنچه ایمان یک عالم¹ خوانده می شود تنها به عنوان یک پیش در آمد تجربه بکار می آید. مرحله ای است ضروری برای دانشی که به محک تجربه آزموده شده است و ارزش آن تنها تا زمانی است که نتایج مورد تائید قرار گیرد. در علوم، تائید پذیری به مفهوم رسیدن به این واقعیت است که آیا فرضیه و یا نظریه مطرح شده با واقعیت های ملموس مطابقت دارد یا نه. اما، از آنچه می توان از دیدگاه تننت برداشت کرد این است که ایمان دینی این گونه تائید را درافق خود ندارد. آنچه از آن حاصل می شود اقناع انگیزه های درونی و روحی انسان باورمند دینی است.

¹ Scientist's faith

مثال های زیادی را می توان برای ایمان موفق بر شمرد، هم از نظر مادی و هم از نظر اخلاقی، فائق آمدن بر دلوپسی ها و نگرانی ها و گرفتاری ها، دستیابی به یک زندگی به مفهوم واقعی آن از طریق مردانی کهنسال که صاحبان ایمان از طریق وحی هستند. این گونه است که عملاً قطعیت و حتمیت نادیدنی ها مسجل می گردد.

با وجود این، حتی این تائید کاملاً خیالی نیز با بیان این نکته به تحلیل می رود که:

این تائید حکایت از قطعیت (ذهنی) و نه یک حتمیت (عینی) منطبق بر واقعیت بیرونی دارد. سودمندی باور و یا ایمان در یک حیات اخلاقی و دینی یک چیز است و آنچه از وجود و واقعیت ترسیم و تصور می شود چیز دیگری است. مواردی را می توان یافت که یک باور نا درست در ارتباط با یک واقعیت انسان را چنان تحت تاثیر قرار می دهد و الهام بخش وی می گردد که برای رسیدن به مدارج بالاتر اخلاقی تلاش می کند.

آن گونه که تننت تصور دارد، قبول این نظر از درجه ایمان می کاهد و از آن چهره یک امید غیر قابل تائید ترسیم می کند و تلاشهای او را برای همسان سازی و همجواری شناخت های علمی و دینی به تحلیل می برد.

مفهومی تللیج¹ از ایمان به عنوان یک مسأله غایی

پل تللیج مفهوم دیگری را در ارتباط با ایمان مطرح می کند که از آنچه تا اینجا آورده ایم متفاوت است. وی به ما می آموزد که "ایمان نهایت توجه و علاقه است". آنچه بین بودن و نبودن تمایز قائل می شود توجه یا نبود توجه است، نه تنها توجه به وجود فیزیکی بلکه توجه

¹ Paul Tillich

به " واقعیت، ساختار، معنا و هدف وجود". در حقیقت، غایت توجه انسانها به مسایل و تعینات مختلف است. برای مثال، علاقه و توجه به ملّیت، موفقیت های فردی، منزلت و مقام. اما همه اینها توجهات بدوی هستند و نهایت غایت آنها بت پرستی¹ است. تلیچ از توجه غایی تعریف زیر را ارائه می دهد که مسبوق به سابقه است:

توجه غایی برگردان تعهدی است بزرگ: "عیسی خدای ما، خدای واحد، دوست داشتن او با تمام قلب، و با تمام روان، و با تمامیت ذهن و اندیشه و با تمامی توان و قدرت." این است آنچه توجه غایی است به دور از سایر توجهات که در اصل پیش پا افتاده اند. توجه غایی و نهایی تن به شرط و شروط و خواسته ها و موقعیت ها نمی دهد. این توجه تمام عیار است. هر آنچه در ماست یا در این جهان است جزئی است از آن و ورای آن مکانی نیست که بتوان به فراسوی آن ورود داشت. لحظه ای نیست که (انسان) بتواند از اندیشیدن به آن و تمامیت این توجه غایی فارغ شود.

این متن به وضوح ابهام در مفهوم "توجه غایی" را به خوبی نشان می دهد که می تواند هم به گرایش به سوی توجه اشاره داشته باشد و هم به تعین (واقعی یا خیالی) موضوع توجه. آیا "توجه غایی" به حالتی از توجه ذهن اشاره می کند یا به عینیتی از این توجه ذهنی؟ از مجموع چهار صفتی که تلیچ در این متن از آنها استفاده می کند، "نا مشروط" به گرایش به سوی توجه اشاره دارد؛ "لایتناهی" به عینیت توجه متمایل است؛ و شاید "غایی" و "تمامیت"

¹ idolatry

به هردوی آنها اشاره می کند. از کتاب "الهیات نظام مند"¹ نوشته تیلیچ ، نمی توان به درستی دانست که آنچه تیلیچ مراد دارد به واقع کدام است. آیا هر دو مفهوم را در نظر دارد یا گاهی این و زمانی آن دگری را.

در کتاب دیگری با عنوان پویایی ایمان²، این ابهام برطرف می گردد. تیلیچ به وضوح بر هردوی این مفاهیم صحه می گذارد و گرایش به سوی توجه غایی را با موضوع توجه غایی شناسایی می کند. به کلام وی، " غایت عملکرد ایمان با غایت عمل به ایمان هر دو یکی است." و این به مفهوم "... محو طرحواره شناسه- شناخته³ در تجربه غایت یا بی شرطی است." به عبارت دیگر، توجه غایی موضوع یک شناسه انسانی برای پذیرفتن گرایشی به یک ابژه الهی نیست بلکه ، به کلام تیلیچ، نوعی است از شرکت فعالانه ذهن انسان در زمینه وجودی خود. در تفکر تیلیچ، این شرکت فعالانه از اصول بنیادی به حساب می آید. وی دو نوع فلسفه دین را با هم مقایسه می کند و آنها را به ترتیب فلسفه دینی هستی شناختی⁴ و فلسفه دینی کیهان شناختی⁵ نام می نهد. در نوع دوم این فلسفه (که آن را به آکیناس نسبت می دهد) خداوند در ورای ما قرار دارد و برای رسیدن به او باید به فرایند های دشوار و طولانی استنتاج⁶ متوسل شویم. پیدا کردن او به مثابه برخورد با یک غریبه⁷ است. رویکرد نخست که تیلیچ از آن حمایت می کند و آن را به آگوستین نسبت می دهد، خداوند از پیش در ما

¹ Systematic theology

² Dynamics of Faith

³ Subject - Object

⁴ Ontological

⁵ Cosmological

⁶ inference

⁷ Stranger

حضور داشته و موجودیت ما قائم به وجود آن است ، در عین حال، فراسوی وجود ماست و از حد ما در می گذرد. موجودیت محدود ما متصل است به آن وجود لایتناهی. در نتیجه، برای شناخت خداوند باید از حد محور خود فراتر رویم. خداوند "دیگری" ¹ فرض نمی شود ، موجودیتی که یا امکان شناخت او را داریم یا نداریم بلکه خداوند عین وجود² است، که در آن ، ما ، به لحاظ واقعیت وجودی خود، شرکت داریم. برای آنکه بتوانیم به صورت تمام عیار به خداوند توجه داشته باشیم، باید رابطه واقعی خود و آن وجود را کشف کنیم.

در ارتباط با سایر عناصر نظامی که مطرح می کند، تعریفی که تلیح از ایمان به دست می دهد می تواند به شیوه های دیگری بسط داده شود. با تاکید بر حذف تمایز شناسه- شناخته ، تعریف او از ایمان را می توان اشاره ای به تداوم بشریت و حتی وحدت با خداوند به عنوان زیربنای وجود تعبیر کرد. از سوی دیگر، به تعبیری مخالف یعنی جدا بودن خداوند از انسان نیز می توان رسید که در این صورت، ایمان دارای نقش خودمدار ذهن انسان است بدون در نظر گرفتن اینکه وجود خداوند یک واقعیت هست یا یک واقعیت نیست. تلیح این مطلب را به صورت زیر شرح می دهد:

واژه خدا نامی است برای آنچه غایت توجه انسان است. این بدین معنی نیست که موجودیتی است که خدایش نامند و آنگاه از انسان بخواهند که به دنبال آن غایت باشد. این

¹ Another

² Being - itself

بدین مفهوم است که آنچه غایت انسان است برای او خدایگونه ای می شود و برعکس انسان باید آن چیزی را غایت خود بداند که برای او الهه ای است.

بدین ترتیب، در قالب فرمولی که تلیچ ارایه می دهد، هم می شود ایمان را در قالب خدا، توجه و عنایت یک فرد به غایت تعریف کرد و هم خداوند را در قالب ایمان به نحوی که ، چه باشد و چه نباشد، آن وجودی دانست که فرد غایت توجه خود می داند. این آسانگیری تمایز بین طبیعت گرایی و نگرش ماوراء الطبیعه، تلیچ را به موضع سومی رهنمون شده و آن موضع متعالی تری با عنوان " فراسوی طبیعت گرایی و نگرش ماوراء الطبیعه" است. اینکه آیا موضعی که تلیچ اختیار کرده تا چه حد توجیه پذیر است به عهده خوانندگان محول می شود.

دیدگاه غیر حکمی ایمان و وحی¹

وجه دیگری از مقوله وحی که می توان ، در تقابل، از آن با عنوان "دیدگاه غیر حکمی ایمان"² یاد کرد ، در قرن حاضر، در جمع مسیحیان پروتستان رواج یافته است. گفته می شود که این نظریه ریشه در افکار اصلاحگرایان³ قرن شانزده (لوتر و کالوین و پیروان آنها) دارد که قدمت آن به عهد جدید و دوره های نخست مسیحیت بر می گردد.

بر پایه این نظریه، محتوای وحی مجموعه ای از واقعیت ها در مورد خداوند نیست بلکه عین ظهور خداوند در تجربه های انسانها در طول قرون و اعصار است. از این دیدگاه، آیات الهی

¹ nonpropositional view of revelation and faith

² Nonpropositional view

³ Reformists

مطالب وحی شده نیستند بلکه بیانگر تلاشهای انسان است در درک اهمیت رخدادها و وقایع آموزنده. این مفهوم غیرحکمی در باب وحی با آنچه در قرن حاضر بر آن تاکید می شود مرتبط است، تاکید بر ماهیت تجسم یافته از خداوند و این اندیشه که رابطه بین انسان و خدا چیزی است بیش از آنچه از واقعیت های الهی انتشار یافته و ادراک می شود. در اینجا یک سری سئوالات مطرح می شود.

اگر اراده خداوند بر آن تعلق گرفته که انسانها در نهایت با خداوند روبرو شوند و در حضورش حاضر، چرا نباید این کار با عزم و اراده خداوند به شیوه راحت تر و بدون ابهام و پیچیدگی صورت پذیرد؟ پاسخی که به این سؤال می دهند شبیه به همان ملاحظاتی است که به دلیل وجود شیطان ذکر شده است. برای آنکه انسان از آزادی لازم برای ایجاد یک رابطه بین عشق و اعتماد برخوردار گردد، این آزادی باید به توسط آگاهی بنیادی و با اهمیت وجود خداوند تحقق یابد. خداوند (آن گونه که در سنت یهودیت – مسیحیت مطرح بوده است) آن چنان وجودی است نا متناهی که ، از جهات مختلف، شناخت او متفاوت از شناخت یک انسان متناهی است. شناخت یک انسان به لحاظ بی توجهی است که او نسبت به ما دارد. تنها استثناء آن عشقی است که کسی نسبت به دیگری دارد. این آگاهی عجیب خود انگیزه عشق است قیاسی برای آگاهی یافتن و توجه به خداوند. زمانی که پای عشق در میان باشد، وجود معشوق، به دور از هر نوع بی تفاوتی و بی توجهی ، بر تمامیت موجودیت انسان اثر گذار است. خداوند، یا شناخته آگاهی دینی، آن چنان وجودی است که برای هیچ موجودیت متناهی

امکان پذیر نیست که به او برسد اما از این آگاهی بهره ای نبرد. بر پایه یهودیت – مسیحیت ، خداوند سرچشمه و منشاء موجودیت ماست. تنها به اراده حق ما موجودیم. تقدیر خداوند برای تک تک ما چنان با سرشت ما در هم آمیخته و جاودانگی یافته که تعهد نسبت به آن هدف متضمن سعادت و نیکبختی ماست. بنابراین، تمامیت وجود ما وابسته به خداوند است. اوست که نه تنها به ما جان بخشید بلکه نیکی را به ما ارزانی داشت. برای آنکه به شناختی از خداوند دست یازیم باید خود را مخلوقی بدانیم که به او وابسته ایم و حیات و رفاه خود را از دریافت می کنیم. در برابر این وجود متعالی، که خود را به عنوان یک عشق ازلی بر ما آشکار ساخته است، راهی جز عبودیت و پرستش بر ما نمانده است. بدین ترتیب، روند آشنایی و آگاهی ما از وجود خداوند، اگر این آزادی نیم بند به هرز نرود، باید در برگیرنده عنایت و توجه خاص و آزادانه هر فرد نسبت به ذات وی باشد. گفته می شود که آگاهی و بینش ما از خداوند به صورت آن واقعیتی نیست که ما خود را می یابیم زیرا ، در آن صورت، متناهی در غیر متناهی مستغرق خواهد بود. در عوض، خداوند زمان و مکان را آفرید تا ما در آن از آزادی نسبی و در قالب مخلوقات مکانی- زمانی حضور یابیم. در این حیات مکانی- زمانی، خداوند خود را به گونه های متفاوت متجلی می کند و به انسانها این امکان را می دهد که با بهره گیری از این آزادی سرنوشت ساز حضور او را لمس کنند یا در درک آن با شکست مواجه گردند. مشیت الهی به گونه ای است که همواره راه را برای کامل کردن پاسخ به الطاف وی باز می گذارد. این باز بودن راه را "ایمان" خوانند. همین راه باز است که به انسانها این امکان را می دهد تا موجودیت متناهی خود را در قبال حقیقت نامتناهی توجیه کنند.

بدین ترتیب، ایمان ملازم با آزادی است. رابطه ایمان و شناخت به مثابه رابطه اختیار است به سعی و کوشش. آیرانوس¹، یکی از پدران روحانی مسیحی در ازمنه های پیشین، این چنین گفته است: خداوند اختیار و تسلط بر خود را تنها از طریق تلاش و کار به انسان عطا نکرده بلکه انسان به واسطه ایمان می تواند عنان خود را در اختیار داشته باشد.

در تجربیات متعارف غیردینی، موضوعی وجود دارد که از نظر معرفت شناختی مشابه پدیده ای است که لودویگ ویتگنشتاین² (1889-1951) از آن، در اشاره به تصاویر پازل³، با عنوان "تصورگونه ها"⁴ یاد می کند. برای مثال، صفحه ای را در نظر بگیرید که بر آن نقطه ها و خطوطی به صورت پراکنده وجود دارند. با نگاه کردن و خیره شدن به آنها، به ناگاه تصویری از انسان که در میان درختان ایستاده است مشاهده می شود. در این لحظه، آن تصویر در قالب آن انسان و درختان جایگزین نقطه ها و خطوط می شود گویا نقطه و یا خطوط و یا درهم ریختگی وجود نداشته است.

این ایده را می توان بسط داد و پیشنهاد کرد که علاوه بر این نوع تفسیر تصویری، پدیده پیچیده تردیگری از تجربه نیز وجود دارد که در آن کلیت یک موقعیت با مشخصه های ویژه خود تجربه می شود. مثال بارز آن موقعیتی است که تمام حواس اندر کار هستند و ویژگی های خاص خود را دارند همانند کسی که در امتداد یک شاهراه در حال رانندگی است.

¹ Irenaeus

² Ludwig Wittgenstein

³ Puzzle pictures

⁴ Seeing as pictures

برای آنکه در این وضعیت خاص به هوش و آگاه باشیم، باید بدانیم که برخی از عکس العمل ها (و آمادگی ما برای نشان دادن آنها) مناسب و پاره ای دیگر نامناسب هستند. بخش مهم این آگاهی دانستن و علم داشتن به این موضوع است که، به لحاظ ماهیت وضعیت موجود، چگونه باید عکس العمل مناسب از خود نشان دهیم. در مصاف با این رخدادها، در رانندگی در یک روزیکشنبه و در یک جاده آرام، هر فرد به تناسب روحیه خود عکس العمل نشان می دهد. با شناخت و آگاهی از این دو وضعیت متفاوت، عملکرد هر فرد متفاوت خواهد بود. این چیزی است که به آن "تجربه فردی"¹ می گویند. اهمیت یک وضعیت خاص برای یک مشاهده گر عمداً بستگی به گرایش رفتاری او دارد. البته، تجربه فردی، به لحاظ اینکه متضمن نوعی برداشت است، می تواند راه خطا بپیماید. مورد حاد آن زمانی است که یک بیمارروانی هرآنچه را بر سر راه خود می بیند تهدید به حساب آورده و بنا به مقتضیات عمل می کند.

گاه، در یک وضعیت خاص، ما دو نظام یا دو سطح متفاوتی از اهمیت را تجربه می کنیم. مورد آن زمانی است که یک ذهن دینی و مذهبی رخدادها را هم به صورت وقایع تاریخی می بیند و هم به صورت مراقبه با حضور خداوند. در تجربه یک باورمند دینی، تجربه مذهبی بر تجربه طبیعی وی غالب می آید و برآن پیشی می گیرد. برای مثال، پیامبران بنی اسرائیل در عهد قدیم، وقایع تاریخی عصر خود را هم در ارتباط و تعامل بین قوم بنی اسرائیل و ملت های پیرامون خود تجربه می کردند و همزمان با آن، به عنوان رفتار خداوند با قوم بنی اسرائیل به صورت: هدایت، راهنمایی، تادیب و تنبیه آنها تا از آنها فرمان برداران اوامر و خواسته های

¹ Experiencing as

خداوند پرورش یابند. در تفسیرهای تاریخی پیامبران، که در متون عبری مندرج است، مطالبی آمده است که تاریخ نویسان سکولارانها را رخدادهای حاصل عوامل سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و جغرافیایی توصیف می کنند؛ نمونه هایی از حوادثی هستند که در طی قرون و اعصار در گفت و شنوهای بین قوم بنی اسرائیل و خداوند در جریان بوده است. لازم است بدانیم که پیامبران انگاره ای از فلسفه تاریخ به دست نداده اند که در آن فرضیه ای مسبوق به واقعیت های گذشته ارایه شده باشد. در عوض، آنچه انجام داده اند گزارشی است از تجربه واقعی از رخدادهایی که خود ناظر بر آن بوده اند. آنها، در فرایند تاریخ، خود را رستگار¹ می دانسته و در آن حال و هوا زندگی می کرده اند. آنها دست خدا را در همه شئون زندگی پیرامون خود فعال می دیده اند. برای مثال، در تفسیر یا گزارش کلاسیک این گونه آمده است که وقتی لشکر چالدین² به اورشلیم حمله کرد، " در میان صفوف فشرده لشکر، صورتی از یهوه³، در نبرد آنها بر علیه قوم خودش، شرکت داشت". پیامبران لحظه هایی از موقعیت های عصر خود را تجربه کردند که در آن خداوند نقش فعالی بر عهده داشت.

همین الگوی معرفت شناختی -- تفسیر به گونه ای که هم می توان آنها را از منظر دینی و یا با دید واقعگرایانه تعبیر کرد -- در کتاب انجیل هم مشاهده می شود. در آنجا نیز، داستان مردی، عیسی اهل نزارت⁴، و حرکتی که به او نسبت می دهند، داده های مبهمی (از این

¹ Salvation – history (Heilsgeschichte)

² Chaldean (?????)

³ Jahweh

⁴ Jesus of Nazareth

دست) وجود دارد. می توان او را در هیبت پیامبری خود برانگیخته¹ دید که با مسایل سیاسی مردمان خود درگیر شد و با روحانیت حاکم بر اورشلیم به جدال پرداخت و به همین جهت کشتن او را موجب گردید. از درون نوشته های کاتبان انجیل، می توان او را عیسی مسیح دید که برای نو برپایی حیات بشر ایثار کرد. اگر به این شیوه بر او بنگریم، تجربه ای است از ایمان فردی که در نهایت عهد جدید را رقم زد.

ایده خدای پنهان²، خدایی که به صورت ناشناس در جمع مردمان ظاهر می شود تا از آزادی آنها محافظت کند، در گفته های مارتین لوتر³ هم نقل شده و پاسکال به وضوح به آن اشاره داشته است.

پس درست نمی نمود اگر او (خداوند) به کسوت ربوبی ظاهر می شد تا همه انسانها را باورمند کند. از سوی دیگر، شایسته نبود که او (خداوند) آن چنان پنهان و مخفی باشد که جویندگان و مشتاقانش نتواند او را بیابند. اراده او بر آن بود که خود را به مشتاقان بشناساند و آشکارا بر آنهایی که او را می جویند ظاهر شود، آنهایی که از صمیم قلب او را جستجو می کنند. مقدر او بود که خود را از نظر کسانی که از او می گریزند دور بدارد. او (خداوند) پرتو دانش و علم خود را آن گونه می افشاند که طالبان و مشتاقان حقیقی از آن بهره مند گردند در حالیکه غیر مومنان نتواند ببینند. برای کسانی که گرایش به او دارند نور کافی وجود دارد اما برای آنهایی که باورمند نیستند شفافیتی در کار نیست.

¹ Self-appointed

² Hidden God (deus absconditus)

³ Martin Luther

به بیانی واضح تر، در سنت یهودیت – مسیحیت، ادراک دینی حیات انسان را به صورت موقعیتی تجربه می کند که در آن انسانها همواره با خدا هستند و خدا با آنهاست. اخلاقیاتی که جزء انفکاک ناپذیر این گونه ایمان است بیانگر راهی است که باید در چنین موقعیتی به طور شایسته به آن عمل کرد.

فصل ششم

شاهد طلبی¹، بینادگرایی² و باور منطقی³

محدودیت برهان

در اینجا به موضوع اصلی خود در ارتباط با مفهوم خدا در یهودیت و مسیحیت بر می گردیم: چه شواهدی وجود دارد که خدا وجود دارد؟

در فصل های 2 و 3 و 4 این کتاب، به این موضوع پرداختیم که بر پایه گزاره‌هایی که جهان شمول و قابل قبول باشد، هیچ شواهدی در رد یا قبول وجود خدا در دست نداریم. نیز ملاحظه کردیم که استدلال‌هایی مبنی بر اینکه احتمالاً داد باوری بر طبیعت باوری مرجح است یا احتمالاً طبیعت باوری مقبول تر از داد باوری است هیچکدام محکمه پسند نیستند زیرا لفظ "احتمالاً" در این بافت عاری از معنی درستی است.

علی رغم تلاش‌های وسیع فرهنگی و تعقلی که در توجیه وجود خداوند انجام گرفته، این نتیجه گیری که این امر اثبات نا پذیر است نه تنها با ادراک فلسفی عصر حاضر و ماهیت و حدود شواهد منطقی سازگار است بلکه با درک ما بر پایه آموزه های کلیسایی هم وفاق دارد. برای آنکه انسانها به مرحله ای برسند که آنچه را دانستنی است بدانند، فلسفه دوراه را پیشنهاد می

¹ Evidentialism

² Foundationalism

³ Rational Belief

کند. نخست شیوه تجربه کردن است (مورد تاکید تجربه گرایان¹). دوم روش تعقلی که بر پایه استدلال و برهان استوار است (مورد تاکید عقل گرایان²). محدودیت رویکرد تجربه گرایانه در این است که تنها واقعیت هایی قابل تائید هستند که منحصراً تحلیلی³ و در نهایت حشوی⁴ هستند. ما نمی توانیم صرفاً به استناد استدلال عقلی به اثبات مقوله وجود ویا هر آنچه به واقعیت متوجه است دست یابیم، مگر به مدد تجربه و کسب دانش از این طریق. اینکه بگوئیم دو بعلاوه دو مساوی است با چهار، می تواند مورد تائید قرار بگیرد. با وجود این، ما در دنیای محسوسات و وجود اشیاء در فضا زندگی می کنیم و می دانیم که درختی هست، میزی هست و آدمهایی هستند که بدون توسل به حواس، درک مستقیم آنها غیر ممکن می بود. اگر از طریق تجربه شواهدی در اختیار قرار نگیرد، چیزی برای استدلال کردن در اختیار ما نخواهد بود. این موضوع هم در مورد مسایل دینی صادق است و هم در همه رشته ها و مقوله ها. اگر خدایی وجود دارد باید، در برون ما، واقعیتی باشد. خدا نمی تواند در حد یک ایده باقی بماند. بنابراین، اگر قرار باشد خداوند خود را به انسانها بشناساند، باید الزاماً به شکلی تجلی محسوس و قابل تجربه داشته باشد.

این نتیجه گیری با علم مخالفتی که اخیراً علیه فرضیه ها و تصورات مبتنی بر عقل گرایی که از زمان حاکمیت نظریات دکارت مطرح بوده برافراشته شده همسوست. دکارت بر این باور بود که می توان مدعی دانستن حقایق بود اگر شواهدی وجود داشته باشد و بتوان برپایه

¹ Empiricists
² Rationalists
³ analytic
⁴ tautology

استنتاجات مبتنی بر مقدمه ها به آنها پی برد. این تصور معروف که دانستن مستلزم وجود برهان و شواهد عقلی است ماترکی است که از آن نحلۀ فکری به جا مانده است. به عنوان نقطه آغازی برای ارایۀ راهبرد نظر خود، دکارت جهان محسوس و واقعیت و نیز انسانها را نیز ماده فرض کرد و بر وجود آنها شک گذاشت و وجودشان را منوط به اثبات آنها دانست. شاید هم او فکر می کرد که تمامی تجربیات حسی ما وهمی¹ هستند. شاید، برای رفتن به ژرفای شک، شیطان شرور قدرتمندی وجود دارد که نه تنها حواس ما را می فریبد بلکه با ذهن ما هم زد و بند دارد. برای آنکه به درستی بدانیم که دچار توهم نشده ایم، لازم است که ، بدون توسل به خود انکاری²، بر هر آنچه هست شک کنیم تا از این راه ببینیم که آیا از ته مانده شک چیزی به جای می ماند یا نه. تنها یک مقولۀ عاری از شک باقی می ماند و آن اینکه آنکه شک می کند موجود است (فکر می کنم پس هستم)³. با حرکت از این نقطه اتکاء عاری از شک، دکارت سعی کرد نخست به اثبات خدا بپردازد و آنگاه ، از طریق توسل به استدلال، به این نکته اشاره کند که خداوند هرگز اجازه نخواهد داد انسانها گمراه شوند. اصل صادق بودن ادراک حسی.

در فصل دوم ، ملاحظه شد که یکی از ادله های دکارت در اثبات وجود خدا مبتنی بر استدلال کیهان شناختی تا چه حد بی اساس است. در واقع، حتی اگر استدلال او محکم و مستدل هم می بود، نمی توانست راه فراری برای شکی باشد که وی مفروض داشته بود. این تصور خود

¹ Delusory

² Self-contradiction

³ Cogito ergo sum

پرداخته دکارت مبنی بر اینکه شیطان شروری هست که بر ذهن ما فرمانروایی دارد و می تواند با ذهن ما نیز بازی کند ادله را باطل می کند و این امکان را هم برطرف نمی کند که ممکن است همین موجود چیزی را به عنوان واقعیت بر ما تحمیل کند در حالیکه آن چیز واقعیت نداشته و نا معتبر است. این شک کامل و افراطی را هرگز نمی توان پذیرفت زیرا استدلال خود ما را هم در دایره خود نگه می دارد. تنها راه رهایی از چنین شکی آن است که در بدو امر خود را به دام آن شک اسیر نسازیم. در عصر حاضر و به مدد نفوذ و اثر گذاری افکار جی ای مور (1873-1958)¹ و دیگر اندیشمندان، این تفکر پا گرفت که شک دکارتی نه تنها دوران "منطقی بودن" است بلکه نامعقول و غیر عقلی است. به نقل از مور، بسیار عجیب است اگر بر این باور باشیم که برای اثبات وجود جهانی که در آن زندگی می کنیم نیاز به وجود شک داریم. وجود جهان ما خود الگویی است برای آنکه بتوانیم "واقعیت" را معنی کنیم. شروع تفکر ما با درک و آگاهی واقعیت های جهان و انسانها آغاز می شود. این آگاهی نه می تواند و نه لازم است که با توجیهات فلسفی مورد تأیید قرار گیرد.

این گونه هم استدلال شده است که اگر شکی جهان شمول باشد مفهوم و معنی خود را از دست می دهد. برای آنکه بدانیم آیا وجود یک شیئی محسوس که به تجربه در آمده واقعی است یا نه باید در این شک کنیم که آیا آن شیئی همانقدر واقعی هست که دیگر اشیاء هستند یا نه. برای مثال "آیا آن صندلی واقعی است؟" به این معنی است که "آیا وجود آن، آن گونه هست که سایر میز و صندلی ها هستند یا نه". سؤال این است که شک در اینکه آیا چیزهایی در آنجا

¹ G.E, More

وجود دارد یا نه خود به چه معنایی است. این "شک" بپی معنی است زیرا اگر هیچ چیزی را نتوان واقعی دانست، دیگر هیچ معنایی مترتب بر این امر نیست که چیزی غیر واقعی هم وجود دارد.

اگر این مقوله را از منظر دیگری بنگریم، می توان گفت که اگر واژه "واقعی" برای ما از معنی و مفهومی برخوردار باشد، پس باید الگو و معیاری واقعی برای محک هر آن چیزی که می تواند واقعی باشد وجود داشته باشد. باید ما بتوانیم به وضوح و بی دغدغه به آن چیزی که واقعیت دارد اشاره کنیم. خوب این معیار کدام است؟ تنها معیار می تواند همین تعینات متعارف باشد که با حواس به تجربه در می آیند. اما، اگر میز و صندلی و خانه و آدمها را مواردی از گونه واقعییت ها بدانیم و آنها را الگو به حساب آوریم، آنگاه بیان اینکه تمامیت صندلی ها، میزها، خانه و آدمهای جهان ممکن است غیر واقعی باشند خود یک تناقض است. اگر بخواهیم تعریفی از آنها به دست بدهیم، باید بگوئیم که آنها غیر واقعی نیستند بلکه موارد نوعی از همان دست هستند که اشیاء واقعی محسوب می شوند.

به هر حال، انکار اعتبار شک گرایی در مورد کار آبی حواس به مفهوم این نیست که توهمات، خطاهای ادراکی و حسی وجود ندارند و یا حتی موارد بسیاری از معضلات فلسفی در ارتباط با ادراک حسی یافت نمی شوند. اینکه گفته شود می دانیم برخی از داده های حسی واقعی هستند یک چیز است و اینکه به تجزیه و تحلیل درست فلسفی آنها رسیده ایم یا نه امر دیگری.

این استدلال تجربه گرایانه با تصورات معرفت شناختی انجیل مقدس همخوانی دارد. فیلسوفان پیرو خرد گرایی که بر این باور هستند که دانستن مستلزم اثبات است، متعجب خواهند شد وقتی ببینند که در کتاب انجیل، که بنیاد دین در غرب بر آن نهاده شده، تلاشی نشده است تا نشان دهد خدایی وجود دارد. کتاب انجیل، به جای تلاش برای اثبات وجود خداوند، از طریق استدلال فلسفی، بر واقعی بودن وجود خدا تاکید می کند. در حقیقت، در نظر کاتبان انجیل، سعی در اثبات وجود خدا از طریق استدلال منطقی کار عبثی است زیرا متقاعد شده بودند که همواره با خدا بوده اند، خدا در همه مراحل و شئون زندگی در کنار آنها بوده است. از دید آنها، خداوند صاحب اراده پویایی است که همواره با اراده آنها در تعامل بوده است، یک واقعیت مسلم که تجلی آن توفان های مخرب، آفتاب حیات بخش یا انزجار دشمنان و یا رحمت و لطف دوستان بوده است. آنها خدا را یک واقعیت تجربه شده می دانستند و نه یک موجودیت استنتاج شده. کاتبان انجیل (گاهی به یقین اما نه همیشه) همواره خود را در حضور خداوند می دیده اند چون خودشان را در یک محیط و فضای مادی می یافته اند. خواند نوشته های آنها بدون حساسیت خاص گویای این واقعیت است که آنها خداوند را حاصل یک قیاس صوری¹ و یا یک ایده انتزاعی فرآورده ذهن نمی دانسته اند بلکه، در نظر آنها، خداوند واقعیتی بوده است که به حیات آنها جان می بخشیده است. حرکت پر طنین قدرت خداوند که در درازای زندگی آنها مشهود بوده است حکایت از حضور دائمی خداوند داشته و رد پای خود را در کتاب انجیل بر جای گذاشته است. در پی ادله اثبات خداوند برای پذیرش آن توسط

¹ syllogism

مومنان و باورمندان به مثابه آن بوده است که شوهران و همسرانشان به دنبال ادله فلسفی باشند تا به حضور اعضای خانواده خود باورداشته باشند. مومنان و باورمندان بر حضور خداوند در جمع خود صرافت داشته و به وجود او ایمان داشته اند. بنابراین، کاملاً روشن است که از زاویه دید مبتنی بر آیات انجیل، شواهد خدا باورانه¹، از بُعد دین، نا مقبول اند. حتی اگر بتوان بر اساس فرضیات و مقدمه های پذیرفته شده جهان شمول وجود خدا را اثبات کرد و این استنتاج را هم معتبر دانست، اهمیت آن تنها در حد مجادله های آکادمیک مورد توجه است و گرنه باورمندان همواره بر این تصور بوده اند که خداوند همیشه وجود داشته و با آنها دمخور و در زندگی آنها ایفاگر نقش بوده است.

باور تعقلی بدون وجود شواهد و ادله

بنابراین، اگر کاتبان انجیل نیز، در جایگاه و مقام معرفت شناسیشان، امروزی بودند، بدون شک، مدعی بودند که آنهایی که حضور خداوند را در زندگی خود لمس می کنند و یا بر اساس شواهد تاریخی یا رخدادها زندگی شخصی خود تجلی حضور خداوند را لمس کرده اند باور قلبی خود را به واقعیت وجود خداوند کاملاً منطقی، معقول و درست می دانستند. این تجربه گرایی دینی به صورت ضمنی قرنهای و به ویژه به صورت آشکار در قرن حاضر حضور داشته است. اخیراً، این نظریه، به ویژه توسط آلون پلانینگا² و ویلیام آلستون³ در واژگان

¹ Theistic proofs

² Alvin Plantinga

³ William Alston

فلسفی معاصر بسط و گسترش یافته و به نحوی شکل و فرم دیگری به خود گرفته است. این فصل به نظرات آنها اشاره خواهد شد (بدون اینکه از واژه های تخصصی آنها استفاده شود).

موضوع این نیست که آیا می توان وجود خداوند را به طور یک امر یقینی در اذهان جامعه جا انداخت و آن را جزئی از دانش عام قرار داد یا نه و یا این گونه تلقین کرد که محتملا وجود دارد. مساله این است که آیا آنهایی که در زندگی خود لحظاتی روحانی را تجربه کرده اند می توانند آنها را ملاک وجود و حضور خداوند بدانند و تمامی زندگی خود را بر اساس این ادراک پایه گذاری کنند یا نه.

ابتدا باید ، در کل، به باور عقلانی / منطقی بپردازیم. "باور" می تواند به دو معنی بکار رود: اصل یا موضوعی که پذیرفته شده است و یا عمل و یا حالتی از باور کردن. در اینجا ما از این واژه با هر دو معنی استفاده می کنیم اگرچه همیشه باید تفاوت آن دو معنی مد نظر باشد. اما زمانی که ما از باور منطقی سخن به میان می آوریم، باید این معنی را در نظر داشته باشیم که باور عقلی باوری است که حکایت از یک عمل و یا باور منطقی دارد. زیرا، اصل موضوع مطرح نیست. آنچه مهم است باورمندان و رفتار آنهاست که می تواند عقلانی و منطقی باشد یا نباشد. کاملا واضح است برای آنکه کسی مدعی عقلی بودن و منطقی بودن یک مقوله باشد باید شواهد و دلایل کافی برای صحت نظر خود داشته باشد. باور بریک مقوله (اگر مساله مهمی باشد) بدون اینکه پایه و اساسی داشته باشد و یا ادله کافی مویذ آن نباشد نمی تواند به صفت منطقی یا عقلایی متصف گردد. شکاک قرن نوزدهم، دبلیو. ک

کلیفورد تصریحی این چنین دارد. او می گوید " در هر جا و همیشه خطا خواهد بود اگر کسی باوری داشته باشد که بر پایه های سستی بنیاد یافته است." کلیفورد از شاهد¹ سخن به میان می آورد. با وجود این، آنچه وی به آن اشاره می کند دلیل محکمی برای بک باور منطقی محسوب نمی شود. ایده "شاهد" معمولا به فاصله بین یک واقعیت ملموس یا مجموعه ای از واقعیت ها و نتیجه استنتاج شده اطلاق می شود. رد پای به جا مانده حکایت از آن دارد که شخصی از آن مکان عبور کرده است اما در واقع مشاهده شخصی که در حال عبور است برای مشاهده گر شاهدهی بر آن به حساب نمی آید هر چند گزارش مشاهده گر می تواند شاهدهی برای عبور شخص دیگری باشد. اگر من دست خود را در مقابل چشمان خود بگیرم، هم مناسب، هم منطقی و هم توجیه کننده است تا باور کنم که من دستهای خود را می بینم. اما آیا این باور من بر اساس شاهدهی شکل گرفته است؟ قطعا این گونه نیست. پس دلیل یا شاهد چیست؟ آیا تجربه یک شکل سفید مایل به صورتی از نوعی است که ما آن را معمولا دست می خوانیم که به عضوی که معمولا آن را بازو می خوانیم متصل است؟ آیا می توانیم از این راه به این استنتاج برسیم که من دست خود را می بینم؟ من با این نوع استنتاج آشنایی ندارم. حتی اگر من چنین استنتاجی هم داشته باشم و یا به صورت ناخودآگاه به چنین استنتاجی رسیده باشم، باز هم می توان به دنبال شاهدهی بود تا بتوانیم به باور برسیم که آن شکل سفید مایل به صورتی در دایره دید من قرار دارد. اگر استدلال ما این باشد که من آن را می بینم، هر چند عجیب بودن آن آشکار است، می توانیم این سؤال را مطرح کنیم که بر چه پایه و

¹ evidence

اساسی من بر این باورم که آن را می بینم. بالاخره در یک جایی ما این را می پذیریم که تجربه ای داشته ام و آن را منطقی، اصولی و توجیه کننده می دانم تا به این باور برسیم که در حالت باورمندانه¹ قرار دارم که بازتاب آن تجربه است. بدین ترتیب، دیدن دست مرا به این باور می رساند که دست خود را می بینم. این نمونه ای است از رسیدن به یک باور منطقی که بر پایه تجربه استوار است اما به مفهوم عام آن شاهدهی برای آن به حساب نمی آید. حتی متضمن هیچ استدلالی هم نیست چون بین مقدمه ها و نتیجه گیری فاصله ای وجود ندارد تا بخواهیم آن فاصله را به نحوی پوشش بدهیم. بنابراین باورهای ادراکی لحظه به لحظه ما با این اصل که باور منطقی باید بر پایه شواهد متقن استوار باشد در تضاد است. این به این مفهوم نیست که آن باورها بر اساس شواهد ناکافی استوارند بلکه مفهوم آن این است که قاعده شاهد --> استنتاج --> باور در این گونه موارد عمل نمی کند. باورهای ادراکی متعارف مستقیماً حاصل تجربه ما هستند و شکل پذیری این گونه باورها مناسب، درست و منطقی است.

باورهای ادراکی² تنها نمونه هایی از باورهایی نیستند که بر پایه شواهد استوارند. دیگر گونه هایی از گزاره های خود-شاهد³ (برای مثال "جان وجود دارد")، واقعیت های تحلیلی⁴ ($2+2=4$) و گزارشهای بی چون و چرا از آنچه به حافظه سپرده شده ("امروز صبحانه

¹ Believing-state

² Perceptual beliefs

³ Self-evident

⁴ Analytic truths

خوردم") و نیز باورهای اصلاح نا پذیر¹ یعنی باورهایی که اگر با اطمینان بیان شوند نمی توانند خطا باشند همچون ("من در حال حاضر هوشیارم") و یا ("در قسمت فک دهانم احساس درد می کنم") از این دست اند. از این گونه باورها، که مستقیماً و نه از طریق نتیجه گیری استنتاجی ادراک می شوند، اغلب با عنوان باورهای بنیادی یا پایه² نام می برند. این باورها در شرایط خاص خود معتبراند و تنها محدود به همان زمینه ها و موارد منطقی هستند. این ایده که ساختارباورهای ما باید بر پایه باورهای اساسی و بنیادی بنیاد گذاشته شوند اصطلاحاً "بنیادگرایی"³ نامیده می شوند اگرچه دانشجویان باید آگاه باشند که این اصطلاح همواره یکسان بکار نمی رود.

حال ما می توانیم اصل کلیفورد را به شکل دیگری انگاره بندی کنیم، نه به لحاظ حضور شاهد بلکه بر پایه دلیل یا دلیل ها: یا باید پس زمینه های تجربی مناسبی داشته باشیم یا دلیل خوبی برای باورهایمان. بنیاد گرایی این چنین دیکته می کند که "دلایل خوب"⁴ باید در نهایت به صورت مقدمه های پایه ای و بنیادی عرضه شوند. به این مفهوم که از مقدمه های دیگری مشتق نشده باشند.

گونه هایی از باورهای بنیادی را که در بالا آوردیم می توان به دو دسته تقسیم کرد. دسته اول شامل گزاره های خود-شاهد و تحلیلی⁵ هستند. باور بر آنها نشأت گرفته از درکی است که

¹ incorrigible

² Basic beliefs

³ fundamentalism

⁴ Good reasons

⁵ Self - analytic

از آنها داریم و برای همه گزاره پایه ای محسوب می شوند. در این گونه موارد، تجربیات افراد مختلف بر مواضع آنها تاثیر نمی گذارد. اما در موارد باورهای اداری خطا ناپذیر و آن باورهایی که بر حافظه اتکاء دارند و نیز باورهای دینی، تجربه های فردی (و یا تجربه های اجتماعی) از اهمیت برخوردار هستند. این باورها تجلی تجربه (ها) هستند و برای هر فرد صورت و هیبت متفاوتی دارند. اگر قرار باشد باورها پایه ای و بنیادی باشند، باید فردی باشند. میزان پایه ای بودن این باورها نسبی بوده و بستگی به دامنه تجربه و یا دانسته های فرمانشی¹ هر فرد دارد. البته روشن است که تجربه های افراد متفاوت همپوشی دارند: ما درختی را می بینیم و بر پایه تجربه خود بر موجود بودن آن باور داریم. برای گروه دوم از باورها نیز همین امر صادق است. آنچه برای من نوعی پایه ای و بنیادی محسوب می شود به میزان تجربه من بستگی دارد. در اینجا، نوع دوم باورهای بنیادی عمدتاً مورد توجه ما هستند زیرا فراهم آورنده قیاس ها و غیر قیاس² های مرتبط با باورهای دینی هستند.

بنابراین، باور ادراکی یک باور پایه است زیرا از دیگر باورها مشتق نشده و تنها بر پایه تجربه مستقیم ما شکل گرفته است. اما روشن است که هر تجربه ای هم نمی تواند توجیه کننده یک باور پایه ای باشد به نحوی که بتواند آن گونه که پلانننگا صراحت بخشیده است بنیادی اصیل باشد. تجربه باید با باور مورد نظر سنخیت داشته باشد به نحوی که باور به درستی تجلی بخش تجربه و بر پایه آن شکل گرفته باشد. علاوه بر آن، حتی اگر به این نتیجه هم برسیم

¹ cybernetic

² Analogies and disanalogies

که باوری در اصل بنیادی است موید صادق بودن آن نیست. برای مثال، باورهای متکی بر ادراک حسی، هرچند پایه ای محسوب شده و توجیه پذیر هم هستند اما می توانند خطا باشند زیرا ممکن است ریشه در اوهام، سراب ها و خطای ادراکی داشته باشند. بدین ترتیب، موضوع اینکه یک باور خاص برای یک فرد پایه ای و بنیادی است به مثابه این نیست که آن باور برای آن فرد پایه ای کامل محسوب می شود. آن نیز، به نوبه خود، این گونه نیست که هرگزاره ای که باوری بر آن هست درست و صادق است.

حال این سؤال مطرح است که یک باور پایه ای معقول، که ما توجیه کرده و آن را پذیرفته ایم، چگونه ممکن است واقعی و درست باشد؟ برای مثال، چگونه می توان درست بودن باور ادراکی خود را دایر بر اینکه دست خود را در مقابل چشم خود می بینم توجیه کنیم. پاسخی که فوراً به این سؤال می دهیم این است که به شیوه های شفاف و متعارف از عهده این کار برمی آئیم. می توانیم دست خود را حرکت بدهیم و از جلوی چشم خود دور کنیم، انگشتان خود را تکان بدهیم و از این طریق مطمئن شویم که این دست خود ماست. اما عبور از این فرایند مستلزم پیش انگاری و اطمینان ما از اعتبار حواس ماست. اما مدد گرفتن از یک لحظه تجربه و توسل به لحظه های تائید کننده و یا انکار کننده دیگر هنگامی میسر است که تجربه حسی ما در کل ممیز باشد هرچند احتمال خطا هم وجود دارد. سؤال نهایی این گونه مطرح می شود: از کجا بدانیم که تمامیت قلمرو تجربه حسی ما وهم و تصور باطل نیست؛ یا حالات ذهنی ما نشأت یافته از آگاهی ماست. پاسخ این است که ما نمی توانیم بدون افتادن در یک

سیردورانی به نتیجه ای برسیم. با وجود این، منطقی به نظر می رسد و ما بر همین اساس شالوده زندگی خود را بنا می گذاریم.. در واقع غیرمنطقی است اگر جز این بیندیشیم. به عبارت دیگر، ما به نقطه ای رسیده ایم که برای ما امری بینادی محسوب می شود و بر پایه آن ما می توانیم وهمی بودن و یا صادق بودن یک تجربه حسی را تائید یا انکار کنیم.

بدین ترتیب، ما باید بین باورهای ادراکی خاص (همانند موردی که شخصی درختی را در مقابل خود می بیند) و باور تجربه حسی کلی ما که معمولاً بیشتر تائیدی¹ است تا وهمی، تمایز قایل شویم. مورد دوم تصویری است از جهانی که ما جزئی از آن هستیم، جهانی که از طریق اعضای حسی بر ما تاثیر می گذارد. بدین ترتیب، اگر ما باورهایی همچون "من درختی را در پیش روی خود می بینم" (به این مضمون که "درختی در آنجا هست") را بنیادی و پایه ای بدانیم، شایسته است که اصطلاح جامع تری بکار ببریم که همه باورها را شامل می شود و آن این است که ما از طریق حواس خود با جهان و محیط بیرونی خود در تعامل هستیم. نامی را که برای باورهای مورد دوم بکار می بریم "بنیادی/پایه ای"² است.

باور پایه ای در یک محیط واقعی که ما از طریق تجربیات حسی از آن آگاهی می یابیم معمولاً پیش انگاری بیان ناشده ای است از باورهای ادراکی خاص ما. زمانی شفافیت می یابند که مورد سؤال قرارگیرند. سئوالی که مطرح می شود از نوع خاصی است که آن را سؤال فلسفی می خوانیم. بدین ترتیب، همان گونه که ملاحظه شد، دکارت، به عنوان یک تجربه

¹ veridical

² foundational

فکری¹ این شک را مطرح کرد که آیا چیزی ورای آگاهی خودش وجود داشت یا نه. پس آنگاه، به زعم خود، خود را از این شک رهانید و برون برد. جورج بارکلی² بر این باور بود که جهان ماده هم در آگاهی ما و هم در آگاهی خداوند وجود دارد. خود آئینی/ خود باوری³ بر این پایه و نظراستوار است که من وجود دارم و سایر افراد تجلیات آگاهی من هستند هرچند کسی که دارای عقل سلیم است نمی تواند این گفته را باور داشته باشد. همانطور که در فصل پیش ملاحظه شد، در ارتباط با این سؤال، موضوع خاصی مطرح می شود. هیچ معیاری از واقعیت وجود ندارد که بتوان به آن توسل جست. همانطور که دیوید هیوم اشاره می کند، هیچ راهی برای انکار و باور نداشتن واقعیت جهانی که در آن زندگی می کنیم وجود ندارد زیرا طبیعت، بدون شک، آن قدر و منزلت و اهمیت به جهان ما داده است که برای تصورات و استدلال های شکاکانه جایی نگذاشته است. پس ما می توانیم این سؤال را مطرح کنیم که چه علت هایی ما را به قبول باور بر وجود ماده (جسم) ترغیب می کند؟ اما سئوالی بیهوده است اگر بپرسیم که " آیا جسم و ماده وجود دارد یا نه؟ در همه استدلال های خود رعایت این نکته ضروری است.

باورهای دینی بنیادی

تمایز بین باورهای بنیادی متأثر از تجربه و باورهای بنیادی ژرف تر که پیش فرضی برای آنهاست در حوزه دین هم کاربرد دارد. معادل با باور بنیادی ما در ارتباط با واقعیت جهان

¹ Thought experiment

² George Barkley

³ solipsism

فیزیکی، که ما از طریق تجربه به دست می آوریم، باور بنیادی در ارتباط با واقعیت ملکوت¹ نیز وجود دارد که ما در تجربه دینی خود از آن آگاهی داریم. معادل باورهای احساسی خاص همچون " من درختی را روبروی خود می بینم" باور های خاصی هستند که منعکس کننده لحظه و یا لحظات تجربه دینی ماست همچون " من در این وضعیت و حالت خود را در حضور خداوند می یابم". باوجود این تمایز بین باورهای بنیادی و حسی در ارتباط با مقوله دین مهمتر از تجربه حسی است. در جائیکه باور بنیادی در جهان ماده می تواند با یک شک تصنعی² همراه باشد، باور بنیادی معادل آن در واقعیت یا واقعیت های فرا زمینی می تواند با شکی جدی روبرو باشد. ما باید در بخش بعد ، به این تفاوت عمده و جزئیات آن بیشتر بپردازیم. در اینجا به باورهای دینی خاص که به لطف تعهدات بنیادی مطرح می شوند تمرکز خواهیم کرد. ویلیام آلستون³ آنها را "باورهای ت" (تجلی⁴) نام می نهد. از جمله مثالهای او یکی این است که

خداوند با مومنان و باور مندان سخن می گوید، روانشان را آرامش می بخشد، برقدرتشان میفزاید، نور معرفت بر آنها می تاباند، از ترس باز می دارد و برشجاعتشان می می افزاید، راهنمایی شان می کند، عشق و محبت خود را به آنها هبه می کند و به آنها حیات و بقاء می بخشد.

¹ Divine

² Artificial doubt

³ William Alston

⁴ M manifestations

می توان باورهای دیگری را چون احساس حضور خداوند در لحظات خاص جذب و نشاط، کشش و کوشش، رخدادهای ناگوار، مراسم عبادت کلیسایی¹ و درستایش زیبایی و شکوه طبیعت به فهرست اضافه کرد. به لحاظ ماهیت نادر و کمیاب تجربه های قاطع و معتبر حضور الهی و نیز حساب کشی ها و تصوراتی که از صوفیان نقل می شود، آلتون ترجیح می دهد که به آنها نپردازد. با وجود این، اینها بخش مهمی از یک طیف وسیع و پیوسته را شکل می دهند که از لحظه های تجربه دینی کمرنگ و اتفاقی آغاز شده، زندگی متعارف و معمول باورمندان دینی را از طریق تجربه هایی که دیگران به دست آورده اند نظام بخشیده و آنها را به صورت تجربه های شاخص صوفیگرایانه و در نهایت تجربه های جایگزین برگرفته از علما و پیروان انجیل (برگرفته از متون یهودیت- مسیحیت، پیامبرانی که دریافت کننده وحی الهی بوده اند و تجربه های حواریون عیسی مسیح و مشاهده رفتار آن حضرت) متجلی ساخته اند. این طیف در قالب یک روند تاریخی تجربه دینی تداوم داشته است که در آن باورمندان ایفای نقش می کنند و از این طریق شکل گرفته، مشوقی برای آنها گردیده و نهایتاً جزء باور آنها پذیرفته شده و مورد تأیید قرار گرفته اند.

باورهای دینی که بر پایه تجربه های "ت" حاصل آمده اند بنیادی محسوب می شوند زیرا از دیگر باورهای بین مشتق نشده و مستقیماً بزگرفته از تجربه های دینی خود ماست. آلون پلانینگا² آنها را بنیادهای واقعی¹ می داند. به عبارت دیگر، این باورها در نظر باورمندان،

¹ liturgy

² Alvin Plantinga

باورهای دینی بنیادی تلقی شده، همانقدر منطقی به حساب می آیند که باورهای ادراکی بنیادی. وی این دیدگاه را به اصلاح گرایان² قرن شانزدهم و به ویژه به جان کالوین³ نسبت می دهد و لیکن، در اصل، اینها تصورات مستخرج از انجیل هستند که در قالب واژگان فلسفی بیان شده اند. به کلام دیگر، بر پایه تجربیات دینی محض خود، این باورها همانقدر برای باورمندان منطقی و واقعی بودند که خداوند برای موسی و عیسی واقعی به حساب می آمد. باورمندان باید واقعی بودن کوه سینا⁴ و کوه زیتون⁵ را باورمندان می پذیرفتند.

توجه و عنایت به این نکته مهم است که این قبیل باورها، هرچند مشتق از دیگر باورها نیستند، با وجود این بی پایه و بی اساس هم تلقی نمی شوند. آنها ریشه در موقعیت های تجربی دارند که در آن بروز کرده و توجیه شده اند. پلانتینگا نظر خود را این گونه بیان می کند:

تصور کنید که ما باورهای ادراکی، باورهای ذهنی⁶، و باورها را به حالات روانی و روحی دیگران نسبت دهیم. مثل:

من درختی را می بینم.

من امروز صبحانه خوردم.

آن آدم درد می کشد.

¹ Properly basic

² Reformists

³ John Calvin

⁴ Mount of Sinai

⁵ Mount of Olives

⁶ Memory beliefs

هرچند باورهایی از این دست، نوعاً پایه ای به حساب می آیند، اشتباه است اگر آنها را بی ریشه و بی اساس بدانیم. با کسب تجربه، من بر این باور خواهم بود که درختی را مشاهده می کنم. در یک حالت کلی، من این باور را بر اساس دیگر باورها به دست نیاورده ام اما بی پایه و اساس هم نیستند. اگر مایل باشیم ، می توانیم بگوئیم که این تجربه مرا کفایت می کند تا این باور را توجیه کنم. پس زمینه توجیه من همین است. بسط آن مرا به اصل باور می رساند.

وی همین اصل را به باورهای دینی بسط می دهد:

موارد مشابهی را می توان در مورد باوربه خداوند مثال آورد. زمانی که اصلاح گرایان مدعی باوری واقعی هستند و آن را پایه می دانند منظورشان این نیست که هیچ زمینه توجیه کننده برای آنها وجود ندارد و یا این باورها بی پایه و بی اساس و بی علت هستند. کالوین بر این باوراست که خداوند همواره خود را در ساختار جهان هستی ظاهر می سازد و حضور دارد. هنر الهی خود را به شکل های گوناگون اما متفاوت در مراسم منظم عشاء ربانی¹ متجلی می سازد. خداوند جهان هستی را چنان خلق کرده که ما بتوانیم و تمایل داشته باشیم تجلی آنرا درک کنیم. دقیق تر بگوئیم، در ضمیر ما این آمادگی وجود دارد که می توانیم با تعمق و تأمل بر یک گل و یا بر وسعت جهان هستی به این باور

¹ Heavenly Host

گرایش یابیم و بپذیریم که "این گلی است که خداوند آفریده است." و یا "خلقت

این جهان با تمامی وسعت اش آفریده خداوند است".

آنهایی که برپایه تجربه دینی خود خداوند را باور دارند، تجربه ای از عشق خداوند، بخشاینده او، حضور او، و نظایر آن، توجیه منطقی برای این باور خود دارند.

باورهای دینی بنیادی

استدلالاتی که بر تجربه دینی دایر بر بنیادی و اساسی بودن باور استوار هستند تنها به مسیحیت محدود نمی شود بلکه دیگر ادیان چون دین یهود، اسلام، هندو، بودایی و جز آن را هم شامل می گردند. (به همین دلیل است که من به جای واژه خدا، که منحصر به ادیان توحیدی است، از خدا شناسی¹ و متعالی² استفاده می کنم. بودایی ها و هندو ها بر این باور نیستند که مقوله اصلی دین باید بر پایه وجود یا عدم یک خدای فردی³ باشد). به لحاظ تفاوت های عمده و وسیعی که بین پاره ای از این سنت ها و جود دارد و نیز به لحاظ اینکه این امکان وجود دارد که برخی از باورها درست و برخی نادرست باشند و یا برخی واقعی تر از دیگران باشند ما باید بین ایمان بنیادی مبنی بر اینکه تجربه دینی این گونه نیست که تماماً وهمی باشد از یکسو و باورهای خاص دیگری که از صورت های مختلف تجربه دینی حاصل می گردند از سوی دیگر تمایز قائل شویم. این تمایز فضای منطقی را برای نظریه

¹ Divine

² Transcendent

³ Personal deity

های تکثر دینی¹ (موضوع بحث فصل نهم)، گفتگوهای دینی، نقد دین و مباحث نظری² فراهم می آورد. همچنین تصدیقی است بر عمق و جدی بودن در عصر حاضر که نسبت به ماهیت تجربه های دینی بکلی بی اعتناست.

باورهای دینی را می توان به دو طریق به چالش کشید. از یکسو می توان باوری را به چالش کشید اگر با سایر باور های دینی همسو نباشد. برای مثال، باور جیم جونز³ دایر بر اینکه از خداوند فرمان داشته تا پیروان خود را در شهرک جونز در سال 1978 به خودکشی ترغیب کند با باور به عشق و محبت خداوند در تعارض است. مهمتر از آن، بین پیروان ادیان جهان تفاوت های فاحش و گسترده ای وجود دارد، بحث و جدل هایی که آیا حقیقت غایی⁴ جسمی است یا غیر جسمی، آیا جهان هستی از عدم⁵ بوجود آمده یا از منشائی نشأت یافته، یا ابدی و ازلی است، و یا آیا سرشت انسان تابع تناسخ است و نظایر آن. پیروان یک دین خاص باورهای دین دیگری را قبول ندارند چون با باورهای آنها همسویی ندارد. این تعارضات زمانی که باوری بنیادی را شکل می دهد و مورد پذیرش عامه قرار می گیرد و پای تجربه دینی به میان می آید به مناقشاتی می انجامد که ما در فصل نهم به آنها خواهیم پرداخت.

چالش دوم علیه باور بنیادی در ارتباط با وجود خداوند است. این چالش زیر سؤال بردن یک باوردینی خاص نیست بلکه یک چالش غیر دینی یا ضد دینی علیه باور دینی است. بسیار

¹ Religious pluralism

² Doctrinal disputes

³ Jim Jones

⁴ Ultimate Reality

⁵ Ex nihilo

شبیه شکی است فلسفی در ارتباط با واقعیت جهان ماده و یا اعتبار تجربه حسی. اما این مقایسه در همین حد متوقف می شود. زیرا همانگونه که در پیش هم ذکر آن رفته بود، باور بر وجود خداوند و ماوراء الطبیعه با چالشی بسیار بزرگتر و جدی تر از شک فلسفی بر وجود جهان ماده روبروست. بر همین اساس، دفاع از باورهای دینی بنیادی تنها به مدد مقایسه با دیگر باورهای ادراکی بنیادی کفایت نمی کند. تفاوت های عمده ای وجود دارد. هرچند لحاظ کردن باورهای بنیادی در ارتباط با جهان فیزیکی می تواند معقول باشد. با وجود این، سود جستن از آنها در مورد باورهای دینی بنیادی نه تنها معقول نیست بلکه نامعقول هم می نماید. درحالیکه ما دلیل موجهی برای نپذیرفتن جهان ماده نداریم، ممکن است زمینه های زیادی برای شک بر وجود خداوند وجود داشته باشد.

ویلیام آلتون راههایی را نشان می دهد که از طریق آنها تجربه دینی را می توان متفاوت از تجربه حسی دانست. یکی از تفاوت های عمده این است که تجربه دینی در میان مردم جهان تجربه مشترکی نیست در حالیکه تجربه حسی این چنین است. همه ما باورهای حسی را با خود داریم و بدون تجربه های حسی در ارتباط با جهان فیزیکی، بقای زیستی ما میسر نخواهد بود. اما هیچکدام از ما نیازی به اینکه باوری بر خداوند و ماوراء الطبیعه داشته باشیم نداریم. به نظرمی رسد تجربه دینی و باورهایی که بازتاب آنهاست امری اختیاری باشد و برای شکوفایی و بقای انسان غیر ضروری.

تفاوت دوم این است که " همه بزرگسالان بهنجار و عادی، بدون توجه به فرهنگ هایشان، در عینیت بخشیدن به تجربه های حسی از طرحواره مفهومی مشابهی بهره می گیرند." و این درحالی است که افراد دین باور به گروههای مختلفی تقسیم پذیرند که هرکدام در تصور خود از خداوند برداشت های خاص خود را دارند. برخی به تثلیث باورمند هستند، پاره ای به آدونا¹، عده ای به الله، برخی به ویشنو² و پاره ای دیگر به شیوا³ و باز هم هستند عده ای که براهمن با ماهیت غیر انسانی⁴، یا تائو⁵، دارماکایا⁶ و نظایر آن. بدین ترتیب، در حالیکه تجربه های حسی تا حد زیادی در میان نژاد های بشری شکل واحدی دارد، تجربه دینی، بنا بر ماهیت و هیبت فرهنگهای دینی متفاوت، شکل و صورت خاص خود را دارند. برداشت ما می تواند این باشد که اینها دست آوردهای انسانها هستند با فرهنگهای متفاوت و روزی خواهد رسید که به آن نیازی نخواهد بود و در عوض تجربه ای از یک واقعیت عینی بر ما تحمیل گردد.

تفاوت سوم در این است، همانطور که قبلا ملاحظه شد، باورهای خاص که بر ادراک حسی و تجربه های دیگران استوار هستند می توانند با مشاهده محک زده شوند. برای مثال، اگر ما درختی را ببینیم، صحت و سقم و به عبارتی صدق و کذب آن را می توان با توسل به تجربه های حسی دیگر و یا ادراک حسی دیگران محک زد و مورد تائید و یا تکذیب قرار داد.

¹ Adonai

² Vishnu

³ Shiva

⁴ Non-personal Brahman

⁵ Tao

⁶ Dharmakaya

منزعه با مقبولیت آن درک درکلیت آن حل و فصل خواهد شد و اعتباری عام خواهد یافت، اعتباری که ما به صورت عادت برای تجربه حسی قائل هستیم. در مقابل، برای تجربه های دینی هیچ فرایند تأییدی خاصی وجود ندارد. زمانی که فردی مدعی درک حضور خداوند بوده و مدعی است که حضورش را تجربه کرده است هیچ شیوه قابل قبولی برای دیگران که بتواند صدق آن را مورد تأیید قرار دهند وجود ندارد.

برخی مستعد پذیرش این گزارش هستند اما اکثریت، به ویژه در دنیای مدرن و سکولار عصر حاضر در جهان غرب، با توماس هابز¹ همداستان خواهند شد که می گفت: وقتی فردی به من از خواب خویش می گوید که در آن خداوند با او سخن گفته است، مفهوم آن برای من این است که خداوند در رویای او، با وی سخن گفته است. عکس العمل شکاکانه در قبال گزارشی از یک تجربه دینی حکایت از شک به کل تجربه های دینی از این دست دارد.

تاثیرکلی این تفاوت ها، نه تنها نوعی از شک خاص فلسفی در ارتباط با یک باور دینی بنیادی و در قلمرو الهی، بلکه نوعی شک واقعی را بنیاد می نهد. تجربه دینی یک باورمند پاسخی است شناختی نسبت به آن. برای خنثی کردن این نظر، آلستون به این نکته اشاره می کند که موضوع متصور تجربه دینی (که وی آن را خدای مجسم تصور می کند) ممکن است از موضوع متصور تجربه حسی یا به عبارتی جهان فیزیکی متفاوت باشد که خود پدید آورنده این نوع تفاوت ها هستند. آلستون گوید:

¹ Thomas Hobbes

این گونه تصور کنید :

1. تصور کنید که خداوند از مخلوق خود بسیار متفاوت است به حدی که

دستیابی ما به نظامی که در رفتار اوست میسر نیست.

2. تصور کنید که برداشت ما از خداوند بسیار کمرنگ است و یحتمل به او

همانند نباشد.

3. تصور کنید خداوند چنین مقدرداشته است که انسان زمانی قادر خواهد بود

حضور او را به وضوح و بدون شبهه احساس کند.

از نخستین نکته از مجموع این سه نکته بالا می توان چنین برداشت کرد که چرا نمی توان آن

گونه که رفتار ماده را می توان بررسی کرد موضوع خداوند متصور را مورد بررسی قرار

دهیم. تا آنجا که دانش ما به اجازه می دهد، می توانیم تغییرات طبیعتی را که در آن زندگی

می کنیم پیش بینی کنیم. در مقابل، چون ما قادر به فهم ذات لایتناهی خداوند نیستیم، پیش بینی

آنچه در اراده اوست میسر نیست. نکته دوم ناظر بر این امر است که چرا گروه های گوناگون

افراد بشر خداوند را به شیوه های متفاوتی درک می کنند. (همانطور که در فصل نهم آمده

است) این گونه می توان تصور کرد که عنصر متغیر شناخت در افراد مختلف موجبی است

بر تفاوت های فاحش در برداشت انسانها از ذات خداوند. نکته سوم حکایت از آن دارد که چرا

پاره از افراد یک روند خاص دینی را پی می گیرند و تجربه می کنند اما گروهی دیگر

تمایلی به مشارکت ندارند. اگر مجبور نشویم که شناختی از خداوند داشته باشیم، و در شناخت

خالق خود آزاد هستیم، جای شگفتی است که در یک زمان واحد جمعی به وجود او معترف

هستند و جمعی دیگر نه. ملاحظاتی را که آلتون در قالب های خداباوری ریخته است می توان به صورت عبارات غیر خداباورانه نیز شکل داد. بدین ترتیب این امکان وجود دارد که ،با در نظر گرفتن تفاوت های بنیادی بین موضوعات مورد بحث، ممکن است تجربه های دینی و تجربه های حسی متفاوت باشند. این تفاوت ها به تنهایی دلیل یا دلایلی به دست نمی دهند تا بتوانیم این موضوع را انکار کنیم که تجربه های دینی ممکن است پاسخی شناختی به واقعیت متعالی الهی باشند.

خطر ایمان

به نظر می رسد این نتیجه گیری فاقد اعتبار باشد. این بدین مفهوم است آنهایی که در یکی از مسیرهای تاریخی تجربه دینی ، فعالانه مشارکت دارند و مجموعه باورهای آن را پذیرفته و راه آن را پی می گیرند و شالوده زندگی خود را بر آن اساس شکل می دهند، شایسته آن هستند که به بی خردی متهم گردند. به گفته پلانتینگا، هیچ رسالت معرفت شناختی را نقض نمی کنند و یا ساختاری غیرعالمانه را شکل نمی دهند بلکه کاملاً در چارچوب حقوق معرفت شناختی خود هستند. با وجود این، به صورت اجتناب ناپذیر خود را با یک ریسک معرفت شناختی روبرو می سازند، ریسکی که غیر منطقی و غیر عقلایی نیست اما باید احتیاط را لحاظ کنند و آگاه باشند.

باور دینی و نا باوری دینی در موقعیتی ابهام برانگیز روی می دهد. در فصل های دوم و سوم ملاحظه شد که هم استدلالهای خداباورانه و هم استدلالهای خداناباورانه هر دو به هیچ

نتیجه ملموسی نمی‌رسند. این امکان وجود دارد که ما هم با رویکرد دینی و خداباورانه و هم با رویکرد طبیعت‌گرایانه به جهان هستی، که خود بخشی از آن هستیم، فکرمی‌کنیم و یا آن را تجربه می‌نمائیم. برای آنهایی که گاهی از زندگی تجربه‌های دینی به دست می‌آورند کاملاً منطقی می‌نماید اگر باورهایی را در خود بوجود آورند که با تجربه آنها سازگار است. متقابلاً برای کسانی که در کسب تجربه‌های دینی مشارکتی ندارند کاملاً منطقی است اگر به این باورها معتقد و پایبند نباشند و به این نتیجه برسند که این تجربه‌ها تنها تجلی ایده آل‌ها و آرزوهای بشر هستند. (این امکان هم وجود دارد که برخی از افراد که صاحب تجربه دینی هستند به وهمی بودن آن رای دهند و خود را از پذیرش آن معذور بدانند. در مقابل، ممکن است افرادی باشند که از چنین تجربه‌های دینی بی‌بهره باشند اما تحت تاثیر زندگی باورمندان سرشناس به واقعیت وجود خداوند معترف بوده و آن را بپذیرند.)

علاوه بر آن، موضوع دیگر هم هست (که در فصل هشتم به آن خواهیم پرداخت). اگر جهان هستی ساختاری دینی داشته باشد، قاعدتاً باید با تجربه ما همسویی و مطابقت داشته باشد. به عبارت دیگر، ما با واقعیتی روبرو خواهیم بود که در حالا حاضر در پرده ابهام قرار دارد به نحوی که هم باور و هم ناوری به خطایی بزرگ منتهی خواهد شد. باورمند با خطر گمراهی روبرو خواهد شد و زندگی او به مخاطره خواهد افتاد و در نتیجه به خود فریبی¹ دچار خواهد شد. امکان خطا برای ناباور هم وجود خواهد داشت زیرا فرصت بهره‌وری از واقعیت‌های ارزشمند را از دست خواهد داد.

¹ Self-deception

اجازه دهید ابتدا از باورمندی سخن به میان آوریم که ابهام دینی حال را پذیرا بوده است. چنین فردی ممکن است با تبعیت از استدلال ویلیام جمیز با عنوان "حق باورمند بودن" عذر و توجیهی برای خود داشته باشد. در فصل پیش، به استدلال ویلیام جمیز اشاره کردیم. به این نتیجه رسیدیم که استدلال او بسیار سست است. وی تنها گرایش و تمایل به باور را زمینه مناسبی توجیه می کند و معتقد است که اگر تمایل و گرایشی وجود داشته باشد نهایتاً به ایمان و باورمندی خواهد انجامید. اما این استدلال می تواند هر گرایشی به یک باور را توجیه کند، خواه اثبات پذیر باشد یا نباشد. در راستای بحث پیشین، توجیه قابل قبول تری برای تجربه دینی به دست داده می شود. اجازه دهید فرمول جمیز را به شکل زیر مرتب کنیم. سؤال عملی این است که آیا می توان تجربه دینی را نشان از آگاهی از وجود خداوند دانست و به آن اعتماد کرد یا نه. قبلاً ملاحظه کردیم که از نظر منطقی هم می توان به آن اعتماد داشت و هم نداشت. هرکدام را که در نظر بگیریم با پیامد های جدی روبرو خواهیم بود. به هر حال ریسک هر کدام محقق است. اگر ناباور راه خطایی را پیموده و گمراه شده باشد به تحقیق بهترین بهترین ها را از دست داده است و اگر باورمند راه خطا پیموده باشد، به وهم زدگی و تصور باطل گرفتار آمده است. با توسل به این نظر، جمیز می توانسته است استدلال کند که هرکس از این حق برخوردار است که راه خود را خود انتخاب کند. بنابراین افراد حق دارند بر باورهای خود استوار بمانند، باورهایی که حاصل تجربه های دینی خودشان است و یا باورهایی که از دیگران و از سنت های پیشینیان خود که تا حدی توسط تجربه های شخصی مورد تأیید قرار گرفته اند متأثر هستند.

البته این رویکرد ها ، آن گونه که جیمز تصور کرده و پاسکال هم به طور یقین این چنین می اندیشیده است، به این قطعیت نخواهند رسید که یا به نفعی برسند یا به زیانی. اگر جهان هستی آن گونه ساختاری دینی داشته باشد که در نهایت بر همه آشکار گردد، پس باید انتظار داشت که در نهایت همه بتوانند به حقیقت الهی آگاهی یابند و ،به زعم الهیات سنتی، حیاتی جاودانه و ازلی بیابند. پس، از دست دادن بهترین خوبی ها در نهایت موقتی خواهند بود حتی اگر تا پایان زمان حاضر نیز دوام یابند. در این حالت، آنچه یک ناباور از دست می دهد بهترین های حال ، رابطه آگاهانه با خداوند و زندگی در ارتباط با آن است. اما باید این نکته را متذکر شویم که در وضعیت مبهم حال، خطرو ضرری متوجه باورمند خواهد بود. زیرا، اگر به واقع اشتباه کرده باشد، از فیض بردن با جمع و موقعیت های اجتماعی و پذیرفته شدن در آن به جای سرکردن با توهمات محروم مانده است. به نظر می رسد که ، در مقام انسانهای متناهی و بی اطلاع، ما در این جهان هستی در موضعی قرار گرفته ایم که باورهای دینی مارا به سوی خود دعوت می کنند و در عین حال مارا با ترسی برابر قرار می دهند که ممکن است فریبمان داده باشند.

فصل هفتم

مشکل زبان دین

ویژگی خاص زبان دین

تحقیقاتی که در عصر ما در ارتباط با فلسفه دین انجام می پذیرد با مشکلاتی روبرو بوده است. کاربرد زبان دین موجب بروز آنها این مشکلات بوده است. بحث ها معمولاً حول محوردو موضوع جریان داشته است. نخست موضوع مفهوم خاصی است که اصطلاحات توصیفی از واژه خداوند ارایه می دهند. متفکران قرون میانه نیز با این مهم درگیر بوده اند. موضوع دیگری که آنها هم صبغه تاریخی دارد، ولی اخیراً به ویژه در فلسفه تحلیلی معاصر مورد توجه خاصی بوده است، نقش بنیادی زبان دین است. سؤال این است که آیا آیه های دینی که نقش تائیدی واقعیت را دارند (برای مثال: خداوند ابناء بشر را دوست دارد) به نوع خاصی از واقعیت (واقعیت دینی در مقابل واقعیت علمی) اشاره می کنند یا به طور کلی نقش آنها متفاوت است؟ به صورتی که آمده اند به بحث پیرامون این سئوالات می پردازیم.

روشن است که بسیاری و یا شاید تمام واژه هایی که در گفتمان دینی در ارتباط با خداوند بکار می رود شیوه کاربردی خاص خود را دارد که از کاربرد آنها در بافت های متداول متفاوت است. برای مثال، زمانی که گفته می شود "خدا بزرگ است." مفهوم آن این نیست که خدا فضای زیادی را اشغال می کند. وقتی گفته می شود "خدا با یوشع سخن گفت"، این بدین

مفهوم نیست که خدا نیز ارگان های تولید صدا دارد که امواج را در هوا منتشر می کند تا به پرده صماغ یوشع برسد. زمانی که گفته می شود "خدا خوب و نیکوست، مفهوم آن این نیست که ارزش های اخلاقی مستقل از ذات الهی وجود دارد که بر مبنای آن ما توانسته باشیم به قضاوت بپردازیم و خدارا نیک و خوب بدانیم. نیز به این معنی نیست (آن گونه که در مورد انسانها مصداق دارد) که در معرض وسوسه هاست و موفق می شود که بر آنها فائق آید. طبیعی است که معانی کاربردی معمولی و متداول بر کاربرد همان واژه ها معمولاً در مباحث دینی و اعتقادی نیز بسط داده می شوند.

این نکته نیز آشکار و واضح است که هرگاه واژه ای با معانی متفاوت بکار برده می شود نخستین معنایی که متبادر به ذهن می شود همان معنی اولیه آن یعنی معنی غیر دینی آن مطرح است زیرا پیش از هر معنای دیگری حضور داشته است. معنی آن واژه زمانی که در ارتباط با خداوند بکار می رود تعدیل یافته همان معنای اصلی و دلالتی آن است. در نتیجه، هر چند معانی واژه هایی نظیر "خوب"، "می بخشد"، "مقرر می فرماید"، "می شنود"، "سخن می گوید"، "اراده می کند" و "قصد آن می کند" نسبتاً روشن است، زمانی که همین واژه ها در موارد دینی بکار می رود، سئوالات و ابهامات زیادی را پیامد خود دارد. مثال واژه "عشق" را در نظر بگیرید که می تواند بر کنش های گوناگونی از عشق بازی گرفته تا ایثار و فداکاری را شامل شود. اما گفته می شود که "خدا جسم، اعضاء بدن و عواطف" ندارد. پس نمی توان این گونه گفت خداوند به صورت جسمی وجود دارد تا بتواند عشق و علاقه خود را

بیان کند. پس عشق جدا از جسم ، چگونه می تواند وجود داشته باشد و چگونه می توان بر وجود آن صحه گذاشت؟ مشابه با همین سئوالات را می توان در مورد سایر صفات نیز مطرح ساخت.

نظریه قیاس (آکیناس)

متفکران مکتب مدرسی¹ به این موضوع و معضل آشنایی کامل داشتند و هم از این رو ایده قیاس را مطرح ساختند تا به رفع آن همت گمارند. ایده "حمل قیاسی"² آن گونه که در آثار آکیناس و بعداً مفسران و کاتبان³ آمده و در عصر ما به صورت جدی مورد نقد و بررسی قرار گرفته است، بسیار مشکل و از دایره و فضای این کتاب بیرون است. با وجود این، درک ایده آکیناس چندان مشکل به نظر نمی رسد. وی به ما می آموزد که وقتی واژه ای همچون "خوب/ نیک" هم به یک مخلوق متصف می شود و هم اشاره به خداوند دارد، این گونه نیست که معانی یکسانی داشته باشند بلکه در صورت یکی و در معنا متفاوت هستند. خوبی و نیکی خداوند مشابه خوبی و نیکی در وجود انسانها نیست. از سوی دیگر، زمانی که صفت "خوب/ نیک" را در مورد انسان و خدا به کار می بریم به مفهوم کاملاً متفاوت آن گونه که مثلاً "چوب بیس بال"⁴ و واژه "خفاش" تفاوت دارد نیست. با توجه به این امر که خداوند خالق انسان است، بین مفهوم "خوب/ نیک" که در مورد انسان بکار برده می شود و

¹ Scholastic School

² Analogical predication

³ bat

⁴ bat

مفهوم آن هنگامی که در مورد خداوند بکار برده می شود نوعی رابطه وجود دارد. بنابراین ، برپایه نظریه آکیناس، صفت "خوب/ نیک" در مورد انسان و خداوند نه به مفهوم کاملاً یکسان¹ و نه به مفهوم کاملاً بی ارتباط² بکار می رود بلکه رابطه آن قیاسی³ است. اگر قیاس را در انسان در سطوح پائین تر حیات در نظر بگیریم، مفهوم آن روشن تر می شود. ما گاهی از وفادار بودن یک حیوان دست آموز سخن به میان می آوریم و گاهی از وفادار بودن یک زن یا مرد. ما در هر دو مورد از یک واژه استفاده می کنیم زیرا شباهتی را بین یک کیفیت مشخص مشهود در یک سگ و نسبت دادن اختیاری و پایدار آن به یک فرد یا یک علت که آن را وفاداری در یک انسان می نامیم می یابیم. به همین علت، ما از واژه "وفاداری" در این دو مورد به صورت کاملاً متفاوت استفاده نمی کنیم. از سوی دیگر، بین وفاداری یک سگ نسبت به انسان و انسان به انسان تفاوت ماهوی وجود دارد. به دلیل حس مسئولیت پذیری و ارتباط آن با مسائل اخلاقی و اهداف مورد نظر، یکی بر دیگری مرجح است. به همین علت است که ما واژه "وفاداری" را به صورت کاملاً یکسان بکار نمی بریم. در اینجا ، ما از اصطلاح "قیاس" استفاده می کنیم تا به این امر اشاره کنیم که، در حد فهم و آگاهی یک سگ، نوعی کیفیت وجود دارد که در مقایسه با صفتی که در انسان هست شباهتی یافت می شود که ما آن را وفاداری می نامیم. نوعی شباهت رفتاری و گرایش بین انسان و حیوان مشاهده می شود که ما را وادار می دارد تا از این واژه در هر دو مورد استفاده کنیم. با

¹ univocal

² equivocal

³ analogical

وجود این ، وفاداری یک انسان نسبت به یک انسان دیگر با وفاداری یک سگ نسبت به انسان متفاوت است چون یکی انسان است و دیگری حیوان. بدین ترتیب، وجود هم تشابه در تفاوت¹ و هم تفاوت در تشابه² ، آکیناس را بر آن داشت تا از کاربرد قیاسی یک واژه واحد در بافت های متفاوت سخن به میان آورد.

اگر قیاس را از بالا به پائین در نظر بگیریم، وفاداری واقعی و یا بهنجار آن چیزی است که ما در درون خود احساس می کنیم. وفاداری ناشفاف و ناقصی که در سگ مشاهده می شود تنها از راه قیاس معنی می یابد. باوجود این، اگر سمت حرکت را از پائین به بالا و در رابطه انسان با خداوند در نظر بگیریم، وضعیت به صورت معکوس در می آید. در آگاهی مستقیم ما از خوبی، عشق، خرد، و نظایر آن، سایه های کمرنگ و تقریبی مشاهده می شود و در قیاس با آن همین ویژگی ها در خداوند به صورت کامل تجلی می یابد. بدین ترتیب، زمانی که می گوئیم "خداوند خوب/مهربان"، مفهوم آن این است که ما تصویری از یک موجودیت بی نهایت کامل داریم که از نوعی ویژگی که ما آن را در سطح انسان بودن خود "نیکی/خوب" تجربه می کنیم برخوردار است. در این حالت، تنها نیکی در خداوند واقعی، بهنجار، و ناگسسته و بینهایت است درحالیکه در انسان این ممیزه به صورت گسسته، کمرنگ و مخدوش یافت می شود. کمال از هر جهت تنها در خداوند یافت می شود که از ممیزه ناگسسته برخوردار است. تنها خداوند عالم است، عاشق است، و به تمام معنی دانا و کامل است.

¹ Similarity within difference

² Difference within similarity

از آنجا که خداوند از دید ما پنهان است، از کجا باید به نیکی/مهربانی و دیگر صفات خداوند پی ببریم؟ از کجا بدانیم که نیکی/مهربانی و خرد در حد کمال کدام است؟ پاسخ آکیناس این است که نمی دانیم. آن گونه که او بیان می دارد، ایده قیاس، زمانی که هم در مورد انسان (از طریق وحی) و هم در مورد خداوند بکار می رود، مارا به صفات الهی در حد کمال نمی رساند و تنها روابط بین معانی یک واژه را نشان می دهد. قیاس ابزاری نیست که بتوان توسط آن ماهیت نامتناهی الهی را کشف و صفات خود را با آن مطابقت داد. تنها به توصیف صفات خداوندی می پردازیم که، در حال، وجودش پیش انگاری شده است. نظریه قیاس تنها می تواند چارچوبی را در ارتباط با پاره ای از گزاره ها به دست بدهد بدون اینکه بتواند در حالت لادری¹ بودن ما و نیز اسرار وجود خدا آن گونه که همواره در افکار و اندیشه های دین یهودیت و مسیحیت وجود دارد تاثیر گذار باشد.

این باور و اعتقاد که می توان درباره خداوند سخن به میان آورد اما موضوع سخن تنها می تواند با توسل به یک قیاس دور از ذهن بین خالق و مخلوق او سرانجام یابد، توسط یک غیر روحانی کاتولیک به نام باون وان هوگل² (1852-1925) بسط یافته و به وضوح به شرح زیر آمده است. وی به آگاهی مبهم و غیر شفاف یک سگ نسبت به صاحبش اشاره می کند و می گوید:

¹ Agnosticism

² Baron von Hugel

مبداء و مقصد دین، حتی اگر دین صحت داشته باشد و هدف آن واقعی، بهیچوجه نمی تواند به آن اندازه روشن و شفاف باشد که در رابطه من و سگم وجود دارد. زیرا مواردی که مورد مذاقه قرار می دهیم به واقعیت هایی مربوط می شود که در سطح پائین تری از ما قرار دارند (اشیاء مادی و یا حیوانات) یا با واقعیت هایی در سطح خود ما (انسانها) یا با واقعیت هایی نه بالاتر یا پائین تر از ما همچون انسانها و سگ ها که هر دو متناهی هستند. و این درحالی است که در مورد دین، اگر دین حقیقت داشته باشد، ما واقعیت ها را در قیاس با واقعیت وجودی خودمان بسیار بالاتر و نا محدودتر می بینیم و با وجود این، شاید هم تنها به همین علت، تصور نوعی رابطه نزدیک را داریم، که بر ما اثر می گذارد و در ما نهادینه می شود. نا شفاف بودن دیدی که سگ من نسبت به من دارد شبیه به نا شفاف بودن دیدی است که من نسبت به خدا دارم، بلکه بیشتر از آن. در واقع، ناشفاف بودن حیات گیاهی، به لحاظ پائین بودن سطح آنها، نسبت به من، نوعی ابهام را در ذهن من بوجود می آورد. زمانی که رابطه من و خداوند مطرح می شود میزات ناشفافیت به مراتب بیشتر می شود. واقعیت وجودی خداوند رفیع تر و بالاتر و بدون شک غنی تر از حیات من است.

گزارهای نمادین دینی¹

بخش مهمی از اندیشه پال تلیچ² نظریه او در مورد نمادین بودن زبان دین است. وی بین نشانه³ و نماد⁴ تمایز قایل می شود. هردوی آنها به چیزی بیرون از خود اشاره می کنند. نشانه به صورت اختیاری به شیئی اشاره می کند، برای مثال، رنگ قرمز در سر چهارراه نشان از این دارد که رانندگان باید اتومبیل خود را متوقف کنند. در تقابل با این رابطه کاملاً بیرونی، نماد " در هر آنچه به آن اشاره می کند نقش دارد". مثالی را از تلیچ شاهد می آوریم. پرچم نشان قدرت و جایگاه ملتی است که برای آن ملت یک نماد است. به لحاظ این ارتباط درونی با واقعیتی که نمادی شده است، نمادها، علی رغم نشانه ها، حالت اختیاری ندارند بلکه از یک ناخودآگاهی جمعی یا فردی نشأت می گیرند و از این رو موجودیتی از آن خود دارند و گاه محکوم به فنا هستند. یک نماد " سطوحی از واقعیت را به ما می نمایاند که اگر چنین نمی بود همواره بر ما پوشیده بود. در عین حال، نماد "ابعاد و عناصری از روان ما را در ارتباط با جنبه هایی از جهان که بر ما ظاهر می شود نمایان می سازد". نمونه های بارز این نقش دوگانه در هنر دیده می شود که " سمبل ها یا نمادهایی را خلق می کند که به هیچ شیوه دیگری بیانشان میسر نیست". از طرف دیگر، بر قدرت ادراک و احساس ما میفزایند.

¹ Religious Statements As Symbolic

² Paul Tilich

³ sign

⁴ symbol

تلیچ برای این باور است که ایمان دینی، یا حالتی از وابسته بودن مطلق به حقیقت مطلق، تنها می تواند به زبان نمادین (سمبلیک) بیان شود. به کلام وی، "هرآنچه، در ارتباط با علت غایی، مورد نظر ماست، خواه آن را خدا بنامیم یا نه، معنایی نمادین دارد. هرچند به موضوعی دلالت دارد و به آن اشاره می کند، در عین حال فراتراز خود آن است. ایمان به هیچ شکل دیگری نمی تواند خود را بیان کند. زبان دین زبان نمادهاست." بر پایه نظر تلیچ، تنها و تنها یک گزاره دلالتی و غیر نمادین وجود دارد که می توان آن را در مورد حقیقت مطلق یا آنچه آن را ایمان به خداوند می نامند بکار برد و آن این است که خداوند اصل وجود¹ خود است. به جز آن، هر نوع گفته ای، همچون خداوند ازلی و ابدی است، خداوند حی است، خداوند مهربان است، خداوند حاضر است، خداوند خالق است و خداوند همه ابناء بشر را دوست دارد، نمادین هستند.

شکی نیست که هر بیان عینی در ارتباط با خداوند باید نمادین باشد زیرا هر گزاره عینی صورتی است از گزاره ای که از یک تجربه محدود گرفته شده تا مطلبی را در مورد آن بیان دارد. هر چند این گزاره آن تجربه را در برمی گیرد، با وجود این، از حد آن می گذرد. گزاره ای در باب یک واقعیت متناهی و محدود که به عنوان ابزاری برای تأیید خداوند بکار برده می شود به صورت همزمان هم قابل تأیید است و هم قابل تکذیب. در این صورت، حالت نمادین به خود می گیرد زیرا یک گزاره نمادین بیانی است که معنی اصلی آن با اشاره به مرجع آن نفی می شود. در عین حال می تواند مورد تأیید قرار گیرد و این تأیید سطح گزاره نمادین را ارتقاء می بخشد تا به حدی و رای خود اشاره داشته باشد.

¹ Being -itself

مفهومی که تیلیچ از ماهیت نمادین زبان دین ارایه می دهد، همانند بسیاری از ایده های وی، می تواند از دو زاویه مورد بررسی قرار گیرد. وی این مفهوم را در مجموعه آثارش به صورتی آورده است که از ابهام و انعطاف برخوردار باشد. در اینجا، نظریه تیلیچ را در قالب خداپورانه آن و در بخش های بعد، آن را، در مقایسه با نظر ج اچ راندال، مورد بررسی قرار می دهیم تا ملاحظه شود تا چه حد می تواند طبیعت گرایانه باشد.

در حمایت از خدا شناسی یهودی- مسیحی، وجه منفی نظریه نمادهای دینی که تیلیچ مطرح می کند با وجه منفی نظریه قیاس همخوانی دارد. تیلیچ بر این موضوع تاکید دارد که ما در اشاره به غایت مطلق از زبان متداول در بین انسانها که به صورت لفظ به لفظ و با مفهوم یکسان بکار می رود استفاده نمی کنیم. به لحاظ آنکه واژه ها و اصطلاحاتی که ما بکار می بریم برگرفته از تجربه های ماست لذا از کفایت کافی برای اشاره به وجود خداوند برخوردار نیست. زمانی که آنها را در حوزه الهیات بکار می بریم، بخشی از معانی آنها همواره با مرجعی که به آن اشاره می کنیم حالت نفی به خود می گیرد. از باب مقوله های دینی، این نظریه اخطاری است به پرستش خداوند تنها به صورت تصویری انسان گونه¹ از وجود او (آئین تشبیه).

آموزه سازنده تیلیچ که راه حلی است برای نظریه قیاس، نظریه "مشارکت"² نام دارد. وی بر این باور است که نماد در واقعیتی که به آن اشاره می کند نقش دارد. متأسفانه، وی توضیح

¹ anthropomorphism

² participation

روشن و شفافی از این نقش مشارکت به دست نمی دهد. برای مثال، گزاره "خدا نیک/مهربان است" را در نظر بگیرید. آیا نمادی که بکار می برد به گزاره "خداوند مهربان/ نیک است" اشاره می کند یا "نیکی/ مهربانی خداوند"؟ آیا مشارکت این نماد در ذات خداوند است همانگونه که پرچم نماد قدرت و اعتبار یک ملت است؟ این مفهوم به درستی کدام است؟ تلیج این موضع دوم را که در چندین جا و به منظور نشان دادن آنچه او به مفهوم مشارکت نماد و آنچه نماد به آن اشاره می کند، استفاده می کند، با شفافیت بیان نمی دارد و تجزیه و تحلیلی ارائه نمی کند. در نتیجه، مشخص نیست که همانند بودن نماد دینی چگونه است. تلیج بر این باور است هر آن چیزی که موجود است در اصل وجود¹ متجلی است. سؤال این است که چه تفاوتی وجود دارد بین شیوه ای که نماد در اصل وجود مشارکت دارد یا طریقی که هر چیز دیگری در آن مشارکت می کند.

کار برد گزاره های دین باورانه تلیج در باب "ویژگی های خاص هر نماد"، به شرحی که خلاصه شد، سئوالات دیگری را نیز پیامد خود دارد. آیا بیان این نظر که گزاره پیچیده ای همچون "خداوند برای وجود خود نیازی به وابستگی به یک واقعیت خارجی ندارد" برخاسته از یک ناآگاهی فردی است یا جمعی است و آیا این گفته معقول می نماید؟ آیا این احتمال به نظر نمی رسد که این نظر حاصل فکر یک متفکر و فیلسوف الهیات باشد؟ سؤال این است که چگونه همین گزاره باب "دو سطح از یک واقعیت را می گشاید" که اگر جز این بود درها به روی ما بسته می بود و "اعماق وجود ما نهفته"؟ به نظر می رسد این دو ممیزه و ویژگی

¹ Being-itself

نماد بیشتر در زمینه هنر کاربرد داشته باشد تا در نظر و گفته های دینی. در حقیقت، تمایل تلیچ به در هم آمیزی آگاهی دینی و آگاهی هنری است که روند طبیعت گرایانه او را مشخص می کند. ما در بخش های بعد به این مهم خواهیم پرداخت.

سئوالاتی که نظرات تلیچ پیامد خود دارد بسیار زیاد است. در غیاب پاسخ به این سئوالات، تعالیم و آموزه های تلیچ، هر چند ارزشمند، اما، در این مقطع، به ندرت از ارزش فلسفی برخوردار است.

مقوله تجسد¹ و معضل معنا

عده ای مدعی آن بوده اند که تجسد (وجه تمایز بین یهودیت و مسیحیت) راه حلی نسبی برای معضل معنای دینی² به دست می دهد. از دیرباز، تمایزی بین صفات متافیزیکی³ خداوند (ازلی⁴، نامتناهی⁵ و غیره) و صفات اخلاقی⁶ خداوند (نیکویی، محبت، دانایی و غیره) قائل بوده اند. نظریه تجسد متضمن این ادعاست که صفات اخلاقی خداوند (نه صفات متافیزیکی) در وجود یک موجودیت متناهی یا عیسی مسیح تجلی یافته است. این ادعا راه را برای بیان این نظر بازمی گذارد تا با اشاره به عیسی مسیح، توجیهی برای عباراتی همچون "خداوند خوب" یا "خداوند همه ابناء بشر را دوست دارد" به دست بدهد. صفات نیک خداوند

¹ incarnation

² Theological meaning

³ Metaphysical attributes

⁴ eternity

⁵ infinity

⁶ Moral attributes

که متوجه انسانهاست در وجود عیسی مسیح تجسد می یابد و به صورت عینی به مخلوق خداوند منتقل می گردد. نظریه تجسد مبین این باور است که ، برای مثال، دلسوزی عیسی برای بیماران جسمی و کوردلان روحی همه از توجه و ترحم خداوند نسبت به بندگان خود حکایت دارد. بخشش گناهان تجلی صفت بخشانیدگی او و محکوم کردن جزمی اندیشان دینی¹ نشان محکوم بودن آنها در نزد خداوند است. بر پایه این باور، زندگی عیسی آن گونه که در انجیل آمده است بیان صفاتی است که در خداوند متجلی است. برای مثال ، از تجلی صفات خداوند در وجود عیسی و از طبقه بندی زنان و مردان در فلسطین قرن اول ، می توان بر این امر صحه گذاشت که عشق خداوند نسبت به انسانها با تجلی آن در شخصیت و زندگی عیسی تداوم می یابد.

در ارتباط با همین موضوع، یان کرومبی² ، به شیوه ای تا حدی متفاوت، به این قضیه می پردازد. "در ارتباط با بحث پیرامون مقوله معنای دین³ { آنچه در اصل وجود دارد تفکر به خداوند در قالب داستان است. " سپس ، وی این گونه ادامه می دهد:

آنچه ما درباره خداوند می گوئیم بر پایه گفتارها و کردارهای عیسی مسیح استوار است که به زبان آدمیان ، در قالب داستانها ، بیان داشته است. ما هم به زبان همان داستانها از خداوند سخن به میان می آوریم، داستان های معتبر و موثق. می دانیم که حقیقت ورای محتوای داستانهایی است که آورده اند. ناشفاف می بینیم اما بر آنها باور داریم زیرا به

¹ Self-righteously religious

² Ian Crombie

³ Theological meaning

منشاء و مأخذ این داستان‌ها اعتماد داریم. تفسیرهایی که این و آن ارائه می‌دهند ما را
گمراه نمی‌کنند. ما بر این باوریم که برای پایه‌گذاری حیات و زندگی دینی خود به این
آگاهی‌ها نیازمندیم.

نقش غیرشناختی زبان دین

زمانی که جمله خبری ما تائیدی برواقعیت (یا نفی واقعیت) باشد، می‌گوئیم که کاربرد زبان
شناختی است:

1. جمعیت چین یک میلیارد و نیم است.
2. تابستان گرمی است.
3. دو بعلاوه دو مساوی است با چهار است.
4. او اینجا نیست.

جمله‌های بالا گزاره‌های شناختی هستند. در واقع، ما می‌توانیم یک جمله شناختی (خبری یا
بیانی) را یا صادق یا کاذب بدانیم. با وجود این، گروه دیگری از پاره‌گفتارها¹ هستند که نه
صادق اند و نه کاذب زیرا نقش آنها بیان واقعیت نیست. زمانی که عبارت رکیک و زشتی
می‌شنویم، یا امری را دریافت می‌کنیم و یا عبارت کلیشه‌ای غسل تعمید را ناظریم از خود
نمی‌پرسیم که اینها صادق اند یا کاذب. نقش کلمه رکیک بروز احساس است. جمله امری
انجام عملی را به دنبال دارد و جمله "من شما را غسل تعمید می‌دهم" یک پاره‌گفتار کنشی²

¹ Utterance

² performative

است. حالا این سؤال پیش می‌آید که آیا جمله " خداوند مهربان است" یک پاره گفتار شناختی است یا غیر شناختی؟ این سؤال دو وجه دارد:

(1) آیا کاربران این گونه جمله‌ها تعبیری شناختی در ذهن داشته‌اند؟

(2) آیا این نوع جمله‌ها، ورای آنچه کاربران در ذهن داشته‌اند، اصولاً از نظر صادق بودن و یا کاذب بودن مورد تأیید هستند؟

سؤال نخست را در این فصل از کتاب و سؤال دوم را در فصل بعد مورد بررسی قرار خواهیم داد.

شکی نیست که از منظر تاریخ دین، دین باوران نه تنها گزاره‌هایی همچون "خداوند ابناء بشر را دوست دارد" را شناختی بلکه صادق می‌دانند. بدون اینکه لازم باشد بر تفاوت بین واقعیت‌های دینی و واقعیت‌هایی که حاصل مشاهده حسی و تجربه علمی هستند تأملی داشته باشیم، درمی‌یابیم که باورمندان دین مسیحیت یا یهودیت بر این باور هستند که این گونه گزاره‌ها واقعیت‌های دینی هستند و هر کدام از آن دو باورهای دینی خود را این گونه می‌پندارند.

به هر حال، در عصر حاضر، بسیاری از نظریه‌های در حال رشد این گونه فرض می‌دارند که زبان دین زبان شناختی محسوب نمی‌شود. در این بخش و در دو بخش بعد از آن، به سه نظریه از این دست که تفاوت‌هایی هم با هم دارند خواهیم پرداخت. بیان روشن و شفاف نخستین

مقوله را در نظریه مستخرج از کتاب ج - اچ - راندل¹ با عنوان " نقش دانش در ادیان غربی " ² می یابیم . شرح تفصیلی وی ناظر بر این امر است که چگونه دیدگاهی از نمادهای دینی ، شبیه به آنچه تلیچ مورد نظر داشت، می تواند در خدمت طبیعت گرایی³ قرار گیرد.

راندل بر این باور است که دین ، همانند دیگر همگنان خود، یعنی علم و هنر، که فعالیت های انسانی هستند به نحوی در خدمت فرهنگ بشری است. مواد خاصی که در دین بکار گرفته می شود مجموعه ای از نمادها و اسطوره ها⁴ است. به کلام وی، "آنچه مهم است و باید بدانیم این است که نمادهای دینی زیر مجموعه نمادهای اجتماعی و هنری هستند، که ناشناختی و نا نشانگر⁵ محسوب می شوند. این گونه نمادهای غیر شناختی به تعینی بیرونی اشاره ندارند تا بتوان جدا از ذات وجودیشان ملاک واقع شوند. بلکه ایفاگر نقش ویژه خود هستند"

بر پایه نظریه راندل، نماد های دینی نقش چهارگانه ای بر عهده دارند:

(1) احساسات را بر می انگیزانند و پیروان را به کنش وا می دارند و شاید از این

طریق، بر تعهد عملی باورمندان به آنچه درست می دانند میفزایند.

(2) با وادار ساختن باورمندان به پاسخ یکسان به نمادها، نقش محرک را در ایجاد

وحدت و همبستگی ایفا می کنند.

¹ J. H Randall

² The Role of Knowledge in Western Religion

³ Naturalism

⁴ myths

⁵ Non-representative

3) می توانند ماهیت تجربه را که از طریق بکارگیری زبان خودکار میسر نیست بیان دارند.

4) می توانند بخشی از تجربه بشری را از جهانی که آن را "نظام شکوهمند"¹ یا ملکوت² می نامند هم ترویج و هم بر انگیزانند.

در ارتباط با آخرین مقوله از چهار نقش نمادهای دینی بالا، راندل به قیاس زیبا شناختی³ تمسک می جوید:

اثر یک چهره نگار، موسیقی دان و شاعر به ما می آموزد که چگونه از چشم، گوش، ذهن و احساس خود با قدرت و مهارت بیشتری استفاده کنیم. به ما نشان می دهد چگونه ماهیت های نا دیده گرفته شده در پیرامونمان و توانمندی ها و امکانات موجود را باز شناسیم. علاوه بر آن، می تواند ما را بر آن دارد تا آن دسته از ویژگی ها را که با روح انسان در آمیخته نظاره کنیم. آن چیزی که، جز آن باشد، از طریق پیامبران و قدیسان دین تجلی می یابد. می توانند در ما اثر گذار باشند و در ما و جهان پیرامونمان تغییراتی را بوجود آورند. به ما می آموزند که زندگی ما در این جهان چگونه است و چگونه می تواند باشد. به ما می آموزند که ماهیت انسان چیست و چگونه انسان می تواند از ماهیت وجودی خود و شرایط و امکانات استفاده کند. آنها ما را آماده می سازند تا ویژگی های جهان پیرامونی خود را پذیرا باشیم. از سوی دیگر، دریچه قلب ما را به سوی آن دسته از ویژگیهای جهان که با حاصل نقش انسان در هم آمیخته اند می گشایند و ما را قادر می سازند تا آن بخش

¹ Order of splendor

² Divine

³ Aesthetc analogy

الهی و دینی جهان پیرامون خود ، نظام شکوهمند و نیز تجربه بشری را بهتر ببینیم و بهتر احساس کنیم. به ما می آموزند که چگونه ملکوت را بیابیم. آنها خداوند را در ما تجسم می بخشند.

در اینجا باید به این نکته توجه داشته باشیم که موضع راندل نوعی گذر از تصورات سنتی از دین در مغرب زمین است. وقتی وی از "یافتن ملکوت" و "تجسم خداوند" سخن می گوید منظور وی این نیست که خداوند به عنوان یک واقعیت مستقل ورای ذهن انسان وجود دارد. سخن او نمادین است. خداوند "ایده آل ما، ارزشهای کنترل کننده ما و مقوله مورد توجه ماست. واژه خداوند برچسبی است بر بخش دینی جهان ما که برابر نهاد ملکوت است. این بخش دینی "کیفیتی است متفاوت از تجربه بشر از جهان پیرامونی ؛ شکوهی است از دیدگاهی که از طریق آن می توان به قلمرو کمال و جاودانگی تصور ورود یافت." با وجود این، بیان آخر با یک بیان فلسفی که ممکن است ناخواسته مسایل زیر بنیادی را پرده پوشی کند شکل تازه ای به خود می گیرد. فرآورده های تخیل انسان از جاودانه بودن بی بهره اند و آن زمانی که هنوز بشری وجود نداشته است آنها نیز وجود نداشته اند و تنها ممکن است تا آن زمان بقاء یابند که بشری بر کره خاکی وجود داشته باشد. خداوند یا ملکوت، آن گونه که راندل تعریف می کند، شبیه نوعی ساختار و تجسم موقتی از نوعی حیوان است که به تازگی در یکی از اقمار یک ستاره کوچک سکنی گزیده است. بر پایه این نظریه، خداوند خالق و قادر مطلق هستی نیست بلکه رشحه ای است فرار از یک ذهن در یک بخش کوچکی از زمان- فضا.

نظریه راندال در باب دین و نقش زبان دین ، علی رغم تعریف ها و تبیین های گسترده در عصرما، به وضوح ، راهی را برای اندیشیدن نشان می دهد که امروز بخشی از فرهنگ ماست. تجلی این شیوه اندیشیدن راهی است که از طریق آن واژه "دین" (مترادف با ایمان) جایگزین اصل واژه "خداوند" شده است. در بافت هایی که ضمن آن سئوالاتی را در باب "خدا" مطرح کرده و به بحث پیرامون آنها پرداختیم، وجود خدا، صفات خدا، نیت و عملکرد خدا، در عصر ما جای خود را به سئوالاتی از قبیل دین، ماهیت آن، نقش و گونه های آن و نیز ارزشهای کاربردی آن داده است. نوعی جایگزینی صورت پذیرفته و به جای واژه "خدا" به عنوان سر فصل تعدادی از واژه ها و کنش ها، واژه "دین" جای خود را باز کرده است.

بر همین پایه، بحث های دینی جزئی از فرهنگ بشری به شمار می روند. راندال معتقد است "دین، آن گونه که امروز ملاحظه می کنیم، یکی از امور حیاتی بشر است؛ نقشی ضروری و اجتناب ناپذیر بر عهده دارد." در بسیار از دانشگاهها ، گروه های آموزشی خاصی تعبیه شده که در آنها عمدتاً به بررسی تاریخ دین و گونه گونه بودن این پدیده و نیز نقشی که در فرهنگ بشر در کل ایفا می کند می پردازند. به همراه نظراتی در باب کیش و آئین¹ ، روحانیت کلیسا² ، محرمان³ ، و بسیاری دیگر از موضوعات، مفهوم "خداوند/ خدا" نیز مورد بررسی و امعان نظر قرار می گیرد. در مطالعات آکادمیک، موضوع وجود خداوند در زیر مجموعه بزرگتری با عنوان "دین" جا داده می شود.

¹ cult

² priesthood

³ taboos

در سطحی فراگیرتر، و از منظر روان شناختی، دین را نوعی فعالیت بشری می دانند که نقش کلی آن توانا ساختن افراد به ایجاد هماهنگی در خود و در محیط زندگی است. یکی از شیوه های برجسته که دین از آن سود می جوید نقش نگاهداری و حفظ و ارتقاء پاره ای ایده ها و نمادهای بزرگ است که می توانند آرمان های ظریف تری را در ما تقویت کنند. مهمترین و دیرپا ترین این ایده ها ایده خداست. بدین ترتیب، هم در سطح آکادمیک و هم در میان عوام، خداوند در قالب دین تعریف می شود و به عنوان یکی از مفاهیمی بکار می رود که دین ابزار خود قرار می دهد و این گونه نیست که دین در قالب خدا تعریف شود زیرا تعاریفی که عامه مردم از خدا، یک موجودیت واقعی فرا زمینی¹ ارائه می دهند متنوع است.

جایگزین کردن "دین" به جای "خدا" که در قلمرو وسیعی از گفتمان مورد توجه بوده است تغییراتی را در ماهیت سئوالاتی که به کرات مطرح می شوند بوجود آورده است. در ارتباط با خداوند، سئوالی که همیشه مطرح بوده است این است که آیا خدا وجود دارد و آیا وجود او یک واقعیت است یا نه. این سؤال را در مورد دین بکار نبرده اند. سئوالاتی که در این باب مطرح می شوند بیشتر به اهداف دین در خدمت بشر معطوف است و اینکه آیا باید به بسط آن پرداخت یا نه و اگر چنین است از چه طریقی می توان آن را بسط داد تا متضمن سود و منفعت بیشتری باشد. تحت فشار این گونه سئوالات، موضوع حقیقت باورهای دینی، به جای آنکه نقطه عطف بررسی ها باشد بیشتر به موضوع مفید بودن عملی دین متوجه بوده و سمت و سو یافته است.

¹ Real Supernatural being

سؤال این است که آیا ، از منظر تاریخی، تاکید بر کاربرد یودن دین جایگزینی است برای مفهوم پیشین از واقعیت های عینی دینی ، یا جایگزینی طبیعی برای ایمان در حال افول؟ جان استوارت میل¹ ، عالم لادری² ، در مقاله معروف خود با عنوان " سودمندی دین"، این دیدگاه را این گونه مطرح می کند:

اگر دین یا هر نوع خاص آن واقعیت داشته باشد، بدون نیاز به ادله، سودمندی آن به تبع حاصل است. اگر اطلاع درست ما از اینکه کدامین نظم از تعینات و تحت کدامین سلطه، هستی و سرنوشت حیات ما را رقم زده اند، مفید فایده نمی بودند، آنگاه سودی بر آن مترتب نمی بود. در آن حالت مشخص نبود چه چیز باید مورد توجه قرار می گرفت. اینکه آیا فردی در شرایط مناسبی قرار دارد و یا نه، یک مکان یا یک زندان، یا دانستن اینکه جایگاه او کجاست نمی توانست سودمند باشد. بنابراین، تا زمانی که آموزه های دینی به عنوان واقعیت های انکار ناپذیر و مثبت ، مقبول طبع باورمندان هستند و شکی بر وجود خود و وجود تعینات پیرامونی موجود ندارد، هرگز این پرسش بوجود نخواهد آمد که فایده آن باور چیست . سودمند بودن دین ، تا آن زمان که بحث پیرامون حقیقت آن مطرح نگردیده و مورد سؤال قرار نگرفته و قدرت اقناعی خود را از دست نداده بود ، نیازی به تأیید نداشت. پیش از آنکه نیاز باشد انسانها ، بدون از دست دادن آگاهانه موضع خود در قبال آنچه به بسط آن همت داشتند ، موضعی دفاعی ضعیفی اختیار کنند، یا باید از باور خود دست بر می داشتند و یا باید بر باور دیگران تکیه می کردند. بحث پیرامون سودمندی دین یا جاذبه ای است برای ناباوران تا به نوعی حقه بازی آشکار عمل کنند و یا برای

¹ John Stuart Mill

² Agnostic

سست باوران¹ تا از هر آنچه پایه های دینی آنها را متزلزل می کند روی بگردانند و یا متوجه همگان است تا آنها را از بیان شکی که بر آنها حادث گردیده منصرف نماید. زیرا تار و پود آنچه برای انسانها مهم تلقی می شود آن قدر از پای بست سست و نا پایدار است که آدمیان باید کلاهشان را محکم بر سر گذارند تا باد روزگار آن را نبرد.

مقایسه این نوع تاکید بر سودمندی به جای حقیقت با نمونه هایی از مصادیق ایمان، آن گونه که در انجیل آمده است، مارا با تفاوتی شگفت انگیز روبرو می سازد: تفاوتی بسیار بزرگ بین بودن در خدمت خداوند و پرستش او از یک سو و تمایل و گرایش به دین. اگر وجود خداوند یک واقعیت باشد، خداوند خالق ماست، بی نهایت فرا دست ماست، هم در ارزش و هم در قدرت، وجودی است که "دریچه قلب او به روی همگان گشوده است، آرزوهای ما بر او آشکار است و هیچ رازی بر او پوشیده نیست". از سوی دیگر، ما با مقوله دین روبرو هستیم که یکی از مجموع دغدغه های ماست که به اختیار می توانیم آن را دنبال کنیم. در برخورد با دین وادیان، نقش ما نقش یک ارزیاب است و خداوند موضوع ارزیابی ماست. بودن در پیشگاه قضاوت و لطف خداوند به هیچ مانع و رادعی نیاز ندارد. در عوض می توان با دین مصالحه ای انجام داد. از منظر دین، خدا یک ایده است، مفهومی که می توانیم تاریخ آن را مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار دهیم، آن را تعریف کنیم و برآن مروری مجدد داشته باشیم. آن گونه که در اندیشه کلیسا وجود دارد، خداوند خدای زمین و آسمان است که، در برابر او، انسانها باید سر به سجده فرو برند، نیایش کنند و شادمان سر بردارند.

¹ Semi-believers

منابع تاریخی و دیدگاه نو و غالب امروز از دین ، به عنوان وجهی از وجوه فرهنگی ، کاملاً آشکار است. این دیدگاه نسبت به دین در جامعه ای که به سرعت در حال رشد و صنعتی شدن است روندی منطقی را طی می کند که از آن با عنوان های علم مآبی¹ ، اثبات گرایی² و طبیعت گرایی³ یاد می کنند. این رشد فزاینده ، با توجه به پیشرفت های علمی بسیار وسیعی که در حال انجام است، بر این باور استوار است که هر آنچه باید به واقعیت تعبیر و تعریف شود باید از فرایندهای علمی تبعیت کند تا به عنوان یک پدیده شناخته شود. خداوند در دسترس نیست تا بتوان بر آن تحقیقات علمی انجام داد و این درحالی است که دین این امکان را به ما می دهد. می توان تاریخ، پدیدارشناسی⁴ ، روانشناسی، جامعه شناسی و بررسی مقایسه ای از دین داشته باشیم. از این رو، دین ، در حد وسیعی، موضوع تحقیق قرار گرفته و در مقابل، ناگزیر خداوند تنها ایده ای قلمداد شده که در پدیده پیچیده دین قابل بررسی است.

نظریه غیر شناختی بریس وایت⁵

دومین نظریه در باب نقش دین که بر ماهیت غیر شناختی بودن زبان دین تاکید دارد توسط آر بی بریس وایت ابراز شده است. او بر این باور است که گزاره های اخلاقی عمدتاً ایفاگر نقش های اخلاقی هستند. بر پایه نظریه وایت، هدف گزاره های اخلاقی بیان وابستگی سخنگو به نوعی سیاست رفتاری است. این گزاره ها مبین " نیت و قصد تائید کننده به انجام عملی است

¹ Scientism

² Positivism

³ Naturalism

⁴ Phenomenology

⁵ R. B. Braithwaite

به شیوه ای که در نوع گزاره مستتر است. زمانی که فردی چنین می گوید که از نظر اخلاقی باید چنین و چنان عمل کند منظور او بیان این نظر است که او، با توجه به توان خود، توانسته است به این نتیجه برسد که باید الزاماً چنین یا چنان می کرده است." و البته، بر همین پایه، این حق را به خود می دهد که دیگران هم باید این گونه عمل کنند. گزاره های دینی هم به همین شیوه عمل می کنند و در کل، بر تعمیم آنها در زندگی توصیه می کنند. برای مثال، نیت یک نفر مسیحی در بیان اینکه خدا عشق است، نشان دادن اراده او به دنبال کردن این ایده در زندگی خود است.

بریس وایت این سؤال را مطرح می کند: زمانی که دو دین متفاوت (برای مثال مسیحیت و دین بودا) در اصل روش خاصی را برای زندگی مطرح و توصیه می کنند، تفاوت آنها در چیست و چگونه است که آنها را دو دین متفاوت به حساب می آورند؟ البته تفاوت های زیادی در نوع شعائر آنها وجود دارد لیکن، از دید، بریس وایت، این تفاوت ها چندان با اهمیت نیستند. تفاوت عمده در نوع داستان هایی (یا اسطوره ها) است که بر پایه آنها راه زندگی مشخص می شود.

به نظر بریس وایت، اصلاً لازم نیست که این داستانها واقعی باشند و یا در اصل کسی بر صحت آنها باور داشته باشد یا نه. رابطه بین داستانهای دینی و مذهبی و شیوه زندگی بر اساس دین "یک رابطه روان شناختی و علی است." یک واقعیت روان شناختی تجربی ناظر بر این امر است که بسیاری از مردم بیشتر تمایل دارند و این امر را راحت تر می یابند راهی

را پیروی کنند که مخالف گرایش های ذاتی آنهاست مشروط بر آنکه روش های تلقینی به همراه داستانها بر ذهن آنها بنشیند. در بسیاری از مردم، این رابطه روان شناختی با بیان این واقعیت که داستان های مرتبط با روش های رفتاری باورکردنی نیستند تضعیف نمی شود. علاوه بر کتاب انجیل و کتاب ادعیه، اثر بخش ترین کتابهایی که به زبان انگلیسی در باب زندگی مبتنی بر دین نگاشته شده اند آنهایی هستند که در آنها داستانها آشکارا تخیلی¹ هستند.

به طور فشرده، ریس وایت معتقد است: " برای من، یک حکم دینی حکمی است با این نیت که یک روش رفتاری خاص، زیر مجموعه یک اصل کلی که باید الزاماً اخلاقی باشد، انجام پذیرد، خواه با بیانی آشکار و یا ضمنی همراه باشد یا نباشد اما بدون آنکه بخواهیم بر پاره ای از داستانهای اسطوره ای تأییدی بگذاریم."

در این ارتباط، مسایلی چند را می توان مطرح کرد:

1. همان گونه که در نظریه راندال ملاحظه شد، بریس وایت نیز گزاره های دینی را

ایفاگر نقش می داند به شیوه ای که متفاوت از شیوه ای است که به واقع اکثریت

اشخاص مذهبی به آن تاسی می کنند. از منظر بریس وایت، در مسیحیت، خدا

جایگاهی به عنوان یک شخصیت مرتبط با داستانهای تخیلی دارد.

2. نظریه اخلاقی که بریس وایت بر پایه آن زبان دین را مطرح می سازد بر این

اصل استوار است که گزاره های اخلاقی، در پیروی و تبعیت از همان روشی که

¹ fictitious

در گزاره مستتر است ، گزاره هایی هستند که مبین نیت فرد هستند. برای مثال، "دروغ گفتن خطاست" به این معناست که "نیت من آن است که هرگز دروغ نگویم". اگر این چنین می بود، می شد این گونه تلقی کرد که به صورت منطقی قصد به انجام یک عمل خلاف نامیسر است. در این صورت، "دروغ گفتن خطاست اما من نیت به گفتن دروغ دارم" نوعی تناقض می بود معادل با آنکه بگوئیم " من قصد دارم دروغ نگویم (= دروغ گفتن خطاست) اما من قصد دارم دروغ بگویم." این نتیجه گیری با شیوه و روشی که ما، به واقع، در بافت های اخلاقی بکار می بریم همسویی ندارد. گاهی آدمها دانسته قصد به انجام دادن عمل خلاف دارند.

3. داستانهای از انجیل که بریس وایت در طول سخنرانی خود به آنها اشاره می کند گونه های منطقی مختلفی را شامل می شوند. این داستانها گزارش های شفاف و ساده ای از زندگی عیسی مسیح، گزارش های اسطوره ای و باور به خلقت و روز جزا و نیز باور بر وجود خداوند هستند. از مجموع این گزاره ها، تنها گونه نخست با تعریفی که بریس وایت از داستان به عنوان " گزاره یا گزاره هایی که دقیقاً گزاره های تجربی هستند و می توانند به محک تجربه آزموده شوند" ارائه می دهد مطابقت می یابد. گزاره هایی از نوع "خداوند در کالبد عیسی مسیح جهان را با خود آشتی داد" یا "خداوند بشر را دوست دارد" در قالب تعریفی که بریس وایت ارائه می دهد نمی گنجند. بدین ترتیب، نوع داستانهایی که وی به آنها

اشاره می کند تنها گونه ای نسبتاً حاشیه ای است و نمی توانند مسایل اساسی را به ویژه آن دسته از موضوعاتی را که به خداوند اشاره می کنند پوشش دهند. تا حد زیادی، این باورهای مردم از خداوند است که آنها را به سوی نوعی زندگی عاشقانه¹ سوق می دهد. با وجود این، این باورهای بسیار مهم مورد تجزیه و تحلیل قرار نگرفته اند و نمی توانند در طبقه بندی که ریس وایت ارائه می دهد و واقعیت های بی چون و چرا قلمداد می شوند جای گیرند.

4. بریس وایت بر این باور است که باور به خدا با رفتار هر فرد مناسبت پیدا می کند زیرا آنها با توسل به روان شناسی خود آن را تقویت و قوام می بخشند. به هر صورت، دیدگاه دیگری که می توان نسبت به این موضوع داشت این است که اهمیت و ویژگی اخلاقی این باورها طریقی را شامل می شود که شیوه زندگی را جذاب و منطقی جلوه می دهد. از این منظر، به نظر می رسد با آموزه های اخلاقی عیسی مسیح مطابقت و همسویی داشته باشد. عیسی از آدمیان نمی خواهد که بر خلاف تمایلات و آرزوهای خود عمل کنند تا نیاز به آن باشد که مشوق های باز دارنده به کار آیند. او قول داد ماهیت واقعی جهانی را که در آن زندگی می کنند به آنها بنمایاند و در پرتو آن به آنها نشان دهد که امیال و آرزوهایشان چگونه می تواند جامعه عمل به خود بگیرد. به مفهوم بهتر، عیسی مسیح هیچ انگیزه و حرکت نوئی را پیشنهاد نکرد. نه تنها هدف غایی جدیدی پرا مشخص

¹ Agapeistic

نکرد بلکه بر هیچ هدف غایی پیشینی هم تاکید نورزید. در عوض، او افق تازه ای را از زندگی در جهان به روی آدمیان گشود تا با اتخاذ روشیهای منطقی، روزگار را، آن گونه که او توصیف کرد، به سر آورند. او به جستجوی روش ها و انگیزه های نویی برای زندگی بود تا جایگزین آن روش هایی باشد که بیانگر حالتی از نا امنی هستند و طبیعی می بودند اگر جهان صحنه تضاد منافع می بود و در آن هرکس باید از خود در برابر خودخواهی های هموعانش محافظت می نمود. اگر زندگی انسان در اصل نوعی حیات حیوانی می بود، و تمدن انسان نوعی جنگل تلطیف یافته که در آن به خودنگری¹ کمتر از چنگ و دندان حیوانی، اما مطمئن تر از آن، نیاز بود، آنگاه رفتن به دنبال مصونیت و آسیب نا پذیری از هر جهت منطقی به نظر می آمد. تلاش برای کسب امنیت در قالب اعمال قدرت بر دیگران، خواه به صورت فیزیکی، روان شناختی، اقتصادی، سیاسی و یا به صورت ابراز احساسات و تسلیم، تنها در وجود انسان متجلی می شود. با وجود این، عیسی این گرایش ها و اهداف را، صرفاً به دلیل اینکه جهان ما الحادی و کفر آمیز بوده، تصویری از وجود خدا آن گونه که خود نیز این گونه تصور می کرد که وجود ندارد مردود دانست. اگر منظورمان این باشد که او ایده آل هایی را در نظر داشت که با واقعیت ها بی ارتباط بودند و به ما توصیه می کرد آنها را مد نظر داشته باشیم و نه واقعیت های زندگی خودمان

¹ Self-concern

را ، آنگاه باید عیسی مسیح را از آرمان گرایی دور بدانیم. برعکس، عیسی یک واقعیت گرا¹ بود. او به نوعی از زندگی بشارت می داد که در آن همسایگان حقوقی برابر داشتند و این حق در ماهیت و ذات جهان نهفته است. او انسانها را به نوعی زندگی واقعیت گرایانه تشویق می کرد. در نظر او، اخلاقیات با آنچه انسانها انجام می دهند متفاوت است زیرا دیدگاه او نسبت به واقعیت از دیدگاه متعارف ما تفاوت می کرد. در حالیکه اخلاق مبتنی بر منیت² رنگ و هوای کفر دارد، اخلاقی که عیسی از آن دم می زند کاملاً خداگونه³ است. راهی که عیسی ترسیم می کند و برای زندگی در پیش پای ما می گذارد می تواند زمانی مناسب حال باشد که ما به تمامیت واقعی باور بر تمامیت واقعیت هایمان داشته باشیم. پایه آموزه های اخلاقی عیسی مسیح به صورت محتاطانه ای در داستان دو خانه ای که بر روی شن و صخره بنا می شود تجلی می یابد. محتوای این داستان بر این باور استوار است که اگر زندگی به آن گونه که عیسی مسیح مجسم می دارد دنبال شود همچون ساختمانی است که بر یک بنیاد محکم بنا شده است، در حالیکه اگر جز این عمل شود راهی به خطا رفته و پایانی فاجعه انگیزی خواهد داشت. همین می تواند مصداق دو شیوه زندگی باشد که یکی به راه فلاح و دیگری به راه زوال کشانده خواهد شد. عیسی این گونه تصور می کرد که مستمعانش نیت یک

¹ Realist

² Egotism

³ theistic

زندگی واقعی دارند و از این رو می خواست ماهیت واقعی زندگی را به آنها بنمایاند. از این منظر، زندگی خدایگونه، با این باور ساختار ذهن بشر به گونه ای است که از باور به واقعیت خدایگونه سوق خواهد یافت و به صورت طبیعی، راه خود را خواهد پیمود. با وجود این، باور به واقعیت، عشق و قدرت خداوند در شیوه خدایگونه زندگی تجلی می یابد (همانند میوه ای که حاصل یک درخت خوب است) و این تنها هنگامی میسر است که از باور تعریفی دلالی ارائه شود و نه تعریفی نمادین و سمبلیک. برای آنکه شیوه و اسلوب زندگی هم جذاب و هم منطقی باشد، به نظر می رسد که باورهای دینی باید تائیدیه های واقعی داشته باشند و نه تصورات تخیلی.

نظریه بازی زبانی¹

مُبدع سومین دیدگاه غیرشناختی زبان دین لودیگ ویتگنشتاین² (1889-1951) است. نظریات وی را دی زی فیلیپس³ و دیگران بسط داده اند. بر پایه این نظریه، گونه هایی از زبان همچون زبان دین و زبان علم بازی های زبانی را شامل می شوند که جنبه های زبانی و صورت های مختلف زندگی هستند. برای آنکه با تمام وجود، برای مثال، در یک زندگی مبتنی بر پیروی از مسیحیت، و یا ادیان دیگر، شرکت فعال داشته باشیم باید از زبان دین مسیحیت استفاده کنیم، که در دنیای گفتمانی خود از

¹ Language-Game Theory

² Ludwig Wittgenstein

³ D. Z. Phillips

معیارهایی خاص برای تعیین درست بودن یا نا درست بودن امور بهره می گیرد. بدین گونه، تعامل درونی از بازی های زبانی برخوردار است که در مقابل نقدهای بیرونی از مصونیت برخوردار است. گزاره ها و پاره گفتارهای دینی از هر گونه نقد علمی و غیر دینی آسیب نا پذیر می مانند.

برای مثال، در گفتمان دین مسیحیت، کاملاً امری عادی و پذیرفته شده است که آدم و حوا نخستین مرد و زن جهان بوده اند که پس از اخراج شدن از بهشت و هبوطشان به زمین همهٔ ابناء بشر را آلوده گناه کرده و در پیشگاه خداوند گناهکار محسوب می شوند. بر پایهٔ نظریهٔ نو- ویتگنشتاینی و تعبیر آن از زبان دین، هیچ نوع تعارضی با نظریه های علمی که معتقد به پیدایش انسانها از یک زن و مرد (آدم و حوا) است و اینکه انسان اولیه در بهشت می زیسته وجود ندارد، زیرا هر کدام معیار های خاص خود را دارند. زبان علم بازی های زبانی خود را دارد که متفاوت از بازی های زبانی دین است.

اگر برای ربط واقعیت های مادی و دنیوی با واقعیت دین ، چه به صورت مشاهده یا از طریق بررسی های علمی ، بخواهیم باورهای دینی را با این واقعیت ها تطبیق دهیم رفتاری غیر دینی خواهد بود. دین حیاتی مستقل و زبانی خاص خود دارد که نه نیازی به حمایت بیرونی دارد و نه نیاز به دفاع از خود. بدین ترتیب، برای مثال، از تاکید بر مهربانی خداوند هیچگونه استلزامی در این رابطه که "کار جهان بر چه

روال است" و نیز اینکه در تجربه آینده بشر چه رخ خواهد داد به دست داده نمی شود. از منظر این نظریه، این ایده و تصور که دین در باره ساختار واقعی جهان، و از ماوراً آنچه زندگی زمینی عصر ماست سخن می گوید یک خطای بنیادی است. (باید برآن بیفزائیم که اگر این تصور اشتباه وجود دارد، وجود آن را باید نشات گرفته از بنیانگذاران و مبلغان آن بدانیم)

دی زی فیلیپس نظریه دین را به عنوان یک بازی زبانی در دو موضوع و زمینه بکار گرفته است: عبادت و نامیرایی¹. من به مورد دوم اشاره می کنم تا این پیشنهاد را در فلسفه دین مورد بررسی قرار دهم. از منظر باورهای مسیحیت، از مسأله "زندگی جاودانه" این گونه استنباط می شود که، پس از مرگ جسمانی، حیاتی جاودانه وجود خواهد داشت و سرنوشت محتوم انسان است که یا صادق است یا کاذب. اگر صادق باشد، با تجربه ای که بشر در آینده به دست خواهد آورد مورد تأیید واقع خواهد شد. به نظر می رسد، فیلیپس چنین تصویری ندارد. به نظر وی، روح همان شخصیت اخلاقی است:

اینکه بگوئیم شخصی روح و روانش را به خاطر پول فروخته است یک مطلب کاملاً طبیعی است و به هیچوجه از آن یک نظریه فلسفی در ارتباط با تثویت در سرشت انسان حاصل نمی گردد. در حقیقت، این گفته و نظر نوعی مشاهده اخلاقی در مورد یک فرد است که نشانگر نوعی انحطاط و افول آن در آن فرد

¹ Immortality

خاص است. با این توجیه، روح یک انسان، به شرافت¹ انسان، به مجموعه رفتار و اعمال و باورهای او اشاره دارد. آیا ممکن نیست در مورد جاودانه بودن روح نیز این گونه گفت که ایفاگر همین نقش است؟

در حقیقت، به نقل از فیلیپس:

حیات جاویدان همان حقیقت نیکی و خوبی است که بر پایه آن زندگی بشرمورد ارزشیابی قرار می گیرد. نامیرایی دنباله زندگی امروز ما نیست بلکه نمایی است از قضاوت ما در باره آن. ابدیت به مفهوم زندگی طولانی تر نیست بلکه زندگی از زاویه دین و از منظر نحوه تفکر ما تعبیر و تفسیر می شود. مسایلی که پیرامون ابدیت و جاودانگی روح و ادامه زندگی و بقاء انسان پس از مرگ مطرح می شود در واقع به ادامه زندگی پس از مرگ مربوط نمی شود بلکه به نوع زندگی در جریان یک فرد ربط می یابد.

ارزش مثبت اخلاقی این تفسیر دررها سازی و تشویق کردن انسان به زدودن نگرانی های "خود" و آینده است. زمانی که یک باورمند دینی از فناء سخن به میان می آورد، منظورش ترک علایق دنیوی است. او دیگر خود را مرکز جهان خلقت نمی داند. موعظه هایی که در ارتباط با مرگ به باورمندان ارائه می شود آنها را وا می دارد تا هر آنچه را غریزه وی بخواهد بشناسند و در مقابلشان بایستند، و هرگز بر آنچه رخ می دهد ادعایی نداشته باشند. از سوی دیگر، منتقدان این نظریه به این نکته اشاره داشته اند که از این واقعیت که ما می توانیم

¹ integrity

به صورت دلبخواهی نگران یک آیندهٔ محتمل پس از حیات باشیم (و به واقع هستیم) نمی توان چنین استنباط کرد که چنین آینده ای وجود نخواهد داشت. در باورهای دین مسیحیت ، حیات پس از مرگ متصور است نه به خاطر آرزوی های انسانها بلکه به خاطر ماهیت خود خداوند که ما را الهی آفریده و نمی خواهد که ما در حد یک زندگی این جهانی باقی بمانیم. خداوند زنان و مردان را با قابلیت های بسیار آفریده است که زندگی این جهانی سر آغاز شناخت آنهاست و خداوند اراده ای چنین ندارد که کار را نیمه تمام رها کند و آنها را از هستی ساقط سازد. مارتین لوتر¹ می گوید: هرآن کس که مخاطب خداوند است، چه مشمول قهرا و باشد و چه مشمول مهرا و، به تحقیق جاودانه خواهد بود. از بیان خداوند چنین بر می آید که ما مخلوق او هستیم ، خداوند مایل به سخن گفتن با ماست و سخن او با ما ابدی و ازلی است.

در حقیقت، نقد اساسی که بر نظریهٔ نو- ویتگنشتاینی زبان دین وارد شده است این است که "بر خلاف آنچه بیان می کند، کاربرد متعارف زبان دین نیست بلکه نوعی تعبیر و تفسیر افراطی از گزاره های دینی است." در این تفسیر جدید، کلام دین در کل عاری از آن ویژگی های آسمانی است که در پیش از آن متصور بوده اند. نه تنها از نامیرایی انسان تعریف مجددی ارائه نشده بلکه خداوند را نیز به عنوان یک وجود مستقل از باورها و ناباوری های انسان در نظر نگرفته است. در عوض، به گفتهٔ فیلیپس، " آنچه که مومن و باورمند فرامی گیرد زبان دین است، زبانی که وی با دیگر باورمندان به اشتراک می گذارد. آنچه من پیشنهاد می کنم این است که برای شناخت این زبان باید خداوند را شناخت. و باز " برای آنکه تصور یا ایده

¹ Martin Luther

ای از خداوند داشته باشیم باید او را بشناسیم." آنچه شک برانگیز است این است که اتخاذ چنین موضعی این امکان را از انسان سلب می کند که ایده ای از خدا داشته باشد و در بکارگیری زبان دین مشارکت نماید ضمن اینکه خدایی هم وجود نداشته باشد.

فصل هشتم: معمای تأیید و اثبات¹

مسأله تأیید پذیری

در مخالفت ضمنی با نظریه های غیرشناختی زبان دین، ایمان یهودیت- مسیحیت سنتی همواره برماهیت حقه اصول بنیادی خود تأکید داشته است. البته حتی برابتدایی ترین نوع تفکر نیز این امر مبرهن بوده است که گزاره های دینی، به لحاظ موضوع، کاملاً شبیه دیگر گزاره ها نیستند. در آنها نوع خاصی از کاربرد زبان مطرح است که تنها در دایره بررسی های فلسفه دین جای می گیرند. با وجود این، شیوه ای که این زبان در یهودیت و مسیحیت تاریخی عمل می کند به گزاره های واقعی متعارف نزدیک تر است تا بیاینه های اخلاقی یا الهام های زیبا شناختی.

با توجه به گرایش های الهیات سنتی جا افتاده در بکار بردن زبان واقعیت، پیشرفت هایی که در فلسفه قرن بیستم و در راستای یافتن معیاری برای تشخیص واقعیت ها و تمیز آنها از غیر واقعیت ها حاصل شده است مستقیماً به مطالعات زبان دین مربوط می شود.

پیش از آنکه نهضت های فلسفی، پس از جنگ جهانی اول، در وین، اتریش، آغاز شوند و عنوان اثبات گرایی منطقی² به خود بگیرند، در کل این نظر، مقبولیت پیدا کرده بود که لازمه پذیرش یک گزاره مستلزم این امر است که صادق بودن یا کاذب بودن آن مستقیماً به

¹ Verification

² Logical Positivism

بوته آزمایش سپرده شود. اثبات گرایان سنجه و معیاردیگری را هم افزودند و برآن تاکید داشتند که پذیرفته شدن هر گزاره، پیش از آنکه به برجسب و مهر "صاق بودن" مزین گردد، باید ازسد آن بگذرد. این معیارومحک جدید شرط معنا دار بودن گزاره است. "معنا دار بودن" ، در این بافت، متفاوت از واژگان روان شناختی به مفهوم " یک تجربه معنی دار" و یا " این برای من خیلی با معناست" و نظایر آن است. کاربرد آن به صورت یک اصطلاح منطقی است. برای آنکه بتوان گفت یک گزاره معنا دار است، یا آن گونه که در موضوعات در دهه 1930 و دهه 1940 مطرح بوده است، دارای معنای شناختی و واقعی است، باید بتوان گفت که اثبات پذیر یا تأیید پذیر و یا حداقل ، در تجربه ، احتمال باورانه¹ است. اگر اثبات یا نفی یک گزاره ایجاد تفاوتی نکند و قابل مشاهده نباشد ، آنگاه آن گزاره از نظر شناختی بی معنی تلقی می شود و مورد تأیید قرار نمی گیرد.

تصور کنید که ، برای مثال، یک روز که سر از خواب بر می داریم، این خبر شگفت انگیز اعلام شود که در طول شب قبل، به صورت ناگهانی ، اندازه جهان و نیز سرعت نور به یکباره دو برابر شده است. در وهله نخست، این اعلامیه خبر از یک کشف علمی عظیم دارد. تمام اجرام زمینی شامل جسم ما نیز دو برابر شده است. حالا باید شواهدی دال بر صحت این گزارش پیدا شود. از کجا بدانیم که اندازه کل کره زمین ما دو برابر شده است ؟ چه تفاوت آشکاری را می توان یافت که موید این امر باشد که آیا صحت دارد یا نه؟ چه شواهدی لازم است تا این ادعا مورد تأیید قرار گیرد؟ با کمی تامل و تفکر می توان به این موضوع پی برد

¹ Probalifiable

که هیچ شاهدهی دال بر این مدعا نیست زیرا اگر اندازه کره ما دو برابر شده باشد و در عین حال سرعت نور هم دو برابر شده باشد پس تمام ابزار ما برای اندازه گیری هم به همین مقیاس دو برابر شده اند. بدین ترتیب، ما به هیچوجه نمی توانیم بدانیم که آیا این تغییر صورت پذیرفته است یا نه. اگر ابزار اندازه گیری ما تغییر کرده باشد و اجسامی که باید اندازه گیری شوند نیز تغییر کرده باشند، انجام اندازه گیری میسر نخواهد بود. برای آنکه بخواهیم به طور دقیق بر امکان ناپذیر بودن سنجه این گزاره مهر تأیید بگذاریم، باید آن را در شمار گزاره های شناختی بی معنی طبقه بندی کنیم. در ابتدا چنین به نظر می رسد که گزاره صادق و واقعی باشد اما با بررسی مو شکافانه به اینجا رسیدیم که از ماهیت تأیید پذیری بر خوردار نیست. در حقیقت، باید تفاوت تجربی معنا داری وجود داشته باشد تا بتوان بر واقعیت داشتن آن صحه گذاشت.

این اصل بنیادی – نوع تعدیل یافته ای از اصل تأیید پذیری اثبات گرایی منطقی – به این مفهوم که یک گزاره واقعی گزاره ای است که صدق و کذب آن تابع تفاوت تجربی و ملموس است، در آیات الهی نیز کاربرد یافته است. جان ویزدوم¹ با بیان داستان مشهور باغبان، باب آن را در فلسفه دین باز می کند که ذکر آن در اینجا شایسته است:

دو نفر، پس از سالها دوری، به باغ متروکه خود بر می گردند و مشاهده می کنند که در میان توده ای از علف های هرز، تعدادی گل های قدیمی به طرز شگفت انگیزی شاداب و سر حال بر جای خود نشسته اند. یکی از آنها به دیگری می گوید: به نظر می رسد

¹ John Wisdom

باغبانی به این باغ سر زده و به این گیاهان رسیدگی کرده است. با تفحصی که بعمل می آید، همسایه ها خبر می دهند که هرگز، در طول این مدت، ناظر بر تردد باغبانی به این باغ نبوده اند. مرد اولی به دومی می گوید: پس باید شب ها و زمانی که همه در خواب بوده اند، کسی به این باغ می آمده است. دومی پاسخ می دهد: نه. نمی تواند این گونه باشد زیرا این امکان وجود داشته است که کسی صدای او را شنیده باشد. علاوه بر آن، اگر چنین کسی در تردد بوده است، چرا در مورد این همه علف هرز کاری انجام نداده و آنها را وجین نکرده است. مرد اولی می گوید: خوب نگاه کن چقدر این گلها را زیبا نظم و ترتیب داده است. من بر این باورم کسی به این باغ رفت و آمد دارد که از چشمان ظاهری ما پنهان است. من معتقدم اگر دقت بیشتری بکنیم تائیدی برگفته من خواهیم یافت. آن دو به تفحص و کنجاوی خود ادامه می دهند. گاهی شواهد جزئی دال بر وجود چنین باغبانی می یابند و گاهی شواهدی بر رد آن و حتی گاهی شواهدی بر مرموز بودن او. علاوه بر کاوشهای بالا، آن دو به تحقیقات خود بسط می دهند تا بدانند که بر سر سایر باغ های متروکه چه آمده است. هرچه فرد اول می یابد دیگری نیز همان را می یابد. سر انجام، پس از کاوشهای فراوان، مرد اول همچنان مصر است که باغبانی در تردد بوده است و دومی بر انکار کردن خود پافشاری می کند. سخنان متفاوت آنها در این ارتباط متفاوت است اما با آنچه شاهد بوده و یا نتایجی که در مورد باغ های رها شده و متروکه و سرعت متروکه شدن آنها به دست آورده اند تفاوتی مشاهده نمی شود. در این مرحله و با بافتی که به کار رفته، فرضیه باغ نمی تواند به صفت تجربی متصف باشد. تفاوت بین این دو نفر، در این مرحله، تفاوتی است از این دست که یکی به انتظار چیزی است و دیگری نه. حال سؤال این است: تفاوت این دو نفر در چیست؟ یکی می گوید: باغبانی می آید که نه کسی او را

می بیند و نه صدای او را می شنود. او تنها اثر را می بیند همانگونه که ما می ببینیم و با آن آشنایی داریم. دیگری می گوید: هیچ باغبانی در کار نیست. با تفاوتی که شاهد آن هستیم ، و علی رغم اینکه در یکی از آن دو انگیزه انتظار وجود دارد و در دیگری نه ، موضوع باغبان به سوی خود باغ سمت و سو پیدا می کند.

جان ویزدوم بر این باور است که فرد خدا پرست و فرد ملحد در ارتباط با واقعیت های تجربی و هر نوع مشاهده ای که در آینده رخ دهد اختلاف نظری ندارند اما، در واقع، نسبت به مجموعه واحدی از واقعیت ها عکس العمل های متفاوتی از خود نشان می دهند. اگر در مورد آنها، به این گونه درکی رسیده باشیم، آنگاه دلیلی برای قضاوت در مورد درست بودن یکی در مقابل دیگری وجود نخواهد داشت. دید آنها نسبت به جهان پیرامونشان به تبع واژه هایی که بکار می برند حاصل می شود. با وجود این، گزاره های احساسی بیانگر واقعیت های پیرامونی نیستند. در عوض، ما باید در مورد این احساس های متفاوت این گونه قضاوت کنیم که تا چه حد اقناع کننده و دارای ارزش هستند. سانتایانا¹ می گوید: ادیان نه صادق اند و نه کاذب بلکه مساله این است که کدام بهتر اند و کدام بدتر. بر پایه نظریه ویزدوم در ارتباط با واقعیت های تجربه پذیر، تعارضی وجود ندارد که بخواهیم به این نتیجه گیری برسیم که کدام برحق است و کدام بر حق نیست. به عبارت دیگر، هیچکدام از مواضع رقیب ، حتی در اصل، هم نمی تواند مورد تأیید اثباتی یا نفی قرار گیرند.

¹ Santayana

بحث از ایده اثبات پذیری¹ به ایده مکمل آن یعنی ابطال پذیری² کشانده شد. این سؤال مطرح شد که آیا می توان رخدادی را متصور بود که اگر رخ دهد بتواند به صورت قطعی خداواری³ را رد کند. آیا هیچ امکان بسط تجربه ما وجود دارد که ایده خداواری با آن سازگار نباشد و یا با آنچه ممکن است رخ دهد سازگار نباشد؟ آیا باور به خدا به حذف مقوله ای می انجامد؟ آنتونی فلو⁴، با تکیه بر باورهای یهودیت – مسیحیت که در آن خداوند دوست انسان تصور می شود، این چالش را این گونه مطرح می سازد.

گاهی به نظر می رسد که افراد ناباور به دین این گونه میندیشند که هیچ رخداد یا یک سری از رخدادهایی را نمی توان متصور بود که در نزد دین باوران متعصب دلیل وافی و کافی برای پذیرفتن این امر باشد که "خدایی وجود ندارد" و یا "خداوند بندگان را دوست ندارد". به ما می گویند که خداوند همان گونه ما را دوست دارد که پدری فرزندانش را. اطمینانی و باوری در ما بوجود می آید. اما شاهد آن هستیم که کودکی به خاطر سرطان حنجره غیر قابل درمان در حال مرگ است. پدر زمینی این کودک سراسیمه و مضطرب است و تلاشش برای نجات آن کودک به جایی نمی رسد و این در صورتی است که هیچ نشانی از نگرانی در پدر روحانی و الهی او مشاهده نمی شود. جرح و تعدیل هایی ارایه می شود دال بر اینکه عشق خداوند یک "عشق انسان گونه نیست" یا "عشقی است درک نا یافتنی" و ما به این نتیجه می رسیم که دردهایی که متحمل می شویم بخشی از حقیقت مترتب بر این باور است که "خداوند ما را همچون پدری دوست دارد (اما، البته ...)". باز

¹ Verifiability

² Falsifiability

³ Theism

⁴ Anthony Flew

ما قانع می شویم. اما ممکن است این سؤال را مطرح کنیم: ارزش اطمینان به این عشق خداوند (با این توجیه ها) چیست و این تضمین بر چه تضمینی ناظر است؟ چه اتفاقی باید می افتاد (به صورت اخلاقی و به خطا) نه تنها با ایجاد وسوسه بلکه (به صورت منطقی و درست) تا ما خود را محق بدانیم و بگوئیم "خداوند ما را دوست ندارد" و حتی "خدایی وجود ندارد"؟ من این سؤال اساسی را مطرح می کنم: چه اتفاقی می باید می افتاد یا افتاده است تا بتوانید عشق خداوند و یا وجود او را به صورت منطقی نفی کنید؟

ایده اثبات پذیری معاد شناختی¹

در پاسخ به این چالش ها، مایلم، بر پایه این واقعیت که در مسیحیت باور بر دنیای پس از مرگ وجود دارد، پیشنهاد سازنده ای را ارائه دهم. چند نکته مقدماتی لازم است:

1. اثبات پذیری یک گزاره واقعی همانند نمایه منطقی آن نیست. نکته اساسی در ایده اثبات پذیری حذف زمینه های شک منطقی است. زمانی که می گوئیم گزاره "پ" مورد تأیید است معنی آن این است که اتفاقی رخ می دهد که حقیقت "پ" را آشکار می کند. معضل گشوده می شود و دیگر جایی برای یک شک منطقی باقی نمی ماند. البته، بسته به زمینه های مختلف و گوناگونی موضوعات، شیوه های حذف زمینه های شک متفاوت است، اما در کل، در تمامی موارد، اثبات پذیری و تأیید درستی یک گزاره لازمه حذف زمینه های شک منطقی است. هرگاه این زمینه ها حذف شوند، ما به درستی، می توانیم بگوئیم که اثبات پذیری تحقق یافته است.

¹ Eschatological Verification

2. گاهی اوقات لازم است که ما خود را در موقعیت معینی قرار دهیم و یا به عمل خاصی دست بزنیم که مقدمه ای بر اثبات پذیری و تأیید باشد. برای مثال، می توانیم گزاره "میزی در اتاق مجاور هست" را با رفتن به اتاق مجاور تأیید و یا آن را انکار کنیم. با وجود این، باید توجه داشته باشیم که اجباری به انجام دادن این کار نیست.

3. بنابراین، هرچند "اثبات پذیری" معمولاً به مفهوم "اثبات پذیری عام" تلقی می شود (به این معنی که در اصل همه می توانند بر درستی یا نادرستی آن صحه بگذارند) اما باید به خاطر داشت که این امر در همه موارد مصداق نمی یابد و این گونه نیست که امری مورد تأیید یا انکار همگان قرار گیرد. تعداد افرادی که می توانند یک گزاره صادق¹ را مورد تأیید قرار دهند بستگی به عوامل و شیوه رخداد آن عمل تصادفی² دارد.

4. یک گزاره می تواند در اصل تأیید پذیر باشد اگر صادق باشد اما نمی تواند تأیید ناپذیر باشد اگر صادق نباشد. به عنوان مثال، این گزاره را در نظر بگیرید. سه عدد متوالی در حالت اعشاری عدد "پی" وجود دارد. تا کنون در اعشار عدد "پی" سه عدد هفت مشاهده نشده است ولی، چون عدد "پی" دارای بی نهایت اعشار است، ممکن است در آینده تعداد بیشتری از اعشار، که تا کنون به دست نیامده، مشخص شود و ما سه

¹ True proposition

² Contingent factors

هفت متوالی را شاهد باشیم. بدین طریق، صحت گزاره می تواند روزی مشخص شود ولی نمی توانیم ثابت کنیم که آن کاذب است حتی اگر کاذب باشد.*

5. فرضیه وجود آگاهی پس از مرگ جسمانی نیز مورد دیگری از یک گزاره است که اثبات پذیر است اگر صادق باشد اما ابطال پذیر نیست اگر کاذب باشد. این فرضیه متضمن این امر است که انسان، پس از مرگ جسمانی، تجربه های آگاهانه ای خواهد داشت که شامل تجربه به خاطر آوردن خود مرگ است. این پیش انگاری می تواند، در تجربه هر فرد، اثبات پذیر باشد اگر صادق باشد اما نمی تواند ابطال پذیر باشد اگر صادق نباشد. و این بدین معنی است که می تواند کاذب باشد اما اینکه کاذب است هرگز نمی تواند واقعیتی باشد که فرد آن را آگاهانه تجربه کرده باشد. این اصل از ارزش معنا داری فرضیه بقاء¹ نمی کاهد زیرا اگر پیش بینی آن صادق باشد، صادق بودن آن به اثبات خواهد رسید.

اثبات پذیری معاد را می توان در حکایت زیر نشان داد:

دو مسافر در کنار هم جاده ای را طی می کنند. یکی از آنها بر این باور است که این جاده به ملکوت² ختم می شود. دیگری بر این باور است که این جاده پایانی ندارد و به جایی نخواهد رسید. به هر حال چون تنها جاده موجود است، هر دو مجبور هستند راه را ببمایند. هیچکدام از این دو نفر تا کنون عبور از این جاده

¹ Survival Hypothesis

² Celestial City

• فهم این بخش را مدیون آقای دکتر مرتضی جمشیدیان، استاد ریاضی دانشگاه فولرتون هستم. ترجمه از ایشان است

را تجربه نکرده اند. بنابراین هیچکدام نمی‌توانند بگویند که در انتها چه خواهد شد. در طول سفر، هم لحظه‌های لذت بخشی را تجربه می‌کنند و هم لحظه‌های سخت و طاقت فرسا و مخاطره‌انگیز را. در تمام مدت سفر، یکی از آن دو خود را در یک سفر روحانی، همچون زائری به سوی ملکوت احساس می‌کند. زمانهای لذت بخش را بخشی از مشوق‌ها می‌بیند و سختی‌ها و موانع را درس‌هایی برای یادگیری تلاش و قابلیت پذیرفته شدن به حضور فرمانروای آن شهر ملکوتی. این سختی‌ها و مصائب بر سر راه او قرار گرفته تا از او فردی لایق و شایسته مقام شهروندی آن دیار بسازد و او بتواند از عهده آن آزمون برآید. با وجود این، آن دیگری هیچ‌گونه از این تصورات را در ذهن خود ندارد و این سفر را یک راه پیمایی بی‌ثمر، بی‌هدف اما اجتناب‌ناپذیر می‌داند. چون راه چاره دیگری فراروی خود ندارد، به ناچار از لحظه‌های شادی بخش و نشاط آور لذت می‌برد و در برابر سختی‌ها و ناملازمات مقاومت و از خود شکیبایی نشان می‌دهد. در نظر او شهر ملکوتی و آسمانی وجود ندارد و برای این سفر هیچ هدف و انگیزه‌ای را متصور نیست. تنها چیزی که تجربه می‌کند وجود جاده است با حال و هوای خوب و بد آن.

در طول این سفر، موضوعی که این دو با آن روبرو هستند جنبه تجربی ندارد. به عبارت دیگر، انتظارات متفاوتی از جاده‌ای که طی می‌کنند ندارند، تفاوت آنها در مقصد غایی است. به هر حال، زمانی که به انتهای جاده می‌رسند، یکی از این دو صاحب‌تصوری درست بوده است و دیگری نه. بدین ترتیب، هرچند موضوع مورد توجه آنها تجربی نبوده است، اما، درحقیقت، یک رخداد واقعی بوده است. نظر آنها در ارتباط با خود جاده یکسان بوده است، زیرا یکی از آنها، در ارتباط با امور واقعی، احساسی نامطلوب داشته و دیگری احساسی مطلوب. تعبیرهای متخالف آنها از این موقعیت نظرهای مخالفی را در آنها برانگیخته که تأیید آن ویژگی خاصی دارد و اصلیت آن در آینده مشخص خواهد شد.

این مثال همانند مثال های دیگر محدودیت های خاص خود را دارد. هدف آنها تنها بیان یک مطلب است: در یهودیت- مسیحیت، خدا باوری متضمن نوعی حیات شفاف، هم در این دنیا¹ و هم در آن دنیا² است. هم حالتی است از رسیدن به مقصود و هم حالتی از در سفر بودن، یک زندگی جاودانه و ابدی و آسمانی و هم سیر و سفری در این کره خاکی. بدیهی است تجربه حضوری ما از حیات در حال نمی تواند توجیهی برای تجربه ما از زندگی در آینده باشد. اما ظاهرا به حد کافی می تواند ارایه دهنده انتخابی باشد بین خدا باوری و خدا نا باوری، به شکل واقعی و نه تنها در حد کلامی آن.

دنیای هستی آن گونه که در نظر یک خدایابور تجلی می یابد با دنیایی که یک ناخدایابور در ذهن خود مجسم می کند کاملا متفاوت است. با وجود این، از دیدگاه ما در جهان کنونی، این تفاوت در ماهیت محتوایی لحظه های در حال گذار نیست. خدا باور و منکر خدا نه نیازی به این می بینند که تناوب رخدادهای جاری را متفاوت ببینند و نه چنین تصویری دارند. آنها نیازی به اینکه انتظارات متفاوتی در نگرش به تاریخی که در جریان است داشته باشند ندارند اما این چنین هم نیست که اصلا نگرشی ندارند. با وجود این، فرد خدایابور انتظار دارد که پس از به پایان آمدن تاریخ، مقصد و مرحله ای وجود داشته باشد که وی به آن ورود خواهد یافت، جهانی که به منظور خاصی برپا شده است و این همانی است که از خلق "فرزندان خدا" مراد بوده است و این در صورتی است که یک فرد منکر خدا چنین انتظاری را ندارد.

¹ In partia

² In via

مشکلات و پیچیدگی ها

حتی اگر بپذیریم (البته بسیاری از فیلسوفان تمایلی به پذیرش آن ندارند) که صحبت کردن در بارهٔ تداوم حیات پس از مرگ معقول است، تجربه ای که از بقاء داریم نمی تواند الزاماً موید نظرفرد خدا باور باشد. تنها می توانیم آن را یک واقعیت شگفت انگیز طبیعت تلقی کنیم. فرد خداباوری که فوت نموده و قادر به به خاطر آوردن حیات زمینی خود است ممکن است به این کشف برسد که حیاتش بسیار پیچیده تر از آنی بوده است که در زمانهای پیشین تصور می داشته و باید مورد تأیید بیشتری قرار می گرفته است. با وجود این، تنها واقعیت بقاء با جسمی در یک محیط نو، نمی تواند به تنهایی واقعیت و حقیقت خداوند را به او بنمایاند. حیاتی که در آینده تصور آن را دارد می تواند همانقدر که در حال حاضر از نظر دینی ابهام بر انگیز است ، مبهم و ابهام بر انگیز باشد. در این حالت هم ، هنوز مشخص نخواهد بود که خدایی وجود دارد یا نه.

آیا باید توجه خود را به این نظریهٔ سنتی که به ویژه در مسیحیت کاتولیک و الهیات صوفی گرایانه مشاهده می شود معطوف بداریم که از جذبۀ مسرت بخش حضور خداوند¹ حکایت دارند؟ مشکل در این است که چگونه باید معنای دقیقی در این ارتباط ارائه دهیم. اگر از جنبهٔ استعاری و شاعرانهٔ آن بگذریم، معنای آن این است که موجودات جسمیت یافته قادر خواهند بود که خداوند را با دیده ببینند. اما، اگر چنین تصویری داشته باشیم، باید خداوند را جسم در

¹ Beautiful Vision of God

فضا بدانیم. اگر قرار باشد از زاویه تفکرات ژرف ترسنت غربی به این قضیه نگاه کنیم، در عوض باید به یک موقعیت تجربی اشاره کنیم که به درک واقعیت عاری از ابهام از وجود خداوند اشاره دارد. در آن حالت هم، آگاهی از وجود خداوند همچنان موضوعی است در حد یک ایمان و باور که باز آن هم قابل تفسیر است. با وجود این، داده هایی که مورد تفسیر قرار می گیرند، به جای آنکه از ابهام گنج کننده ای برخوردار باشند، موید یک باور و ایمان دینی هستند. در این حالت هم ما موقعیتی را تصور می کنیم که با وضعیت کنونی ما، از جهاتی، متفاوت و در تضاد است. تجربه ما در جهانی که در آن زندگی می کنیم از یک طرف از ایمان دینی حمایت می کند و از سوی دیگر با آن در تضاد است. پاره ای از رخدادها از نوعی خرد سخاوتمندانه و نا پیدا حکایت دارند، در حالی که پاره ای دیگر مبین این واقعیت هستند که چنین خردی وجود ندارد. بدین ترتیب، محیط و موقعیت ما از نقطه نظر دینی ابهام برانگیز است. برای آنکه به واقعیت پی ببریم و از آن آگاهی یابیم باید ایده ای هر چند مبهم اما شفاف داشته باشیم که نه تنها از شفافیت برخوردار باشد بلکه در کل شاهی بر وجود خداوند باشد. سؤال این است که آیا می توان به چنین موقعیت شفافی دست یافت؟

اگرچه مشکل بتوان گفت که کدام تجربه ما در آینده می تواند، در کل، موید خدا باوری باشد، آنچه آسان تر به نظر می رسد تأیید آن چیزی است که مدعیان ادیان خاصی چون مسیحیت از باور یقینی خود از معاد عرضه می دارند. نظام فکری و ایدئولوژیک مسیحیت در باب مفهوم خداوند، و آنچه از آن می توان استنباط کرد، حول محور انتظاراتی است که هدف

غایی خداوند را از خلقت بشر شکل می دهد و نقشی است که انسان در قلمره بارگاه الهی خواهد داشت . تجربه ای که بتواند بر باورمند بودن به خدا تأییدی به حساب آید، همان تجربه شرکت و حضور در آن سرانجام نهایی است. بر پایه نوشته های عهد جدید (انجیل) ، غایت کلی و هدف خداوند از خلق انسانها ، وجود موجوداتی است که نام "فرزندان خداوند" به خود گرفته و در زندگانی ابدی حضور خواهند داشت. می توان از این انتظار بدون آنکه بتوان به محتوای آن پرداخت سخن به میان آورد . این وضعیت مشابه وضعیتی است که کودک از دنیای بزرگ شدن خود ترسیم می کند و زمانی که به سنین بالا می رسد به گذشته خود بر می گردد و بر آن مرور می کند. کودک هم از مفهوم "بزرگ شدن" برخوردار است و هم از آن به صورت بهینه ای استفاده می کند هرچند در دوران کودکی تصور روشنی از بزرگ شدن ندارد و در نظر او معنا دار نیست. با وجود این، زمانی که خود را در بزرگسالی می یابد بر این امر واقف خواهد شد که به آن مرحله ورود یافته است زیرا با رشد و رسیدن به بلوغ، فهم و درک او نسبت به بلوغ و رسیدن به آن فزونی می یابد. همین حالت را می توان به علت و هدف غایی خداوند از خلقت انسان تسری داد. تصور این هدفمندی در ذهن کنونی ما همانند ذهنیت کودک از بزرگسالی خود پیش از رسیدن به آن موقعیت بسیار دوری است که در تصور ماست. در واقع، می تواند بسیار بعید باشد. البته ما ایده ای از آن (که در شخص مسیح تجلی یافته) در ذهن داریم و هر چه به آن موقعیت مفروض نزدیکتر می شویم مفهوم ذهنی ما بارور تر می شود و از کفایت بیشتری برخوردار می گردد. اگر در زمانی ما سرانجام خود را در آن وضعیت بیابیم، آنگاه ، در عمل ، آن مشکل از میان برداشته خواهد شد.

وجود¹ ؛ واقعیت² ؛ حقیقی³

آیا به راستی می توانیم بگوئیم خدا وجود دارد؟ اگر می توانیم، سؤال ما باید چگونه باشد؟ آیا واژه "وجود داشتن" در همه موارد دارای معنای یکسانی است؟ آیا ماهی پرنده وجود دارد؟ آیا ریشه دوم یا جذر عدد -1 وجود دارد؟ آیا آنچه فروید فرامن⁴ می نامد وجود دارد؟ آیا خدا وجود دارد؟ به نظر می رسد کاملاً روشن است که در موارد گوناگون نوع سئوالات نیز متفاوت است؟ زمانی که سؤال می کنیم آیا ماهی پرنده وجود دارد یا نه اشاره ما به یک موجود آلی است که می باید در اقیانوس ها وجود داشته باشد. از سوی دیگر، وقتی می پرسیم آیا جذر عدد -1 وجود دارد اشاره ما نمی تواند به نوعی خاص از یک ماده باشد بلکه هدف ما از این پرسش طرح سئوالی است در مورد موارد قراردادی در ریاضیات. زمانی که از فرامن سخن می گوئیم و سؤال می کنیم، منظور این است که آیا تصویری را که فروید از ساختار روان ترسیم کرده می توان پذیرفت یا نه. و این خود تصمیمی است که ملاحظات گوناگونی را می طلبد. حالا وقتی ما سؤال می کنیم آیا خدا وجود دارد یا نه، به واقع سؤال ما چیست؟ قطعاً، سؤال این نیست که آیا یک جسم یا ماده ای وجود دارد یا نه. آیا (همانند مورد ریاضیات) ما به دنبال نوعی قرارداد زبان شناختی هستیم؟ یا (همانند مورد روان شناسی) ما به دنبال مقوله ای هستیم که ملاحظات و نظرات گوناگونی را پیامد خود دارد؟ شاید هم ، در

¹ exists

² fact

³ real

⁴ Superego

کل، ماهیت تجربه خودمان؟ کوتاه سخن اینکه تأیید بر اینکه خدایی وجود دارد به چه معنایی است؟

به این سؤال هیچ پاسخی نمی توان داد که متضمن اشاره به وجود خدا باشد. حتی در مورد تفاوت بین وجود خداوند و وجود سایر عناصر تنها می توان گفت که وجود خداوند الزامی است در حالیکه وجود هر آنچه غیراوست امری است تصادفی. در اینجا نیز می خواهیم بدانیم که خداوند چه می کند و چرا وجود او باید الزامی باشد و نه تصادفی. (ما نمی توانیم چیزی در مورد برق بدانیم تنها اگر به ما گفته شود برخی از مدار های الکتریکی متناوب هستند و برخی دیگر جاری. به همین ترتیب، اگر تنها به ما گفته شود که پاره ای اشیاء وجودشان لازم و ناگزیر است اما جز آن تصادفی و نه ضروری، ما نمی توانیم از وجود داشتن چیزی به استنباط دست یازیم.)

در نظر افرادی که یکی از صورتهای غیر شناختی زبان دین را می پذیرند، پذیرش این مفهوم که خدا وجود دارد مشکلی نیست. اگر از گزاره "خدا وجود دارد" استفاده می کنند، مفهوم آنها به صورت ضمنی و تلویحی آن گونه است که آنها اشاره به احساس و گرایشهای فرد گوینده نسبت به تعهدات و گرایشهای اخلاقی وی و یا کیفیت دنیای تجربی او دارند. اما، یک باورمند دینی سنتی چه تعریفی از گزاره "خدا وجود دارد" به دست می دهد، کسی که خداوند را خالق و حاکم مطلق بر جهان هستی می داند؟

همین نوعی سؤال را می توان در مورد ایده "واقعیت" مطرح کرد. فرد خدا باور مدعی است که وجود خداوند یک واقعیت است و نه تنها یک تعریف یا یک کاربرد لفظی و زبانی. فرد خدا باور از واژه "حقیقی" هم استفاده می کند و مدعی است که خداوند حقیقی است یا یک حقیقت یا واقعیت است. اما سؤال این است که این واژه ها در این بافت دارای چه معنایی هستند؟ مشکل در اصل همان است خواه از واژه "وجود" یا "واقعیت" یا "حقیقی" استفاده کنیم یا از واژه های دیگری.

پیشنهادی که می تواند به ایده اثبات پذیری معاد مرتبط باشد مفهوم اصلی مستتر در مفاهیم "وجود"، "واقعیت" و "حقیقت" است که به مفهوم "تفاوت داشتن/ گذاشتن" ربط می یابد. برای آنکه بگوئیم "ایکس" وجود دارد یا حقیقی است، به این معنی که ایکسی وجود دارد، باید مدعی آن باشیم که ماهیت جهانی که در آن ایکسی وجود دارد با ماهیت جهانی که ایکسی در آن وجود ندارد متفاوت است. ذات و ماهیت این تفاوت طبیعتاً تابع نوع ایکس مورد نظر است. و معنی گزاره "خدا وجود دارد" را با بیان صریح تفاوت های گذشته، حال و آینده می توان مشخص کرد، تفاوت هایی که گفته می شود در تجربه انسان قرار است به وجود بیاید.

فصل نهم

تعارض حقیقت در ادیان مختلف

ادیان گوناگون و ادعای حقانیت آنها

تقریباً تا همین اواخر، هرکدام از ادیان، بی اطلاع از وجود دیگر ادیان، هرکدام بکار خود مشغول بودند و هدفی جز بسط دین و آئین خود نداشتند. البته این واقعیت دارد که مواردی بوده است که جنبش‌ها و توسعه‌طلبی‌ها رویارویی دو یا چند دین را پیامد خود داشته است. از همه مهمتر، توسعه و بسط دین بودا در طول سه قرن آخر قبل از میلاد و اوایل قرون نخستین مسیحیت موجب گردید که آموزه‌های آن از طریق هندوستان به آسیای جنوب شرقی، چین و تبت و ژاپن راه یابد. پس از آن، دین هندو خود را احیاء کرد و رواج یافت. در نتیجه، امروز دین بودا در فلات هند از رونق و رواج کمتری برخوردار است. گسترش دین مسیحیت در امپراطوری رم، و متعاقب آن گسترش اسلام در خاور میانه، اروپا، و پس از آن در هندوستان در قرون هفتم و هشتم و سرانجام دومین مرحله گسترش مسیحیت با اعزام مسیونرهای مذهبی در قرن نوزدهم را می‌توان از جمله این رخدادها دانست. با وجود این، تعامل بین مسیحیت و اسلام بیشتر به صورت درگیری و تقابل و نه گفتگو محقق شد. روحیه درک متقابل و همدردی بین طرفداران و باورمندان به این دو دین بوجود نیامد و هیچکدام همدیگر را بر نمی‌تافتند. تنها در چند قرن گذشته، ما شاهد نوعی مطالعه در باره ادیان

جهان بوده ایم و این امکان بوجود آمده است که در نتیجه انجام تحقیقات و تتبعات، درک صحیحی از ادیان سایر ملل حاصل آید و ما را گرد هم بیاورد تا با بررسی ادعاهای متضادی که ادیان گوناگون عرضه می‌دارند به غور و بررسی بیشتر پردازیم. در عصر ما، این موضوع از اهمیت خاصی برخوردار گردیده و در دستور کار فلسفه دین قرار گرفته است.

موضوع را می‌توان این چنین مطرح ساخت. اگر زادگاه من هندوستان می‌بود، به احتمال زیاد دین من دین هندو می‌بود، اگر در مصر به دنیا می‌آمدم، احتمالاً اسلام و اگر در سیرالانکا احتمالاً بودایی. اما من در انگلستان به دنیا آمدم و پیش بینی می‌شد که دین من دین مسیحیت باشد. (البته، در مورد این "من" می‌توانست متفاوت باشد). ادیان گوناگون در ارتباط با ماهیت واقعیت مطلق، شیوه عملکرد خداوند، ماهیت و سرنوشت نژاد بشر هر کدام نظرات خود را دارند که متفاوت و مغایر یکدیگرند. آیا ذات خداوند جسمی است یا غیر جسمی؟ آیا خداوند در این جهان نیز عینیت می‌یابد؟ آیا انسانها بارها و بارها در این جهان حضور می‌یابند؟ آیا این خود تجربی¹ یک خود واقعی است که مقدر است در حضور خداوند جاودانگی یابد و به خود بالاتری دست یابد؟ آیا کتاب انجیل، قرآن، و بگاوند گیتا² کلام خداوند هستند؟ اگر آنچه مسیحیت در پاسخ به این سئوالات می‌دهد درست باشد، نباید تصور کنیم که آنچه دین هندوان می‌گوید اشتباه و نادرست است؟ اگر آنچه دین هندوان می‌گوید درست است، آیا مفهوم آن این نیست که آنچه اسلام می‌گوید نادرست است؟

¹ Bhagavad Gita

² Empirical self

مضمون شک برانگیز این سئوالات ما را به تفکر عمیق وا می دارد. آنچه فوراً به ذهن متبادر می گردد این است که ادیان گوناگون همه نمی توانند بر حق باشند هرچند هرکدام از آنها خود را برحق می دانند. از اینجا، ما به سوی این اندیشه رهنمون می شویم که احتمالاً هیچکدام برحق نیستند. بدین گونه بود که هیوم این اصل را بنیاد نهاد که " در ارتباط با ادیان، هر آنچه متفاوت است در تغایر است و غیر ممکن است که ادیان رُم قدیم، ترکیه، صیام¹، و چین پایه و اساس معتبری داشته باشند." همین گونه اند معجزه ها که در تأیید حقانیت یک دین خاص و به عنوان شاهد می آورند. " بنابراین، هر معجزه ای که هر دینی به آن اتکاء می کند و وانمود می کند تغییراتی را بوجود آورده است (و همه ادیان هم بر این ادعا هستند) از آن جهت مطرح می شود که قصد به تحکیم پایگاه آن دین را دارد. بر پایه همین استدلال، برای آنکه باورکنیم یک دین بر حق است، باید زمینه ای فراهم آید تا دین دیگری ناحق قلمداد شود. و این گونه است که برای هر دینی همواره دلایل بیشتری بر رد حقانیت آن وجود دارد تا در تأیید آن. استدلال های مشکوک برخاسته از ادعاهای متضادی است که ادیان دنیا و پروان آنها مطرح می سازند.

¹ Siam

نقد مفهوم دین

ویلفرد کانتول اسمیت¹، در اثر معرف خود با عنوان "معنا و اهداف دین"²، مفهوم متعارف دین را به چالش می کشد که در آن بسیاری از تعارضات و اختلافات در ارتباط با آنچه ادیان مدعی آن هستند آمده است. وی بر این نکته تاکید می گذارد که آنچه ما دین می نامیم – موجودیتی تجربی که بتوان آن را در تاریخ ردیابی و آن را با جغرافیای جهان تطبیق داد – یک پدیده انسانی است. مسیحیت، یهودیت، اسلام، و نظایر آن همه دست پرورده انسانها هستند و تاریخ آنها بخشی است از تاریخ فراگیرتر فرهنگ بشری. کانتول بسط و گسترش مفهوم دین را ردیابی نموده و آن را یک پدیده شفاف و مقید به تاریخ می داند و نشان می دهد که ایده دین نه تنها جهان شمول نیست بلکه یک اختراع غربی است که از آنجا به سایر نقاط جهان راه پیدا کرده است. به طور اختصار، وی این چنین می گوید "به لحاظ اینکه از عصر روشنگری به بعد، از ادیان به عنوان نظام ها، الگوها و نظریه های فکری نام برده اند موجبی نیست تا این گونه تصور شود که مسیحیت یا اسلام بر حق هستند و خطاست اگر چنین تصور شود. نام هایی چون "مسیحیت" و "بودایی" بر آنها نهادند و پاره ای بر این باور بوده اند که یا صادق اند یا کاذب. نام هایی که برای ادیان مختلف برگزیده اند (به استثنای اسلام) همه در قرن هیجدهم میلادی ابداع شدند و از جهان غرب به دیگر نقاط دنیا تسری یافتند. پیش از آن، کسی از این ادیان اطلاع و آگاهی نداشت تا بخواد این سؤال را مطرح کند که کدام حقیقی و کدام

¹Wilfred Cantwell Smith

²The Meaning and End of Religion

غیرحقیقی هستند تا بتوان خود را به یکی از آنها متعلق و وابسته دانست. ایده تمایز ادیان به این مفهوم که آنها در ذات و ویژگی ها و تاریخ نیز در تغایر هستند و آنها را نمی توان گرد هم آورد - و هنوز هم در عصر ما این تمایز را قائل هستند - مثال روشن و مبرهنی است بر جسمیت بخشیدن و بر چسب گذاری صفات نیک بر جوهرهای بد که جهان غرب، علی رغم اخطار فلسفه معاصر، مشوق آن بوده است. در این مورد، نوعی مفهوم سازی مخدوش کننده و مخرب، در راستای پاسخ به این سؤال، کمک کرده است تا پدیده ای بوجود آید. به عبارت دیگر، ادیان جهان و جوامع وابسته به آنها خود را رقبای ایدئولوژیک همدیگر قلمداد کرده اند.

به هر حال، شاید، به جای آنکه ادیان را نظام های گرد نیامدنی بدانیم، باید حیات دینی بشر را یک پیوستار پویا بدانیم که در آن، هر از چندی، پاره ای نا بسامانی ها زمینه های جدیدی را برای اعمال قدرت، کم یا زیاد، تظاهر و تجلی روابط جاذبه و دافعه، شیفتگی و دلبستگی، مقاومت و تحمیل فراهم آورده اند. اغتشاشات بوجود آمده لحظات حساس خلاقیت دینی تاریخ بشر را پایه گذار بوده و شقوق گوناگون ادیان از آنها سر برون آورده اند. از منظر الهیات، این لحظه ها محل تقاطع و فصل مشترک لطف الهی¹، ابتکار الهی² حقیقت الهی³، ایمان انسان⁴، بازتاب انسان⁵ و روشنگری انسان⁶ هستند. همه اینها تاثیر خود را بر روند حیات انسان گذاشته و موجبی بر بسط و توسعه فرهنگها بوده اند. آنچه ما مسیحیت، اسلام، دین

¹ Divine grace

² Divine innovation

³ Divine truth

⁴ Human faith

⁵ Human response

⁶ Human enlightenment

هندو، و دین بودا می نامیم از جمله پدیده های تاریخی هستند. برای مثال، روشن است که مسیحیت از تعامل پیچیده عوامل دینی و غیردینی بوجود آمده است. ایده های بنیادی در مسیحیت در چارچوب خردورزی¹ و متأثر از فلسفه یونان شکل گرفته اند. کلیسای مسیحیت به عنوان یک نهاد در امپراتوری رُم و نظام قانونی آن شکل گرفت. تفکرات مذهب کاتولیک منعکس کننده بخش مدیترانه ای لاتین است در حالیکه ذهنیت پروتستان از فرهنگ آلمانی شمالی نشأت گرفته است. درک ارتباطات بین مسیحیت تاریخی و تداوم حیات انسان در نیمکره غربی کار چندان سخت و مشکلی نیست. و البته شبیه همین روال می تواند در مورد تمامی ادیان دنیا مصداق داشته باشد.

همانطور که نمی توان گفت کدام تمدن درست است و کدام نادرست، در مورد ادیان هم نمی توان گفت کدامیک بر حق است و کدامیک بر حق نیست. در فرایند جریانات دینی - که فرهنگی است قابل تمایز و برجسته در طول تاریخ بشر-- به مطالبی از آن دست بر می خوریم که از گوناگون بودن گونه های انسانی، افکار متفاوت و خلق و خویهای گوناگون حکایت دارد. همین گونه تفاوت ها را می توان ، با توجه به تفاوت های زبان شناختی، اجتماعی، سیاسی و هنری، در ذهنیت نیمکره شرقی و نیمکره غربی نیز مشاهده کرد که زیر بنای ادیان شرق و غرب را شکل می دهند..

¹ Intellectual framework

کانتول در کتاب "معنا و هدف دین"، رشد و بسط دین را، چه در دیدگاه‌های جهان بودا، زندگی مسیح و یا زندگی محمد، از ایده های بنیادی دینی اصیل می داند و آنها را پی می گیرد و مورد بررسی قرار می دهد با این هدف که به چارچوب و زیر بنای دین به عنوان یک نهاد وسیع و گسترده پی ببرد. در هر مورد، او نشان می دهد که بسط و گسترشی که آن دین یافته با اصلیت آن ارتباط مشکوک و سؤال برانگیزی دارد. ادیان به عنوان نهاد یا نظریه های الهی از آن رو بوجود نیامدند که واقعیت دینی به آن نیاز داشت بلکه وقوع این نوع گسترش و بسط در روزگاری که ارتباطات بین فرهنگهای گوناگون میسر نبود، اجتناب نا پذیر بود. در حال حاضر که جهان وحدت ارتباطی¹ یافته، ما به سوی وضعیتی پیش می رویم که هم امکان این امر وجود دارد و هم مناسبت دارد که تفکرات و اندیشه های دینی از مرزهای تاریخی- فرهنگی خود پا را فراتر گذارند. اما سؤال این است که تفکرات نوچگونه شکل می گیرند و تا چه حد و چگونه بر مشکل ادعاهای متضاد در باب حقیقت تأثیر می گذارند.

یک راه حل احتمالی

برای آنکه به اجتناب ناپذیری تکثردین در گذشته و الزامی بودن آن در آینده پی ببریم، باید با روند گسترش و راه طولانی که حیات دینی بشر پیموده است آشنا شویم. انسان را یک حیوان دین مدار ذاتی دانسته و توصیف کرده اند که از نوعی تمایل ذاتی و غریزی برای تجربه

¹ Communicational unity

کردن محیطی که از بُعد دینی و طبیعی ویژگی خاصی دارد و برای او مهم است برخوردار است. این گرایش در سطح جهان و در میان انسانهای اولیه از طریق باور به اشیاء مقدس برخوردار از مانا¹ و ارواح کثیر رواج داشت و باید از آنها استمالت بعمل می آمد. در این مقطع زمانی، واقعیت ازلی در کثرت نیروهای نیم- حیوانی² تجلی می یابد. به نظر می رسد که در مقطع زمانی بعد، نوعی ادغام و همبستگی بین عشایر و قبایل بوجود آمده و گروههای بزرگتری تشکیل شده است. سپس، خدایگونه ها در سلسله مراتب طبقه بندی شده اند (پاره ای از آنها در این در هم آمیزی ها نادیده گرفته شده اند). در شرق میانه، خداوندان ملی بزرگتر همچون ایشثار سومری ها³، آمون تبسی⁴، یهوه قوم بنی اسرائیل⁵، مردوک بابل⁶، زئوسی یونان⁷ و در هندوستان خدایان ارشد ودایی⁸ همچون دیوس⁹، خدای آسمان، و ارونا¹⁰، خدای جنت و بهشت، آگنی¹¹، خدای آتش بر دیگران تسلط داشته و جایگاه بالاتری را احراز می کرده اند. حدود سه هزار سال پیش و در آستانه درج تاریخ مدون و مکتوب، این خدایان طبیعت و ملت گاهی جنگجو و خشن و گاهی خواهان قربانی های انسانی بودند.

¹ نیروی مستقل مادی و روحانی که همه جا پراکنده است و در همه اشعارها و موجودات و اشیاء مقدس شرکت دارد Mana

² Quasi-animal

³ Ishtar

⁴ Amon of Thebes

⁵ Jahweh of Israel

⁶ Marduk of Babylon

⁷ Varuna

⁸ Vedic

⁹ Dyaus

¹⁰ Varuna

¹¹ Agni

تا اینجا، می توان به اختصار گفت که دوران رشد طبیعی دین بوده است. به عبارت دیگر، پرستش ارواح اولیه بیانگر ترس و وحشت انسان ها از ناشناخته های طبیعت بوده است که به تدریج به سوی پرستش خدایان منطقه ای سمت و سو یافته است، تجسم جنبه هایی از طبیعت (خورشید، آسمان و غیره) و یا نمادهایی از تشخص و هویت یک ملت. نهایت حیات دینی بشر پیش از دخالت وحی و الهام در همین حد و مرز بوده است.

اما، در حدود یک هزار سال پیش از میلاد، عصر طلایی خلاقیت دینی آغاز شد. یاسپرس¹ نام دوران محوری² بر آن نهاده است. در این دوران، یک سری تجربه های روشنگرانه³ در نقاط مختلف جهان تجربه شد که موجب تسویه ذهن انسانها و بروز مفاهیم الهی گردید و این تفکر بوجود آمد که باورهای دینی از سوی حقیقت الهی به روح انسانها الهام می شود. به نقل از اِلِف سی بوکت⁴ :

آنچه بین متخصصان رایج بود بیان این نظر بود که در حدود 800 پیش از میلاد در نقطه ای از جهان، ذهنیتی بر مردم جهان حاکمیت یافت هرچند اثرات چندانی بر جای نگذاشت. با وجود این، در مکان های مختلف در سطح کره زمین پیامبرانی را شاهد بودیم که نقطه عطفی را در یک سری از افکار و زندگی بشر پایه نهادند.

¹ Jaspers

² Axial Period

³ Revelatopry experiences

⁴ A.C. Bouquet

در آستانه این دوران، تنی چند از پیامبران قوم یهود ظهور کردند (الیجاه¹ در قرن نهم پیش از میلاد، آموس²، هوسیا³ و عیسی اول⁴ در قرن هشتم و پس از او جرمایا⁵ در قرن هفتم) که مدعی بودند کلام خداوند بر آنها نازل گردیده است، خداوند آنها را به عبودیت خوانده و میزان جدیدی از راستی و قضاوت را در حیات قوم بنی اسرائیل خواستار شده است. در پنج قرن پس از آن، بین سالهای 800 تا 300 پیش از میلاد، زرتشت⁶ در سر زمین پارس ظهور کرد. در یونان، فیثاغورس، و پس از او سقراط، افلاطون و ارسطو، در چین کونفسیوس و مولف یا مولفان نوشته های مقدس تائو⁷ پا به عرصه گذاشتند. در هندوستان، در این دوران خلاقیت ها، آپانیشاد⁸ و گوتاما بودا⁹، ماهاویرا¹⁰، بینان گذار دین جین¹¹ و در پایان همین دوره، نوشته های بهاگواد گیتا¹² را شاهد بودیم. حتی مسیحیت که بعد ها آغاز شد و پس از آن اسلام هر دوری که در دین یهود بازمانده ای از عصر روشنگری دارند و درک آنها بدون آشنایی با متون آن زمان میسر نیست.

آنچه مهم و شایان توجه است موقعیتی است که در آن این لحظات وحی و الهام رخ داده است. در آن زمان، ارتباطات بین گروه های مختلف انسان به حدی محدود بوده است که انسانها به

¹ Elijah

² Amos

³ Hosea

⁴ First Isaiah

⁵ Jeremiah

⁶ Zoroaster

⁷ Taoist scriptures

⁸ Upanishads

⁹ Gotama the Buddha

¹⁰ mahavira

¹¹ Jain religion

¹² Bhagavad Gita

اجبار در دنیا‌های متفاوتی زندگی می‌کرده‌اند. انسان‌هایی که در چین، هندوستان، سرزمین اعراب و سرزمین پارس زندگی می‌کرده‌اند از وجود سایر انسانها در دیگر نقاط دنیا بی‌اطلاع بوده‌اند. بدین ترتیب، کثرت ادیان منطقه‌ای وابسته به تمدن‌های ناحیه‌ای اجتناب‌ناپذیر بوده است. بر همین پایه، لحظاتی از خلاقیت وحی و روشنگری به صورت جداگانه در فرهنگ‌های گوناگون بروز و رشد کرد و موجبی بر رشد و پیدایش همبستگی و انسجام گردید و وحدتی حاصل شد که در نتیجه آن موجودیت‌های مذهبی - فرهنگی¹ بزرگتر و گسترده‌تر بوجود آمدند که در حال حاضر به عنوان ادیان جهان شناخته می‌شوند. از همین روست که حتی تا عصر حاضر جریان‌های گوناگون مذهبی و تجربه‌های دینی بر بستر فرهنگ‌ها جاری بوده است که هر کدام بنا به شرایط محیطی خود قد علم کرده‌اند. از سوی دیگر، ورای این رویدادها، زنان و مردانی نظریه‌ها و ایده‌هایی را شکل و بسط داده‌اند تا به این رخدادها مفهومی ببخشند. این دو وجه دین، هرچند از یکدیگر متمایز هستند، در اصل از هم جدا نیستند. همان‌گونه که تقدم و تأخر مرغ و تخم مرغ مشخص نیست، به سختی بتوان گفت که کدام بر دیگری مقدم بوده است. این دو پیوسته در یک فرایند مشترک بر یکدیگر اثر گذار بوده و زمینه‌باورهای ما را فراهم کرده‌اند ضمن اینکه خود در شکل‌گیری تجربه‌های ما موثر بوده‌اند. ادیان گوناگون حاصل فرایند‌های گوناگون از تجربه‌های دینی ما هستند که هر کدام در برهه‌ای از تاریخ بشری پا به عرصه وجود گذاشته و در محیط‌های اجتماعی-فرهنگی متفاوت و در خود آگاهی‌های مفهومی خاص خود رشد کرده‌اند.

¹ Religious-cultural

با توجه به این موضوع، امکان آن وجود دارد که این فرضیه را مطرح کنیم که ، از منظر دید تجربی، ادیان بزرگ همه یک واقعیت الهی را تجربه کرده اند اما تجربه های مختلف آنها از آن واقعیت در تعامل با اندیشه ها و افکار متفاوت در قرون و اعصار گوناگون به تفاوت ها و برخورد های رو به تزاید متعارض منتهی شده است به نحوی که ، برای مثال، دین هندو و مسیحیت دو پدیده کاملاً متفاوت هستند و تجربه و درک آنها از خدا شناسی نیز متفاوت است .

به هر حال، در دنیای تک قطبی عصر ما، سنت های دینی بایکدیگر در تعامل آگاهانه هستند و گفت و گوها و مشاهدات مشترکی دارند. این امکان وجود دارد که این تعاملات دیدگاههای آنها را به تدریج به یک سمت و سو رهنمون گردد. تصور بر این است که در چند قرن آینده، هر گروه شاهد نوعی تغییر باشد و ادیان به یکدیگر نزدیک شوند و به شکلی تغییر کنند که نام هایی همچون مسیحیت، دین بودا، اسلام، و دین هندو نتوانند به تنهایی توصیفی گویا از پیکربندی باورها و تجربیات دینی خود در قبال مسایل زمان ارائه دهند. منظور من این نیست که با گسترش اعتقاد و با جدایی دین از سیاست¹ در سطح جهان ، دین مداری² از بین خواهد رفت. البته می تواند در آینده رخ دهد و بسیاری هستند که این باور را دارند. اما اگر انسان را برای همیشه یک حیوان دین مدار بدانیم، حتی در اوج سکولاریسم نیز نوعی احساس فرا زمینی وجود خواهد داشت که هم برایش زحمت آفرین است و هم تعالی بخش.

آینده ای که من ترسیم می کنم به این شکل است: ادیان موجود در عصر ما یادگار گذشته های تاریخی متفاوت هستند و تفاوت آن در حد تفاوتی است که در فرقه های مذهبی دنیای مسیحیت

¹ Secularism

² Religiousness

امروز در آمریکای شمالی و اروپا ناظر بر آن هستیم و نه در حد تفاوت های همه جانبه دنیای امروز ما.

حال این سؤال مطرح می شود که اگر طبیعت و ذات دین و تاریخ دین این گونه است که، در قرن بیست و یکم، نوعی تغییر از این دست روی خواهد داد، مشکل ادعاهای متعارض میان ادیان گوناگون، در ارتباط با مقوله حقیقت، چگونه خواهد بود؟ ما می توانیم به سه وجه این سؤال بپردازیم: تفاوت در تجربه آنها از واقعیت الهی، تفاوت در نظریه فلسفی و الهیات در ارتباط با این واقعیت و تبعات تجربه دینی و تفاوت در رمز و راز تجربه های وحی و الهام که به جریان حیات دینی وحدت می بخشد.

شاخص ترین مثال برای تفاوت نوع اول، احتمالاً تفاوت بین تجربه جسمانی بودن و غیر جسمانی بودن¹ حقیقت الهی است. در دین یهود، مسیحیت و اسلام، و شاخه ای از خداباوری دین هندو، حقیقت مطلق را نیکی، اراده و نیت مجسم دانسته و با نام های یهوه، عیسی، الله، ویشنو و شیوا معرفی کرده اند. از سوی دیگر، در دین هندو، آن گونه که در مکتب ادوایتا و دانتا² تعریف می شود، و نیز در دین بودا تراوادا³، این حقیقت مطلق غیر جسمانی است. بودائیسیم ماهایانا، سنتی پیچیده تر دارد و زیر شاخه های⁴ امل زن⁵ و فرقه نیم خداباور⁶

¹ Personal and non-personal

² Advaita Vedanta School

³ Theravada Buddhism

⁴ Mahayana

⁵ Zen

⁶ Quasi-theistic

بودایی پیوراند¹ را شامل می شود. شاید در اصل چندان چندان مشکل آفرین نباشد اگر این تفاوت در تجربه های جسمی و غیر جسمی از حقیقت مطلق را نوعی مکمل هم بدانیم و نه ناسازگار باهم. زیرا، همان گونه که هر دین جا افتاده ای معترف است، حقیقت مطلق نا متناهی است و ورای گستره انسان متناهی قرار دارد، «حقیقت نا متناهی می تواند هم مجسم و هم غیر مجسم تصور شود.» به هر تقدیر، جا برای تفکر در مورد آنچه اورابیندو² آن را "منطلق نا متناهی"³ می نامد وجود دارد. در این صورت، زمانی که به واقعیت نامتناهی اشاره می شود، پرداختن به نظریات ناسازگار موضوعیتی پیدا نمی کند.

نوعی از این تفاوت ها در نظریه فلسفی و حوزه الهیات جلوه می کند. تفاوت ها و تضاد ها در باب حقیقت نه تنها آشکار بلکه خود نمایانگر رشد و تکامل و تحول در تاریخ اندیشه بشر هستند. ممکن است به مرور زمان از این حد نیز فراتر روند زیرا متعلق به آن بخش تاریخی و فرهنگی مشروط دین هستند که در معرض تغییراند. برای مثال، زمانی که تغییرات شگرف را در تاریخ چند صد ساله مسیحیت در قبال بسط حوزه علمی کتاب انجیل و نیز در پاسخ به علوم زیستی و فیزیک مدرن ملاحظه می کنیم، حدی را بر تحولات بیشتر در آینده نمی توان متصور بود. کتابی که اخیراً (دوران پس از داروین و پس از انیشتین و پس از فروید) در زمینه الهیات مسیحی منتشر شده ناظر بر نقد جدیدی از کتاب انجیل است که دیدگاهی اسطوره

¹ Pure Land Buddhism

² Aurobindo

³ The logic of the infinite

زدایی¹ دارد و کاملاً با دیدگاه‌های دوقرن پیش از آن تفاوت محسوس نشان می‌دهد. در سایر ادیان نیز عکس‌العمل‌های مشابه در مقابل یافته‌های علمی در آینده متصور است و دیریا زود‌بروزشان اجتناب‌ناپذیر خواهد بود. زمانی که تمام ادیان و سنت‌ها با علوم مدرن برخورد کنند، احتمالاً تغییرات شگرفی در آنها رخ خواهد داد همانگونه که در مسیحیت رخ داده است. علاوه بر آن، در تعامل بین ادیان، آن‌گونه که در دنیای کوچک ما در جریان است، اثر گذاری آنها بر یکدیگر محتمل است. با عنایت به همه این موارد، آینده‌ای که من تصویر می‌کنم غیر ممکن نخواهد بود.

با وجود این، سومین نوع تفاوت مشکل‌ترین مانع در راه رسیدن به نوعی توافق است. هرکدام از این ادیان بنیان‌گذاران یا کتاب مقدس خود و یا هر دو را دارند: وداها²، تورات، بودا، مسیح و انجیل، قرآن که در آنها حقیقت الهی آشکار شده است. هرگاه کتاب مقدس وحی شده است، عبادت و پرستش مطلق را طلبیده که با دیگر الهامات در تضاد و ناسازگار بوده است. برای مثال، در مسیحیت، این مطلق بودن و منحصر بودن با این ایده همراه بوده است که عیسی مسیح تنها الهویت یا تنها پسر خداست که در ذات با خدای پدر یکسان و تنها رابط بین خدای پدر و انسان است. اما، این ایده دیرینه که در عصر بی‌خبری محض از دیگر ادیان موجود نضج گرفت امروز با تنش‌ها و چالش‌های فراوانی روبروست. از سوی دیگر، مسیحیت از دیر باز به ما آموخته است که خداوند خالق همه بشریت است و در نهایت

¹ demythologization

² Vedas

رستگاری و نیکی را برای مخلوق خود می خواهد. از سوی دیگر، رستگاری را درایمان به عیسی مسیح خلاصه می کند. مفهوم آن این است که عشق و دوستی نامتناهی حکم می کند که رستگاری انسانها به گونه ای باشد که اکثریت انسانها را از این موهبت محروم می دارد زیرا این اکثریت یا پیش از تولد عیسی مسیح به دنیا آمده اند یا اصولاً در جریان ظهور او نبوده و از عداد پیروان مسیح خارج اند. الهیات مسیحی، در تلاش خود برای پاسخگویی به این پارادوکس یا تناقض آشکار، ایده ای را مطرح ساخته است که براساس آن باورمندان غیر مسیحی نیز مشمول این رستگاری خواهند شد. برای مثال، دومین شورای واتیکان وابسته به کلیسای کاتولیک رُم، 1965-1963، این بیانیه را صادر کرده است: آنها که با عذر موجه همچنان از انجیل مسیح و جامعه کلیسایی بی اطلاع هستند اما با جدیت می کوشند خداوند را بیابند و به مدد الطاف الهی می کوشند از طریق صدای وجدان خود به آنچه بر آنها دانسته است عمل کنند، می توانند مشمول رستگاری ابدی و جاودان باشند. این حرکت نمایانگر یک حرکت واقعی در پاسخ به یک مشکل واقعی است. با وجود این، این بخش کوچکی از یک نظریه است که نظام جزمی موجود را پیچیده تر می کند و به بطن مشکل نمی پردازد. این بخش آن دسته از باورمندان به مسیح را در بر می گیرد (آنهايي که با جدیت و صمیمانه خدا را می جویند) اما با انجیل مسیح آشنایی ندارند. سؤال این است که تکلیف بودایی ها و هندوهای که به وجود خدا قائل نیستند چه می شود؟ مسلمانان، یهودیان، بودایی ها، هندوها،

جینی ها¹ پارسی ها² و جز آن چی، چه آنها که به وجود خدا قائل هستند و چه آنها که نیستند اما در باره انجیل مسیح شنیده اند، با وجود این، بر ایمان پدران خود ثابت قدم و استوارند؟ بدین ترتیب، به نظر می رسد که اگر قرار باشد تنشی که در بطن گرایشهای مسیحیت سنتی و دیدگاه آنها نسبت به غیرمسیحیان وجود داشته است فروکش کند، متفکران و اندیشمندان پیرو دین مسیح باید بیشتر از آنچه تاکنون انجام داده اند در حل این مشکل بکوشند. به هر حال، هدف اصلی این کتاب ارائه طرحی برای بازسازی ایدئولوژی های مسیحی و غیر مسیحی نیست.

چارچوب فلسفی تکثر گرایی دینی

در میان سنت های ادیان بزرگ و به ویژه در نحله های صوفیگرایانه، تمایزی را بین خداشناسی مطلق³ و خداشناسی واقعی آن گونه که به تجربه انسانها در آمده است قائل بوده اند. این تصور در حد وسیعی رایج است و این باور وجود دارد که حقیقت مطلق نامتناهی و خارج از حد درک و تفکر و زبان انسان است. اشیاء تجربه پذیر و توصیف پذیر در واقعیت محدود خود مطلق نیستند بلکه نوعی مطلق در حد وسع و درک ناظران حقیقت اند. صورتی از این تمایز را می توان در برهمن نیرگونا⁴، برهمن بدون صفات سلبیه، که ماوراء حد

¹ Jains

² Parsees

³ Absolute

⁴ nirguna

تصور انسان است و برهمین ساگونا¹ با صفات سلبیه که به صورت ایشوارا²، خالق و حاکم جسمی بر جهان خلفت تجلی می نماید یافت. در دنیای غرب، میستر اکهارت³، صوفی مسیحی، بین ربوبیت⁴ و خداوند تمایز قائل می شود. کتاب مقدس تائوئی⁵ بر این نکته تاکید دارد که " آن تائوئی که به توصیف درآید یک تائوی ابدی و جاودانه نیست." صوفیان کابالیست⁶ یهودی بین خداشناسی مطلق برون از توصیف⁷ و خدای انجیل تمایز قائل می شدند. به نظر می رسد در میان صوفیان مسلمان، اهل حق، آنچه مطلق خوانده می شود همان خدای برون از توصیف است. اخیراً، پُل تیلیچ⁸ از "خدای فراتر از خدای دین باوران"⁹ سخن به میان آورده است. گوردن کافمن¹⁰ از "خدای واقعی"¹¹ و "خدای موجود"¹² سخن می گوید. این تمایزها بسیار شبیه به یکدیگر هستند هر چند عین هم نیستند. اگر ما تصور کنیم که "حقیقت"¹³ واحد است و درک انسانها از حقیقت متکثر و متنوع، آنگاه این فرضیه را می توان مطرح ساخت که جریانهای تجربی گوناگون دینی نمایانگر آگاهی های متعددی هستند که همه از یک واقعیت فرا زمینی نامتناهی سخن می گویند، حقیقتی که به شیوه های

¹ saguna

² Ishvara

³ Meister Eckhart

⁴ Godhead (Deitas)

⁵ Taoist scripture (Tao TeChing)

⁶ Kabbalist mystics

⁷ En Soph

⁸ Paul Tillich

⁹ The God above the God of Theism

¹⁰ Gordon Kaufman

¹¹ Real God

¹² Available God

¹³ Real one

گوناگون و با ذهنیت های متفاوت انسانهایی تصویر شده که خود از تاریخ فرهنگهای گوناگون متأثر بوده اند.

ایمانوئل کانت (بدون اینکه قصد به این کار را داشته باشد) چارچوبی فلسفی راعرضه کرد که در آن این فرضیه را می توان بسط داد. وی بین جهان آن گونه که هست یا به عبارتی دنیای وابسته به خدایان و معنویات¹ و جهان پدیداری²، آن گونه که به ذهن و شعور انسان می رسد، تمایز قائل شد. از آثار وی تعبیر و تفسیر های متفاوتی می توان برداشت کرد اما منظور وی از جهان پدیداری جهانی است که ذهن انسان جهان معنویت و وابسته به خدایان را تجربه کرده است. بر پایه نظریه کانت، تعداد بیشماری محرک های حسی متنوع³، به واسطه یک نظام مفهومی یا مقوله های مرتبط (نظیر "شیئی" و "علت") به آگاهی انسان ورود می یابند که از طریق آنها ما از محیط پیرامون خود آگاهی حاصل می کنیم. بدین ترتیب، محیط ما آن گونه که ما آن را می بینیم و از آن درکی داریم حاصل مشترک خود جهان و گزینش، تفسیر و جمع بندی های مُدرک⁴ است. توجه کانت بیشتر معطوف به جنبه روان شناختی آگاهی ماست. اما این اصل بنیادی می تواند در حوزه فیزیکی و جسمی هم مصداق داشته باشد. دستگاه حسی ما تنها می تواند به بخش محدودی از مجموعه وسیع اصوات و امواج الکترو مغناطیسی -- نور، رادیو، مادون قرمز، مافوق بنفش، ایکس و گاما -- عکس العمل نشان بدهد که بی وقفه بر ما تأثیر می گذارند. در نتیجه، جهانی که ما تجربه

¹ noumenal

² phenomenal

³ Sensory clues

⁴ perceiver

می کنیم انتخاب خاصی است از مجموع جهان های ممکن که برگزیده و منتخب انسان است. ما در یک سطح خُرد و کلان به کسب تجربه نائل می شویم. آنچه ما تجربه می کنیم و به عنوان یک جسم جامد بکار می بریم، از دید یک مشاهده گر، سطحی است قابل تحمل که در جهان هستی در پیچ و تاب است و مرتب بار انرژی خود را تخلیه می کند که شامل الکترون ها، نوترون ها و کوارک ها¹ است که فعالیتی بس تند و سریع دارند. ما با ابزار روان شناختی و فیزیکی خاص خود جهان را آن گونه که به نظر ما می رسد ادراک می کنیم. در حقیقت، جهانی که در دید ما تجلی می یابد برای ما همان جهانی است که در آن زندگی می کنیم و با آن در تعامل هستیم. همانطور که توماس آکیناس² می گوید: آنچه به آگاهی دانسته می رسد، با توجه به حالات دانسته، در وی پدیدار می شود.

آیا این امکان وجود دارد تمایزی را که کانت بین جهان هستی، آن گونه که هست، و ادراکی که ما به واسطه حواس خود از آن داریم به مورد تمایز بین حقیقت غایی و نامتناهی و آگاهی های متفاوت ابناء بشر نیز تسری داد؟ اگر این امکان وجود داشته باشد، می توانیم حقیقت غایی را خدایی واحد را تصور کنیم و ادراکات وابسته و کثیر را پدیداری بدانیم. می توانیم نوعی فرضیه را شکل دهیم که انسانها آنچه را حقیقت می دانند در قالب یکی از دو مفهوم دینی تجربه می کنند: یکی مفهوم خداوند یا آنچه فرد تجربه می کند که بر اشکال گوناگون خدا باوران غالب است و دو دیگر مفهوم (حقیقت) مطلق یا آنچه به صورت غیر شخصی تجربه

¹ quarks

² Thomas Aquinas

می شود و بر اشکال گوناگون غیر خدا باوری دین حاکمیت دارد. به هر حال، هر کدام از این مفاهیم بنیادی به صورت ملموس تر (کانت از واژه نمادی شده ¹ استفاده کرده است) در قالب یک سری ایماژهایی از خداوند یا در کل در قالب مفاهیم مترتب بر مطلق غایی متجلی می شوند. این ایماژها ، در تاریخ های مختلف ادیان، تجلی یافته اند. بدین ترتیب، یهوه در کتاب مقدس یهودیان با قوم یهود در تعامل است. او بخشی از تاریخ آنهاست و آنها بخشی از وجود او. او را نمی توان از این پیکره تاریخی جدا و منتزع دانست. از سوی دیگر، کریشنا ² چهره کاملاً متفاوت دیگری از خود نشان می دهد که با جامعه دینی خود که ویژگی ها و خصلت های خود را دارند در ارتباط است. با قبول این فرضیه، می توان این گونه تصور کرد که واقعیت مطلق الهی به صورت یهوه و کریشنا (شیوا، الله، و پدر عیسی مسیح) در ادیان و نحله های مختلف تجلی می یابد. این گوناگونی در آگاهی انسانها به صور مختلف ظاهر می شود که تا اندازه ای متأثر از فرهنگ مردمی است که به آنها باور دارند. از دید انسان، آنها ایماژهایی از خداوند هستند. از دید الهی ، اینها ایماژهای ساخته و پرداخته تاریخ های دینی انسانها هستند.

در مورد دیگر اشکال گوناگون مطلق غیر جسمی ³ که در آئین ها و ادیان غیر خدا باور ⁴ تجربه شده است، از قبیل براهمن، نیروانا، سونیاتا ⁵ ، دارما ، دارماکایا ¹ و تائو نیز می توان

¹ schematized

² Krishna

³ Nonpersonal Absolute

⁴ Non-theistic

⁵ Sunyata

همین گونه به بررسی پرداخت. برپایه نظریه ما، همان واقعیت غایی نامحدود به اشکال و صور مختلف مفهومی واقعیت غیر جسمی تجربه شده است. از ویژگی آئین های صوفیگرایانه در باب آگاهی از واقعیت یکی این است که، به نظر می رسد، حقیقت مطلق به صورت مستقیم تجربه می شود و نه از طریق واسطه که در ماشین ذهنی بشر مخدوش شده است. با وجود این، بر اساس فرضیه ما، حتی همین آگاهی های به ظاهر مستقیم و بی واسطه از واقعیت در آئین هایی همچون آئین هندو² و بودایی³ و نیز در صوفیگری توحیدی⁴ جهان غرب نیز رد پای تجربه آگاهانه انسان دیده می شود که حاصل تاثیر و تأثیر تفسیر های آگاهانه بشر است. همه انسانها از فرهنگی که خود جزیی از آن بوده اند متاثر هستند، نه تنها دریافت کننده این تفسیرها بوده اند بلکه خود به بسط آن همت گمارده اند و همواره خود بر تفسیرهایی که ارائه شده اند صحنه گذاشته اند. ما در فرهنگهای دینی هندو، بودایی، مسیحی، مسلمان و یهودی شاهد این گوناگونی در برداشت و تفسیر بوده ایم. بدین ترتیب، جدا از موارد مشابهی که همه آنها تجربه کرده اند، گزارش های آنها به زبان های دینی متفاوتی عرضه شده اند و این گونه به نظرمی رسد که آنها نوعاً تجربه های توحیدی متفاوتی داشته اند (حتی اگر از ویژگی های مشترکی برخوردار بوده اند). تفاوت هایی که ناظر آنها هستیم برخاسته از نظام

¹ Dharmakaya

² moksha

³ satori

⁴ Unitive mysticism

های مراقبه ای¹ و چارچوبهای مفهومی است که از سوی سنت های دینی که بر آنها تاثیر گذار بوده اند بوجود آمده اند.

بدین ترتیب، این فرضیه – شق دیگری از شکاکیت – می تواند به واقع جالب باشد و آن اینکه سنت های دینی بزرگ جهان نمایانگر درک متفاوت انسانها از واقعیت الهی² و عکس العمل آنها نسبت به آنهاست.

¹ meditational

² Divine Reality

فصل دهم

تقدیر انسان: نامیرایی¹ و رستاخیز

نامیرایی روح

به نظرمی رسد قدمت تمایز قائل شدن بین جسم و روح غیر جسمی و یا نیم مادی² به زمان پیدایش فرهنگ انسان برمی گردد. نحوه دفن اجساد و اسکلت مردگانی که تا کنون کشف شده اند وجود این تمایز را نشان می دهد. مردم شناسان در ارتباط با ریشه و اصل این تمایز گمانه زنی های گوناگونی داشته اند. شاید، در ابتدا، این تصورات از خاطرات مردگان و رویاهای آنها و یا بازتاب عکس انسان در آب و یا بر سطح های صیقلی و یا مراقبه های مرتبط با اهمیت شعائر دینی که به صورت خودجوش و با مشاهده مرگ ایجاد می شده نشأت یافته باشند.

افلاطون (428 تا 348 پیش از میلاد)، فیلسوفی که بیشترین و ژرف ترین تاثیر را بر فرهنگ غربی داشته است، به صورت سیستماتیک و نظام مند، به تمایز بین جسم و ذهن³ پرداخته و برای نخستین بار کوشیده است تا نامیرایی روح را ثابت کند. وی این گونه استدلال می کند که اگرچه جسم به دنیای محسوسات⁴ تعلق دارد و از ماهیت متغیر و ناپایدار برخوردار است،

¹ immortality

² semimaterial

³ Body and mind

⁴ Sensible world

زمانی که ما در آگاهی به سر می بریم و به اشیاء و خوب و بد آنها فکر نمی کنیم بلکه به اصل "خوبی" ¹ ، به عدالت بالذات ² به جای رفتارهای عادلانه و سایر "جهانی ها" ³ ، یا به ایده های جاودان می اندیشیم که رخدادها و اشیاء فیزیکی ویژگی های خود را از آنها می گیرند، خرد ⁴ به واقعیت های ثابت وابسته است. روح، به لحاظ وابستگی آن به این قلمرو متعالی و پایدار و نه زودگذر و ناپایدار جهان محسوسات، از نامیرایی برخوردار است. از این رو، کسی که زندگی خود را وقف تفکر واقعیت های جاودان و نه ارضای امیال فرّار و زود گذر جسم می کند به هنگام مرگ روح را به دست دارد و روح جاودانگی می یابد و این درحالی است که جسم به ذرات تبدیل می شود. افلاطون با قدرت استدلالی خود تصویری شگرف از زیبایی سحرانگیز ترسیم می کند که در طول قرون و اعصار برفکر و ذهن انسان ها با فرهنگ های مختلف و سرزمین های گوناگون تأثیر شگرف داشته است. با وجود این، آن گونه که در قرنهای نخستین مسیحیت متداول بود، امروز در فلسفه غرب آن چنان فراگیر نیست. تجلی نامیرایی که پیش فرض نظام متافیزیکی افلاطون است نمی تواند در عصر ما دلیل قانع کننده ای برای انسان قرن بیست و یکم باشد.

افلاطون استدلال خود را بسط می دهد و بر این عقیده است که تنها اشیاء مرکب می توانند میرا باشند زیرا برای آنکه شئی میرا باشد باید متشکل از اجزاء باشد تا به عناصر سازنده خود تبدیل شود. تمام مواد و اجسام مرکب هستند و تنها روح است که بسیط است و بدین ترتیب

¹ Goodness

² In nature

³ universals

⁴ intellect

قابل تجزیه نیست. آکیناس این استدلال را می پذیرد و همانگونه که در متن زیر نوشته ژاک ماریتین¹، فیلسوف کاتولیک، آمده است به عنوان یک اصل و معیار در الهیات کاتولیک رُم پذیرفته شده است.

روح معنوی فساد ناپذیر است زیرا از ماده ساخته نشده است. قابل تجزیه نیست زیرا از عناصر سازنده تشکیل نشده است. روح نمی تواند از حالت وحدت خود به درآید زیرا از ماهیت خود اقناعی² برخوردار و در درون خود منابع انرژی لازم را داراست. روح انسان هرگز نمی میرد. به محض پیدایش محو آن امکان پذیر نیست. الزاماً برای همیشه و تا ابد به زیستن خود ادامه می دهد. بدین ترتیب، علت فلسفی که توماس آکیناس، عالم متافیزیک، به آن اشاره داشته است نامیرایی روح را به اثبات می رساند.

این نوع استدلال از جهات گوناگون مورد نقد قرار گرفته و به چالش کشیده شده است. کانت به این نکته اشاره کرده است که درست است که ماده بسیط نمی تواند تجزیه شود اما، به هر حال، آگاهی نیز می تواند به واسطه کاهش و تحلیل رفتن رو به سوی نبودن بگذارد. روان شناسی نوین نیز این مقوله را که ذهن یک موجودیت بسیط است به زیر سؤال برده است. در عوض، به نظر می رسد که روح دارای ساختاری نسبتاً واحد و معمولاً ثابت است اما می تواند تحت فشارها به اضمحلال و فرو پاشی بیانجامد. این دیدگاه روان شناسی بر این موضوع تاکید می کند تصور اینکه روح یک موجودیت بسیط است حاصل مشاهدات تجربی نیست و

¹ Jacques Maritain

² Self- subsisting

تنها یک نظریه متافیزیکی است. به همین لحاظ، نمی‌تواند ادله‌ای را جهت نامیرا بودن روح به دست دهد.

مقوله تمایز روح و جسم که در ابتدا به عنوان یک نظریه فلسفی در یونان باستان مطرح گردید به دنیای مسیحیت راه یافت و در قرون وسطی بقاء یافت و به دنیای مدرن نیز راه پیدا کرد و در نزد عامه مردم به عنوان یک حقیقت آشکار پذیرفته شد. اما در قرن نوزدهم توسط دکارت تعریفی نو از آن ارائه گردید. به هر حال، از زمان جنگ جهانی دوم، دوگانگی ذهن و ماده در فلسفه دکارتی¹ که قرن‌ها مقبولیت داشت به شدت مورد انتقاد قرار گرفت. این گونه استدلال شده است که تمام واژه‌هایی که ویژگی‌های ذهنی و کنش‌ها را توصیف می‌کنند، نظیر "باهوش"، "متفکر"، "آسوده خاطر"، "شاد"، "حسابگر" و نظایر آن در عمل به رفتارهایی اشاره می‌کنند که از انسان سر می‌زنند. همه اینها به یک انسان تجربه‌گرا اشاره دارند، انسانی که مشاهده‌گراست، به دنیا می‌آید، صاحب احساس است، رشد می‌کند و در نهایت می‌میرد و نه توصیف‌های مبهم و وهم‌انگیز از "روحي در ماشین"². یک انسان همان گونه است که می‌نماید، مخلوقی است که جسمی دارد از گوشت و خون که می‌تواند رفتارهای گوناگونی از خود بروز دهد و نه روحی غیر جسمانی که باید با یک جسم فیزیکی در تعاملی بی‌مفهوم باشد.

¹ Cartesian

² Ghost in the machine

در نتیجه پیشرفت هایی که حاصل شد، بخش عمده ای از فلسفه نیمه قرن بیستم، همان گونه که در کتاب مقدس انجیل هم آمده است، انسان را روح نا میرایی به حساب آورد که به صورت موقت در یک جسم میرا ساکن است، گونه ای از یک حیات روان شناختی میرا و متناهی. این گونه است که ج پِدرسن¹، محقق کتاب عهد قدیم² از قوم یهود (عبران) یاد می کند که در دید آنها "جسم روح است به وجه بیرونی آن"³. این نوع تفکر ما را به مفهوم دیگری از "مرگ" رهنمون می شود که مفهوم سنتی افلاطونی و نو افلاطونی را در اندیشه و افکار اروپائیان از هم متمایز می کند.

باز آفرینی انسان روان بنیاد⁴

تنها در اواخر عهد قدیم بود که باور به حیات پس از مرگ در دین یهود اهمیت ویژه ای پیدا کرد. پیش از آن، بینش دینی عبرانیان تماماً متوجه پیمان خداوند با ملت و قوم بود، پیمانی که بر پایه آن، آن قوم در طول قرون و اعصار بقاء می یافت اما نسل ها یکی پس از دیگری می آمدند، می زیستند و سپس می مردند. اندیشه تقدیر الهی برای هر فرد، تقدیری ورای این حیات زمینی، تنها زمانی نضج گرفت که قوم وجهه سیاسی به خود گرفت و اهمیت یافت و دغدغه سرنوشت فرد مطرح گردید.

¹ J. Pedersen

² Old Testament

³ The body is the soul in its outward form

⁴ Re-Creation of the psychological person

زمانی که باور به اراده‌ی خداوند نضج گرفت و این گونه مطرح شد که تقدیر الهی در ارتباط با حیات پس از مرگ هم زن و هم مرد را شامل خواهد شد، باور ها صورت باور نا افلاطونی¹ به خود گرفت و مقوله‌ی رستاخیز جسم علم گردید. تفاوت دینی بین باور افلاطونی در ارتباط با نامیرایی روح با باور دینی یهودیت و مسیحیت به رستاخیز در این خلاصه می شد که در یهودیت و مسیحیت، ازاده‌ی خداوند بر باز آفرینی² است. این باور بر نیاز اتکاء به خداوند در زمان مرگ افزود، احساسی که برگرفته از فهم و درک انجیل است که انسان را آفریده از خاک³ می داند. ، همانگونه که ما امروز از روند کند تکامل حیات از جلبک های نخستین⁴ سخن به میان می آوریم. از این رو، در تفکر یهودیت – مسیحیت ، مرگ واقعی و هولناک است. به سادگی رفتن از یک اتاق به اتاق دیگر یا عوض کردن لباس و پوشیدن این به جای آن نیست، نابودی تمام عیار یا گذشته‌ی از دایره‌ی روشن حیات⁵ به شب تاریک ابدی⁶ است. تنها با عشق خلاقه‌ی خداوند حیات نوی بعد از مرگ میسر می شود.

این سؤال مطرح می شود که رستاخیز پس از مرگ چیست. بحث پُل مقدس⁷ پاسخی است اساسی بر این سؤال از دیدگاه باور دینی مسیحیت. درک او از رستاخیز (جدا از رستاخیز منحصر به عیسی مسیح) به هیچوجه به مفهوم رستاخیز ابدان مردگان گورستان ها نیست.

¹ Non-platonic

² Re-creation

³ Dust o the earth

⁴ Primeval slime

⁵ Lighted circle of life

⁶ Death's dateless night

⁷ Saint Paul

توجه به باز آفرینی و باز ساخت فردیت روان- جسمی¹ نه به شکل ارگانیزی که مرده است² بلکه به صورت یک جسم معنوی و روحی³ متجلی می شود که در یک دنیای معنوی و روحی⁴ ساکن خواهد شد همانگونه که جسم در دنیای فیزیکی ما ساکن است.

مشکل عمده این نظریه این است که معیارهایی را از هویت فردی برای ربط دادن حیات زمینی به حیات رستاخیزی بکار می گیرد. پُل مقدس این گونه تصویری نداشته است اما ممکن است افراد تصویری از آن را به شیوه زیر ارائه دهند.

نخست تصور کنید که شخصی به نام جان اسمیت⁵ که در آمریکا زندگی می کند ناگهان و بدون علت خاص در جلوی چشم دوستانش ناپدید شود و همزمان با آن بدل⁶ او بدون هیچ دلیل موجهی در هندوستان یافت شود. آن شخصی که در هندوستان رویت می شود دقیقا دارای همان مشخصات فیزیکی، رفتاری و ذهنی آقای جان اسمیت است که در آمریکا نا پدید شده است. حافظه یکسان، تشابه کامل مشخصه های جسمی و ظاهری، اثر انگشت، رنگ مو و رنگ چشم ها، امعاء و احشای یکسان، باورهای برابر، عادت های یکسان، احساسات و حتی خلق و خوی ذهنی یکسان. علاوه بر آن، آقای جان اسمیت بدل خود را همان جان اسمیتی می داند که در آمریکا نا پدید شده است. پس از انجام همه آزمایش ها و تائید صحت آنها، همه

¹ psychophysical

² *Soma pneumatikon*

³ Spiritual body

⁴ Spiritual world

⁵ در انگلیسی برای به فرد نا مشخص از این عنوان استفاده می شود

⁶ Replica

اسباب پذیرش این واقعیت توسط دوستان حاصل می گردد و این باور بوجود می آید که این همان آقای اسمیت است. این امر موجب می گردد که دوستان آقای اسمیت به این باور برسند که ، به راستی، این جابجایی اسرار آمیز مکانی صورت گرفته و آقای اسمیت با تمامیت داده های ذهنی و تمام خصوصیات جسمی که داشته است، از یک قاره به قاره دیگری انتقال یافته است و دیگر نپذیرند که آقای اسمیت بدل فرد دیگری غیر از آقای اسمیت اولیه است.

حال تصور کنید که آقای جان اسمیت ما به جای آنکه بی جهت ناپدید شود بمیرد. اما در همان لحظه مرگ وی ، بدل آقای اسمیت ، این بار هم با تمام خصوصیات و با حافظه کامل در هندوستان ظاهر شود. حتی با در اختیار داشتن میت، فکر می کنم ، باز هم باید بپذیریم که این "آقای جان اسمیت" بدل همان آقای اسمیت است که فوت کرده است. مجبوریم اذعان کنیم که او به صورت معجزه آسایی در مکان دیگری باز آفریده شده است.

این بار تصور کنید که، بامرگ آقای جان اسمیت، جان اسمیت بدل با تمام ویژگی ها و داده های ذهنی ظاهر می شود اما نه در هندوستان بلکه در دنیایی متفاوت، جهان رستاخیزی که تنها بدل ها در آن سکونت دارند. این جهان در فضایی است متفاوت از فضایی که ما با آن آشنا هستیم. به عبارت دیگر، یک شیئی در جهان رستاخیز در فاصله و یا در جهتی که اشیاء در جهان ما از هم فاصله می گیرند قرار نگرفته است هر چند هر شیئی در هر جهانی که هست ، در بُعد فضا، با دیگر اشیاء در ارتباط است.

لازمه این تصور، فرض داشتن مدلی است که بر پایه آن بتوان باز آفرینش شخصیت و هویت متجسم انسان را تصور کرد. در این مدل، این عنصر عجیب و مرموز، آن گونه که کشیشان کلیسا از باز آفرینی به صورت جسمی تصویر کرده اند، به حد اقل صورت خود کوچک شده است، بدون آنکه بخواهیم به گفته پُل مقدس توجه داشته باشیم که تصویری بی شباهت به جسم فیزیکی ارائه داده است، به مثابه گیاه گندم که شکل و شمایلی متفاوت از بذر گندم دارد.

این باور یهودیت – مسیحیت از باز آفرینش و یا دوباره سازی شخصیت انسان پس از مرگ بر چه اساسی استوار است؟ مقامات استدلال خواهند کرد که عهد جدید (که به ندرت در عهد عتیق آمده است) زندگی پس از مرگ را به ما می آموزد. اگرچه، اگر به اصل بنگریم، باور بر رستاخیز برخاسته و پیامد منطقی ایمان به مقدرات الهی است که به حد مرگ محدود نمی شود و ما را و رای اخلاقیات طبیعی و متعارف نگه می دارد. به همین طریق، استدلال می شود که اگر هدف از طرح خداوند خلقت انسانهای متناهی باشد که در معاشرت با خداوند باشند، آنگاه، اگر خداوند بگذارد زنان و مردان از حیظ انتفاع خارج شوند در حالیکه طرح و نیت او از خلقت هنوز به کمال نرسیده است، این دیدگاه هم با اراده خداوند و هم با عشق و علاقه خداوند نسبت به انسان در تناقض است.

همین تعهد موعود خداوند به فرد فرد انسان است که تنوع و گوناگونی ماهیت های انسانی را بوجود آورده و از "بهشت"¹ موعود عهد جدید نمادی از یک میهمانی شکوهمند متشکل از

¹ Heaven

کوچک و بزرگ را تجلی بخشیده است که در آن همگان از لذت وافر بهره خواهند برد. همان گونه که در بحث پیرامون مشکل شیطان و شر اشاره کردیم، بعید می دانم هیچ دینی بتواند بدون توسل به معاد¹ و ایمان به جاودانگی و نامتناهی بودن خوبی ها که رنج و مصائب این جهانی را قابل تحمل می کند پایدار بماند.

در سنت مسیحیت، در مقابل بهشت ایده جهنم هم وجود دارد. این نیز با مشکلی که دین دارد ارتباط می یابد. همان گونه که در کنار هم قرار دادن لطف و مرحمت الهی و قدرت او مستلزم آن است که در نهایت باید راهی برای برون رفت از مصائب و بلاها و متنعم شدن انسان از مواهب و نیکی وجود داشته باشد و تصور آن مشکل است، به نظر می رسد نیاز به آن نیز باشد تا تنبیهات ابدی نباشند. آنچه با قدرت مطلق خداوند و عشق و محبت او نسبت به انسانها در تعارض است تصور نامتناهی بودن و ابدی بودن عذاب الهی است، عذابی که با هیچ چیز نمی توان از آن خلاصی یافت و در اهداف و هدف غایی خداوند جایی ندارد. عذاب بی پایان دقیقاً همین نوع تنبیه و مجازات است و چون ابدی است هرگز و رای خود به نیکی و خوبی راهی نمی یابد. بدین ترتیب، جهنم آن گونه که پیروانی چون آگوستین یا کالوین² تصویر می کنند، بخش عمده ای از معمای شیطان و شر است. اگر جهنم را به عذاب جاودان تعبیر و تفسیر کنیم، انگیزه الهی در پس این ایده با تشویق و ترغیب پیروان به پذیرش دین در تضاد است. با وجود این، نمی توان به وضوح گفت که ایده عذاب جاودان در عهد جدید پایگاه

¹ eschatological

² Calvin

محکمی داشته باشد. از سوی دیگر، اگر "جهنم" به معنای عذابی باشد که در برزخ این جهان باید تحمل کرد و در نهایت به لطف و مرحمت خداوند منجر خواهد شد، آنگاه با فلسفه تقدس و دین داری در تضاد نخواهد بود. ایده جهنم را می توان به عنوان نشانه ای محکم و معنی داری از مسئولیت محض و اختیاری دانست که انسانها در مقابل خالق و آفریدگاران برخوردار هستند.

آیا علم فراروانشناسی¹ راه گشاست؟

نهضت روح باوران² مدعی آن است که ارتباطات بین زنده ها و مردگان اثبات کرده است که حیات پس از مرگ وجود دارد. در اواخر قرن نوزدهم و در طول قرن بیستم این ادعا مورد توجه قرار گرفت و بررسی ها و مطالعات طولانی توسط اشخاص موجه و مسئول در این زمینه صورت گرفته است. این تحقیقات، که ممکن است از پژوهش های روانکاوی در سال 1882 لندن آغاز شده و در عصر ما متداول گردیده باشد، علم فراروانشناسی یا پیرا روان شناسی نام گرفته است.

برای پرداختن به این موضوع در این بخش از کتاب، لازم است کارهای انجام یافته توسط فراروانشناسان را به دو دسته تقسیم بندی کنیم. یک گروه که به ایده حیات پس از مرگ اشاره ای نمی کنند و از میان آنها می توان به جنبش فراروانی³ و دسته دیگر روانشناسان ادراک

¹ parapsychology

² Spiritualist movement

³ Psychokinesis (PK)

فراحسی¹ (همجون دورآگاهی²، غیب بینی³ و پیش آگاهی و علم غیب⁴) اشاره کرد. پدیده های دیگری هم هستند که مسایلی از قبیل بقاء پس از مرگ را مطرح می کنند، نظیر توهم دیداری⁵ و سایر تجلیات حسی مردگان و پیام های روحی که توسط واسطه ها منتقل می شوند. با وجود این، کار این بخش جنبه مقدماتی دارد زیرا نهضت ادراک فراحسی سر نخ برای فهم آن چیزی است که در گروه دوم صورت می پذیرد. ما به اختصار به دلایلی که موجب گردیده اکثریت پژوهشگران به مقوله دورآگاهی بپردازند اشاره و خطوط اصلی آن را مشخص می کنیم.

دور آگاهی نامی است که برای این واقعیت شگفت انگیز برگزیده اند که گاهی، بدون آنکه ارتباط کلامی بین دو نفر برقرار باشد، اندیشه ای که در یکی از آن دو ظاهر می شود موجب بروز اندیشه مشابهی در فرد دیگر می شود و یا محرکی می شود برای بروز اندیشه مرتبط در آن دگری. مواردی هم بوده است که اتفاقی بودن این دو رخداد را نفی می کند. برای مثال، ممکن است فردی بر روی کاغذ یک سری از نساویر را رسم کند و همزمان با آن فرد دیگری در یک اتاق مجاور شبیه به آنها را باز آفرینی کند. اگر این عمل یکبار صورت پذیرد می توان حکم به تصادفی بودن داد اما اگر به دفعات تکرار شود نمی توان تصادفی بودن را همچنان معتبر دانست؟

¹ Extrasensory perception (ESP)

² telepathy

³ clairvoyance

⁴ precognition

⁵ apparitions

آزمایش هایی برای اندازه گیری میزان احتمال تصادفی بودن دورآگاهی ترتیب داده شده است. در ساده ترین نوع این آزمایشها، تعدادی کارت با پنج نشانه¹ مختلف بکار رفته است. یک دسته پنج تایی با تعدادی کارت نا همگن که هر ده تایی آن دارای یکی از این نشانه هاست که چندین بار بُر می خورد. فرستنده پیام به کارت ها نگاه می کند. (دریافت کننده نه کارتها را می بیند و نه فرستنده پیام ها را). دریافت کننده سعی می کند حضور نشانه ها را به ترتیبی که فرستنده می بیند یادداشت کند. این کار چندین صد بار تکرار می شود و هر بار کارتها بُر می خورند. در نتیجه، اگر فرض شود که این اتفاق هم تصادفی است، انتظار است که گیرنده در بیست در صد موارد جواب صحیح بدهد و در هشتاد در صد موارد پاسخی نادرست. هرچقدر سری کارتها بیشتر باشد نزدیک تر شدن به نسبت محتمل تر است. با وجود این کسانی که از دورآگاهی برخوردار هستند در صد پاسخی که می دهند بیشتر و درصد موارد تصادفی بودن آن کمتر است. دور شدن از انتظار تصادفی بودن را می توان به " پائین بودن بسامد شانس"² در معادلات ریاضی مورد بررسی قرار داد (افزایش نسبت درست بودن با بیشتر شدن دفعات کوشش و خطا همراه است). به همین منوال، احتمال بیش از یک میلیون به یک را ثبت کرده اند. ج بی راین (دانشگاه دوک)³ نتایجی را گزارش کرده است. موارد غیرتصادفی بین هفت و هشتاد و دو بوده است. کار مشترک این دو پژوهشگر مورد نقد قرار گرفته است و مجادله هایی نیز بر سر یافته ها وجود دارد. از سوی

¹ symbols

² antichance

³ J. B. Rhine

دیگر، گزارش های مشابهی هم به ثبت رسیده است. به واسطه این گزارش ها، مشکل بتوان انکار کرد که نوعی عامل مثبت و نه تنها تصادفی بودن در کار است. دور آگاهی نامی است که بر این عامل مثبت نا شناخته نهاده اند.

اما دور آگاهی چگونه عمل می کند؟ به نظر می رسد که نتایج به سوی منفی بودن میل می کند. برای مثال، می توان با یقین معقولی گفت که دور آگاهی همانند پرتوهای فیزیکی مثل امواج رادیویی نیستند. نخست اینکه دور آگاهی به نسبت فاصله ها به تاخیر نمی افتد و تضعیف نمی شود آن گونه که همه پرتو ها این چنین هستند. دو دیگر اینکه، هیچ نقطه ای در مغز شناسایی نشده که محل صدور و دریافت پرتویی باشد. ظاهراً دور آگاهی یک رویداد کاملاً ذهنی است.

با وجود این، اگر این ایده معقولی هم بوده باشد، نمی توان گفت که دور آگاهی نوعی انتقال اندیشه از یک فرد به فرد دیگری است. اندیشه دور آگاهی شده از آگاهی فرستنده خارج نمی شود تا به ذهن دریافت کننده منتقل گردد. بهتر است بگوئیم آنچه که اتفاق می افتد این است که اندیشه فرستنده در ذهن دریافت کننده نوعی پژواک ایجاد می کند. این "پژواک"¹ در سطح ناخودآگاه رخ می دهد و آنچه در ذهن دریافت کننده به جا می گذارد نوعی تصویر جسته گریخته یا به شیوه های گوناگون نمادین همانند رویاست.

¹ echo

بر پایه یک نظریه که به صورت اجمالی مطرح شده است ذهن های ما در سطح خودآگاه و یا پیش خودآگاه از یکدیگر جدا و به شکلی حفاظت شده اند. تنها در سطح ناخودآگاه است که بی وقفه بر هم اثر می گذارند. در این سطح است که دورآگاهی رخ می دهد.

سؤال این است که اندیشه دورآگاهی شده چگونه دریافت کننده ای را از میان انبوهی از افراد برمی گزیند؟ ظاهراً، افکار و اندیشه ها از طریق نوعی علاقه و یا ارتباط مشترک جهت یابی می شوند. برای مثال، دو دوست گاهگاهی از طریق دورآگاهی از بحران های یکدیگر در زندگیشان آگاه می شوند ، حتی اگر در دو گوشه جهان هم که باشند.

در اینجا به شاخه دیگری که به آن فراروان شناسی یا پیرا روان شناسی می گویند می پردازیم که بیشتر به موضوع مورد بحث ما مربوط می شود. خلاصه مذاکرات انجمن پژوهشهای روانی حکایت از نمونه های تائید شده ای از موارد فراوانی دارند که ارتباط یک فرد با شخص یا اشخاصی روایت شده که به تازگی مرده اند اما آن شخص از واقعه فوت آنها بی اطلاع بوده است (موارد آن نادر اما به دفعات تکرار شده). گزارش های این انجمن بدون شک موید این نظر بوده اند که ذهن هایی که در نقش واسطه عمل کرده اند گزارش از ارواحی داده اند که قبلاً مرده بودند و اطلاعات شخصی آن فرد را ارائه می دهند که فرد واسطه نمی توانسته است از مجاری عادی و متداول کسب اطلاع کرده باشد. در مواردی نیز اطلاعاتی را ارائه داده اند که پیشاپیش بر کسی معلوم نبوده ولی بعداً رخ داده اند.

از سوی دیگر، رخدادهای فیزیکی همچون تجسد¹ ارواح به شکلی که ملموس بوده و به رویت در آمده اند بسیار شک بر انگیز هستند. با وجود این، حتی اگر ما احتمال وقوع سری پدیده ها را نادیده بگیریم، بهترین حالت های خلسه² جذاب و شگفت انگیز هستند و به ظاهر، تا حدی نشان دهنده این واقعیت اند که ارتباط پس از مرگ میسر است. اگر، از طریق واسطه، کسی با یک عنصر هوشمند سخن می گوید که نشان از رابطه صمیمی با فرد درگذشته دارد و اطلاعاتی در مورد خصوصیات فردی یک شخص ارائه می دهد، همانگونه که بارها اتفاق افتاده است، نمی توانیم این نظریه را مردود بدانیم که آنچه اتفاق می افتد رجعت شخص هوشمندی از ورای جهان ما و از عالم روح است.

به هر حال، پیشرفت های علمی در سایر زیر شاخه های فرا روان شناسی، که پژوهش خود را بر ادراک فراحسی متمرکز ساخته اند، اطلاعات جالب و روشنی از ارتباط با مردگان ارائه داده اند و مدعی آن هستند که ارتباطات دورآگاهی بین واسطه و طرف مقابل می تواند عامل توجیهی مهمی به حساب آید. دوزن تصمیم گرفتند، در چندین هفته متوالی، حضور روح را در ذهن خود بپذیرند. گزارش آن با نام های مستعار در قالب یک رمان به رشته تحریر درآمده اما هنوز انتشار نیافته است. پس از پر کردن ذهن خود با خصوصیات یک شخص غیر حقیقی، آنها به نزد یک واسطه سرشناس می روند و او با دقت به توصیف آن دوست

¹ materialization

² stance

خیالی می پردازد و اورا زائری از ورای گور توصیف می کند که حامل پیام هایی برای آنهاست.

دریک مورد شگفت انگیزدیگر، ظاهراً، واسطه روح فردی به نام "گوردن دیویس" را احضار می کند که با صدای خود او سخن می گوید و اطلاعات مفصلی در مورد "گوردن دیویس" واقعی می دهد و حتی زمان مرگ را هم بیان می دارد (واسطه ای که در جلسات احضار ارواح¹، روح را احضار می کنند و صدای او ظاهراً از ورای جو شنیده می شود). این نمونه مدتها اعجاب همگان را برانگیخته بود تا اینکه مشخص شد "گوردن دیویس" هنوز در قید حیات است. او یک دلال معاملات ملکی بوده است و در زمان احضار ارواح می کوشیده است خانه ای را به فروش برساند. مواردی از این دست نشان می دهد که واسطه های نابغه ای وجود دارند که از حس دورآگاهی بسیار قوی برخوردارند و آگاهانه و مبتکرانه ارواح را از ذهن مشتریان خود بیرون می کشند.

در ارتباط با ارواح، به وجه توهم دیداری² مردگان، این گونه گفته می شود که "توهومات معنی دار"³ می توانند وجود داشته باشند که منشاء آن، تقریباً به یقین، دورآگاهی است. مثال کلاسیک آن موردی است که خانمی در کنار ساحل دریاچه نشسته است که متوجه می شود مردی دوان دوان به سوی دریاچه می رود و خودرا درآب می اندازد. چند روز بعد، مردی دست به خودکشی می زند و خودرا به داخل دریاچه می اندازد. به تصوری، توجیه این وهم

¹ seance

² apparition

³ Meaningful haullucinations

این بوده است زمانی که آن مرد به خودکشی می اندیشیده است تفکر او از طریق دورآگاهی به ذهن این زن انتقال یافته است. در بسیاری از مواردی که گزارش شده است نوعی تأخیر در عمل مشاهده می شود. اندیشه و تفکری که از طریق دورآگاهی تصویر شده است در ذهن ناخودآگاه دریافت کننده می ماند تا زمانی که شخص به جهان پیرامون خود بی توجه می شود و آن تصور از حالت ناآگاهانه در ذهن آگاه او تجلی می یابد، یا به صورت یک صدا و یا یک شبیح وهمی به طریقه همان مکانیسمی که در رویاها فعال می شود، عمل می کند.

اگر توهمات¹ یک فرد بتواند از طریق افکار و احساساتی که پیش از این در شخصی دیگری وجود داشته است تجربه شود، امکان دیگری می تواند وجود داشته باشد و آن اینکه توهمات و تصورات بقایای احساسی است که از آن فرد در زمانی که در قید حیات بوده است به جا مانده است. به عبارت دیگر، شاید شبیح یا روح همان "ردپای روانی"² باقی مانده از فرد متوفی است بدون آنکه نیازی باشد که خود وی حضور داشته باشد.

موارد احضار و زنده کردن مردگان³

یکی دیگر از سری پدیده ها که توجه بسیاری را به خود جلب کرده گزارش هایی است از افرادی که پس از اینکه مرگ آنها را خبر داده اند به حیات رجعت کرده اند. طول مدتی که این افراد مدعی بوده اند در قید حیات نبوده اند بین چند ثانیه تا بیست دقیقه و یا بیشتر بوده

¹ phatoms

² Psychic footprints

³ Resuscitaion cases

است. گزارشها به تناوب شامل موارد زیر بوده است: شنیدن صدایی بلند؛ احساس عبور از یک قضای تونل مانند تاریک؛ ورود به یک دنیای نور و زیبایی؛ دیدار با بستگان در گذشته؛ رویاری با یک موجود نورانی با ابهت معنوی و اخلاقی؛ که پاره ای مسیحیان آن را نور عیسی مسیح پنداشته اند و پاره ای دیگر فرشتگان و یا یک عنصر خدایگونه ؛ تصویری روشن اما لحظه ای از زندگی خود شخص؛ رسیدن به یک مرز؛ احساس قرار گرفتن در حد و مرز زندگی و مرگ؛ بازگشت و رجعت به زندگی جسمی پیشین. در کل، کسانی که مدعی بوده اند این حالات را تجربه کرده اند کمتر تمایلی به بیان چیزی را دارند که هم گفتن آن سخت است و هم باورکردن آن. باوجود این، گرایش آنها به مرگ تغیر کرده است و اکنون به مرگی می اندیشند که قرار است در آینده رخ دهد، با دیدی مثبت و بدون اینکه واهمه ای از مرگ داشته باشند.

مقدم براین تجربه های دیداری و شنیداری، اغلب نوعی تجربه خروج از جسم ، حالتی از آگاهی فرد از طیران جسم خویش همان طور که بر بستر یا بر زمین افتاده و یا بر تخت بیمارستان دراز کشیده بوده نیز گزارش شده است. پیشینه زیادی از نوع تجربه های خروج از جسم ، خواه به هنگام مرگ و یا در طول حیات، وجود دارد.

در حال حاضر نمی توان به نتیجه غایی رسید که آیا موارد زنده شدن و رجعت به حیات پیشین افرادی که مرده بودند میسر است یا نه تا از طریق آن بتوان به زندگی پس از مرگ اشاره ای کرد و درکی از آن داشت. آیا اینها توصیف هایی هستند از مرحله نخست حیات پس

از مرگ و یا گزارشهایی هستند از لحظاتی پیش از آنکه ارتباط بین مغز و جسم قطع شود و یا کمرنگ شدن فعالیت های مغز پیش از آنکه مغز اکسیژن خود را از دست بدهد؟ امید داریم که پژوهشهای آینده راهی برای حل این معضل بیابد. همه موارد فوق موید این واقعیت است که باید در یافته های فراروان شناسی/ پیرا روان پزشکی تامل و احتیاط بیشتری نشان داد. در حال حاضر، باید دقت داشته باشیم که نبود دانش را با دانش نبوده‌ها اشتباه نکنیم.¹

¹ ...not to confuse absence of knowledge with knowledge of absence

فصل یازدهم

تقدیر و سرنوشت انسان: کارما¹ و تناسخ²

مفهوم کلی

تقریباً همه کسانی که با فرهنگ غرب محشور بوده اند تا اندازه ای به این درک رسیده اند که ما حاصل بارداری مادرانمان هستیم و از طریق آنها پا به جهان گذتشته ایم، تنها یک بار زندگی خواهیم کرد و در نهایت هم خواهیم مرد. با وجود این، به نظر می رسد در فرهنگ هندو یا بودایی، این گونه تصور شده است که ما بارها زندگی کرده ایم و باز هم به دفعات در این جهان خواهیم زیست. هرآینه یا نظریه مشکلات خود را دارد و من، در اینجا، به مشکلات مقوله تناسخ خواهم پرداخت. اما اجازه بدهید به این نکته پردازیم که هندوها و بودایی ها چه مشکلاتی را در فرهنگ مغرب زمین فهرست می کنند. آنها به نا برابری های تولد در انسان اشاره می کنند. کودکی به دنیا می آید با بهره هوشی سرشار و جسمی سالم آن هم در خانواده ای با درآمد خوب و در یک جامعه مرفه و پیشرفته، به نحوی که همه مواهب حیات فرهنگی وجود دارد و هر فرد می تواند به اختیار خود شیوه مطلوب زندگی خود را برگزیند. دیگری را می بینیم که علیل به دنیا آمده، از بهره هوشی پائینی برخوردار است، با پدر و مادری بی فرهنگ و فقیر و بد رفتار. در جامعه ای که این کودک به دنیا آمده احتمالاً

¹ اعتقاد به تاثیر اعمال آدمی در زندگی آینده یک فرد

² Reincarnation

به اعمال جنایی کشیده شده و سرانجام هم در یک مرگ خشن و زودرس از دنیا خواهد رفت. آیا این عادلانه است که آنها در شرایط نا برابر به دنیا آمده اند؟ اگر به ازاء هر کودک که به دنیا می آید یک روح جدید هم خلق شود، خداوندی را که مسئولیت آفرینش روح را بر عهده دارد می توان خدای صلح و دوستی خواند؟ همه ما داستان جان برادفورد¹ را شنیده ایم، نظاره گری که ناظر بر بردن مجرمی به سوی چوبه دار است. او می گوید: خدای من دارند برادفورد، مرحمتی تو را، می برند. تا آنجا که معلومان می شود این داستانی است تهنیتی که مرحمت و لطف خدا را به یادمان می آورد. اما لطف یا نبود لطف خداوند، در ارتباط با یک شخص مجرم، چه می شود؟ هرچه بر نابرابری ها و قبول این تصور که خداوند ما را نابرابر آفریده است بیشتر تأمل می کنیم، به بی عدالتی های بیشتری برخورد می کنیم.

تصوری که در ادیان منشعب از هندو وجود دارد حکایت از آن دارد که انسانها در گذشته می زیسته اند و شرایطی که امروز در آن قرار گرفته اند حاصل اعمال آنها در زندگی گذشته آنهاست و نه اختیاری²، نه تصادفی³ و نه بی عدالتی در ارتباط با نابرابری های جامعه وجود دارد. تنها یک رابطه علت و معلولی وجود دارد. درو کردن حاصلی که در گذشته بذر آن را کاشته ایم. "خود" اصلی ما از یک زندگی به زندگی دیگری امتداد می یابد و این تناسخ در تناسخ پیوسته روی خواهد داد. آنچه ناظر آن هستیم بازتاب اعمال در گذشته است و پیشینه ای برای آینده.

¹ John Bradford

² arbitrariness

³ randomness

صورت متداول تر این نظریه هم در شرق و هم در غرب بر این پایه استوار است که خود آگاهی ما و در اصل حافظه ما از جسمی به جسم دیگری منتقل می شود و در آن حلول می یابد. در باگوند گیتا¹ می خوانیم: " همان گونه که انسان لباس های مندرس را به دور می اندازد و در لباس نویی ظاهر می شود، روح نیز از لباس تن بیرون می رود و در لباس دیگری تجلی می یابد." بر پایه این تفکر، این من، منی که در حال نوشتن هستم، آگاهم که زمانی بوده ام و باز هم در جسم و قالب های دیگری زندگی خواهم کرد. به همین منوال می توان تصور کرد که من به گذشته های خویش نیز آگاهی دارم اما وحشت مرگ و دوباره زندگی کردن این خاطره ها را از ذهن من زدوده اند اما در نهانخانه نا خود آگاه من وجود دارند. با وجود این، گاه افراد، به صورت پراکنده، این خاطرات غیر فعال شده را باز می یابند. این خاطرات نه تنها از آن جهت مهم هستند که شاهدهی بر حیات مجدد محسوب می شوند بلکه به شفاف سازی این نظریه کمک می کنند. ممکن است این نوع گزارش ها را ، اگر ملاکی برای اثبات تولدهای مکرر باشند ، جذاب بدانیم یا ندانیم. با وجود این، این واقعیت، مجموعه های گردآوری شده از حیات های پیشین، نمی توانند شاهد یا علامتی بر محتوای ایده تناسخ باشند . اجازه دهید ، بر مبنای مواردی که از خاطرات پیشین نقل شده به شفاف سازی نظریه تناسخ پردازیم.

من، جان هیگ، نویسنده کتاب حاضر ، را که در حال نوشتن این کتاب است در نظر بگیرید . به او عنوان ج ه می دهیم. با جان هیگ در سن دو سالگی مقایسه کنید، عنوانش را ج ه 2

¹ Bhagavand Gita

می‌گذاریم. تفاوت های آشکاری بین این دو وجود دارد: نخست به هیچ روی شبیه به هم نیستند و دوم اینکه "خود" های آگاه آنها متفاوت از یکدیگر هستند. حال اگر عکس ج ه 2 را ، بدون توضیح ، به کسی نشان بدهید ، هیچکس ، پس از گذشت شصت و چهار سال ، نمی تواند بگوید که این همان ج ه است در سن دو سالگی زیرا این دو هیچ شباهتی فیزیکی به هم ندارند. حال اگر صدای ج ه 2 را پخش کنیم و به واژه ها و ساختارهای فکری او توجه کنیم ، باز هم شباهتی با آنچه ج ه دارد ندارد. شکی نیست که رد پای شخصیت ج ه در ج ه 2 مشهود است اما خود آگاهی آن دو با هم فرق دارند به حدی که مقایسه آن دو با یکدیگر ما را به این نتیجه نمی‌رساند که آن دو "خود" یکسان هستند. بنابراین ، باید بپذیریم که این دو با هم تفاوت های فاحش دارند هم از بُعد جسمی و هم از بُعد روانی. به رغم همه اینها ، ج ه حد اقل بخشی از حافظه ج ه 2 را یدک می‌کشد که در گذشته تجربه کرده است. برای مثال ، به خاطر دارد که ، زمان تولد خواهرش را که دو سال از او کوچکتر است ، به او اطلاع داده بودند. بنابراین ، خرده حافظه هایی وجود دارد که این دو را به هم متصل می‌کند. این موضوع این امکان را به ما می‌دهد تا بین تفاوت های فیزیکی و روانی از درجات سخن به میان آوریم.

حال اجازه دهید همین موضوع را در مورد فرد دیگری که حیات پیشین خود را به خاطر می‌آورد بسط دهیم. مورد آقای شانتی دوی¹ را مثال می‌آوریم. شخصی به نام لوگدی² در سال

¹ Shanti Devi

² Lugdi

1902 به دنیا آمد، در ماترا¹ زندگی کرد و در سال 1924 با نام خانم چوبی² در گذشت. این شخص هیچ تشابه فیزیکی و روانی با آقای شانتی دوی نداشت که در سال 1926 به دنیا آمد و در هندوستان زندگی می کرد. آقای شانتی مدعی بود که خاطراتی از افراد و وقایعی با خود دارد که لوگدی تجربه کرده بود. نقل شد که گفته های وی از سوی پژوهشگران بی طرف نیز مورد تائید قرار گرفت. نظریه تناسخ ناظر بر این امر است که علی رغم تفاوت بین آنها، این دو، همانند مورد ج ه و ج ه 2، و در همان حد قابل مقایسه اند. زمانی که از یک فرد سخن به میان می آوریم که در سال 1902 در بخشی از هندوستان به دنیا آمد، سپس مرد و در سال 1926، در بخش دیگری از هندوستان، تولدی مجدد یافت، تجربه هایی را از موجودیت یک ذهن پایدار در پیش فرض خود داریم که من آن را "خود" آن فرد می نامم. بر اساس این فرضیه، می گوئیم، همان گونه که ج ه خاطراتی از گذشته ج ه 2 در گذشته دارد، به همان نسبت، آقای شانتی همان لوگدی است اما در تاریخ آینده آن فرد. تفاوت عمده ای که می توان مطرح کرد و، باید بپرسیم تا چه حد بزرگ است – این است که اینها زندگی های گذشته و آینده نیستند بلکه توالی زندگی ها هستند. آنها محتوای مجلد های متفاوت از یک مجموعه چند جلدی هستند و نه محتوای فصل های یک مجلد.

حال اجازه دهید به این ادعا بپردازیم که همه انسانها در گذشته ها بارها و بارها زیسته اند اگرچه کثرت انسانها، شاید نود و ندرصد آنها، هیچ حافظه ای از زندگی گذشته خود ندارند.

¹ Muthra

² Chaubey

سئوالی که من مطرح می کنم این است که با چه معیاری می توان از فردی سخن به میان آورد که ، برای مثال، پانصد سال پیش میزیسته است اما هیچ خاطره ای از آن زمان ندارد؟ زیرا ، هرگاه رد پای حافظه را، آن گونه که در مورد فرضیه تناسخ ملاک قرار می دهیم، در نظر نگیریم، به راستی معیار مهمی را از دست داده ایم که در موارد متعارف، ملاک رابطه یک فرد با گذشته خود است. دومین مقوله تداوم جسم است، موجودیت ناگسسته از دوران نوزادی تا زمان پیری، یا به عبارتی تداوم جسم از گهواره تا گور. این امکان وجود دارد که هیچیک از اتم های موجود در جسم یک نوزاد تا زمان پیری بقاء نخواهند یافت. با وجود این، ما ناظر و شاهد تداوم تدریجی تغییرات در اورگانیزم فیزیکی فرد هستیم که از ترکیبات گوناگون اتم ها بوجود می آیند و لحظه به لحظه هیبت های متفاوتی به خود می گیرند. به هر حال ، در فرضیه تناسخ ، جایی برای اثبات فیزیکی فردی که برای مثال پانصد سال پیش در چین زندگی می کرده و فردی که امروز در آمریکا زندگی می کند نمی تواند وجود داشته باشد. حتی، بر اساس نظریه تناسخ، نمی توان مدعی شد که تشابه فیزیکی هم بین آن دو وجود دارد زیرا گفته شده است که یک فرد ممکن است در یک عصر به صورت جنس مونث تناسخ یابد و در دیگر زمانها به صورت جنس مذکر، گاه با یک نژاد و گاه با نژادی دیگر. نوعی دیگری از نظریه تناسخ مدعی است که گاه ممکن است یک فرد در قالب جسمی یک حیوان و یا یک حشره تناسخ یابد.

بدین ترتیب، تنها چیزی که باقی می ماند که حامل هویت شخصی باشد سومین مورد است و آن تداوم روان است، نوعی الگو از تجلی ذهن. این آن چیزی است که بار هویت دو نفر را بر دوش می گیرد، یکی از آن دو تناسخ است. زیرا، زمانی که حافظه و تداوم جسم منقطع می گردد، تنها ارتباط باقی مانده تجلی روان شناختی است که شخصیت و هویت یک فرد را شکل می دهد. ادعا شده است که فرد "ب"، که تناسخ یافته فرد "الف" است همان نوع شخصیت فرد "الف" را حفظ می کند. اگر شخص "الف" آدمی مغرور و ناشکیبا باشد فرد "ب" نیز همان گونه خواهد بود. اگر فرد "الف" دارای ذوق و قریهه هنری باشد و هنرمندی قابل شود، فرد "ب" هم زندگی خود را با نوعی گرایش قوی به سوی هنر آغاز می کند. اگر شخص "الف" فردی مهربان و با ملاحظه بوده است، به تبع آن فرد "ب" نیز همانگونه خواهد بود. آنچه باقی می ماند اعتبار این نظریه است و به میزان شباهتی بستگی دارد که تصور می شود بین تمامیت شخصیت فرد "الف" در مقاطع زمانی 1 و 2 وجود داشته است. هستند بسیاری از افراد که مهربان هستند و با ملاحظه و یا گرایشهای هنری دارند یا ناشکیبا و به خود مغرور هستند اما تا زمانی که از نظر جسمی از یکدیگر فاصله دارند و از حافظه و آگاهی های متفاوت برخوردارند، این واقعیت که دو نفر دارای شخصیت یکسان هستند و یا حتی از برخی جهات به هم شبیه هستند دلیل موجهی برای قبول این واقعیت نیست که آنها را یکی بدانیم. در مورد انسانهایی که همزمان زندگی می کنند، بیان آن نوعی نقض مستقیم مفهوم "هماندی شخص"¹ اشخاص است. در مواردی که این اشخاص به صورت همزمان در قید حیات نبوده

¹ Same person

اند، این تشابه را نمی توان با قاطعیت غیرقابل قبول دانست اما با مشکلات سختی روبرو خواهیم بود. شباهت بین "الف" (در زمان 1) و "ب" (در زمان 2) ، در بسیاری موارد، باید به قدری کلی باشد تا بتواند نمونه های متعدد و متفاوتی را شامل شود زیرا "الف" و "ب" می توانند از دو نژاد مختلف، دو جنسیت متفاوت، آمیخته فرهنگ ها، اقلیم ها، و برهه های تاریخی متفاوتی باشند. ممکن است شباهت های کلی شخصیتی وجود داشته باشد، از گونه شخصیت های درونگرا و برونگرا¹ ، که به صورت ویژگی هایی چون خود پسندی ، از خود گذشتگی ، شخصیت درونگرا و برونگرا، هنری یا ذوق عملی² و ، در سطوحی از هوش و بینش تجلی می یابد. برای مثال، یک مرد کشاورز تبتی قرن دوازدهم و یک زن آمریکایی و تحصیل کرده فارغ التحصیل از دانشگاه در قرن بیستم. با وجود این، تشابهاتی از این دست به هیچ روی ما را ملزم نمی سازد که دو نفر را یکی بدانیم. در حقیقت، اگر بر پایه این زمینه ها ادعا کنیم که هویتی را شناسایی کرده ایم، در مواردی نیز که هیچگونه امتداد جسمی و یا رابطه حافظه ای هم وجود ندارد، ما را ملزم خواهد ساخت تا همه افرادی را که در قید حیات نیستند و به نوعی دارای شباهت های شخصیتی هستند عقبه یکدیگر بدانیم. در آن صورت، تعداد کسانی که در این طبقه بندی قرار می گیرند بسیار زیاد خواهند بود. چند نفر هم نسل لوگدی به شانتی دوی شباهت داشته اند و صاحب همان نوع شخصیت بوده اند؟ احتمالاً صدها و هزاران نفر. چند نفر از افراد نسل پیش از "من" صاحب همان ویژگی هایی بوده اند که امروز در "من" وجود دارند؟ تنها بر این اساس نمی توان تصور کرد که شانتی و

¹ Introvert and extrovert

² Practical bent

لوگدی یک فرد بوده اند و یا من نوعی همان فردی هستم که در پیش وجود داشته است. اگر این معیار ما باشد، من نوعی می توانسته ام همان هزارها نفری باشم که پیش از من زندگی می کرده اند. بدین ترتیب، معیار تشابه شخصیت بسیار گسترده است و در نهایت نمی تواند قابل قبول باشد. بدین ترتیب، ایده تناسخ به مفهوم انتقال "خود" بدون انتقال حافظه از حیات پیش از خود، با مرگ یک فرد و تولد آن در فرد دیگری با مشکلات عدیده ای روبرو است.

مفهوم ودایی¹

اجازه بدهید توجه خود را به مفهومی ظریف تر و پیچیده تر در ارتباط با تناسخ، آن گونه که در فلسفه ودایی هندوها آمده است، معطوف کنیم. البته این تنها اندیشه دینی هندوها نیست اما مفهوم ودایی "کارما" و بازایش² وجه مشترک است و سایر مذاهب وابسته تفاوت های بسیار جزئی نشان می دهند. برپایه آدویتا ودانتا³، حقیقت مطلق یا برهمن⁴، و رای تمام صفات و از آن جمله جسمی بودن، نوعی آگاهی یکدست و یکپارچه⁵ است. قدرت خلاقه برهمن مبین وجود جهان هستی است که ذات آن مایا⁶ است که معنی ضمنی آن "غیرواقعی" یا به عبارتی وابسته بودن و گذرا بودن است. آگاهی نامتناهی ابدی با "مایا" قرین می شود تا مجموعه ای از آگاهی ها و دانش های موقتی را شکل دهد که از آنها با نام های حیواناتن یا

¹ Vedantic conception

² Re-birth

³ Advaita Vedanta

⁴ Brahman

⁵ Undifferentiated consciousness

⁶ maya

جیواها¹ یاد می شود که وجودشان به شکلی تصویری² به مفهوم جدا شده از آن آگاهی مطلق و کل است. در قالب تشبیه ودانتا، برهنمانند فضاست در حالیکه روح همانند فضای محبوس در یک ظرف است. زمانی که ظرف شکسته و نابود می شود، فضای داخل آن ظرف به آن فضای اصلی می پیوندد. به همین ترتیب، زمانی که روشنگری موجب شکسته شدن دیوارهای بسته ناآگاهی درون می شود، روح به برهنمانند ابدی و جاویدان می پیوندد.

بدین ترتیب، تعداد ارواح منفرد بی نهایت است اما این تکرار و فردیت خود تصویری است زیرا هنگامی که روح های منفرد در قالب برهنمانند بر "خود" خود آگاهی می یابند، آن تفاوت ها از میان برداشته می شود. همه روح هایی که به برهنمانند می پیوندند به یکسانی و همانندی می رسند. نظریه "کارما" و "باز زایش" به روح و تکامل آن از حالت تصویری موقتی به خود آگاهی واقعی³ مربوط می شود. روح های بیشمار، به عنوان "جرقه ها / ذرات خدایی"⁴ که در دوری از اصل، هویت و ذات برهنمانند خود تصویری شده اند، به تدریج پاکسازی و تزکیه می شوند و در نهایت از طریق باز زایش های مکرر و مداوم به آزادی و یکی شدن با برهنمانند جاوید، یا موجودیت مطلق و به دور از موجودیت های تصویری، می رسند (البته، این مفهوم با آنچه در غرب با عنوان نوافلاطونی شناخته شده و نیز در نظریه تبلیغ آمده است قرابت و همانندی دارد).

¹ Jivantmans/ jivas

² illusion

³ True self-consciousness

⁴ Sparks of divinity

بدین ترتیب، در بی‌آغازی¹ زمان در گذشته‌ها، بی‌نهایت روح وجود داشته است. اما، من، این "خود" آگاه که در حال نوشتن هستم و شما، "خود" آگاه، که در حال خواندن هستید، هیچکدام، حداقل آگاهانه، از زمره این روح‌های ابدی نیستیم. ما منیت‌ها یا "خود"‌های روانی-جسمی²، یا اشخاص تصویری و خیالی از آن نوعی هستیم که در "مایا" وجود دارد. در حالیکه منیت یا خود روانی جسمی می‌تواند زن یا مرد باشد، روح نه زن است و نه مرد اما (در قالب روان‌شناسی یونگ³) یا نرینه روان⁴ است یا مادینه روان⁵ که وقتی به نسبت‌های مختلف تجسم پیدا می‌کند، نرینگی⁶ و مادینگی⁷ انسان را شکل می‌دهد. اگرچه خود روانی-جسمی معمولاً از گذشته‌جاوید روح بی‌خبر و ناآگاه است، با وجود این، در شعور روح، تجربه‌های گذشته ضبط شده‌اند. بدین ترتیب، هر "خود" روانی - جسمی جلوه‌ای یا عضوی یا ابزاری است موقتی از یک روح جاویدان که، در واقع، خود توالی جلوه‌هایی است که بازایش‌های متوالی روح را تشکیل می‌دهد. زمانی که می‌گویند روح متضمن "مایا" است، مفهوم آن این است که در یک سری بدن‌ها یا غلاف‌ها و پوشش‌ها محبوس است. در تمثیل، می‌توان به تیغه شمشیر اشاره کرد که پوشیده با غلاف است و برای رها شدن الزاماً باید از غلاف بیرون کشیده شود. در اینجا، به سه اصل بر می‌خوریم: ابدان یا

¹ beginninglessness

² Psychophysical egos

³ Jung

⁴ animus

⁵ anima

⁶ masculinity

⁷ femininity

غلاف¹ ، جسم نا خالص² ، جسم تزکیه یافته³ و جسم علّی⁴ . تا آنجا که به منطق اصلی ایدۀ باززایش مربوط می شود، می توانیم دو مورد آخری را یکی یا به عبارتی "جسم تزکیه یافته" تلقی کنیم و توجه خود را به رابطه بین آن با "جسم ناخالص" معطوف بداریم. "جسم ناخالص" همان ارگان فیزیکی است که در مرحله آبستنی شکل می گیرد و به هنگام مرگ فرو می پاشد. "جسم تزکیه یافته" به آن بقاء می بخشد و در آن حالت در جسم فیزیکی دیگری به عنوان مرکب جدید فرایند تناسخ حلول پیدا می کند . در همین جا باید به این مطلب اشاره کنیم که "جسم تزکیه یافته" احتمالاً برای یک غربی گمراه کننده است زیرا "جسم تزکیه یافته" جسم ، در قالب جلوه های گوناگون نظریه های فلسفی پیچیده، آن چیزی نیست که ، در جهان غرب، از "مادّه"⁵ تصور می شود. "جسم تزکیه یافته" فضایی را اشغال نمی کند، شکل و اندازه ندارد، و در کل ، آن گونه که ما در غرب تصور می کنیم، یک جسم واقعی نیست. با وجود این، ماده ای است از نوعی خاص که در فلسفۀ هندو، وجهی است مابین آگاهی و هر آنچه فاقد آگاهی است که آن را ماهیت یا مادّه⁶ می خوانند که در اصل با "مایا" یکسان است. در قالب واژگان غربی ها، از جسم تزکیه یافته باید توصیفی ذهنی به دست داد و نه جسمی فیزیکی. در واقع ، یکی از شرح نویسان⁷ از آن به عنوان "بخش روانی ارگانیزم روانی -

¹ Sheats / bodies

² Gross body (sthula sarira)

³ Subtle body (suksma sarira or linga sarira)

⁴ Causal body

⁵ material

⁶ prakrti

⁷ Suryanarayana Sastri

جسمی " ¹ سخن به میان می آورد. تا آنجا که به نقش آن در نظریه باززایش مربوط می شود، لینگا ساریرا ² را باید یک موجودیت ذهنی بدانیم که با جلوه های اخلاقی، زیبا شناختی، روشنگری، و روحی که در طول حیات انسان و شاید غیرانسان تزکیه شده و درتوالی انسانها یا غیرانسانها متجلی گردیده است. این تحولات و تغییرات حادث شده را انطباعات سامسکراس ³ می نامند. البته درقیاس، نمی توان آنها را چون حک شده هایی بر کاغذ دانست بلکه انطباعات پویا و دینامیک هستند، تغییراتی که در رفتارها ایجاد می شوند. معمولاً تصور ما این است که ذهن و شخصیت انسان، بنا بر خواسته ها و در پاسخ به تجربه هایش، به شیوه های مختلف و در انواع گوناگون، تعدیل می شود. زیاده روی های مکرردر شیوه ها و روش های خودپسندانه تمایلات "خود" مارا تقویت می بخشند. ممارست دایم در نظام های دقیق فکری روشنگری بیشتری را در تفکر ما بوجود می آورد. توجه بیشتر ما به یک شاخه از هنرها احساس های زیبا شناختی مارا تقویت می بخشد. مراقبه های روحی و معنوی دریچه "خود" مارا به سوی جهانی بزرگتر می گشاید. این واقعیت های آشکار را می توان با بیان اینکه لینگا ساریرا خاستگاه تعدیل های عاطفی، معنوی، اخلاقی، زیبا شناختی و تفکری است که در طول حیات ما رخ می دهند روشن ساخت. در جهان غرب عصر حاضر، این تعدیل ها را به عنوان تجلیات ذهنی طبقه بندی می کنند.

¹ The psychical part of the psychophysical organism

² Linga sarira

³ samskaraas

در پیش، به این موضوع اشاره کرده ایم که جسم تزکیه یافته به آن جنبه از ماده از نوع پراکرتی¹ آن یعنی دو شق بین آگاهی تعلق دارد و از این رو، در فلسفه هندو، آن را شایسته جسمیت می دانند. زیرا، به لحاظ آنکه متناهی است، تغییر می کند، و عاری از آگاهی است و به جسمیت نزدیک تر است. برای آنکه درک بهتری نسبت به تفکر، عاطفه و احساس و تمایلات به عنوان جسم داشته باشیم، باید آنها را آن گونه بدانیم که قابلیت زیستن جدا از آگاهی را دارند همانند انرژی هایی که، به وقت ارتباط با آگاهی، می توانند، از طریق مشوق و انگیزه های مشترک، اعمال را هدایت کنند. این تجلیات شکل ساختارهای ثابت و پایدار به خود می گیرند و شکل و هیبت آنها متناسب با آن شخصی است که اندیشه های او به آنها شکل داده است. این ساختار به هنگام مرگ به صورت آگاهی بقاء می یابد و موجودیت آن تداوم می یابد و در نهایت به جسم تزکیه یافته منتهی می شود که بعداً به آگاهی جدیدی ربط می یابد. بدین ترتیب به آنچه سی دی براد² "عامل روانی"³ خوانده نزدیک است. زمانی که انسانی می میرد، جنبه ذهنی او باقی می ماند، نه به عنوان یک شخصیت کاملاً آگاه بلکه در قالب مجموعه ای از عناصر ذهنی شامل تجلیات، خاطره ها، تمایلات، ترس ها و غیره که وجود روانی او را شکل می دهند. این عامل روانی مدتها در حالت تجمیع حفظ می شود و ممکن است به قطعات کوچک تر شکسته شود. آن گونه که براد پیشنهاد می کند، این دسته بندی و تجمیع روان که به اندازه کافی در برگزیده خاطرات فرد متوفی است ممکن است با

¹ prakrti

² C. D. Broad

³ Psychic factor

واسطه ای که در حالت خلسه است ارتباط یابد و شخصیتی موقتی را بوجود آورد که تلفیقی است از عناصر ذهنی موجود در شخص متوفی به همراه ساختار حیاتی شخص واسطه. نظریه تناسخ را ، آن گونه که سی دی براد متذکر شده است ، می توان به شکل دیگری نیز بسط داد. ادعای او حول این محور است که عامل روان که به هنگام مرگ خود را آزاد می سازد خود را به یک ساختار حیاتی جنین انسان و نه به ساختار حیاتی رشد یافته شخص واسطه، پیوند می زند. نقش آن رشد دادن به جنین انسان است که علاوه بر ماهیت توارثی فیزیکی فرد ، به عنوان یک عامل اثر گذار، بر جسمیت او نیز تاثیر می گذارد.

اگر به دنبال پاسخ به این سؤال باشیم که چرا هندوها واقعیت وجود انسان را این گونه می پندارند، باید بدانیم سه جواب مدغم در هم و پیوسته وجود دارد:

1. حقیقتی است آن گونه که در وداها آمده است.
2. موضوع تناسخ فرضیه ای است که با بسیاری از جنبه های حیات انسان شامل نابرابری ها در تولد انسان ، وفاق دارد. من به بسط آن خواهم پرداخت.
3. خاطره های پراکنده ای از حیات های پیشین وجود دارد که در پیش به آنها اشاره داشته ایم. مهمتر از آن، خاطره های افرادی است که به موسکا¹ یا آزاد منشی² و روشنگری¹ دست یافته اند، حیات های پیشین را به خاطر

¹ moska

² liberatin

دارند، ارتباطات کارما را ناظر هستند که در توالی حیات های ظاهراً نا پیوسته و گوناگون حضور یافته اند.

پاسخ سوم در نظر هندوها مهم ترین زمینه و دلیل برای باور به تناسخ بوده است.

حال سؤال این است، زمانی که حافظه مرتاض گونه یک سری حیات هایی که ، ضمن ادامه بقاء، از طریق حافظه به هم مرتبط نیستند ، تناسخ ، به معنی اخص کلمه ، به چه معناست و از چه تکیه گاهی برخوردار است؟ تصویری که در نظر ما مجسم می شود تصویری است از صدها "خود" تجربی مجزا از یکدیگر که جدا از صدها "خود" دیگر، یکی پس از دیگری زیسته اند و متفاوت از صدها "خود" دیگر بوده اند. آنگاه سری آخر آنها نسبت به تمامی سلسله های پیش از خود آگاهی دارند. علاوه بر آن، او تمام سری حیات های پیشین را، در این حالت متعالی آگاهی، تجربه کرده و اکنون در آن می زید. اینجا به خاطر آوردن ، از نظر منطقی، "عجیب" جلوه می کند، به نحوی که لازم می آید آن را در گیومه قرار دهیم. زیرا این وجود آگاه متعالی حیات های پیشین خود را تجربه نکرده بود تا بتواند از واژه "به خاطر آوردن" به معنی واقعی آن سخن به میان آورد. در عوض حالتی است که به نظر می رسد آن حیات های پیشین را تجربه کرده است اما ، به واقع، نکرده است.

ادعایی که مطرح شده است این است که یک حیات آگاه متعالی دیگری در آینده وجود خواهد داشت که در آن "خاطره ها" بی از توالی حیات های متفاوت به جا مانده است. با وجود این،

¹ enlightenment

این سؤال مطرح می شود چگونه باید این حالت ها را توصیف کرد. اجازه دهید نام نخستین فرد را "الف" و آخرین را "ی" بگذاریم. آیا می توان گفت که توالی "ب - ی" سری تناسخ یافته "الف" است؟ اگر بشود چنین گفت، می توانیم به صورت ضمنی این توصیف را ارائه دهیم: با در نظر گرفتن دو یا چند حیات انسانی در زمان ها و عصر های متفاوت ، اگر آگاهی مافوق تری وجود داشته باشد که این حیات ها در آن مستتر باشند، نگاه هر فرد از این سری را صورت تناسخ یافته فرد ماقبل او باید به حساب آورد. اما اگر تناسخ این گونه تعریف شود که اگر من "الف" باشم، پس من باید در فرایند "ب - ی" به دفعات باز زایش شده باشم. علاوه بر آن هیچ توجیهی در دست نیست تا همه باز زایش ها را در زمانهای غیر همعصر بدانیم. اگر این امکان وجود داشته باشد که یک آگاهی متعالی وجود داشته باشد که بتواند توالی حیات های ماقبل خود را در خاطر داشته باشد، آنگاه هیچ دلیل قانع کننده ای نداریم که چرا این آگاهی متعالی نمی توانسته است از باز زایش های هم عصر خود خاطره ای داشته باشد و آنها را به یاد آورد. در واقع می توان به وجود یک آگاهی نامتناهی متعالی قایل بود که در حافظه و خاطره آن تمامی حیات های پیشین که وجود داشته اند مضبوط است. بنابراین، طبق نظریه تناسخ، می توان گفت که از هر دو حیاتی، خواه به صورت همعصر و هم غیر همعصر، یکی تناسخ یافته دیگری است. به نظر می رسد بتوان به این نتیجه رسید که ایده تناسخ، در صورت ودایی¹ و یا در کل در قالب های معروف تر آن، با مشکلات عدیده ای روبروست.

¹ Vendaic

حال بر می گردیم به موضوع نابرابری در بوجود آمدن انسان و به آن می پردازیم و این سؤال را مطرح می کنیم که آیا ایده تناسخ اصولاً می تواند در توجیه نابرابری ها کمکی بکند یا نه. دو حالت متصور است: یا نوعی حیات نخستین وجود داشته است که منشاء نابرابری ها در انسانهاست یا (بر پایه فلسفه ودایی) حیات نخستین وجود نداشته است بلکه رجعت به نامیرایی تناسخ مطرح است. در مورد شق دوم، توجیه نابرابری ها در حیات امروز ما به تعویق افتاده و هرگز هم دسترسی به آن امکان پذیر نخواهد بود زیرا ما هرگز به توجیهی متفن در ارتباط با حیات امروز خود دست نخواهیم یافت زیرا به ما گفته می شود که هرچیز حاصل حیات های پیشین است. آن حیات پیشین هم با توجه به حیات پیش از خود قابل توجیه است و این تسلسل همچنان ادامه خواهد داشت. می توان ماهیت ابدی وجود روح را تصدیق کرد اما نمی توان مدعی آن بود که می تواند توجیهی برای نابرابری های امروز ما ارائه دهد. در حقیقت، راه حلی ارائه نمی شود بلکه پاسخ را به زمانی بی پایان موکول می کند. حال اگر قائل به وجود حیات نخستین باشیم (که البته فلسفه هندو آن را نمی پذیرد) ، ما باید یا قبول کنیم که روح ها به صورت خرده روان مشابه¹ خلق شده اند یا ، حداقل به شکل هسته آغازی، شکل یافته اند و متعاقب آن تفاوتها بوجود آمده اند. اگر قائل به شق دوم باشیم، معمای نابرابری انسانها در همان ابتدای خلقت خودرا نشان می دهد. اگر شق نخست را بپذیریم، آنگاه باید همه تقصیرها را به گردن محیط بگذاریم که موجب بروز تفاوتها شده و متعاقب آن تکثر در مقابل وحدت آغازین بوجود آمده است. بدین ترتیب، اگر خالق وجود داشته است،

¹ Identical psychic atoms

آنگاه آن خالق نمی توانسته است از مسئولیت غایی خود در شکل گیری ماهیت و ذات خلقت و از آن جمله نابرابری هایی که در ذات خلقت وجود داشته است شانه خالی کند.

توصیف تقدس زدایی شده¹

امکان توصیف کردن تناسخ به عنوان یک ایده متافیزیکی ابطال ناپذیر² و اثبات ناشدنی³، مارا به سرحد و مرز نظریه سومی رهنمون می شود. در این حالت، بیانی است اسطوره ای از این واقعیت که همه اعمال و رفتار ما بر بخشی از جامعه بشری تاثیر می گذارد و خوب یا بد، آیندگان باید آنها را منتقل سازند. برخی از پژوهشگران، به ویژه ج سی جنینگ⁴، این ایده را به بودا نسبت می دهد. او می گوید:

در جائیکه بودا به دائمی بودن روح فردی باور ندارد، او نمی توانسته است نظریه کارمای هندوها را بپذیرد که انتقال روح از یک جسم به جسم دیگر را قبول داشته اند. بودا به مسئولیت کامل اخلاقی و نتایج گفته ها، اعمال و اندیشه ها باور داشته و کارما را به مفهوم دیگری پذیرفته است که متضمن انتقال اثرات و تبعات اعمال از نسلی به نسل دیگر است.

جنینگ در جای دیگری می گوید:

¹ Demythologized Interpretation

² unfalsifiable

³ unverifiable

⁴ J G Jennings

با تصور بر وحدت روح و مشترک بودن آن ، بودا به واحد بودن و تاثیر کارما بر ماده حیاتی تمامی جهان باور دارد. کارما آن گونه که او تعلیم می دهد جنبه جمعی دارد و نه فردی.

با این دید، "کارما" با تعریف تناسخ به عنوان یک بیان متافیزیکی، به واقع یک حقیقت اخلاقی و آموزه ای برای یک مسئولیت بشری جهانی است. تمام اعمال ما بر آیندگان اثر گذار خواهند بود. حیات ما متأثر از اعمال کسانی است که پیش از ما می زیسته اند. به جای قائل بودن به یک وجه مشترک فردی در تاریخ "کارمایی"، نوعی شبکه جهانی "کارمای بشری"¹ وجود دارد که هر فرد در آن ایفا گر نقشی است و خود نیز از نقشی که دیگران ایفا می کنند متأثر است. آنچه مستفاد می شود این است که ایده تناسخ تائیدی است بر روحیه وحدت و مشارکت جمعی بشر و حس مسئولیت پذیری نسبت به همگان که نهایتاً خود فرد را هم شامل می شود. انسانها میل به تک زیستی² ندارند و به طور پیوسته در تعامل با یکدیگر هستند و افکار و اعمال آنها بر یکدیگر اثرگذار است. همانگونه که شیوه زندگی زنان و مردان نسل های پیشین بر امروز ما اثر گذار بوده است، رفتار و اعمال ما هم در زندگی نسل های آینده اثر گذار خواهد بود. همان گونه که جهان موروثی ما یا حالت "کارمایی" آن شرایط حضور فردی ما را در عصر حاضر مهیا ساخته است، ما نیز به نوبه خود در شکل دادن به محیطی که آیندگان در آن خواهند زیست ایفای نقش می کنیم. در حالیکه جهان ما درگیر گرفتاریهای وسیعی از قبیل مشکلات زیست محیطی، مشکل آلودگی محیط زیست، چگونگی

¹ Karma of humanity

² monadic

جلوگیری از وقوع جنگ هسته ای، انفجار جمعیت و نکبت از دیاد آن، مشکلات حفظ محیط زیست، درگیری های نژادی و بسیاری از مشکلاتی است که در اثر تعامل بین افراد جامعه بوجود می آید ، ایده "کارما" می تواند تاثیر فراوان داشته و اثراتی را از خود باقی بگذارد. ایده های مطرحی همچون انتقال روح و تداوم جسم تزکیه یافته از فردی به فرد دیگر در نسل های متمادی را می توان بیان اسطوره ای این حقیقت اخلاقی بزرگ دانست.

احتمالا ، بسیاری از فیلسوفان مغرب زمین با این تعبیر از تناسخ به شرحی که آمد مشکلی نخواهند داشت زیرا مویید وحدت بین انسانهاست. جهان امروز ما به شکلی است که اگر وحدتی در حیات بشر بوجود نیاید، بدیهی است احتمال وحدت نظری هم در موضوع مرگ وجود نخواهد داشت. اما این تفسیر در ارتباط با ایده باز زایش ، که هزاران سال در ادیان بزرگ هندویی پایدار مانده است، تا چه حد قابل قبول خواهد بود امری است که هنوز بر ما مکشوف نیست.

English to Persian

A being	وجود
A person	یک فرد بودن
A prioriological definitiveness	منطق پیشینی
absentee	خدای غایب
Absolute ontological independence	هستی شناسی مطلق
Absolute value	ارزش مطلق
Absurd	باطل
Actual entity	موجودیت واقعی
Actual situation	موقعیت واقعی
Aesthetic analogy	قیاس زیبا شناختی
Aesthetic criteria	زیبا شناختی معیار
Agape	عشق
Agapeistic	زندگی عاشقانه
Agnostic	لا ادری
agnosticism	لا اداری
Alogical	عام
Analogical	قیاسی
Analogical predication	حمل قیاسی
Analytic	تحلیلی
Analytic truths	واقعیت های تحلیلی
Anima	مادینه روان
Animus	نرینه روان
Another	دیگری
Anthropomorphism	تصوری انسانگونه
Anthropos	انسان
Apologetics	مدافعان مسیحیت
Apparition	توهم دیداری
Arbitrariness	اختیاری
Artificial doubt	شک تصنعی
Available God	خدای موجود
Axial period	دوران محوری
Basic beliefs	بنیادی/ پایه ای
Beg the question	مصادره به مطلوب
Beginninglessness	بی آغازی
Being itself	اصل وجود
Believing	باورمندانه

Body and mind	جسم و ذهن
Cartesian	فلسفه دکارتی
Causal body	جسم علی
Celestial city	ملکوت
Children of God	فرزندان خدا
clairvoyance	غیب بینی
Cloning	همنوع آفرینی
Communicational unity	وحدت ارتباطی
Concrescence	پیوستگی
Concurrent ambivalent feeling	احساس دو سویی همزمان
Contingency	تصادفی
Contingent beings	موجود ممکن
Contingent factors	عوامل اتفاقی
Cosmological	کیهان شناختی
Cosmological arguments	استدلال کیهان شناختی
Counter factual	روش خلف
Creatio–ex nihilo	همه از هیچ
Creator	آفریدگار
Cult	کیش و آئین
Cybernetic	فرمانشی
Dateless	ابدی
Deitists	خداپاوران
Delusory	وهمی
Demythologization	اسطوره زدایی
Determinism	علیت گرایی
Devine	اولوهیت
Devine designer	نظام دهنده مطلق
Devine thou	تو – الهی
Difference	تفاوت
Disanalogy	غیر قیاسی
Divine grace	لطف الهی
Divine reality	واقعیت الهی
Divinity	خدا شناسی
Doctrinal disputes	مباحث نظری
Dukka	جهان نارضایتی ها
Dynamics of faith	پویایی ایمان
Echo	پژواک
Egotism	اخلاق منیت

Elitism	نخبه‌گری
Empirical religion	دین تجربی
Empirical self	خود تجربی
Empiricists	تجربه‌گرایان
Enlightenment	روشن‌گری
Equivocal	بی‌ارتباط
Eros	عشق
eschatological	معاد شناختی / فرجام شناختی
Eternal life	حیات ازلی و سرمدی
Eternity	ازلی
Everything-in-God-ism	هر چیز در خدایی
Evidence	شاهد
Evidentialism	شاهد طلبی
Existence	وجود
Ex-nihilo	عدم
Extra Sensory Perception(ESP)	فراحسی
extrovert	برونگرا
Fact	واقعیت
Faith	ایمان
Faith- venture	ریسک ایمانی
falsifiability	ابطال‌پذیری
Father	پدر روحانی
Feminity	مادینگی
Fictitious	تخیلی
First Cause	علت اول
Fool	نادان
Foundational	بنیادی/پایه‌ای
Foundationalism	بنیاد‌گرایی
Free will	اختیار
Frequency theory	نظریه بسامدی
fulfilments	خرسندی
Fundamentalism	بنیاد‌گرایی
Games	بازیها
Genesis	پیدایش
Ghost in the machine	روح ماشین
God's innovation	ابتکار الهی
Godhead	ربوبیت
Good	نیکی
Good reasons	دلایل خوب

Goodness	خوبی
Grace	لطف
Gross body	جسم نا خالص
Heaven	بهشت
Heavenly host	عشاء ربانی
Hedonistic paradise	بهشت موعود
Heirs of eternal life	وارثان حیات جاوید
henotheism	یک از چند خدایی
Hidden God	خدای پنهان
Holy	قداست
Homo sapiens	انسان اندیشه ورز
Household of faith	اهل ایمان
Human enlightenment	روشنگری انسان
Human faith	ایمان انسان
Human response	بازتاب انسان
Hypnotist	هیپنوتیزگر
Idolatry	بت پرستی
i-It	من – آنی
Illusion	توهم
Illusionary	تصوری
Image	مظهر
Imaginative expression	بیان تخیلات هنری
Immortality	نامیرایی
In nature	بالذات
In partia	در این دنیا
In via	در آن دنیا
Incarnation	تجسد
Incest	محرمات
Incorrigible	اصلاح نا پذیر
Individual experience	تجربه فردی
Inductive senses	آمار استقرائی
Inference	استنتاج
Infinite self – existence	وجود نا متناهی
Infinity	نا متناهی
Institution	عرف
Integrity	شرافت
Intellect	خرد
Intellectual framework	چارچوب خرد ورزی
Intensity	هیجان

Interpretive	تفسیری
Introvert	درون‌گرا
Is / to be	هستی / هست
i-Thou	من - تویی
Jesuit	یسوعی
Johweh / Jehovah	یهوه
Joshua	یوشع
Karma of humanity	کارمای بشری
King	فرمانروا
Language game theory	نظریه بازی های زبانی
Lasses-fair	اقتصاد آزاد
Liberation	آزاد منشی / رستگاری
Life	حیات
Likeness of God	خدایگونگی
Liturgy	مراسم عبادت کلیسایی
Logic of infinite	منطق نامتناهی
Logical positivism	اثبات گرایی منطقی
Lord	مالک
Love	عشق
Mahdi	هدایت شده
Masculinity	نرینگی
Material	ماده
Materialization	تجسد
Maya	دنیای تخیلی
Meaningful hallucination	توهمان معنا دار
mediational	مراقبه
Medieval scholastics	پیروان مکتب مدرسی
Memory beliefs	باورهای ذهنی
M-manifestation	باورهای "ت" تجلی
monadic	تک زیستی
Monotheism	یکتا پرستی
Moral argument	استدلال اخلاقی
Moral attributes	صفات اخلاقی
Mortality	میرایی
Mysticism	صوفیگری
Myths	اسطوره
Natural theology	الهیات طبیعی
Naturalism	طبیعت گرایی
Necessary	لازم

Necessary beings	موجود واجب
Negative existential statement	گزاره وجودی کاذب
Nirvana	نیروانا
Non – personal	غیر جسمانی
Non – Platonic	نا افلاتونی
Non – theistic	غیر خداپاور
Non-representative	نا نشانگر
Non-theistic thinkers	خدا ناباوران
Non-theous character	ماهیت غیر الهی
Not-God-ism	مکتب نا خدایی
Noumenal	معنویات
Obsessional neurosis	وسواسگونه
Ontological	هستی شناختی
Order of splendor	نظام شکوهمند
Pantheism	ائین وحدت وجود
Parapsychology	فرا روان شناسی
Participation	مشارکت
Perceiver	مُرک
Perceptual beliefs	باورهای ادراکی
Performative	گفتار کنشی
personal	فردیت
Personal deity	خدای فردی
Phantoms	توهمات
phenomenal	جهان پدیداری
Phenomenological	پدیدار شناختی
Phenomenology	پدیدار شناسی
Polytheism	چند خدایی
Positivism	اثبات گرایی
Postulates	شرط لازم
Practical bent	ذوق عملی
Precognitive science	علم غیب
Predicate	گزاره
Priesthood	روحانیت کلیسا
Prime Mover	محرک اول
Primeval slime	جلبگ های نخستین
Probability	احتمالات
Probablitifiable	احتمال باورانه
Process theodicy	داد خدایی فرایندی
Properly basic	بنیادهای واقعی

Property	ویژگی
Propositional view	دیدگاه حکمی
Propositions	قضیه
Psalms	مزامیریان
psychic atoms	خرده روان
Psychic factor	عامل روانی
Psychic footprints	رد پای روانی
Psychic organism	فرا روان شناختی
Psychoanalysis	روانکاوی
Psychokinetic (PK)	فرا روانی
Psychological	روانی
Psychological crutch	ابزار روانی
Psychological person	انسان روان بنیاد
Psychophysical egos	روان - جسمی
Psychosomatic medicine	پزشکی روان تنی
Puzzle pictures	تصاویر پازل
Quasi – animal	نیم حیوانی / شبیه حیوانی
Quasi –theistic	نیم خداپاور
Random motion	حرکت تصادفی
Randomness	تصادفی
Rational belief	باور منطقی
rationalists	عقل گرایان
Real	حقیقی
Real God	خدای واقعی
Realist	واقعیت گرا
Reality- centeredness	حقیقت محوری
Reasonableness	معقولیت
Reasonableness of belief	باور معقول
Re-birth	باز زایش
Recreation	باز آفرینی
Reformist	اصلاحگر
Regressed	واپس زدگی
Reincarnation	تناسخ
Religion	دین
Religious – cultural	مذهبی – فرهنگی
Religious faith	ایمان دینی
Religious pluralism	تکثر دینی
Religious statements as symbolic	گزاره های نمادین دینی
Religiousness	دین مداری

Replica	بدل
Resuscitation	زنده کردن مردگان
Revealed theology	الهیات وحی
Revelation and faith	وحی و ایمان
Revelatory experiences	تجربیات روشنگرانه
Sacrifice	ایثار
Salvation	رستگاری
Same person	همانندی شخص
Schematized	نمادی شده
Scholastic school	مکتب مدرسی
Scientism	علم مآبی
Scripters	کاتبان
Séance	احضار ارواح
Secularism	سیاست
Seeing as pictures	تصویر گونه ها
Self- appointed	خود بر انگیزته
Self- causation	خود عاملی
Self- revelation	وحی خود فرموده
Self-analytic	خود تحلیلی
Self-centeredness	خود محوری
Self-concern	خود نگری
Self-confident	خودباوری
Self-contradictory	متناقض ذاتی
Self-creative	خلاق
Self-deception	خود فریبی
Self-evidence	خود شاهد
Self-existence	واجب الوجود
Self-righteously religious	جزمی اندیشی دینی
Self-subsisting	خود اقماعی
Semi – material	نیم- مادی
Semi-believer	سست باور
Sensible world	دنیای محسوسات
Sensory clues	محرک های حسی
Sheaths	غلاف
Sign	نشانه
Similarity	تشابه
skepticism	شک گرایی
Solipsism	خود آئینی/ خود باوری
Soul making	تزکیه نفس

Sparks of divinity	ذرات خدایی
Special providences	مشیت الهی
Spiritual body	روانی – جسمی
Spiritual world	دنیای روحی
Spiritualist Movement	نهضت روح باوران
Stance	خلسه
Stranger	غریبه
Struggle for surviving	تنازع بقاء
Subject object schemata	طرحواره شناسه – شناخته
Subtle boy	جسم تزکیه یافته
Superego	فرامن
Supernatural	ملکوتی
Supernatural	فرا زمینی
Survival hypothesis	فرضیه بقاء
Syllogism	قیاس صوری
Symbol	نماد
Symbols	نشانه
Systemic theology	الهیات نظامند
Taboos	محرمات
Tautology	حشوی
Teleological arguments	استدلال های غایت شناختی
Telepathy	دور آگاهی
The dust of the earth	خاک زمین
Theism	خدا باوری
Theistic	خداگونه
Theistic proofs	شواهد دینی
Theistic proofs	شواهد خدا باورانه
Theodicies	داد باوری
Theological meaning	معنای دینی
Theous character	ماهیت الهی
Thou – hood	تویی – بودن
Thought experiments	تجربه فکری
Totems	محرمات
Transcendent	متعالی
Transcendental	فرا مادی
True proposition	گزاره صدق
True self-consciousness	آگاهی واقعی
Ultimate reality	حقیقت غائی
Undifferentiated	یکپارچه

Un-falsifiable	ابطال ناپذیر
Unitive	توحیدی
Universals	جهانی ها
Univocal	یکسان
Unverifiable	اثبات ناشدنی
Utterance	پاره گفتار
Vend antic conception	مفهوم ودایی
Veridical	تائیدی
Verifiability	اثبات پذیری
Verification	اثبات
virtue	فضیلت
Vision of God	حضور خدا
Wager	شرط بند
Will	اراده
Worship	عبادت
Wrath	خشم

Persian to English

God's innovation	ابتکار الهی
Dateless	ابدی
Psychological crutch	ابزار روانی
falsifiability	ابطال پذیری
Un-falsifiable	ابطال ناپذیر
Verification	اثبات
Verifiability	اثبات پذیری
Positivism	اثبات گرایی
Logical positivism	اثبات گرایی منطقی
Unverifiable	اثبات ناشدنی
Probablitifable	احتمال باورانه
Probability	احتمالات
Concurrent ambivalent feeling	احساس دو سویه همزمان
Séance	احضار ارواح
Free will	اختیار
Arbitrariness	اختیاری
Egotism	اخلاق منیت

Will	اراده
Absolute value	ارزش مطلق
Eternity	ازلی
Moral argument	استدلال اخلاقی
Cosmological arguments	استدلال کیهان شناسی
Teleological arguments	استدلال های غایت شناسی
Inference	استنتاج
Myths	اسطوره
Demythologization	اسطوره زدایی
Being itself	اصل وجود
Incorrigible	اصلاح ناپذیر
Reformist	اصلاحگر
Lasses-fair	اقتصاد آزاد
Anthropos	انسان
Homo sapiens	انسان اندیشه ورز
Psychological person	انسان روان بنیاد
Devine	اولوهیت
Household of faith	اهل ایمان
Sacrifice	ایثار
Faith	ایمان
Human faith	ایمان انسان
Religious faith	ایمان دینی
Liberation	آزاد منشی / رستگاری
Creator	آفریدگار
True self-consciousness	آگاهی واقعی
Inductive senses	آمار استقرائی
Pantheism	آئین وحدت وجود
Recreation	باز آفرینی
Human response	باز تاب انسان
Re-birth	باز زایش
Games	بازیها
Absurd	باطل
In nature	بالذات
Reasonableness of belief	باور معقول
Rational belief	باور منطقی
Believing	باورمندانه
M-manifestation	باورهای "ت" تجلی
Perceptual beliefs	باورهای ادراکی
Memory beliefs	باورهای ذهنی

Idolatry	بت پرستی
Replica	بدل
extrovert	برونگرا
Foundationalism	بنیاد گرایی
Fundamentalism	بنیاد گرایی
Properly basic	بنیادهای واقعی
Basic beliefs	بنیادی/ پایه ای
Foundational	بنیادی/پایه ای
Heaven	بهشت
Hedonistic paradise	بهشت موعود
Equivocal	بی ارتباط
Beginninglessness	بی آغازی
Imaginative expression	بیان تخیلات هنری
Utterance	پاره گفتار
Father	پدر روحانی
Phenomenological	پدیدار شناختی
Phenomenology	پدیدار شناسی
Psychosomatic medicine	پزشکی روان تنی
Echo	پژواک
Dynamics of faith	پویایی ایمان
Genesis	پیدایش
Medieval scholastics	پیروان مکتب مدرسی
Concrescence	پیوستگی
Veridical	تائیدی
Empiricists	تجربه گرایان
Revelatory experiences	تجربیات روشنگرانه
Individual experience	تجربه فردی
Thought experiments	تجربه فکری
Incarnation	تجسد
Materialization	تجسد
Analytic	تحلیلی
Fictitious	تخیلی
Soul making	تزکیه نفس
Similarity	تشابه
Contingency	تصادفی
Randomness	تصادفی
Puzzle pictures	تصاویر پازل
Illusionary	تصوری
Anthropomorphism	تصوری انسانگونه

Seeing as pictures	تصویر گونه ها
Difference	تفاوت
Interpretive	تفسیری
monadic	تک زیستی
Religious pluralism	تکثر دینی
Struggle for surviving	تنازع بقاء
Reincarnation	تناسخ
Devine thou	تو – الهی
Unitive	توحیدی
Illusion	توهم
Apparition	توهم دیداری
Phantoms	توهمات
Meaningful hallucination	توهمان معنا دار
Thou – hood	تویی – بودن
Self-righteously religious	جزمی اندیشی دینی
Subtle boy	جسم تزکیه یافته
Causal body	جسم علی
Gross body	جسم نا خالص
Body and mind	جسم و ذهن
Primeval slime	جلبک های نخستین
phenomenal	جهان پدیداری
Dukka	جهان نارضایتی ها
Universals	جهانی ها
Intellectual framework	چارچوب خرد ورزی
Polytheism	چند خدایی
Random motion	حرکت تصادفی
Tautology	حشوی
Vision of God	حضور خدا
Ultimate reality	حقیقت غائی
Reality- centeredness	حقیقت محوری
Real	حقیقی
Analogical predication	حمل قیاسی
Life	حیات
Eternal life	حیات ازلی و سرمدی
The dust of the earth	خاک زمین
Theism	خدا باوری
Non-theistic thinkers	خدا ناباوران
Deitists	خداباوران
Theistic	خداگونه

Hidden God	خدای پنهان
absentee	خدای غایب
Personal deity	خدای فردی
Available God	خدای موجود
Real God	خدای واقعی
Likeness of God	خدایگونگی
Intellect	خرد
psychic atoms	خرده روان
fulfilments	خرسندی
Wrath	خشم
Self-creative	خلاق
Stance	خلسه
Goodness	خوبی
Self-subsisting	خود اقتناعی
Solipsism	خود آئینی / خود باوری
Self- appointed	خود بر انگیزته
Empirical self	خود تجربی
Self-analytic	خود تحلیلی
Self-evidence	خود شاهد
Self- causation	خود عاملی
Self-deception	خود فریبی
Self-centeredness	خود محوری
Self-concern	خود نگری
Self-confident	خودباوری
Theodicies	داد باوری
Process theodicy	داد خدایی فرایندی
In partia	در این دنیا
In via	در آن دنیا
Introvert	درونگرا
Good reasons	دلایل خوب
Maya	دنیای تخیلی
Spiritual world	دنیای روحی
Sensible world	دنیای محسوسات
Telepathy	دور آگاهی
Axial period	دوران محوری
Propositional view	دیدگاه حکمی
Another	دیگری
Religion	دین
Empirical religion	دین تجربی

Religiousness	دین مداری
Sparks of divinity	ذرات خدایی
Practical bent	ذوق عملی
Godhead	ربوبیت
Psychic footprints	رد پای روانی
Salvation	رستگاری
Psychophysical egos	روان - جسمی
Psychoanalysis	روانکاوی
Psychological	روانی
Spiritual body	روانی - جسمی
Ghost in the machine	روح ماشین
Priesthood	روحانیت کلیسا
Counter factual	روش خلف
Enlightenment	روشنگری
Human enlightenment	روشنگری انسان
Faith- venture	ریسک ایمانی
Agapeistic	زندگی عاشقانه
Resuscitation	زنده کردن مردگان
Aesthetic criteria	زیبا شناختی معیار
Semi-believer	سست باور
Secularism	سیاست
Evidence	شاهد
Evidentialism	شاهد طلبی
Integrity	شرافت
Wager	شرط بند
Postulates	شرط لازم
Artificial doubt	شک تصنعی
skepticism	شک گرایی
Theistic proofs	شواهد خدا باورانه
Theistic proofs	شواهد دینی
Moral attributes	صفات اخلاقی
Mysticism	صوفیگری
Naturalism	طبیعت گرایی
Subject object schemata	طرحواره شناسه - شناخته
Alogical	عام
Psychic factor	عامل روانی
Worship	عبادت
Ex-nihilo	عدم
Institution	عرف

Heavenly host	عشاء ربانی
Agape	عشق
Eros	عشق
Love	عشق
rationalists	عقل گرایان
First Cause	علت اول
Precognitive science	علم غیب
Scientism	علم مآبی
Determinism	علیت گرایی
Contingent factors	عوامل اتفاقی
Stranger	غریبه
Sheaths	غلاف
clairvoyance	غیب بینی
Non – personal	غیر جسمانی
Non – theistic	غیر خداپاور
Disanalogy	غیر قیاسی
Psychic organism	فرا روان شناختی
Parapsychology	فرا روان شناسی
Psychokinetic (PK)	فرا روانی
Supernatural	فرا زمینی
Transcendental	فرا مادی
Extra Sensory Perception(ESP)	فرا حسی
Superego	فرامن
personal	فردیت
Children of God	فرزندان خدا
Survival hypothesis	فرضیه بقاء
King	فرمانروا
Cybernetic	فرمانشی
virtue	فضیلت
Cartesian	فلسفه دکارتی
Holy	قداست
Propositions	قضیه
Aesthetic analogy	قیاس زیبا شناختی
Syllogism	قیاس صوری
Analogical	قیاسی
Scripters	کاتبان
Karma of humanity	کارمای بشری
Cult	کیش و آئین

Cosmological	کیهان شناختی
Predicate	گزاره
True proposition	گزاره صدق
Religious statements as symbolic	گزاره های نمادین دینی
Negative existential statement	گزاره وجودی کاذب
Performative	گفتار کنشی
Agnostic	لا ادری
agnosticism	لا ادری
Necessary	لازم
Grace	لطف
Divine grace	لطف الهی
Material	ماده
Feminity	مادینگی
Anima	مادینه روان
Lord	مالک
Theous character	ماهیت الهی
Non-theous character	ماهیت غیر الهی
Doctrinal disputes	مباحث نظری
Transcendent	متعالی
Self-contradictory	متناقض ذاتی
Prime Mover	محرک اول
Sensory clues	محرک های حسی
Incest	محرمات
Taboos	محرمات
Totems	محرمات
Apologetics	مدافعان مسیحیت
Religious – cultural	مذهبی – فرهنگی
Liturgy	مراسم عبادت کلیسایی
mediational	مراقبه
Perceiver	مُرک
Psalmists	مزامیریان
Participation	مشارکت
Special providences	مشیت الهی
Beg the question	مصادره به مطلوب
Image	مظهر
eschatological	معاد شناختی / فرجام شناختی
Reasonableness	معقولیت
Theological meaning	معنای دینی
Noumenal	معنویات

Vend antic conception	مفهوم ودایی
Scholastic school	مکتب مدرسی
Not-God-ism	مکتب نا خدایی
Celestial city	ملکوت
Supernatural	ملکوتی
i-It	من – آنی
i-Thou	من – تویی
A prioriological definitiveness	منطق پیشینی
Logic of infinite	منطق نا متناهی
Contingent beings	موجود ممکن
Necessary beings	موجود واجب
Actual entity	موجودیت واقعی
Actual situation	موقعیت واقعی
Mortality	میرایی
Non – Platonic	نا افلاتونی
Infinity	نا متناهی
Non-representative	نا نشانگر
Fool	نادان
Immortality	نامیرایی
Elitism	نخبه گری
Masculinity	نرینگی
Animus	نرینه روان
Sign	نشانه
Symbols	نشانه
Devine designer	نظام دهنده مطلق
Order of splendor	نظام شکوهمند
Language game theory	نظریه بازی های زبانی
Frequency theory	نظریه بسامدی
Symbol	نماد
Schematized	نمادی شده
Spiritualist Movement	نهضت روح باوران
Nirvana	نیروانا
Good	نیکی
Quasi – animal	نیم حیوانی / شبیه حیوانی
Quasi –theistic	نیم خداپاور
Semi – material	نیم-مادی
Regressed	واپس زدگی
Self-existence	واجب الوجود
Heirs of eternal life	وارثان حیات جاوید

Fact	واقعیّت
Divine reality	واقعیّت الهی
Realist	واقعیّت گرا
Analytic truths	واقعیّت های تحلیلی
A being	وجود
Existence	وجود
Infinite self – existence	وجود نا متناهی
Communicational unity	وحدت ارتباطی
Revelation and faith	وحی و ایمان
Obsessional neurosis	وسواسگونه
Delusory	وهمی
Divinity	خدا شناسی
Property	ویژگی
Mahdi	هدایت شده
Everything-in-God-ism	هر چیز در خدایی
Is / to be	هستی / هست
Ontological	هستی شناختی
Absolute ontological independence	هستی شناسی مطلق
Same person	همانندی شخص
Cloning	همنوع آفرینی
Creatio–ex nihilo	همه از هیچ
Natural theology	الهیات طبیعی
Systemic theology	الهیات نظامند
Revealed theology	الهیات وحی
Hypnotist	هیپنوتیز گر
Intensity	هیجان
Jesuit	یسوعی
henotheism	یک از چند خدایی
A person	یک فرد بودن
Undifferentiated	یکپارچه
Monotheism	یکتا پرستی
Univocal	یکسان
Joshua	یوشع
Johweh /Jehovah	یهوه

BIBLIOGRAPHY

- Alston, William, “*Religious Experience as a Ground of Religious Belief*,” in
“*Religious Experience and Religious Belief*”, eds. Joseph Runzo and Craig
Ihara (Behham, Md: University Press of America. 1987.
- Anscombe, G.E.M. *Philosophical Investigations*, 2nd. ed., trans. Oxford: Basic
Arno Press, 1975.
- Aurobindo, Sri. *The Life Divine*. 1980.
- Baillie, D.M. *Faith in God and Its Christian Consummation*. Edinburgh. 1927.
Blackwell & Mott, Ltd., 1958.
- Braithwaite. R. B. *An Empiricist’s View of the Nature of Religious Belief*.
Company, Meridian Books, 1957.
- Broad, C. D. *The Mind and Its Place in Nature*. New York: Humanities press,
Brown L. Arthur, *Footprints of God*. Ohio: Fundamental Truth Publishers, 1943.
California Press, 1951. Cambridge: University Press and Folcroft, 1955.
- Cardinal J. H. *A Grammar of Assent*. New York: David McKay Co., Inc., 1947.
- Carrington, Whateley. *Telepathy*. London: Methuen, 1945.
- Clifford, W.K., “*The Ethics of Belief*,” in *Lectures and Essays*. London:
Macmillan,
Company, 1959.
- Dodd, C. H. *The Authority of the Bible*, New York: Harper & Row, Publishes,
Dodd, C.H. *The meaning of Paul for Today*, New York: World Publishing
Farmer, H.H., *Toward Belief in God*. London: Student Christian Movement press,
Griffin. David. *God, Power and Evil: A Process Theodicy*. Philadelphia: The

- Harper & Row, Publishes, 1960.
- Hick, John. *Evil and the God of Love*, 2nd ed. London: Macmillan & Company,
- Hume, David. *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part III, sec. vii.
- Jaspers, Karl. *The Origin and Goal of History*. New Haven: Yale University Press,
- Jennings, J. G. *The Vedantic Buddhism of the Buddha*. London: Oxford University
- Kant, Immanuel. *Critique of Pure Reason*, London: Macmillan & Company Ltd.,
- Kaufman, Gordon. *God the Problem*. Harvard University press, 1972.
- Kaufmann, Walter. *Critique of Religion and Philosophy*. New York: Harper &
Ltd. and New York: Harper & Row, 1978.
- Maritain, Jacques. *The Range of Reason*. London: Geoffrey Bles Ltd. And New
- Myers, F. W. H. *Human Personality and Its Survival of Bodily Death*. New York:
New York: Mott Ltd., 1953.
- Niebuhr, H. Richard. *Radical Monotheism and Western Culture*, New York:
- Philiphs, D. Z. *The Concept of Prayer*. London: Routledge and Kegan Paul, 1976.
Press, 1948.
- Randall, J.H. *The Role of Knowledge in Western Religion*. Boston: Beacon Press,
- Reichenbach, Hans. *The Rise of Scientific Philosophy*. Berkeley: University of
Religious Experience and Religious Belief, eds. Joseph Runzo and Craig
Ihara. Benham, Md, University Press of America, 1987.
- Rhine, J. B. *Extrasensory Perception*. Boston: Society for Psychical Research,
Row, Publishers. 1958.
- Ryle, Gilbert. *The Concept of Mind*. New York: Barnes & Noble Books, 1975.
- Skinner, John. *Prophecy and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press

- Stuart Mill, John. *Three Essays on Religion*. London: Longmans, 1875.
- Swinburne, Richard. *The Existence of God*. London: Oxford University Press,
- Tennant F. R. *Philosophical Theology*. Cambridge University Press, 1930.
- Tennant, R. R. *Philosophical Theology*. Cambridge University Press, 1928.
- Thomas De Vio, Cardinal Cajetan, *The Analogy of Names*,. Pittsburgh: Duquesne .Company, Meridian Books, 1957.
- Tilich, PAUL. *Dynamics of Faith*. New York: Harper & Row, Publishers, 1957.
- Tilich, Paul. *Systematic Theology I* (Chicago: University of Chicago Press and Torchbooks, 1958. University Press, 1959.
- Ward, Barbara. *Only One Earth*. New York: W. W. Norton & Co., Inc., 1972.
- Weigel, Gustave. *Faith and Understanding in America*. New York: The Macmillan Welwyn, Hertfordshire: James Nisbet & Company Ltd., 1951. Westminster Press, 1976.
- Whitehead A. N. *Adventures of Ideas*. New York: Cambridge University Press,
- Whitehead A.N. *Religion in the Making*. New York: Cambridge University Press,
- Whitehead, Alfred. *Process and Reality*. Cambridge: Oxford University Press,
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell and York: Chars Scribner's Sons, 1953.