

معجزه خدا باوری

براهینی در تأیید و رد وجود خداوند

نویسنده: جی. ال. مکی

سرپرست مترجمان: زهیر باقری نوع پرست



معجزه خدا باوری

براهینی در تأیید و رد وجود خداوند

اثر

جی. ال. مکی

سرپرست مترجمان:

زهیر باقری نوع پرست

اردیبهشت ۱۴۰۱

معجزه خدا باوری: براهینی در تأیید و رد وجود خداوند

اثر جی. ال. مکی

سرپرست مترجمان: زهیر باقری نوع پرست

مترجمان: امیرحسین زاهدی، احمد فکری هل آباد، لیلا بختیاری، مهرداد بیدگلی، محمد

یوسفلویی، منتظر بلوچی، آرش بختیاری، سمانه نوروزی، ریحانه حقانی فضل

ویراستار: عطیه طائب

طراح جلد: شیدا راسخ

نشر: سالک نیستی

تاریخ نشر: اردیبهشت ۱۴۰۱

استفاده از مطالب کتاب با ذکر منبع مجاز است.

<http://www.salekenisti.com>

مشخصات کتاب به زبان اصلی:

Mackie, J.L. (1984). *The miracle of theism: Arguments for and against the existence of God*.
New York: Oxford University Press.

فهرست

۷.....	دیباچه.....
۱۷.....	مقدمه.....
۳۱.....	فصل اول: معجزات و گواهی.....
۵۱.....	فصل دوم: دکارت و انکاره خدا.....
۶۳.....	فصل سوم: براهین وجودشناختی.....
۹۳.....	فصل چهارم: خداوند و واقع گرایی ماده ناباور جورج بارکلی.....
۱۱۵.....	فصل پنجم: براهین کیهان شناختی.....
۱۴۱.....	فصل ششم: براهین اخلاقی برای وجود خداوند.....
۱۶۱.....	فصل هفتم: برهان مبتنی بر آگاهی.....
۱۷۷.....	فصل هشتم: برهان نظم.....
۱۹۷.....	فصل نهم: مسئله شر.....
۲۲۹.....	فصل دهم: تجربه دینی و تاریخ های طبیعی دین.....
۲۵۵.....	فصل یازدهم: باور بدون دلیل.....
۲۷۷.....	فصل دوازدهم: دین بدون باور؟.....
۲۹۳.....	فصل سیزدهم: جایگزین های خداوند.....
۳۰۷.....	فصل چهاردهم: فرجام ها و پیامدها.....

دیباچه

زهیر باقری نوع‌پرست

کتاب *معجزه خدا/باوری*، اثر جی. ال. مکی، از مهم‌ترین کتاب‌هایی است که در سنت فلسفه تحلیلی، به بحث درباره وجود خداوند می‌پردازد. در این کتاب، مکی به بررسی استدلال‌هایی که در دفاع یارد خدا طرح شده، می‌پردازد و با دقت و ظرافتی که مشخصه یک اثر برجسته در فلسفه تحلیلی است، بحث‌های متفاوتی را که درباره خدا مطرح شده بررسی می‌کند. دیگر ویژگی این کتاب که بر جذابیت آن افزوده، این است که مکی بحث‌های خود را به فیلسوفان دین در سنت تحلیلی مانند ریچارد سوئین‌برن^۱ و آلوین پلانتینگا^۲ محدود نمی‌کند و مواضع فیلسوفان غربی بسیاری را که درگیر بحث درباره وجود خداوند شده‌اند، طرح و بررسی می‌کند. مکی در این کتاب، آرا و نظرات پاسکال، لاک، هیوم، بارکلی، کانت، ویتگنشتاین، کیرکگارد، ویلیام جیمز و... نقد و بررسی می‌کند. گذشته از محتوای غنی کتاب، زمینه تاریخی شکل‌گیری آن نیز از دلایلی است که بر اهمیت آن می‌افزاید. برای درک این نکته، باید به جایگاه بحث خدا باوری و خدا ناباوری در فلسفه تحلیلی، اشاره مختصری کنم.

1. Richard Swinburne

2. Alvin Plantinga

اگر برای فلسفه تحلیلی بتوان سه پدر متصور شد، یعنی فرگه^۳، برتراند راسل^۴، و جی. ای. مور^۵، آنگاه با نگاهی به آثار این سه پدر، در خواهیم یافت که فرزند آن‌ها، یعنی فلسفه تحلیلی، به چه میزان درگیر بحث در مورد خداوند بوده است. اگرچه فرگه دیندار بود و در دانشگاه گوتینگن علاوه بر ریاضی و فیزیک، به تحصیل فلسفه دین نیز پرداخته بود، هیچ‌یک از آثار او را نمی‌توان به‌عنوان اثری در فلسفه دین شناسایی کرد.^۶ جی. ای. مور نیز در خانواده‌ای مذهبی به دنیا آمد و تا مدتی مذهبی بود، ولی پس از نوجوانی به‌طور کلی باورهای دینی خود را کنار گذاشت و خود را ندانم‌گرا برمی‌شمرد. او در یکی از نامه‌های خود، چنین می‌نویسد: «من آرامش چندانی از دین به دست نمی‌آوردم و هرگز بابت از دست دادن ایمان خود متأسف نشدم: در واقع، فهم اینکه چرا دین برای اغلب آدم‌ها این قدر مهم است برایم دشوار است.»^۷ در فلسفه دین تحلیلی، نیز رد و اثری از مور نمی‌توان یافت. اما برتراند راسل در میان این سه پدر، وضعیت متفاوتی داشت. اگرچه او در ابتدا مسیحی بود و بعدتر، چنانچه خودش مدعی است، با خواندن خودزندگی‌نامه جان استوارت میل، باورهای مذهبی‌اش را کنار گذاشت^۸، می‌توان گفت خدا باوری و دین از دغدغه‌های فلسفی‌اش باقی ماند و در این زمینه، کتاب‌ها و مقالاتی نگاشت. راسل خود را ندانم‌گرا می‌دانست و چنان‌که در مقاله خود، *ندانم‌گرا کیست؟*^۹، تشریح می‌کند، ندانم‌گرا کسی است که باور دارد یافتن حقیقت در مورد

3. Gottlob Frege

4. Bertrand Russell

5. George Edward Moore

۶. از معدود مواردی که فرگه در آن به موضوعی در فلسفه دین پرداخته، می‌توان به نقد او به برهان هستی‌شناختی اشاره کرد. برای مطالعه شرح مفصلی از این نقد، به مقاله زیر مراجعه نمایید:

Forgie, J. W. (1972). Frege's objection to the ontological argument. *Nous*, 251-265.

7. Baldwin, T. (1996). Cambridge Philosophers V. *Philosophy*, 71(276), 275-285.

۸. راسل مدعی است پیش از خواندن این اثر جان استوارت میل، بر این باور بوده که خدا را به‌عنوان علت پیدایش هستی می‌توان پذیرفت و این خود وجود خداوند را اثبات می‌کند، اما با خواندن این کتاب متوجه می‌شود که اگر هر چیزی باید علتی داشته باشد، پس خود خداوند هم باید علتی داشته باشد. بنابراین دیگر این استدلال را مؤید وجود خداوند نمی‌دید و آن را کنار گذاشت و به ندانم‌گرایی روی آورد؛ اگرچه مدتی به باورهای عرفانی علاقه‌مند بود. برای مطالعه بیشتر تغییرات مذهبی برتراند راسل، رجوع کنید به:

Russell, B. (2009). *The basic writings of Bertrand Russell*. Routledge.

9. Russell, B. (2018). What is an agnostic?. *A guide to the religions in America*, 149-157.

این مقاله را امیر کشفی با عنوان *لا/دری کیست؟* به زبان فارسی ترجمه کرده است.

اموری همچون وجود خداوند یا حیات پس از مرگ، یا به‌طور کلی ناممکن است یا با آنچه در حال حاضر می‌دانیم، ناممکن است. گذشته از موضع فلسفی راسل در مورد وجود خداوند و پرسش‌هایی مانند ادامه حیات پس از مرگ، او به پیروی از اغلب روشنگران و فیلسوفان پس از روشنگری، دین را پدیده‌ای می‌دانست که زمان آن به سر آمده است. از نظر راسل، دین زمانی به وجود آمده که بشر درباره جهان طبیعی جهل بسیاری داشت، و در آن دوران، جهالت انسان به کمک دین سعی در تبیین جهان داشته، اما حال که علم به‌شکل بسیار بهتری برای ما چنین تبیینی را به بار آورده است، دین رفته‌رفته کارایی خود را از دست می‌دهد و مجبور به عقب‌نشینی می‌شود. راسل در کتاب *نبرد دین با علم*^{۱۰}، در این باره می‌گوید: «از دوران کوپرنیک تا کنون، هر زمان که علم و الهیات برخورد نظری داشته‌اند، پیروزی با علم بوده است. همچنین دیدیم در زمانی که کارهای عملی به مانند جادوگری و پزشکی مطرح می‌شد، علم در راه کاهش درد و رنج برمی‌خاست، در حالی که دین به تشویق وحشیگری‌های طبیعی بشر می‌پرداخت. گسترش جهان‌بینی علمی، در جهت مخالف جهان‌نگری دینی، به شیوه‌ای انکارناپذیر تا کنون برای هدف خوشبختی بوده است.» (راسل، ۱۹۹۳، ص ۱۷۱) در مقاله *آیا دین می‌تواند مشکلات ما را حل کند؟*، راسل در پاسخ به افرادی که در آن زمان برای فرار از نازیسم و کمونیسم، رفتن به آغوش مسیحیت را راه‌حل برمی‌شمردند، با یادآوری رویدادهای تاریک کلیسا، بر یکسان بودن دهشت کمونیسم و کلیسا تأکید می‌کند و تفاوت عمده آن‌ها را شدت و حدت جنایات کمونیست‌ها می‌داند.^{۱۱} رویکرد فلسفی راسل به پرسش از وجود خداوند، ندانم‌گرایی است ولی از نظر او، دین نوعی آفت اجتماعی است که باید به‌شکلی آن را از میان برد و جایگزین‌های سالم‌تری برایش یافت.

گذشته از پدران فلسفه تحلیلی، با بررسی تاریخی فلسفه تحلیلی، درمی‌یابیم که وجود خداوند و دیگر پرسش‌های متافیزیکی به‌طور کلی جایگاهی در میان فیلسوفان تحلیلی نداشته و اهمیتی که زبان در بحث‌های فلسفی آن دوران پیدا کرد باعث شد بحث درباره خداوند به شکل‌های متداول طرح استدلال برای اثبات یا رد وجود او کنار گذاشته شود.

۱۰. این کتاب توسط علی اصغر مهاجر و احمد ایرانی به زبان فارسی ترجمه شده و نقل قول نیز از ترجمه ایشان است.

۱۱. برای مطالعه مقاله راسل، به کتاب زیر مراجعه نمایید:

ویتگنشتاین در کتاب *رساله منطقی-فلسفی*، ضمن پرداختن به قلمروهای معنادار زبان، گزاره‌های دینی را از قلمرو سخنان معنادار کنار می‌گذارد. *رساله منطقی-فلسفی* از مناقشه‌برانگیزترین کتاب‌هایی است که مفسران فلسفه تا به حال با آن سروکار داشته‌اند. گروهی از فیلسوفان تحلیلی که عضو حلقه وین بودند، از آن جهت که تصور می‌کردند آنچه در *رساله منطقی-فلسفی* آمده می‌تواند زمینه را برای زدودن متافیزیک از علم فراهم کند، آن را الهام‌بخش پروژه فکری خود، که گاه «اثبات‌گرایی منطقی» نامیده می‌شود، می‌دانستند و جایگاه والایی برای آن در نظر داشتند. اعضای حلقه وین نگاهی خصمانه به دین و متافیزیک داشتند و گزاره‌های دینی و متافیزیکی را بی‌معنا برمی‌شمردند. آن‌ها در جلساتی پذیرای ویتگنشتاین بودند و به بررسی این کتاب و دیگر مباحث فلسفی می‌پرداختند. برایان مک‌گینیس (۱۹۸۵) ضمن بررسی ملاقات ویتگنشتاین و اعضای حلقه وین، تفاوت عمده آن‌ها را چنین برمی‌شمرد که برای اعضای حلقه وین، علوم طبیعی نقطه آغاز بود و دستاوردهای علمی اینشتین در آن زمان نگرش آن‌ها را شکل می‌بخشید، درحالی‌که برای ویتگنشتاین علم نه ظرفیت تبیینی خاصی داشت و نه می‌توانست ماهیت پدیده‌ها را بر ما مشخص کند.^{۱۲} ویتگنشتاین بر خلاف اعضای حلقه وین، نه تنها نگاهی خصمانه به دین ندارد، که در واقع نگاهی عرفانی را در این کتاب بسط می‌دهد.^{۱۳} گرایش عرفانی ویتگنشتاین بی‌معنایی گزاره‌های دینی و دعوت به سکوت در این قلمرو زبان را به‌شکلی اساسی با بی‌معنایی گزاره‌های دینی نزد اعضای حلقه وین متمایز می‌کند.

اثبات‌گرایی منطقی معیاری برای معناداری جملات داشت که از آن تحت عنوان «اصل اثبات‌پذیری» یاد می‌شود. اگرچه این اصل به شکل‌های متفاوتی بیان شده، به‌طور کلی می‌توان گفت که طبق این اصل، تمام مفاهیم و گزاره‌های معنادار می‌بایست به مفاهیم و گزاره‌هایی که به امور تجربی مرتبط هستند، تقلیل‌پذیر باشند.^{۱۴} یکی از نسخه‌های این اصل بدین شرح است: «گزاره معنادار گزاره‌ای است که در عمل بتوان به شکل قاطعی درستی یا نادرستی آن را نشان داد. باید تجربه‌ای وجود داشته باشد... و آن تجربه بتواند ارزش صدق گزاره را تعیین کند.» (میساک، ۲۰۰۵، ص ۶۲). اگر این اصل را در مورد گزاره‌هایی همچون «خداوند وجود دارد» یا «خداوند وجود ندارد» به کار بگیریم، در خواهیم یافت که چنین گزاره‌هایی بی‌معنا هستند. از این

12. McGuinness, B. (1985). Wittgenstein and the Vienna Circle. In *Moritz Schlick* (pp. 351-358). Springer, Dordrecht.

۱۳. برای مطالعه عناصر عرفانی در *رساله منطقی-فلسفی*، به عرفان در *رساله منطقی-فلسفی* ویتگنشتاین، نوشته برایان مک‌گینیس، با ترجمه حسین یعقوبی سربالا، در شماره ۱۱ مجله ۴۲، منتشر شده در سال ۱۳۹۸، مراجعه کنید.

14. Misak, C. J. (2005). *Verificationism: its history and prospects*. Routledge.

رو، اگر برخی از کتاب‌های فلسفه تحلیلی را که اواسط سده بیستم نوشته شده‌اند، بررسی کنیم، در خواهیم یافت که بخش عمده‌ای از این مباحثات حول اصل اثبات‌پذیری و وجود خداوند و معناداری زبان دینی می‌چرخد.

در اوج فعالیت حلقه وین، نازی‌ها علاوه بر آلمان، در حال تسلط بر کشور اتریش نیز بودند و اعضای این حلقه وادار به مهاجرت شدند. موریتس شلیک^{۱۵} در سال ۱۹۳۶، در راهروی ساختمان اصلی دانشگاه وین، توسط یکی از دانشجویان ترور شد.^{۱۶} درحالی‌که اتو نویرات^{۱۷} به انگلستان مهاجرت کرد، بقیه شخصیت‌های اصلی حلقه وین، از جمله سرشناس‌ترین آن‌ها، رودلف کارناپ^{۱۸}، به آمریکا مهاجرت کردند. در این میان، کواین نقش مهمی در معرفی کارناپ به جامعه فلسفی آمریکا بازی کرد و چنان‌که خودش می‌نویسد، بر خلاف برخی که پس از راسل، ویتگنشتاین را مهم‌ترین فیلسوف تحلیلی برمی‌شمارند، او چنین جایگاهی را برای کارناپ متصور بود.^{۱۹}

کارناپ شناخته‌شده‌ترین عضو حلقه وین بود. او گزاره‌ها را به دو دسته تحلیلی و ترکیبی تقسیم کرده بود. گزاره‌های تحلیلی گزاره‌هایی هستند که درستی‌شان صرفاً به خاطر معنایی که دارند برقرار است؛ به عبارتی هر اتفاقی که در دنیای واقع رخ دهد یا ندهد، این گزاره‌ها صدق می‌کنند، چراکه صدقشان وابسته به معنای آنهاست. اما گزاره‌های ترکیبی گزاره‌هایی هستند که صدق و کذبشان وابسته به امور تجربی و دنیای واقع است. از نظر کارناپ، زبان علم‌ورزی نیز به دو بخش تقسیم می‌شود. یک بخش گزاره‌های چهارچوبی هستند که در آن‌ها نوعی جهان‌بینی مطرح است و بخش دوم گزاره‌های تجربی هستند. مثلاً وقتی شخصی می‌گوید جهان از ماده تشکیل شده، این گزاره را نمی‌توان با بررسی‌های تجربی تصدیق یا تکذیب کرد، اما یک دانشمند

15. Moritz Schlick

۱۵. در حال حاضر، کف آن راهرو سنگ‌نوشته کوتاهی به‌عنوان یادبود شلیک قرار گرفته است. قابل ذکر است که به‌طور مسلم نمی‌توان اثبات کرد این قتل در نتیجه عقاید سیاسی شلیک صورت گرفته و طبق یک روایت، قاتل خود را در رقابت عشقی با شلیک بر سر یکی از دانشجویان دختر می‌دیده است و به این خاطر، او را به قتل رسانده است.

17. Otto Neurath

18. Rudolf Carnap

۱۹. برای مطالعه شرح مفصل از هجرت کارناپ به آمریکا و نقش کواین در این زمینه، به مقدمه این اثر رجوع کنید:

Gibson, Roger (۲۰۰۶) ed., *The Cambridge Companion to Quine*. Cambridge, Cambridge University Press.

می‌تواند با ملاحظات عمل‌گرایانه، این گزاره را بپذیرد و به‌عنوان یک چهارچوب از آن استفاده کند تا علم‌ورزی و بررسی گزاره‌های تجربی برایش ممکن باشد.

کواين در مقاله مشهور خود، دو دگمای تجربه‌گرایی، به تمایز میان گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی می‌پردازد و چنین تمایزی را غیرقابل دفاع می‌داند. در نتیجه این نقد، میان کارناپ و کواين جوابیه‌ها و دفاعیه‌های بسیاری ردوبدل شد که اکنون به‌صورت یک کتاب درآمده است.^{۲۰} و علاوه بر آن، فیلسوفان مختلف در این بحث صف‌کشی کردند. تکلیف گزاره‌های تحلیلی و ترکیبی هرچه باشد، این مناظره باعث شد بحث‌های متافیزیکی دوباره در میان فیلسوفان تحلیلی احیا شود. در نتیجه، پرسش‌هایی مانند «آیا هرآنچه وجود دارد فیزیکی است؟»، «آیا اراده آزاد داریم؟» و «آیا خدا وجود دارد؟» به پرسش‌هایی در میان فیلسوفان تحلیلی بدل شدند که برای رد یا اثباتشان می‌بایست استدلال‌هایی طرح می‌شد و دیگر راهکار اثبات‌گرایان منطقی و رویکرد آن‌ها به این پرسش‌ها اهمیت و جایگاهی نداشت.

اتفاق مهم دیگری که رخ داد و در بحث بر سر خدا باوری و دین نقش بسزایی داشت منتشر شدن یادداشت‌های ویتگنشتاین به تدوین دوستان و شاگردان او، در ارتباط با دین بود. در نتیجه این امر، تا مدتی نگرش تازه‌کشف‌شده ویتگنشتاین بر بحث درباره خدا و دین تأثیر گذاشت و فیلسوفانی همچون نورمن مالکوم^{۲۱}، پتر وینچ^{۲۲} و بیش از همه دی. زد. فیلیپس^{۲۳} به دفاع و تشریح دیدگاه ویتگنشتاین درباره دین و خداوند پرداختند. در این یادداشت‌های تازه‌کشف‌شده ویتگنشتاین، دیگر از آن رازآلودگی عرفانی رساله منطقی-فلسفی اثری نبود و به‌جای دعوت به سکوت در ارتباط با خدا، کاربرد واژگانی همچون خدا در بازی زبانی دینی مورد توجه بود، اما همچنان در این آثار، بحث‌های متافیزیکی در مورد وجود یا عدم وجود خداوند به‌عنوان بحث‌هایی ناشی از سوءتفاهم شناخته می‌شدند و به همین دلیل، با چرخش پس از مناظره میان کارناپ و کواين در تعارض جدی بودند. اما گذشته از این تعارض، ویتگنشتاین با برخی دیگر از باورهای

20. Creath, R. (1991), *Dear Carnap, Dear Van: the Quine-Carnap Correspondence and Related Work*, Berkeley: University of California Press.

21. Norman Malcolm

22. Peter Winch

23. D. Z. Phillips

رایج میان فیلسوفان تحلیلی نیز مخالف بود که به طور مشخص در بحث‌های پیروان او و مخالفت با دیگر فیلسوفان تحلیلی تأثیرگذار بود.

نگرش راسل به دین که بالاتر به آن اشاره کردم، نگرشی بود که دین و علم را در تعارض با یکدیگر می‌دید و علم را فاتح تمام تعارضات میان علم و دین در نظر می‌گرفت. جیمز فریزر^{۲۴}، نویسنده کتاب *شاخه زرین*، این دیدگاه را به شکل دیگری طرح کرده بود که ویتگنشتاین واکنشی آتشین به آن داشت.^{۲۵} فریزر اعتقاد داشت در تاریخ سه چرخش برای تسخیر طبیعت رخ داده است که عبارت‌اند از جادو، دین و علم. از نظر فریزر، اگرچه جادو و دین نمونه‌های ناموفقی از عقل ابزاری بوده‌اند و نتوانسته‌اند تسلط بر طبیعت را برای انسان‌ها هموار کنند، علم توانسته به این موفقیت دست یابد. از جمله مثال‌هایی که فریزر برای نشان دادن درستی دیدگاه خود می‌زند مناسک و مراسم مذهبی است. از دیدگاه فریزر، تمام مناسک و مراسم مذهبی تلاشی از طرف دینداران برای ایجاد تغییراتی در جهان طبیعی است. به‌عنوان مثال، می‌توانیم نماز باران یا نذر کردن را در نظر بگیریم. نماز باران ابزاری است که قرار است ما را به هدفی برساند و آن هم باریدن است، یا وقتی گوسفندی را نذر می‌کنیم تا مثلاً زندگی دوستان بسامان شود، در واقع نذر و قربانی کردن گوسفند ابزاری است که برای رسیدن به هدفی به کار گرفته می‌شود. از این رو، فریزر بر این باور بود که دین و جادو ابزاری ناکارآمدند که بشر زمانی از آن‌ها برای ایجاد تغییراتی در جهان استفاده می‌کرده، ولی حال که علم جایگزین شده و نگرش علت و معلولی به جهان را آموخته‌ایم، دیگر نیازی به آن‌ها نیست. ویتگنشتاین، در مقابل، با خاطر نشان کردن اینکه انسان‌ها در ادوار گذشته نشان داده‌اند فهم علت و معلولی مناسبی از جهان دارند و ابزار شکار بسیار خوبی درست می‌کرده‌اند، می‌گوید که نمی‌توان آن‌ها را متهم کرد که از فهم روابط علت و معلولی عاجز بوده‌اند. گذشته از این، ویتگنشتاین مناسک را به انسان‌های پیش از دوران مدرن محدود نمی‌داند. او از مواردی همچون بوسیدن عکس کسی که دوستش داریم یا پاره کردن عکس کسی که از او متنفریم به‌عنوان نوعی رفتار مناسکی یاد می‌کند که در دوران ما انسان‌های مدرن عصر شکوفایی علم انجام می‌شود. در چنین مناسکی، ما توهم ابزاری نداریم و تصور نمی‌کنیم با پاره کردن عکس شخصی که از او متنفریم، خود او را پاره می‌کنیم، یا تصور نمی‌کنیم وقتی عکس شخصی را می‌بوسیم، بوسه‌ای بر لب‌های او

24. James George Frazer

۲۵. براین کلک در این کتاب به‌شکل بسیار مفصلی، به بحث در مورد آرای فریزر و واکنش ویتگنشتاین به آن‌ها پرداخته است: Clack, B. R. (1999). *Wittgenstein, Frazer and Religion*. Palgrave Macmillan, London.

می‌نشینند، بلکه در واقع در حال ابراز خود و حالات خود هستیم. اگرچه نگاه ویتگنشتاین به دین برخی مواقع بسیار مناقشه‌برانگیز است، تمایز آن با نگرش‌های غالب در فلسفه تحلیلی به رویکردی آلترناتیو در بحث درباره دین و خدا باوری، در فلسفه تحلیلی، انجامیده است.

کتاب *معجزه خدا باوری*، اثر جی. ال. مکی، پس از مرگ او در سال ۱۹۸۲ به چاپ رسیده است. کمی پیش‌تر از انتشار این کتاب، بحث‌های متافیزیکی در فلسفه تحلیلی مجدداً احیا شده بودند و نگرش ویتگنشتاین متأخر نیز مطرح شده بود. کتاب مکی نه تحت تأثیر اثبات‌گرایی منطقی است و نه تحت تأثیر نگرش ویتگنشتاینی، اگرچه در بررسی‌های خود به هر دوی این مواضع می‌پردازد و نقدهای خود به آن‌ها را طرح می‌کند. رویکرد مکی به بحث در مورد خدا در این اثر، تحت تأثیر شک‌گرایی دیوید هیوم است و اگرچه هیوم هرگز به صورت علنی به خدا باوری اعتراف نکرد و تنها با این اتهام در شغل و زندگی اش اختلالاتی ایجاد شد، مکی نگرش هیوم را از آن خود کرده و با شدت بخشیدن به آن و تقویتش، آن را بازسازی کرده و مهم‌ترین اثر فلسفی در دفاع از خدا باوری را نگاشته است. از این جهت، افرادی که به رویکردهای شک‌گرایانه و فلسفی در بحث درباره خدا علاقه دارند و از رویکردهای عامه‌پسند علم‌گرایانه که در حال حاضر بسیار رایج شده‌اند، می‌توانند از این کتاب حظ وافر ببرند.

به‌رغم آنچه گفته شد، باید در نظر داشت به‌غیر از فیلسوفانی که به صورت تخصصی به فلسفه دین پرداخته‌اند — مثل آلوین پلانتینگا — تعداد بسیار کمی از فیلسوفان تحلیلی مطرح به بحث در باب خدا پرداخته‌اند. در این میان، دیوید لوئیس^{۲۶} و جی. ال. مکی استثنا هستند.

اغلب فیلسوفان تحلیلی خدا باور بوده و هستند، با این حال برخی از چهره‌های برجسته آن همچنان به شکل بسیار سنتی به دین گرایش دارند. وقتی در شهر وین بودم، به همراه برخی دیگر از هم‌دانشگاهی‌هایم، این فرصت فراهم شد تا سه روز با سول کریپکی^{۲۷} وقت بگذاریم. در این سه روز، متوجه شدیم که او به بسیاری از اعمال مذهبی به شکل بسیار سفت‌وسختی مقید است. مثلاً، زمانی که قرار شد روز شنبه با او در سطح

۲۶. برای مطالعه دو مقاله از دیوید لوئیس در نقد خدا باوری، به کتاب *مسئله شر: برگزیده مقالاتی در فلسفه تحلیلی*، در سایت سالک نیستی مراجعه کنید.

شهر بچرخیم، متوجه شدیم او روزهای شنبه نمی‌تواند به دلایل مذهبی، بسیاری از فعالیت‌ها مانند سوار کالسکه شدن را (که از تفریح‌های توریست‌ها در شهر وین است) انجام دهد.

جی. ال. مکی در فلسفه دین، علاوه بر کتاب حاضر، مقاله بسیار معروفی تحت عنوان *همه‌کار توانی و شر* دارد^{۲۸} و در سده بیستم با طرح مسئله منطقی شر، منشأ اثر بحث‌های بسیاری شده است و اگرچه مسئله منطقی شر تا حدود زیادی اهمیت خود را از دست داده و مسئله قرینه‌ای شر که توسط ویلیام رو طرح شده جای آن را گرفته است، اهمیت بحث مکی در زمان خود باعث شده است رویکرد او به مسئله شر به لحاظ تاریخی همچنان قابل توجه باشد.^{۲۹}

در رابطه با ترجمه این اثر نیز به نکته‌ای اشاره کنم؛ ترجمه نوعی خلق و آفرینش است، و در نتیجه، همواره ویژگی‌های فردی مترجم نیز در آن متبلور خواهد شد. از آنجا که این کتاب به شکل گروهی ترجمه شده و می‌بایست نوعی یکپارچگی در آن برقرار باشد، لازم بود نوعی مصالحه میان فردیت هر مترجم و یکپارچگی کتاب ایجاد کنیم. اگرچه ترجمه هر فصل را با متن اصلی تطبیق داده‌ام و برای ایجاد یکپارچگی (این دومی با کمک سرکار خانم عطیه طائب) در متن تلاش کرده‌ام، همچنان باید توجه داشت که زحمت اصلی بر دوش مترجمان بوده است، و سعی کرده‌ایم تا حد امکان و با در نظر گرفتن ملاحظات که به آن اشاره شد، نظرات آن‌ها را در متن نهایی اعمال کنیم.

در پایان، مایلم با خواننده این کتاب سخن دیگری نیز بگویم. در زبان فارسی، کتاب‌های فلسفی‌ای که در نقد خداباوری باشند و به دور از جاروجنجال‌های عامه‌پسند به طرح استدلال پرداخته باشند، بسیار اندک است و من و دوستان و همکارانم در به وجود آمدن همین بسیار اندک نقش بسزایی داشته‌ایم. در مقابل زحماتی که کشیده شده، کتاب‌های ما نمی‌توانند به صورت رسمی چاپ شوند و از انتشار آن‌ها به ما نصیبی از دنیا و عقب‌انخواهد رسید و صرفاً علاقه شخصی مان است که ما را بر آن می‌دارد تا به این امر مبادرت کنیم. به یاد دارم زمانی که نوجوان بودم، در پیاده‌روهای اطراف میدان هفت تیر و خیابان انقلاب، دست‌فروش‌ها کتاب‌های به اصطلاح ممنوعه می‌فروختند که اغلبشان به شکلی به نقد دین و خداباوری اختصاص داشتند.

۲۸. این مقاله توسط محمدرضا صالحی نژاد به زبان فارسی منتشر شده و در شماره سوم مجله کیان، در سال ۱۳۷۰، منتشر شده است.

۲۹. برای بررسی مسئله قرینه‌ای و منطقی شر، به مدخل‌های *دانشنامه آنلاین فلسفه* به ترجمه احمد فکری هل آباد که در سایت سالک نیستی منتشر شده، مراجعه کنید.

کیفیت بسیار نازل این کتاب‌ها که در پس هیجان‌آفرینی‌شان پنهان شده، ممکن است بتواند برخی را تا مدتی مجذوب کند، اما این امر دیری نخواهد پایید، اگر خوانندگان همان کتاب‌ها با آثار درخور توجه مواجه شوند. داستان‌هایی که عمدتاً فحاشی به دین و خدا را رسالت خود می‌دانسته یا آثار احمد کسروی که مملو از ادعاهای باطل تاریخی و خودستایی است، باعث رونق این بازار سیاه کتاب شده بود. شاید بتوان تنها دو نویسنده — فتحعلی آخوندزاده و آرامش دوستدار — را برگزید که آثارشان در نقد دین و خدا باوری درخور درنگ باشد و جالب آنکه آثار این دو، دست‌کم در آن سال‌ها که از پیاده‌روها کتابی می‌خریدم، به سختی یافت می‌شد.^{۳۰} کتاب‌هایی که من و دوستان و همکارانم ترجمه یا تألیف کرده‌ایم نیز ممکن است زمانی به پیاده‌روها و بازار سیاه راه پیدا کند، اما تخصصی بودن آن‌ها و دوری از هیجان‌زدگی و فحاشی، مانع از فراگیر شدنشان نزد عامه مردم خواهد شد. هر تقدیری که برای این کتاب‌ها متصور شود، می‌توان مضحکه پژوهش در ایران را نیز به خوبی با همین نکته دریافت که یک موضع و یک طرف بحث امکان نشر دارد، ولی موضع مقابل آن و طرف دیگر بحث چنین امکانی ندارد. با جست‌وجویی در اینترنت، می‌توان فهمید در میان مقالاتی که در زمینه فلسفه دین به زبان فارسی منتشر شده، نقدهایی به جی. ال. مکی و گراهام آپی نوشته شده، اما کتاب‌های این دو فیلسوف پیش‌تر ترجمه نشده بودند و حال که ترجمه شده‌اند^{۳۱}، اجازه انتشار رسمی نخواهند داشت. این رویه مصداق بارز «خود گویی و خود خندی» است و منتقد، خود، به هر شکلی که می‌خواهد، موضع مکی یا آپی یا هر فیلسوف خداناباور دیگری را تشریح می‌کند و سپس به نقد آن می‌پردازد. در واقع، اصل بدیهی پژوهش که بر اساس آن، سخنی که نقد می‌شود باید به صورت دست‌اول در اختیار مخاطب باشد تا بتواند داوری کند هر نقدی چه میزان اعتبار دارد، رعایت نمی‌شود. امید است این کتاب و دیگر کتاب‌هایی که در این زمینه در دست کارند گامی در مسیر طویل شکل‌گیری پژوهش در فلسفه دین در ایران باشد.

۳۰. برای بررسی مواضع احمد کسروی، آرامش دوستدار و فتحعلی آخوندزاده در نقد دین و تصوف، می‌توانید به کتابی که تحت عنوان *مواجهه روشنفکران ایرانی با دین و تصوف در بوته نقد*، نوشته‌ام و در سایت سالک نیستی منتشر شده، مراجعه کنید.

۳۱. برای مطالعه بهترین برهان علیه خداوند، نوشته گراهام آپی، به زبان فارسی، به سایت سالک نیستی مراجعه کنید.

مقدمه

برگردان لیلا بختیاری

موضوع این کتاب خداباوری است؛ دکترینی که می‌گوید خدایی وجود دارد، به‌ویژه خدایی که در مرکزیت سنت ادیان توحیدی اصلی از جمله یهودیت، مسیحیت و اسلام فهمیده می‌شود. به نظر من، در مورد این سؤال که آیا خدایی وجود دارد یا خیر، می‌توان و بایستی عقلانی و مستدل بحث کرد، و از آنجا که چنین بحثی می‌تواند نتایج مشخصی به ارمغان آورد، ارزنده نیز هست. این سؤالی اصیل و معنادار است، و سؤالی است مهم — مهم‌تر از آنکه بخواهیم به‌طور سرسری یا دلبخواهی در مورد آن موضع بگیریم. نه درستی پاسخ مثبت به این سؤال بدیهی است و نه درستی پاسخ منفی، اما مسئله آن قدر هم مبهم نیست که نتوان روی استدلال و شواهد مربوط کار کرد.

آموزه‌های اصلی این خداباوری سنتی به‌خوبی توسط ریچارد سوئین‌برن^۱ خلاصه شده است: خدایی وجود دارد که «شخصی بدون جسم (به‌عبارتی یک روح) است، همه‌جا حضور دارد، خالق و نگهدارنده [وجود و نظم] جهان است، عاملی دارای آزادی است، قادر به انجام همه کار (به‌عبارتی قادر مطلق) است، همه‌چیزدان و کاملاً نیک است، منشئی برای الزام اخلاقی است، تغییرناپذیر و ازلی — ابدی است، وجودی است واجب، مقدس و شایسته پرستش.»^۲ به‌طور کلی، من به پیروی از سوئین‌برن، این توصیفات را تقریباً به معنای حقیقی آنها برداشت می‌کنم، گرچه در بعضی جاها قیدوشرط‌ها و انعطاف‌پذیری‌های معقول را در تفسیر مجاز خواهم شمرد.

1. Richard Swinburne

2. R. Swinburne, *The Coherence of Theism* (Oxford University Press, 1977), p. 2.

ارجاعات به سوئین‌برن یا از این کتاب است یا از کتاب *The Existence of God*, (Oxford University Press, 1979)

گاهی این شک به وجود می‌آید که آیا اصلاً چنین توصیفات می‌تواند به معنای واقعی کلمه معنادار باشد یا خیر. اما واقعاً مشکلی در این باره وجود ندارد. ما از آشنایی و شناخت خود و دیگر انسان‌ها می‌دانیم که یک شخص چیست - یک شخص به معنای مدرن و معمول آن؛ یعنی همان‌طور که سوئین برن توضیح می‌دهد. اگرچه همهٔ کسانی که می‌شناسیم دارای جسم هستند، تصور اینکه شخصی بدون جسم وجود داشته باشد کار دشواری نیست. به‌عنوان مثال، می‌توانیم خود را تصور کنیم که بدون بدن زنده می‌مانیم، و درحالی‌که در وضعیت کنونی تنها به کمک اعضای بدن یا اندام‌های تکلم می‌توانیم فعلی را انجام دهیم و منظور خود را تحقق بخشیم، می‌توان تصور نمود که بدون این واسطه‌ها و ابزار جسمانی نیز کارهایمان را انجام می‌دهیم و اهداف خود را مستقیماً محقق می‌کنیم. با دانستن اینکه حضور در یک مکان به چه معناست، می‌توانیم مفهوم روحی را که همه‌جا حاضر است، تجسم کنیم. به همین ترتیب، می‌توانیم مفهوم خلق چیزی را در جایی که در آن هیچ چیز نبود نیز مجسم کنیم. می‌توان با استفاده از عبارات‌های علی و شرطی یا فرضی، مفهوم تداوم بخشیدن به وجود چیزی را توضیح داد. اعتقاد بر این است که خداوند تداوم بخش جهان است و بقای جهان فقط از آن روست که خداوند چنین اراده می‌کند؛ که اگر او چنین نمی‌خواست، وجود آن منقطع می‌شد، و نیز بر همین قیاس در موارد مشابه. مفهوم وجود واجب دشوارتر است، اما ما آن را در فصل‌های ۳ و ۵ مورد بررسی قرار خواهیم داد و مفهوم منشأ الزام اخلاقی نیز در فصل ۶ مورد بررسی قرار خواهد گرفت. قداست نیز ممکن است تا حدودی مفهومی مبهم باشد، اما می‌توانیم کم‌وبیش بگوییم چیزی مقدس است که با احساس ترس همراه با احترام مناسب دارد یا گرایش به پرستش آن چیزی است که تجربه‌ای درونی از آن داریم.

دلیل اصلی اینکه پنداشته شده زبان دینی قادر نیست واقعاً معنادار باشد این است که برخی فیلسوفان - به‌طور مشخص پوزیتیویست‌های منطقی - نگرشی به شدت اثبات‌باورانه از معنا را پذیرفته‌اند که فرض می‌دارد معنی هر عبارت از طریق روش یا روش‌هایی داده یا برساخته می‌شود که خود آن عبارت می‌تواند به‌واسطهٔ آن اثبات یا تصدیق شود. آنگاه، از آنجا که به‌آسانی نمی‌توان گفت چطور وجود خدایی را، با آن دست‌ویژگی‌هایی که فهرست شد، می‌توان اثبات، تصدیق یا رد کرد، در معناداری گزاره‌هایی که بیان می‌دارند چنین خدایی وجود دارد تشکیک می‌شود یا اینکه معنایی نسبتاً متفاوت و استعاری‌تر برای آن‌ها جست‌وجو می‌شود. اما این نگرش از معنا شدیداً نامعقول و نامحتمل است. به‌خوبی می‌دانیم که پذیرش آن به‌طور مشابه، مشکلاتی جدی برای معنای بسیاری از عبارات‌های معمول، از جمله تمام اظهارات مربوط به گذشته،

تاریخی، عبارت‌های مربوط به حوادث، یا مربوط به ذهن، افکار و احساسات افراد غیر از خود، ایجاد می‌کند. بار د آن، هنوز می‌توانیم یک دیدگاه تجربه‌گرایانه یا اثبات‌گرایانه ضعیف داشته باشیم: به همه گزاره‌ها باید به‌واسطه استفاده آن‌ها در برخی عبارات که در تجربه ما اثبات‌پذیر یا تصدیق‌پذیرند معنا داده شود [و بنابراین معیار معناداری هر گزاره وضع‌پذیری آن در جهان خارج و تطابق آن با تجربه انسانی است]. اما از این گزاره‌ها می‌توان برای ایجاد عبارت‌های دیگری استفاده کرد که شاید هیچ آزمایش تجربی مستقیمی برای آن‌ها امکان‌پذیر نباشد. به‌عنوان مثال، اگر ما از گذر زمان آگاه باشیم و معنی جمله «اکنون باران می‌بارد» را درک کنیم، می‌توانیم از جمیع این مطالب، درکی از جمله «یک ساعت پیش باران می‌بارید» نیز کسب کنیم؛ و این درک و معنای داده‌شده به این جمله تقریباً مستقل از همه امکانات ما و روش‌هایی است که می‌توانیم برای بررسی اینکه آیا یک ساعت قبل باران می‌باریده است استفاده کنیم. به همین ترتیب، اگر من بدانم که احساس دندان‌درد برایم چگونه است، می‌توانم به‌شکل معناداری احساسی مشابه را به شخص دیگری نسبت دهم، به‌رغم این واقعیت که ممکن است مجبور باشم از راه‌های نسبتاً متفاوتی — در مقایسه با راهی که به‌واسطه آن پی می‌برم خودم دندان‌درد دارم — استفاده کنم تا بفهمم آیا او چنین احساسی دارد یا نه.

به همین ترتیب، یک مسیحی نسبتاً سنت‌گرا ممکن است به معنای واقعی کلمه معتقد باشد که معاد و حسابرسی نهایی وجود دارد. البته ضرورتی ندارد که او فرض کند صحنه‌ای مانند آنچه میکِل آنژ روی دیوار کلیسای سیستین نقش کرده روی خواهد داد، اما هنوز می‌تواند باور داشته باشد که هر کس پس از مرگ جسمش، زنده خواهد ماند یا دوباره زندگی خواهد کرد و برای هر یک از این افراد (و شاید برای همه‌شان با هم) زمانی فرا خواهد رسید که یا برای یک زندگی سعادت‌مند بهشتی پذیرفته خواهند شد یا به چیزی به مراتب ناخوشایندتر محکوم خواهند شد که احتمالاً مطابق با رفتارشان در این زندگی فعلی زمینی باشد. دقیقاً همان‌طور که می‌توان بدون داشتن ایده‌ای بسنده از خداوند و بدون ادعای شناخت کامل و فرضاً بیکران ذات او، توصیفات کلی ذکرشده در بالا را که شکل‌دهنده پنداشت سنتی از خداوند هستند درک کرد، می‌توان این اظهار را که آخرتی خواهد بود که به‌طور کلی، واقعاً دربردارنده توصیف یادشده باشد نیز درک کرد، بدون اینکه [مجبور شویم] مدعی داشتن تصویری بسنده از شادی‌های بهشتی یا عذاب‌های جهنم باشیم.

من فقط می‌گویم سخن گفتن از یک قیامت واقعی قابل‌درک است. مسلماً ممکن است کسی ترجیح دهد آن را استعاره برشمارد، اما آنگاه مطمئناً می‌تواند استعاره را بشکافد و معنای موردنظر خود را به‌صراحت بیان کند. من این مثال را برای صحبت در مورد یک حسابرسی نهایی ذکر می‌کنم، زیرا همان‌طور که در فصل ۱۲

خواهیم دید، این مورد از جانب برخی از متفکرانی استفاده می‌شود که معتقدند بایسته یا بجاست که زبان دینی به شکلی ناواقع یا مجازی درک شود. این دیدگاه در آن فصل بیشتر مورد بحث قرار خواهد گرفت. فعلاً نیازی نیست بیش از این در مورد معنای زبان دینی سخن بگوییم، خصوصاً اینکه سوئین برن در فصل‌های ۴، ۵ و ۶ کتاب *انسجام خدا باوری*^۳ به نحوی بسیار کامل و رضایت‌بخش به این موضوع پرداخته است. ممکن است تصور شود که این دل‌مشغولی و تمرکز بر آموزه‌های سنتی، با درک آن‌ها به مثابه امر واقع — حتی اگر مشکلی در معنا نداشته باشد — کوتاه‌فکرانه و قدیمی بوده و دیگر «بی‌ربط» محسوب می‌شود. همان‌طور که سوئین برن می‌گوید، به‌ویژه در الهیات مسیحی پروتستان مدرن، تمایل زیادی به کم‌اهمیت جلوه دادن اظهارات مربوط به ایمان — تصریح بر اعتقاد به این‌گونه آموزه‌ها — و قرار دادن مرکز دین در «رابطه شخصی با خداوند [حلول‌یافته] در مسیح» وجود دارد، اما مورد دوم چندان منطقی نیست، مگر اینکه حداقل مورد اول پیش‌فرض گرفته شود. اگر خداوند یک واقعیت عینی نیست، بلکه صرفاً ابژه‌ای روی‌آوردی [و تابع قصد انسان] است، یعنی فقط در ذهن شخص مؤمن وجود دارد، درست همان‌طور که ابژه تخیلات و رخدادها در خواب در ذهن شخص مشاهده‌کننده است، صحبت از یک رابطه با استفاده از تعبیری مانند «توکل»، «هدایت» و «تسلیم» گمراه‌کننده است؛ کدام خردمندی می‌تواند به تصورات خیالی ذهن کسی اتکا کند؟ آنانی که از باورهای قدیمی ناراضی‌اند، باید آن‌ها را تغییر دهند، نه اینکه سعی کنند گزاره‌های ایمانی را نادیده بگیرند. اگر طرف دیگر این رابطه خداوند به معنای سنتی آن نیست، آنگاه استفاده از نام‌ها و توصیف‌های سنتی و زبان دینی مرسوم دست‌کم خطر کژفهمی را به همراه دارد، و مهم‌تر از آن، خود مؤمن را ترغیب می‌کند تا میان دیدگاه‌هایی که واقعاً آماده پذیرش و دفاع از آن‌هاست و میان نظرات و دلالت‌های ضمنی زبانی که وی همچنان استفاده می‌کند، در نوسان باشد.

اگر این توافق وجود دارد که تصریحات اصلی خدا باوری به معنای واقعی کلمه معنادار است، همچنین باید پذیرفت که این تصریحات به‌طور مستقیم اثبات‌شده یا اثبات‌شدنی نیست. از این رو، می‌توان گفت که هرگونه بررسی عقلانی در رابطه با صحیح بودن یا نبودن آن مستلزم بحث و استدلال است. برخی از این‌ها ممکن است استنتاجی باشند. به‌عنوان مثال، صورت‌های متعددی از برهان هستی‌شناختی وجود خداوند (که در فصل ۳ بررسی خواهد شد) از منظر استنتاجی معتبر و تماماً مستقل از هر مقدمه تجربی یا ترکیبی یا صرفاً

3. *Coherence of Theism*

4. Intentional

متکی بر بدیهیات و یقینیات معرفی شده است. از طرف دیگر، مسئله شر (که در فصل ۹ به آن پرداخته می‌شود)، می‌تواند به‌عنوان یک ابطال صحیح از لحاظ صوری، بر مجموعه گزاره‌هایی که خدا باوری سنتی را تشکیل می‌دهند، ارائه شود؛ به‌عنوان برهانی مبنی بر اینکه این مجموعه ناسازگاری درونی دارد و این گزاره‌ها نمی‌توانند به‌تمامی درست باشند. اما اغلب استدلال‌های هر دو طرف این‌گونه نیست و شامل عناصر مهم غیراستنتاجی است. هریک از آن‌ها با پاره‌های شواهد یا ملاحظات مختلف در مورد بخشی از تجربه ما شروع می‌شود و در بسیاری از موارد، نتیجه‌گیری به‌وضوح حتی از آنچه در مقدمات موجود یا حتی پنهان است، فراتر می‌رود. همه این استدلال‌ها را می‌توان مبتنی بر یک اصل کلی یا مشترک در یک شکل و هدف بنیادین دانست: آن‌ها «استدلال از راه بهترین تبیین»^۵ هستند. به نظر می‌رسد شواهد از نتیجه پشتیبانی می‌کند، زیرا اگر فرض کنیم نتیجه درست باشد — یا به عبارت بهتر، شاید دست‌کم تخمینی نزدیک‌تر به حقیقت باشد — با توجه به ملاحظات که صاحب استدلال می‌آورد، از بین همه فرضیه‌های جایگزین در دسترس، روی هم رفته به یک توجیه و توضیح معقول‌تر در رابطه با مجموعه کل شواهد [ی که مشاهده شده یا به ذهن آمده] می‌رسیم. به‌خوبی مشهود است که همین فرم کلی از استدلال است که به نظریه‌ها و فرضیه‌های علمی، آن‌ها پشوانه‌ای را که دارند — هرچه که هست — می‌دهد، و ادعای ما را در مورد درستی یا درست‌نمایی آن‌ها منطقی می‌کند. بنابراین ممکن است فرض شود که اگر ما استدلال غیراستنتاجی در مورد وجود خدا را با این مدل تطبیق دهیم، الهیات را به‌زور به قالبی «علمی» هدایت کرده‌ایم، یا اینکه به‌نحوی ناقص و آسیب‌زننده شیوه تفکر و

5. Arguments to the best explanation: تصور کنید در یک محل جرمی اتفاق افتاده باشد؛ سه نفر مظنون هستند: نازنین، کیوان و امیرعلی. در نخستین گمانه‌زنی، می‌گوییم کیوان مجرم است، زیرا او بیشتر از همه به آن مکان رفت‌وآمد می‌کرده است. اما این بهترین توضیح و توجیه نیست، زیرا ردپاهای موجود در مکان، اصلاً با شماره پاهای کیوان مطابقت نمی‌کند، بلکه به شماره پاهای آن دو نفر دیگر و به‌خصوص امیرعلی نزدیک است. پس بهترین توجیه تا اینجا، حکم به مجرم بودن امیرعلی است. اما سپس به شواهدی جدید برمی‌خوریم و دقیقاً در محل جرم، موی بلند قهوه‌ای پیدا می‌کنیم و لذا، حکم به مجرم بودن نازنین می‌کنیم، زیرا تا اینجا این بهترین توجیه است، بنابراین نتیجه را بر اساس آن تنظیم و حکم می‌کنیم. اما باید توجه کرد که نتیجه ظنی است و نه یقینی، زیرا مثلاً ممکن است بعداً اثر انگشت کیوان روی آلات ارتکاب جرم پیدا شود و متوجه شویم او در آن وقت، کفش‌های نامزدش، زهرا، را به پا کرده تا کسی متوجه نشود و موی بلند قهوه‌ای هم متعلق به زهرا بوده که به لباس کیوان چسبیده بوده و اتفاقی در آن مکان افتاده است؛ نتیجه باز هم ظنی است، چون ممکن است بعداً شواهد بهتری پیدا شود. به این نحوه از استدلال قیاس ظنی مبتنی بر بهترین توجیه گفته می‌شود. تقریباً در تمام شاخه‌های علوم، به‌جز ریاضیات و متافیزیک، اغلب از این نوع استدلال استفاده می‌کنیم. البته در این فرایند، نتیجه در ابتدا نادانسته و تابع مقدمات است و فرایند حصول معرفت از عین به ذهن است و این بسی متفاوت است با اینکه — همچون برخی متکلمان — نتیجه‌ای را مفروض بگیریم و دنبال بهترین توجیه برای آن بگردیم. در انگلیسی، بیشتر به abduction to the best explanation یا inference to the best explanation معروف است. — م.

ملاک عقلانیتی را که مختص عصر علم مدرن است، اتخاذ نموده‌ایم، اما این گونه نیست. برعکس، این طرز تفکر در زمینه‌های نسبتاً متفاوت و غیرعلمی نیز کاملاً مرسوم است. وقتی یک کارآگاه، در یک داستان یا در زندگی واقعی، در مورد چگونگی ارتکاب جرم و عامل آن به پاسخی می‌رسد، نتیجه کار او دقیقاً از این رو حاصل می‌شود که پاسخش مبتنی بر آن روایتی است که تمامی شواهد مربوط و دردسترس را بهتر از هر روایتی که هرکسی قادر به ارائه آن باشد، توضیح می‌دهد. هنگامی که یک مورخ روایت موردپسند خود را درباره چگونگی و چرایی وقایع، در دوره‌ای که راجع به آن پژوهش می‌کند، ارائه می‌دهد، یا اینکه چه کسی و با چه انگیزه‌ای کاری را انجام داده است، ادعای او نیز این است که این شرح نسبت به سایر گزارش‌های نظیرش توضیح بهتری در مورد تمام داده‌ها - سوابق، گزارش‌ها، خاطرات، آثار باستانی و غیره - ارائه می‌دهد. استدلال حقوقی، خواه در مورد مسائل مربوط به شواهد باشد خواه مسائل مربوط به قانون، نیز از همان نوع کلی است. نخستین فیلسوفان یونانی از این الگوی فکری استفاده می‌کردند، گرچه آن را تدوین و فرموله نکردند، و دلایل زیادی وجود دارد که باور کنیم این نوع تفکر برای افراد اندیشه‌ورز در تمام دوره‌های تاریخ و در همه فرهنگ‌ها، درک شدنی بوده و هست. بدون شک، بسیاری از افراد بوده و هستند که برای استدلال‌هایی از این دست، نسبت به آنچه باید، اهمیت کمتری قائل می‌شوند، اما نه به این دلیل که نمی‌توانند این نوع استدلال‌ها را درک کنند یا در استحکام آن‌ها شک دارند، بلکه به این دلیل که فکر می‌کنند منابع دیگری از اطلاعات دارند که استدلال‌هایی از این دست را غیرضروری می‌سازد. آن‌ها به وحی و مکاشفات، یقینات شهودی، سنت‌های مسلط و «آنچه همه می‌دانند» اتکا می‌کنند. حتی ممکن است این سؤال را مطرح نکنند که آیا [اصلاً] خداوند وجود دارد یا نه. با این حال، وقتی سؤالات بنیادین را در مورد دین مطرح می‌کنیم، چنانچه سعی کنیم با توسل به مکاشفات فرضی یا سنت‌ها و یقینات معمول به آن‌ها پرداخته و حل و فصلشان کنیم، از آنجا که مرجعیتشان زیر سؤال و مورد بحث است، محکومیم به گرفتار شدن در دور باطل. از این رو، جان لاک^۶ به درستی اصرار می‌ورزد که وحی به حمایت خرد نیاز دارد:

«خرد باید قاضی و راهنمای نهایی ما در همه امور باشد. منظور من این نیست که باید از خرد بهره بگیریم و بررسی نماییم که آیا مطلبی که از جانب خدا نازل شده با اصول طبیعی تبیین شدنی است یا خیر، و اگر نباشد، پس می‌توانیم آن را رد کنیم. اما ما باید از آن بهره بگیریم و به کمک آن، بررسی نماییم که آیا این وحی از جانب خداوند است یا خیر؛ و اگر خرد دریافت که آن وحی از جانب خدا نازل شده است، آن را رسماً اعلان

6. John Locke

می‌کند و به‌عنوان یکی از قواعد خود قرار می‌دهد؛ درست همان‌طور که در برخورد با هر حقیقت دیگر رفتار می‌کند.^۷ دکارت نیز در نامه‌ای کنایه‌آمیز در مورد کتاب تأملات خود، خطاب به دانشکده الهیات پاریس، به‌خوبی این نکته را بیان کرده است:

«... گرچه کاملاً درست است که باید به وجود خدا ایمان داشت، زیرا این چیزی است که در کتاب‌های مقدس تعلیم داده شده است و... به کتاب‌های مقدس باید ایمان آورد، زیرا آن‌ها از جانب خداوندند... با وجود این، نمی‌توان این را به کافران که آن را استدلالی دوری می‌شمارند، عرضه داشت.»^۸

البته فقط کافران نیستند، بلکه خود دکارت و هر شخص منطقی و خردمندی می‌تواند دوری بودن این استدلال را ببیند و نمی‌توان از آن برای تصمیم‌گیری در مورد بودن یا نبودن خدا استفاده کرد. هنگامی که این سؤال مطرح می‌شود، یا باید با استدلال استنتاجی بررسی شود یا اگر به نتیجه‌ای نرسید، با استدلال بر اساس بهترین تبیین، زیرا در چنین زمینه‌ای هیچ چیز دیگری نمی‌تواند ارتباط منسجمی با این موضوع داشته باشد. این ملاحظه‌ها تلاش‌هایی را که به‌خصوص در قرن گذشته و پس از آن به‌طور مکرر انجام شده تا اتکا به وحی را، احتمالاً از سنت کتاب مقدس، جایگزین بحث‌های مستدل در آموزه‌های خدا باوری کنند، به‌طور اساسی تضعیف کرده است. این بدان معنا نیست که جایی برای ایمان وجود ندارد. قدیس آنسلم^۹، که با طرح کردن برهان وجودی، نهصد سال فیلسوفان را متحیر و مجذوب خود ساخته است، از *Fides quaerens intellectum* صحبت به میان آورد: ایمانی که در طلب فهم است. او با ایمان به خدا آغاز کرد، اما امیدوار بود بتواند پشتوانه‌ای عقلانی برای آن ایمان پیدا کند و پنداشت که آن را یافته است. این رویه‌ای کاملاً قابل احترام است. در حقیقت، همان‌طور که ویلیام جیمز^{۱۰}، فیلسوف عملگرا^{۱۱} و تجربه‌گرای آمریکایی، نشان می‌دهد، متفکران از هر نوع بایستی درگیر چنین جست‌وجویی شوند. همه ما با اعتقادات طبیعی و متعارف شروع می‌کنیم — به‌عنوان مثال اعتقاد به [وجود] دنیای مادی، وجود ذهن‌های دیگری غیر از ذهن خود، برخی اصول اخلاقی و بسیاری از موارد دیگر. بدون آن‌ها، به‌سختی می‌توانستیم به زندگی ادامه دهیم، اما

7. J. Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, Book IV, Chapter xix, Section 14.

8. R. Descartes, *Meditation on the First Philosophy*, Dedication.

9. St. Anselm

10. William James

11. Pragmatist

رها کردن این باورها به حال خود، از آن رو که طبیعی هستند، کافی نیست: آن‌ها به خودی خود در معرض چالش‌های شکاکانه هستند. برای پاسخ متقابل به شکک‌گرایی، ایمان یا اعتقاد طبیعی باید در جست‌وجوی خرد باشد، در جست‌وجوی پشتیبانی مستدل. در فصل ۲، با اشاره به آثار جیمز و کیرکگارد^{۱۲}، بیشتر به جایگاه ایمان و رابطه آن با عقل خواهیم پرداخت.

چنانچه معلوم شود استدلال استنتاجی با استفاده صرف از مفروضات تحلیلی یا کاملاً بدیهی، به سؤالات ما پاسخ نمی‌دهد، و لذا مجبوریم به استدلال‌های غیراستنتاجی اتکا کنیم، این یک معنی ضمنی مهم خواهد داشت که اغلب به درستی درک نمی‌شود. وقتی چندین استدلال مختلف در یک مسئله موضوعیت دارند، ممکن است تأثیری فزاینده داشته باشند. کافی نخواهد بود که هر استدلال را به تنهایی نقد کنیم و بگوییم آن استدلال نتیجه مورد نظر را اثبات نمی‌کند، به این معنی که بخواهد شائبه هرگونه شک و تردیدی را از آن دفع کند. این نتیجه بی‌درنگ این است که پذیرفته‌ایم آن استدلال غیراستنتاجی است و تلاش برای محدود کردن دانش و اعتقاد خود به موضوعاتی که به طور قاطع با استدلال‌های استنتاجی صحیح ثابت می‌شوند، عبث و نامعقول است. مطالبه یقین ناگزیر ناکام خواهد بود و تقریباً در همه موضوعات شک‌گرایی حاکم خواهد شد. اما همچنین کافی نخواهد بود بگوییم — هرچند ممکن است درست باشد — که [در نظر گرفتن] هر استدلال به صورت منفرد [و حذف استدلال‌های دیگر] احتمال [درست بودن نتیجه] را کمتر از وقتی می‌کند که همه استدلال‌ها را مجموعاً به حساب آوریم و تعادل احتمال را ضد نتیجه مفروض به هم می‌زند. در مجموعه‌ای از استدلال‌ها، که برای هر کدام به تنهایی این تعبیر نامطلوب صحیح باشد، احتمال به نتیجه رسیدن آن‌ها متفقاً با یکدیگر می‌تواند بیش از به نتیجه نرسیدن باشد. این امر در یک دعوای حقوقی روشن و قابل فهم است، زیرا یک طرف می‌تواند به تأثیر مشترک تعدادی از دلایل تکیه کند که هر یک به تنهایی برای توجیه حکم به نفع آن طرف بسیار ضعیف است، اما اثر ترکیبی آن‌ها ممکن است چنین حکمی را توجیه کند. این موضوع به همین نحو در زمینه‌های تاریخی و علمی صدق می‌کند (این نکته توسط سوئین‌برن در فصل ۱، وجود خداوند، به خوبی بیان شده است). از این رو، می‌توان نتیجه گرفت که پس از اینکه چندین استدلال غیراستنتاجی مختلف را در پشتیبانی و نیز علیه وجود یک خدا در نظر گرفتیم و آن‌ها را جداگانه بررسی کردیم، باید اثر تجمعی آن‌ها را نیز در نظر بگیریم و تصمیم بگیریم که کدام نتیجه بهتر توسط کلیت شواهد پشتیبانی می‌شود. این کار در فصل ۱۴ انجام شده است.

این نکته ممکن است به نفع دیدگاه خداباوری باشد، اما یک نکته مرتبط وجود دارد که ممکن است به نفع طرف مقابل درآید. یک ملاحظه مهم ضدخداباوری در عنوان اثر تاریخ طبیعی دین از هیوم خلاصه شده است. این عبارت نشان می‌دهد که یک توضیح طبیعی کافی برای کل پدیده اعتقاد و عمل دینی وجود دارد که به هیچ وجه حتی به حقیقت تقریبی آموزه‌های خداباورانه بستگی ندارد. توضیح موردنظر ممکن است این باشد که دین نیازهای گسترده روان‌شناختی انسان را ارضا می‌کند یا اینکه برخی از کارکردهای اجتماعی را برآورده می‌کند. در دسترس بودن چنین توضیحی به خودی خود نشان نمی‌دهد که آموزه‌های خداباورانه نادرست است، اما هر پیش‌فرضی از حقیقت آن‌ها را که ممکن است از جهاتی دیگر نتیجه مقبولیت گسترده آن آموزه‌ها باشد، سست می‌سازد. ما در هر زمینه تحقیقاتی، معمولاً کار را با بدیهی دانستنِ درستی آنچه تقریباً همه به طور گسترده به آن اعتقاد دارند آغاز می‌کنیم، و با اکره و تنها با دلایل مستحکم حاضر به تجدیدنظر یا دست کشیدن از آن می‌شویم؛ اما اگر بتوانیم نشان دهیم که یک اعتقاد خاص، حتی اگر بی‌اساس باشد، می‌تواند تقریباً به طور همگانی مورد قبول باشد، موضوع بسیار نامشخص‌تر می‌شود: دیگر اثبات ادعا به طور مشخص بر عهده هیچ‌یک از دو طرف نیست. همان‌طور که در فصل ۱۰ خواهیم دید، چندین تاریخ طبیعی مختلف از دین ارائه شده است. هیوم گفت که دین از «بیم و امیدهای بی‌وقفه‌ای که ذهن انسان را تحریک می‌کند» ریشه می‌گیرد. او استنباط کرد که نخستین ادیان چندخدایی هستند؛ با خدایان متعددی که مظهر نیروهای فراوانی هستند که به طرق مختلف به زندگی انسان کمک یا آن را تهدید می‌کنند. فوئرباخ^{۱۳} دین را به شکلی متفاوت و به‌عنوان فرافکنی اندیشه‌ها، کمال‌های مطلوب و روابط انسانی دید. مارکس^{۱۴} اعتقاد داشت که دین رونق می‌گیرد، زیرا به کار جامعه‌ای می‌آید که توسط نزاع طبقاتی تقسیم شده است. این کارکرد در راستای تقویت اقتدار یک طبقه حاکم و کاستن از شدت مبارزات طبقاتی با ارائه رضایت و پاداش‌های کاذب به طبقاتی است که از جهات دیگر محروم و [از خود] بیگانه‌اند. فروید^{۱۵} و سایر روانکاوان سرچشمه دین را در امیال سرکوب‌شده و ناخودآگاه ما می‌دانند. در نگاه اول، این‌ها گزارش‌های رقیب یکدیگر هستند که نمی‌توان با هم جمعشان کرد، اما با تأمل، می‌بینیم که این‌طور نیست. دین پدیده‌ای است پیچیده: اعتقادات مختلف و حتی اعمال متنوع آن‌ها ممکن است نتیجه تأثیر متقابل و تعامل تعدادی

13. Feuerbach

14. Marx

15. Freud

از عوامل علی باشد و برخی از ویژگی‌های اساسی آن‌ها، مانند نسبت دادن نیرویی شگرف به یک یا چند موجود فراطبیعی و احساس حیرت از هیبتشان، می‌تواند موجب نسبت دادن عاملیتی بیش از حد به آن‌ها شود. تبیینی کاملاً علی از دین به‌عنوان یک پدیده طبیعی ممکن است شامل عواملی باشد که هیوم و فوئرباخ و مارکس و فروید و شاید دیگران نیز آن‌ها را از هم جدا کرده‌اند. آنچه در آخر باید بسنجیم کفایت تاریخ طبیعی کم‌وبیش کامل و احتمالاً پیچیده دین است.

از زمان نیچه، مرسوم شده است که مسئله اساسی فلسفه دین با سؤال «آیا خداوند مرده است؟» پیش کشیده شود، اما حتی اگر این پرسش را نیمه‌استعاری ببینیم، بازهم یک سؤال احمقانه است. پاسخ مثبت به آن فقط می‌تواند به این معنی باشد که خدا باوری به‌عنوان نظامی از باورها از بین رفته یا در حال نابودی است. این تنها مفهومی است که می‌توانیم از این نظر که خداوند قبلاً زنده بوده اما دیگر نیست دریابیم، و بی‌ربط و خارج از موضوع است: مسئله مهم این است که آیا این باورها درست‌اند؟ ممکن است کاملاً درست باشند، حتی اگر دیگر محبوب نباشند، و به همین ترتیب، می‌توانند به محبوبیت خود ادامه دهند، حتی اگر درست نباشند. سؤالات مربوط به رواج انواع خدا باوری یا خداناباوری فقط مورد علاقه جامعه‌شناس یا مورخ عقاید است. در حقیقت، حتی اگر اعتقادات مذهبی نادرست و بدون هرگونه مبنای عقلانی باشند، بازهم باید انتظار داشته باشیم که پس از دوره‌های زوال نسبی دوباره دوباره شکوفا و احیا شوند. این نتیجه‌ای از همه تاریخ‌های طبیعی طرح شده برای دین است. دین احتمالاً تا زمانی که نیروهای روانی و اجتماعی برای حفظ آن وجود داشته باشد، زنده خواهد ماند. نظریه هیوم نیز از این قاعده مستثنا نیست. پیشرفت علم می‌تواند همه توضیحات فراطبیعی در مورد خشکسالی، سیل، زلزله و بیماری را به حشو بدل کند و چنان ابزار مؤثری برای کشتن دشمنان به ما داده است که دیگر دعا برای نابودی آن‌ها نیز ضروری به نظر نمی‌رسد. اما به طرق دیگر، علم ناامنی و نیاز ما به داشتن دلگرمی را افزایش داده است. پیشرفت علم صحراهای بی‌کران فضای بین‌ستاره‌ای و بین‌کهکشانی را برایمان عیان ساخته است تا شاید از اعتقاد به یک ذهن و هدف جهان‌شمول که باعث می‌شود بیشتر حس در خانه بودن داشته باشیم، خوشحال باشیم و توجه‌ها را بر مسائل جدیدی، مانند سرآغاز حیات و خاستگاه خود جهان و وجود قانون [مندی] طبیعی، متمرکز کرده است که به نظر می‌رسد توضیحاتی را می‌طلبند. حتی نظریه مارکسیسم، در صورت معقولانه به کار گرفته شدن، دیگر افول سریع و همیشگی دین را پیشنهاد نمی‌دهد، زیرا حتی اگر نزاع‌های طبقاتی طبق انتظار از بین بروند، دوباره در اشکال و پوشش‌های جدید ظاهر می‌شوند.

هیوم خود از قدرت دوام‌آوری دین در برابر نقد عقلانی آگاه بود. او در گفت‌وگویی که فرض می‌کند بین خودش و خارون^{۱۶} در کرانه رود استیکس^{۱۷} اتفاق می‌افتد، می‌گوید:

«اما هنوز هم ممکن است اصرار کنم کمی صبر داشته باش خارون عزیز، من تلاش کرده‌ام تا چشم‌عموم را باز کنم. اگر چند سال بیشتر زندگی کنم، ممکن است لذت دیدن سقوط برخی از نظام‌های رایج خرافات نصیبم شود.» اما در آن صورت خارون از کوره درمی‌رود و نزاکتش را به کل از دست خواهد داد. «ای عیاش بی‌عار! صد سال سیاه‌چین اتفاقی نمی‌افتد. می‌خواهی مهلت اجازه حیات را برای مدت‌های طولانی تمدید کنم؟ زهی خیال باطل! فوراً سوار قایق شو، عیاش بی‌عار!»^{۱۸}

کتاب حاضر از اصطلاحات فنی کمی استفاده می‌کند و بیشتر مواردی که چنین اصطلاحاتی مورد استفاده قرار می‌گیرند تشریح خواهند شد. اما شاید بهتر باشد ارجاعاتم را به انواع مختلف احتمالات توضیح دهم. یک احتمال آماری صرفاً یک بسامد یا فراوانی در یک رده متناهی است یا بسامدی است که موجب محدود شدن و کرانمندی امتداد تعریف‌نشده یک توالی می‌شود. به‌عنوان مثال، در یک توالی از پرتاب‌های یک سکه مشخص، نسبت شیر در کل پرتاب‌ها ممکن است به یک مقدار نزدیک شود، مثلاً به پنجاه درصد. در این صورت، این بسامد محدودکننده یا احتمال آماری شیرهای این توالی [از پرتاب‌ها، در تعداد زیادی از پرتاب‌ها] خواهد بود. احتمال یا تمایل طبیعی^{۱۹} معیار شدت گرایش به یک نتیجه یا خروجی است که در شرایطی معین به دست می‌آید. این می‌تواند با میزان بسامد آن خروجی در نمونه‌هایی از آن شرایط نشان داده شود، اما گرایش را می‌توان به هر یک از پیشامدهای آن شرایط [یا سامانه] نسبت داد، درحالی‌که بسامد یا

۱۶. Charon: در اسطوره‌های یونانی، پسر اربوس و نوکس است. خارون هادی‌ای است که مردگان را از رود استیکس (استوکس) می‌گذراند و به هادس می‌برد. - م.

۱۷. Styx: در اساطیر یونانی، استیکس (استوکس) نام یک الهه و همچنین رودخانه‌ایست که مرز بین زمین و جهان زیرین است. -

م

18. Letter from Adam Smith to William Strahan of 9 Nov. 1776; printed in the Supplement to Hume's Dialogues concerning Natural Religion, edited by Norman Kemp Smith (Nelson, London and Edinburgh, Second Edition, 1947).

۱۹. Physical Propensity: تصور کنید پس از هزار روز اندازه‌گیری تراکم ترافیک یک شهر، متوجه شویم احتمال رخ دادن اوج ترافیک در ساعت شش بعدازظهر سی درصد است. در صورت ثابت بودن همه شرایط و متغیرها، می‌توانیم نتیجه بگیریم تمایل طبیعی رخ دادن ترافیک در ساعت شش بعدازظهر سی درصد است. چنین معیاری صرفاً در یک توالی بسیار زیاد از پیشامدها قابل بررسی است و مثلاً با سه بار مشاهده اوج ترافیک در ساعت شش طی ده روز نمی‌توانیم از مفهوم گرایش طبیعی سخن بگوییم. - م.

فراوانی فقط می‌تواند یک رده یا توالی را توصیف کند. احتمال‌هایی که بیش از همه برایمان حائز اهمیت‌اند احتمال‌های شناختی^{۲۰} هستند:

احتمال شناختی گزاره‌ای خاص در رابطه با مجموعه‌ای از اطلاعات، معیاری از میزان پشتیبانی آن اطلاعات از آن گزاره است، یا به همین ترتیب، میزان اعتماد منطقی و موجهی است که می‌توان بر اساس آن اطلاعات به آن گزاره کرد. غالباً در جایی که نمی‌توانیم معیار دقیقی تعیین کنیم، از احتمال شناختی بالا یا پایین صحبت می‌کنیم. اما اگر تنها اطلاعات مربوط این باشد که موضوع مطلوب ما جزئی از یک رده یا یک توالی از رویدادهایی است که در آن احتمال آماری معلومی برای مواردی از این نوع وجود دارد، یا اینکه نتیجه شرایط خاصی باشد که در آن گرایش معلومی به حاصل شدن چنین مواردی هست، می‌توانیم از احتمال آماری یا طبیعی، یک احتمال شناختی با همان مقدار و ارزش استنتاج کنیم. به‌عنوان مثال، اگر گرایش سکه یادشده به شیر آمدن در پرتاب‌ها پنجاه درصد باشد، و این تمام شواهد مرتبطی باشد که در مورد نتیجه پرتاب بعدی داشته باشیم، احتمال شناختی شیر در پرتاب بعدی نیز پنجاه درصد خواهد بود. من گاهی اوقات از فرمول « $P(x/y)$ » استفاده می‌کنم: این باید خوانده شود «احتمال شناختی x نسبت به y »، یعنی میزان پشتیبانی مضمونی که « y » نمایانگر آن است از مضمون « x ». یک نکته در مورد املای این کتاب نیز باید توضیح داده شود. در جایی که از عبارت «خدا» به‌عنوان اسم خاص موجودی واقعی یا مفروض استفاده می‌کنم، آن را (God) با «G» بزرگ می‌نویسم، اما در جایی که این یک اصطلاح عمومی است، مثل زمانی که در مورد مسئله وجود یک خدا صحبت می‌کنم، «خدا» را با «g» کوچک می‌نویسم.^{۲۱}

از آنجایی که این کتاب نسبتاً طولانی است، بهتر است طرح آن را نیز توضیح دهم. به‌طور کلی، در فصل‌های ۱ تا ۸ به استدلال‌های سنتی برای خدا باوری و در فصل‌های ۱۰ تا ۱۴ به رویکردهای مدرن و روش‌های دفاع از خداپرستی یا قسمتی از آن در مواجهه با اشکالات و مسائل پرداخته می‌شود؛ فصل ۹ یکی از مشکلات اصلی خدا باوری، یعنی مسئله شر، را مورد بحث قرار می‌دهد. فصل‌های ۱ و ۲، هر دو، مقدمه‌هایی جهت معرفی و آشنایی هستند؛ یکی مفاهیم و روش‌های استدلال غیراستنتاجی را معرفی می‌کند و دیگری تلاش‌ها برای حل و فصل پرسش‌ها با استدلال‌های عقلی، برهانی و اکثراً پیشینی^{۲۲} را نشان می‌دهد. در فصل‌های ۳،

20. Epistemic

۲۱. در ترجمه این کتاب God خداوند، و god خدا نگاشته شده است. - م.

22. A priori

۵، ۶، ۷ و ۸، انواع مختلفی از مشهورترین «اثبات‌های» وجود خداوند، هم کلاسیک و هم جدید، مورد بحث قرار می‌گیرد، در حالی که در فصل ۴، ماده‌ناباوری^{۲۳} برکلی^{۲۴} یک استدلال متمایز برای [وجود] یک خدا در نظر گرفته می‌شود. فصل ۱۰ تجربه دینی را، هم به‌عنوان چیزی که ممکن است به‌خودی‌خود دارای ارزش باشد و هم به‌عنوان مبنای یک استدلال امکان‌پذیر برای خدا (یا خدایان)، در نظر می‌گیرد، فصل ۱۱ به پیشنهادها و مرتبط با تصمیم‌های خودخواسته‌ای می‌پردازد که موافق باور هستند و با استدلال یا احتمال شناختی تأیید نمی‌شوند، و فصل ۱۲ به تلاش‌هایی می‌پردازد که معطوف به توضیح دین به‌شکلی است که لزوماً شامل تصریح‌های بحث‌شده در فصل‌های قبل نمی‌شود. در فصل ۱۰، همچنین بررسی می‌شود که آیا دین، از جمله تجربیات دینی و عرفانی، می‌تواند با واژگان طبیعی توضیح داده شود یا خیر. فصل ۱۳، به این پیشنهاد می‌نگرد که آیا مفهوم ارزش عینی که خود آفرینش‌گر است، می‌تواند جایگزین یا مکمل مفهوم خدای شخص‌وار باشد یا خیر. فصل ۱۴، تلاش هانس کونگ^{۲۵} برای دفاع از خداباوری به‌عنوان حصاری ضروری در برابر تهدید نیهیلیسم را نقد می‌کند و اثر جدید وی را آمیخته با بسیاری از بن‌مایه‌های قدیمی ارزیابی می‌کند. این ما را نهایتاً به داوری نهایی درباره موازنه احتمالات موافق و مخالف وجود یک خدا و ترسیم پیامدهای اخلاقی متضاد خداباوری و خدا‌ناباوری می‌رساند.

بنابراین، خواننده‌ای که مشخصاً بیشتر به رویکردهای مدرن علاقه‌مند است، می‌تواند از فصل‌های ۱۰ تا ۱۴ شروع کند و صرفاً پس از آن به قسمت‌های قبلی بازگردد. اما استدلال‌های این کتاب به‌هم‌پیوسته است و آنچه در فصل‌های بعدی گفته می‌شود تا حدودی به نتایج قبلی بستگی دارد. به‌طور خاص، استدلال‌های فصل مربوط به کونگ را، که به‌گونه‌ای نسبتاً گیج‌کننده به نظر می‌رسند، می‌توان به کمک مطالب [فصل‌های] پیشین که قابل‌فهم‌تر هستند، به بهترین شکل درک کرد و شفافیت و صداقت دیدگاه اکثر کسانی که در فصل‌های ابتدایی مورد بحث قرار گرفته‌اند (هم سوئین‌برن و هم نویسندگان کلاسیک) در تضاد با طفره و نوسان بین دیدگاه‌های دوه‌دو ناسازگار است که برخی از الهی‌دانان اخیر در برابر انتقادات، به آن پناه برده‌اند. بنابراین، امیدوارم آن دسته از خوانندگان این کتاب که تا کنون با مباحث کلاسیک، که این کتاب بر اساس آن استوار است، آشنایی نداشته‌اند، ترغیب شوند تا به خود این نوشته‌های اصلی روی آورند. برای بسیاری از

23. Immaterialism

24. George Berkeley

25. Hans Küng

فیلسوفان بزرگ — دکارت، برکلی، هیوم، کانت و دیگران — وجود یک خدا مسئله اصلی بود و بحث‌های آن‌ها در مورد این مسئله اغلب بخش سهل‌آموز و در دسترس‌ترین قسمت کارهایشان است. و نقل قول‌هایی که آورده‌ام نشان می‌دهد برخی از آن‌ها نه فقط افکار عمیق و چالش‌برانگیز، بلکه ارائه‌ای فصیح و جذاب نیز برای ما داشته‌اند.

البته که انتخاب من از میان نویسندگان — چه کلاسیک و چه متأخر — برای بحث، نسبتاً دل‌بخواه بوده است. هدف من این کار ناممکن نیست که در مورد همه کسانی که در این زمینه مشارکت مهمی داشته‌اند عدالت را رعایت کرده باشم، بلکه قصدم استفاده از صورت‌بندی‌هایی بوده است که به مراحل استدلال به بهترین نحو کمک می‌کند و دست کم مهم‌ترین خطوط فکری مرتبط را نشان می‌دهد.

در پایان، توضیح مختصری درباره عنوان این کتاب: واژه «معجزه» اصالتاً فقط به معنای چیزی حیرت‌آور یا شگرف بود، اما امروزه معمولاً به معنای نقض قوانین طبیعت با مداخله هدفمند یک موجود فراطبیعی است، و گاهی اوقات بسط می‌یابد تا هرگونه عمل فراطبیعی در جهان طبیعی را در بر گیرد، به نحوی که می‌توان خود قوانین طبیعت یا وجود جهان مادی را به عنوان یک معجزه مستمر و پیوسته در نظر گرفت. در این معنای وسیع اخیر، خداآوری ضرورتاً تصریح به معجزه است. خداآوری سنتی همچنین به معجزه در معنای دوم، یعنی به مداخلات خاص الهی در نظم طبیعی، مقید و متعهد است — به عنوان مثال به آمدن مسیح. اما عنوان برگزیده من همچنین تداعی‌کننده سخن طنزآمیز هیوم است که می‌گوید هیچ فرد خردمندی بدون معجزه به مسیحیت ایمان نمی‌آورد. عقیده خداآوری به طور کلی معجزه نیست، اگر (همان‌طور که در فصل ۱۰ بیان می‌شود) یک تاریخ طبیعی کافی و بسنده از دین وجود داشته باشد؛ اما امیدوارم بتوانم نشان دهم که تداوم آن در ذهن بسیاری از افراد خردمند آن قدر شگفت‌آور است که حداقل یک معجزه — در معنای اصیل آن — به شمار آید.

فصل اول

معجزات و گواهی

برگردان ریحانه حقانی فضل

(الف) استدلال هیوم – شرح

خداباوری سنتی، همان طور که در مقدمه تعریف شد، به طور مشخص شامل هیچ گونه تمایزی بین امر طبیعی و امر ماوراءالطبیعی نمی شود. با این حال، مفهومی آشنا – اگرچه مبهم و پرورش نیافته – از جهان طبیعی وجود دارد که آموزه های خدایاورانه در تقابل با آن هستند و بر واقعیتی ماوراءالطبیعی تأکید می کنند.

بنابراین این سؤال از اهمیتی محوری برخوردار است که آیا شواهدی درباره چستی ماوراءالطبیعه، اگر واقعی باشد، وجود دارد و چگونه ممکن است وجود داشته باشد؟ به علاوه، اظهارات صریح درباره رویدادهای ماوراءالطبیعی، درباره معجزات یا مداخلات الهی که نظم طبیعی اتفاقات را برهم زده است، تقریباً در تمامی ادیان رایج است: معمولاً این معجزات مورد ادعا را ذکر می کنند تا به ادعاهای دینی اعتبار بخشند. برای مثال مسیحیت هم ادعاهایی در این رابطه دارد. در زندگی مسیح، تولد از باکره، تبدیل آب به شراب، راه رفتن او روی آب، شفا دادن بیماران، زنده کردن لازاروس و البته رستاخیز را داریم. کلیسای کاتولیک رم هیچ فردی را

به‌عنوان قدیس نمی‌پذیرد، مگر آنکه متقاعد شود آن قدیس حداقل دو معجزه، در طول زندگی‌اش یا پس از مرگ، داشته است.

هدف معمول از داستان معجزات اثبات صلاحیت شخصیت‌های بخصوصی است که آن معجزات را انجام داده‌اند یا با آن معجزات مرتبط‌اند؛ البته که این داستان‌ها با تفسیرهای موردنظرشان، آموزه‌های دینی عام‌تر از وجود یک خدا را نیز پیش‌فرض می‌گیرند. بنابراین می‌توانیم استدلال بر مبنای معجزات را به‌عنوان پشتوانه‌ای برای خدا باوری سنتی شناسایی کنیم: یعنی استدلالی که مقدمه اصلی‌اش این است که چنین رویدادهای فوق‌العاده‌ای اتفاق افتاده‌اند و نتیجه آن این است که یک خدای سنتی هم وجود دارد و هم گاه‌گاهی در دنیای عادی دخالت می‌کند.

هیوم در رساله‌اش درباره معجزات، بخش ۱۰ کتاب *کاوشی در خصوص فهم بشری*^۱، ادعایی جسورانه می‌کند مبنی بر اینکه استدلالی کشف کرده که تمامی چنین داستان‌هایی درباره وقوع معجزات را باطل می‌کند. او می‌گوید: «از خودم خشنودم که دلیلی با ماهیتی مشابه کشف کرده‌ام که، اگر صحیح باشد، سد ماندگاری خواهد بود، نزد فضلا و خردمندان، بر همه انواع توهم خرافی، و نتیجتاً، مادام که جهان برجا است مفید خواهد بود. چراکه، پیش‌فرض من این است که همواره نقل‌هایی از معجزات و غرایب در همه تاریخ، دینی و دنیوی، یافت خواهد شد.»^۲

هیوم در این اثر نسبتاً متقدم خود، همانند اظهارات بعدی‌اش که در مقدمه نقل شده است، توقع ندارد عقیده رایج درباره ماوراء الطبیعه از بین برود: تنها نزد «فضلا و خردمندان» است که می‌توان انتظار داشت نقد عقلانی از اهمیت زیادی برخوردار باشد. اما این استدلال، که او بدان این اعتماد متواضعانه را داشت، تا چه اندازه صحیح است؟ محتوای آن چیست؟

1. D. Hume, *An Enquiry Concerning Human Understanding and concerning the Principles of Morals*, edited by L.A. Selby-Bigge (Oxford University Press, 1902).

۲. هیوم، دیوید (۱۴۰۰)، *کاوشی در خصوص فهم بشری*، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران: نشر مرکز. ص ۱۱۴.

ما باید استدلال اصلی‌ای را که هیوم کشف و در قسمت اول این بخش بیان کرده است از دلایل ثانویهٔ مختلفی که در قسمت دوم برای تردید دربارهٔ داستان‌های معجزات ارائه کرده، تمیز دهیم. ابتدا بگذارید این استدلال‌های ثانویه را به‌طور خلاصه بررسی کنیم و سپس به استدلال اصلی بازگردیم.

ابتدا، هیوم می‌گوید هیچ معجزه‌ای نیست که توافقی فراگیر بر سر درستی آن وجود داشته باشد، یعنی معجزه‌ای که «تعدادی کافی از انسان‌ها بر آن گواهی کرده باشند، دارای چنان فضل و تحصیلات و قوهٔ قضاوت صحیح بی‌چون‌وچرای که ما را در مقابل هر توهمی در خود آنان مصون بدارد؛ با چنان شرافت تردیدناپذیری که آنان را فراتر قرار دهد از هر شبهه‌ای در مورد نقشه‌ای برای گمراه کردن دیگران؛ با چنان اعتبار و شهرتی در چشم نوع بشر که چیز بسیار زیادی برای از دست دادن باشد اگر که کذبی در آنان پیدا شود؛ و در عین حال، به اموری گواهی دهند که آن‌چنان به طریقی عمومی انجام شده باشند، و در بخشی چنان مشهور از جهان، که برملا شدنش را اجتناب‌ناپذیر سازد».^۳ این‌ها معیارهای سطح بالایی هستند، اما چنین معیارهای سطح بالایی در جایی که فریب، خودفریبی و اشتباه بسیار آسان است، مناسب‌اند. متأسفانه، اینکه تاکنون چنین معیارهایی به دست آمده‌اند یا خیر محل مناقشه است. دست‌کم اظهارات هیوم در اینجا سؤالاتی را تصریح می‌کند که بهتر است هنگامی که با هر گزارشی از معجزات مورد ادعا روبه‌رو می‌شویم، پرسیم.

در وهلهٔ دوم، هیوم یادآوری می‌کند که ذهن انسان تمایل زیادی به باور آنچه منتهای اعجاب و شگفتی است، دارد. «اشتیاق به آن تعجب و شگفتی‌ای که از معجزات پدید می‌آید، چون احساسی مطبوع است، میل محسوسی ایجاد می‌کند به سوی باور به آن رویدادهایی که این احساس مأخوذ از آن‌ها است.»^۴

امروزه گرایش بسیاری از افراد به باور داستان بشقاب‌های پرنده و خدمهٔ آن‌ها بیانگر این میل است: چنین گزارش‌هایی با دورتر شدن از آنچه معمول است، به‌طور ناسازوارانه‌ای، قابل باورتر می‌شوند که در واقع باعث می‌شود کمتر ارزش باور کردن داشته باشند.

۳. همان، صص ۱۲۰-۱۱۹.

۴. همان، ص ۱۲۰.

سوم اینکه گزارش معجزات «عمدتاً در میان ملل جاهل و وحشی به‌وفور یافت می‌شوند؛ جایی که افراد متمدن به آن معجزات باور دارند، معلوم خواهد شد که این مردمان آن‌ها را از نیاکان جاهل و وحشی‌شان دریافت کرده‌اند»^۵، به‌طوری‌که این داستان‌ها پیش از اینکه ملت‌های مورد نظر قدرت نقد و سنت‌های کاوش عقلانی را پرورش داده باشند، صلاحیت عقاید پذیرفته‌شده را کسب کرده‌اند.

چهارم اینکه ادیان مختلف با یکدیگر در تعارض‌اند: «بنابراین مدعاهایشان یکدیگر را نابود و سست می‌کند. صدق هر یک از گزارش‌های معجزات که معمولاً صلاحیت دینی مسیح یا پیروانش را اثبات می‌کنند، مستلزم نادرستی همه گزارش‌هایی است که معمولاً صلاحیت محمد را اثبات می‌کنند. بنابراین گزارشات معجزات هر دین به‌طور ضمنی، یا در عمل، گزارشات معجزات ادیان دیگر را نقض می‌کند: گویی بیست شاهد دادگاهی برگزار کرده‌اند و هر فرد توسط نوزده فرد دیگر دروغگو خوانده می‌شود.» (صص ۱۲۱-۱۲۲).

با این حال، این استدلال امروزه نسبت به زمانی که هیوم آن را می‌نوشت، قدرت کمتری دارد. پیروان ادیان مختلف به دلیل رویارویی با مجموعه دیدگاه‌های اثرگذار خداناباورانه یا عقاید شک‌گرایانه، خصومتشان نسبت به یکدیگر را کاهش داده‌اند. اکنون پیروان یک دین اغلب می‌پذیرند تعدادی از ادیان دیگر دست‌کم بعضی از عناصر حقیقت‌را، و حتی شاید بهره‌ای از تنفیذ الهی، داشته باشند. دیگر «مشکر در گمراهی...» نداریم، بلکه «خدایی مشترک را می‌پرستیم، اما با اسامی متفاوت و به طرق مختلف». وقتی از حد گذرانده می‌شود، این تمایل مدرن اجازه می‌دهد معجزات مسیحی از باور به دستاوردهای فراطبیعی جادوگران، معالجان و درمانگران مردمی عصر حجر حمایت کنند و برعکس، نه اینکه [معجزات مسیحی دلیلی بر] تضعیف [مدعای معجزه در عصر حجر باشد]، آن‌ها را تضعیف کنند و بالعکس. گویی کسی شعار «معجزه‌گران جهان، متحد شوید!» را ساخته باشد.

پنجم، هیوم می‌گوید خود این واقعیت که داستان معجزه برای معرفی یک دین جدید یا حمایت از یک دین موجود به کار می‌رود دلیلی مضاعف برای دیرباوری است. برخی افراد میل شدیدی به باور بعضی از امور دینی دارند و تجربه نشان می‌دهد که به‌طور دائم تعداد زیادی فریفته این‌گونه مدعاها شده‌اند (صص ۱۲۵-۱۲۶). این مسئله به‌خودی‌خود نکته‌ای مهم است، اما می‌توان به آن این واقعیت را اضافه کرد که در بافت دینی، زودباوری معمولاً ارزشمند تلقی می‌شود، درحالی‌که شک یا احتیاط انتقادی

معصیت تلقی می‌شود. در نتیجه، وقتی حتی اندکی اعتقاد در گروهی از افراد به وجود می‌آید که با یکدیگر در ارتباط‌اند، این اعتقاد معمولاً خودش را تقویت می‌کند تا به یک عقیدهٔ راسخ تبدیل شود. شکی نیست که این مسئله برای اعضای چنین گروهی چرخه‌ای مطلوب به نظر می‌رسد، اما استحقاق موجهی ندارد که آن را یک روند عقلانی بدانیم.

بنابراین، این پنج نکته اثرگذاری برابری ندارند، اما روی هم‌رفته یقیناً زمینه‌هایی برای درجات بالاتری از احتیاط ابتدایی و دیرباوری دربارهٔ هر معجزهٔ مورد ادعا فراهم می‌کنند. اما این‌ها ملاحظات ثانویه، تبعی و افزون بر استدلال اصلی هیوم‌اند.

این استدلال اصلی متکی به اصلی است که بر پذیرش گواهی، باور کردن آنچه می‌شنویم، در هر زمینه‌ای به‌طور کلی حاکم است. اگر کسی به شما چیزی بگوید، به‌صورت کلی مایلید آن را باور کنید، اما چرا؟ چرا باید آنچه را او می‌گوید باور کنید؟ دلیل اصلی‌تان باید این باشد که بعید است او این حرف را به شما زده باشد، اگر [واقعیت] چنان نبوده باشد. گزارش او — با این فرض که شما به‌درستی آن را فهمیده‌اید — تنها در دو حالت می‌تواند کذب باشد: ممکن است اشتباه کند یا ممکن است شما را بفریبد. آیا ممکن است او اشتباه کرده باشد؟ آیا ممکن است او شیله‌پيله داشته باشد؟ اگر هر دوی این‌ها نامحتمل است، پس نامحتمل است که او حرفی را که واقعیت نبوده به شما گفته باشد. از آنجایی که او این حرف را به شما می‌گوید، پس نامحتمل است که واقعیت نبوده باشد؛ یعنی تا آنجا که به این ملاحظات مربوط می‌شود، احتمالاً چنان بوده است. اما بررسی‌های بجا محدود به این‌ها نمی‌شود: شما باید در کنار این‌ها احتمال یا عدم‌احتمال ذاتی هر آنچه را اطلاع‌دهنده گزارش می‌دهد بسنجید. اگر قرار است [آن حرف] سزاوار پذیرش باشد، هرچه این احتمال ذاتی کمتر باشد، گواهی باید قابل‌اطمینان‌تر باشد. سؤالی که باید بدان پاسخ داد این است: «کدام یک از این دو به‌عنوان یک کل نامحتمل‌تر است؟ اینکه او آن حرف را به شما گفته باشد، اما [واقعیت] چنان نباشد — و بنابراین او یا اشتباه می‌کند یا فردی فریبکار است — یا اینکه او آن حرف را به شما گفته باشد و [واقعیت] چنان باشد — یعنی رویدادی که گزارش می‌دهد، علی‌رغم هر میزان عدم‌احتمال ذاتی که به آن ملحق می‌شود، باید اتفاق افتاده باشد.» پس اگر رویداد گزارش‌شده به‌صورت ذاتی نامحتمل باشد، سؤال اساسی این است که آیا فریب‌خورده بودن گزارش‌دهنده ذاتاً نامحتمل‌تر است یا فریبکار بودن او. به‌علاوه، بزرگی هر یک از این عدم‌احتمال‌ها را باید با ارجاع به نحوهٔ عملکرد جهان معین کرد، یعنی با ارجاع به قوانین طبیعت تا جایی که

آن‌ها را می‌شناسیم. در تعیین کردن نحوه عملکرد جهان، ما تنها می‌توانیم به تجربیات گذشته تکیه کنیم: باید به صورت استقرایی بر اساس آنچه مشاهده کرده‌ایم، استدلال کنیم. حال اگر اتفاق گزارش شده یک معجزه باشد، باید به طور عینی مغایر با قوانین طبیعت باشد، باید با نتیجه محکم‌ترین استقرا در تعارض باشد؛ یعنی باید تا جایی که امکان دارد نامحتمل باشد. رقابت نامحتمل بودن اینکه گزارش دهنده فریب خورده یا فریبکار است نمی‌تواند از این فراتر رود، اما حداکثر می‌تواند با آن برابری کند. بی‌شک هیوم گمان می‌کند که هیچ‌گاه حتی با آن به برابری نخواهد رسید، زیرا اشتباه کردن یا فریبکار بودن اطلاع‌دهنده به شما، در تعارض با قوانین طبیعت نخواهد بود. اما اگر این دو عدم احتمال برابر باشند، به سادگی یکدیگر را خنثی می‌کنند: روی هم رفته همچنان هیچ دلیل ایجابی‌ای برای پذیرفتن گزارش معجزه نداریم.

دست‌کم به نظر می‌رسد این چیزی است که هیوم می‌گوید. با این حال، در پایان قسمت اول این بخش، او کمی تعلل می‌کند. او می‌گوید نتیجه آشکار این است: «هیچ گواهی‌ای برای مبرهن کردن معجزه‌ای کفایت نمی‌کند، مگر آنکه آن گواهی به نوعی باشد که کذبش معجزه‌آسازتر می‌بود از امری که تلاش می‌کند مبرهنش کند: و حتی در آن صورت، ادله متقابلاً یکدیگر را تخریب می‌کنند، و دلیل برتر فقط اطمینانی به ما می‌دهد مناسب با آن میزانی از قوت که، بعد از تفریق استدلال فروتر، باقی می‌ماند.»^۶ ظاهراً این اظهار روا می‌دارد که توازن احتمالات به نفع پذیرش گزارش معجزه، اگرچه با اطمینانی نه چندان بالا، باشد؛ این مسئله همچنین چیزی را به دنبال دارد که ظاهراً هیوم متوجه آن نبوده است: اینکه اگر قدرت گواهی نسبتاً زیاد باشد، گرچه نه آن قدر زیاد که پذیرش گزارش معجزه را معقول سازد، به صورت قابل توجهی میزان اطمینانی که بر اساس آن، گزارش معجزه را رد می‌کنیم، کاهش می‌دهد.

در واقع، نتیجه‌گیری هیوم باید سامان داده شود و به صورتی که در ادامه می‌آید بیان شود. سه مورد قابل تصور وجود دارد؛ در اولی عدم احتمال کذب بودن گواهی (چه اشتباه کند و چه فرد فریبکاری باشد) از عدم احتمال ذاتی رخداد معجزه کمتر است: در این مورد باید گزارش معجزه را رد کنیم، با میزانی از اطمینان که با تفاوت میان این دو عدم احتمال هم‌خوانی دارد. در مورد دوم، هر دو عدم احتمال برابرند: حال ما باید به سادگی داوری‌مان را تعلیق کنیم تا ملاحظاتی جدید توازن را به سمتی بر هم زند، اما در عین حال، به طور عقلانی نمی‌توانیم آن گزارش را بپذیریم. در مورد سوم، رخ دادن معجزه به طور ذاتی کمتر از کذب بودن گواهی

نامحتمل است: در این مورد، به صورت عقلانی ملزم به پذیرش گزارش معجزه‌ایم، اما بازهم با درجه‌ای از اطمینان که با تفاوت میان آن دو عدم احتمال هم‌خوانی دارد. این میزان از اطمینان هیچ‌گاه نمی‌تواند بالا باشد، به دلیل عدم احتمال ذاتی زیاد معجزه. در جایی که کذب گزارش خود معجزه باشد، از آن لحاظ که آنچه را قوانین طبیعت می‌دانیم نقض کند، هیوم می‌گوید «ما باید معجزه‌ای را در مقابل معجزه‌ای دیگر بسنجیم و معجزه بزرگ‌تر را رد کنیم». «اگر کذب گواهی‌اش معجزه‌آس‌تر می‌بود از آنچه روایت می‌کند؛ آنگاه، و نه تا قبل از آن، او می‌تواند ادعا کند که باور یا عقیده مرا تحت فرمان دارد.» (ص ۱۱۶).

با ساماندهی [استدلال هیوم] به این شکل، نتیجه‌گیری بخش اول در اصل هم‌واردی را روا می‌دارد که در آن گواهی معجزه‌ای را، دست‌کم به صورت احتمالی، بدون برتری قابل ملاحظه پشتوانه عقلانی [در تأیید آن]، اثبات می‌کند، هم‌واردی که در آن ما باید داوری‌مان را تعلیق کنیم. اما حالا می‌توانیم کارکرد استدلالی ملاحظات ثانویه‌ای را که در قسمت دوم ارائه شده بود، بفهمیم. هدف از آن‌ها این است که نشان دهند هیچ‌یک از این دو مورد قابل تصور در واقع هیچ‌گاه محقق نشده‌اند، که نادرستی عدم احتمالی که گواهی به نفع کذب بودن معجزه‌ای به همراه دارد عملاً هیچ‌گاه زیاد نیست، به طوری که این عدم احتمال در واقع همیشه از عدم احتمال رخداد معجزه کمتر است.

(ب) استدلال هیوم – بحث

آنچه هیوم شرح می‌دهد اصول پذیرش عقلانی گواهی است؛ قواعدی که باید بر باور کردن یا باور نکردن آنچه می‌شنویم، حاکم باشند. اما قواعدی که بر افراد در پذیرش گواهی در واقعیت حاکم هستند، بسیار متفاوت‌اند. ما در تشخیص نادرستی، شילה‌پيله و نبود یقین [در سخنان گوینده] نسبتاً متبحریم و آنچه را از فرد دارنده این عیوب می‌شنویم بی‌درنگ رد می‌کنیم، اما به شدت تمایل داریم جملاتی را که به وضوح اطمینان‌بخش و صادقانه هستند به سادگی و بدون تردید بپذیریم. همان‌طور که هیوم ممکن بود بگوید، تداعی استوار ایده‌ها [باعث می‌شود] گفته‌های شخصی با اعتقاد صادقانه مبنی بر p ، را با واقعی بودن p پیوند دهیم و ما به طور خودکار از آن ادراک به این اعتقاد می‌رسیم. یا همان‌طور که ممکن است گفته باشد، یک هم‌مدلی فکری وجود دارد که از طریق آن، ما به طور خودکار تمایل داریم در چیزی که آن را عقیده دیگران می‌یابیم

شریک شویم، مشابه همدردی در معنای اصلی؛ تمایل به شریک شدن در چیزی که آن را احساس دیگران می‌دانیم. به طور کلی، این تمایل مفیدی است. مواردی که عقاید افراد دربارهٔ امور عادی درست یا تقریباً درست است، بیش از مواردی است که کاملاً اشتباه است، پس آن همدلی فکری باعث می‌شود اطلاعات نسبتاً درست راحت‌تر از زمانی منتقل شوند که بر حسب عادت محتاط بودیم و دائماً گواهی‌هایی را بر اساس اصول پذیرش عقلانی برای پذیرفتن، بررسی می‌کردیم. اما آنچه بنابراین معمولاً سودمند است گاه می‌تواند گمراه‌کننده باشد، و گزارشات معجزه مورد خاصی است که ما باید گزینه‌مان در پذیرش سخنان صادقانه را مهار کنیم و به اصول عقلانی پایه بازگردیم که مشخص می‌کنند آیا یک سخن واقعاً قابل اطمینان است یا نه. حتی در جایی که محتاطیم، و در پذیرفتن آنچه به ما گفته‌اند تامل می‌کنیم — برای مثال آنچه شاهدهی در پرونده‌ای حقوقی به ما می‌گوید — معمولاً از این سؤالات فراتر نمی‌رویم که «این شاهد ذاتاً تا چه اندازه قابل اطمینان است؟»، یا به طور جزئی، «آیا او صادق به نظر می‌رسد؟ آیا او انگیزه‌ای برای گمراه کردن ما دارد؟ آیا او از آن گونه افرادی است که ممکن است دروغ‌های موجه‌نما بگوید؟ یا از آن دسته افرادی است که ممکن است در چنین مواقعی اشتباه کند؟» اگر در تمامی این موارد رضایت ما برآورده شود، تمایل داریم آنچه را شاهد می‌گویید باور کنیم، بدون سنجش بسیار جدی این سؤال: «آنچه او به ما گفته است ذاتاً تا چه اندازه نامحتمل است؟» اما همان‌طور که هیوم اصرار دارد، این سؤال دیگر بسیار وارد است. رویکرد کلی او به این مسئله که چه زمان باید گواهی را پذیرفت، به طور قطع صحیح است.

ادعای هیوم علیه معجزات، استدلالی معرفت‌شناختی است: تلاش نمی‌کند نشان دهد که معجزات هرگز رخ نمی‌دهند یا هرگز امکان رخ دادشان وجود ندارد، بلکه نشان می‌دهد ما هرگز دلایل موثقی برای باور به اینکه آن‌ها رخ داده‌اند، نداریم. باید این امر را به روشنی از عقیدهٔ نامنجم بودن خود مفهوم معجزه، متمایز کنیم. آن عقیده را می‌توان چنین شرح داد: معجزه ذاتاً نقض قانون طبیعت است و قانون طبیعت ذاتاً قاعده‌ای — یا بیان قاعده‌ای — دربارهٔ اتفاقات و سازوکار جهان است؛ در نتیجه، اگر برخی اتفاقات واقعاً رخ بدهند، هیچ قاعده‌ای که وقوعش نقض‌کننده است (یا هیچ گزارهٔ بیان‌کنندهٔ قاعده‌ای که آن را ابطال می‌کند) نمی‌تواند واقعاً قانون طبیعت باشد؛ پس این اتفاق، هرچند غیرعادی و شگفت‌آور، نمی‌تواند معجزه باشد. نتیجهٔ این دو تعریف این است که هرچه رخ می‌دهد معجزه نیست، یعنی آن معجزات هرگز رخ نمی‌دهند. توجه کنید که این استدلال هیوم نیست. اگر صحیح بود، استدلال هیوم را غیرضروری می‌کرد. پس، پیش از آنکه دربارهٔ

ادعای هیوم بحث کنیم، باید در نظر بگیریم که آیا مفهوم منسجمی از معجزه وجود دارد که وقوع معجزه را به شکل پیشینی رد نکند.

اگر معجزات قرار است در خدمت کارکرد سنتی شان در حمایت چشمگیر از ادعاهای دینی — چه ادعاهای خداپاورانه عام چه حجیت دینی خاص یا فرقه‌ای ویژه یا مرشدی مشخص — باشند، این مفهوم نباید آن قدر تضعیف شود که هر چیز غیرعادی یا قابل توجهی معجزه به شمار برود. ما باید مفهوم نقض قانون طبیعی را در تعریف نگه داریم، اما در این صورت، اگر قرار است رخداد معجزه‌ای حتی امکان‌پذیر باشد، باید تعریف قانون طبیعت را که در بالا ذکر شده است، تغییر دهیم. آنچه می‌خواهیم انجام دهیم تمایز قائل شدن بین نظم طبیعت و امکان دخالتی ماوراءالطبیعی یا الهی است. باید بگوییم که قوانین طبیعت سازوکار جهان — که البته شامل انسان‌ها نیز می‌شود — را شرح می‌دهند، هنگامی که به حال خود واگذاشته شده و مداخله‌ای در آن‌ها صورت نمی‌گیرد. هنگامی که جهان به حال خود واگذاشته نشود، هنگامی که چیزی متمایز از نظم طبیعت، به عنوان یک کل، منحل آن شود، معجزه‌ای رخ می‌دهد.

این مفهوم از سازوکار جهان منسجم است و به هیچ وجه مبهم نیست. ما می‌دانیم چگونه قوانین علی را کشف کنیم: با تکیه بر اصل یکپارچگی روند طبیعت — لزوماً این فرض که قوانینی برای کشف وجود دارد — همراه با مشاهدات و آزمایش‌های مناسب؛ معمولاً انواع مختلفی از آزمایش‌های کنترل‌شده که منطق زیربنایی شان همان منطق «روش تفاوت» میل^۷ است. در چهارچوب قوانینی که بدین ترتیب وضع شده است، می‌توانیم قوانین اصلی سازوکار را از قوانین مشتق‌شده جدا کنیم. این قوانین مشتق‌شده تنها در بافتی خاص حاکم است یا مشروط به نحوهٔ چیدمان چیزهاست. اینکه یک ساعت خاص یا گونه‌ای خاص از ساعت‌ها با سرعتی مشخص حرکت می‌کنند، و این تنها در دمایی مشخص برقرار است و غیره، یک قانون مشتق‌شده است، اما این قانون از قوانین اصلی تری مشتق می‌شود که رفتار معمول انواع خاصی از مواد را توصیف می‌کنند — با نظر به نحوهٔ ساخت یک ساعت — و ممکن است این قوانین اصلی‌تر مواد از قوانینی حتی اصلی‌تر دربارهٔ ذرات زیراتمی مشتق بشوند، با نظر به نحوهٔ ساخت آن مواد و چنین ذراتی. مادامی که به سمت دانش دربارهٔ چنین نظامی از قوانین اصلی و مشتق‌شده پیش می‌رویم، در حال به دست آوردن فهمی از سازوکار جهانییم. در کنار چیزهایی که معمولاً آن‌ها را قوانین علی می‌خوانیم و به طور معمول با تعامل‌ها سروکار دارند، قوانین

7. John Stuart Mill

مشابهی وجود دارد درباره نحوه تداوم انواع خاصی از اشیا در طول زمان، و انواع خاصی از فرایندهای مستمر که تداوم دارند. این‌ها نیز، به‌ویژه این‌گونه قوانین اصلی‌تر، به برقراری سازوکار جهان کمک می‌کنند. بنابراین، گونه‌های متعددی از قوانین اصلی سازوکار وجود دارند.^۸ با این حال، برای هدفی که در حال حاضر داریم، حتی نزدیک شدن به فهمی از سازوکار جهان نیز ضروری نیست؛ همین که مفهوم این قوانین اصلی سازوکار را داریم و می‌دانیم که کشف کردن آن‌ها به چه معناست کافی است. به محض در اختیار داشتن این مفهوم، از تعریف قوانین طبیعت صرفاً به مثابه (بیان) آنچه همیشه اتفاق می‌افتد، گذر کرده‌ایم. می‌توانیم ببینیم که چگونه، با استفاده از این مفهوم و با استفاده از فرض وجود قوانین سازوکاری که قابل کشف باشند، می‌توان با ارجاع به دامنه محدودی از آزمایش‌ها و مشاهدات، به تعیین چستی قوانین واقعی سازوکار امیدوار بود. این مسئله این امکان را مقدور می‌سازد که معین کنیم چه چیز قانون اساسی سازوکار اشیا طبیعی است و همچنین به‌طور مستقل دریابیم که این سازوکار گاه نقض شده است. نقض هرازگاه [قوانین] به خودی خود ضرورتاً این نتیجه مستقلاً تثبیت شده را که «این قانون سازوکار است» ملغاً نمی‌کند.

همچنین، هیچ ابهامی در مفهوم دخالت [در قوانین] وجود ندارد. حتی در دنیای طبیعی، ما فهم روشنی از این داریم که چگونه ممکن است برای مدتی سیستمی بسته وجود داشته باشد که در آن، تمام رخدادها نتیجه عواملی در درون همان سیستم باشند، مطابق قوانین سازوکارش، پس چگونه ممکن است چیزی از خارج در آن مداخله کند، تغییراتی را به وجود بیاورد که سیستم مدنظر آن را تولید نکرده باشد، به طوری که پیشرفت چیزها پس از این مداخله با پیشرفت آن‌ها در صورتی که سیستم بسته باقی بماند، متفاوت شود. پس همه آنچه باید انجام دهیم این است که کل دنیای طبیعی را، اکثر اوقات، چنین سیستم بسته‌ای تلقی کنیم؛ پس از آن، می‌توانیم مداخله ماوراءالطبیعی را مداخله‌ای در سیستم در نظر بگیریم که از خارج از دنیای طبیعی به‌عنوان یک کل رخ می‌دهد.

اگر قوانین سازوکار دنیای طبیعی جبرگرایانه باشند، بنابراین مفهوم نقض شدن آن‌ها کاملاً صریح است: با توجه به اینکه جهان به مثابه سیستمی بسته مطابق این قوانین کار می‌کند و با توجه به وضعیت واقعی قبلی و کامل جهان، این نقض شدن اتفاقی بود که به‌وضوح امکان رخ دادنش وجود نداشت. بنابراین، رخ دادن این

۸. مفهوم قوانین اصلی را به‌طور کامل در فصل‌های ۸ و ۹ این اثر خود، مورد بررسی قرار داده‌ام:

The Cement of the Universe: A Study of Causation (Oxford University Press, 1974 and 1980).

اتفاق اثبات روشنی است که یا قوانین فرضی، قوانین واقعی سازوکار نبوده‌اند، یا وضعیت قبلی، آنچه انتظار می‌رفت نبوده، یا در غیر این صورت، سیستم به‌رغم همه این‌ها، بسته نبوده است. اما اگر قوانین اصلی سازوکار آماری یا احتمال‌گرایانه باشند، مفهوم نقض آن‌ها غیردقیق‌تر است. با توجه به آن قوانین آماری و وضعیت قبلی جهان، اگر اتفاقی بیفتد که تا منتهای درجه نامحتمل باشد — به معنای احتمال فیزیکی: یعنی چیزی به‌شکلی باشد که گرایش و تمایلی قوی برای عدم رخداد آن وجود دارد — همچنان نمی‌توانیم با قطعیت بگوییم که قوانین نقض شده‌اند: قوانینی از این دست به‌طور صریح اجازه می‌دهند آنچه تا منتهای درجه نامحتمل است گاه رخ بدهد. یقیناً بسیار محتمل است (هم به معنای فیزیکی و هم معرفتی) که برخی اتفاقات، که هر یک بسیار نامحتمل‌اند، در وقفه‌هایی نادر رخ بدهند.^۹ اگر یک قانون آماری بر پرتاب سکه حاکم باشد که در هر پرتاب، احتمال آمدن شیر پنجاه درصد باشد، آمدن متوالی ده شیر رخدادی بسیار غیرمحتمل است، اما این احتمال زیاد است که چنین توالی‌ای در میلیون‌ها پرتاب پی‌درپی سکه وجود داشته باشد. با این حال، ما همچنان می‌توانیم از تضاد بین سازوکار جهان طبیعی به‌مثابه یک کل، با در نظر گرفتن آن به‌عنوان سیستمی که معمولاً بسته است، و مداخله یا دخل و تصرف در آن [برای بحث خود]، بهره ببریم. صرفاً به دلیل اینکه آزمون‌های تعیین‌کننده‌ای برای به‌کارگیری این تضاد نداریم، این تضاد از بین نمی‌رود یا نامفهوم نمی‌شود. ما همچنان می‌توانیم معجزه را اتفاقی تعریف کنیم که در روال طبیعت رخ نمی‌دهد و تنها از طریق دخل و تصرف ماوراءالطبیعی به وقوع می‌پیوندد. صرفاً مشکل این است که اکنون نمی‌توانیم با قطعیت، و فقط با ارجاع به قوانین مرتبط و برخی از وضعیت‌های قبلی، بگوییم یک اتفاق خاص در روال طبیعت نمی‌افتد و بنابراین [اگر این اتفاق بیفتد]، باید چنین دخل و تصرفی وجود داشته باشد. اما همچنان می‌توانیم بگوییم بسیار محتمل است — و این اکنون احتمالی معرفتی است — که این اتفاق به‌صورت طبیعی رخ نداده باشد و بنابراین امکان دارد چنین دخل و تصرفی در کار باشد. زیرا اگر قوانین از نظر فیزیکی وقوع آن را نامحتمل کرده باشند، این مسئله معمولاً وقوع آن از طریق قوانین را از نظر معرفتی نامحتمل می‌کند، اگر راه دیگری وجود داشته باشد که از آن طریق بتواند به وقوع بپیوندد و به آن اندازه یا بیشتر نامحتمل نباشد. مشکل ذکرشده عملاً چندان مشکلی مجزا نیست، زیرا حتی جایی که ما معتقدیم قوانینی جبرگرایانه و

۹. تمایز میان احتمال فیزیکی و معرفتی در مقدمه کتاب زیر و شکل دقیق قوانین احتمالی در فصل نهم آن، مورد بحث واقع شده

است:

موقعیتی از قبل وجود دارد که همراه با یکدیگر عملاً رخدادی را در روال طبیعت غیرممکن کرده‌اند، از دیدگاه ما از نظر معرفت‌شناختی، در بهترین حالت خیلی محتمل است اما قطعی نیست که آن قوانین، قوانین مدنظر باشند و آن موقعیت، موقعیت از قبل موجود موردنظر باشد.

در نتیجه، چه قوانین طبیعت جبرگرایانه باشند چه آماری، ما می‌توانیم تعریفی منسجم از معجزه به مثابه دخل و تصرفی ماورایی در سیستمی معمولاً بسته که مطابق با آن قوانین کار می‌کند، ارائه دهیم و در هر مورد، می‌توانیم رخداد‌های قابل‌تصور و ادعا شده‌ای را تشخیص دهیم که اگر قرار بود رخ بدهند یا اگر رخ داده باشند، به احتمال زیاد — اگر چه نمی‌توانستیم به یقین بدانیم — می‌توانند در این تعریف بگنجند.

با این حال، مفهوم کامل معجزه نیازمند هدفمند بودن دخل و تصرف است که مقصود خدا یا هر موجود ماوراءالطبیعی دیگری را برآورده سازد. این رابطه را نمی‌توان با هیچ نظریه‌ی علی‌عادی‌ای تأیید کرد؛ پیش‌فرض آن قدرتی است که بتواند مستقیماً، بدون وسایل فیزیکی، مقاصد را برآورده کند که (همان‌طور که در فصل‌های ۵ و ۷ می‌بینیم) بسیار شک‌برانگیز است؛ پس اثبات این شرایط برای معجزه به‌طور خاص دشوار است. از سوی دیگر، شایان ذکر است که پیش‌گویی موفق را می‌توان شکلی از معجزه در نظر گرفت و اصولاً این امکان وجود دارد که شواهد خوبی برای آن وجود داشته باشد. اگر گزارش قابل‌اطمینانی داشته باشیم که فردی در زمان t_1 اتفاقی را در زمان t_2 پیش‌گویی کرده که پیش‌بینی آن در زمان t_1 بر هیچ مبنای طبیعی‌ای ممکن نبوده است، و این اتفاق در زمان t_2 رخ بدهد، سپس در هر زمانی پس از آن، یعنی t_3 ، می‌توانیم شواهد این ادعا را ارزیابی کنیم که پیش‌گویی در زمان t_1 صورت گرفته است و صحت آن را نمی‌توان نه‌علی (برای مثال، بر این مبنا که خود را محقق کرده است) و نه تصادفی شرح داد؛ بنابراین آن [پیش‌گویی] احتمالاً معجزه‌آسا است.

بنابراین مفهومی منسجم از معجزات وجود دارد. بر حسب تعریف، امکان آن‌ها به‌طور پیش‌بینی منتفی نیست. پس ما باید بررسی کنیم که آیا استدلال هیوم نشان می‌دهد که هیچ‌گاه دلایل خوبی برای باور کردن وقوع آن‌ها نداریم یا خیر.

اصل کلی هیوم برای ارزیابی گواهی — یعنی ما باید عدم‌احتمال اتفاق گزارش‌شده را با این عدم‌احتمال که شاهد اشتباه می‌کند یا فرد فریبکاری است، بسنجیم — اساساً درست است. این فرعی بر اصل کلی‌تر پذیرش

فرضی است که روی هم رفته بهترین تبیین را برای شواهد مرتبط و در دسترس ارائه می دهد. اما تبصره‌هایی [برای این اصل] ضروری اند؛ اول اینکه احتمال یا عدم احتمال کلی یا معرفتی همواره به داده‌هایی بستگی دارد و در صورت مطرح شدن داده‌های جدید، ممکن است تغییر کند. در نتیجه، هر تصمیم مطابق با اصل هیوم، باید موقتی باشد. دوم: تصمیم اینکه در هر زمان کدام یک از فرضیه‌های رقیب در میدان را باید موقتاً، در پرتو شواهدی که در همان زمان موجودند، بپذیریم، یک چیز است، اما تخمین زدن ارزش این شواهد، تعیین اینکه پشتوانه فرضیه مورد نظر چقدر قوی است و اینکه آیا ادعاهایش به وسیله داده‌های جدید یا طرح فرضیه جایگزین دیگر تضعیف می شوند یا نه، کاملاً چیز دیگری است. آنچه در حال حاضر به وضوح معتبرترین دیدگاه به یک مسئله است ممکن است همچنان بسیار متزلزل باشد و کاملاً محتمل است که با برخی از ملاحظات دیگر ملغا شود. برای مثال، اگر تنها شواهدی که درباره نتیجه انتخابات پیش رو در دست داریم، نظرسنجی عمومی باشد، این شاهد ممکن است — شاید به طور قاطع — حاکی از انتخاب شدن یک نفر باشد؛ با این حال، اگر نظرسنجی تنها به نمونه کوچکی از رأی دهندگان دسترسی داشته یا مدتی قبل از روز رأی گیری برگزار شده باشد، چندان قابل اطمینان نخواهد بود. بُعدی از قابل اعتماد بودن وجود دارد که فراتر از احتمال معرفتی است و با شواهد موجود مرتبط است. سوم آنکه توصیف هیوم از آنچه یک پیش بینی، یا به طور کلی یک قضاوت درباره موردی مشاهده نشده که مشمول تعمیم‌هایی می شود، را پشتیبانی می کند اصلاً رضایت بخش نیست. او ظاهراً می گوید اگر همه Aهایی که تا کنون مشاهده شده‌اند، B باشند، پس این به «اثباتی» منجر می شود که برخی Aهای مشاهده نشده، B خواهند بود (یا هستند، یا بودند)، در حالی که اگر برخی Aهای مشاهده شده B باشند و برخی نه، تنها یک «احتمال» وجود دارد که یک A مشاهده نشده، B باشد (صص ۱۱۰-۱۱۲). این امر استدلال به تعمیم را با استدلال از تعمیم به یک مورد خاص خلط می کند. درست است که مقدمه‌های «همه Aها B هستند» و «این A است» به اثبات این نتیجه که «این B است» منجر می شود، در حالی که مقدمه‌های «x درصد از Aها، B هستند» و «این یک A است» موجب — اگر داده مرتبط دیگری وجود نداشته باشد — یک احتمال x درصدی می شود که این B است — آن‌ها نتیجه را تا این درجه محتمل می کنند، یا می توانیم بگوییم احتمال نتیجه «این B است» که مرتبط به آن شواهد است، x درصد است — اما استدلال استقرایی از مشاهده «همه Aهایی که تا کنون مشاهده شده‌اند B بوده‌اند» به تعمیم «همه Aها B هستند» از قطعیت دور است و اگر آن را اثبات بنامیم، بسیار گمراه کننده خواهد بود. بنابراین توصیف کردن این سیر استنتاج از «همه Aهایی که تا کنون مشاهده شده‌اند، B بوده‌اند» به نتیجه

«این A که هنوز مشاهده نشده، B است» به عنوان یک اثبات نیز گمراه کننده خواهد بود. به طور مشابه، استدلال استقرایی «X درصد A های مشاهده شده، B بوده اند» به تعمیم آماری «X درصد A ها B هستند» از قطعیت دور است، به طوری که نمی توانیم بگوییم «X درصد A های مشاهده شده B بوده اند» حتی نتیجه «این A هنوز مشاهده نشده، B است» را تا درجه X درصد محتمل می کند. در هر صورت، پیش از آنکه تعمیم ما، چه تعمیم جهانی و چه تعمیم آماری، به خوبی پشتیبانی شود، و بر همین مبنا پیش از آنکه صحنه برای اثبات یا محتمل ساختن یک A دیده نشده تنظیم شود، حجم زیادی از داده های دیگر و دانش زمینه ای مورد نیاز است. دست یافتن به هر یک از انواع تعمیمی با پشتوانه قوی درباره سازوکار جهان، سخت تر از آنی است که هیوم تصدیق می کند.

این شروط مختلف با یکدیگر این [نتیجه] را در پی دارند که آنچه به طور گسترده و معقولی قانون طبیعت در نظر گرفته می شد، ممکن است قانون طبیعت نباشد، شاید به نحوی که با برخی معجزات فرضی ارتباط بسیاری دارد. برای مثال، فهم کنونی ما از بیماری روان تنی نشان می دهد اینکه فردی که در نظر خود و همچنین دیگران ظاهراً سال ها فلج بوده است می تواند به سرعت توان اندام هایش را بازیابی کند، خلاف قوانین طبیعت نیست. از طرف دیگر، همچنان می توانیم کاملاً مطمئن باشیم زنده شدن فردی که قلبش به مدت چهل و هشت ساعت در شرایط عادی — یعنی بدون سامانه پشتیبان حیات — کار نکرده، یا تبدیل شدن آب — به معنای حقیقی کلمه — بدون افزودن یا جایگزین کردن چیزی، به شراب با کیفیت — به معنای حقیقی کلمه — خلاف قوانین طبیعت است.

با این حال، هر مشکلی که ممکن است در رابطه با وضع کردن قوانین طبیعت وجود داشته باشد، به نفع هیچ یک از طرفین بحث حاضر نخواهد بود؛ چه طرفداران هیوم و چه کسانی که به معجزه اعتقاد دارند، زیرا هر دوی این گروه ها به مفهوم قوانین تثبیت شده طبیعت نیاز دارند. به همان اندازه که هیوم برای استدلالش علیه باور کردن اینکه این اتفاق واقعاً روی داده است، بدان نیاز دارد، مدافعان معجزه نیز بدان نیاز دارند تا بتوانند بگویند رخدادی که مدعی اند رخ داده، معجزه است؛ [یعنی] نقض قانون طبیعت به وسیله مداخله ماوراء الطبیعی.

بنابراین برای مدافع معجزه، شبهه ناک کردن (که جای تعجب نیز ندارد) قطعیت دانش ما نسبت به قوانین طبیعت که ظاهراً نقض شده اند، کافی نیست، زیرا او خودش باید بگوید که این قانون طبیعت است: در غیر

این صورت، رخداد گزارش شده معجزه آسا نخواهد بود. یعنی او در واقع، باید از هیوم بپذیرد که عدم احتمال پیشین این رخداد تا حد ممکن بالاست، به شکلی که جدا از گواهی، ما برای باور کردن اینکه رخداد ادعا شده روی نداده است، محکم ترین پایه های ممکن را داریم. این رخداد باید به اعتراف خود مدافع معجزه، مغایر قوانین حقیقی، نه صرفاً فرضی، طبیعت باشد و بنابراین تا حد اعلی نامحتمل باشد. وزن گواهی باید بر این عدم احتمال حداکثری غلبه کند.

نظریه گواهی هیوم نیازمند یک اصلاح دیگر است. به خوبی می دانیم که توافق دو (یا بیشتر) شخص گواهی دهنده مستقل شواهد بسیار قوی تری را تشکیل می دهد. دو شخص گواهی دهنده مستقل بیش از دو برابر، بهتر از هریک به تنهایی هستند. دلیل این امر بسیار واضح است؛ اگر فقط یکی از گواهی دهندگان بگوید p ، یک تبیین برای این امر است که p برقرار بود و گواهی دهنده آن را مشاهده کرده، به یاد آورده و حال گزارشی صادقانه ارائه می کند، اما تبیین های جایگزین بسیاری وجود دارد، مثلاً اینکه او چیز دیگری را مشاهده کرده و آن را به اشتباه p در نظر گرفته، یا در به یاد آوردن آنچه مشاهده کرده خطا می کند یا اینکه دروغ می گوید. اما اگر دو شخص گواهی دهنده که بتوان نشان داد کاملاً مستقل از یکدیگرند، و هر دو بگویند که p ، در حالی که بازم یکی از تبیین ها این است که هریک از آن ها این را مشاهده کرده اند و به یاد آورده اند و صادقانه گزارش می دهند، تبیین های جایگزین چندان ساده نیستند. با این سؤال مواجه می شویم که «چگونه در گزارش هایشان این توافق پیش آمده، اگر p برقرار نبوده است؟ اشخاص گواهی دهنده چگونه توانستند به نحوی یکسان اشتباه مشاهده کنند یا به طرزی مشابه اشتباه به یاد بیاورند یا دروغی یکسان ناگهان به ذهنشان خطور کند؟». حتی برای یک دروغگو هم دشوار است که به گفتن داستان دروغین منسجمی ادامه دهد؛ انجام این کار برای دو دروغگو یا بیشتر، بسیار دشوارتر نیز هست. البته اگر هر زدوبندی بین اشخاص گواهی دهنده باشد یا اگر هریک، مستقیم یا غیرمستقیم، تحت تأثیر دیگری قرار گرفته باشد یا هر دو قصه منبع مشترکی داشته باشند، این سؤال به سادگی پاسخ داده می شود. به همین دلیل استقلال شاهدها بسیار مهم است. این اصل نامحتمل بودن خطاهای [مستقل] همسان دو تأثیر حیاتی بر مسئله معجزات دارد: از یک سو، بدین معناست که نوع خاصی از گواهی می تواند شاهد قوی تری از آنچه بحث هیوم تصور می کند باشد. از سوی دیگر، بدین معناست که جایی که ما ظاهراً تعدد گزارش داریم، بررسی دقیق اینکه آیا آن ها واقعاً از یکدیگر مستقل اند، ضروری است؛ دشواری رعایت این شرط مکمل مهمی است برای نکاتی که در قسمت دوم جستار هیوم ارائه شده است. نه تنها در زمان های دور و دوران بی تمدنی، که حتی در دوران حاضر ما معمولاً در شک کردن به

آنچه به نظر گزارش‌هایی متمایز از رخدادی چشمگیر می‌رسد، موجهیم. موجهیم شک کنیم که از شاخه‌های متفاوت سنتی واحد برمی‌خیزند که از پیش میان این شاخه‌ها ارتباط‌هایی برقرار بوده است.

حال می‌توانیم بخش‌های مختلف استدلال‌مان را کنار هم بگذاریم. جایی که گواهی‌ای قابل قبول درباره رخ دادن آنچه ممکن است ظاهراً یک معجزه باشد، وجود دارد، آنان که این رخداد را به‌عنوان معجزه می‌پذیرند مسئولیتی دوچندان دارند تا نشان بدهند هم این اتفاق رخ داده است و هم قوانین طبیعت را نقض کرده است. اما تحمل کردن این بار دوچندان بسیار سخت خواهد بود، زیرا هرآنچه معمولاً نشان دهد که این [رخداد] می‌توانسته نقض قانون طبیعی بوده باشد، به همان دلیل، رخ دادن واقعی آن را بسیار نامحتمل می‌کند. به همان نسبت، آنان که وقوع معجزه‌ای را انکار می‌کنند دو روش دفاعی جایگزین دارند: اول اینکه بگویند آن رخداد ممکن است روی داده باشد، اما مطابق با قوانین طبیعت. شاید شرایط نامعلومی وجود داشته که آن را ممکن کرده یا شاید آنچه قوانین مربوط به طبیعت در نظر گرفته می‌شد، به معنای دقیق قوانین نیست؛ ممکن است انواع همچنان ناشناخته‌ای از علیت طبیعی وجود داشته باشد که از طریق آن، این اتفاق به وقوع پیوسته باشد. دیگری این است که بگوییم این اتفاق به‌یقین قانون طبیعی را نقض کرده است، اما دقیقاً به همین دلیل، فرضیه‌ای قوی علیه وقوع آن وجود دارد که بسیار نامحتمل است که هر گواهی‌ای بتواند بر آن غلبه کند. معمولاً یکی از این دفاعیه‌ها از دیگری قوی‌تر خواهد بود. برای بسیاری از درمان‌های فرضاً معجزه‌آسا، [تبیین] نخست توضیحی کاملاً محتمل خواهد بود، اما برای شاهکارهایی مانند زنده کردن کسانی که واقعاً مرده‌اند، [تبیین] دوم محتمل‌تر خواهد بود. اما این دوشاخه، جدایی این دو نوع تبیین، به‌عنوان یک کل، پاسخی بسایر قوی است به هر ادعایی مبنی بر اینکه یک معجزه به وقوع پیوسته است.

با این حال، ما باید دو بافت متفاوتی را که ممکن است معجزه‌ای ادعا شده در آن‌ها مورد بحث قرار بگیرد، جدا کنیم. یک بافت ممکن می‌تواند جایی باشد که طرفین بحث هر دو از پیش برخی آموزه‌های خدا باورانه کلی را پذیرفته‌اند و موضوع مورد بحث این است که آیا معجزه‌ای رخ داده است که موجب افزایش صلاحیت فرقه یا مرشدی خاص شده باشد یا نه. در این بافت، مداخله ماوراءالطبیعی، اگرچه در وهله اول در هر موقعیت بخصوصی نامحتمل است، به‌طور کلی ممکن است: روی هم‌رفته برای طرفین این بحث خارج از محدوده انتظارات عقلانی نیست. از آنجایی که آن‌ها توافق دارند که خدای قادر مطلق یا در هر صورت یک یا چند موجود ماوراءالطبیعی قدرتمند وجود دارد، این فرض را که چنین موجودی هرآنگاهی در روال طبیعت

مداخله کند احمقانه نمی‌دانند و این ممکن است یکی از این موقعیت‌ها باشد. برای مثال، اگر کسی از پیش خدا باور باشد و مسیحی، نامعقول نیست که به‌طور جدی شواهد [ارائه‌شده برای] معجزات ادعاشده را به‌عنوان نشانه‌ای از اینکه یانسن‌گرایان بیشتر از عنایت خداوند متعال برخوردارند یا یسوعی‌ها، بسنجند. اما اگر این بافت از نوع بحث بنیادین درباره حقیقت خود خدا باوری باشد، موضوع بسیار متفاوت است. اینجا یک طرف بحث در ابتدا دست‌کم ندانم‌گراست و هنوز اذعان نکرده که اصلاً قدرتی ماوراءالطبیعی وجود دارد. از این منظر، عدم‌احتمال ذاتی معجزه‌ای حقیقی، همان‌طور که در بالا تعریف شد، بسیار زیاد است و یکی از تبیین‌های جایگزین در دوشاخه ما [که بالاتر به آن اشاره شد]، همیشه بسیار محتمل‌تر خواهد بود — یعنی یا اتفاق ادعاشده معجزه‌آسا نیست یا [آن رخداد] روی نداده است و گواهی به‌نحوی غلط است.

در نتیجه، تقریباً غیرممکن است معجزات گزارش‌شده بتوانند برای آنان که در ابتدا به خدا باوری یا حتی ندانم‌گرایی متمایل بوده‌اند، استدلالی ارزشمند برای خدا باوری فراهم کنند. چنین گزارش‌هایی نمی‌توانند بخش خاصی از آنچه شاید به پیروی از آکویناس، بتوان آن را کتاب جامع علیه کافران نامید، یا آنچه به پیروی از دکارت، بتوان آن را خطاب به کفار توصیف کرد، را شکل دهند. نه تنها چنین گزارش‌هایی نمی‌توانند به‌تنهایی به لحاظ عقلانی متقاعدکننده باشند، بلکه حتی نمی‌توانند به‌صورت مستقل به نوع جمع‌آوری یا مجموعه استدلال‌هایی که در مقدمه بدان‌ها اشاره شد، کمک کنند. تا این حد، حق با هیوم است، علی‌رغم خطاهایی که در نظراتش در این رابطه یافتیم.

یک نکته دیگر نیز می‌تواند ارزش ذکر کردن داشته باشد: گاهی اوقات ادعا می‌شود که رخدادها به معنای حقیقی، و نه صرفاً استعاری، معجزه هستند، یعنی مداخلات ماوراءالطبیعی حقیقی در نظم طبیعی که حتی در وهله اول نقض قانون طبیعی نیستند، اما حداکثر نسبتاً نامعمول و غیرمنتظره‌اند و بسیار خوشایند هستند. از این رو، ترکیب شرایط جوی که فرار ارتش بریتانیا از دانکرک را در سال ۱۹۴۰ تسهیل کرد و باعث شد نیروی هوایی آلمان کمتر از حد معمول کارآمد باشد، اما در عین حال رد شدن از کانال مانس را برای کشتی‌ها با هر اندازه‌ای که داشتند آسان کرد، گاهی معجزه خوانده می‌شود. با این حال، حتی اگر خدا باوری را بپذیریم و بتوانیم به‌طور معقولی فرض کنیم که پروردگاری رؤف در سال ۱۹۴۰، بریتانیایی‌ها را به آلمانی‌ها ترجیح می‌داد، احتمال این تبیین همچنان بسیار کمتر از [تبیینی] خواهد بود که آن [اتفاق] را صرفاً یک تصادف هواشناختی تلقی می‌کند: چنین شرایط جوی‌ای می‌تواند در روند معمول اتفاقات رخ بدهد. اینجا، حتی در

بافت بحث میان کسانی که از پیش آموزه‌های خدا باورانه را قبول دارند، تفسیر کردن این اتفاق به‌عنوان یک معجزه بسیار ضعیف‌تر از تبیین طبیعی رقیب است. به‌طریق اولی، مثال‌هایی از این دست در بافت بحث بنیادین درباره خود خدا باوری، فاقد هرگونه نیروی استدلالی‌ای هستند.

با این حال، امکانی وجود دارد که استدلال هیوم ظاهراً آن را نادیده گرفته است — اگرچه، همان‌طور که خواهیم دید، به‌طور کامل نادیده نگرفته است. استدلال او علیه پذیرش معجزات بر اساس گواهی هدایت شده است، اما ممکن است در اعتراض گفته شود که اگر کسی مجبور به تکیه بر گواهی نباشد، بلکه خودش معجزه را مشاهده کرده باشد، چه؟ البته شاید به‌طور شگفت‌انگیزی، این احتمال تفاوت بسیار زیادی ایجاد نکند. اولین دفاعیه‌ای که در بالا ذکر شد، همچنان قابل استفاده است: شاید اتفاق غیرمنتظره‌ای که فرد خودش مشاهده کرده است، یقیناً رخ داده باشد، اما مطابق با قوانین طبیعت. یا شرایط مدنظر یا قوانین جاری آنچه فرد گمان می‌کرده است، نبوده‌اند. اما دست‌کم بخشی از دفاعیه دیگر نیز قابل استفاده است. اگرچه در این حالت، به‌طور حقیقی بر شخص گواهی‌دهنده دیگر یا اشخاص گواهی‌دهنده دیگری تکیه نمی‌کنیم، به‌طور ناشایستی درباره شواهد حس‌هایمان صحبت نمی‌کنیم، و آنچه مشاهده خود قلمداد می‌کنیم در معرض همان دست‌سؤالاتی قرار می‌گیرد که گزارش فردی دیگر. ممکن است آنچه را اتفاق افتاده است اشتباه مشاهده کرده باشم، همان‌طور که هر کس که تا کنون توسط جادوگر یا «شعبده‌باز» فریب خورده می‌داند، و اگرچه احتمال این تا حدودی کمتر است، ممکن است پس از یک وقفه زمانی، اشتباه به یاد بیاورم یا خود را فریب بدهم. و البته تأیید یک یا چند فرد گواهی‌دهنده مستقل دوباره [بحث بر سر] گواهی دیگران را به میان می‌آورد که در این نقد، مقصود آن بود که به چنین مواردی ارجاع ندهیم. با وجود این، کسی که آن‌قدر خوش‌اقبال است که رخدادی ظاهراً معجزه‌آسا را، به‌دقت مشاهده و برای خودش به‌دقت ثبت کند، بدون شک از نظر عقلانی در جدی گرفتن آن محق است، اما حتی در این حالت، پذیرفتن احتمال یک تبیین طبیعی جایگزین به‌جا خواهد بود.

همان‌طور که گفتیم، هیوم به‌طور کامل این امکان را نادیده نمی‌گیرد. او می‌گوید امروزه هیچ فرد عاقلی نمی‌تواند بدون معجزه به دین مسیحیت باور داشته باشد. «عقل صرف برای متقاعد کردنمان در مورد صدقش ناکافی است: و هر آن کس که ایمان وادارش می‌کند که آن را قبول کند، از معجزه‌ای مداوم در درون خودش

آگاه است، که همه اصول فهمش را برهم می‌زند...»^{۱۰} البته این یک مزاح است. آنچه [فرد] معتقد در درون خودش بدان آگاه است ممکن است طرز فکری علیه «سنت و تجربه» باشد و بنابراین خلاف اصول عقلانی عادی فهم، [ولی] به‌عنوان یک رخداد، نقض قانون طبیعی نیست. اگرچه می‌توان آن را بی‌درنگ به‌وسیله مبادله ناهشیارانه باورها میان افراد و روند روان‌شناختی آشنای کامروایی^{۱۱}، و نهایتاً به‌وسیله آنچه هیوم خودش بعدها آن را تاریخ طبیعی دین خواند، تبیین کرد.

۱۰. هیوم، دیوید (۱۴۰۰)، کاوشی در خصوص فهم بشری، ترجمه کاوه لاجوردی، تهران: نشر مرکز. ص ۱۳۵.

فصل دوم

دکارت و انگاره خدا

برگردان مهرداد بیدگلی

الف) استدلال تأمل سوم - بیان مسئله

گرچه هیوم وقتی گفت اعتقاد دینی خود گواه خودش است، مزاح می‌کرد - که معتقد بودن معجزه‌ای است که برای تشریح خود نیازمند حقیقت آن چیزی است که بدان اعتقاد وجود دارد - دیگر فلاسفه [از آن زمان] با جدیت دیدگاه‌های مشابهی اتخاذ کرده‌اند. برخی گونه‌های برهان هستی‌شناختی (که موضوع فصل سوم خواهد بود) نشانگر یکی از روش‌هایی هستند که می‌توان چنین دیدگاهی را پرورش داد. ما در اینجا، به استدلالی ساده‌تر و مستقیم‌تر خواهیم پرداخت؛ اینکه هر کسی که انگاره یا مفهوم یا تصور خداوند را در ذهن دارد در واقع در تملک چیزی است که ریشه در هیچ منبعی به‌جز خود خداوند نمی‌تواند داشته باشد. بر این اساس، هر کسی که این انگاره را در ذهن دارد نیازی به اثبات واقعیت وجود ابژه [آن انگاره] ندارد. دکارت در تأمل سوم خود، چنین استدلالی را به میان می‌آورد.¹ وی همچنین در تأمل پنجم خود، استدلالی منحصر به فرد را ارائه می‌کند که شکلی از برهان هستی‌شناختی است.

وجود خداوند در نظر دکارت امری اختیاری و مازاد نیست، [بلکه] در نظام فاهمه وی نقشی مرکزی ایفا می‌کند. او که از رویهٔ تعلیم و تعلم در دوران خود ناراضی بود، می‌خواست تعالیمی را که ادعای دانش و

1. R. Descartes, *Meditations on the First Philosophy* (published in many editions).

فاهمه^۲ داشتند اما ادعاهایشان این امر را به خوبی بر نمی تاباند از میان ببرد و دگر بار فاهمه ای اصیل را بر بنیانی استوار و مطمئن برقرار سازد. وی برای نیل به این هدف، روش خود مبنی بر شک را دنبال کرد که ابتدائاً هر آنچه را می شد بدان شک وارد آورد زیر سؤال برده و رد کرد، اما بدان امید بود که به گزاره ای برسد که خود گواهی علیه شک گرایی باشد. او این [گزاره] را در فرضیه خود مبنی بر *Cogito ergo sum* یا «می اندیشم، پس هستم» یافت. وی به طرق گوناگون، بر این بنیان بنا ریزی نمود. ابتدا با در نظر داشتن اینکه تنها با اندیشیدن است که بنای وجود خودش را می ریزد و اینکه می توانست منسجمانه به وجود بدنش شک بورزد، اما نمی توانست منسجمانه به وجود ذهنش شک وارد آورد، بدین استنباط رسید که آنچه وجودش را بنا نهاده بود اساساً چیزی اندیشمند بوده، و ذهنی که سرشت آن اندیشیدن است کاملاً با بدن یا ماده متفاوت است. در وهله دوم، به نظرش آنچه قانون کوگیتو را شک ناپذیر می کرد این بود که او به طور واضح و مبرهن حقیقت آن را ادراک می کرد و بنابراین استنباط کرد که ادراک واضح و مبرهن^۳ در مورد هر چیز معیار حقیقت است. در وهله سوم، وی (این بار نه از راه کوگیتو) استدلال آورد که خداوندی وجود دارد که هستنده ای با کمال لایتناهی بوده و در نتیجه نمی تواند فریبکار باشد. وی از این رهیافت استنباط کرد که به هر ترتیب، می توان بر ادراکات حسی خود تکیه کرد تا وجود چیزهای مادی را نشان دهد، بدین شرط که آنچه را که متعلقات واضح و مبرهن چیزهای مادی به مثابه علل برخی انگاره هایش تصور می کرد از عناصری که در ادراکاتش مغشوش و مبهم می نمود یا می شد نه به مثابه اعمال فریب خداوند بر او، بلکه به مثابه نقوصی گریزناپذیر از مکانیسم های فیزیولوژیکی فاهمه دانست، تشخیص دهد. بدین ترتیب، اثبات وجود خداوند در نظر دکارت، قدمی بنیادین در نوسازی فاهمه بشر به شمار می آید.

متفکران غالباً بر این گمان بوده اند که ضعفی بنیادین در این سبک از استدلال وجود دارد. در براهینی که دکارت در مورد وجود خدا ارائه می کند، به نظر اموری وجود دارد که وی مدعی است دانستن یا ادراک آنها واضح و مبرهن است، اما در جایی دیگر، به نظر می رسد او با این پیش فرض که خدایی وجود دارد که به تبع کمال بودنش نمی تواند فریبکار باشد، اعتبار [این] امور واضح و مبرهن را استدلال می کند. اما این دو

۲. Knowledge: این واژه را در اکثر موارد «فاهمه» ترجمه کرده ام که فکر می کنم نسبت به «دانش» معادل بهتری است. - م.

استدلال با هم تسلسلی را می‌سازند به بزرگی همان [تسلسلی] که دکارت در تکیه‌ خدانشناسان به شواهد مبتنی بر متون مقدس برای نشان دادن وجود خداوند، بدان اشاره می‌کند.

با این حال، او دفاعیاتی علیه این اتهام دارد. موضع اولیه او در تأمل سوم، معطوف به این است که گرچه استدلال کوگیتو قاطع و نهایی است، [کماکان] می‌توان قاطعیت آن را مبتنی بر ادراک واضح و مبرهنی که در بر دارد دانست. دکارت از این موضع، این قانون کلی را استنتاج می‌کند که هرآنچه واضح و مبرهن درک شود درست است. وی سپس این فرض را به آزمون می‌گذارد: فریب حسی نمی‌تواند این موضع را رد کند، چراکه به‌واسطه حسیات تنها چیزی که به‌گونه‌ای واضح و مبرهن ادراک می‌شود این است که من انگاره‌های مشخصی دارم، و بدین ترتیب، این موضع رد نمی‌شود، بلکه با اتکاپذیری آرای (دقیق) ریاضیاتی، تأیید می‌گردد. با این حال، امکان وجود خدایی فریبکار مطرح است که مرا حتی در مورد چیزهایی که فکر می‌کنم با وضوح کامل می‌فهمم، به اشتباه بیندازد. بر این اساس، باید وجود احتمالی خدایی بررسی شود که در وهله اول، تهدیدی برای آنچه در نظر دکارت روش اکتشافی قابل‌اتکایی است، محسوب می‌شود. از آنجایی که ادراک واضح و مبرهن خود اعتباری مستقل دارد، با استنتاج از کوگیتو، اتکا بر آن در جهت بررسی وجود خدا و نوع آن خدا – اگر وجود داشته باشد – تسلسل‌آمیز نخواهد بود، و از آنجایی که این بررسی از نظر دکارت به این نتیجه می‌رسد که در واقع خدایی وجود دارد، اما فریبکار نیست، این تهدید از میان می‌رود و ادراک واضح و مبرهن حداقل به شکلی که خود را تکذیب نکند، توجیه و اثبات می‌گردد. در عین حال، اعتبار بی‌واسطه این موضع بی‌نقص نیست، چراکه در معرض تهدید خدایی فریبکار قرار داشته و آن تهدید تنها با استدلالی مبتنی بر ادراک واضح و مبرهن زوده شده است. بدین شکل، دیدگاه‌های دکارت گواه و برهانی علیه تمامی امکان‌های شک‌گرایانه نیستند.

با این حال، زمینه‌های دیگری نیز هستند که طبق آن‌ها می‌توان به خطوط استدلالی دکارت نقد وارد کرد. آنچه به واقع استدلال کوگیتو را قطعیت می‌بخشد ذات خودتکذیب‌گر این فرض است که من در حال حاضر نمی‌اندیشم، [موضعی] که هر شکی بر وجود کنونی من در جایگاه شینی متفکر را دچار تناقض می‌کند. اما این چیزی است کاملاً متفاوت با ادراک یا تصویری واضح و مبرهن که در استدلال ریاضیاتی نمونه آن را می‌یابیم یا، همان‌گونه که خواهیم دید، در قوانینی که دکارت در اثبات وجود خدا بر آن‌ها اتکا می‌کند. بر این اساس، نمی‌توان اعتبار کلی آن ادراک یا تصور واضح و مبرهن را به معنایی که دکارت آن را مستلزم دانسته و از آن انتظار دارد، از قطعیت کوگیتو استنتاج نمود. و اینکه بتوان ابتدائاً با قاطعیت وجود خود را صرفاً در

جایگاه شیئی متفکر و نه وجودی مادی برقرار ساخت اثبات‌کننده این نیست که ذهن یا آگاهی چیزی یا جوهری مجزا از بدن باشد: در نتیجه، آنچه فقط به مثابه اندیشنده شناخته می‌شود لزومی ندارد فقط به مثابه اندیشنده [مستقل] وجود داشته باشد. بر این اساس، استدلال‌هایی که دکارت بر مبنای کوگیتو می‌پروراند، نمی‌توانند در برابر شک بنیادینی که وی در رویکرد خود به کوگیتو اتخاذ کرد، ایمن باشند. پس برنامه او مبنی بر نوسازی دانش و فاهمه بشر بر بنیانی مطلقاً استوار شکست می‌خورد. به‌رغم دریافتن این مهم، کماکان می‌توان بررسی کرد که آیا هرکدام از استدلال‌های وی می‌توانند به طریقی با معیارهای قطعیتی متعادل‌تر و گشوده‌تر کمک کنند یا خیر.

من استدلال تأمل سوم برای اثبات وجود خدا را دنبال خواهم کرد و مفروضات آن را مانند دکارت به اول‌شخص بیان خواهم نمود. من انگاره‌های گوناگونی دارم، از جمله انگاره‌هایی از چیزهای مادی و خواص آن‌ها، همچنین در مورد حیوانات، انسان‌های دیگر و فرشتگان، و نیز انگاره‌ای از یک خدا. این مقدمه‌ای تجربی است، اما دکارت در همین راستا از مقدمه دیگری استفاده می‌کند که ادعا می‌کند «به واسطه نور طبیعی آشکار می‌شود». به بیانی، اینکه «باید حداقل به همان اندازه که واقعیت در علت مؤثر و تام وجود دارد در معلول نیز [وجود داشته باشد]». معلول باید واقعیت خود را از کجا غیر از علت تام و تمام خود بگیرد؟ و چگونه علت تام و تمام می‌تواند به معلول خود واقعیتی بیش از آنچه در اختیار دارد بدهد؟ این قانون صرفاً در مورد اشیای واقعی بیرونی صدق نمی‌کند؛ [این قانون] همچنین به شکلی خاص شامل انگاره‌ها نیز می‌شود. دکارت با استفاده از اصطلاحات مدرسی^۴، بین «واقعیت صوری»^۵ چیزی فراذهنی و «واقعیت عینی»^۶ یک انگاره تمایز قائل می‌شود — به دیگر سخن، واقعیت آن به مثابه ابژه‌ای ذهنی، به مثابه چیزی «در پیشگاه ذهن». (تأسف‌بار و گیج‌کننده است که وجود «عینی» به این معنا چیزی است که فلاسفه مابعد دکارت آن را «ذهنی»^۷ نامیدند و از لفظ «عینی» برای اشاره به امری «مستقل از ذهن» استفاده کردند که این به آنچه دکارت «صوری» می‌داند نزدیک است). پس یک انگاره واقعیت عینی خود را (در معنایی که ذکر

4. Scholastic

۵. در اینجا معادل «صوری» را برای واژه «Formal» برگزیده‌ام. معادل‌های «نمایی» و «متجانس» نیز می‌توانستند استفاده شوند،

گرچه هرکدام در برخی موارد محدودیت‌هایی داشتند. - م.

6. Objective

7. Subjective

شد) از کجا می‌گیرد؟ واقعیت عینی یک انگاره ممکن است از واقعیت دیگر انگاره‌ها گرفته شود، بدین شکل که انگاره‌های تازه را می‌توان با آمیختن انگاره‌های قبل ساخت، اما این حرکتِ پس‌رونده و برگشتی در خط سیر انگاره‌ها باید در نقطه‌ای تمام شود: باید انگاره‌هایی وجود داشته باشند که واقعیت عینی خود را از دیگر انگاره‌ها نگیرند. دکارت نتیجه می‌گیرد که چنین انگاره‌ای باید واقعیت عینی خود را از واقعیت صوری چیزی فراذهنی بگیرد و این چیز باید حداقل به همان اندازه واقعیت صوری داشته باشد که انگاره ناشی از آن واقعیت عینی دارد. این، با ترجمه اصطلاحات مدرسی، بدین معناست که در واقع باید چیزی وجود داشته باشد که یک انگاره از آن سر برآورده و موجب بروز این بازنمایی ذهنی از خود شود. با اعمال کردن این قانون به تمام انگاره‌هایی که دارم - از خودم، از دیگر انسان‌ها، از حیوانات، از اشیای بی‌جان، از فرشتگان و از خداوند - مشکلی در اشاره به خاستگاه‌های احتمالی تمام این‌ها نخواهیم داشت به‌جز مورد آخر. انگاره‌های بازنماینده دیگر انسان‌ها یا حیوانات یا فرشتگان را می‌توانم با آمیختن انگاره‌هایی برگرفته از خودم، از چیزهای مادی و بی‌جان و خداوند، سامان دهم. انگاره‌هایی که از چیزهای مادی و بی‌جان داریم در واقع انگاره‌های مبتنی بر جوهر - یعنی واقعیتی مستقل و مبتنی بر وجود خود - و انگاره‌های مبتنی بر تعداد و مدت و خواص اولیه‌ای همچون شکل و اندازه را با انگاره‌هایی از خواص ثانویه‌ای همچون رنگ، صدا، گرما و سرما می‌آمیزد. دکارت فکر می‌کند انگاره‌های برخاسته از خواص ثانویه چنان مشمول ابهام و پریشانی است و بهره کمی از واقعیت دارد که نمی‌تواند از منبعی غیر از خودم سر برآورده باشد. انگاره‌های جوهر، تعداد و مدت را می‌توانم از انگاره من از خودم عاریه کرده - من جوهری (متفکر) هستم، در طول زمان استمرار دارم و می‌توانم برخی انگاره‌هایم را بشمارم - و به چیزهای به نظر غیرمتفکر منتقل کنم. خواصی همچون شکل و اندازه در واقع در من «صوری» وجود ندارند - در جایگاه چیزی که سرشت آن اندیشیدن است، [در جایگاه] یک ذهن، من دارای شکل و اندازه و غیره نیستم - اما [این خواص] می‌توانند در من به‌گونه‌ای «والا»^۸ وجود داشته باشند. (به نظر این امر تبصره‌ای ذیل قانون مذکور می‌آورد مبنی بر اینکه واقعیت عینی یک انگاره باید [در نهایت] از واقعیت صوری چیزی که آن انگاره از آن گرفته شده استنباط شود؛ اینکه بگوییم آن شکل نه در قالب صوری بلکه در قالب والا در من وجود دارد مساوی با این است که بگوییم نوعی واقعیت والا دارم که توانایی تولید انگاره [آن] شکل را از منابع خودش دارد. با این حال، باید به یاد داشته باشیم که دکارت به

۸. در اینجا از معادل «والا» برای واژه «Eminent» استفاده کرده‌ام که در ترجمه آثار دکارت و دکارت‌شناسان بیشتر استفاده شده است. دو معادل «بارز» و «ذاتی» نیز در دست بودند، اما در بافت متن دکارتی چندان صحیح نبودند. - م.

قطعیت ادعا نمی‌کند که این همان منشأ انگاره‌های ما از خواص اولیه است و در واقع هم فکر نمی‌کند چنین باشد: وی جلوتر استدلال می‌کند که به واقع ماده‌هایی ملموس وجود دارند که خواص اولیه را به‌گونه‌ای صوری دارا هستند. وی صرفاً این امکان را جایز می‌شمارد که احتمال دارد انگاره‌های ما از خواص اولیه، از اذهان خودمان نشئت گرفته باشد تا بتواند این امر را در تقابل با انگاره‌مان از خداوند قرار دهد که وی [دکارت] فکر می‌کند به‌گونه‌ای عینی شامل درجه‌ای از واقعیت است که نه به‌طور صوری و نه والا در تملک ما نیست).

دکارت ادامه می‌دهد «آنچه از واژه خداوند می‌فهمم جوهری لایتناهی، مستقل، دانای مطلق، توانای مطلق است که خود من و هر آنچه را وجود دارد، اگر چنین چیزهایی وجود داشته باشند، خلق کرده است. اما این ویژگی‌ها آن قدر بزرگ و شگرف‌اند که هرچه دقیق‌تر آن‌ها را بررسی می‌کنم، کمتر ترغیب می‌شوم انگاره‌ای که از آن‌ها دارم خاستگاه خود را صرفاً به من مدیون باشد.» بر این اساس، باید این خداوندی که تصور می‌کنم وجود داشته باشد، چراکه انگاره‌ای که از آن دارم، به‌مثابه جوهری لایتناهی، نمی‌تواند منشأ در هیچ چیز دیگری داشته باشد و ذهن من نمی‌تواند خاستگاه آن باشد، چراکه من نه به شکل صوری و نه والا نمی‌توانم نامتناهی‌بودگی انگاره‌ام از خداوند را در تملک داشته باشم.

این استدلال در معرض چندین ایراد احتمالی است که دکارت به آن‌ها پاسخ می‌دهد. شاید انگاره من از هستنده‌ای لایتناهی صرفاً [انگاره‌ای] سلبی باشد که از نفی انگاره تناهی استنباط شده باشد یا از نقوصی که خود در آن‌ها غوطه‌ور هستم. اما دکارت می‌گوید من نمی‌توانستم این نقوص را بشناسم، مگر در قیاس با انگاره کمالی که پیش از آن وجود داشته است. همچنین [امر] لایتناهی صرفاً تصویری سلبی نیست: انگاره من از هستنده‌ای لایتناهی واقعیتی پر مغزتر از هر هستنده محدودی است. یا می‌توان گفت که انگاره خداوند ممکن است در من از منشئی غیر از خودم سر برنیآورده باشد، همان‌طور که (در اندیشه دکارت) انگاره‌های خواص ثانویه همچون گرما و سرما چنین هستند. اما این قضیه این‌گونه حل و فصل می‌شود که انگاره خداوند مانند خواص ثانویه مبهم و مغشوش نیست، بلکه بسیار واضح و مبرهن است و بیش از هر چیزی واقعیت عینی دارد. دکارت با چنین گفته‌ای تظاهر ندارد که انگاره‌ای کافی و وافی از خداوند به‌مثابه هستنده‌ای با کمال لایتناهی دارد؛ ذهن محدود نمی‌تواند امر نامحدود و لایتناهی را درک کند، اما حتی اندیشیدن به خداوندی که هر کمالی را که می‌توانم درک کنم و هر آنچه از آن ناآگاهم به حد اعلی داراست (چه صوری و چه والا)، خود انگاره‌ای واضح‌تر و مبرهن‌تر از هر چیز دیگری است. یا می‌توان اظهار داشت که ذهن من به‌صورت بالقوه لایتناهی است، چراکه من از فزونی تدریجی دانش خود آگاه هستم و بدین شکل [ذهنم] می‌تواند منشأ

انگاره هستنده‌ای لایتناهی باشد. اما این پیش‌روی‌های تدریجی در تصور من به لایتناهی‌بودگی واقعی که به خداوند تعلق دارد حتی نزدیک هم نمی‌شود. آنچه صرفاً به‌گونه‌ای بالقوه لایتناهی باشد نمی‌تواند از خودش حتی انگاره‌ای از آنچه به واقع لایتناهی است تولید کند، بلکه واقعیت عینی آن انگاره باید از چیزی بیاید که درجه‌مشابهی از واقعیت، چه صوری و چه والا، را داشته باشد.

ممکن است بسیاری از این توضیحات را مبهم و نامتقاعدکننده بیاییم؛ نه‌تنها اصطلاحات مدرسی برای ویژگی‌هایی که به‌گونه‌ای «عینی»، «صوری» یا «والا» وجود دارند، بلکه مفهوم درجه یا میزان واقعیت یک چیز که از چیز دیگری استنباط شده باشد [همگی مبهم‌اند]. بازهم این قانون به‌گونه‌ای که دکارت مطرح می‌کند، دارای آن معقولیت شهودی به‌مثابه حداقل چیزی که گرایش وی به «نور طبیعی» ایجاب می‌کند، نیست. اما اگر انگاره‌های اصلی این استدلال را با عباراتی مأنوس‌تر بیان کنیم، می‌توانیم آن را واضح‌تر و متقاعدکننده‌تر کنیم.

قانون کلی‌ای که دکارت بر آن تکیه دارد این است که چیزها از ناکجا به وجود نمی‌جهند: چیزی از هیچ نمی‌آید.^۹ هرچه وجود دارد باید علتی داشته باشد و این علت باید کافی و وافی باشد. گرچه به‌طور معمول می‌پذیریم که معلول‌های بزرگ می‌توانند از علت‌هایی بسیار کوچک ناشی شوند، این علت تنها می‌توانند علت بخشی از معلول‌های بزرگ و نه علت تام و تمام آن‌ها باشند. درخت‌های بزرگ می‌توانند از دانه‌هایی کوچک رشد کنند، اما [مسیر] رشد آن‌ها فقط با دریافت تغذیه فراوان ممکن است. تصادفات پیش‌پاافتاده می‌توانند شتاب‌دهنده انقلاب‌هایی شوند، اما این صرفاً در جایی ممکن است که نیروهای سرکوب‌شده بسیاری وجود داشته باشند که در انتظار رها شدن باشند، و الی آخر. به‌طور عادی، فرض بر این است که قوانین پایستگی در کارند — پایستگی ماده یا انرژی یا تلفیقی از هر دو یا از جنبش — که به‌عنوان محدودیت‌هایی بر سر راه فرایندهای سببی یا تولیدی یا رویشی عمل می‌کنند. حکم دکارت را مبنی بر اینکه باید حداقل در علت تام و تمام به همان میزان واقعیت وجود داشته باشد که در معلول وجود دارد می‌توان تلاشی دانست برای به دست آوردن شکل کلی‌ای که این قوانین پایستگی مثال‌های بارز آن هستند.

البته این امر به‌صورت پیشینی شناخته‌شده یا قابل‌شناختن نیست. ما هیچ ضمانت عقلانی‌ای به‌جز تجربه و نظریات علمی‌ای که از این تجربیات سر برآورده‌اند و [بر همین تجربیات] صحه می‌گذارند نداریم که درستی

این امر را تصدیق کند. در عین حال، در اندیشه‌مان توقعی نظام‌مند تعبیه شده که بی‌شک، در نتیجه موفقیت کلی‌ای که داشته، پیوسته از آن به‌گونه‌ای نسبتاً پیشینی استفاده می‌کنیم. ما به‌طور خودکار و بی‌اراده از آن استفاده می‌کنیم تا هم تعبیرمان از آنچه مشاهده می‌کنیم و هم پیش‌بینی‌مان از آنچه رخ می‌دهد یا نمی‌دهد را هدایت کند. این توقع نمی‌تواند آن نوسازی و احیای کاملاً قابل‌اتکا از فاهمه بشر را که دکارت در نظر دارد به انجام برساند، چراکه خود به‌واسطه زنجیره‌ای گسترده از مشاهداتی تعبیرشده پشتیبانی می‌شود و گستره و دلالت‌های دقیق آن مبهم است. اما اگر اکنون در پی استدلالی هستیم مبتنی بر آنچه به‌گونه‌ای متداول و معقول دانش یا عقیده‌ای مستحکم می‌دانیم، دلیلی ندارد که اتکایی بر این قانون کلی نداشته باشیم.

افزون بر این، همان‌گونه که دکارت نیز می‌داند، این قانون کلی به دو صورت مجزا به یک انگاره یا حالت ذهنی اعمال می‌شود. می‌توان پرسید *خطور* این وضعیت فکری از کجا و چگونه رخ داد، و همچنین می‌توان پرسید *محتوای* آن از کجا استنباط شده است. تشریحی رضایت‌بخش باید هر دوی این ابعاد را در بر گیرد. در تشریح محتوای یک انگاره است که دکارت از مفهوم استنباط واقعی «عینی» از واقعیت «صوری» چیزی که از آن انگاره‌ای داریم، استفاده می‌کند. این کار صرفاً به پنداشت ضمنی موجود در ادراکات عادی‌مان عمومیت می‌دهد: ما به‌طور عادی و غیرارادی بديهی می‌پنداریم که در جهان خارج چیزهایی وجود دارند که حداقل به‌طور تقریبی مطابق با بازنمایی ادراکات ما از آن‌ها هستند و همین چیزها به‌صورت علی، مسئول ادراکات ما به شکلی که وجود دارند، هستند. البته آن‌گونه که دکارت نیز جایز می‌شمارد، جایز است که انگاره‌ای بتواند از انگاره‌های دیگر استنباط شود: ما در اندیشه‌مان می‌توانیم مصالح ادراک خود را بازآرایی کنیم، اما این پس‌روی بایستی در نقطه‌ای تمام شود و برای پدیده‌های عینی باید خاستگاهی مرتبط و صوری بیابیم. در عین حال، همانند دکارت باید بدانیم پنداشتی مبنی بر اینکه تمام خصوصیات محتوای فکری‌مان به شکلی از واقعیات خارجی متناظری استنباط شود، قطعی و حتی معقول نیست: انگاره‌های ما از خواص ثانویه، مثلاً از رنگ‌ها به شکلی که آن‌ها را می‌بینیم، می‌توانند از درونمان نشئت گیرند یا شاید با امور بیرونی کاملاً متفاوتی انگیخته شوند، بدون اینکه ویژگی‌های بیرونی و واقعی‌ای وجود داشته باشند که [ادراکات ما آن‌ها را] حتی به‌گونه‌ای تقریبی بازتولید کنند. منشأ این عوامل محتوایی باید در نیرویی نهفته باشد که اذهانمان خود دارای آن باشد؛ به بیان دیگر، این ویژگی‌ها در ما به شکلی «والا» وجود داشته و هیچ‌کجا به‌گونه‌ای «صوری» وجود ندارد. روند استدلال موردنظر دکارت به وی اجازه نمی‌دهد پنداشت‌هایی را که در اثبات

وجود خداوند از آن‌ها استفاده می‌کند به وضوح و روشنی بر اساس فهمی که از ادراکمان از چیزهای مادی داریم قرار دهد، اما ما در جریان بازسازی معقول برهان او، به چنین محدودیتی پایبند نیستیم.

پس به توصیه من، خط فکری اصلی ذیل اندیشه دکارت را می‌توان چنین فهمید. من این مفهوم والا از خداوند را، از هستنده‌ای بی‌نهایت قدرتمند و با کمال لایتناهی، خالق و حافظ کل جهان، دارم. محتوای این مفهوم نمی‌تواند از محتواهای ذهنی دیگری یا به هیچ طریق معمولی از ادراک چیزهای مادی یا از آگاهی خود از خویشتن و عملکردهای ذهنی ام تشکیل شده باشد. همچنین این انگاره کاملاً متفاوت با انگاره‌هایی است که از خواص ثانویه دارم؛ [خواصی که] معقول است بیندارم ذهن من در ارتباط با حواسم مسبب آن‌هاست. پس محتوای این مفهوم از کجا می‌تواند استنباط شده باشد؟ باید پدیده‌ای خارج از ذهن باشد که در واقع آن خواصی را که این محتوا شامل بازنمایی‌هایش است دارا باشد. به بیانی دیگر، هستنده‌ای با موجودیتی حقیقی و کمالی لایتناهی. دکارت در پاسخ به اینکه این محتوا چگونه از آن پدیده استنباط شده اظهار نمی‌کند که این فرایند شبیه ادراک حسی است، بلکه انگاره خداوند باید در من به‌طور فطری^{۱۰} وجود داشته باشد، توسط خداوند در ذهن جای داده شده باشد تا من بتوانم این شباهت با او را به‌واسطه همان قوه‌ای درک کنم که خودم را درک می‌کنم، یعنی به‌واسطه تأمل عقلانی. من انگاره خداوند را به‌مثابه چیزی دارم که ضرورتاً خود را با آن در تقابل می‌یابم. من به‌گونه‌ای ضمنی از خداوند به‌مثابه هستنده‌ای کامل آگاهم و این مبتنی بر آگاهی‌ای است که از خودم به‌مثابه هستنده‌ای ناقص دارم.

دکارت در جایی دیگر، به تشریح دلالتی که بر اساس آن عقیده دارد انگاره‌هایی فطری داریم، می‌پردازد: این انگاره‌ها را قوه درونی مان یا نیروی اندیشه‌مان شکل می‌دهد، گرچه علت یا محرکی تقریبی که آن انگاره‌ها را صراحت بخشد به مشاهداتی نیاز دارد^{۱۱}. بدین ترتیب، وی به این ادعای بی‌معنا پایبند نیست که ما قادریم از بدو تولد به وضوح در مورد هستنده‌ای با کمال لایتناهی بیندیشیم یا حتی اینکه چنین اندیشه‌ای صرفاً به‌واسطه بلوغ در ما پرورش می‌یابد، بلکه منظور او این است که قدرت اندیشیدنی در ما به‌شکلی خداگونه قرار داده

10. Innate

11. *Notes on a Certain Programme*, Reply to Regius' Article 12, printed in *Descartes: Philosophical Writings*, edited by G.E.M. Anscombe and P.T. Geach (Nelson, London, 1969), pp. 302-3.

شده است که به ما این اجازه را می‌دهد آنچه را ناقص است تشخیص دهیم، و او بر این عقیده است که فقط پدیده‌ای حقیقی می‌تواند این قدرت را تولید کرده باشد که مجموعه تمام کمال‌ها را در خود دارد.

ب) استدلال تأمل سوم - بحث و بررسی

پس استدلال مورد بحث بی‌معنا نیست و پنداشت‌های آن به قوانین تفسیری و تشریحی بسی دیرآشنا و کاربردی متصل است. با این اوصاف، راه نقد این استدلال باز است. دکارت خود به جدی‌ترین ایراد واقف است و همان‌گونه که دیدیم، اقدام می‌کند تا پاسخگوی آن باشد. انگاره «کمال» یا «نامتناهی» ای که من دارم امری کافی و وافی نیست. من نمی‌توانم امر نامتناهی را بفهمم. من در ذهن خود، تصویری اصیل و حقیقی از کمال ندارم. وصول من به این مفهوم تنها در توانایی‌ام در شناسایی تناهی یا نقص چیزهای دیگر، از جمله خودم، نهفته است. اما می‌توان منبعی طبیعی برای این انگاره صرفاً نسبی از نامتناهی یافت. همان‌طور که بحث خود دکارت مشخص می‌کند، من باب مثال، من از فاهمه خودم به مثابه حرکتی پیش‌رونده و افزایشی آگاهم، همچنین از لزوم اصلاح و بازبینی آنچه سابقاً فکر می‌کردم که می‌دانم. با چنین سلسله‌ای از اصلاحات و بسط مفاهیم پیشین، می‌توانم به‌سادگی آن را به آینده نیز بیفکنم و فاهمه کنونی‌ام و در واقع هر فاهمه پیش‌آینده را ناقص، تا حدی اشتباه و بی‌شک ناتمام بدانم. بدین شکل، من وصولی ایجابی به نقص خودم دارم که از پس آن می‌توانم مفهومی صرفاً سلبی از وضعیتی مبنی بر فاهمه تمام و کمال بسازم، یعنی فاهمه‌ای مبرا از تمام این نقوص که نیازمند هیچ‌گونه اصلاح یا بسط و گسترشی نیست. و این مفهوم سلبی به واقع، تنها بازنمایی‌ای است که از وضعیت دانای کل بودن دارم. از دیگر انگاره‌های گوناگونی که از کمال‌های خداگونه دارم نیز می‌توان موارد مشابهی ارائه کرد. پس این ادعای دکارت که «من به طریقی ادراک [یا مفهوم] لایتناهی را متقدم بر ادراک تناهی در خود دارم» اشتباه است. حتی لزومی ندارد فرض را بر این قرار دهیم که نیرویی خاص و خداگونه در ما قرار داده شده تا این‌گونه امر ناقص را بشناسیم. این توانایی شناسایی، همان‌گونه که دیدیم، می‌تواند از کاربرد کاملاً عادی قدرت اندیشه‌مان منتج شود.

به همین شکل، دکارت می‌پرسد «اگر هیچ انگاره و تصویری از وضعیتی کامل‌تر از آنچه اکنون هستم ندارم، چگونه می‌توانم شک کردن یا میل داشتن خود یا فقدان چیزی در خود، و اینکه دارای کمال تام و تمام نیستم، را بفهمم؟» اما پاسخ به این سؤال آسان است. مفهوم میل به‌راستی در امتداد با مفهوم ارضا یا اکمال ایجاد

می‌شود، اما ارضا یا اکمالی عادی و نه همتای لایتناهی یا کامل این مفاهیم. به همین شکل، مفهوم شک در امتداد با دانش و فاهمه ایجاد می‌شود، اما بازهم دانش و فاهمه‌ای عادی و ناقص و نه دانایی مطلق و کُل. تقابل‌هایی که برای آگاهی از این نقوص به آن‌ها نیاز داریم لازم نیست به‌واسطه مفهومی پیشینی از کمال تأمین شده باشند.

این ایراد با ایرادی مهلک به یکی از استدلال‌های افلاطون نیز مرتبط است. افلاطون اظهار دارد که ما انگاره‌هایی از پدیده‌های خاص ریاضیاتی داریم — خطی کاملاً راست، دایره‌ای کامل، تساوی دقیق و غیره — که از هیچ‌گونه ادراک حسی‌ای استنباط نشده‌اند، چراکه هیچ خطی که با حواسمان ادراک شده کاملاً راست نیست، و الی آخر، و بر این اساس، باید از آشنایی غیرحسی ذهن با پدیده‌های ایدئال یا «مُثَل»^{۱۲} متناظر استنباط شده باشند، شاید مبتنی بر ساحتی قبل از اینکه ذهن وارد بدن شده و دریافت‌های فکری آن تحت تأثیر اختلاط با احساس بدنی به افساد کشیده شود.^{۱۳} ایرادی که به این نظر وارد است این است که ما می‌توانیم به‌سادگی و با ادراک حسی، انگاره خطی که کج یا خمیده شده و همچنین خمیدگی‌ها و کجی‌های شدیدتر و خفیف‌تر را به دست آوریم. این‌گونه است که می‌توانیم خطی را که کمتر از خطی دیگر خمیده یا کج شده در نظر آوریم و بنابراین، می‌توانیم موردی سلبی را در نظرمان بیاوریم که در آن خطی تمام خمیدگی‌ها و کج‌شدگی‌هایش آن‌قدر کاهش یافته تا به نقطه‌ای رسیده که دیگر فضایی برای کاهش بیشتر وجود ندارد. یا با فرض اینکه می‌توانیم امر ساده سلبی را بفهمیم، می‌توانیم توصیف سلبی خطی را پُرور کنیم که در هیچ‌کجای آن هیچ‌گونه خمیدگی یا کج‌شدگی‌ای نیست. فهم چنین توصیفاتی در واقع به معنای داشتن مفهومی سلبی از خطی کاملاً راست و مستقیم است. در واقع، در این مورد فاکتور دیگری وجود دارد که در مسئله دکارت در مورد انگاره نامتناهی یا کمال همتای متناظری ندارد. من ادراکی حسی از خطی دارم که به واقع کاملاً راست نیست و در عین حال، می‌توانم [با چشم خود] آن را کاملاً راست ببینم، به طوری که از یافتن هرگونه خمیدگی یا کج‌شدگی در آن ناتوان باشم. بدین طریق، همین نقوص ادراک حسی می‌تواند مؤلفه‌ای ایجابی^{۱۴} (گرچه غیرواقعی) به انگاره من از راست بودن بدهد، اما در هر صورت، انگاره خطی کاملاً راست را، با توجه به محتوای آن، می‌توان تماماً با تکیه بر مصالحتی که از ادراک حسی دریافت کرده‌ایم و با در نظر داشتن

12. Forms

13. Plato, *Phaedo*, 65-6, 74-5; *Meno*, 82-6.

14. Positive

سلیبت^{۱۵} تشریح کرد. نیازی نیست مانند افلاطون فرض را بر نوعی آشنایی بی واسطه با مُثُل بگذاریم تا بتوانیم این انگاره یا هر انگاره‌ای از کمالات ریاضیاتی را شرح دهیم.

با این اوصاف، استدلال اصلی تأمل سوم با شکست مواجه می‌شود و می‌توان نشان داد که این شکست مستقل از هرگونه شکی است که ممکن است به چهارچوب مدرسی یا قوانین کلی که دکارت ذیل آن‌ها بدین استدلال مبادرت می‌ورزد، داشته باشیم. می‌توان اتفاق نظر داشت که پرسشی اساسی در مورد منشأ مفهوم انگاره خداوند به مثابه هستنده‌ای با کمال لایتناهی وجود دارد که باید پاسخ داده شود، اما می‌شود صرفاً با ارجاع به مصالح طبیعی و طُرُق فکری عادی به پاسخگویی مبادرت ورزید. همچنین می‌توان متفق القول بود که پرسش اساسی دیگری در مورد علل [داشتن] انگاره خداوند و عقیده به خداوند به مثابه خطوری فکری وجود دارد که باید پاسخ داده شود، یعنی پرسش از اینکه چه چیزی این حالت ذهنی را پیش می‌آورد؛ که خود پرسشی متمایز از سؤال در مورد منشأ این مفهوم است. اما این پرسش دکارت نبود. در فصل دهم، به این مسئله خواهیم پرداخت.

دکارت در اواخر تأمل سوم، استدلال دیگری را اضافه می‌کند و می‌پرسد که «آیا من، که این انگاره خداوند را دارم، می‌توانم با فرض اینکه خداوندی نیست، وجود داشته باشم؟» این بحث با پرسشی که با آن سروکار داشتیم درمی‌آمیزد، [یعنی پرسش] از منشأهای انگاره من از خداوند [و] مسئله خاستگاه خودم در جایگاه هستنده‌ای متفکر. عملکرد دکارت در مواجهه با این مسئله متأثر از دیدگاهی است که وی را بدان خاطر نقد کرده‌ایم؛ اینکه او خود را در جایگاه هستنده‌ای متفکر، جوهری ذهنی و مستقل از بدنش می‌داند. این مسئله همچنین بررسی‌هایی را در مورد خاستگاه آگاهی و لزوم از میان برداشتن پس‌روی [خط سیر] علل برمی‌انگیزد که به ترتیب در فصول پنجم و هفتم آن‌ها را به بحث خواهیم گذاشت.

فصل سوم

براهین وجودشناختی

برگردان محمد یوسفلوئی

برهان‌های وجودشناختی برای وجود خدا مشابه استدلال‌هایی است که در فصل دوم مطرح شد. این براهین می‌خواهند نشان دهند وقتی به مفهومی درست درباره خدا برسیم، نمی‌توانیم وجودش در واقعیت را انکار کنیم. البته این براهین می‌خواهند بگویند صرفاً همان انسجام منطقی استدلال‌ها مستلزم چنین نتیجه‌ای است. پس ما به هیچ برهان علی یا شبه‌علی‌ای برای رسیدن به این نتیجه نیاز نداریم.^۱ برای همین، این استدلال‌ها ادعای انسجام عقلی بسیار محکمی دارند که موجب می‌شود یا یک طرف قطعاً درست باشد یا طرف دیگر.

این براهین [در طول تاریخ] گاه مورد توجه قرار گرفته‌اند و گاه نیز مقبولیت خود را از دست داده‌اند. اولین و به‌نوعی ظریف‌ترین و جالب‌ترین نسخه از این برهان را آنسلم قدیس^۲ در قرن یازدهم میلادی ارائه کرد که هم در قرن یازدهم میلادی و هم پس از آن، شدیداً مورد بحث قرار گرفت، اما از طرف توماس آکویناس

۱. یعنی همین که بتوانیم مفهومی منسجم از خدا ارائه دهیم که انسجام منطقی داشته باشد، همین انسجام منطقی نشان می‌دهد این مفهوم خارج از ذهن ما نیز وجود دارد و غیر از این انسجام منطقی، نیازی به ارائه استدلالی دیگری برای وجود او در خارج نداریم. -

قدیس^۳ رد شد و تا زمانی که مجدداً توسط دکارت^۴ کشف نشده بود مورد توجه قرار نگرفت؛ دکارتی که نسخه بسیار ساده و واضحی از آن را در تأمل پنجم خود [در کتاب تأملات در فلسفه اولی] ارائه کرد. کانت به شدت نسخه دکارتی این برهان را نقد کرد و پس از آن، بیشتر فلاسفه کمتر به آن فکر کردند تا اینکه توسط چارلز هارتسهورن^۵، نورمن مالکوم^۶ و الوین پلانتینگا^۷ در اشکال جدیدی پدیدار شد، و اکنون نیز بار دیگر بسیار جدی گرفته شده است. در ادامه، درباره سه نوع گوناگون از این برهان، یعنی نسخه دکارت، آنسلم و پلانتینگا و نیز نقدهای کانت به این برهان بحث خواهیم کرد (۱).

الف) برهان دکارت و نقد کانت [به آن]

دکارت می‌گوید من می‌دانم اینکه مفهوم یک وجود بی‌نهایت کامل را در ذهن دارم که حداقل به اندازه هر استدلال ریاضی‌ای که در ذهن دارم واضح و متمایز است، نشان می‌دهد چنین موجودی باید به طور ازلی و ابدی، حقیقتاً نیز وجود داشته باشد. از آنجایی که وجود داشتن یک کمال است، پس موجودی که زمانی وجود نداشته باشد، موجودی بی‌نهایت کامل نیست. همچنین با اینکه می‌توان بین ماهیت هر چیز و وجود آن و نیز بین پرسش از اینکه ماهیت یک شیء حقیقی یا امکانی چیست و اینکه آیا چنین چیزی حقیقتاً وجود دارد تمایز قائل شد، به هر حال، وجود نمی‌تواند از ماهیت خداوند جدا شود، همان طور که تصور یک کوه بدون دره ممکن نیست. بنابراین، غیرممکن است خدایی را تصور کنیم که موجود بی‌نهایت کاملی است، اما [در عالم خارج] وجود ندارد، همان طور که نمی‌توان کوهی را بدون یک دره تصور کرد.

حتی یک خدا باور بالقوه هم می‌داند که این استدلال چندان درست نیست. اثبات اینکه خدایی حقیقی وجود دارد به این سادگی نیست. با این حال، چنین سوءظن غریزی‌ای نقد محسوب نمی‌شود. یک نقد مستدل به این استدلال از جانب خود دکارت مطرح شده است: حتی اگر غیرممکن باشد که من بتوانم خدایی را بدون وجود داشتنش تصور کنم، این فقط محدودیتی در [قوای] اندیشه من است و «اندیشه من هیچ ضرورتی به

3. St. Thomas Aquinas

4. Descartes

5. Charles Hartshorne

6. Norman Malcolm

7. Alvin Plantinga

امور تحمیل نمی‌کند». اما او به این نقد پاسخ می‌دهد. او موافق است که از این حقیقت که من نمی‌توانم کوهی را بدون دره تصور کنم، نمی‌توان نتیجه گرفت که کوه یا دره‌ای در جایی [از عالم خارج از ذهن] وجود دارد. تمام آنچه می‌توان از آن نتیجه گرفت این است که اگر کوهی باشد، دره‌ای نیز خواهد بود. اما این تفکیک‌ناپذیری وجود از موجود بی‌نهایت کامل شرایطی این‌چنینی ندارد. در واقع، دکارت استدلال می‌کند که در هیچ موردی، اندیشه من ضرورتی را بر اشیا تحمیل نمی‌کند. ناتوانی من در تصور یک کوه بدون دره از این حقیقت پرده برمی‌دارد که یک واقعیت (یا در دیدگاه مدرن) یک ضرورت عینی، کوه بودن را به داشتن دره در کنارش مرتبط می‌کند. به طور مشابه، ناتوانی من در تصور یک خدا بدون [تصور] وجودش، این حقیقت را آشکار می‌کند که یک ضرورت واقعی و عینی وجود دارد که وجود را با ذات خدا مرتبط می‌کند و در نتیجه، تضمین می‌کند که واقعاً نیز خدایی وجود دارد.

لازم نیست با نظر دکارت مخالفت کنیم و بگوییم که ممکن است یک کوه مستقیماً از یک زمین مسطح یا از دریا سر برآورد و در نتیجه، بدون دره باشد. بگذارید به جای این کار، به منطق دیدگاه او نگاهی بیندازیم. به نظر می‌رسد استدلال او را می‌توان آن‌گونه که در ادامه می‌آید، بیان کرد. طبق تعریف، مفهوم «خداوند» شامل وجود داشتن به‌عنوان بخشی از معنای آن است.^۸ بنابراین، «خداوند نیست» به این معنا خواهد بود که «موجودی چنین و چنان وجود ندارد». از آنجایی که عبارت دوم به‌وضوح خودمتناقض است، پس عبارت اول نیز چنین است. پس باید هر دو را رد کنیم و بنابراین، باید «خداوند نیست» را رد کنیم و باید بپذیریم که «خداوند هست». اما اگر تمام حرف استدلال این باشد، این استدلال باید غیرمنطقی باشد، چراکه در غیر این صورت، بسیار آسان خواهد بود که وجود هر چیزی را که هر کس می‌خواهد تخیل کند، اثبات کنیم. برای مثال، ما هم‌اکنون مفهوم «مریخی» را در ذهن داریم که این‌طور تعریف می‌شود: «موجودی هوشمند که اهل سیارهٔ مریخ است». اما دلایل خوبی داریم که شک کنیم چنین موجودی [در واقع هم] وجود داشته باشد. با این حال، برای اینکه چنین شک‌هایی را از بین ببریم، بگذارید مفهوم «ومریخی» را تعریف کنیم — (کوتاه‌شدهٔ مفهوم مریخی واقعی).^۹ این مفهوم نیز شامل وجود داشتن به‌عنوان بخشی از معنای آن است. بخش دیگر معنای آن نیز چیزی است که از پیش راجع به مفهوم «مریخی» می‌دانستیم [یعنی اینکه اهل مریخ

۸. یعنی خدا طوری تعریف شده است که وجود داشتن بخشی از تعریف خداست. - م.

۹. در متن اصلی، کلمهٔ Remartian به‌عنوان کوتاه‌شدهٔ Real Martian آمده است. - م.

است]. پس عبارت «ومریخی وجود ندارد» خودمتناقض خواهد شد. پس باید آن را رد کنیم و بپذیریم که «ومریخی وجود دارد» و نتیجه بگیریم که حداقل یک موجود هوشمند اهل مریخ وجود دارد.

پس در این صورت، این استدلال باید نامعقول باشد. با این حال، هنوز دقیقاً در نیافته‌ایم ضعف آن کجاست. البته اگر دکارت بود، سعی می‌کرد استدلالش را از این استدلال آشکارا باطل متمایز کند. [او می‌گفت] مفهوم «ومریخی» مفهومی مصنوعی است، یعنی ترکیب معانی آن بالا جبار به هم چسبیده و هیچ ارتباط ضروری‌ای بین وجود و توصیفی که در «ومریخی» نهفته است، وجود ندارد. اما در مفهوم خداوند، چنین ارتباط [ضروری و ذاتی‌ای] وجود دارد. تمام کمال‌های بی‌نهایت، یک کل واحد را تشکیل می‌دهند که هیچ‌کدام از آن‌ها و هیچ جزئی از آن‌ها بدون جزء دیگر، نمی‌تواند کاملاً درک شود یا حتی به‌طور رضایت‌بخشی، مستقل از دیگر اجزا درک شود. در نتیجه، نمی‌توانیم به‌طور منسجم، کمال بی‌حد خداوند را جدا از وجود داشتش درک کنیم.

مقاومت در برابر این نقد، دکارت را مجبور کرده است که فرض‌های سنگین‌تری را در نظر بگیرد. اکنون [با وجود نقدهایی که خودش هم بر آن‌ها واقف است] برایش کافی نیست که با خرسندی اعلام کند انگاره او از خداوند شامل ویژگی وجود داشتن هم می‌شود. هیچ مشکلی در [اصل] آن [استدلال] نیست، اما مسئله این نیست؛ نکته این است که این کار [دکارت] تنها منجر به استدلال‌های غلطی مشابه اثبات «ومریخی» می‌شود. در عوض، او باید تأکید کند که با داشتن این مفهوم در ذهن، از یک ضرورت عینی آگاه است که تمام کمالات الهی از جمله وجود داشتش را به یک وحدت تجزیه‌ناپذیر پیوند می‌دهد. ممکن است حیرت کنیم که او چگونه می‌تواند از این موضوع آگاه باشد، مخصوصاً که تصدیق می‌کند تنها «تصوری اندک» از خود این کمالات دارد.

کانت استدلال می‌کند که به این برهان وجودشناختی حتی نقدهای شدیدتری وارد است. کانت نقدهایی را بیان می‌کند که به نظر می‌رسد چند نقد جداگانه هستند. اولاً، او می‌گوید اگر در یک قضیه تحلیلی^۱، محمول را رد کنیم درحالی‌که موضوع را باقی گذاشته‌ایم، در این حالت تناقض پیش می‌آید... اما اگر هر دوی موضوع و محمول را رد کنیم، هیچ تناقضی در آن نیست، چراکه در این صورت، دیگر چیزی باقی نمانده است که موجب تناقض شود. اگر «مثلی فرض کنیم و در عین حال، سه ضلع آن را رد کنیم»، این خودمتناقض خواهد

بود، اما اگر «هردوی مثلث و سه ضلع را رد کنیم، در این صورت، هیچ تناقضی وجود ندارد». درباره مفهوم یک موجود کاملاً ضروری نیز شرایط مشابهی حکمفرماست. «خداوند قادر مطلق است» یک قضیه ضروری است، چراکه نمی‌توانیم خداوند را «فرض کنیم» ولی قادر مطلق بودنش را رد کنیم. اما اگر بگوییم «خدایی نیست» قادر مطلق و هر محمول دیگری همراه با موضوع رد می‌شود. برای همین، در این صورت، اینجا هیچ تناقضی وجود ندارد.

این راهی جالب اما مبهم برای بیان موضوع است. کانت مدعی است اگرچه «خداوند ناموجود است» ممکن است خودمتناقض باشد، «خدایی نیست» چنین نیست و نمی‌تواند خودمتناقض باشد.^{۱۱} دلیلش این است که بیان اینکه «خدا ناموجود است» مانند این است که بگوییم «ومریخی وجود ندارد». اما در استفاده از خودمتناقض بودن این گزاره برای بیان اینکه «ومریخی» وجود دارد، اشکالی هست. بنابراین، این گزاره باید از «ومریخی نیست» متمایز شود. اما با فرض پذیرش این تمایز نیز همچنان می‌پرسیم کانت چطور می‌تواند این قدر مطمئن باشد که هیچ حکم وجودی منفی‌ای، یعنی هیچ قضیه‌ای به شکل «الفی نیست»^{۱۲}، نمی‌تواند خودمتناقض باشد؟ و هیچ حکم اثباتی وجودی‌ای به شکل «الفی وجود دارد» نمی‌تواند تحلیلی باشد؟ در حقیقت، این ادعا که یک «امر مطلقاً ضروری» وجود دارد، حداقل چیزی است که برهان وجودشناختی قصد دارد اثبات کند. پس نمی‌شود فقط با یک استدلال دوری، به سادگی آن را مفروض بگیرد. بیان این مطلب صرفاً به این معناست که زحمت انجام چند اثبات دیگر را بر دوش کسی بگذاریم که قصد دارد از یک استدلال وجودشناختی استفاده کند، اما این بدان معنا نیست که ما نشان می‌دهیم استدلال وجودشناختی غیرممکن است، مثل آنچه کانت با نامگذاری این بخش با عنوان «امتناع برهان وجودشناختی برای اثبات وجود خداوند» مرتکبش می‌شود.

ادعای دوم کانت این است که «در معرفی مفهوم وجود، درون مفهوم چیزی که ما مدعی هستیم فقط به امکانش می‌اندیشیم، از پیش، یک تناقض وجود دارد و مهم نیست که این تناقض تحت چه عنوانی پنهان شده باشد». تناقض ادعایی بین این دو مورد است که از طرفی بیان می‌کنیم کسی همچنان با بی‌طرفی سؤال

۱۱. در متن اصلی، این گزاره‌ها به چند شکل بیان شده‌اند که در ترجمه سعی شده است هرکدام به شکلی متفاوت بیان شود، اما برای فهم دقیق آن‌ها، لازم است جمله‌های اصلی را بدانید: «خدایی نیست» معادل «There is no God»، «خدا وجود ندارد» معادل «God does not exist» و «خدا ناموجود است» معادل «God is non-existent» است. - م.

۱۲. در متن اصلی، «There is no X» آمده است. - م.

می‌کند آیا خدایی هست یا نه و از طرف دیگر، مفهوم وجود را که در قالب عبارت «بی‌نهایت کامل» از آن بحث می‌شود، درون توصیف خداوند می‌گنجانیم. اما این نقد غیرمنصفانه است. کسی مثل دکارت که از این استدلال استفاده می‌کند، در واقع ادعا می‌کند اوصاف آنچه به‌عنوان خدا فرض می‌شود وجودش را نیز تضمین می‌کند، اما او وانمود نمی‌کند که دربارهٔ این موضوع بی‌طرف است. او تقریباً با قاطعیت می‌گوید خود مفهوم خدا متضمن آن است که خدایی وجود دارد، اما این چنین بی‌طرف نبودن به معنای پیش فرض گرفتن آنچه قرار است اثبات شود نیست: او به مخالف خود استدلالی ارائه می‌کند تا نشان دهد که چرا نمی‌تواند بی‌طرف باشد؛ که این استدلال همان برهان وجودشناختی است. شاید کانت بگوید از آنجایی که استفاده از این مفهوم به‌طور ضمنی پیش فرض می‌گیرد که خدایی وجود دارد، هیچ‌کس نباید بدون آنکه به‌طور مستقل اثبات کرده باشد خدایی وجود دارد، از این مفهوم استفاده کند. اما چنان‌که خواهیم دید، دکارت پاسخ خواهد داد که این مفهوم به‌عنوان یک کل منسجم بر او تحمیل می‌شود. [به این شکل که] وقتی بحث آغاز می‌شود، او از پیش، این مفهوم را به‌عنوان یک وجود بی‌نهایت کامل در ذهن دارد، نه اینکه مثل مفهوم «و مریخی» ما، به‌طور مصنوعی آن را ساخته باشد.

نقد سوم کانت بسیار تندتر است و بر مبنای تفکر خود اوست که بین قضایای تحلیلی^{۱۳} و ترکیبی^{۱۴} تمایزی آشکار قائل است. او می‌گوید: «اما اگر... ما — آن چنان که هر انسان عاقل دیگری باید بپذیرد — بپذیریم که تمام گزاره‌های وجودی^{۱۵} ترکیبی هستند، چطور می‌توانیم ادعا کنیم که محمول وجود داشتن را نمی‌توان بدون تناقض رد کرد؟^{۱۶} این ویژگی‌ای است که تنها در قضایای تحلیلی وجود دارد و در واقع، دقیقاً آن چیزی است که به آن‌ها ویژگی تحلیلی بودن را داده است.» اما اکنون کانت آنچه را باید اثبات کند فرض گرفته، زیرا هر کسی که از برهان وجودشناختی استفاده می‌کند، دقیقاً ادعا می‌کند حداقل یک گزاره تحلیلی وجود دارد که از نظر وجودی صادق است و آن این است که خدایی وجود دارد. [البته] علاوه بر این، قضایای ریاضی نیز هستند که وجودی و صادق‌اند (برای مثال یک عدد اول بین دو عدد ۱۰ و ۹۰ وجود دارد) و بسیاری از فلاسفه که حداقل به‌ظاهر انسان‌هایی عاقل بوده‌اند، گمان می‌کرده‌اند تمام این حقایق ساده ریاضی تحلیلی هستند.

13. Analytic

14. Synthetic

15. Existential Proposition

۱۶. توضیح: یعنی چطور می‌توان گفت برای رد وجود داشتن آن در خارج، نیاز به تناقض درون گزاره داریم، درحالی‌که گزاره ترکیبی است و نه تحلیلی. یعنی باید با توجه به قراین خارجی، آن را نفی یا اثبات کرد. - م.

چنین مثال‌هایی موجب نگرانی خود کانت نبودند، چراکه او استدلال کرده بود این حقایق ریاضی ترکیبی هستند، هر چند پیشینی اند، اما این مثال‌ها برای نشان دادن اینکه این موضوع واضح و مسلّم نیست که نمی‌توان حقایق وجودی تحلیلی داشت، کفایت می‌کنند.

با وجود این، آنچه من انتقاد دوم و سوم کانت نامیدم، در واقع، هر دو با اشکال مواجه هستند. [۱]. اگر «خداوند هست» قضیه‌ای ترکیبی باشد، فرض اثبات آن به‌شکلی صرفاً منطقی غیرممکن است.^{۱۷} [۲]. و اگر قضیه‌ای تحلیلی باشد، نتیجه [ای که می‌خواستیم در انتها بگیریم، از پیش] در استعمال واژه خداوند یا مفهومی که در آن نهفته است، مفروض گرفته شده است، نه چیزی بیشتر. دکارت باید شاخه دوم منشعب از مسئله را بپذیرد، اما او می‌تواند آن را بپذیرد و همچنان بگوید که استفاده‌اش از این واژه و از این مفهوم، درست است.^{۱۸}

چهارمین و قدرتمندترین سخن کانت در این بحث، متوجه این بخش از نظر دکارت است که «بودن»^{۱۹} به‌وضوح، یک محمول واقعی نیست. بنابراین، این [«بودن»] مفهومی از یک چیز نیست که بتواند بر مفهوم چیزی دیگر افزوده شود. این [حمل] تنها فرض کردن یک شیء یا تعیناتی مشخص به نحوی است که در خود آن‌ها وجود دارد. منطقاً این فقط یک نسبت حکمیه^{۲۰} است. در «خداوند قادر مطلق است» کلمه «است» محمول جدیدی بر موضوع اضافه نمی‌کند، بلکه وظیفه‌اش تنها نسبت دادن محمول به موضوع است. اکنون نیز اگر ما موضوع «خداوند» با تمام محمولات آن را در نظر بگیریم (از جمله اینکه قادر مطلق است) و بگوییم «خداوند ... است» یا «خداوندی هست» هیچ محمول جدیدی به مفهوم خداوند نیفزوده‌ایم، بلکه فقط موضوع را با تمام محمول‌هایش به خودش نسبت داده‌ایم و در واقع، آن را به‌عنوان یک شیء فرض کرده‌ایم که در نسبت با مفهوم مدنظر ما قرار دارد.

۱۷. چراکه برای نفی و اثبات آن، نمی‌توان فقط به تحلیل منطقی قضیه بسنده کرد و باید به جهان خارج از ذهن نظر کرد. - م.
 ۱۸. یعنی بپذیرد گزاره تحلیلی است، اما آن چنان که پیش‌تر توضیح داده شد، مفهوم خدا مفهوم وجود را نیز ذاتاً و نه به‌طور مصنوعی و ساختگی، با خود دارد و این دو قابل انفکاک از یکدیگر نیستند. پس استفاده از این واژه صحیح است. - م.

19. Being

۲۰. Copula of a Judgement: توضیح آنکه نسبت حکمیه خودش وجودی حقیقی ندارد، بلکه موضوع را به محمول متصل می‌کند، مثل اینکه در جمله «درخت سبز است»، کلمه «است» یک شیء مستقل نیست. در اینجا، فقط درخت و سبز وجود دارند و است صرفاً نسبت حکمیه بین این دوست. - م.

ویژگی گیج‌کنندگی برهان وجودشناختی باعث شده است کانت به شکلی عمیق‌تر به معنا و منطق موجود در ادعای وجود داشتن، نگاه کند. اما ساختاری که او در این باره ارائه می‌دهد رضایت‌بخش نیست. او به شکل جالبی بیان می‌کند که بین «است» در حمل^{۲۱} و «هست» در وجود^{۲۲}، ارتباطی وجود دارد، اما اصلاً روشن نیست که چرا یک کلمه [یعنی is در زبان انگلیسی] در یک استعمال به‌عنوان «ربط‌دهنده» یک محمول به یک موضوع عمل می‌کند ولی وقتی ما محمول را حذف می‌کنیم، به‌عنوان «مستقرکننده» یک موضوع عمل می‌کند. با وجود این، این فقط یک بحث زبان‌شناسانه است. اندیشه مهمی که به این باور اهمیت می‌بخشد این است که اگرچه «هست» در «این درخت هست» یا «خداوند هست» یا «ارواح بدون بدن هستند»، از نظر دستوری یک محمول است — مثل «سبز است» یا «قادر مطلق است» در «این درخت سبز است» و «خداوند قادر مطلق است» — این کلمه در این محمول‌ها نقش متفاوتی دارد. از آنجایی که «سبز است» درخت را توصیف می‌کند و «قادر مطلق است» یا به شخصی اشاره می‌کند که او را «خداوند» می‌نامیم یا — شاید مثل «یک شاخ دارد» در جمله «اسب تک‌شاخ یک شاخ دارد» — توصیفی را بیان می‌کند که یک موجود باید داشته باشد تا بتوان آن را به‌عنوان خداوند برشمرد، «وجود دارد» هیچ توصیفی را بیان نمی‌کند و به عبارتی فقط چیزها را سر جای‌شان قرار می‌دهد.

اما آیا لازم است جلوتر برویم؟ اگر آن‌چنان که کانت می‌گوید، «هست»^{۲۳} [به معنای وجود دارد] واقعاً یک محمول نیست، پس چیست؟ پس از فرگه^{۲۴}، یک پاسخ آشکار به این پرسش در دسترس است و به‌طور گسترده پذیرفته شده است: این [هست] در واقع یک سور وجودی^{۲۵} است. بیان واضح‌تر آنچه در جمله «ارواح بدون بدن هستند»^{۲۷} گفته می‌شود، به این صورت است: «ارواح بدون بدن وجود دارند»^{۲۸} و به این شکل

۲۱. مثل «است» در «درخت سبز است». - م.

۲۲. مثل «هست» در «خدایی هست». - م.

23. Exists

24. Frege

25. Existential Quantifier

۲۶. سور در قضیه لفظی است که کمیت آن را تعیین می‌کند. مثلاً در قضیه «همه انسان‌ها مغز دارند»، کلمه «همه» سور است، اما منظور از سور وجودی این نیست که کمیت قضیه را تعیین می‌کند، بلکه منظور این است که تعیین می‌کند آن چیز از نظر وجودی چه وضعیت و کیفیتی دارد. - م.

27. Disembodied spirits exist

28. There are disembodied spirits

نمادین نوشته می‌شود: Ex (Sx & Dx). برای آنکه یک جمله خوش ساخت به دست آید، این سور Ex — یا «... وجود دارد» — باید به یک بیان محمولی ضمیمه شود، یعنی یک توصیف عمومی [از موضوع]. با این کار، آنچه جمله به عنوان یک کل بیان می‌کند مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی است که توسط بیان محمولی تحقق یافته یا مصداق پیدا کرده است (۲).

این تحلیل‌ها در واقع، ویرانگر استدلال وجودشناختی دکارت هستند. اگر وجود فقط چیزی است که یک سور وجودی بیان می‌کند، اگر بخواهیم دقیق صحبت کنیم، چیزی نیست که اصلاً متعلق به یک فرد باشد. بنابراین، این ویژگی [وجود داشتن] نمی‌تواند کمالی باشد که یک فرد بتواند آن را کسب کند یا جزئی از یک ماهیت باشد، یعنی بخشی از چیزی که بر سازنده نوع یک چیز است. این تحلیل‌ها پاسخ دکارت به این نقد را که می‌گوید ذهن ما نمی‌تواند هیچ ضرورت [خارجی‌ای را] بر چیزها بار کند، حذف می‌کند و همچنین [پاسخی را حذف می‌کند که] ما گمان کرده‌ایم او در جواب به برهان خلف آورده شده علیه استدلالش که از عبارت «ومریخی» استفاده می‌کند، تکرار خواهد کرد. آن پاسخ این بود که اندیشه او [درباره این‌که نمی‌توان خداوند را بدون وجود داشتن تصور کرد] از یک ضرورت عینی پرده برمی‌دارد که همه کمالات از جمله وجود داشتن را در ماهیت غیرقابل تجزیه خداوند جمع می‌کند. بنابراین، مفهوم مدنظر او مثل مفهوم فرضی ما، یعنی «ومریخی»، یک ترکیب ساختگی از صفات نیست.^{۲۹} تحلیل سور وجودی مستلزم این است که «وجود داشتن» در دسته‌بندی درستی نیست که بتواند ضرورتاً با کمالات متحد شود یا اینکه به طور تصنعی با آن‌ها ترکیب شود، چراکه [وجود داشتن] اصلاً صفت نیست که بتواند به فردی یا موضوعی متعلق باشد (البته این تحلیل به خودی خود، مستلزم این نیست که تمام قضایای وجودی آن‌چنان که کانت می‌گوید، ترکیبی باشند. این تحلیل متضمن آن است که یک قضیه وجودی به شیوه‌ای که دکارت می‌گوید، نمی‌تواند به شکل تحلیلی ساخته شود. یعنی به این شکل که به صراحت یا به طور ضمنی، وجود یک ذات یا مفهوم یک موضوع را نتیجه بگیرد. اما این تحلیل امکان این را که باید قضایای وجودی‌ای باشند که به دلایل دیگری تحلیلی باشند، منتفی نمی‌کند، مانند قضایای [ریاضی] حسابی که تصور می‌شود از این دسته باشند).

۲۹. جوابی که دکارت ممکن بود بدهد و با اشکال مطرح شده در بند بالا، موضوعاً از بحث خارج شد این بود که مفهوم خدا با «ومریخی» متفاوت است، چراکه در «ومریخی» ما به طور مصنوعی و ساختگی وجود داشتن را گنجانده‌ایم، اما مفهوم خدا خودش به طور ذاتی شامل تمام کمالات، از جمله وجود داشتن، است. — م.

با وجود این، این نحوه تحلیل سور [قضیه] بحث برانگیز است. این تحلیل به طور ضمنی دلالت می‌کند که هیچ قضیه‌ای نیست که به خوبی سامان یافته باشد و مستقیماً با جملاتی مثل «این درخت هست» یا «خداوند هست» یا «من هستم» بیان شود که هرکدام از آن‌ها به سادگی به نوع بیانی سور به علاوه خبر [سور + خبر] ترجمه می‌شوند، بر خلاف «یک درخت هست»، «خدایی هست» یا «یک موجود متفکر هست». ^{۳۰} با این حال، هرکدام از این سه جمله نه تنها کاملاً از نظر دستور زبان درست اند، بلکه چنین به نظر می‌رسد که بیانگر یک چیز دیگر نیز هستند: اینکه در اندیشه نیز مانند شکل ظاهری زبان، «هست» ^{۳۱} به عنوان محمول مفردات در نظر گرفته می‌شود [نه فقط یک سور وجودی]. به نظر می‌رسد وجود داشتن چیزی است که افراد انجام می‌دهند و در نتیجه، متضمن تحقق ویژگی‌های آن‌ها یا مصداق یافتن وصف عامی است که دارند (۳). بنابراین، اگرچه این اظهار نظر کانت که «بودن یک محمول حقیقی نیست» به شکل نظریه‌ای سامان یافته است که بیان می‌کند اصلاً وجود داشتن به درستی به افراد تعلق نمی‌گیرد، بلکه در سور وجودی از بیانات اسنادی مستحیل می‌شود، یک بار و برای همیشه برهان وجودی دکارت را کنار می‌گذارد. اما هنوز پیش از آنکه بتوانیم تصمیم بگیریم آیا خود آن قابل پذیرش است یا نه، به بحث دقیق بیشتری نیاز است. برای هدف فعلی مان، می‌توانیم این موضوع را کنار بگذاریم و به موضوعی جزئی‌تر پردازیم.

همان‌طور که اشاره کردیم، دکارت می‌پذیرد که در تمام چیزهای دیگر به جز خداوند، ماهیت و وجود دو چیز جدا از هم هستند، اما همچنان بر این نظر می‌ماند که خداوند تنها استثنای این قاعده است. در مقابل، تحلیل سور وجودی نشان می‌دهد که این قاعده نمی‌تواند هیچ استثنایی داشته باشد. ولی اگر نخواهیم بر این تحلیل‌ها تکیه کنیم، باید موقتاً آن‌ها را به عنوان یک امکان بپذیریم. اگرچه اینکه بگوییم چیزی وجود دارد به معنای توصیف کردن آن نیست و در نتیجه، [بیان] اینکه چیزی وجود دارد تعیین نمی‌کند که آن چیز چه نوع موجودی است، اما باید پذیرفت ممکن است گونه‌ای از چیزها وجود داشته باشند که مستلزم وجود داشتن باشند. بی‌شک بار سنگینی بر دوش کسی است که از یک برهان وجودی استفاده می‌کند تا به صراحت نشان دهد این امر چگونه ممکن است و حداقل دکارت چنین کاری نکرده است [و این را نشان نداده است]. او بدون توضیح، فقط ادعا کرده است که دیگر کمالات نیازمند بودن هستند. اگر ما همچنان پروژه کانت را

۳۰. یعنی با پذیرفتن این تحلیل، باید بپذیریم هر گزاره‌ای که به شکل این جملات کلی بیان شود مفید فایده نیست و فقط خبر + سور وجودی است. - م.

دنبال کنیم که می خواهد نشان دهد اقامه یک برهان وجودی غیرممکن است، نمی توانیم بر این انتقاد علیه شخص او تکیه کنیم. پس بیایید فرض کنیم چیزی به نام «الف» وجود دارد، به نحوی که الف بودگی^{۳۲} به صراحت یا به طور ضمنی مستلزم بودن است و برای اینکه از ارائه یک برهان خلف مثل «ومریخی» اجتناب کنیم [که وجود داشتن به طور مصنوعی در تعریفش گنجانده شده بود]، بگذارید این ادعای دکارت را بپذیریم که وحدت و یکپارچگی ضروری ای وجود دارد که وجود را با دیگر اجزای الف بودگی در کنار هم نگه می دارد. حالا جمله «الف نیست» خودمتناقض است. زیرا خود عبارت «الف» حداقل این را پیش فرض گرفته است که فقط و فقط یک الف وجود دارد و محمول «نیست» [که به آن اسناد داده شده] این امر پیش فرض گرفته شده را نفی می کند. همچنین در فرض فعلی ما، اینکه چیزی را الف بنامیم به این معناست که به صراحت ادعا می کنیم آن چیز وجود دارد. اگرچه رد این عبارت در این فضا، ما را وادار نمی کند که عبارت «چنین نیست که الف وجود داشته باشد» و ساختار «هیچ الفی وجود ندارد» را نیز رد کنیم. آنچه هریک از این دو جمله بیان می کنند، به خودی خود، کاملاً سازوارند، با این حال، نمی توانند به طور سازواری با گفتن اینکه «الف نیست» بیان شوند.^{۳۳} با بیان این جمله، در واقع بر این واقعیت تکیه می کنیم که ما یک سور وجودی یا معادلی زبانی برای آن داریم، یعنی «یک ... وجود دارد» یا «... هایی وجود دارند»، اما می توانیم بر این واقعیت تکیه کنیم بدون اینکه در این مسیر جنجالی گام بگذاریم که این را نفی کنیم که «هست» می تواند یک محمول اصیل برای افراد [و موضوعات] باشد. [یعنی] می توانیم بپذیریم که چنین محمولی وجود دارد. کلمه «الف» متضمن هرچه باشد، همچنان این سؤال باقی است که آیا الفی [در عالم خارج] وجود دارد یا خیر، اما اگر فقط یک الف نیز باشد، پس این فرد، یعنی الف، هست و وجود دارد. مجدداً می توانیم این جمله را در نظر بگیریم: «ضرورتاً الفی هست». این جمله ممکن است حداقل سه نوع خوانش داشته باشد:

[۱.] این جمله به عنوان جمله ای که درباره این است که مفهوم الف شامل چه چیزهایی است، از نظر فرضی جمله درستی است (مشابه این جمله که یک اژدها ضرورتاً از دهانش آتش خارج می کند). [۲.] اگر این جمله بدان معنا باشد که یک الف معین این ویژگی را دارد که ضرورتاً وجود دارد، حتی اگر الفی وجود داشته باشد، همچنان درستی این جمله قابل تشکیک است، اما اگر هیچ الفی نباشد، این جمله قطعاً غلط است.

۳۲. الف به جای X و الف بودگی به جای Xness انتخاب شده است. - م.

۳۳. یعنی فقط بیانش به این شکل موجب به هم ریختن انسجام درونی آن می شود. توجه شود که ممکن است این اشکالات در زبان انگلیسی و به خاطر ساختار نحوی آن واضح باشد، اما در فارسی فهم منظور نویسنده دشوار باشد. - م.

[۳] ولی خوانش دشوار این است که آن را به این شکل بیان کنیم: «این [موضوع] ضرورتاً صحیح است که الفی وجود دارد.» این بیان به وضوح غلط است، چراکه حتی از این فرض ما که الف بودگی شامل وجود داشتن آن است نمی توان چنین ضرورتی را نتیجه گرفت.

نتیجه بحث این است که دقیقاً همان طور که خود متناقض بودن «ومریخی وجود ندارد» مستلزم این نیست که «هیچ مریخی ای نیست» غلط باشد یا «یک مریخی وجود دارد» درست باشد، همان طور هم «الف وجود ندارد» مستلزم غلط بودن «هیچ الفی وجود ندارد» یا درستی «الفی وجود دارد» نیست. حتی اگر آن چنان که پیش تر پذیرفتیم، بودن ضرورتاً با دیگر جنبه های الف بودگی متحد باشد، این عدم استلزام به معنای چیزی بیش از این نیست که وجود داشتن به صورت مصنوعی و ساختگی به مریخی بودن ضمیمه شده است تا مفهوم مریخی را ایجاد کند.

کانت نقدش را با بیان این جمله خلاصه می کند: «بنابراین، مفهومی که ما از یک شیء داریم، هرچه باشد و شامل هر چیز که باشد، اگر بخواهیم وجود را به آن شیء نسبت دهیم، باید به خارج از آن بنگریم». این کاملاً درست است. این جمله بیان واضحی است از نظریه ذاتاً مبهم او که می گوید هیچ تناقضی پیش نمی آید اگر موضوع و محمول را با هم نفی کنیم. استدلال ما نظریه او را توجیه می کند، به این شکل که نشان می دهد حتی اگر بر خلاف نظر کانت که آن را مجاز می شمارد، مفهوم ما از یک شیء — آن چنان که دکارت می خواهد — شامل وجود داشتن هم باشد و به طور منسجمی دربرگیرنده این [مفهوم وجود داشتن در خودش] باشد، [باز هم] برای انتساب وجود به آن شیء، باید به خارج از مفهوم آن نظر بیفکنیم. حتی با این فرض دکارت که الف بودگی شامل وجود داشتن است، همچنان یک سؤال دیگر باقی است که آیا الفی [در خارج] وجود دارد یا نه؟ چراکه حتی در این فرض نیز، بیان اینکه هیچ الفی [در خارج] وجود ندارد متضمن هیچ تناقضی نیست. دلیل امتناع ارائه یک برهان وجودشناختی این است. برای نشان دادن این مطلب، ما بر در دسترس بودن گزاره های دارای سور وجودی تکیه کرده ایم، اما تکیه بر این موضوع مجادله برانگیز نیست. ما بر این نظریه تکیه نمی کنیم که همچنان بحث برانگیز است و بیان می کند اگر «وجود دارد» به درستی درک شود، هیچ گاه نمی تواند محمولی برای افراد باشد و آن وجود داشتن همیشه می تواند به طور کامل در سور وجودی پنهان شود.

ب) برهان وجودی آنسلم و پاسخ گونیلو^{۳۴} بر خلاف آنچه گاه گفته می‌شود، برهان وجودی آنسلم به صراحت به عنوان برهانی برای وجود خدا مطرح شده است. البته ایمان خود آنسلم وابسته به برهان نبود، بلکه مقدم بر آن بود. همچنان که اولین منتقد او، کشیش گونیلو، نیز احتمالاً به خدا باور داشت، اما برهان را رد کرد. با وجود این، در اصل، این برهان فقط مربوط به کسانی نیست که به جهان آخرت ایمان دارند، بلکه برای این طراحی شده است که کسی را که به وجود خدا شک دارد یا به آن اعتقادی ندارد، متقاعد کند چنین بی‌اعتقادی‌ای یک باور سازوار و منسجم نیست.^{۳۵} آنسلم در اولین گام از برهان خویش، چنین نتیجه می‌گیرد: «از تو سپاسگزارم ای خدای بخشنده، از تو سپاسگزارم، چراکه آنچه را پیش از این به لطف تو بدان باور داشتم، اکنون به نور اشراق تو درک می‌کنم، چراکه اگر مشتاق نبودم باور کنم تو وجود داری، نمی‌توانستم درک کنم که این مطلب درست است.» (۴).

این برهان در قالب یک برهان خُلف بیان شده است. مخالف ناخدا باور فرضی آنسلم با عنوان «نادان» خطاب شده است؛ نادانی که طبق مزامیر: ۱۴ «در دلش می‌گوید: خداوند نیست». آنسلم در ابتدا بیان می‌کند که طبق تعریف، خداوند موجودی است که نمی‌توان چیزی برتر از آن تصور کرد. فرقی نمی‌کند که این تعریف را به طور دقیق‌تر برای «یک خدا» یا «خداوند» در نظر بگیریم. بنابراین، چیزی که او می‌خواهد در وهله اول اثبات کند این است که موجودی وجود دارد که نمی‌توان چیزی برتر از آن تصور کرد. بعد از این موضوع، سؤال این خواهد بود که اگر حداقل یک موجود این‌چنینی وجود داشته باشد، تنها یک موجود این‌چنینی وجود دارد؟^{۳۶} و اگر پاسخ این سؤال مثبت باشد، همچنان سؤال دیگری باقی است که آیا این یک موجود که نمی‌توان موجودی برتر از آن تصور کرد، باید ویژگی‌های گوناگونی که [دیدگاه] خدا باوری به طور سنتی به خداوند نسبت می‌دهد داشته باشد؟ و در نتیجه، می‌توان آن را «خداوندی» نامید که به طور سنتی مورد پرستش قرار می‌گیرد؟ البته این سؤالات بعدی پرسش‌های کوچکی‌اند. نقد اصلی به آنسلم این نیست که تمایل دارد پاسخ‌های این سؤالات را مثبت بداند؛ مسئله اصلی این است که آیا او برهانی نتیجه‌بخش ارائه کرده که [ثابت می‌کند] موجودی وجود دارد که نمی‌توان موجودی برتر از آن تصور کرد؟

۳۵. بلکه خود متناقض است. - م.

۳۶. یعنی آیا این موجود به نحوی است که مصداق آن فقط می‌تواند یکی باشد؟ - م.

آنسلم در ابتدا، مصرانه بیان می‌کند که شخص نادان می‌تواند این عبارت را درک کند: «موجودی که نمی‌توان برتر از آن تصور کرد.» اگر این طور باشد، چنین موجودی دست‌کم در ذهن شخص نادان یا در ادراک او، به‌عنوان موجودی ذهنی وجود دارد. آنسلم فکر می‌کند که نادان این را تأیید خواهد کرد، ولی خواهد گفت چنین موجودی تنها در ذهنش وجود دارد (و البته در ذهن دیگر افراد) مانند یک نقاشی که هنرمند آن را تصور کرده اما هنوز به تصویرش نکشیده است و فقط در ذهنش وجود دارد. سپس آنسلم استدلال می‌کند که می‌توان تصور کرد چنین موجودی نه تنها در ذهن بلکه در واقعیت هم وجود داشته باشد و در این صورت، موجودی که در واقعیت وجود دارد از آن که تنها در ذهن کسی است، برتر خواهد بود.^{۳۷} بنابراین، شخص نادان ادعای خودش را نقض می‌کند. از یک طرف، او مدعی است موجودی را تصور می‌کند که موجودی برتر از آن نمی‌توان متصور شد و از طرف دیگر، از آنجایی که می‌گوید این موجود فقط در ذهنش وجود دارد، باید بپذیرد که چیزی بزرگ‌تر از آن قابل تصور است، از جمله موجودی متناظر با [آن موجود تصور شده] که در واقعیت وجود دارد. در نتیجه، شخص نادان نمی‌تواند به‌طور منسجم بر این باور باشد که چنین موجودی فقط در ذهنش وجود دارد و نه در واقعیت. اما از آنجایی که او نمی‌تواند این واقعیت را انکار کند که چنین موجودی حداقل در ذهنش وجود دارد (چراکه می‌تواند معنای این عبارت را بفهمد)، باید بپذیرد موجودی که نمی‌توان چیزی برتر از آن متصور شد در واقعیت هم وجود دارد، نه فقط در ذهنش. بنابراین، اینکه آنسلم شخص ناخدا باور را با شخص نادان ذکر شده در مزامیر تطبیق می‌دهد فقط یک سوءاستفاده بی‌جهت از آن عبارت مزامیری نیست. البته که آن شخص باید نادان باشد، اگر این قدر احمق باشد که پیرو چنین استدلالی [علیه خدا] باشد و مدعی چیزی شود که حتی نمی‌تواند به‌طور منسجم تصور شود. اما آیا این سخن منصفانه است؟ آیا برهان خود آنسلم معقول به نظر می‌رسد؟

آنسلم در ارائه خویش از این برهان، از توصیف بی‌نهایت «موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور کرد» به توصیف کرانمند «موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور کرد» می‌پرد.^{۳۸} این پرش از طرف جاناناتان بارنز^{۳۹} به‌عنوان یک خطا بیان شده است (۵). اما فکر نمی‌کنم این اشکال نقش مهمی در برهان داشته باشد

۳۷. چراکه آن موجود خارجی کمالی بیشتر از موجود ذهنی دارد، چون وجود خارجی کمالی بیش از وجود صرفاً ذهنی است. - م.

۳۸. یعنی ابتدا می‌گوید موجودی را در ذهنتان تصور کنید که نمی‌توان موجودی برتر از آن را تصور کرد، بعد می‌گوید می‌توان برتر از آن را هم تصور کرد که در خارج است. - م.

و من آن را از عباراتم حذف کردم تا نشان دهم آنسلم حتی اگر تماماً از وصفِ کرانمند استفاده کند، همچنان می‌تواند برهان خلف خود را برپا کند. آنجا که شخص نادان می‌پذیرد موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور کرد در ذهنش وجود دارد، اما می‌گوید این موجود فقط در ذهنش وجود دارد، در این وضعیت، البته که آنسلم می‌تواند به آن وجود ذهنی ارجاع دهد و استدلال کند چیزی برتر از آن قابل تصور است.

به نظر می‌رسد یک پرسش جدی‌تر از «شخص نادان عبارت "موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور کرد" را می‌فهمد» به «شخص نادان "موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور کرد" را تصور می‌کند (یا خیال می‌کند)» اتفاق افتاده باشد و از آن نیز به «در ذهن شخص نادان، موجودی به‌عنوان شیئی ذهنی وجود دارد که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور کرد». این انتقال از توصیف خاصی از چگونگی درک یک عبارت زبانی و چگونگی تصور چیزی، استفاده کرده و آن را پیش فرض می‌گیرد. اما بگذارید ابتدا این انتقال را مجاز بدانیم. [با این فرض] اکنون آنسلم می‌گوید که شخص نادان مرتکب یک تناقض‌گویی شده است، چراکه می‌گوید موجودی را در ذهنش دارد که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست و در عین حال، باید بپذیرد که موجودی برتر از آن قابل تصور است، از جمله چیزی شبیه همین موجود که در واقعیت وجود دارد. اما اگر این امر در واقع یک تناقض باشد، آیا خود آنسلم نیز مرتکب همین تناقض‌گویی نشده است؟ برای اینکه او نیز می‌گوید موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور کرد در ذهن شخص نادان وجود دارد و در عین حال، می‌توان چیزی برتر از آن تصور کرد. این بیان همان‌قدر متناقض است که شخصی بگوید این موجود برتر در واقع [و خارج از ذهن] هم وجود دارد و هم وجود ندارد.

اگر آنسلم بخواهد از فروفتادن در چاهی که خود کنده^{۴۰} اجتناب کند، باید از صحبت کردن دربارهٔ این موجود که در ذهن شخص نادان وجود دارد دست بکشد یا آن را برای آنچه ظاهراً هست، به رسمیت بشناسد، یعنی بپذیرد [این بیان] تنها شیوه‌ای در صحبت کردن است که معادل‌های تحت‌اللفظی آن این است: «شخص نادان موجودی را درک می‌کند (یا تصور می‌کند) که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست.»

بنابراین، آنسلم باید این پیشنهاد اصلاحی را بپذیرد و برهان خود را به این شکل بازگو کند: «شخص نادان موجودی را تصور می‌کند که چیزی برتر از آن نمی‌توان متصور شد، اما او این موجود را تنها به‌عنوان موجودی ذهنی تصور می‌کند، یعنی تنها به‌عنوان محتوایی که در تصور او حضور دارد. ولی این [باوری] نامنسجم

۴۰. اصل عبارت این است: «Hoist with his own petard» - م.

است، چراکه تصور کردن آن تنها به‌عنوان موجودی ذهنی، بدان معناست که آن را چنان تصور کنیم که موجودی برتر از آن می‌توان تصور کرد، از جمله موجودی مثل خودش که در واقعیت هم وجود دارد.» اکنون [با این بازگویی مجدد برهان]، تناقض به‌کلی در ادعای شخص نادان جای گرفت و دیگر خود آنسلم مرتکب آن نشده است.

با توجه به اینکه شخص نادان فرض آنسلم را پذیرفته است که بیان می‌کند وجود داشتن [در خارج از ذهن] در برتر بودن نقش دارد، اکنون اگر شخص نادان موجودی غیرواقعی را تصور کند که چیزی برتر از آن نمی‌توان متصور شد — یعنی تمام این عبارت که به‌صورت ایرانیک نوشته شده محتوای تصور او باشد — این تصور نامنسجم خواهد بود، چراکه شخص نادان چیزی را تصور کرده است که از طرفی معتقد است برترین موجود است و از طرفی فاقد ویژگی‌ای است که آن را جزء سازنده برتر بودن و برای برتری حداکثری ضروری می‌داند. اما شخص نادان می‌تواند از گیر افتادن در این دام اجتناب کند. [به این شکل که بگوییم] تصور او از موجودی که نمی‌توان چیزی برتر از آن متصور شد تنها به این معنی است که این تصور چیزی بیش از درک او از این عبارت کلیدی نیست، درکی که او در آن با آنسلم و هر شخص عاقل هوشمندی شریک است. لازم نیست او این مفهوم را شامل وجود نداشتن [در خارج از ذهن] بداند، همچنان که فرض این است که چنین نکرده است. اما او به‌طور جداگانه چنین فکر می‌کند و بیان می‌کند که چنین موجودی [در خارج] وجود ندارد و این مفهوم تحقق نیافته و مصداق ندارد، در حالی که، برای مثال، آنسلم چنین فکر می‌کند و بیان می‌کند که این مفهوم [در خارج] تحقق یافته و مصداق دارد. نظر شخص نادان در این باره که این مفهوم تحقق [خارجی] ندارد، باعث نمی‌شود او وجود نداشتن را به محتوای تصورش [از موجودی که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست] بیفزاید، یعنی چیزی که سبب می‌شد تصور او نامنسجم باشد.

بنابراین، به نظر من، این نقد دلیل اصلی ناکارآمدی برهان آنسلم است. این نقد تلاش نمی‌کند تا مچ آنسلم را با نکات دقیق منطقی بگیرد، مثل حرکت از توصیف نامحدود به محدود، و نیز فرض او را به چالش نمی‌کشد که می‌گوید وجود داشتن [در خارج از ذهن] موجب برتری می‌شود و برای برتری حداکثری ضروری است، یعنی ادعایی که مشابه فرض دکارت است که می‌گوید وجود داشتن نوعی کمال است. در عوض، این نقد به چیزی می‌پردازد که باید نقطه‌ضعف جدی هر برهان وجودشناختی‌ای باشد، یعنی امتناع بنیاد کردن واقعیتی استوار بر پایه مفهوم و تعریف صرف، حتی به کمک این واقعیت جزئی تجربی که شخصی مثل یک نادان، در واقع، چنین مفهومی دارد. به تعبیر هیومی، وجود حقیقی موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان

متصور شد، امری است جدا از اینکه شخص نادان چه وضعیت ذهنی‌ای دارد و بنابراین، اولی نمی‌تواند منطقاً توسط دومی مطالبه شود. در واقع، با وجود تفاوت‌های ظاهری، شباهتی اساسی بین برهان آنسلم و دکارت و نیز بین نقدهای جدی‌ای که به هرکدام وارد است، وجود دارد. همان‌طور که دیدیم، اگر لفظی با عنوان «الف» وجود داشته باشد، به نحوی که الف‌بودگی به‌صراحت یا به‌طور ضمنی شامل وجود داشتن باشد (چه به‌شکلی جدانشدنی و چه به‌شکل ارتباطی مصنوعی که نتیجه‌اش مفهوم «ومریخی» ما می‌شود)، نمی‌توانیم به‌طور منسجم بگوییم که «الف وجود ندارد». این عبارت آنسلم، «موجودی که چیزی برتر از آن نمی‌توان تصور شد»، با توجه به این فرض او که وجود داشتن موجب برتری می‌شود، دقیقاً مشابه اصطلاحی است که ما بیان کردیم، یعنی «یک الف». درست همان‌طور که ما نمی‌توانیم به‌طور منسجم بگوییم «الف وجود ندارد»، شخص نادان هم نمی‌تواند به‌طور منسجم موجودی را تصور کند که در واقعیت وجود ندارد اما موجودی برتر از آن قابل تصور نیست. ولی به‌طور مشابه، درست همان‌طور که ما می‌توانیم به‌طور منسجم بگوییم «چنین نیست که الف وجود داشته باشد»، شخص نادان هم می‌تواند با تصور موجودی که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست، همچنان به‌طور منسجم تصور کند که چنین موجودی [در خارج] وجود ندارد.

در حقیقت، ما می‌توانیم این مشابهت را بسط دهیم. به‌محض اینکه برهان آنسلم شناخته شد، توسط گونیلو در نوشته‌ای با عنوان «در حمایت از شخص نادان» نقد شد. برخی از نقدهای او مبهم‌اند و شاید هم ناشی از سردرگمی باشند، اما یکی از نکاتی که او به‌طور آشکار بیان می‌کند این است: اگر برهان آنسلم معتبر باشد، ما نیز مثل او می‌توانیم به‌طور معتبر وجود «جزیره گمشده» خیالی‌ای را در جایی از اقیانوس اثبات کنیم که از نظر جذابیت از تمام کشورهای صاحب سکنه برتر است، چراکه وجود داشتن [در خارج از ذهن] برای چنین برتری‌ای، عنصری ضروری است. البته که آنسلم نخواهد پذیرفت که می‌توانیم وجود جزیره گمشده را با این روش اثبات کنیم، اما این یک نقد ویرانگر است. البته این نقد فقط نشان می‌دهد که برهان اصلی آنسلم باید اشکالی داشته باشد، اما خودش این خطا را بیان نمی‌کند و دیگر نقدهای گونیلو نیز چنین کاری نمی‌کنند. برخی از این نقدها فقط بر این نکته تأکید می‌کنند که خود آنسلم نیز در تمام مدت بیان برهان آن را پذیرفته است، یعنی اینکه به‌طور کلی ممکن است چیزی قابل تصور باشد، اما در واقعیت وجود نداشته باشد. همچنین دیگر نقدهای او بر این موضوع تأکید می‌کنند که ما واقعاً خداوند را تصور نمی‌کنیم، در نتیجه او را درک نمی‌کنیم و دیدگاهی رضایت‌بخش از او نداریم. آنسلم این دو را نیز می‌پذیرد، اما این نقدها برهان او را تضعیف نمی‌کنند (۶).

در مواجهه با این نقدها، آنسلم بیان کرد تفاوتی مهم بین برهان او و برهان جزیره گمشده گائونیلو وجود دارد: اینکه «دنباله استدلال او» نمی تواند بر این مصداق منطبق شود. این پاسخ شبیه جوابی است که دکارت به نقدی مشابه می دهد؛ جوابی که آن را در دفاعش از «ومریخی» بیان کردیم، اما توضیح آنسلم از بیان دکارت روشن تر و بهتر است. به نظر می رسد دیدگاه او درباره این تفاوت مهم، وابسته به ضمیمه ای است که برهان اصلی او شامل آن هم می شود، اما ما هنوز مطرحش نکرده ایم (۷).

آن [ضمیمه] این است که آنسلم می گوید با توجه به امکان تصور موجودی که نمی توان تصور کرد وجود [خارجی] نداشته باشد — یا به قول ما، موجودی که مفهوماً وجود داشتش ضروری است — و با توجه به اینکه چنین موجودی برتر از آن موجودی است که می توان تصور کرد وجود خارجی نداشته باشد، نتیجه این مطلب آن است که نمی توان تصور کرد موجودی که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست، وجود نداشته باشد، چراکه اگر بتوان چنین کاری کرد، آن موجود متصور برتری کمتری نسبت به موجود دیگری خواهد داشت که قابل تصور است. آنسلم فوراً بعد از اشاره به جزیره گمشده، این برهان را در پاسخ به گونیلو بیان می کند. پس اگرچه آنسلم این را به صراحت نمی گوید، فکر می کنم می توانیم چنین برداشت کنیم که پاسخ او به استدلال جزیره گمشده این است که بر خلاف آنکه می توان این جزیره را طوری تصور کرد که وجود نداشته باشد، نمی توان خداوند یا موجودی را که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست، به این شکل [یعنی با فرض وجود نداشتن] تصور کرد. اگر آنسلم درست گفته باشد که امکان دارد [بتوانیم] موجودی را تصور کنیم که نمی توان نبودنش را متصور شد، این پاسخ، با اشاره به یک تمایز حقیقی [بین جزیره گمشده و خداوند]، می تواند پاسخ خوبی باشد.

اما آیا این ادعا [ی آنسلم که نمی توان نبودن چنین موجودی را متصور شد] همان چیزی نیست که نقدهای قبلی ما آن را رد کرده است؟ ما نشان دادیم که بخش اصلی برهان آنسلم نشان نداده است که مفهوم موجودی که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست، مفهومی است از موجودی که نمی توان متصور شد وجود نداشته باشد. اما شاید آنسلم بتواند سخن خود را از سر بگیرد و بگوید «البته که امکان دارد موجودی را تصور کنیم که نمی توان تصور کرد وجود نداشته باشد: من اکنون چنین کاری می کنم و چنین موجودی را تصور می کنم. علاوه بر این، شما (شخص نادان، گونیلو یا خوانندگان مدرن) هم می توانید این را تصور بکنید، چراکه به وضوح این عبارت را درک کرده اید: "موجودی که نمی توان تصور کرد وجود نداشته باشد."»

پس اجازه دهید این را بپذیریم. بگذارید قبول کنیم که مفهومی وجود دارد از موجودی که چیزی برتر از آن قابل تصور نیست و نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد. اما این بحث صرفاً در سطحی بالاتر تکرار می‌شود. همچنان سؤال دیگری باقی است که آیا این مفهوم [در خارج از ذهن هم] تحقق یافته است و مصداقی دارد؟ اگر بگوییم تحقق نیافته، سخنی متناقض نگفته‌ایم، [چون] ما نمی‌گوییم موجودی را که نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد، می‌توان طوری تصور کرد که وجود نداشته باشد. ما عبارت «می‌توان تصور کرد که وجود نداشته باشد» را درون مفهوم [آن موجود] قرار نمی‌دهیم تا با بخش دیگر مفهوم منافات داشته باشد. ما فقط می‌گوییم موجودی که نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد، [در خارج از ذهن] وجود ندارد. گونیلو هم بدون اعلام این نکته، می‌تواند به‌طور منسجمی مدعی این امکان شود: او می‌تواند تصور کند موجودی که نمی‌توان تصور کرد وجود نداشته باشد، وجود ندارد. این موضوع ظاهر یک سردرگمی زبانی را دارد، اما توجه کافی به ساختار آن نشان می‌دهد هیچ ناسازواری‌ای در آن وجود ندارد. در نتیجه، ما همچنان به‌طور موجهی به این حکم نهایی کانت متوسل شده‌ایم و آن را بروز می‌دهیم که بیان می‌کند: «مفهوم ما از یک شیء هر آنچه باشد و شامل هر چیزی که باشد، اگر بخواهیم وجود را به آن نسبت دهیم، باید به خارج از آن رجوع کنیم.»

ج) برهان وجودشناختی پلانتینگا^{۴۱}

آنچه آن را ضمیمه‌ای برای برهان آنسلم خواندم، مفهومی وجهی^{۴۲} را معرفی می‌کند: موجودی که وجودش مفهوماً برای او ضروری است. نسخه جدید جالبی که توسط چارلز هارتسهورن، نورمن مالکوم و الوین پلانتینگا ارائه شده است نیز از اصطلاحات موجهه استفاده کرده است، اما وجوهی که به‌جای آنکه فقط به امکان و ضرورت مفهومی رجوع کند، به امری متافیزیکی ارجاع دارد (۸). مشخصاً نسخه پلانتینگا از پیشرفت‌های دقیقی که اخیراً در منطق موجهات^{۴۳} صورت گرفته، استفاده می‌کند که به‌وسیله آن، مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن^{۴۴} اما غیرواقعی به کار گرفته می‌شود تا به عبارت‌های مربوط به امکان و ضرورت معنایی

41. Plantinga

42. Modal Notion

۴۳. Modal Logic: برای آشنایی با منطق موجهات، می‌توانید به کتابی با همین نام، نوشته ضیاء موحد، مراجعه کنید. - م.

۴۴. برای درک کامل این مفهوم نیز می‌توانید به فصل ششم، ص ۹۷، کتاب معرفی شده مراجعه کنید. - م.

مناسب بدهد. ارزش صدق هرکدام از این عبارتها توسط چیزی که در جهان‌های ممکن گوناگون وجود دارد، تعیین می‌شود.

آگاهی از برهان پلانتینگا و از این بیان کلی که منطق موجّهات ممکن است خداباوری فلسفی را از نقدهای هیوم، کانت و پیروان تجربه‌گرا و اثبات‌گرای آنان نجات دهد، از بحث‌های فلسفی محض به بیرون درز کرده و توجهات بسیاری را جلب کرده است (۹). پس شاید آلوین قدیس^{۴۵} در نهایت کنار آنسلم قدیس جای بگیرد! [چراکه] پس از اینکه موفق شد تمام اصول ادراکی بسیاری از خوانندگان باهوش را براندازد (همان‌طور که هیوم می‌گوید) دیگر نباید در کسب الزامات معجزه‌آسایی که برای مقدس شمردن [یک شخص] لازم است، راه دشواری پیش رو داشته باشد!

ویژگی مهم سیستم موجّهات و جهان‌های ممکن پلانتینگا بازشناسی وصف وابسته به جهان^{۴۶} است. برای مثال، اگر *a* نامی باشد که برای جهان حقیقی استفاده می‌شود و اگر سقراط واقعاً پهن‌بینی باشد، پس نه تنها سقراط در *a* دارای صفت پهن‌بینی بودن است، بلکه اگر او در هر جهان ممکن اما غیرواقعی دیگری وجود داشته باشد — یعنی در هر جهانی که وجود داشته باشد — دارای صفت وابسته به جهان، یعنی پهن‌بینی بودن در *a*، خواهد بود (ص ۶۲-۶۳). ممکن است چنین به نظر برسد که این موضوع بی‌ضرر است و فقط یک ملاحظه ملانقطی است، اما در واقع، نقشی حیاتی در برهان او دارد.

پلانتینگا همچنین دو اصطلاح ویژه را تعریف می‌کند: «حُسن حداکثری»^{۴۷} و «بزرگی حداکثری»^{۴۸}. او بیان می‌کند که «حُسن حداکثری» «شامل دانایی مطلق، قدرت مطلق و کمال اخلاقی است» — در حقیقت، این مفهوم شامل تمام کمالاتی است که دکارت به‌عنوان تعینات ذات خداوند در نظر می‌گرفت — درحالی‌که «ویژگی بزرگی حداکثری شامل ویژگی حسن حداکثری در هر جهان ممکن هم می‌شود» (ص ۲۱۴). آنچه این قواعد تعریفی به آن می‌رسند این است که یک چیز ممکن است در یک جهان ممکن (W1) دارای حسن حداکثری باشد، اما در جهان ممکن دیگر (W2) وجود داشته باشد ولی همچنان در آن (جهان ممکن W2) واجد حسن حداکثری نباشد و ممکن است اصلاً در جهان ممکن سوم (W3) وجود نداشته باشد. اگر چنین

۴۵. St. Alvin: کنایه‌ای است به الوین پلانتینگا. - م.

46. World-indexed

47. Maximal Excellence

48. Maximal Greatness

باشد، این شیء در جهان (W1) حسن حداکثری دارد نه بزرگی حداکثری. اما اگر در جهان (W1) بزرگی حداکثری داشته باشد، در نتیجه، این شیء در هر جهان ممکن وجود دارد و در تمام آن‌ها هم واجد حسن حداکثری است و در واقع، در همه آن‌ها بزرگی حداکثری دارد.

وقتی ما این اصطلاحات و مفاهیم را همراه با استلزاماتشان داشته باشیم، برهان واقعی ضرورتاً بسیار آسان خواهد بود. اما پلانتینگا ابتدا نسخه‌ای ظریف‌تر و دقیق‌تر از آن ارائه می‌دهد و نسخه ساده‌تر و سراسر ترش را برای بعد می‌گذارد. او می‌گوید: «حسن حداکثری احتمالاً مصداق یافته است.» از این نتیجه می‌گیریم که «یک جهان W^* و یک ذات E^* وجود دارد، به نحوی که E^* در W^* مصداق یافته است و E^* شامل بزرگی حداکثری در W^* است.» حال اگر W^* واقعی باشد، E^* نیز در هر جهان W شامل این ویژگی خواهد بود که حسن حداکثری در W دارد. بنابراین، «این ذات شامل ویژگی حسن حداکثری در هر جهان ممکن خواهد بود.» به عبارت دیگر، اگر W^* واقعی باشد، گزاره «برای هر شیء x ، اگر x مصداق از E^* باشد، پس x مصداق از ویژگی حسن حداکثری در هر جهان ممکن نیز خواهد بود» ضرورتاً درست خواهد بود. اما پلانتینگا استدلال می‌کند «چیزی که ضرورتاً درست است از جهانی به جهان دیگر تغییر نمی‌کند.» پس این قضیه ضروری است. بنابراین، « E^* شامل ویژگی حسن حداکثری در هر جهان ممکن است.» نتیجه این می‌شود که اگر W^* واقعی باشد، E^* باید توسط چیزی محقق شود که وجود دارد و آن را در هر جهان ممکن محقق می‌کند. بنابراین، «اگر W^* واقعی باشد، غیرممکن خواهد بود که E^* [در عالم واقع] تحقق نیابد».

اکنون گام اصلی [این مسئله] بیان می‌شود: «چیزی که غیرممکن است، از جهانی به جهان دیگر تغییر نمی‌کند. بنابراین، در حقیقت [به‌عنوان حکمی ضروری و همیشگی] این غیرممکن است که E^* مصداق و تحقق نیابد. پس E^* [حتماً در خارج] تحقق یافته است. پس... موجودی که واجد حسن حداکثری در هر جهانی است، وجود دارد.» این بدان معناست که هم در عالم واقع موجودی وجود دارد که واجد کمالات سنتی خداپاورانه است هم اینکه این موجود هم ضرورتاً وجود دارد و هم ضرورتاً کامل است، چراکه واجد برتری حداکثری در هر جهان ممکن است (ص ۲۱۴-۲۱۶).

ممکن است نسبت به آنچه آن را گام اصلی [این مسئله] نامیدم مشکوک باشیم. آیا این واضح است که آنچه در صورت واقعی نبودن W^* غیرممکن است، باید در واقع هم غیرممکن باشد؟ روشن است که ما می‌توانیم سیستمی از جهان‌های ممکن ایجاد کنیم، به نحوی که این امر غیرممکن نباشد. ما می‌توانیم جهان‌های ممکن

را طوری تصور کنیم که هرکدام از آن‌ها در خودشان مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن داشته باشند و همین‌طور پیش برویم: ما می‌توانیم مجموعه‌ای «تودرتو» از جهان‌های ممکن داشته باشیم. سپس باید بگوییم اگر W^* واقعی باشد، E^* در تمام جهان‌های ممکن تحقق خواهد یافت، اما اگر W^* تنها یک جهان ممکن بوده و واقعی نباشد، E^* در تمام جهان‌های ممکن که به W^* ضمیمه شوند یا از آن به دست آیند، تحقق خواهد یافت، ولی شاید در دیگر جهان‌های ممکن یا جهان واقعی تحقق نیابد. به عبارت دیگر، تمام آنچه از این حقیقت نتیجه می‌گیریم که بزرگی حداکثری احتمالاً [در خارج] تحقق یافته است، این است که باید چیزی با حسن حداکثری در هر جهان ممکن وجود داشته باشد. وجود داشتن چیزی که ذات E^* را دارد، ضروری نخواهد بود، بلکه فقط احتمالاً ضروری خواهد بود.

با وجود این، این سیستم قابل تصور از جهان‌های ممکن مربوط به پلانتینگا نیست. این [سیستم] اجازه می‌دهد که موجبات تکرارشونده^{۴۹} [محقق شوند]، یعنی عبارت‌هایی که چنین شکلی دارند: «ممکن است ضروری باشد که ممکن است p» و پیچیدگی‌شان را حفظ می‌کنند. اما در سیستم پلانتینگا، تمام چنین [امکان‌های] تکرارشونده‌ای فروکاهش یافته و اجازه می‌دهند که عبارت‌های موجهه واحدی باقی بمانند. اگر برای «این ضروری است که» بنویسیم L و برای «این ممکن است که» بنویسیم M، آنگاه $MLMp$ به سادگی برابر است با Mp و $MMMLp$ برابر است با Lp و... تمام Lها و Mهای قبلی از میان می‌روند و تنها موجهه اجرایی^{۵۰} آخر و نیز عبارت غیرموجهه باقی می‌ماند که [آن موجهه اجرایی] در آن اجرا می‌شود. اکنون انتخاب بین چنین سیستم‌هایی واضح یا اجتناب‌ناپذیر نیست (۱۰). سیستم‌های کاملاً مناسبی از منطق موجبات وجود دارند که با چنین ساختارهای مختلفی از جهان‌های ممکن همراه‌اند. این درست است که $S5$ — یعنی منطق موجباتی که در آن، تمام امکانات تکرارشونده به یک موجهه نهایی اجراکننده فروکاهش می‌یابد — برای آنچه ما به عنوان امکان منطقی و ضروری می‌شناسیم، سیستم مناسبی به نظر می‌رسد، اما همان‌طور که خواهیم دید، این ویژگی سیستم پلانتینگاست که وارد کردن هر چیزی را که دارای امکان‌های منطقی است

49. Iterated Modalities

50. Modal Operator

غیرممکن می‌کند، به‌شکلی که نمی‌توانیم در این باره بحثی داشته باشیم که S5 شکل درستی از منطق موجّهات برای آن نوع امکان‌هایی است که او با آن سروکار دارد.^{۵۱}

پس گام اصلی را می‌توان مورد بررسی قرار داد. اما از آنجایی که نقدی واضح‌تر و ابتدایی‌تر به برهان پلانتینگا وارد است، بگذارید این نقد را کنار بگذاریم. بیایید بپذیریم که با ساختار جهان‌های ممکن که او آن را پذیرفته است، اگر حتی یک جهان ممکن باشد که در آن بزرگی حداکثری تحقق یافته باشد، چیزی وجود دارد که در هر جهان ممکن حسن حداکثری دارد، از جمله در جهان واقع.

همان‌طور که گفتم، پلانتینگا نسخه‌ای مشابه برهان خود ارائه می‌کند که ویژگی اصلی آن به‌شکل ساده‌تری بیان شده است. او «بزرگی تفوق‌ناپذیر»^{۵۲} را معادل «حسن حداکثری در هر جهان ممکن» می‌داند. سپس می‌گوید جهان ممکن وجود دارد که در آن، بزرگی تفوق‌ناپذیر تحقق یافته است. بنابراین، ویژگی بزرگی تفوق‌ناپذیر داشتن (یعنی داشتن حسن حداکثری در هر جهان ممکن) یا در هر جهان ممکن مصداق پیدا کرده یا در هیچ‌کدام مصداق نیافته است. پس این [ویژگی] در هر جهان ممکن مصداق یافته است، از جمله جهان واقع. یک بار دیگر، گام اصلی در مقابل این اصل که می‌گوید آنچه ضروری یا ممتنع است از جهانی به جهان دیگر تغییر نمی‌کند، مقاومت می‌کند و منجر به نفی امکان‌های تکرار شونده مهم و درهم‌ناشکستنی و سیستم مجموعه‌ای از جهان‌های تودرتو می‌شود که با این [نظر] و در نتیجه با پذیرش S5 هم‌سوست. اما همان‌طور که گفتم، با آگاهی از اینکه این نقطه می‌تواند محل بحث باشد، بگذارید موقتاً از آن عبور کنیم.

بنابراین، با توجه به سیستم انتخابی پلانتینگا از جهان‌های ممکن، برهان او چه به‌شکل پیچیده و چه شکل ساده‌تر آن، معتبر است و نتیجه‌گیری آن بیان می‌کند که وجود ضروری و حقیقی یک موجود دارای حسن حداکثری خدایی با کمالات سنتی یا دکارتی است. اما این حقایق به ایجاد دو سؤال درباره این فرضیه کلیدی غیرقابل تعریف منجر می‌شود، یعنی این عبارت که بزرگی حداکثری یا بزرگی تفوق‌ناپذیر احتمالاً تحقق یافته است. [سؤال این است که] آیا این [ادعا] درست است؟ و آیا کسی که قبلاً به‌طور مستقل متقاعد نشده که خدا باوری سنتی درست است، دلیلی دارد این [ادعا که در جمله پیشین بیان شد] را بپذیرد؟

۵۱. برای آشنایی با این اصطلاحات، می‌توانید به کتاب *منطق موجّهات*، نوشته ضیاء موحد، مراجعه کنید. انواع نظام‌ها و برخی قواعد آن‌ها در فصول ۳، ۴، ۵ و ۸ این کتاب بیان شده است. - م.

پاسخ پلانتینگا به پرسش دوم دوپهلوی و مبهم است. از یک طرف، او می‌گوید برهانش «پاره‌ای موفق از الهیات طبیعی^{۵۳} نیست»، چراکه الهیات طبیعی «مفروضات خود را از گزاره‌هایی می‌گیرد که تقریباً هر انسان عاقلی یا تقریباً هر انسان منطقی‌ای آن‌ها را می‌پذیرد» و از آنجایی که فرض کلیدی این برهان از این نوع مفروضات نیست، «یک انسان معقول و منطقی که درباره آن فکر کند و آن را درک کند ممکن است ردش کند». از طرف دیگر، او بیان می‌کند که این فرض کلیدی تقریباً شبیه قانون لایبنیتس^{۵۴} است، چراکه اگر با دقت در آن تأمل کنیم و به نقدها و ارتباطاتش با دیگر قضایا بیندیشیم، «در پذیرش آن مُحق هستیم». بنابراین، اگرچه این نسخه جدید از برهان وجودشناختی «شاید نتواند نتیجه‌ای را که از آن گرفته‌اند اثبات کند... معقول است که فرض‌های محوری آن را بپذیریم. پس این براهین نشان می‌دهند معقول است که این نتیجه را بپذیریم.» (ص ۲۲۰-۲۲۱). ما باید پیش از اینکه تصمیم بگیریم چه دیدگاهی طبق خود این برهان توجیه می‌شود، با دقت به دلایل این ابهام نظر کنیم.

پس یک شخص ممکن است چه دلایلی برای پذیرش یا رد فرض کلیدی [برهان] داشته باشد؟ تا جایی که من می‌دانم، تنها دلیل برای پذیرش آن و فرض گرفتن اینکه بزرگی حداکثری احتمالاً تحقق یافته، این است که هیچ تناقض آشکار یا پنهانی در مفهوم بزرگی حداکثری یا بزرگی تفوق‌ناپذیر وجود ندارد. آنچه از درون خودمتناقض نباشد از نظر منطقی ممکن است. آیا از این سخن نتیجه نمی‌گیریم که این ممکن است که استنباط کنیم جهان ممکن وجود دارد که در آن چیزی حداکثر بزرگ یا به‌طور تفوق‌ناپذیری بزرگ وجود دارد؟ چرا نباید این‌طور نتیجه بگیریم؟ چرا نباید مجموعه‌ای از جهان‌های ممکن تمام طیف امکان‌های (پیچیده) منطقی را شامل شود؟ اما متأسفانه دلیل خوبی وجود دارد که می‌گوید چرا نمی‌توانیم چنین کنیم و [این دلیل] از بعضی از بحث‌های خود پلانتینگا استخراج شده است.

او اصطلاح جدیدی را با عنوان «ناحداکثری»^{۵۵} وضع می‌کند. این ویژگی این است که هیچ موجود حداکثر بزرگی وجود ندارد. پس ممکن است کسی چنین استدلال کند: امکان دارد که ناحداکثری تحقق یافته باشد. بنابراین، جهان ممکن وجود دارد که در آن، ناحداکثری تحقق یافته و بنابراین، در آن جهان، بزرگی حداکثری تحقق نیافته است. اما اگر بزرگی حداکثری در هر جهان ممکن [یعنی همه جهان‌های ممکن] تحقق نیافته

53. Natural Theology

54. Leibniz

55. No-maximality

باشد، در هیچ جهانی تحقق نیافته است؛ پس نمی‌توان جهان ممکنی یافت که در آن بزرگی حداکثری تحقق یافته باشد و بنابراین، بزرگی حداکثری ممکن نیست. از آنجایی که ما می‌توانیم پیش از این، از این فرض که بزرگی حداکثری در برخی از جهان‌های ممکن تحقق یافته، نتیجه بگیریم که هیچ ناحداکثری‌ای در هیچ جهانی تحقق نیافته است، به‌طور مشابه، می‌توانیم به‌شکل معتبری از این فرض که ناحداکثری در برخی جهان‌های ممکن تحقق یافته، به این نتیجه برسیم که بزرگی حداکثری در هیچ‌کدام از آن‌ها تحقق نیافته است (ص ۲۱۸-۲۱۹).

بنابراین، دو فرض «ناحداکثری احتمالاً تحقق یافته است» — یعنی این فرض که جهان ممکنی وجود دارد که در آن، این [فرض] تحقق یافته است — و نیز این فرض که «بزرگی حداکثری احتمالاً تحقق یافته است» به یک معنا نمی‌توانند هر دو درست باشند. البته دلیلی که در بالا برای پذیرش فرض کلیدی برهان وجودشناختی پلاتینگا بیان شد — اینکه هیچ تناقض منطقی‌ای در مفهوم بزرگی حداکثری یا تفوق‌ناپذیر وجود ندارد — برای پذیرش برهان مخالف آن هم دلیل خوبی است، یعنی اینکه [بیان کنیم] هیچ تناقض منطقی آشکار یا پنهانی در مفهوم ناحداکثری [نیز] نیست. اگر بتوانیم از فقدان تناقض منطقی، امکان امری را نتیجه بگیریم و از آن امکان، به وجود یک جهان ممکن که آن امکان در آن تحقق یافته باشد برسیم، می‌توانیم همین کار را به‌ضرورت درباره آن مورد دیگر نیز انجام دهیم. از آنجایی که خودمان نمی‌توانیم بدون تناقض درباره هرکدام از این دو مورد استدلال آوریم، نتیجه این می‌شود که نمی‌توانیم به‌طور معقول درباره دیگری نیز چنین کنیم و همان‌طور که گفتم، دلیل دیگری وجود ندارد که چرا باید کسی که قبلاً به صدق خداواری نرسیده است این فرض را بپذیرد که بزرگی حداکثری یا بزرگی تفوق‌ناپذیر احتمالاً تحقق و مصداق یافته است. برای همین است که پلاتینگا تصدیق می‌کند برهان او بخشی موفقیت‌آمیز از الهیات طبیعی نیست.

اما اینجا چه چیزی اشتباه است؟ اگر ما انتخاب کنیم که اصلاً با جهان‌های ممکن کاری نداشته باشیم، چه دیدگاهی واقع‌گرایانه به آن‌ها داشته باشیم چه نه (۱۱)، معمولاً فرض می‌گیریم که برای هر گزاره منطقیاً ممکن یا هر مجموعه‌ای از گزاره‌ها، حداقل یک جهان ممکن وجود دارد که آن را محقق می‌کند. پس ما معمولاً انتظار داریم بتوانیم از راه عدم تناقض به سود امکان استدلال کنیم و پس از آن، به سود یک جهان ممکن. آنچه این الگوی استنتاجی را در سیستم پلاتینگا منتفی کرده است معرفی وصف‌های وابسته به جهان است. برای همین، پذیرش این موضوع ویژگی‌های یک جهان را وابسته به بخشی از ویژگی‌های تمام جهان‌های ممکن می‌کند. اگر هرکدام از جهان‌های ممکن از دیگر جهان‌های ممکن مستقل باشند، پس باید وجود یک

جهان ممکن برای هر مجموعه حد اکثری از جملات سازوار را مجاز بدانیم و در نتیجه، بتوانیم بگوییم که هر امکان منطقی حداقل در یک جهان ممکن تحقق یافته است. اما اگر جهان‌های ممکن با یکدیگر مرتبط باشند [و مستقل نباشند]، وجود حتی یک جهان ممکن که یک امر نامتناقض در آن تحقق یافته ممکن است با وجود یک جهان ممکن دیگر که در آن برخی از دیگر امور نامتناقض تحقق یافته‌اند، ناسازگار باشد. ما نمی‌توانیم هر دوی این امور را با هم حفظ کنیم؛ [اول آن] اصلی را که همیشه می‌توانیم از راه عدم تناقض به یک جهان ممکن نسبت دهیم و [دوم آن] اصلی را که بیان می‌کند وصف‌های وابسته به جهان می‌توانند بدون محدودیت، به کار گرفته شوند.

از آنجایی که پلانتینگا آزادانه وصف‌های وابسته به جهان را معرفی کرده، و یک جهان ممکن را به دیگر جهان‌های ممکن مرتبط کرده است، سیستم جهان‌های ممکن او نمی‌تواند متناظر با طیف کاملی از امکان‌های منطقی باشد. برای همین است که نمی‌توانیم از این حقیقت که S5 [سیستم] منطقی موجهه مناسبی برای امکان‌ها و ضرورت‌های منطقی است برای استدلال استفاده کنیم و به این نتیجه برسیم که برای جهان‌های ممکنی که دارای وصف‌های وابسته به جهان‌اند، مناسب است. این باعث می‌شود به فروکاهش موجبات تکرار شونده به آخرین آن‌ها به شکلی که برای گام اصلی برهان وجودشناختی لازم بود، شک کنیم؛ گام اصلی‌ای که همان‌طور که دیدیم، مبتنی بر این اصل است که هر آنچه بالامکان ضروری است، به کمال ضروری است.

بنابراین، ما می‌توانیم بر شک قبلی خود درباره گام اصلی پافشاری کنیم. اما نکته مهم‌تری که اکنون پیش می‌آید این است که نه دلیلی برای پذیرش فرض کلیدی برهان پلانتینگا داریم و نه فرض ناحداکثری ضد این برهان. پذیرش وصف‌های وابسته به جهان که برای نسخه او از برهان وجودشناختی نیز ضروری است، هم آنچه من آن را گام اصلی نامیده‌ام و هم فرض کلیدی را از بین می‌برد.

اما ممکن است او [پلانتینگا] پاسخ دهد با توجه به سیستم جهان‌های ممکن او، یکی از این دو برهان، یعنی برهان وجودشناختی‌اش از یک طرف و برهان ناحداکثری از طرف دیگر، باید درست باشند. [این براهین] هر دو معتبرند و مفروضات اصلی هر دوی آن‌ها هم معتبر است، اما هر دو نمی‌توانند «درست» باشند و هر دو نیز نمی‌توانند «نادرست» باشند. با این حساب، آیا باید یکی را به طور شانسی انتخاب کنیم؟ واقعاً منظور پلانتینگا باید همین باشد، وقتی در پایان این فصل می‌گوید «معقول» است فرض محوری برهان او را بپذیریم

و در نتیجه «معقول» است که نتیجه‌گیری او را بپذیریم (ص ۲۲۱). این [کار] در صورتی معقول است که کسی مجبور باشد یکی از این دو را انجام دهد و دلیلی نداشته باشد که یکی را بر دیگری ترجیح دهد. اگر منظور او این باشد، گمراه‌کننده‌ترین راه را برای بیان مقصودش انتخاب کرده است. بیان او خواننده ناآگاه یا امیدوار به خداآوری را فریب می‌دهد که منظورش را این طور بفهمد که گویا پلانتینگا دارد می‌گوید نشان داده است که معقول‌تر است خداآوری را بپذیریم تا آن را رد کنیم، مخصوصاً که این فصل را چنین نام‌گذاری کرده است: «نسخهٔ موجّهات پیروزمندانه».

با وجود این، حتی ادعای او دربارهٔ اینکه در اینجا با یک انتخاب شانس‌ی‌طرفیم، موجه نیست. دلیل اول این است که تعلیق حکم و نپذیرفتن فرض هیچ‌کدام از براهین وجودشناختی یا رد آن‌ها نیز یکی دیگر از گزینه‌هاست. دلیل دیگر اینکه اگر بخواهیم بین این فرض‌ها به هر دلیلی، یکی را انتخاب کنیم، باید پرسیم کدامشان معتدل‌تر است و کدامشان اسراف‌کارانه‌تر، چراکه ممکن است [یکی از فروض] به این متهم شود که موجودات را بیش از حد ضرورت تکثیر می‌کند^{۵۶} و قطعاً فرض اسراف‌کارانه‌تر آن است که مدعی است بزرگی حداکثری در برخی جهان‌های ممکن تحقق یافته است، چراکه در این فرض لازم است موجود دارای حسن حداکثری — و در واقع موجودی که حداکثر بزرگی را دارد — در هر جهان ممکن وجود داشته باشد، درحالی‌که فرض رقیب، که در آن ناحداکثری در برخی جهان‌های ممکن تحقق یافته است، اجازه می‌دهد حسن حداکثری در برخی جهان‌های ممکن تحقق یافته باشد و در برخی دیگر نه. بنابراین، فرض دوم کمتر دست‌وپاگیر و اسراف‌کارانه است و در نتیجه، به طور کلی قابل‌پذیرش‌تر است.

باید این را به نام پلانتینگا نوشت که توجهمان را به سمت ردیهٔ [برهان خود یعنی مفهوم] ناحداکثری جلب کرد، چراکه اگر ما نمی‌توانستیم این را در نظر بگیریم، برهان وجودشناختی او به شکل اغواگرانه‌ای جذاب می‌شد. این فرض که ممکن است چیزی به شکل تفوق‌ناپذیری بزرگ باشد بی‌اشکال به نظر می‌رسد. ما معمولاً آماده‌ایم تا بپذیریم یک چیز، هرچند پذیرش آن اسراف‌کارانه باشد، ممکن است و نیز آماده‌ایم که بررسی‌های انتقادی خود را محدود به این پرسش کنیم که آیا شیء مورد ادعا فقط امکان دارد یا اینکه در واقعیت هم وجود دارد. اما با توجه به هر دو [مفهوم] وصف وابسته به جهان — که در تعریف آن آمده است — و نیز پافشاری S5گونه که می‌گوید هرآنچه حتی بالامکان ضروری است، ضروری است، [باید گفت]

۵۶. منظور همان فرض گرفتن جهان‌ها و موجودات فرضی متعدد است. - م.

بزرگی تفوق ناپذیر یک اسب تروجان است نه فقط یک امکان ساده. این مسئله از آن دست هدیه‌هایی است که باید در پذیرششان بسیار محتاط باشیم. کسی که تا کنون و به طور مستقل قانع نشده است که خدا باوری سنتی درست است، دلیل خوبی دارد که فرض کلیدی این برهان پلانتینگا را نیز نپذیرد و این دیگر حتی یک انتخاب شانسی هم نیست!

پس این برهان نه تنها «پاره‌ای موفقیت‌آمیز از الهیات طبیعی نیست»، بلکه حتی به هیچ عنوان «پیروزمندانه» نیز نیست، چراکه هیچ رقیبی ندارد که بگوییم بر آن غلبه کرده یا بشود گفت احتمالاً می‌تواند آن را شکست دهد. در واقع، یک سیستم محتمل از منطق موجّهات و جهان‌های ممکن یا باید وصف وابسته به جهان را رد کند یا مجموعه‌های تودرتو از جهان‌های ممکن را بپذیرد و در نتیجه، در مقابل دیدگاه قائل به فروکاهش جهان‌های تودرتو و منتهی شدن به آخرین عضو [مجموعه یعنی آخرین جهان] بایستد. برهان پلانتینگا بدون یکی از این اصلاحات، راه به جایی نخواهد برد. اما حتی اگر ما سیستم موجهه دلخواه را بپذیریم که این [برهان] را معتبر می‌کند، بازهم دلیل خوبی داریم که به جای پذیرش فرض کلیدی آن، انکارش کنیم. پس در مجموع، این برهان برای پشتیبانی از خدا باوری بی‌ارزش است و بیشتر به دید یک مسئله پیچیده منطقی، جالب است. این برهان در مقایسه با نسخه آنسلم، چالش کوچک‌تری برای شک‌گرایی الهیاتی محسوب می‌شود. این دیدگاه که امروزه در حال انتشار عمومی است — که می‌گوید پیشرفت‌های اخیر در منطق موجّهات، این امکان را فراهم کرده است که بتوان برهان‌هایی ارائه داد که می‌توانند ناخدا باوری و ندانم‌گرایی را با مشکل روبه‌رو کنند و ثباتی درازمدت به براهین خدا باورانه بدهند — غلط است و کاملاً بی‌اساس.

اما کار پلانتینگا برخی از دفاع‌های لایب‌نیتس از برهان وجودشناختی را روشن می‌کند. لاینیتس بیان کرد نسخه دکارتی و نیز نسخه آنسلم [از برهان وجودشناختی] مغالطه‌آمیز نیستند، اما ناقص‌اند. این مطلب نشان می‌دهد که او باور داشت اگر خداوند به‌عنوان موجودی با عظمت و کمال مطلق امکان داشته باشد، پس وجود هم دارد. اگر کسی بخواهد برهان را کامل کند، باید نشان دهد که [وجود داشتن] چنین موجودی ممکن است؛ کاری که او با این استدلال که هیچ ناسازگاری‌ای بین کمالات مختلف وجود ندارد، انجامش داده است (۱۲). ممکن است لایب‌نیتس درست بگوید که هیچ امتناع منطقی‌ای در تعریف ارائه‌شده وجود ندارد، اما به‌خاطر دلایلی که قبلاً ملاحظه کردیم، در باب اینکه [قائل است] اگر این عدم امتناع ثابت شد، دیگر نسخه دکارتی درست خواهد بود، اشتباه کرده است. از طرف دیگر، پلانتینگا تعریفی از خدا ارائه کرده است که در آن، خدا موجودی با بزرگی حداکثری است و [وجودش در خارج نیز] ممکن است و این دو با هم، این

گزاره را صادق می‌کنند که اگر چنین موجودی ممکن باشد، پس در واقع و در حقیقت نیز ضرورتاً وجود دارد. اما در عین حال، امکانی که او از آن سخن می‌گوید این بحث را به میان می‌کشد که اینکه در تعریف ارائه شده از خدا هیچ امتناع منطقی‌ای وجود نداشته باشد کافی نیست تا نشان دهیم چنین موجودی به شکلی که برای برهان نیاز است هم ممکن است. چیزی که از طریقی به دست می‌آید، به طریقی دیگر از دست می‌رود.

ما تمام نسخه‌های برهان وجودشناختی را نیاز موده‌ایم و شکی نیست که همچنان [در آینده] براهین بیشتری ساخته خواهد شد، اما فکر می‌کنم به اندازه کافی مواردی [از این براهین و نقدهای وارد به آن را] دیدیم تا به طور معقول اطمینان حاصل کنیم که هیچ برهانی از این دست نمی‌تواند در نهایت «پاره‌ای موفقیت‌آمیز از الهیات طبیعی» باشد، یعنی [نمی‌تواند برهان‌هایی باشد] که تنها با استفاده از مفروضات و اصولی که تقریباً هر شخص عاقلی باید بپذیرد، نشان دهد خدایی مطابق با دیدگاه سنتی وجود دارد.

پانوشت‌ها:

1. Descartes, *Meditations*; Anselm, *Proslogion*--e.g. in *St Anselm: Basic Writings*, translated by S. N. Deane (Open Court, La Salle, Illinois, 1962), which includes also *Gaunilo Pro Insipiente* and *Anselm Reply*; A. Plantinga, *The Nature of Necessity* (Oxford University Press, 1974), especially Chapter 10; I. Kant *Critique of Pure Reason*, translated by N. Kemp Smith (Macmillan, London, 1933), *Transcendental Dialectic*, Book II, Chapter III, Section 4.

2. See, e.g., W. C. Kneale, "Is Existence a Predicate?", in *Aristotelian Society Supplementary Volume 15* (1936), reprinted in H. Feigl and W. Sellars, *Readings in Philosophical Analysis* (Appleton-Century-Crofts, New York, 1949).

3. Cf. my "The Riddle of Existence", in *Aristotelian Society Supplementary Volume 50* (1976).

4. *Proslogion*, Chapter 4.

5. J. Barnes, *The Ontological Argument* (Macmillan, London, 1972), pp. 4 – 5 .
6. Gaunilo, *Pro Insipiente*, and Anselm, *Reply to Gaunilo*.
7. *Proslogion*, Chapter 3.
8. C. Hartshorne, *The Logic of Perfection* (Open Court, La Salle, Illinois, 1962); N. Malcolm , "Anselm's Ontological Arguments", in *Philosophical Review* 69 (1960); references in the text to Plantinga are to pages in the work named in n. 1 (p. 41) above.
9. E. g. *Time* 7 Apr. 1980, p. 66 .
10. A. N. Prior, *Formal Logic* (Oxford University Press, 1962), Part III, Chapter 1 .
11. For a defence of such realism, see D. Lewis, *Counterfactuals* (Basil Blackwell, Oxford, 1973), pp. 84-91.
12. G. W. Leibniz, *New Essays concerning Human Understanding*, edited by P. Remnant and J. Bennett (Cambridge University Press, 1981), Book IV, Chapter X.

فصل چهارم

خداوند و واقع‌گرایی ماده‌ناباور جورج بارکلی

برگردان احمد فکری هل‌آباد

(۱) خداباوری بارکلی – شرح

در میان دلایلی که عموماً برای تأیید باور دینی پذیرفته شده‌اند، فلسفه ماده‌ناباور بارکلی احتمالاً حتی از هر شکل استدلال وجودشناختی هم ناچیزتر به حساب می‌آید. در عین حال، به‌عنوان دیدگاهی فلسفی، شایسته است که آن را جدی بگیریم و به‌عنوان شکلی از خداباوری این امتیاز را دارد که معنای روشن‌تری به این آموزه سنتی بدهد که خداوند نه تنها جهان را خلق کرد، بلکه همچنین دائماً آن را حفظ می‌کند، و اینکه اذهان متناهی ما در بیشتر دانش‌های خود، مستقیماً به ذهن نامتناهی خداوند وابسته است. نباید [فلسفه او را] صرفاً به این دلیل که بر خلاف عقل سلیم است، سرسری رد کنیم – که البته این طور نیز هست، اگرچه بارکلی قویاً این ادعا را رد می‌کرد – بلکه باید استدلال‌های او را بررسی کنیم، و فقط در صورتی که آن‌ها را قانع‌کننده نیافتیم، نتیجه‌گیری‌هایش را رد کنیم.

خطوط اصلی نظریه او شناخته‌شده است. به اعتقاد او، هرآنچه وجود دارد اذهان و ایده‌هاست و ایده‌ها وجوداتی هستند که شرط وجود آن‌ها مدرک شدن است و در ادراک، و با ادراک شدن وجود دارند. آنچه معمولاً اشیای مادی می‌انگاریم، در واقع فقط مجموعه‌ای از ایده‌ها هستند. ایده‌ها کاملاً منفعل‌اند: آن‌ها با

نظم و ترتیب یکدیگر را همراهی می‌کنند یا در پی هم می‌آیند، اما یک ایده واقعاً ایده دیگری را به وجود نمی‌آورد — یا چیز دیگری ایجاد نمی‌کند. تمام فعالیت و علیت اصلی فقط به اذهان و اراده‌ها تعلق دارد. اذهان انسانی و ذهن الهی هر دو فعال‌اند، اما ذهن خدا بسیار قوی‌تر از ذهن ماست. در پاسخ به این ایراد که نظریه او تمام قلمرو اشیای عادی و مادی را به توهم فرومی‌کاهد، بارکلی تأکید می‌کند که با این حال، بین توهم و واقعیت تمایزی وجود دارد که بر دو مبنا باید به آن قائل شد. از دیدگاه ادراک‌کننده، آنچه اشیای واقعی می‌نامیم زیرمجموعه‌ای از ایده‌هاست که از زیرمجموعه‌ای دیگر متمایز است. زیرمجموعه دوم شامل انواع گوناگونی از موارد اوهام و خیالات، «شیمرها»، است که به سه شکل از زیرمجموعه اول متمایز می‌شوند: زیرمجموعه اول (ایده‌های حسی) مستقل از اراده ادراک‌کننده است، درحالی‌که زیرمجموعه دوم مستقل نیست. اولی قوی‌تر، سرزنده‌تر و مشخص‌تر از دومی است و در زیرمجموعه اول، «ثبات، نظم و انسجام» قابل‌شناسایی است، یعنی با نظم و ترتیب‌هایی که آن‌ها را قوانین طبیعی می‌نامیم، ظاهر می‌شود. ولی این تفاوت‌های بی‌واسطه آشکار، نشانگر و شواهدی برای این واقعیت هستند که ایده‌های حسی را اراده روحی قوی‌تر، یعنی خداوند، در اذهان ما ایجاد می‌کند. همچنین، این ایده‌ها که مقوم «واقعیت»‌اند، لزوماً هنگامی که ذهن انسان آن‌ها را ادراک می‌کند یا از ادراک آن‌ها دست برمی‌دارد موجود و ناموجود نمی‌شوند، بلکه می‌توانند همچنان موجود باشند، اگر ذهن خداوند پیوسته آن‌ها را ادراک کند، خواه ذهن انسان آن‌ها را ادراک کند خواه نه.^۱

با وجود این، در این موضع کلی نکته‌ای وجود دارد که نظر بارکلی درباره آن مبهم است، و به نظر می‌آید در جاهای مختلف حرف‌های متفاوتی درباره آن می‌زند. اگر ایده‌ای فقط در ادراک و با مدرک شدن وجود داشته باشد، به نظر می‌رسد تنها محتوای ذهنی یا اعیان قصدی^۲ خواهد بود، و در این صورت، غیرممکن است بیش از یک ذهن بتواند آنچه را به‌واقع ایده‌ای یکسان است ادراک کند. هر ذهنی ایده‌های خودش را دارد و این ایده‌ها به‌واسطه اینکه هر ذهن در حالت تخیلی یا ادراکی خاصی قرار دارد، شکل می‌گیرند. اذهان مختلف ممکن است محتواهای نظام‌مند مشابه و دقیقاً یکسانی داشته باشند، اما وقتی یک ذهن چنین محتوایی داشته یا در وضعیت خاصی از آگاهی قرار داشته باشد، وضعیت آن از لحاظ شمارگانی، متمایز از

1. G. Berkeley, *Principles of Human Knowledge* (many editions), Sections 1–33. References in the text are to the numbered sections in this work.

2. Intentional Objects

ذهن دیگری است که حتی محتوایی دقیقاً یکسان با ذهن اول دارد. اما از این مطلب نتیجه می‌شود که درختی که می‌بینم، از آنجا که فقط ایده‌ای متعلق به من است، وقتی دیگر به آن نگاه نمی‌کنم، دیگر وجود ندارد، حتی اگر ایده درخت بسیار مشابهی در ادراک کس دیگری یا خداوند همچنان وجود داشته باشد. این یک تفسیر ممکن است. تفسیر دیگر این است که گرچه وجود ایده‌ها از نظر علی به ذهن ما وابسته است، مقوم آن‌ها ادراک شدن نیست و آن‌ها چیزی بیش از محتواهای ذهنی یا اعیان قصدی هستند. طبق این تفسیر، «اشیای واقعی» ایده‌هایی خواهند بود که مستقیماً با اراده خداوند ایجاد می‌شوند. درختی که من می‌بینم وجودی کاملاً مستقل از ذهنم دارد و مطمئناً وجودش به مدرک شدن توسط من وابسته نخواهد بود؛ چیزی نیست که خداوند آن را در ذهنم ایجاد کرده باشد، بلکه خداوند آن را مستقل از ذهن من به وجود آورده و حفظ کرده است، و من آن را همچون ابژه‌ای واقعی که از ادراکم متمایز است، ادراک می‌کنم. برخی از مطالبی که بارکلی در کتاب خود، رساله در اصول علم انسانی، طرح می‌کند یکی از این خوانش‌ها را تأیید می‌کنند و برخی از مطالب دیگرش خوانش‌های دیگر را القا می‌کنند، بنابراین، باید به هر دو تفسیر پردازیم. هرچند در کل، تفسیر اولی به موضع او شکل منسجم‌تر و جالب‌تری می‌دهد (ساموئل جانسون در نامه‌های اول و دوم خود به بارکلی، این تفسیر را به‌روشنی بیان کرده است و ظاهراً بارکلی در جواب به نامه دوم، آن را می‌پذیرد).^۳

هرکدام از این دو تفسیر را که اختیار کنیم، دیدگاه بارکلی را می‌توانیم واقع‌گرایی ماده‌ناباور توصیف کنیم. این دیدگاه از آن رو «ماده‌ناباور» نامیده می‌شود که نه تنها وجود «ماده» را به مثابه جوهر انکار می‌کند، بلکه همچنین این را هم انکار می‌کند که اشیای مادی مستقل از اذهان در مکان و زمان وجود دارند، و از آن رو «واقع‌گرایی» نامیده می‌شود که طبق نظر بارکلی، در دیدگاه هر شخص ادراک‌کننده‌ای، جهانی متشکل از اذهان دیگر و ایده‌هایی غیر از ایده‌های خود او وجود دارد که برساخته ادراکات او نیست. این جهان به‌ویژه متشکل از ایده‌های الهی است که «واقعی» را تشکیل می‌دهد که آن را از توهمات یا آنچه صرفاً تخیل می‌کنیم، متمایز می‌کنیم.

این فلسفه برای اهداف کنونی ما جالب است، زیرا شامل تزهایی مشابه آموزه‌های خداباوری سنتی است؛ گرچه از برخی جهات از این آموزه‌ها فراتر می‌رود، و از جهاتی دیگر، به پای آن‌ها نمی‌رسد. فلسفه کلی

۳. مکاتبات فلسفی میان بارکلی و جانسون را در اثر زیر می‌توانید بخوانید:

بارکلی خدایی به ما می‌دهد که بسیار قدرتمند است، اما نه لزوماً همه‌کارتوان، بدین معنا که گرچه «اشیای واقعی» کاملاً وابسته به اراده او هستند، اذهان بشر می‌توانند تا حدی استقلال داشته باشند، و گرچه نظم ستودنی «جهان واقعی» به «حکمت و خیرخواهی» او گواهی می‌دهد، این مستلزم آن نیست که او حتماً باید کاملاً خیر باشد. اما بارکلی علیه کسانی که مسئله شر را پیش می‌کشند، استدلال می‌کند که اگر نگاهی به حد کافی جامع به کل «جهان واقعی» داشته باشیم، خواهیم دید که جهان کاملاً خیر است، در نتیجه می‌توانیم خیریت کامل را به خالقش نیز نسبت دهیم. خدا باوری معمولاً ادعا می‌کند که جهان فیزیکی به نحوی به خدا وابستگی دارد و خدا نه تنها آن را خلق کرده، بلکه همچنین دائماً هستی آن را حفظ می‌کند، اما رابطه خدا و جهان را مبهم و تبیین نشده باقی می‌گذارد. درست برعکس، نظریه بارکلی شرحی روشن و قابل فهم از چگونگی وابستگی «جهان فیزیکی» به خداوند به دست می‌دهد، چراکه [در نظریه او، جهان فیزیکی] فقط عبارت است از ایده‌هایی که در اصل در ذهن الهی وجود دارند و شاید عبارت است از ایده‌هایی دیگر اما مشابه در اذهان ما که با اراده خدا در ذهنمان ایجاد شده‌اند. بارکلی کتاب‌های اصول و سه گفت‌وگویی خود را در مخالفت صریح با «شک‌گرایی، خدا ناباوری و بی‌دینی» نوشته بود که، شاید به حق، این‌ها را پیامدهای نهایی فلسفه جان لاک و رویکرد علمی‌ای که [آن فلسفه] صورتبندی و منعکس می‌کند، می‌دانست. استدلال‌های اصلی بارکلی را می‌توان به درستی روشی غیر معمول تلقی کرد که می‌کوشد وجود خدای خدا باوری سنتی را اثبات کند.

فلسفه جان لاک برای بارکلی انگیزه‌ای شد تا از طریق انتقاداتش به آن، فلسفه خود را پیروانند. متفکران بعدی، فلسفه او را اغلب فقط برهان خلفی برای برخی از آموزه‌های لاک تلقی کرده‌اند — و از [فلسفه او با این عنوان] استقبال کرده‌اند. اما اینکه آیا چنین تلقی‌ای از آن قوتی دارد یا نه به هدف کنونی ما ربطی ندارد. اگر قرار است نگاهمان به دیدگاه‌های بارکلی این باشد که استدلالی برای وجود خداوند به دست می‌دهند، باید ببینیم آیا آن‌ها، نه به عنوان برهان خلف، بلکه همچون استدلال‌های مستقیم، قابل دفاع هستند یا خیر. اگر بتواند به نتایجی — آموزه‌های ایجابی — که می‌خواهد برسد، نقطه‌های عزیمت جان لاک را تأیید و توجیه می‌شوند نه بی‌اعتبار.

در اولین گام، لاک قرار است بگوید که نه تنها افکار و شورمندی‌ها و «ایده‌هایی که با قوه تخیل شکل گرفته‌اند»، بلکه همچنین «ایده‌های منطبع بر حواس»، که او آن‌ها را با «اشیای محسوس» یکی می‌داند،

فقط در ذهن وجود دارند. آنچه ادراک می‌کنیم، حتی در آنچه ادراک حسی می‌نامیم، همیشه ایده‌های خود ماست که در ادراکمان و به‌واسطهٔ مدرک شدن وجود دارد. از آنجا که لاک این را دربارهٔ ادراک مستقیم نیز می‌گوید، اگر فقط خواستار یک حملهٔ شخصی علیه او باشیم، این مقدمه به قدر کافی [برای این منظور] اطمینان‌بخش خواهد بود. اما آیا این فی‌نفسه قابل دفاع است؟ آیا همان‌طور که بارکلی می‌پذیرد، این فرض می‌تواند در برابر این دیدگاه عادی که در آن خانه‌ها، کوه‌ها و رودخانه‌ها وجودی جدا از مدرک شدن دارند، مقاومت کند؟ بارکلی استدلال می‌کند که این دیدگاه عادی متضمن نوعی انتزاع غیرممکن است: «برایم غیرممکن است که بتوانم در افکارم، هر شیء یا ابژهٔ محسوسی را متمایز با احساس یا ادراک آن تصور کنم.» (شمارهٔ ۵).

به عقیدهٔ من، استدلال او دو خط فکری مختلف را با هم پیش می‌برد؛ یکی درست و معتبر و دیگری مغالطه‌آمیز. خط مغالطه‌آمیز (که بارکلی دو بار نسنجیده می‌گوید مایل است تمام مدعایش را بر آن بنا کند) این است که اگر درخت یا خانه‌ای را مستقل از ذهن در نظر بگیریم و مدرک ذهنی تلقی نکنیم، آنگاه یک «ناهمخوانی» (یعنی تناقض) پیش می‌آید. از آنجا که هر کس که ادعای انجام این کار را دارد خودش در حال تصور کردن خانه است، آن خانه نمی‌تواند مستقل از همهٔ اذهان باشد یا توسط هیچ‌یک از آن‌ها تصور نشود (شمارهٔ ۲۳). اگر بگویم «دارم خانه‌ای را تصور می‌کنم که نامتصور است» متناقض خواهد بود، اما اگر بگویم «تصور می‌کنم خانه‌ای وجود دارد که هیچ‌کس آن را ادراک یا تصور نکرده است» هیچ تناقضی رخ نخواهد داد؛ تصور اینکه خانه‌ای (در جایی) وجود دارد به معنای وجود خانه‌ای که کسی در حال تصور کردن آن باشد، نیست — یعنی [کسی در حال] تخیل کردن [آن خانه باشد]. این برای واقع‌گرا در مورد خانه‌ها کافی است و استدلال بخش ۲۳ در برابر آن قدرتی ندارد. این استدلال همچنین دو عیب دیگر دارد. اولاً، حتی اگر بپذیریم آن استدلال درست است، فقط نشان می‌دهد که ما نمی‌توانیم به‌نحو منسجمی فرض کنیم خانه‌هایی (و غیره) وجود دارند که مدرک یا تصور شده نیز نیستند. حتی نشان نمی‌دهد که خانه‌ها (و غیره) در ادراک و با ادراک یا متصور شدن وجود دارند، یعنی همان چیزی که بارکلی می‌خواهد نشان دهد. ثانیاً، اگر استدلال درستی بود، آنچه اثبات می‌کرد بیش از حدی بود [که مدنظر بارکلی است و برای خود استدلال بارکلی نیز مشکل‌ساز می‌شد]. اگرچه او در مورد ابژه‌های محسوسی مثل خانه‌ها و کتاب‌ها این استدلال را طرح می‌کند، طبیعت آن‌ها از آن حیث که ابژه‌های محسوس‌اند، هیچ نقشی در استدلال ایفا نمی‌کند. بنابراین اگر این استدلال اصلاً صادق باشد، به همان میزان می‌تواند علیه این عقیده هم صادق باشد که می‌توانم تصور کنم

اذهانی وجود دارند که توسط من تصور نشده‌اند؛ بدین‌سان خودتنهاانگاری را اثبات می‌کند که در آن، من نه‌تنها قابل‌تصور بودن وجود اشیای مادی بلکه همچنین وجود اذهان و روح‌های دیگر از جمله خداوند را رد می‌کنم، مگر تا آنجا که آن‌ها را تصور کرده باشم. بنابراین، این خط استدلال نه‌تنها مغالطه‌آمیز است، بلکه همچنین از این دو جهت به بیراهه رفته است.

خط استدلال دیگر، به‌طور خاص معطوف به چیزهای محسوس است، یعنی «چیزهایی که می‌بینیم و لمس می‌کنیم» یا هرآنچه در تجربه حسی مستقیماً به آن آگاهی می‌یابیم. چنان‌که ترجیح می‌دهم بگویم حالت‌های حسی ما محتوایی دارند و این محتوا را حتی در فکر هم نمی‌توان از ادراک آن محتوا، جدا و متمایز کرد. همین نکته را می‌توان در قالب دیگری هم بیان کرد، یعنی ما باید تصورات را همچون اعیان قصدی بازشناسیم. در عین حال، راهی دیگر برای بیان آن این است که از ادراک، تحلیلی «قیدی» به دست دهیم: هنگامی که می‌گویم چیزی سرخ‌رنگ می‌بینم، سرخی دیده‌شده نه به ابژه‌ای خارج از من یا درون من، بلکه به چگونگی و نحوه ادراک من تعلق دارد. به‌عبارتی می‌توان گفت که من آن چیز را به سرخی ادراک می‌کنم. اما به هر شکل که توصیف شود، این جنبه از تجربه ادراکی انکارناپذیر است. اظهارات بارکلی در مورد ایده‌ها بدین معنا صدق می‌کند: وجود آن‌ها عبارت است از مدرک شدن و حتی در اندیشه هم غیرممکن است بتوان آن‌ها را از مدرک شدن یا متصور شدن انتزاع کرد. به نظر می‌رسد برخی از فیلسوفان وجود تصورات را بدین معنا انکار می‌کنند، اما با همدلی بیشتر می‌توان حرف آن‌ها را این‌طور تعبیر کرد که می‌گویند در اهمیت این نوع تصورات مبالغه شده یا بد فهمیده شده‌اند، یا [می‌گویند] گمراه‌کننده است که بگوییم چنین محتواهایی ابژه‌های «مستقیم» یا «بی‌واسطه» ادراک‌اند، درحالی‌که در مقابل، بگوییم اشیای مادی که به‌طور مستقل موجودند، فقط «غیرمستقیم» ادراک می‌شوند، و این نیز گمراه‌کننده است که هر رویکردی به ادراک را که آشکارا به این محتواها توجه کند، نظریه «بازنمایانه» بنامیم، به‌جای آنکه آن را کوششی برای انکار آنچه انکارناپذیر است در نظر بگیریم. پرسش بسیار مهم این است: پس از بازشناسی این محتواها یا اعیان قصدی، درباره این باور عقل سلیم چه باید گفت که ما خانه‌ها، کوه‌ها و به‌طور کلی جهان مادی را متمایز و مستقل از مدرک شدنشان، ادراک می‌کنیم و از این راه به آن‌ها علم داریم؟

اولین نکته مهم این است که این بازشناسی خلئی ایجاد می‌کند که سبب می‌شود فضا برای شکاکیت در مورد جهان مادی، آن‌طور که معمولاً آن را تصور می‌کنیم، باز شود. همان‌طور که دکارت گفت، به‌شکل منسجمی

قابل فرض است که من با توجه به خودِ حالت تجربی‌ام، ذاتاً باید همان‌طور که هستم باشم و در عین حال، هیچ جهان مادی‌ای وجود نداشته باشد. راه‌های عادی سخن گفتن ما این حقیقت را می‌پوشاند. ما حالت تجربی یک نفر را این‌طور توصیف می‌کنیم که «او در حال دیدن رودخانه‌ایست که پشتش یک کوه است»؛ به این معنا که این سخن درست نیست، مگر اینکه آنجا واقعاً رودخانه و کوهی وجود داشته باشد و نیز آن شخص در حالت ادراکی مناسبی باشد و در واقع، توصیف ما در صورتی صادق است که رابطه‌ی علی مناسبی بین مجموعه‌ی رودخانه - کوه و حالت ادراکی آن فرد وجود داشته باشد. ولی جنبه‌هایی که در این توصیف عادی در هم پیچیده‌اند قابل تمیز هستند. اگرچه این شخص نمی‌توانست در حال دیدن رودخانه‌ای باشد (به معنای معمول) - چنانچه آنجا هیچ رودخانه‌ای نبود - در عین حال او می‌توانست دقیقاً در همان حالت درونی‌ای باشد که الان در آن قرار دارد، حتی اگر آنجا رودخانه‌ای در کار نباشد؛ ولی در آن حالت باید بگوییم «برای او چنان است که گویی در حال دیدن رودخانه است» و غیره. اینکه این توصیف آخر به لحاظ زبانی به زبان عادی وابسته است، که مقصودش توصیف جهانی مادی است که مستقل از اذهان موجود است، دلیلی علیه شک‌گرایی نیست. در واقع، هر توصیف کافی و وافی از حالت تجربی یک ادراک‌کننده عادی باید دربرگیرنده باورها و تفسیرهایی باشد که به وضعیت حسی محض او گره خورده‌اند - او آن را همچون رودخانه‌ای می‌بیند و غیره - اما این به هیچ وجه ما را متعهد نمی‌کند که در توصیف کردن آن حالت، این باورها و تفسیرها یا حتی مقوله‌های کلی‌ای را که بستر شکل‌گیری‌شان هستند، اتخاذ کنیم.

البته هدف بارکلی مطرح کردن یا دفاع از شک‌گرایی نیست، بلکه می‌خواهد آن را حذف کند. روش او این است که استدلال کند دیدگاه مبنی بر وجود جهان مادی مستقل از ذهن، که در رابطه با آن تمایز میان محتوای ادراک یا اعیان قصدی آن از ابژه‌های مستقل امکان شک‌گرایی را فراهم می‌کنند، حتی به صورت منسجمی قابلیت صورتبندی ندارد. برای این منظور، او استدلال‌هایی ارائه می‌کند، اما می‌توان همه آن‌ها را خلاصه کرد.

اول اینکه از آنجا که توافق شده است ایده‌ها (یا محتواها یا اعیان قصدی) فقط در ذهن وجود دارند، پرسش این است که آیا ممکن است موجوداتی خارجی وجود داشته باشند که شبیه آن ایده‌ها باشند و ایده‌ها روی‌گرفت‌های این موجودات باشند؛ اما بارکلی بر آن است که یک ایده نمی‌تواند شبیه هیچ چیزی جز یک ایده باشد (شماره ۸).

دوم اینکه او یک حمله شخصی علیه لاک و پیروانش دارد: آن‌ها تصدیق می‌کنند که هیچ چیز شبیه ایده‌های ما از کیفیات ثانویه^۴ — مثل رنگ‌ها، صداها، گرما و سرما و غیره که آن‌ها را ادراک می‌کنیم — نمی‌تواند به طور مستقل وجود داشته باشد، اما هیچ دلیلی ارائه نمی‌کنند که چرا فرض می‌کنند در مورد کیفیات نخستین مثل شکل و اندازه و حرکت، وضعیت به گونه‌ای دیگر است. همچنین بدون هرگونه از کیفیات ثانویه و تنها با کیفیات نخستین، حتی نمی‌توانیم ایده منسجمی از اجسام ترسیم کنیم (شماره‌های ۹-۱۰).

سوم اینکه ارزش‌های خاص یا معین کیفیات نخستین همچون فاصله و سرعت فقط نسبی هستند. به نظر بارکلی، این نشان می‌دهد که آن‌ها جدا از اذهان وجود ندارند، و این تعیین‌پذیرها یا ویژگی‌های کلی متناظر — فاصله به طور کلی، حرکت به طور کلی و غیره — انتزاعاتی خواهند بود که به واسطه نقدهای بارکلی به ایده‌های کلی انتزاعی (در مقدمه/اصول) منتفی دانسته شده‌اند (شماره ۱۱).

چهارم اینکه ماده یا جوهر مادی همچون زیرلایه‌ای که بناست در جهان خارج نگهدارنده کیفیات نخستین باشد، «تا حدودی ناشناخته» خواهد بود. حتی لاک اذعان می‌کند که نمی‌تواند هیچ شرحی از آن به دست دهد، مگر این شرح نسبی که این زیرلایه نگهدارنده کیفیات است. اما واژه «نگهدارنده» در اینجا استعاره‌ای

۴. جان لاک میان تصورات و کیفیات فرق می‌گذارد: «هرآنچه ذهن در خودش ادراک می‌کند یا موضوع (ابژه) بی‌واسطه‌ی ادراک، فکر یا فهم است، این را من تصور می‌نامم؛ و توان ایجاد هر تصویری را در ذهنمان، کیفیت ماده‌ای که دربردارنده‌ی آن توان است می‌خوانم.» برخی کیفیات از جسم، هر اندازه هم که دگرگون گردد، جدایی‌ناپذیرند. یک دانه‌ی گندم دارای درشتی، امتداد، شکل و جنبندگی است، اگر تقسیمش کنند، هر قسمت این کیفیات را در خود نگه می‌دارد. «اینها را کیفیات اصلی یا اولیه‌ی جسم می‌نامم که به گمانم می‌توان مشاهده کرد که تصورات بسیط را در ما ایجاد می‌کنند، یعنی درشتی، امتداد، شکل، حرکت، سکون، و عدد را.» «کیفیات ثانویه هیچ چیزی در خود اشیا نیستند بلکه توانایی‌هایی هستند که به توسط کیفیات اولیه‌ی اشیا احساسات مختلفی را در ما ایجاد می‌کنند.» مثل رنگ، صوت، مزه و بو. لاک معتقد است که هنگام ایجاد تصورات مان از کیفیات اولیه و ثانویه هر دو، «ذرات نامحسوس» یا «اجسام نامدرکی» از اشیا صادر می‌شوند و به روی حواس مان کار می‌کنند. ولی تصورات اولیه همانند اجسام‌اند، «نقش‌هایشان به واقع در خود اجسام وجود دارند؛ اما تصورات ایجادشده از کیفیات ثانویه هیچ همانندی‌ای با اجسام ندارند. هیچ چیزی شبیه تصورات مان در خود اجسام وجود ندارد. این تصورات در اجسامی که نام آنها را می‌گیرند فقط عبارت‌اند از توان ایجاد آن احساسات در ما؛ و آنچه در تصور، شیرین یا آبی یا گرم است تنها حجم، شکل و حرکت معینی از اجزای نامحسوس درون خود اجسام است که چنین می‌نامیمش.» «حجم، عدد، شکل و حرکت معین اجزای آتش یا برف واقعاً در آنها هستند، خواه حواس کسی ادراکشان کند خواه نه؛ و بنابراین می‌توان آنها را کیفیات واقعی نامید، زیرا واقعاً در آن اجسام هستند. اما وجود نور، گرمی، سفیدی و سردی در اجسام همان اندازه‌ی واقعی نیست که وجود تهوع یا درد در من.» (لاک، جان (۱۳۸۰)، جستاری در فهم بشر، ترجمه رضازاده شفق، تهران: انتشارات شفیعی، چ اول (ویراست جدید)، صص (۹۷-۱۰۰)).

تبیین نشده است؛ نه در مورد خود این زیرلایه جوهری و نه در مورد رابطه آن با کیفیات نخستین، هیچ شرح واقعی ای ارائه نشده و نمی‌توان ارائه کرد (شماره‌های ۱۶-۱۷).

پنجم اینکه حتی اگر می‌توانستیم معنای این /نگاره را که «جهان مادی وجود دارد» درک کنیم، نمی‌توانستیم دلیلی داشته باشیم تا /دعا کنیم آن جهان مادی وجود دارد: پیروان لاک خودشان اذعان می‌کنند که اشیا مادی مستقیماً ادراک نمی‌شوند و هیچ رابطه ضروری‌ای بین آن‌ها و ایده‌های ما وجود ندارد، و از این رو، هیچ اصول پیشینی‌ای وجود ندارد که از طریق آن بتوانیم از ایده‌هایمان وجود اشیا مادی را نتیجه بگیریم. همان‌طور که دیدیم، در مورد چنین جهان مادی‌ای همیشه امکان شک‌گرایی وجود خواهد داشت (شماره ۱۸).

ششم اینکه حتی اگر جهان مادی را به‌عنوان اصل موضوعه بپذیریم، به هیچ وجه به تبیین ایده‌هایی که داریم کمک نمی‌کند، چراکه در حقیقت، این مسئله تبیین‌ناپذیر است که چگونه اجسام مادی می‌توانند بر اذهان ما تأثیر بگذارند تا ایده‌ها ایجاد شوند (شماره ۱۹).

هفتم اینکه ایده‌ها ساکن و لخت هستند و فاقد هرگونه قدرت علی‌اند. بنابراین اگر کیفیاتی مثل امتداد و حرکت وجود داشته باشند، که شبیه ایده‌های ما (آن‌طور که پیروان لاک می‌انگارند) هستند، آن‌ها هم ساکن و لخت خواهند بود و نمی‌توانند علل ایده‌های ما یا علل هیچ چیز دیگری باشند (شماره ۲۵).

ممکن است انتظار برود کسی که با این استدلال متقاعد شود پدیدارگرایی^۵ یا حتی خودتنهانگاری را اختیار کند و نتیجه بگیرد که هیچ دلیل قانع‌کننده‌ای برای فراتر رفتن از اذهانمان و اعیان قصدی آن‌ها نداریم. یا ممکن است کسی که این نتیجه را غیرقابل قبول می‌یابد کل استدلال را به‌عنوان برهان خلف در نظر بگیرد و سرانجام بازشناسی اعیان قصدی را که استدلال با آن‌ها شروع می‌شود، رد کند. اما بارکلی هیچ‌کدام از این کارها را نمی‌کند. او استدلال می‌کند که گرچه آنچه او ایده‌هایی از اذهان یا عملکرد آن‌ها می‌نامد نداریم، در عین حال از اذهان خودمان و قدرت آن‌ها در به‌یادآوری دلخواهانه ایده‌ها، نوعی آگاهی داریم. بنابراین می‌توانیم به‌شکلی منسجم به‌عنوان اصل موضوع بپذیریم که یک ذهن قوی‌تر علت آن ایده‌هایمان است، ایده‌هایی که تابع اراده‌های خودمان نیستند، اما نمی‌توانیم به‌طور منسجم به‌عنوان اصل موضوع بپذیریم که

علتی مادی یا به طور کلی غیرذهنی پشت آن ایده‌هاست. نظمی که در ایده‌های حسی می‌یابیم دلیل موجهی است تا فرض کنیم باید پشت آن‌ها چیزی نظام‌مند باشد، و از این رو، نوعی واقع‌گرایی را اختیار کنیم که نقطه مقابل پدیدارگرایی محض است. اما واقع‌گرایی ما باید معطوف به یک ذهن یا روح اعلی باشد نه — به دلایلی که قبلاً ارائه شد — معطوف به یک جهان مادی. بدین‌سان، رد ماده‌باوری نه به پدیدارگرایی یا خودتئهانگاری یا شک‌گرایی و نه به هرگونه بازبینی درباره آموزه ایده‌ها یا اعیان قصدی که استدلال بارکلی با آن‌ها شروع می‌شود، بلکه به خدا باوری منجر می‌شود. تنها شرح قابل دفاع از جهان و تجربه ما نشان می‌دهد که این‌ها محصول بی‌واسطه یک ذهن اعلی هستند. پس این استدلال بارکلی برای [اثبات] وجود خداست (شماره‌های ۲۹-۳۰).

(۲) خدا باوری بارکلی — بحث

نقدی ممکن به استدلال بارکلی، بی‌درنگ بر خواننده مشخص خواهد شد: حتی اگر علل مادی را رد کنیم و برای ایده‌های حسی در پی علل ذهنی باشیم، چرا باید به ذهن الهی یگانه‌ای برسیم نه به اذهان بسیار؟ چرا خدا باوری، نه همه‌جان‌انگاری^۶؟ گمان نمی‌کنم بارکلی پاسخ قانع‌کننده‌ای به این ایراد داشته باشد، بلکه او بدیهی انگاشته است که ذهن الهی یگانه و همه‌کار توان تنها رقیب مناسب برای جهان مادی است. اگر او را به پاسخ دادن مجبور می‌کردیم، یقیناً به نظمی متوسل می‌شد که می‌توانیم در ایده‌های حسی بیابیم و از آن به‌عنوان شاهی برای علتی یگانه یاد می‌کرد. اما از آنجایی که ماده‌باور می‌تواند داده‌ها را با ارجاع به اجسام زیادی که برهم‌کنشی دارند تبیین کند، باید به همان اندازه امکان‌پذیر باشد که بتوان آن‌ها را با ارجاع به اذهان زیادی که برهم‌کنشی دارند، تبیین کرد.

اما پرسش‌های حتی مهم‌تر این‌ها هستند که آیا، چنان‌که بارکلی معتقد بود، یک نوع ماده‌ناباوری می‌تواند ماده‌باوری را ابطال کند؟ و آیا یک نوع واقع‌گرایی — ماده‌باورانه یا ماده‌ناباورانه — می‌تواند پدیدارگرایی را ابطال کند؟

من گفتم که نقطهٔ عزیمت بارکلی، یعنی بازشناسی «ایده‌ها» به‌عنوان اعیان قصدی، درست است. همچنین از این دیدگاه دفاع خواهم کرد که پدیدارگرایی محض پذیرفتنی نیست، اما دلیلش صرفاً این نیست که ایده‌های حسی از ارادهٔ ادراک‌کننده مستقل هستند. رؤیاهای، مکاشفه‌ها و توهمات نیز همچون ایده‌های سرگردانی که از راه تداعی یا بدون هیچ دلیل مشخصی از ذهن ما خطور می‌کنند، از ارادهٔ ما مستقل هستند. در عین حال، به قدر کافی آماده‌ایم تا بگوییم همهٔ این‌ها را چیزی در ذهن ما ایجاد می‌کند که آن‌ها را در خود دارد، و اغلب دلیلی برای این گفتهٔ خود داریم. بر خلاف آنچه بارکلی اظهار می‌کند، دلیل این امر این نیست که در خود ایده‌های حسی، آن‌گونه که واقعاً تجربه می‌شوند، حدی از نظم می‌یابیم که قویاً مستلزم تبیین است، بلکه همان‌طور که هیوم توضیح می‌دهد، در ایده‌های حسی، آن‌گونه که تجربه می‌شوند، حد معینی از نظم وجود دارد، اما به نظر می‌رسد این‌ها قطعه‌هایی از یک سیستم بسیار منظم‌تر از اشیاء هستند یا آن‌ها را بازنمایی می‌کنند: آن‌ها ما را بر آن می‌دارند تا با پذیرفتن فقره‌های دیگر به‌عنوان اصل موضوع، تکمیلشان کنیم و فقط با این تکمیل‌گری است که می‌توانیم به جهان واقعاً منظم برسیم.^۷ این دلیل [که هیوم تشریح کرده] در گزینش بین تبیین‌های رقیب، تأثیرگذار خواهد بود. با این حال، تبیین‌های جایگزین در دسترس است. به دو طریق می‌توانیم تکمیل‌گری ضروری را انجام دهیم: یا فرض کنیم چیزهای مادی‌ای وجود دارند که محتواهای ذهنی ما آن‌ها را کمابیش دقیق بازنمایی می‌کنند و هنگام ادراک از جهان بسیار بزرگ‌تری شامل اشیاء نسبتاً پایدار اما همچنین منظم، در حال تغییر و برهم‌کنش دست‌چین می‌شوند، یا فرض کنیم محتواهای ذهنی ما در ذهن الهی سرنمون‌هایی^۸ دارند که آن‌ها را کمابیش دقیق بازنمایی می‌کنند و سرنمون‌های خاص [محتوای ذهنی ما] فقط بخش کوچکی از یک نظام ایده‌های الهی بزرگ و منسجم‌اند. کدام‌یک از این گزینه‌ها را باید ترجیح دهیم؟ آیا استدلال‌های بارکلی، آن‌طور که در بالا خلاصه کردیم، واقعاً به نفع ماده‌ناباوری است؟

7. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, Book I, Part iv, Section 2.

8. Archetypes

اولین استدلال او مبنی بر اینکه یک ایده نمی‌تواند به چیزی جز یک ایده شبیه باشد، هنگامی که دریابیم دیدگاه ماده‌باورانه مستلزم چه نوع همانندی یا مشابهتی است، فرومی‌ریزد. مثلاً وقتی در حالتی ادراکی باشم که محتوای آن این طور قابل توصیف باشد که بگویم به نظر می‌رسد دارم چیزی مربع شکل می‌بینم، آنجا باید چیزی باشد که (تقریباً) مربع شکل است. یا در مثالی دیگر، وقتی که گویی دارم دو شیء، مثلاً دو توپ بیلیارد، به شکل و اندازه مشابه می‌بینم، آن دوروبر واقعاً باید دو شیء به شکل و اندازه مشابه وجود داشته باشد. همانندی یا مشابهتِ لازم فقط این است که در جایی که محتوای X وجود دارد، واقعیت باید (تقریباً) یک X باشد. شبیه بودن یک ایده بدین معنا به چیزی غیر از یک ایده دیگر به هیچ وجه به نحو پیشینی غیرممکن یا حتی نامحتمل نیست.

استدلال دوم بارکلی مبنی بر اینکه آنچه پیروان لاک درباره کیفیت ثانویه می‌گویند باید در مورد کیفیات نخستین هم صدق کند، با پی بردن به اینکه دلایل دیدگاه‌های متأثر جان لاک در مورد کیفیات ثانویه فقط این نیست که آن‌ها در معرض توهمات هستند — مسلماً این بر کیفیات نخستین هم قابل اطلاق است — بلکه این است که هر فرضیه تبیین‌گر موجهی در تبیین بینایی، لامسه، شنوایی و غیره از ابژه‌هایی که در مکان جای گرفته‌اند و امتداد یافته‌اند و با گذشت و گذر زمان دوام می‌یابند و جابه‌جا می‌شوند، به‌عنوان نقطه عزیمت شروع می‌کند — یعنی ابژه‌هایی با کیفیات نخستین که دست‌کم تقریباً شبیه (به آن معنایی که الان توضیح دادم) ایده‌های ما از آن‌هاست، اما هیچ نیاز متناظر یا حتی هیچ ظرفیتی برای همانندی متناظر تصورات ما از کیفیات ثانویه ندارد. درست است که چنین فرضیه تبیین‌گری باید دست‌کم یک کیفیت اشغال‌کننده فضا را بدیهی فرض کند که سفتی این منظور را تأمین نمی‌کند، و هیچ‌کدام از سایر کیفیات نخستین که لاک فهرست کرده است اشغال‌کننده فضا نیستند، اما از آنجایی که چنین فرضیه‌ای لازم نیست خود را به کیفیاتی محدود و منحصر کند که با محتواهای حسی عادی مطابقت می‌کنند، لذا اجباری نیست که از کیفیات ثانویه بخواهیم چنین نقشی بازی کنند و در نتیجه، بر خلاف آنچه بارکلی فکر می‌کرد، لازم نیست که همان جایگاه کیفیات ثانویه را به کیفیات نخستین بدهد.^۹

استدلال سوم بارکلی هیچ قوتی ندارد. حتی اگر نسیت‌گرایی بارکلی درباره درازا، اندازه، حرکت و غیره را بپذیریم، هیچ دلیلی ندارد که چرا چنین ویژگی‌های مکانی نسبی‌ای نباید عینی باشند: نسیت مستلزم

9. Cf. my Problems from Locke (Oxford University Press, 1976) pp. 24-6

وابستگی به ذهن نیست. در هر حال، گرچه این داستان مفصل دیگری دارد که اینجا جای بررسی آن نیست، استدلال‌های قوی‌ای وجود دارد به سود دیدگاهی که در مورد برخی از انواع ویژگی‌های زمانی و مکانی مطلق‌گراتر است، گرچه شاید [این استدلال‌ها] از دیدگاه‌های جان لاکی و نیوتنی حمایت نکنند.^{۱۰}

امکان اینکه بتوان برخی کیفیات اشغال‌کننده فضا را به‌عنوان اصل موضوعه پذیرفت که هیچ محتوای ذهنی‌ای ندارند که مشابه آن‌ها باشد – و در جواب به استدلال دوم بارکلی به آن اشاره شد – استدلال چهارم او را هم ابطال می‌کند: دست‌کم یک راه فهمیدن «زیرلایه» این است که آن را هر چیزی که فضا را اشغال می‌کند بدانیم و آنگاه روشن می‌شود که به کدام معنا «نگهدارنده» کیفیات نخستین است: مقدار کمی از این چیز، هرچه هست، با اشغال کردن فضا به‌نحوی خاص در طی زمان، شکل و اندازه و حرکت و... (احتمالاً در حال تغییر) خاصی دارد.

استدلال پنجم بارکلی آنچه را مسئله حجاب ادراک نامیده می‌شود، پیش می‌کشد و بسیاری معتقدند که هر نوع دیدگاه مبتنی بر بازنمایی^{۱۱} را زیر سؤال می‌برد. این چنین نیست، زیرا اگر بتوانیم در مورد واقعیتی در تمایز با حالات ذهنی مان فرضیه‌ای را به‌نحو معنادار و منسجم صورت‌بندی کنیم، می‌تواند به‌واسطه اینکه در تبیین داده‌های موجود – یعنی داده‌های مرتبط با حالات ذهنی – از هر تبیین رقیب دیگری برتر است، تأیید شود.^{۱۲} اما برای اهداف کنونی مان، کافی است به این نکته توجه کنیم که این استدلال اگر قوتی داشته باشد، به همان اندازه هر نوع واقع‌گرایی بازنمایانه را زیر سؤال می‌برد و از این رو، (از جمله) به ضرر دیدگاه خود بارکلی است که می‌گوید تصورات ما در ذهن خداوند سرنمون‌هایی دارد. این استدلال هیچ سودی برای بارکلی ندارد، زیرا به یک میزان واقع‌گرایی ماده‌ناباور و ماده‌باوری را زیر سؤال می‌برد. اگر قوتی هم داشته باشد، مؤید پدیدارگرایی یا نوعی واقع‌گرایی مستقیم است که با امتناع از تمایز میان محتوای حالت‌های ادراکی و ابژه‌های مستقلاً موجود، از مسئله حجاب ادراک اجتناب می‌ورزد. اما به دلایلی دیگر، هیچ‌کدام از این‌ها قابل دفاع نیستند، و هیچ‌کدام آن چیزی نیستند که بارکلی نیاز دارد.

10. Cf. my Three Steps towards Absolutism, in the forthcoming report of a Royal Institute of Philosophy conference on Space, Time, and Causality.

11. Representation

12. Problems from Locke. Chapter 2.

قبول داریم که استدلال ششم درباره اینکه تأثیر اشیای مادی بر اذهان برای ایجاد ایده‌ها غیرقابل درک است، مشکلی جدی برای دیدگاه ماده‌باور است، اما فقط یک مشکل دارد: نشان نمی‌دهد که این دیدگاه سست بنیاد است.

استدلال هفتم درباره لخت و ساکن بودن ایده‌ها، با توجه به جوابی که به استدلال اول او دادم، رد می‌شود. در آن جواب، توضیح دادم که اشیای مادی چگونه می‌توانند «شبه ایده‌ها» باشند؛ یعنی با تحقق بخشیدن به، دست‌کم تقریباً و تا حدی، ویژگی‌های حالت‌های ادراکی ما. محتواهای ذهنی لخت هستند، زیرا در واقع اصلاً شیء یا حتی کیفیت نیستند. با حرف زدن درباره آن‌ها فقط وضعیت ذهنی خود را «به صورت قیدی» توصیف می‌کنیم؛ می‌گوییم که آن‌ها چگونه بر ما پدیدار می‌شوند. اما از این نتیجه نمی‌شود که اشیا یا کیفیاتی که «شبه ایده‌ها» هستند — بدین معنا شبیه که آن محتواها را تحقق می‌بخشند — همان‌گونه‌اند (کمابیش و از برخی جهات) که به نظر ما می‌رسد اشیا بدان‌گونه باشند، و [این ایده‌ها] همچنین باید لخت یا فاقد ویژگی‌ها یا نیروهای علی باشند.

بنابراین، هیچ‌کدام از استدلال‌هایی که بارکلی علیه ماده‌باوری ارائه می‌کند، اصلاً قانع‌کننده نیستند. پس ماده‌باوری دست‌کم فرضیه‌ای رقیب برای خدا باوری بارکلی است؛ تبیین جایگزینی است در مورد وضعیت اساسی ما هنگامی که تجربه‌هایی با محتوای مشخص داریم. پرسش این است که کدام‌یک از این فرضیه‌های رقیب تبیین بهتری به دست می‌دهند؟

برای پاسخ دادن به این پرسش، باید برخی از جزئیات فرضیه جهان مادی را بررسی کنیم. البته بخش قابل توجهی از آن فرضیه در تجربه‌های ادراکی تقریباً همه افراد گنجدیده است: این تجربه‌ها شامل دیدن اشیای فیزیکی می‌شوند و ما را به صورت خودکار بر آن می‌دارند تا بپذیریم وقتی دیگر آن اشیا توسط ما ادراک نمی‌شوند، از میان نمی‌روند و همچنان در فضای سه‌بعدی جاهایی را اشغال می‌کنند؛ شامل لمس کردن و حرکت دادن برخی از همان چیزهایی هستند که می‌بینیم، و شنیدن صداها و چشیدن مزه‌ها و استشمام بوهایی که از برخی از همان چیزها می‌آیند. اما گرچه این تفسیر، از این جهات، اکنون بخشی از محتوای تجربه ماست، برای هدف کنونی خود، می‌خواهیم آن را به‌عنوان تفسیری بررسی کنیم که با برخی از داده‌های بسیار پایه ترکیب شده و به آن‌ها تحمیل شده است. معمولاً آن‌ها را تفکیک نمی‌کنیم و به‌عنوان داده شناسایی نمی‌کنیم، ولی با بررسی درونداد حسی خودمان بدون تفسیر خودکار معمول، می‌توانیم بازسازی‌شان کنیم.

وقتی به این نحو به آن‌ها نگاه کنیم، واقعیتی چشمگیر می‌بینیمشان. اول اینکه نمودهای بصری مختلف ما که فی‌نفسه دوبعدی هستند — یا دقیقاً همان‌طور که توماس رید می‌فهمد، هندسهٔ بخش داخلی کره‌ای را دارا هستند که چشمان ما در مرکز آن قرار دارد^{۱۳} — با تصور جهان تقریباً اقلیدسی و سه‌بعدی که شامل اجسام کمابیش ثابت و در کل نسبتاً ایستاست، هماهنگی کامل دارد. دوم، این واقعیت قابل‌ملاحظه‌ای است که ترکیب داده‌های لامسه‌ای و حسی — حرکتی، که (بارکلی اصرار دارد) انواع کاملاً متفاوتی نسبت به داده‌های بصری هستند، می‌تواند چنان با داده‌های بصری تناظر پیدا کند که می‌توانیم تصور کنیم در حال حرکت کردن میان همان چیزهایی هستیم که می‌بینیم و آن‌ها را لمس می‌کنیم. سوم، داده‌های شنوایی و چشایی و بویایی را می‌توان چنان تفسیر کرد که متعلق به این سیستم‌اند — صدایی از یک زنگ می‌آید که می‌توانیم آن زنگ را ببینیم و لمس کنیم و تکان بدهیم تا به صدا درآید. یک دانهٔ گیلاس قابل‌رؤیت و قابل‌لمس است که وقتی آن را در دهانم می‌گذارم، مزهٔ شیرینی دارد و ما اغلب در ردیابی بوی گل‌ها، تکه‌های پنیر یا موش‌های مرده نسبتاً موفق عمل می‌کنیم. چهارم اینکه، به‌ویژه با رشد علم طی چهارصد سال گذشته، در این جهان سه‌بعدی ارائهٔ تبیین‌های بیشتر در مورد رفتار اجسام فیزیکی مفروض امکان‌پذیر شده است، مخصوصاً با اصل موضوعه قرار دادن اینکه آن‌ها ریزساختارها و ویژگی‌های متعدد دیگری دارند که هرگز با حواس ما مستقیماً ادراک نمی‌شوند. و پنجم اینکه خود فرایندهایی را که به ادراکات حسی منجر می‌شوند ردیابی کرده‌اند، و از این رو، حواس را با شناسایی اندام‌های حسی و عصب‌هایی که از آن‌ها به مغز منتهی می‌شوند، تا حدی تبیین کرده‌اند — به‌ویژه بخش‌هایی از چشم، شکل‌گیری تصاویر روی شبکیه و ارتباط بین آن و عصب بینایی. همهٔ این‌ها مجموعهٔ بسیار موفقی از تبیین مفصل درونداد حسی ما و داده‌های حسی متمایز از تفسیرشان را تشکیل می‌دهد. احتمالاً ما متوجه نمی‌شویم که این چقدر فوق‌العاده است، دقیقاً به این دلیل که آن را کلاً بدیهی فرض کرده‌ایم و این تفسیر را در خود داده‌ها بازخوانی کرده‌ایم. البته که بخش‌هایی از مجموعهٔ تبیین‌گر تغییر کرده است: مثلاً عقل سلیم پیش‌علمی تصور می‌کند اشیای سه‌بعدی واقعاً دارای همان رنگ‌هایی هستند که می‌بینیم، اما علم از قرن هفدهم دیدگاهی کم‌وبیش جان‌لاکی را در مورد همهٔ کیفیات ثانویه پذیرفته است، در حالی که در علم قرن بیستم، دیدگاه اقلیدسی جایش را به رویکردی چهاربعدی از مکان — زمان داده است.

اما این‌ها تغییراتی کوچک و جزئی در طرح کلی و اساساً ثابت یک فرضیه هستند که به نحوی عمدتاً انباشتی، جزئیات دیگر به آن افزوده می‌شود.

این دست‌کم یک مشکل برای فرضیه خداآور رقیب ایجاد می‌کند؛ چگونه این را تبیین می‌کند که داده‌های حسی ما — یعنی بر اساس این دیدگاه، ایده‌هایی که خدا در ذهن ما قرار می‌دهد — کاملاً متناسب با این نوع تفسیرها و تبیین‌ها هستند؟

خود فرضیه خداآوری به دو تفسیر مختلف گشوده است که پاسخ‌های متفاوتی به این پرسش می‌دهند. طبق یکی از این تفسیرها، جزئیات تصویر معمول و علمی ما از جهان، که در بالا ذکر شد، عین حقیقت نیست — یعنی جهانی سه‌بعدی شامل اجسام پایدار با درون‌هایی ادراک‌ناشده، ریزساختارها و ویژگی‌هایی مانند بار الکتریکی که مستقیماً به ادراک ما در نمی‌آیند. این تصویر نه تنها در مورد جهان مادی، بلکه در مورد ایده‌های خداوند نیز صادق نیست. حقیقت این است که خدا ایده‌هایی را به ذهن ما وارد می‌کند که خودشان بر حسب اتفاق برای تفسیری از این دست مناسب‌اند: داده‌های حسی که در مقابل توهم و قوه تخیل، برای ما واقعیت را تشکیل می‌دهند، در ترکیب‌ها و توالی‌هایی رخ می‌دهند که انگار از چنین جهانی شامل ابژه‌های بسیار پیچیده پدید آمده‌اند. ما اصلاً نمی‌توانیم بگوییم که خود خداوند ممکن است چه ایده‌های دیگری داشته باشد. بر اساس تفسیری دیگر، ایده‌های خداوند فی‌نفسه همان قدر غنی و نظام‌مند است که جهان فیزیکی از دیدگاه ماده‌باورانه چنین است، و غنا و نظم این دو به یک نحو هستند. یعنی خداوند، یک جهان سه‌بعدی یا به احتمال قوی‌تر، یک جهان چهاربعدی انیشتینی را با ریزساختارها، بارهای الکتریکی که به نحوی برای او ابژه‌های ادراکی محسوب می‌شوند و غیره ادراک می‌کند. هرآنچه را توصیف درستی از جهان فیزیکی برمی‌شماریم و هر پیشرفت علمی‌ای، اگر [هر مورد] واقعاً پیشرفت [ی علمی] باشد، یا توصیف درست برخی از ایده‌های خداست یا دست‌کم تقریبی از توصیف درست آنهاست.

اگر یک نوع فرضیه کارا و منسجم در مورد جهان فیزیکی وجود داشته باشد، اولین تفسیر از این دو تفسیر دیدگاه خداآوری کاملاً نامحتمل می‌شود. به سختی می‌توان فهمید که چگونه خداوند توان این را دارد داده‌هایی را به ذهن ما منتقل کند که چنان باشند که گویی جهان فیزیکی را بسیار مفصل بازنمایی می‌کنند، مگر اینکه خداوند دست‌کم تلقی کمابیش کاملی از جهانی داشته باشد که به نظر می‌رسد آن داده‌ها بازنمای آن‌اند. تنها چیزی که می‌تواند این تفسیر را تأیید کند مجموعه‌ای از داده‌هایی است که در برابر هر نظریه

منسجم فیزیکی‌ای مقاومت می‌کند. مثلاً اگر ما واقعاً با چنان وضعیتی مواجه شویم که برخی از جنبه‌های نور را با نظریه موج و برخی جنبه‌های دیگر نور را با نظریه ذرات بشود تبیین کرد، و نتوانیم هیچ نظریه یکدست و منسجمی بیابیم که هر دو جنبه نور را تبیین کند، آنگاه دلیلی خواهیم داشت تا فکر کنیم خود نور هیچ واقعیتی ندارد — حتی به‌عنوان مجموعه‌ای از ایده‌های الهی — و حقیقت فقط این است که خداوند قصد می‌کند حس‌های ما در برخی موارد چنان به دنبال یکدیگر بیایند که گویی امواج نور وجود دارد و در مواردی دیگر چنان به دنبال یکدیگر بیایند که گویی ذرات نور وجود دارد. در این صورت، رفتار خداوند بیشتر مثل شاهد عینی متقلبی است که با کنار گذاشتن انسجام محرز حقیقت، دو داستان متفاوت را نقل می‌کند که خودش هم نمی‌تواند آن‌دورا با هم وفق دهد. خداوند هم به همین شکل، دو گزارش «انگار که چنین است» ناسازگار را به هم وصل می‌کند که گویی حتی واقعیت نظامی از ایده‌های خودش برای تضمین این سازگاری را در دست ندارد. البته او در این مورد، در مقایسه با هرگونه تحول دیگر فرضیه بارکلی، به یک میزان متقلب خواهد بود.

نکته‌ای کلی که در اینجا وجود دارد این است که اگر پی افکندن هرگونه گزارش منسجمی در مورد جهان فیزیکی مشکلی جدی داشته باشد، این برای تأیید هر دیدگاه متافیزیکی اساساً متفاوتی مناسب خواهد بود — شاید برای پدیدارگرایی، شاید برای اولین تفسیر از فرضیه خداباوری [که بالاتر طرح شد]. اما معلوم نیست که ما با چنین مشکل جدی‌ای مواجه باشیم، و از سوی دیگر، انبوهی از اطلاعات وجود دارد که در کمال تعجب، با فرضیه جهان فیزیکی مطابقت دارد و با تفسیر اول از خداباوری، انسجام آن تبیین نشده باقی می‌ماند.

[درستی] تفسیر دوم محتمل‌تر است. در این تفسیر، ایده‌های خدا آئینه تمام‌نمای جهانی است که به نظر می‌رسد برای عقل سلیم و علم مکشوف می‌شود، و لذا در برخی از مزیت‌های دیدگاه ماده‌باورانه سهیم می‌شود. در عین حال، حتی این روایت از خداباوری بارکلی دست‌کم چهار اشکال جدی دارد. یکی از این اشکالات به پنجمین نوع جزئیاتی که بالاتر ذکر کردم مربوط می‌شود: بخش کاملاً تثبیت‌شده جهان فیزیکی و در نتیجه، بر اساس این دیدگاه، همچنین [بخش کاملاً تثبیت‌شده] نظام ایده‌های الهی که جای جهان فیزیکی را می‌گیرد، کالبدشناسی و فیزیولوژی خود ادراک حسی است. مثلاً زنجیره‌ای از پرتوهای نور، عدسی چشم، شبکیه، عصب بینایی و قشر بینایی وجود دارد که منجر به این می‌شود که ما حسی بصری داشته باشیم

که از برخی جهات، بازنمای نسبتاً درستی از آن ابژه است. اما بر اساس فرضیه خدا باوری، همه مراحل قبلی این زنجیره هیچ ربطی به مرحله نهایی ندارند، زیرا حس حالا ایده‌ای است که مستقیماً خداوند آن را در ذهن ما قرار می‌دهد و روابط علی آشکار بین حس و تغییرات گوناگون در این زنجیره [پیش از این مرحله] موهوم هستند. این باعث می‌شود رخ دادن همه این جزئیات کالبدشناختی و فیزیولوژیکی بسیار عجیب باشد. همان‌طور که طرف مکاتبه بارکلی، ساموئل جانسون، می‌گوید، «این... هنوز برای خیلی‌ها تکان‌دهنده است که فکر کنند کل هنر و ابتکاری که در ساختار (مثلاً) بدن انسان، به‌ویژه در اندام‌های حسی نمایان است، چیزی جز نمایش محض نیست. اگر هیچ ارتباطی بیش از آنچه شما می‌پذیرید، بین ساختار شگفت‌انگیز چشم و بینایی وجود نداشته باشد، چه چیزی بیش از صرف یک نمایش خوب است؟»^{۱۴} بارکلی به این ایراد، که به‌طور خاص به اندام‌های حسی و حواس مربوط می‌شود، نه در نامه‌های خود و نه در متن اصول، که مخاطب نامه‌اش را به آن ارجاع داده است، هیچ جواب مستقیمی نمی‌دهد. بنابراین، فرایند ادراک نه فقط برای فرضیه ماده‌باورانه، بلکه برای فرضیه خدا باوری هم مشکلاتی پیش می‌آورد. استدلال ششم بارکلی علیه ماده باوری مبنی بر اینکه ما نمی‌توانیم رابطه علی بین حالات مغزی و تجربه‌ها را بفهمیم، همان‌طور که تصدیق کردم، مشکلی برای ماده باوری است. اما فرضیه خدا باوری با انکار وجود هرگونه رابطه علی در اینجا، با مشکل بزرگ‌تری مواجه می‌شود. گذار نهایی در زنجیره ظاهری حواس، در واقع مبهم می‌شود، اما جزئیات مراحل قبلی‌تر و تناظرهای آن‌ها با آن مرحله پایانی، در دیدگاه خدا باوری کاملاً رازناک می‌شود.

دومین اشکال جدی به افعال ارادی انسان‌ها مربوط می‌شود. از آنجایی که به نظر می‌رسد ما قادریم تغییراتی در جهان ایجاد کنیم، بر اساس دیدگاه کنونی، باید مجاز باشیم به همین قیاس در ایده‌های خداوند نیز تغییراتی ایجاد کنیم، چراکه ایده‌های خداوند حالا هم‌تایان تقریباً کامل جهان فیزیکی مفروض هستند. اگرچه بر اساس این دیدگاه، خداوند تمام ایده‌های حسی‌ای را که داریم در ذهنم قرار می‌دهد، برخی از آن‌ها ایده‌هایی هستند که اول یا به‌طور هم‌زمان من در ذهن خداوند قرار می‌دهم. اگر دستم را حرکت دهم، با این کارم تعدادی از ایده‌های خدا را تغییر می‌دهم، و آن‌ها را مستقیماً با تماس ذهن به ذهن تغییر می‌دهم، نه صرفاً با حرکت دادن شیئی فیزیکی و خنثی که خدا به آن علم دارد. بارکلی می‌توانست این نکته را بپذیرد، اما ممکن بود با اکره بپذیرد. به جایش، اگر او معتقد باشد که ذهن من خدا را این‌طور مستقیم کنترل نمی‌کند،

14. Berkeley: Philosophical Works, p. 341.

نظریه‌اش تقریباً همان نتایج و پیامدهای ناخوشایندی را خواهد داشت که برخی از روایت‌های ماده‌باوری افراطی به همراه دارند که بر اساس آن‌ها، رخداد‌های ذهنی‌ای همچون تصمیمات پدیدارهای فرعی هستند و واقعاً موجب تغییراتی در جهان مادی نمی‌شوند.

مشکل سوم ظریف‌تر است. هنگامی که به تفسیر اول از فرضیه‌ی خداباوری می‌پردازم، گفتم آنچه ممکن است به یاری این تفسیر بیاید این خواهد بود که پی‌افکندن یک نظریه‌ی منسجم فیزیکی آشکارا ناممکن است: اگر واقعیت امر صرفاً این باشد که خداوند قصد دارد حس‌های ما به شکلی باشد «انگار که» این یا آن حالت برقرار است، لزومی ندارد موارد متعدد «انگار که» سازگاری متقابل داشته باشند. بر اساس تفسیر دوم از فرضیه‌ی خداباوری، بخشی از واقعیت مجموعه‌ای از ایده‌های خداوند است و می‌توان انتظار داشت که این‌ها همگی سازگاری متقابل داشته باشند. بنابراین، بر اساس این دیدگاه، اگرچه آنچه به اشتباه جهان فیزیکی برمی‌شماریم باید منسجم باشد، نیازی نیست که [آن جهان فیزیکی] کامل یا کاملاً متعین باشد. ایده‌های خداوند جایگاه اعیان قصدی و در نتیجه، طبق فرض، همچنین جایگاه منطقی را که مشخصه‌ی اعیان قصدی است، خواهند داشت. درست همان‌طور که من می‌توانم به یک شیء، مثلاً یک کتاب، فکر کنم که در قفسه‌ی خاصی قرار دارد — بدون اینکه فکر کنم در جای خاصی از آن قفسه است — بنابراین احتمالاً خداوند هم می‌تواند تا حدی ایده‌های نامتعین داشته باشد. اگر ما برای سادگی کار، کل مکان — زمان را سلول‌های شماره‌دار تقسیم‌شده بپنداریم، ممکن است سلول‌هایی وجود داشته باشد که خداوند ایده‌ای در مورد اینکه دقیقاً چه نوع شیئی در آن‌ها قرار دارد و همچنین درباره‌ی خالی بودن آن‌ها نداشته باشد. در این خصوص، می‌توان انتظار داشت که بین جهان فیزیکی حقیقتاً عینی و همتای ایده‌ی الهی آن تفاوت‌هایی وجود داشته باشد. اما در کل — شاید با برخی قیدوشرط‌های ناشی از روایت‌های کنونی نظریه‌ی کوانتومی — به نظر می‌رسد داده‌های حسی ما جهان فیزیکی کاملاً متعین (گرچه نه لزوماً جبرگرایانه) را بازتاب می‌دهند. درست همان‌طور که اگر جهان فیزیکی عینی وجود داشت — و نه یک جهان نامتعین یا ناتمام — توقع داشتیم امور چنان باشد؛ که دست‌کم در صورتی ممکن خواهد بود که واقعیت متناظر عبارت از این باشد که خدا فلان و بهمان ایده‌ها را به‌عنوان اعیان قصدی داراست. هرچند این واقعاً آزمایش بسیار مهمی برای تصمیم‌گیری بین ماده‌باوری و تفسیر دوم از خداباوری بارکلی فراهم نمی‌کند، زیرا خداباور ممکن است معتقد باشد این مشخصه‌ی ادراک خداوند است که مجموعه‌ی اعیان قصدی او کامل و نیز منسجم و یکدست است، اگرچه منطقی

اعیان قصدی فی نفسه چنین اقتضا نمی‌کند؛ درست همان‌طور که شکل متعارف‌تر خدا باوری معتقد است علم خدا به جهان که تا حدی مستقل از اوست، تا سرحد ممکن جزئیاتی کامل دارد.^{۱۵}

همچنین، ایراد مبهم‌تر اما همچنان قابل توجهی به این روایت از خدا باوری بارکلی وجود دارد. انواع جزئیات و پیچیدگی‌هایی که به جهان مادی نسبت می‌دهیم به قدر کافی طبیعی هستند، چنانچه این جهان به راستی یک جهان مادی عینی باشد، اما آن‌ها نسبت به اعیان قصدی ذهن الهی بیگانه به نظر می‌رسند. برخی از نظرات خود بارکلی این را بازتاب می‌دهند. «آن‌ها [یعنی پیروان جان لاک] می‌گویند که بدبختانه حواسمان ما را دست انداخته است و فقط با آنچه در بیرون قرار دارد و نمایش اشیا سرگرم شده‌ایم [یعنی فریب داده می‌شویم]. ذات حقیقی، کیفیات درونی و ساخت متوسط‌ترین ابژه‌ها از نظرگاه ما پنهان است. در هر قطره آب، هر دانه ماسه، چیزی وجود دارد که فراتر از قدرت و وسع فهم بشر است که بخواهد به کنه آن راه یابد.» (شماره ۱۰۱). در مقابل، او فکر می‌کند نظریه خودش از چنین پیچیدگی‌هایی به دور است: «لازم نیست بگویم [با طرح] این آموزه چقدر فرضیه و گمانه‌زنی کنار گذاشته می‌شود، و چقدر تحقیق و مطالعه طبیعت مختصر می‌شود.» (شماره ۱۰۲). این در واقع همان چیزی است که می‌توان از فرضیه خدا باوری انتظار داشت، و اولین تفسیر ما، که بارکلی در اینجا آن را تأیید می‌کند، همین نتیجه را خواهد داشت. اما همان‌طور که دیدیم، آن تفسیر اول به دلایلی دیگر، این فرضیه را بسیار نامحتمل می‌سازد. در تفسیر فعلی، [یعنی تفسیر] دوم، ما به این نتیجه نمی‌رسیم. در عوض، تمام جزئیاتی که یک فیزیکدان پسا جان لاک به جهان فیزیکی نسبت می‌دهد، باید به ایده‌های خداوند نسبت داده شود — اما با احتمال درونی کمتر — فقط به این دلیل که چنین جزئیاتی متعلق به یک جهان ذاتاً ذهنی نیست.

دیگر پیامد عجیب این تفسیر، که یقیناً بارکلی آن را نمی‌خواست، این است که ایده‌های خداوند ممکن است شامل کیفیات ثانویه به آن شکلی که ادراک می‌کنیم، نباشد. ایده‌های خدا، دست‌کم تا آنجایی که می‌توان گفت، فقط شامل بدیل ویژگی‌هایی است که بهترین نظریه فیزیکی آن‌ها را به چیزهای مادی نسبت می‌دهد. اگرچه، همان‌طور که گفتیم، ممکن است خداوند ایده‌های دیگری نیز داشته باشد که ما از آن‌ها هیچ نمی‌دانیم. پس شاید خداوند خودش چیزها را رنگی نمی‌بیند یا صداها را آن‌گونه که ما می‌شنویم نمی‌شنود، در حالی که

۱۵. به‌عنوان مثال ساموئل کلارک می‌گوید «این دانش الهی فهمی کامل از همه چیز است، از تمامی مسائل در یک زمان مشخص، در تمامی شرایط ممکن... دانشی مشخص، مجزا و خاص از همه چیز حتی جزئی‌ترین امور شرایط» (Works of Samuel Clarke,

ما چنین می‌بینیم و می‌شنویم، دقیقاً به این دلیل که می‌توانیم از توهم رنج ببریم. پس شاید بتوانیم سخن فرانسیس تامپسون^{۱۶} را غلط نقل قول کنیم:

«آیا شما، چهره‌های بیگانه شما هستند که

چیزهای بسیار پرشکوه و باجلال را می‌یابند؟»^{۱۷}

اما از آنجایی که [در آن حالت] خداوند می‌دانست ما چگونه چیزها را می‌بینیم و می‌شنویم، می‌توانست به عبارتی رنگ‌ها را از طریق چشم‌های ما ببیند و موسیقی را از طریق گوش‌های ما بشنود؛ اگرچه او نمی‌توانست آن‌ها را شخصاً و بدون اتکا به غیر ببیند یا بشنود. ممکن است یک خدا‌باور باهوش این را دلیلی برای تصمیم حیرت‌انگیز خدا در خلق کردن نژاد بشر ارائه کند.

بنابراین، روی هم رفته، وقتی رشد و تحول مفصل و موفقیت‌آمیز فرضیه ماده‌باورانه را بررسی می‌کنیم و با در نظر داشتن مشکلی که فرضیه رقیبش، یعنی خدا‌باوری، طبق هر یک از دو تفسیر ممکن [از نظرات بارکلی]، در مواجهه با آن ویژگی‌های داده‌های حسی دارد که سبب موفقیت فرضیه ماده‌باورانه می‌شود، باید نتیجه بگیریم حتی اگر فرضیه خدا‌باوری بارکلی را منصفانه به کار ببندیم و هرگونه تعصب و پیش‌داوری اولیه علیه آن را نادیده بگیریم، باید فرضیه ماده‌باوری را به آن ترجیح دهیم.

16. Francis Thompson

17. Francis Thompson, 'In No Strange Land', in H. Gardner, *The New Oxford Book of English Verse 1250-1950* (Oxford University Press, 1972), p. 802.

فصل پنجم

براهین کیهان‌شناختی^۱

برگردان امیرحسین زاهدی

عدم پذیرش خدا باوریِ ارائه شده توسط برکلی این نکته را در پی دارد که اگر قرار باشد به هر صورت خدایی مطرح شود، این خدا باید به عنوان یک متمم - و نه جایگزین - برای جهان مادی باشد. در این صورت، عدم پذیرش تمام اشکال برهان هستی‌شناختی^۲ مستلزم آن است که شخص خدا باور استدلال خود را از جهان (از بخشی یا جنبه‌ای از تجربه ما) آغاز کرده و در نهایت به یک خدا برسد. این رویکرد ما را به برهان کیهان‌شناختی می‌رساند که یک استدلال تمام‌عیار فلسفی در دفاع از خدا باوری به شمار می‌رود. این استدلال در اشکال بسیاری ارائه شده که این اشکال توسط فیلسوفان و یزدان‌شناسان یونانی، عربی، یهودی و مسیحی مورد استفاده قرار گرفته است و از میان آن‌ها می‌توان افلاطون^۳، ارسطو^۴، فارابی، غزالی، ابن رشد^۵، ابن میمون^۶، آکویناس، اسپینوزا^۷ و لایب‌نیتس را نام برد.^۸ بر خلاف برهان آگاهی یا برهان نظم - که بر

1. Cosmological Arguments

2. Ontological Argument

3. Plato

4. Aristotle

5. Averroes

6. Maimonides

7. Baruch Spinoza

8. W. L. Craig, *The Cosmological Argument from Plato to Leibniz* (Macmillan, London, 1980).

جزئیاتی تأکید دارند که مختص درونمایه‌های جهان یا نظم حاکم بر آن است - نقطه مشترک اشکال گوناگون براهین کیهان‌شناختی این است که آن‌ها از واقعیت مسلم وجود جهان یا ویژگی‌های کلی آن مانند تغییر، حرکت یا علت آغاز می‌کنند و در نهایت، این‌گونه استدلال می‌کنند که خداوند علت بی‌علت جهان یا ویژگی‌های کلی آن، خالق جهان یا دلیل وجود آن است. من نمی‌توانم تمام گونه‌های ارائه‌شده از این استدلال را بررسی کنم، اما سه رویکرد عمدتاً اثباتی^۹ و یک رویکرد استقرایی، احتمال‌گرایانه، را مورد بحث قرار خواهم داد. اگرچه استدلال‌هایی با محوریت علت نخستین یا یک خالق در برخورد اول از جذابیت بیشتری برخوردارند و از نظر تاریخی، پیش‌تر از آن‌هایی مطرح شده‌اند که از ممکن بودن جهان به یک واجب‌الوجود می‌رسند، دسته دوم از برخی جنبه‌ها ساده‌تر و ممکن است بنیادی‌تر باشد. بنابراین سخن خود را با یکی از آن‌ها آغاز می‌کنم.

(الف) امکان و دلیل کافی^{۱۰}

اساساً لایب‌نیس برهان‌های یکسانی را در آثار خود ارائه می‌کند، اگرچه اندکی تفاوت در اشکال آن‌ها قابل مشاهده است؛ می‌توانیم خط فکری او را بدین شکل جمع‌بندی کنیم.^{۱۱} لایب‌نیس اصل دلیل کافی را پذیرفته و به کار می‌گیرد؛ این اصل بیان می‌کند که هیچ چیز بدون دلیل کافی رخ نمی‌دهد و چرایی آن را نیز شرح می‌دهد. بنابراین باید برای جهان به‌عنوان یک کل دلیل کافی وجود داشته باشد؛ دلیلی برای اینکه چرا به‌جای هیچ، چیزی وجود دارد. وجود هر چیزی در جهان [صرفاً] ممکن است [و نه ضروری] و به لحاظ علی توسط چیزهای دیگر تعیین پیدا می‌کند: اگر دیگر چیزها به‌گونه دیگری بودند، آن چیز وجود نداشت. جهان به‌طور کلی مملو از چنین چیزهایی است، بنابراین خود جهان نیز ممکن (خاص) است. ممکن است دنباله علت چیزها و رویدادها، همچنین سلسله‌علت‌های پیش از آن‌ها، از نظر زمانی تا بی‌نهایت به عقب بازگردد، اما نکته این است که هرچقدر در این دنباله به عقب بازگردیم یا کلیت آن را در نظر بگیریم، در نهایت

نقل قول‌هایی از فارابی و غزالی - برگرفته از همین اثر - در متن آورده شده است.

9. Demonstrative

10. Sufficient Reason

11. The clearest account is in 'On the Ultimate Origination of Things', printed, e.g., in G. W. Leibniz, *Philosophical Writings* (Dent, London, 1934), pp. 32-41.

بازهم این دنباله به‌خودی‌خود ممکن بوده و به همین سبب نیازمند یک دلیل کافی است که بیرون از آن قرار داشته باشد؛ به این معنا که باید یک دلیل کافی برای جهان وجود داشته باشد که مستقل از خود جهان است. چنین دلیلی باید یک هستی واجب‌الوجود و دربردارنده دلیل کافی برای وجود خود باشد. به‌طور خلاصه، چیزها باید یک دلیل کافی برای وجود خود داشته باشند که در نهایت این دلیل را باید در یک هستی واجب‌الوجود یافت. باید چیزی عاری از آفت امکان وجود داشته باشد؛ آفتی که تمام چیزهای موجود در این جهان و به‌طور کلی خود جهان را - حتی اگر در زمان گذشته نامتناهی باشد - تحت تأثیر قرار می‌دهد.

با این حال، دو انتقاد بر این استدلال وارد است که به‌طور مختصر در قالب این دو پرسش مطرح می‌شوند:

- چطور می‌دانیم که هر چیزی باید از یک دلیل کافی برخوردار باشد؟
- چگونه ممکن است یک هستی وجود داشته باشد که واجب‌الوجود بوده و دربردارنده دلیل کافی برای وجود خود نیز باشد؟

این چالش‌ها بدین گونه با یکدیگر مرتبط هستند: اگر نتوان به پرسش دوم به‌شکل قانع‌کننده‌ای پاسخ داد، این نکته را به دنبال خواهد داشت که کلیت چیزها نمی‌تواند دلیل کافی داشته باشد، نه اینکه صرفاً از توان ادراک ما خارج است.

انتقاد کانت^{۱۲} به استدلال لایب‌نیسی دومین نقد را مطرح می‌کند؛ کانت ادعا می‌کند که برهان کیهان‌شناختی در واقع بر پایه برهان هستی‌شناختی بوده که پیش از این مورد انتقاد واقع شده است.^{۱۳} برهان هستی‌شناختی از مفهوم یک هستی مطلقاً واجب‌الوجود - حقیقی‌ترین وجود^{۱۴} - آغاز کرده و تلاش می‌کند تنها با استفاده از خود آن مفهوم به این نتیجه برسد که چنین هستی‌ای وجود دارد؛ چیزی که ماهیت آن دربرگیرنده وجود است. این برهان «ارتباط میان ضرورت مطلق و بالاترین سطح واقعیت را حفظ می‌کند، اما به‌جای استنتاج از بالاترین سطح واقعیت و رسیدن به ضرورت وجود، از ضرورت مطلق یک هستی آغاز می‌کند و به واقعیت نامحدود آن هستی می‌رسد». با این حال، ادعای کانت مبنی بر اینکه برهان کیهان‌شناختی به برهان هستی‌شناختی «متکی بوده» یا به آن «وابسته است» - به‌طوری که «اگر برهان کیهان‌شناختی اعتباری داشته

12. Immanuel Kant

13. *Critique of Pure Reason*, Transcendental Dialectic, Book II, Chapter III, Section 5.

14. *Ens realissimum*

باشد، و امदार برهان هستی‌شناختی است، برهانی که صرفاً بر مبنای مفاهیم طرح شده است» - دست‌کم گمراه‌کننده است. در حقیقت، برهان کیهان‌شناختی مدعی است می‌تواند با معیار قرار دادن امکان جهان - در پیوند با اصلِ دلیلِ کافی - اثبات کند باید چیزی وجود داشته باشد که ممکن نبوده، ضرورتاً وجود داشته و دلیلِ کافیِ خود - یا دربردارنده آن دلیل - باشد. هنگامی که می‌پرسیم چگونه ممکن است چنین چیزی وجود داشته باشد، مفهوم حقیقی‌ترین وجود در برابرمان قرار داده می‌شود که ماهیت آن دربرگیرنده وجود است. این عقیده کلی سرآغاز برهان هستی‌شناختی ای است که (به‌طور خاص) توسط دکارت^{۱۵} طرح شده است. اما این مفهوم به دوروش کاملاً متفاوت مورد استفاده قرار می‌گیرد. آیا ارتباط موجود میان این دو برهان نشانگر آن است که انتقاد وارد شده بر برهان هستی‌شناختی پایه‌های برهان کیهان‌شناختی را هم سست می‌کند؟ پاسخ مثبت به این پرسش در گرو ماهیت انتقاد وارد شده است. اگر آن انتقاد نشان دهد که خود مفهوم «ماهیت چیزی دربرگیرنده وجود آن است» به خودی خود نامعقول است - که اتفاقاً چنین نتیجه‌ای در فرضیه کانت، و به‌طور کلی در آنالیز سوری وجود، مبنی بر اینکه وجود یک محمول نیست قابل مشاهده است، اگر هر کدام از این موارد درست و غیرقابل بحث باشد - آنگاه حداقل گام آخر از برهان کیهان‌شناختی نامعتبر است. در آن صورت، لایب‌نیس دوره پیش‌روی خود دارد: یا باید توضیح دیگری ارائه دهد که چگونه ممکن است چیزی ضرورتاً وجود داشته و دربردارنده دلیلِ کافیِ خود باشد یا اینکه حتی اولین گام در اثبات خود را رها کند؛ دست کشیدن از جست‌وجوی دلیلِ کافی برای کلیت جهان. اما در صورتی که نتیجه انتقاد وارد شده به برهان هستی‌شناختی تنها در این مورد درست باشد که نمی‌توانیم از یک اندیشه محض آغاز کرده و از آن یک هستی واقعی را استنتاج کنیم، آنگاه برهان کیهان‌شناختی از این انتقاد در امان خواهد بود - البته اگر این ایده که «ماهیت دربرگیرنده وجود است» را غیرعقلانی ندانیم و تنها بر این موضوع پافشاری کنیم که فارغ از محتویات یک مفهوم، این پرسش همیشه مطرح است که آیا مصداقی برای آن وجود دارد یا خیر. بنابراین، برهان کیهان‌شناختی پاسخ این پرسش را به‌طور مستقل ارائه می‌کند که این پاسخ، به عبارت دیگر، همان گام نخست این برهان است که بیان می‌کند امکان جهان نشان می‌دهد به یک هستی واجب‌الوجود نیاز داریم. اکنون، آخرین انتقادهای ما که دربردارنده تفاسیر دکارت، آنسلم^{۱۶} و پلانینگا از برهان هستی‌شناختی هستند، از گونه دوم بودند. این دیدگاه که وجود به‌طور کامل در سور وجودی ناپدید می‌شود، از نظر من، بحث‌برانگیز

15. René Descartes

16. Anselm of Canterbury

است و به همین دلیل برای گونه‌ اول از انتقادهای مطرح‌شده پاسخگو نیست. در نتیجه، نقاط ضعف برهان هستی‌شناختی که تا کنون مشخص شده، برای برهان کیهان‌شناختی مطرح نیست. هرچند، از آنجایی که کانت تصور می‌کرد انتقادی از گونه‌ اول [و عاری از هرگونه تناقض] ارائه کرده، پس می‌تواند بگوید آن انتقاد دست‌کم تهدیدی جدی برای برهان کیهان‌شناختی محسوب می‌شود و به همین دلیل، لایب‌نیس باید استدلال دیگری برای چگونگی وجود داشتن یک هستی واجب‌الوجود پیدا کند.

اما حتی اگر بر انتقاد نوع دوم متکی باشیم، همچنان ممکن است بتوانیم نقدی همچون نقد کانت را طرح کنیم. چون این پرسش همیشه مطرح است که فارغ از عمق یک مفهوم، آیا مصداقی برای آن وجود دارد یا خیر، [در نتیجه]، حتی وجود یک هستی که ماهیت آن دربرگیرنده وجود آن است نیز بدیهی نخواهد بود: ممکن است چنین چیزی وجود نداشته باشد. این «ممکن است» حداقل بیانگر یک احتمال مفهومی است: اگر این‌طور ادعا می‌شود که به هر حال این هستی طبق یک ضرورت متافیزیکی وجود دارد، پس ما همچنان در انتظار تبیین این‌گونه ضرورت می‌نشینیم. وجود این هستی منطقیاً ضروری نیست. او در تمام جهان‌های منطقیاً ممکن وجود ندارد. پس چگونه ممکن است وجود او در جهان ضروری بوده و نیاز به [وجود] یک دلیل کافی را برطرف کند؟

ممکن است این‌طور پاسخ داده شود که ما معنای این را که وجود چیزی ممکن باشد، درک می‌کنیم، بدین صورت که اگر چیزها به‌گونه‌ای دیگر بودند، آن چیز دیگر وجود نداشت: وجود داشتن ضروری به معنای وجود داشتن است، ولی به معنای «ممکن بودن» نیست. با این تفاسیر، فرض ممکن بودن کلیت جهان طبیعی کارایی نخواهد داشت: هرچند پایه و اساسی وجود دارد تا این‌گونه تصور کنیم که طبق این مفهوم، ممکن بودن هر بخشی از جهان - که موجودیت آن با محدودیت زمانی مواجه است - در گرو چیز دیگری است، هیچ دلیلی وجود ندارد این‌طور تصور کنیم که اگر چیزی به‌گونه‌ دیگری بود، آنگاه کلیت جهان وجود نداشت؛ شروع کردن از ممکن بودن تمام اجزا به این مفهوم و در نهایت رسیدن به ممکن بودن کل، استنتاجی نامعتبر است. از سوی دیگر، شاید این‌طور بگوییم که وجود داشتن چیزی تنها در صورتی ممکن است که نیستی آن ممکن باشد. در مقابل، واجب‌الوجود بودن چیزی تنها در صورتی معنا دارد که آن چیز وجود داشته باشد، اما نیستی آن به هیچ وجه ممکن نباشد. از این نظر، می‌توانیم از ممکن بودن تمام اجزا، ممکن بودن کل را نتیجه بگیریم. اما وقتی، با توجه به دلایلی که ارائه شد، این را پذیرفتیم که نیستی چنین واجب‌الوجودی

منطقاً غیر ممکن نیست، هیچ ادراکی در این مورد نداریم که چگونه نیستی چنین موجودی امکان پذیر نیست. همچنین، هیچ دلیلی نداریم تا باور کنیم حتی ممکن است چیزی با آن مفهوم ضرورتاً وجود داشته باشد.

این انتقاد در همراهی با این پرسش قوت می گیرد: «چطور می دانیم که هر چیزی باید از یک دلیل کافی برخوردار باشد؟» من این ادعا را قابل قبول نمی دانم که اصل دلیل کافی به طور پیشینی درست باشد. لایب نیتس تصور می کرد شیوه استدلال ما در علم فیزیک و در زمینه رفتار انسان، به طور قطع بر مبنای این اصل قرار دارد: برای مثال، ارشمیدس^{۱۷} استدلال می کرد اگر در تعادلی متقارن در هر دو طرف، وزنه های یکسانی قرار داده شود، هیچ کدام پایین تر از دیگری نمی رود. چراکه هیچ دلیلی وجود ندارد. به همین صورت، موجودی صاحب خرد نمی تواند بدون انگیزه دست به انجام عملی بزند.^{۱۸} اما قاعده ای که ارشمیدس از آن استفاده می کند این است که علل مشابه همان پیامدهای مشابه را به دنبال دارند. در واقع این قاعده - و به طور کلی جست و جو و انتظار برای علل، قواعد و دلایل - در بسیاری از زمینه ها مسیر پژوهش را هدایت می کند. اما اصول مورد استفاده به طور پیشینی شناخته شده نیستند و ساموئل کلارک^{۱۹} اشاره می کند که حتی در به کار بردن این اصول در زمینه رفتار انسان نیز با دشواری مواجه هستیم: کسی که برای انجام عمل الف یا ب دلیل مناسبی دارد، اما دلیلی ندارد که یکی را بر دیگری ترجیح دهد، به جای انجام ندادن هیچ کدام، بدون شک به دلخواه، یکی از آن دو عمل را انتخاب می کند.^{۲۰} حتی اگر، چنان که ممکن است، طبق گرایش ذاتی خود انتظار چنین تقارن و نظم و ترتیبی را داشته باشیم، باز هم تضمینی پیشینی وجود ندارد که شرایط همیشه این گونه باشد. تا آنجا که اتکای ما بر چنین اصولی از نظر شناختی موجه باشد، این شناخت پسینی خواهد بود - چراکه میزان موفقیت ما در تفسیر جهان به کمک این اصول، این شناخت را تعیین می کند. در هر موردی که علیت، تقارن و غیره مطرح است، این اصول به نحوه کارکرد جهان اشاره می کند. هنگامی که یک اصل دلیل کافی را بدیهی دانسته و آن را بر کلیت جهان اعمال می کنیم، در واقع حد کاربرد این اصول را که تا اینجا مفیده بوده اند، نادیده می گیریم. حتی اگر این طور به نظر برسد که همه چیز در جهان دارای دلیل کافی است - علتی دارای نظم و ترتیب که گونه های مشابه آن پیامدهای مشابهی به دنبال دارند - باز هم پایه و اساس

17. Archimedes

18. *The Leibniz-Clarke Correspondence*, edited by H. G. Alexander (Manchester University Press, 1956&1976), Leibniz Second Paper.

19. Samuel Clarke

20. *The Leibniz-Clarke Correspondence*, Clarke's Third and Fifth Replies.

محکمی در اختیار ما قرار نمی‌دهد که انتظار داشته باشیم کلیت جهان - یا قوانین علی بنیادی آن - دارای گونه‌ای متفاوت از دلیل کافی باشد.

اصل دلیل کافی این مطالبه را طرح می‌کند که چیزها باید کاملاً قابل ادراک باشند. پاسخ ساده‌ای که می‌توان به استدلال مبتنی بر این اصل داد این است که هیچ توجیهی برای آن مطالبه و هیچ تکیه‌گاهی برای این باور وجود ندارد که حتی قاعده کلی آن نیز قانع‌کننده باشد. همان‌طور که در بررسی مخالفت اساسی دیگر با استدلال لایب‌نیتس مشاهده کردیم، به‌دشواری می‌توان فهمید چگونه ممکن است چیزی قانع‌کننده برای آن وجود داشته باشد. اگر ما این ضرورت را نپذیریم، آنگاه تعهد نداریم تا بگوییم چیزها کاملاً غیرقابل ادراک هستند. آن شکل از قابلیت ادراک که از طریق پژوهش علی و تبیین علمی موفقیت‌آمیز به دست می‌آید، به دلیل ناتوانی در ارائه نسخه‌ای سراسر قابل فهم از زیروبم چیزها زیر سؤال نمی‌رود. هر تبیین خاصی با فرض‌هایی آغاز می‌شود که بیانگر «واقعیت‌های بدون تبیین» است. اگرچه ممکن است واقعیت‌های بدون تبیین موجود در نقاط آغاز یک تبیین توسط دیگر موارد توضیح داده شوند، با این حال، همان موارد به‌نوبه خود باید با چیزی شروع کنند که توضیحی برای آن ارائه نمی‌کنند - و تا انتهای مسیر استدلال هم با چنین توضیحی مواجه نمی‌شویم. اما نیازی نیست این را نارضاایت‌بخش بدانیم.

همچنین، گاهی اوقات یک دلیل کافی به‌عنوان علت یا هدف غایی پنداشته می‌شود. بدون شک، اگر هر واقعه موجود در تاریخ جهان را به‌گونه‌ای در نظر بگیریم که (اصولاً) توسط علل پیشین آن تبیین شده باشد اما همچنان خواستار تبیین بیشتری برای کلیت ترتیب وقایع باشیم، در آن صورت باید به‌گونه دیگری از تبیین پردازیم. دو گونه مناسب در این زمینه، تبیین‌های هدفمند یا غایت‌مند هستند. همان‌طور که افلاطون گفت، چیزها به طریق خود هستند، چراکه بهتر است چنین باشند.^{۲۱} این سخن را می‌توان به دو صورت تعبیر کرد:

- ارزش (عینی) به‌خودی‌خود خلاق است (در فصل سیزدهم، در این مورد صحبت خواهیم کرد).
- یک هستی‌هوشمند مصلحت امور را تشخیص می‌دهد، آن را انتخاب می‌کند و سبب وقوع آن می‌شود.

اما چرا برای هر یک از این دو حالت، باید به دنبال هرگونه دلیل کافی باشیم؟ اصل دلیل کافی - چنان‌که آن را درک کردیم - مطالبه وجود گونه‌ای از هدفمندی مطلق را مطرح می‌کند، اما اگر چنین مطالبه‌ای را نپذیریم،

بازهم منظورمان این نیست که «انسان و جهان هستی در نهایت فاقد معنا هستند». ۲۲ افراد همچنان اهداف خود را دارند که بعضاً قابل دستیابی هستند - حتی اگر پرسش «هدف کلیت جهان چیست؟» پاسخ [قطعی و] مثبتی نداشته باشد.

بنابراین، اصلِ دلیلِ کافی بسیار گسترده‌تر از آن است که بتوان آن را در این اصل گنجاند که هر رخداد دارای یک علتِ کافیِ پیشین است: تنها مورد دوم - نه مورد اول - با دنباله‌ای نامتناهی از چیزها یا رخدادها اقناع خواهد شد که هر کدام توسط پیشینیان خود تعیین می‌شود. اما برای کلیت این دنباله تبیین بیشتری وجود ندارد. چنین دنباله‌هایی تنها آن ضرورتی را در اختیار ما می‌گذارند که لایب‌نیس آن را ضرورت «فیزیکی» یا «فرضیه‌ای» می‌نامد. درحالی‌که نیاز به یک دلیلِ کافی برای کلیت چیزها و رخدادها و قوانین ممکن چیزی دارای ضرورت «مطلق» یا «متافیزیکی» را طلب می‌کند. حتی اصلی سست‌تر از تعیین‌پذیری، حقیقتی پیشینی نیست و ممکن است به هیچ وجه یک حقیقت نیز نباشد؛ طرح چنین ادعاهایی در مورد اصلِ دلیلِ کافی دشوارتر نیز هست. شاید تنها بیانگر یک مطالبهٔ دلخواهی باشد. شاید از نظر عقلانی خوشایند باشد که باور داشته باشیم تبیینی هدفمند برای کلیت چیزها وجود دارد - حتی اگر این تبیین تنها در حد گمان باشد - اما هیچ حقیقی نداریم تا فرض کنیم جهان مطابق ترجیحات ذهنی ما پیش می‌رود. از سوی دیگر، ممکن است اصل مورد فرض یک تعمیم غیرقابل توجیه از یک اصل تعیین‌گرایانه باشد که تنها به دلیل موفقیت‌های تجربی آن در یافتن علل، تا کنون مورد حمایت قرار گرفته است. به همین دلیل، این فرض نه به‌عنوان یک حقیقت پیشینی، بلکه به‌عنوان یک اصلِ موقت قابل پذیرش است. بنابراین، گونه‌ای از برهان کیهان‌شناختی که بر مبنای اصلِ دلیلِ کافی شکل گرفته است، به‌عنوان برهانی [که سودای] اثبات دارد، ناکام می‌ماند.

(ب) تسلسل علت‌ها

تفکر مشهوری وجود دارد که می‌توانیم از آن با عنوان برهانِ علتِ نخستین یاد کنیم. این برهان بدین شکل است: چیزها باید معلول باشند و علت‌های آن‌ها چیزهای دیگری خواهند بود که خودشان باید دارای علت باشند و الی آخر. اما این دنبالهٔ علت‌ها نمی‌تواند به‌صورت نامعلوم به عقب بازگردد؛ این دنباله باید با رسیدن به یک علت نخستین پایان یابد که این علت نخستین خداوند خواهد بود. این برهان تسلسلی از علت‌ها را

22. Craig, op. cit., p.287.

در [قید] زمان متصور می‌شود، اما بیان می‌کند که این تسلسل باید در جایی متوقف شود (لایب‌نیس بنا به دلایلی چنین شرطی را مطرح نکرد). اگرچه این برهان در ابتدا معقول به نظر می‌رسد، دشواری‌های محسوسی را هم در بر دارد. چرا این تسلسل باید متوقف شود؟ اگر متوقف می‌شود، چرا به‌جای رسیدن به تعداد نامحدودی علل بی‌علت و مجزا، باید تنها با رسیدن به یک علت نخستین پایان یابد؟ و حتی اگر تنها یک علت نخستین وجود داشته باشد، چرا باید آن را همان خداوند بدانیم؟ به این استدلال و پاسخ‌های ممکن به این پرسش‌ها خواهیم پرداخت، اما پیش از آن می‌خواهم استدلال فلسفی مفصل‌تری را بررسی کنم که شباهتی - نه‌چندان زیاد - به استدلال مطرح‌شده دارد.

سه برهان نخست از «براهین پنجگانه»^{۲۳} ارائه‌شده توسط آکویناس به‌طور مشخص گونه‌هایی از اثبات کیهان‌شناختی بوده و هریک از این سه برهان شامل گونه‌ای تسلسل خاتمه‌یافته از علت‌ها هستند.^{۲۴} اما بی‌گمان تمام آن‌ها با برهان مطرح‌شده در خصوص علت نخستین تفاوت دارند. برهان اول [از براهین پنجگانه] استدلال خود را با محرک اول آغاز می‌کند و این طرح را به کار می‌گیرد که تنها در صورتی یک چیز توسط یک تکه چوب جابه‌جا می‌شود که آن تکه چوب توسط یک دست حرکت داده شود؛ در این مورد، حرکت‌های گوناگون هم‌زمان صورت می‌گیرند و تسلسل علت‌ها در [قید] زمان وجود ندارد. به‌طور مشابه، «عللِ فاعلی» موجود در برهان دوم نیز عامل‌های هم‌زمان هستند. همان‌طور که [آنتونی] کینی^{۲۵} نشان داده است، این برهان‌ها - هر دو - آن‌چنان به نظریه فیزیکی منسوخ و وابسته‌اند که اکنون جذابیت چندانی ندارند. برهان سوم بسیار مهم‌تر است. این برهان از دو گام تشکیل شده که می‌توان آن‌ها را، به‌طور مختصر، به‌صورت زیر تعبیر کرد:

- گام اول: اگر نیستی همه‌چیز ممکن بود، آنگاه زمانی هیچ‌چیز وجود نداشته است (زیرا چیزی که نیستی آن ممکن باشد، زمانی وجود ندارد)، و در آن صورت (از آنجایی که چیزی نمی‌تواند به وجود آید مگر از طریق چیزی که وجود دارد)، حتی اکنون هم چیزی وجود نداشت. این عبارت که اکنون

23. Five Ways

24. A. Kenny, *The Five Ways* (Routledge & Kegan Paul, London, 1969).

25. Anthony John Patrick Kenny

چیزی وجود ندارد آشکارا نادرست است. بنابراین، امکان نیستی همه چیز نمی تواند درست باشد. به عبارت دیگر، حداقل باید یک چیز وجود داشته باشد که [وجودش] ضروری است.

• گام دوم: هر چیز ضروری یا علتی بیرونی بر ضرورت خود دارد یا فاقد چنین علتی است. اما ممکن نیست دنباله‌ای نامتناهی از چیزهای ضروری وجود داشته باشد که هرکدام از آنها دارای علتی بیرونی بر ضرورت خود باشند؛ همانند چیزی که در مورد علل فاعلی اثبات شده است. بنابراین، باید چیزی را فرض کنیم که در بردارنده علت ضرورت خود باشد که این علت بیرونی نیست. البته این چیز علت ضرورت [وجود] چیزهای دیگر است. تمام انسان‌ها آن چیز را خداوند می نامند.

این برهان با برهان علت نخستین و همچنین برهان لایب‌نیس در خصوص امکان تفاوت دارد. اگرچه این برهان تضاد میان چیزهای غیرضروری (و در نتیجه ممکن) و چیزهای ضروری را به کار می گیرد، به این نتیجه نمی رسد که چیزی ضروری وجود دارد؛ این گونه نتیجه می گیرد که ممکن است چیزهای ضروری بسیاری وجود داشته باشند و در پایان گام دوم به خداوند می رسد - چیزی که ضرورت خود را «به خودی خود» (فی نفسه) در بر می گیرد. به وضوح [لغت] «ضروری» برای آکویناس و لایب‌نیس معنای یکسانی ندارد. حین بررسی شیوه استدلال، معنای آن واضح تر خواهد شد.

در گام اول، فرض «چیزی که نیستی آن ممکن باشد، زمانی وجود ندارد» مبهم به نظر می رسد: چرا چیزی که نیستی آن ممکن است، با این حال، نباید وجودش همیشگی باشد؟ اما شاید منظور آکویناس از «چیزهایی که نیستی آن‌ها ممکن است»^{۲۶} همانند «چیزهای زوال پذیر» باشد. پس این فرض تحلیلی است. با وجود این، این گزاره که «اگر همه چیز این طور بود، آنگاه زمانی هیچ چیز وجود نداشت» چنین نتیجه‌ای را به دنبال ندارد: ممکن است برخی چیزهای زوال پذیر در تمام زمان گذشته وجود داشته باشند و تنها با نابود شدن در زمانی از آینده، زوال پذیری خود را به نمایش بگذارند. اما ممکن است بتوانیم اندیشه آکویناس را با نگاه به سخنی روشن تر از ابن میمون درک کنیم - در اینجا به نظر می رسد که آکویناس از او الهام گرفته است.^{۲۷} این طور به نظر می آید که اثبات متقابل او زمان گذشته را متناهی فرض کرده است و [برای اهداف مدنظرش این] فرض معقول است، چراکه اگر زمان گذشته متناهی باشد، آنگاه گویی استدلال ساده تری برای یک خالق

26. *Possibilia non esse*

27. Craig, op, cit., Chapter 4.

الهی وجود داشته باشد - مانند آنچه در ادامه بررسی خواهیم کرد. نظر بر این است که ممکن نبود چیزهای زوال‌پذیر در طول زمانی نامتناهی دوام بیاورند، بنابراین آن‌ها تا کنون نابود شده‌اند.

به هر حال، دیگر استدلال مخالف این است که امکان دارد دنباله‌ای از چیزها وجود داشته باشد که هرکدام از آن‌ها زوال‌پذیر بوده و بعد از طی کردن دوره‌ای محدود نابود شده باشند، اما این دوره‌های وجود آن‌چنان یکدیگر را هم‌پوشانی کرده‌اند که هرگز زمانی نبوده است که هیچ چیز وجود نداشته باشد. استنتاج «زمانی هیچ چیز وجود ندارد» از «هر چیز زمانی وجود ندارد»، یک مغالطه منطقی آشکار خواهد بود (که برخی مفسران آکویناس را در این مورد متهم کرده‌اند). اما می‌توانیم به هریک از این دو طریق از آکویناس دفاع کنیم. اول اینکه اگر هر چیزی زوال‌پذیر بود، آنگاه بسیار بعید به نظر می‌رسید که دنباله دارای هم‌پوشانی تا ابد ادامه داشته باشد. از این گذشته، حتی اگر احتمال وقوع چنین چیزی وجود داشته باشد، ممکن است ما چنین دنباله‌ای را به خودی خود در زمان نامتناهی بدانیم، پس به همین دلیل نمی‌تواند زوال‌پذیر باشد. بدون شک، اگر چنین دنباله‌هایی وجود داشتند که هرگز پایان نمی‌یافتند، آنگاه ممکن بود نشانگر این باشد که ذخیره‌ای دائمی از ماده وجود داشته است که چیزهای زوال‌پذیر از دل آن بیرون آمده و پس از نابودی دوباره به درون آن بازمی‌گردند، و بدین ترتیب در ترکیب چیزهای دیگر مشارکت دارند.

سومین استدلال مخالف به این فرض مربوط است که «چیزی که وجود ندارد نمی‌تواند به وجود آید، مگر از طریق چیزی که وجود دارد». البته این گونه دیگری از اصلی است که بیان می‌کند هیچ چیز نمی‌تواند از هیچ به وجود آید. پس ایده این است که اگر دنباله‌ای از چیزهای زوال‌پذیر متوقف شده بود، بعد از آن وقفه، هرگز نمی‌توانست از نو شروع کند. اما آیا این یک حقیقت پیشینی است؟ همان‌طور که هیوم^{۲۸} اشاره کرد، قطعاً می‌توانیم به وجود آمدن بی‌علت یک شیء را درک کنیم. اگر آن چیزی که بدین شکل تصور می‌کنیم به گونه‌ای غیرممکن باشد، باید چنین امری را اثبات کرد.^{۲۹} این اصل همچنان بهره‌ای از معقولیت را داراست، چراکه پیوسته در تجربه ما تأیید می‌شود (و در تفسیر منطقی تجربه ما مورد استفاده قرار می‌گیرد).

28. David Hume

29. *Treatise*, Book I, Part iii, Section 3; contrast Kenny, op. cit., p.67.

در مجموع، گام اول از استدلال آکویناس از تبدیل شدن به اثباتی بی چون و چرا بازمی ماند، اما تا حد کمی از این نتیجه گیری حمایت می کند که حداقل - به آن مفهوم - چیزی ضروری وجود دارد. اکنون آشکار است که آن چیز زوال ناپذیر بوده و به دلایلی نیستی آن ممکن نیست.

گام دوم این نتیجه را به عنوان نقطه آغازین خود به کار می برد. به همین دلیل، بیان می کند که ممکن است چیزی زوال ناپذیر توسط چیزی با همین خصوصیت به وجود همیشگی دست پیدا کرده باشد. اما به این مورد پایبند است که تسلسلی نامتناهی از چنین چیزهایی نمی تواند وجود داشته باشد. چرا نمی تواند؟ آکویناس ما را به اثبات پیشین خود - در برهان دوم - در خصوص علل فاعلی ارجاع می دهد. این اثبات بدین شکل است:

در دنباله ای از علل فاعلی، پیش روی تا بی نهایت ممکن نیست، زیرا در تمام علل فاعلی منظم، موّرد نخست علت موّرد میانجی است و موّرد میانجی علت آخرین موّرد است (چه یک و چه بیش از یک موّرد میانجی وجود داشته باشد). اکنون اگر علت حذف شود، معلول نیز حذف می شود. بنابراین اگر در علل فاعلی موّرد نخست وجود نداشته باشد، آنگاه موّرد آخر یا میانجی وجود نخواهد داشت. ولی اگر در دنباله ای از علل فاعلی تا بی نهایت پیش برویم، علت فاعلی نخست وجود نخواهد داشت و در نتیجه، آخرین معلول یا علت های فاعلی میانجی وجود نخواهند داشت...

متأسفانه این استدلال نادرست^{۳۰} است. اگرچه در یک دنباله متناهی و منظم از علت ها، میانجی (یا اولین میانجی) توسط مورد نخست به وجود می آید، در یک دنباله نامتناهی این گونه نخواهد بود. در یک دنباله نامتناهی، هر مورد توسط یک مورد پیشین به وجود می آید. اگر از یک دنباله متناهی به سراغ یک دنباله نامتناهی برویم، نحوه «حذف» نخستین مورد مستلزم حذف موردهای بعد از آن نیست. در واقع، آکویناس (هم در این مورد و هم در برهان اول خود) در برابر تسلسل نامتناهی علت ها آنچه را باید اثبات کند پیش فرض گرفته است. ولی آیا این یک اشتباه محض است یا تفکری منسجم پشت آن وجود دارد؟ ممکن است برخی مثال ها نشانگر وجود چنین تفکری باشند (برخی از آن ها در دسترس آکویناس نبوده اند، هر چند مشابه آن ها بوده اند). اگر به ما گفته می شد که ساعتی فاقد فنر اصلی وجود داشته است، به سختی می توانستیم از اطلاعاتی که به دنبال آن می آید - اینکه دارای زنجیره ای نامتناهی از چرخ دنده ها بوده است - اطمینان حاصل

کنیم. همچنین، انتظار نداریم قطاری دارای بی‌نهایت واگن ببینیم که بدون هیچ‌گونه لوکوموتیوی تنها به یکدیگر متصل شده‌اند. همچنین، زنجیری را می‌بینیم که شامل حلقه‌های متصل به یکدیگر است که در نهایت از یک قلاب آویزان شده است؛ باید متعجب شویم از اینکه پی ببریم زنجیری مشابه و بدون قلاب وجود داشته است که حلقه‌های آن تا بی‌نهایت به یکدیگر متصل بوده‌اند. نکته این است که در این مثال‌ها، و همچنین در دنباله‌ای از علت‌های فاعلی یا چیزهای ضروری، این‌گونه فرض می‌شود که یک رابطه وابستگی وجود دارد - یا معادل آن، رابطه‌ای در جهت معکوس حمایت - و اگر دنباله نامتناهی بود، آنگاه در آخر هیچ چیز برای وابستگی معلول‌ها وجود نداشته و هیچ چیز پشتیبان آن‌ها نخواهد بود. چنین گزاره‌ای برای تسلسلی متناهی، اما دایره‌وار، نیز صادق خواهد بود.

گرایشی ضمنی نسبت به این اصل کلی وجود دارد: آنجایی که موّردها توسط یک رابطه وابستگی نظم و ترتیب یافته‌اند، تسلسل موجود باید در جایی خاتمه پیدا کند؛ این تسلسل نمی‌تواند نامتناهی یا دور باطل باشد. شاید این اصل حکم مطرح‌شده توسط فارابی باشد که بدین صورت ترجمه شده است: «اما دنباله‌ای از موجودات ممکن که توانایی تولید دیگری را دارند، نمی‌توانند تا ابد به پیش روند یا حرکت دوری داشته باشند.» (صفحه ۸۳). همان‌طور که از مثال‌های ما پیداست، این اصل دست‌کم بسیار معقول است؛ مسئله تعیین کردن زمانی خواهد بود که چنین رابطه‌ای مبتنی بر وابستگی داریم.

در گام دوم از استدلال آکویناس، مفهوم کلیدی این است که هر چیز ضروری - و زوال‌ناپذیر - یا زوال‌ناپذیری‌اش به چیز دیگری وابسته است یا فی‌نفسه ضروری^{۳۱} است - که مورد دوم تنها برای خداوند به کار می‌رود. متن موجود در برهان سوم تفکر آکویناس در این خصوص را آشکار نمی‌کند، اما مقایسه آن با متون دیگر آثار او و اثبات ارائه‌شده توسط ابن میمون نشان می‌دهد فرض ضمنی این است که هر چیزی که وجود بخشی از ماهیت آن نباشد، حتی در صورت زوال‌ناپذیر بودن، وجود آن باید به چیز دیگری وابسته باشد.^{۳۲} این فرض گونه‌ای از وابستگی را شرح می‌دهد که می‌تواند منجر به خاتمه یافتن تسلسل شود. همچنین اطمینان حاصل می‌کند که این خاتمه تنها توسط یک هستی صورت گیرد که وجود بخشی از ماهیت

31. *Per se necessarium*

32. Craig, op. cit., pp. 142-3, 146-8.

آن است - این توضیحی بر این ادعا خواهد بود که آن موجود فی نفسه ضروری چیزی است که تمام انسان‌ها آن را خداوند می‌نامند.

اما آخرین مخالفت با این برهان این است که دلیلی برای پذیرفتن این فرض ضمنی نداریم. برای مثال، چرا ذخیره‌ای دائمی از ماده وجود نداشته باشد که وجود بخشی از ماهیت آن نباشد، اما وجود خود را هم از چیز دیگری نگرفته باشد؟

همان‌طور که پیش از این مطرح کردم، آشکار است که برهان سوم آکویناس و اثبات کیهان‌شناختی لایب‌نیتس تفاوت اساسی دارند. با این حال، تمایلی برای همانندسازی این دو وجود داشته است.^{۳۳} این قابل درک است که آکویناس در مقابل آخرین مخالفت ما و برای حمایت از چیزی که آن را فرض ضمنی نامیده‌ام، به چیزی شبیه اصل دلیل کافی نیاز دارد: برای مثال، وجود ذخیره‌ای دائمی از ماده یک واقعیت بدون تبیین و فاقد هرگونه دلیل کافی خواهد بود، درحالی‌که چیزی که وجود بخشی از ماهیت آن است این‌گونه به نظر می‌رسد که فی‌نفسه دارای دلیل کافی برای زوال‌ناپذیری خود باشد. اما از دیدگاه موجود در انتقادهای ما بر برهان لایب‌نیتس، هیچ گریزی برای برهان آکویناس وجود ندارد.

اما برهان مشهور علت نخستین چه می‌شود؟ آیا اکنون نمی‌توانیم به پرسش‌های پیشین خود پاسخ دهیم؟ چرا تسلسل علت‌ها باید در زمان متوقف شود؟ زیرا چیزها، وضعیت امور و رخدادها به علل پیشین خود وابستگی دارند. چرا این تسلسل علت‌ها به جای چندین علت بی‌علت، باید تنها به یک علت نخستین ختم شود؟ و چرا این علت باید خداوند باشد؟ چون هر چیزی غیر از خداوند نیازمند وابستگی علی به چیز دیگری است. علاوه بر آن، فرض مورد نیاز برای این استدلال معقول‌تر از آنی است که برای اثبات لایب‌نیتس یا آکویناس به کار می‌رود. این اندیشه که هر چیزی باید دلیل کافی داشته باشد مطالبه‌ای از سوی متافیزیکدان است - همانند این اندیشه که زوال‌ناپذیری هر چیزی باید به چیز دیگری وابسته باشد، مگر آنکه وجود بخشی از ماهیت آن باشد. اما این اندیشه که معلول به علت پایان‌پذیر پیش از خود وابسته است بخشی از ادراک پیش‌پاافتاده ما نسبت به علیت است: همه ما تا حدودی این عدم تقارن میان علت و معلول را درک می‌کنیم، اگرچه ممکن است ارائه تحلیلی دقیق از آن دشوار باشد.^{۳۴}

33. Craig, op. cit., p. 283.

۳۴. مقایسه کنید با فصل ۷ از کتاب *The Cement of The Universe*

با وجود این، این استدلال از بُعد اثبات متقاعدکننده نیست. هرچند ما درک می‌کنیم اینکه چیزی دارای علت پیشین پایان‌پذیر است و به‌گونه‌ای به آن وابستگی دارد، به معنای آن نیست که همه چیز (غیر از خداوند) به چیز دیگری برای این‌گونه وابستگی نیازمند است. همچنین، اگرچه می‌توانیم اصل مطرح‌شده توسط فارابی را پذیرفتنی بدانیم — در جایی که موّردها توسط یک ارتباط وابستگی مرتب و منظم شده‌اند، این تسلسل باید در نقطه‌ای خاتمه پیدا کند و نمی‌تواند نامتناهی یا دور باطل باشد — ممکن است واقعاً درست نباشد. اما بزرگ‌ترین نقطه‌ضعف این استدلال جذاب این است که به جهت مستثنا دانستن خداوند در مسئله وابسته بودن به چیزی دیگر، به یک دلیل نیاز است: چرا به‌جای هر چیز دیگری، باید خداوند را به‌عنوان تنها خاتمه کافی برای تسلسل در نظر گرفت؟ اگر این را فقط به‌عنوان یک معمای محض نپذیریم (که این انتخاب به ترک یزدان‌شناسی عقلانی و پناه بردن به ایمان منجر خواهد شد)، مجبور خواهیم شد به روشی شبیه روش پیشنهادی متافیزیکدانان، از آن دفاع کنیم. اما در آن صورت، این استدلال مشهور باری را به دوش می‌کشد که همتایان پیچیده‌تر و فلسفی‌اش را نقش بر زمین کرده است.

(ج) زمان گذشته متناهی و خلقت

همان‌طور که کریگ اشاره می‌کند — و بر خلاف استدلال‌های ارائه‌شده توسط آکویناس، لایب‌نیتس و بسیاری دیگر — یک استدلال کیهان‌شناختی متمایز وجود دارد که طبق فرض آن، تاریخ گذشته جهان متناهی است.^{۳۵} کریگ این استدلال را با نام عربی آن می‌خواند که برهان کیهان‌شناختی کلام^{۳۶} نام دارد. این استدلال مورد توجه اندیشمندان اسلامی قرار داشت که به تیزبینی فلاسفه بدگمان بودند و بیش از خرد، به وحی اتکا داشتند. با این حال، آن‌ها این استدلال را به‌عنوان اثباتی عقلانی برای وجود خدا مطرح کردند. برخی از آن‌ها از پارادوکس‌های ریاضیاتی استفاده کردند — که از آثار زنون^{۳۷} سرچشمه گرفته یا شبیه آنچه کانتور^{۳۸} بعدها به کار گرفت بود — تا نشان دهند بی‌نهایت واقعی، یا به‌طور مشخص زمان گذشته نامتناهی، نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای مثال، اگر زمان گذشته نامتناهی بود، باید یک گستره نامتناهی طی شده باشد تا به زمان

۳۵. مقایسه کنید با فصل ۷ از کتاب *The Cement of The Universe*

36. *Kalam* Cosmological Argument

37. Zeno of Elea (495 BC-430 BC)

38. Georg Cantor (1845-1918)

حال برسد که این غیرممکن به نظر می‌رسد. آنگاه استدلالی ماهرانه وجود دارد که توسط غزالی مطرح شده است: سیاره مشتری^{۳۹} هر دوازده سال یک‌بار و سیاره زحل^{۴۰} هر سی سال یک‌بار مدار خود را دور می‌زند. پس در یک دور سیاره زحل، سیاره مشتری بیش از دو دور می‌زند. با این حال، اگر زمان گذشته نامتناهی باشد، آنگاه هر دو سیاره به تعداد مساوی (بی‌نهایت) دور کامل زده‌اند که این تناقضی آشکار است (صفحه ۱۰۱ تا ۱۰۲). اولین استدلال مطرح‌شده در این بخش (که همچنین کانت در فرض موجود در اولین قضیه جدلی‌الطرفین^{۴۱} خود به کار گرفته است) بیانگر تعصبی علیه بی‌نهایت واقعی است. این استدلال این‌گونه فرض می‌کند که حتی اگر زمان گذشته نامتناهی باشد، بازهم نقطه آغازی وجود داشته است، اما این نقطه آغاز آن‌چنان دور از دسترس است که برای رسیدن به زمان حال، باید یک بی‌نهایت واقعی طی شده باشد. ولی جدی گرفتن فرضیه نامتناهی بودن به این معناست که هیچ نقطه آغازی — حتی دوردست‌ترین آن — وجود ندارد و از هر نقطه خاصی در زمان گذشته، تنها یک گستره متناهی وجود دارد که باید برای رسیدن به زمان حال طی شده باشد. استدلال ارائه‌شده از طرف غزالی نمونه‌ای از یکی از پارادوکس‌های کانتور را به کار می‌گیرد. این پارادوکس بیان می‌کند که در یک مجموعه نامتناهی، در واقع جزئی از مجموعه می‌تواند برابر با کل باشد: برای مثال تعداد اعداد زوج (۲، ۴، ۶، ...) به فراوانی تعداد اعداد صحیح (۱، ۲، ۳، ...) است. از این رو، می‌توان اجزای این دو مجموعه را به صورت یک‌به‌یک تطبیق داد. ولی آیا این یک تناقض نیست؟ آیا مجموعه اعداد زوج هم برابر با مجموعه اعداد صحیح (به دلیل تناظر یک‌به‌یک) و هم کوچک‌تر از آن (چون بخش خاصی از آن است که اعداد فرد را نادیده می‌گیرد) نیست؟ این نشان می‌دهد که ما به طور معمول، معیاری برای کوچک‌تر بودن یک گروه نسبت به گروهی دیگر — یا تناظر یک‌به‌یک با بخشی از آن — در دست داریم و از آن استفاده می‌کنیم. همچنین، معیاری برای یکسان بودن تعداد اجزای دو گروه در اختیار داریم — اینکه آن‌ها می‌توانند به صورت یک‌به‌یک با یکدیگر ارتباط داشته باشند. این دو معیار در کنار یکدیگر تضمین می‌کنند که کوچک‌تر از و برابر با در تمام جفت‌گروه‌های متناهی یکدیگر را طرد می‌کنند، اما در جفت‌گروه‌های نامتناهی این‌گونه نیست. به محض اینکه ارتباط میان این دو معیار را درک کنیم، متوجه می‌شویم که هیچ تناقض واقعی‌ای وجود ندارد.

39. Jupiter

40. Saturn

41. Antinomy

به‌طور خلاصه، رد کردن احتمال وجود زمان گذشته نامتناهی، به‌طور پیشینی، غیرممکن به نظر می‌رسد. با این حال، افراد بسیاری این شک و تردید در مورد [وجود] یک بی‌نهایت واقعی در جهان حقیقی را داشته و دارند، حتی اگر بخواهند ریاضی‌دانان را آزاد بگذارند تا به بازی‌های کانتوری خود پردازند - که البته تمام ریاضی‌دانان یا تمام فیلسوفان ریاضیات مایل به آن نیستند. همچنین، این دیدگاه که مستقل از گفته‌های ما در مورد زمان و جهان هستی دارای یک تاریخ گذشته متناهی است، در سال‌های اخیر شواهد تجربی محکمی از [دستاوردهای] کیهان‌شناسی - شاخه‌ای از اخترشناسی - دریافت کرده است. اجازه دهید تا بررسی کنیم که اگر این فرض به ما ارائه شد - از هر منبعی - که جهان تنها یک تاریخ گذشته متناهی دارد، و به همین دلیل دارای سرآغازی در زمان است، آیا این سرآغاز همان سرآغاز زمان است یا خیر. در اینجا فرض بسیار مهمی توسط غزالی مطرح شده است: «[ما] از طریق ضرورت عقلانی می‌دانیم هر چیزی که سرآغازی در زمان داشته باشد، سرچشمه خود نیست و به همین دلیل به یک خالق نیاز دارد.» (صفحه ۱۰۲). ولی آیا این را از طریق ضرورت عقلانی می‌دانیم؟ قطعاً فرض لازم در این مورد، همان فرضی است که به‌طور متفاوتی در برهان علت نخستین مورد استفاده قرار می‌گیرد. این فرض بیان می‌کند که هر چیزی غیر از یک خدا، به یک علت یا خالق برای وابسته بودن به آن نیازمند است، اما به‌طور پیشینی هیچ دلیل خوبی وجود ندارد که چرا باید [وجود] یک منشأ مطلق از چیزها، که خود توسط هیچ چیزی تعیین نمی‌شود، غیرقابل قبول باشد، درحالی‌که وجود خدایی با قدرت خلق چیزی از هیچ قابل قبول است.

هنگامی که اندیشه دوم را سختگیرانه بررسی می‌کنیم، مشکلاتی در آن می‌یابیم. آیا وجود خداوند منشأ مطلق در زمان دارد؟ اما در آن صورت، این [منشأ] همانند منشأ مطلق یک جهان مادی، معمایی شگرف خواهد بود. یا اینکه آیا خداوند برای همیشه در طول یک زمان نامتناهی وجود داشته است؟ اما این دوباره مسئله بی‌نهایت واقعی را پیش می‌کشد. برای اجتناب از هر دو، باید فرض کنیم که وجود خود خداوند به هیچ وجه در [قید] زمان نیست، اما این یک معمای تمام‌عیار خواهد بود.

از سوی دیگر، ممکن است فردی تمام نگرانی‌های غزالی در مورد بی‌نهایت واقعی را در میان نگذارد و بر برهان تجربی اتکا کند - مانند شواهد کیهان‌شناختی نوین برای «مه‌بانگ» - تا نشان دهد که جهان مادی سرآغازی در زمان داشته است. در نتیجه برای این فرد، وجود خداوند در طول یک زمان نامتناهی مشکل‌ساز نخواهد بود. اما او همچنان از فرض‌های مهمی استفاده می‌کند که وجود خداوند و قدرت خلاق را بدیهی می‌داند، درحالی‌که منشأ تبیین‌نشده یک جهان مادی را غیرقابل ادراک و در نتیجه غیرقابل قبول می‌داند. اما

مورد نخست از این‌ها، ما را به سمت انتقادی هدایت می‌کند که در بخش (الف) در صفحه ۱۱۸ مطرح شد. این اندیشه مستتر در برهان هستی‌شناختی که وجود یک هستی بدیهی است، چراکه نیستی آن ممکن نیست، قابل دفاع نیست. بنابراین نمی‌توانیم آن اندیشه را قرض بگیریم تا هرگونه‌ای از برهان کیهان‌شناختی را تکمیل کنیم. فرض دوم نیز به همان میزان سؤال‌برانگیز است. ما هیچ دلیل مناسبی برای یقینی‌پیشینی نداریم که سرآغازی مطلق و بدون تبیین از چیزها نمی‌توانست وجود داشته باشد، اما تا آنجا که این امر را بعید می‌دانیم، این باید در تفسیر مه‌بانگ به‌عنوان سرآغازی مطلق برای جهان مادی تردید ایجاد کند. به عبارت دیگر، حتی اگر مه‌بانگ باید به‌عنوان یک ناپیوستگی بسیار بنیادی تلقی شود که نتوانیم آن را تبیین کنیم، می‌بایست استنتاج کنیم که باید پیش از آن چیزی فیزیکی وجود می‌داشته، زیرا نمی‌توانیم قانونی بیابیم که بتوانیم آن را از طریق این ناپیوستگی به‌صورت وارونه برون‌یابی کنیم.

به‌طور خلاصه، تنها به این دلیل اندیشه خلقت، نسبت به هرگونه راه‌حل برای برون رفتن از سرگشتگی کیهان‌شناختی، قابل قبول‌تر به نظر می‌رسد که ما این اندیشه یا تجربه‌های انسانی در خصوص ساخت چیزها را - که مبنای طرح این اندیشه هستند - به‌طور ژرف بررسی نمی‌کنیم. این اندیشه به‌طور مبهمی تبیینی و در ظاهر رضایت‌بخش است، اما هنگامی که تلاش می‌کنیم آن را به‌دقت فرمول‌بندی کنیم، ظاهر موجه آن از بین می‌رود.

(د) برهان کیهان‌شناختی استقرایی سوئین‌برن

شاید از همان ابتدا، نتیجه‌ای را که در این فصل به‌دشواری به آن رسیدیم به‌خوبی پیش‌بینی کرده بودیم. ما هیچ دلیل جامعی در اختیار نداریم تا انتظار داشته باشیم که بتوانیم به‌وسیله برهان‌هایی که از نظر قیاسی معتبرند، و با استفاده از فرض‌هایی که به‌طور یقینی شناخته شده‌اند، نتایجی را اثبات کنیم که پای خود را فراتر از داده‌های تجربی که مبنای آن‌ها هستند، می‌گذارند. به‌خصوص بعد از کانت و هیوم، فلاسفه بدین سو گرایش داشته‌اند تا نسبت به چنین احتمالی بسیار شکاک باشند. از طرف دیگر، ما دلیل خوب و جامعی در اختیار نداریم تا انتظار داشته باشیم که بتوانیم، به‌طور مشروط ولی گاه همراه با جدیت تام، فرضیه‌هایی را تأیید کنیم که پای خود را فراتر از داده‌های شهودی و پشتیبان خود می‌گذارند. این تأیید به معنایی این کار را برای ما معقول می‌سازد که، برای اهداف کاربردی، به حقیقت وجود آن‌ها یا دست‌کم نزدیکی وجود آن‌ها به

حقیقت تکیه کنیم. رشد موفقیت‌آمیز علوم تجربی در چهارصد سال اخیر، فارغ از مشکلاتی که همچنان ممکن است در راه توسعه یک نظریه رضایت‌بخش در خصوص تأیید فرضیه‌ها یا توجیه استدلال استقرایی وجود داشته باشد، چنین توقع کلی‌ای را توجیه می‌کند. امروزه چنانچه خدا باوری به خوبی یکی از نظریه‌های به‌ترتیب شده علمی مورد تأیید قرار گیرد، اندیشمندان بسیاری خرسند می‌شوند – اگرچه یزدان‌شناسان پیشین خواهان بیش از این بودند. بنابراین، می‌توانیم بررسی کنیم که آیا یک گونه استقرایی مناسب یا تأییدکننده فرضیه از برهان کیهان‌شناختی وجود دارد یا خیر، و این چیزی است که سوئین‌برن کوشیده است تا ارائه کند.^{۴۲}

سوئین‌برن شرحی کلی از استدلال استقرایی را به‌عنوان پیشوند کلیت بحث خود، در خصوص وجود خدا، مطرح می‌کند. این گزاره که فرضیه‌ایست که توسط شواهد مشخص «تأیید شده است»، مبهم است: ممکن است بدین معنا باشد که شواهد موردنظر احتمال [درستی] فرضیه را نسبت به آنچه فارغ از آن شواهد بود، یا قرار بود باشد، افزایش داده است، یا ممکن است بدین معنا باشد که شواهد موردنظر، درستی فرضیه را محتمل می‌سازد. سوئین‌برن سخن از دو برهان به میان می‌آورد: یک «برهان استقرایی – تأییدی^{۴۳} خوب»، بدین معنا که مقدمات یا شواهد طبق مفهوم اول تأییدکننده نتیجه‌گیری یا فرضیه است، و یک «برهان استقرایی – امکانی^{۴۴} خوب» که مقدمات یا شواهد طبق مفهوم دوم تأییدکننده نتیجه‌گیری یا فرضیه است. همان‌طور که او بیان می‌کند، تشخیص اینکه چه زمانی یک برهان استقرایی – امکانی خوب داریم دشوارتر از تشخیص یک برهان استقرایی – تأییدی خوب است. ولی در هر دو صورت، بحث *استدلال* است: در پرتو کالبدی از دانش یا باور پیش‌زمینه، ما با روابط حمایتی غیرقیاسی میان شواهد معین و یک فرضیه یا نتیجه سروکار داریم. هر داوری‌ای که به‌صورت معقول انجام می‌دهیم نسبت به شواهد بیشتر مشروط خواهد بود، بدین معنا که تغییری در دانش یا باور پیش‌زمینه ممکن است میزان تأیید یا تعادل احتمالات را دگرگون کند. نوعی تغییر مهم در پیش‌زمینه برابر است با معرفی فرضیه‌های تبیینی محتمل و رقیب بیشتر یا تغییری در احتمال اولیه چنین فرضیه‌هایی.

۴۲. فصل ۷ از کتاب *The Existence of God* (Oxford University Press, 1979). ارجاع‌های موجود در متن، به صفحاتی

از این اثر اشاره دارد.

43. C-inductive Argument

44. P-inductive Argument

اصلی مهم وجود دارد که به عنوان معیاری برای یک برهان استقرایی - تأییدی خوب عمل می کند. یک فرضیه توسط شواهد مشخص تأیید می شود، اگر و تنها اگر (صرف نظر یا پیش از آنکه شواهد مشاهده شوند) افزودن فرضیه ها به دانش یا باور پیش زمینه، رخداد آن شواهد را محتمل تر کند، در مقایسه با آنکه تنها با دانش یا باور پیش زمینه در ارتباط باشد. به طور نمادین، اگر « h » نشانگر فرضیه، « e » نشانگر شواهد، « k » نشانگر دانش یا باور پیش زمینه و « $P(x/y)$ » نشانگر احتمال x در رابطه با y باشد، آنگاه h توسط e تأیید می شود - بدین معنا که احتمال آن افزایش می یابد - اگر و تنها اگر $P(e/h\&k) > P(e/k)$. به طور مشابه، می توان گفت بدین معنا یک فرضیه توسط شواهد تأیید می شود، اگر و تنها اگر درست بودن فرضیه نسبت به نادرست بودن آن، رخداد شواهد را محتمل تر کند: h توسط e تأیید می شود، اگر و تنها اگر $P(e/h\&k) > P(e/\sim h\&k)$. به بیان دیگر، شواهد احتمال [درستی] فرضیه را افزایش می دهد، اگر و تنها اگر افزودن فرضیه احتمال پیشین [رخداد] شواهد را افزایش دهد. این به شرطی برقرار است که احتمال اولیه فرضیه در رابطه با دانش یا باور پیش زمینه صفر نباشد.

شاید زوایای این اصل با مثالی ساده از یک داستان کارآگاهی روشن تر شود. در گل ولای خشک شده در یک مسیر، پیدا کردن ردپاهایی که از نظر شکل، اندازه و میزان ساییدگی با کفش های [شخصی به نام] فرد^{۴۵} تطابق داشته و فواصل میانی که مطابق با گام های فرد است، این را محتمل تر می سازد که فرد در زمان خیس بودن گل ولای در آنجا قدم گذاشته باشد، تا آنکه چنین شواهدی در کار نباشد. چرا؟ زیرا این فرضیه که فرد در آنجا قدم گذاشته این احتمال را افزایش می دهد که در مقایسه با حالتی که بدون آن فرضیه پیش می آید، یا این گمان که او در آنجا قدم نگذاشته، اکنون فقط چنین ردپاهایی وجود داشته باشد. اگر اطلاعات پیش زمینه ما باعث محتمل تر شدن وجود چنین نشانه هایی شود، حتی اگر فرد در آنجا قدم نگذاشته باشد - برای مثال، اگر فرد برادری دوقلو داشته باشد که به طور مکرر کفش های فرد را قرض گرفته و از آن مسیر رفت و آمد می کند - افزودن این فرضیه که فرد در آنجا قدم گذاشته احتمال پیشین ردپاها را آن چنان افزایش نمی دهد (زیرا بدون آن فرضیه یا حتی در ارتباط با انکار آن فرضیه، این احتمال نسبتاً زیاد بود)، و یافتن آن نشانه ها دیگر تأیید خوبی برای بودن فرد در آن مکان نیست. از طرف دیگر (حتی اگر فرد برادر دوقلو نداشته باشد) اگر از نظر دانش پیش زمینه ما غیرممکن بود که فرد هنگام خیس بودن گل ولای در آنجا قدم گذاشته باشد - برای مثال، اگر فرد پیش از آخرین باران شدید مرده باشد - آنگاه اگر چه افزودن فرضیه احتمال پیشین [وجود] آن شواهد

را افزایش می‌داد، شواهد نمی‌توانست فرضیه را تأیید کند: احتمال اولیه آن صفر بود و نمی‌توانست افزایش یابد.

این اصل مربوط به برهان‌های استقرایی - تأییدی است که شرایطی را معرفی می‌کند که برای افزایش احتمال [درستی] یک فرضیه توسط شواهد است. هنگامی که به‌سراغ برهان‌های استقرایی - امکانی می‌رویم - پرداختن به این سؤال که آیا شواهد کفه ترازو را به‌سمت درستی فرضیه سنگین‌تر می‌کند یا خیر - احتمال اولیه فرضیه بسیار مهم است. حتی اگر شواهد احتمال [درستی] فرضیه را در مقایسه با دیگر حالات آن افزایش دهد، ممکن است در محتمل‌تر کردن [درستی] آن شکست بخورد، چراکه احتمال اولیه آن فرضیه ضعیف بود. این مسئله در بحث ما پیرامون معجزات روشن شد: به دلیل اینکه احتمال اولیه وقوع معجزات بسیار ضعیف است، پس در واقع برای اثبات صحت وقوع آن‌ها، شواهد بسیار خوبی مورد نیاز است. حتی شواهدی که وقوع معجزه می‌تواند آن‌ها را تبیین کند و محتمل بداند، اما [وجودشان] بدون معجزه بسیار بعید به نظر می‌رسد، ممکن است برای غلبه بر نامحتمل بودن معجزه کافی نباشند، به طوری که در حال حاضر احتمال وقوع آن را بیش از عدم بسازد.^{۴۶}

این می‌تواند به‌عنوان اصول استدلال استقرایی مورد توافق باشد؛ مشکل اعمال این اصول بر برهان کیهان‌شناختی است. نخستین هدف سوئین‌برن تطبیق یکی از برهان‌های لایب‌نیتس است. حتی اگر جهان هستی تاریخی نامتناهی داشته باشد که در آن هر رخدادی به‌طور علی در پیوند با قوانین و رخداد‌های پیشین تبیین شود، همچنان کلیت آن تاریخ تبیین‌نشده باقی می‌ماند. ممکن است کاملاً متفاوت باشد - یا با قوانین مختلف یا با قوانین یکسان اما شرایط خاص متفاوت در تمام طول تاریخ - یا ابداً چیزی وجود نداشته باشد. هیچ تبیینی ارائه نشده است تا نشان دهد چرا هیچ‌کدام از این احتمالات برآورده نشدند، ولی از این گذشته، سوئین‌برن اظهار می‌کند که فرضیه وجود یک خدا تا حدی وجود و تاریخ واقعی جهان هستی را تبیین می‌کند. او ادعا می‌کند گونه‌ای تبیین، کاملاً متفاوت از تبیین علی، وجود دارد که هنگامی به کار می‌رود که ما چیزی را به‌عنوان کنش ارادی یک موجود صاحب خرد تبیین می‌کنیم؛ او این را «تبیین شخصی»^{۴۷} می‌نامد. طبق این فرض که خدایی وجود دارد، همانند اظهارات خدا‌باوری سنتی، نتیجه می‌شود که اگر او بخواهد، می‌تواند جهانی فیزیکی به وجود آورد و اینکه ممکن است دلیلی برای انجام این کار داشته باشد. در واقع، سوئین‌برن

۴۶. مقایسه کنید با فصل ۱.

نمی‌گوید این فرضیه (h) که چنین خدایی وجود دارد، این را بسیار محتمل می‌کند که (e) باید چنین جهانی وجود داشته باشد:

«به هر حال، من ادعا نمی‌کنم که $P(e/h.k)$ به‌ویژه بالاست. $P(e/h.k)$ اندازه می‌گیرد که اگر خدایی وجود داشته باشد، با چه احتمالی جهانی فیزیکی وجود خواهد داشت. در میان جهان‌هایی که پیش روی خداوند قرار دارند تا یکی را انتخاب کند و دست به خلقت بزند، جهانی وجود دارد که تنها شامل خداوند است، جهانی که در آن یک یا چند شیء غیرفیزیکی و متناهی وجود دارد (برای مثال ارواح فاقد بدن)، جهانی که شامل یک عالم فیزیکی ساده است (برای مثال تنها یک توپ فولادی گرد)، و جهانی که خود عالمی فیزیکی و پیچیده است. دلایل خوبی وجود دارد که چرا خداوند باید چنین عالم فیزیکی و پیچیده‌ای را خلق کند؛ زیرا چنین جهانی می‌تواند زیبا باشد و این خوب است، و همچنین می‌تواند صحنهٔ تئاتری برای عامل‌های متناهی باشد تا آن را توسعه دهند و به دلخواه خود دریاورند... اما نمی‌توانم دلیل مهم خداوند برای خلق چنین جهانی را درک کنم... و نمی‌توانم دلیل مهم او برای خلق کردن یا نکردن دیگر جهان‌های جایگزین را درک کنم.» (صفحه ۱۳۰ تا ۱۳۱).

در نتیجه، سوئین برن نمی‌گوید این جهان آشکارا بهترین جهان در میان تمام جهان‌های ممکن است، پس احتمال $P(e/h&k)$ قوی نیست. از طرف دیگر، او فکر می‌کند احتمال $P(e/k)$ همچنان ضعیف‌تر است: یک عالم فیزیکی پیچیده «بسیار بعید است که به وقوع بپیوندد، مگر با عاملیت خداوند». بنابراین داریم: $P(e/h&k) > P(e/k)$ ، و به همین دلیل برهان استقرایی - تأییدی خوبی در اختیار داریم که با وجود یک عالم فیزیکی پیچیده آغاز شده و به وجود خدای خدا باوری سنتی ختم می‌شود.

همان‌طور که شاهد بوده‌ایم، این تنها در صورتی برقرار خواهد شد که $P(h/k)$ ، احتمال اولیهٔ وجود چنین خدایی، صفر نباشد. اجازه دهید تا این را مسلم فرض کنیم. با این حال، تمام سخن این است که وجود عالم فیزیکی پیچیده احتمال [وجود] یک خدا را بیشتر می‌کند؛ نسبت به اینکه طور دیگری بوده و چنین جهانی وجود نداشته باشد. اما به‌دشواری می‌توان فهمید که این چگونه به ما کمک می‌کند. با این فرض که چنین جهانی وجود نداشت، چگونه حتی می‌توان دربارهٔ این احتمال پیشین تفکر کرد که باید خدایی وجود داشته باشد؟ احتمالاً باید در مورد احتمال اولیهٔ وجود خدا، و تنها مرتبط با اطلاعات همان‌گویانه^۸، تفکر کنیم و

اگر برهان هستی‌شناختی را رد کرده باشیم، این [احتمال] نسبتاً کم است. اما در اینجا شباهت بسیار اندکی با موضوع فرد وجود دارد. آنجایی که، شاید گذشته از ردپاها، آن‌چنان محتمل نبود که او در آن مسیر قدم گذاشته باشد، ولی کشف ردپاها این را بسیار محتمل‌تر می‌کند. مشکل اینجاست که اگر شواهد، (e)، این باشد که یک عالم فیزیکی پیچیده وجود دارد، آنگاه دانش یا باور پیش‌زمینه، (k)، باید جدا از آن بوده و در نتیجه قادر باشد تا فقط حقایق ریاضیاتی و منطقی را در بر داشته باشد. فرضیه خدا در رابطه با این موارد چه احتمالی می‌تواند داشته باشد؟

در آن صورت، این پرسش که آیا برهان استقرایی - تأییدی خوبی وجود دارد که از وجود محض یک عالم فیزیکی پیچیده به وجود یک خدا برسد یا خیر، ممکن است نادرست باشد. جان کلام سوئین‌برن موضوع را به‌طور متفاوتی مطرح می‌کند:

«تا اندازه‌ای این احتمال مطرح است که اگر خداوندی وجود داشته باشد، از محدودیت و پیچیدگی موجود در یک جهان چیزی به دست خواهد داد. بسیار بعید است که یک جهان بدون علت وجود داشته باشد، درحالی‌که واقعاً محتمل‌تر است که خداوند، بدون علت وجود داشته باشد. وجود جهان هستی عجیب و گیج‌کننده است. اگر فرض کنیم جهان هستی توسط خداوند به وجود آمده است، می‌تواند قابل‌درک شود. این فرضیه نسبت به فرضیه جهانی بی‌علت، تبیینی با آغاز ساده‌تر را مبنا قرار می‌دهد و این امر زمینه را برای باور به درستی فرضیه قبلی فراهم می‌کند.» (صفحه ۱۳۱ تا ۱۳۲).

اکنون دو فرضیه رقیب را مقایسه می‌کنیم؛ یکی اینکه هیچ علت یا تبیین دیگری برای عالم فیزیکی پیچیده وجود ندارد، و دیگری اینکه خدایی وجود دارد که آن را خلق کرده است. اینکه جهان هستی وجود دارد اساس مشترک این دو فرضیه است. سوئین‌برن استدلال می‌کند که در رابطه با دانش پیش‌زمینه ما - که در حال حاضر می‌تواند شامل تمام چیزهایی باشد که معمولاً درباره خود یا جهان می‌دانیم، گرچه نباید شامل هیچ‌گونه باور دینی مشخصی باشد - این محتمل‌تر است که باید خدایی بی‌علت وجود داشته باشد که جهان هستی را خلق کرده است تا اینکه جهان هستی بی‌علت باشد، به این معنا که جهان هستی به‌گونه‌ای است که دارای روابط علی درونی بوده ولی هیچ علت دیگری برای قوانین پایه‌ای یا هستی خود آن وجود ندارد. شبیه این استدلال که در آن برای گروهی از نسخه‌های خطی مشابه، تبار مشترکی فرض می‌کنیم. فرض ما بر این اساس است که شباهت‌های بدون تبیین و در نتیجه نامحتمل آن‌ها، با توجه به اینکه به‌طور مستقیم یا

غیرمستقیم از این تبار نسخه برداری شده اند، می تواند تبیین شود؛ فرضیه نسخه های خطی - به جامانده - به علاوه - تبار - مشترک قابل قبول تر از فرضیه نسخه های خطی - به جامانده - بدون - تبار - مشترک است.

ولی اکنون این حقیقت که، طبق تعریف، جهان هستی بی علت هیچ تبیین دیگری نخواهد داشت این ادعا را توجیه نمی کند که آن جهان «عجیب و گیج کننده» یا «بسیار بعید» است. صرف این واقعیت که [جهان هستی] عالم فیزیکی پیچیده ای است، بدین معنا نیست که شامل هر چیز قابل مقایسه ای با شباهت های میان نسخه های خطی ما می شود که اگر بیشتر تبیین نشوند، مایه شگفتی خواهند بود (این عقیده که برخی از جنبه های جهان هستی بدین شکل شگفت انگیز هستند، در فصل ۷ و ۸ در خلال بحث درباره برهان آگاهی و برهان نظم مورد بررسی قرار خواهد گرفت). به عبارت دیگر، فرضیه خلقت الهی بسیار بعید است. گرچه اگر خدایی دارای مشخصه ها و قدرت های سنتی وجود داشت، می توانست و احتمالاً می خواست چنین جهانی بیافریند، [ولی] هنوز ما مجبوریم در ترازوی [عقل] خود، احتمال یا عدم احتمال وجود خدایی با این مشخصه ها و قدرت ها را بسنجیم. قدرت کلیدی، که در استفاده سوئین برن از «تبیین شخصی» دخیل است، برآورده کردن اهداف به طور مستقیم است - بدون مصالح یا ابزار و بدون هیچ گونه واسطه فیزیکی یا علی. هیچ چیز در دانش پیش زمینه ما وجود ندارد که این را قابل درک کند، چه رسد به اینکه محتمل بداند که چیزی باید چنین قدرتی داشته باشد. تمام دانش ما از تحقق هدف مربوط به اهداف بدنمند است که به طور غیرمستقیم از طریق تغییرات و حرکاتی جسمانی برآورده می شوند که به طور علی با نتیجه مورد نظر - یا از نوع رشد تکاملی فرگشتی یا یادگیری یا هر دو - مرتبط هستند. آنجاست که خود چنین توانمندی ای جهت برآورده کردن اهداف، تاریخچه ای علی دارد. تنها با نادیده گرفتن چنین جنبه های کلیدی ای به همانندی از کنش الهی مورد انتظار دست پیدا می کنیم. ولی حتی گذشته از این سخن، من این گزاره را معقول نمی دانم که «به احتمال زیاد خداوند بدون علت وجود خواهد داشت». حمایت سوئین برن از این گزاره بدین صورت است که «این فرضیه که خداوندی وجود دارد فرضیه ای به غایت ساده است؛ فرض کردن خداوندی دارای قدرت، دانش و آزادی بی کران فرض کردن ساده ترین گونه شخصی است که می تواند وجود داشته باشد»، در حالی که «پیچیدگی، جزئیات و محدودیت موجود در جهان هستی نیاز خود به تبیین را فریاد می زند» (صفحه ۱۳۰). (قدری طعنه آمیز است که در حالی که خداوند از نظر آنسلم و دیگران بدیهی است - زیرا چیزی است که نمی توان بهتر از او را متصور شد - اکنون از نظر سوئین برن نسبتاً بدیهی است چون ساده است). اما در ابتدا، «سادگی» به دست آمده با بردن همه چیز به بی کرانی، به قیمت اثبات کردن مجموعه کاملی

از بی‌نهایت‌ها تمام می‌شود و همان‌طور که اشاره کردم، بسیاری از اندیشمندانی چون غزالی به آن تردید داشته‌اند. دوم اینکه جزئیات حذف نشده و تنها کنار گذاشته شده است: ما باید خصوصیات را در مورد خداوند فرض کنیم تا انتخاب او برای آفریدن جهان هستی مشخص را تبیین کنیم. حتی تصور روحی فاقد بدن، چه رسد به گونه نامتناهی آن، در رابطه با دانش پیش‌زمینه ما ذاتاً نامحتمل است، چراکه تجربه ما هیچ چیزی در این مورد نشان نمی‌دهد.

برخی از مضامینی که هنگام دست‌وپنجه نرم کردن با گونه‌های قدیمی برهان کیهان‌شناختی با آن‌ها مواجه شدیم، در اینجا دوباره پدیدار می‌شوند. سوئین‌برن، همانند لایب‌نیتس، به دنبال تبیین و قابلیت ادراک است. او همانند لایب‌نیتس خواستار یک تبیین تمام‌عیار، یک دلیل کافی برای همه‌چیز یا قابلیت ادراک سرتاسری نیست، اما تلاش می‌کند تا بخش تبیین‌نشده از تصویر کلی ما را حداقلی سازد. اما بدون معرفی کردن مفهوم چیزی که دربردارنده دلیل کافی خود است یا ماهیت آن دربرگیرنده وجود آن است — هرچند در نهایت این مفاهیم ناخوشایند هستند — او چیزی در چنته ندارد تا از این ادعا حمایت کند که با افزودن خدایی به جهان هستی، عنصر تبیین‌نشده راکاهش می‌دهیم. اگرچه نقطه سرآغاز او همانند لایب‌نیتس است، نتیجه‌گیری‌اش از این جهت شباهت بیشتری به برهان کیهان‌شناختی کلام دارد که خلقت به دست یک شخص را به‌عنوان آغازی رضایت‌بخش برای همه‌چیز در نظر می‌گیرد. اما هنگامی که با دقت بیشتری آن را بررسی می‌کنیم، چنین «تبیین شخصی‌ای» به هیچ وجه آغازی رضایت‌بخش نیست و بدون شک اوضاع در مورد هر حالت اولیه مفروضی که ناشی از اطلاعات پیش‌افتاده بوده و ما باید آن را به‌عنوان دانش پیش‌زمینه خود بپذیریم نیز همین‌طور است.

بنابراین شانس موفقیت‌آمیز بودن گونه‌های استقرایی، احتمالی یا تأییدکننده فرضیه برهان کیهان‌شناختی از برهان اثباتی بیشتر نیست. به هر حال، انتقادهای ما مشخصاً برهان کیهان‌شناختی را به همان مفهومی که در ابتدای فصل تبیین شده، مورد هدف قرار داده‌اند، یعنی استدلالی که داده‌های تجربی آن یا صرف این واقعیت است که کلاً جهانی وجود دارد یا واقعیت‌های بسیار کلی در مورد آن مانند اینکه تغییر، حرکت یا علیت در آن وجود دارد. این انتقادها راه را برای این احتمال باز می‌گذارد که ممکن است فرضیه وجود خدا توسط شواهدی دقیق‌تر و روشن‌تر تأیید شود — همچون وجود موجودات آگاه یا وجود چیزی که به‌عنوان «نشانه‌های نظم» در نظر گرفته شده است. این احتمال در فصل‌های ۷ و ۸ آزموده خواهد شد، ولی ابتدا در فصل ۶، به‌سراغ گونه دیگری از شواهد می‌رویم.

فصل ششم

براهین اخلاقی برای وجود خداوند

برگردان سمانه نوروزی

الف. یک خط فکری رایج

اغلب گفته می‌شود که اخلاق مستلزم دین است و آن را پیش فرض می‌گیرد، و بنابراین تفکر اخلاقی از عقاید خدا باورانه پشتیبانی می‌کند. یک خط آشنای این تفکر رایج تقریباً چیزی شبیه به این است: اصول اخلاقی آنچه را باید انجام دهیم به ما می‌گویند، چه خوشمان بیاید چه نیاید؛ یعنی دستورند، و چنین دستوراتی باید منبع و دستوردهنده داشته باشند. اما الزامات اخلاقی فراتر از چیزی هستند که هر مرجع قدرت انسانی از ما می‌خواهد، و گاهی اوقات ما را ملزم به مقاومت در برابر همه مراجع قدرت انسانی می‌کنند. الزامات اخلاقی فراتر و گاه بر خلاف آن چیزی هستند که قانون، دولت، دوستانمان، هر تشکیلات کلیسایی یا افکار عمومی هر جامعه‌ای، حتی در سراسر جهان، مقرر داشته است. بنابراین باید دستورات چیزی بیش از انسان، و در نتیجه قدرتی ماورایی باشند. همچنین اگر این دستورات، آن‌گونه که مدعی‌اند، دیگر ملاحظات را [تحت تأثیر قرار داده و] لغو کنند، باید فارغ از تهدیدها یا وسوسه‌هایی که ما را به نافرمانی تشویق می‌کنند، انگیزه کافی برای اطاعت از آن‌ها داشته باشیم. چنین انگیزه‌ای فقط با دانستن اینکه موجودی وجود دارد که هم اراده و هم قدرت دادن پاداش و کیفری را دارد که بیش از همه شکست‌ها و دستاوردهای دنیوی است، فراهم می‌شود. به این ترتیب، اخلاق به خداوند، هم به‌عنوان عالی‌ترین منبع فرامین و هم به‌عنوان قادر مطلق اجرای

مجازات‌ها جهت اجبار به انجام فرامین، نیاز دارد. علاوه بر این، تفکر اخلاقی شامل نوعی نیاز دل‌گرم‌کننده به عدالت است؛ اطمینان از اینکه در نهایت آنچه ناعادلانه و ظالمانه است نمی‌تواند غالب باشد و عدالت مستلزم وجود داشتن قدرتی است که میان شادی و شایستگی نوعی تعادل برقرار کند.

شاید چنین استدلالی به‌ندرت به‌عنوان بنیان اصلی اعتقادات مذهبی ارائه شود، اما به نظر بسیاری تقویت‌کننده قدرتمندی برای باور مذهبی است و به‌خصوص هنگامی که این باور به شکلی دیگر تهدید می‌شود، دلیل محکمی است برای ادامه اعتقاد داشتن به آن. احساس می‌شود که اگر اعتقادات خدا باورانه کنار گذاشته شود، اعتقادات اخلاقی هدف، نیرو و نیز قطعیت خود را از دست خواهند داد. به این ترتیب، اعتقادات مذهبی که مبنایی برای تردید به آن در دست داریم، با این احساس که بدون حمایت مذهبی نه می‌توانیم اخلاق را ترک کنیم و نه می‌توانیم آن را رها کنیم، تقویت می‌شود.

بعدها به این خط فکری رایج می‌پردازم، اما ابتدا می‌خواهم چندین نسخه فلسفی مختلف و حتی متناقض از برهان‌های اخلاقی را بررسی کنم که هر یک از آن‌ها را می‌توان پرورش یافته یا اصلاح شده برخی عناصر در خطوط رایج فکری در نظر گرفت. این‌ها نسخه‌هایی هستند که نیومن و کانت ارائه کرده‌اند، و نیز نسخه‌ای که توسط سیجویک^۱ بررسی شده، ولی مورد تأیید او نبوده است.

ب. نیومن: وجدان، اصل خلاقه دین

نیومن در دستور زبان تأیید^۲، با این نظریه شروع می‌کند که «در میان اعمال ذهنی ما، وجدان جایگاه موجهی دارد». او وجدان را از این نظر با حافظه، استدلال، تخیل و احساس زیبایی مقایسه می‌کند. او مدعی است که «در این حس خاص، که پیرو چیزی است که درست یا نادرست می‌نامیم، مواد لازم برای درک واقعی حاکم و داور الهی وجود دارد». نیومن دو وجه وجدان را از هم متمایز می‌کند. وجدان، از یک سو، حس اخلاقی ایست که «مؤلفه‌های اخلاق» و قضاوت‌های خاص درباره آنچه باید یا نباید انجام دهیم، «به شکلی که می‌توان با کمک عقل به پرورش کدهای اخلاقی پرداخت» را فراهم می‌کند، از سوی دیگر، احساس وظیفه‌ای است که این تجویزها را تحکیم می‌کند. نیومن بر این وجه دوم، یعنی وجدان به‌عنوان «ضمانت

1. Henry Sidgwick

2. *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (Longmans, London, 1870), Chapter 5.

اجرای رفتار درست»، تکیه می‌کند. او بر این باور است که این وجه وجدان «به‌خودی‌خود آرام نمی‌گیرد، بلکه به‌شکل مبهمی به چیزی فراتر از خود چنگ می‌زند، و به‌خاطر تصمیمات خود به‌شکلی مبهم، تأییداتی فراتر از خود را کشف می‌کند، چنان‌که در احساس تعهد و مسئولیت شدیدی که آن را هدایت می‌کند، قابل‌مشاهده است». او می‌گوید که از این نظر، کاملاً بر خلاف «سلیقه» – یعنی قوه‌ی زیبایی‌شناختی، احساس زیبایی – است که «شاهد خود است، به چیزی فراتر از احساس زیبایی یا زشتی خود اتکا ندارد، و از نمونه‌های زیبا فقط به‌خاطر خود آن‌ها لذت می‌برد». او می‌گوید در پیگیری این تعارض، «وجدان تأثیر عمیقی بر عواطف و احساسات ما دارد». کسی که تشخیص دهد رفتارش زیبا نبوده از این نظر هیچ ترسی احساس نمی‌کند، اما کسی که رفتار خود را غیراخلاقی تشخیص دهد «احساس مسئولیت و گناه شدیدی دارد، هرچند این عمل تعرضی علیه جامعه به حساب نیاید – آزرده‌گی و دلواپسی، اگرچه آن عمل در حال حاضر باب میلش باشد؛ ندامت و پشیمانی، اگرچه آن عمل به‌خودی‌خود بسیار لذت‌بخش باشد؛ و سردرگمی در چهره، حتی اگر شاهده‌ی نیز نداشته باشد». نیومن می‌گوید چنین عواطفی «به اشخاص مرتبط‌اند». «همان‌طور که می‌دانیم، اگر احساس مسئولیت می‌کنیم، خجالت می‌کشیم، می‌ترسیم، ندای وجدان خود را زیر پا می‌گذاریم، به این معناست که یگانه‌ای وجود دارد که در مقابل او مسئولیم، در مقابل او شرم‌نده‌ایم، از داوری او درباره‌ی خودمان می‌ترسیم.» و به همین ترتیب، لذت بردن از وجدان آسوده دلالت دارد که شخصی وجود دارد که رضایت او ما را خشنود می‌کند. «این احساسات در ما به‌گونه‌ایست که علل محرک آن‌ها نیازمند موجودی هوشمند است.» با این حال، هیچ شخص زمینی‌ای وجود ندارد که به‌طور سیستماتیک این نقش را ایفا کند. بنابراین، وجدان باید مربوط به فردی ماوراءالطبیعی و الهی باشد: «و در نتیجه، پدیده‌ی وجدان، به‌عنوان یک اصل، برای تحت‌تأثیر قرار دادن تخیل، از تصویر حاکمی متعال، قاضی، فردی مقدس، عادل، قدرتمند، جهان‌بین و عقوبت‌کننده بهره می‌برد، و اصول خلاقه‌ی دینی، همان‌طور که حس تشخیص خوب و بد یک اصل اخلاقی است، اصول اخلاقی است.»

قبلاً نشان دادم که استدلال اخلاقی رایج به‌ندرت مبنای اصلی برای باورهای دینی است. نیومن در اینجا این مطلب را رد نمی‌کند، بلکه پیشنهاد متفاوتی ارائه می‌کند: اینکه نه استدلال، بلکه تجربه‌ی واقعی وجدان زمینه‌ی اصلی باور دینی است، و احساس وظیفه و مسئولیت، یعنی پاسخگویی، تا حد زیادی به برآمدن دین دامن می‌زند؛ به همان اندازه که دیگر وجوه وجدان، یعنی حس تشخیص خوب و بد، باعث برآمدن باورهای اخلاقی می‌شود. با این حال، او فقط این ادعای تکوینی را مطرح نمی‌کند، همچنین می‌گوید که پدیده‌های

وجدانی دلیل خوبی برای اعتقادات خدا باورانه است. بدین ترتیب، این طور به نظر می‌رسد که استدلال او بر سه مقدمه استوار است: وجدان معقول و معتبر است؛ که فراتر از عامل انسانی به تأیید [شخصی] بالاتر نظر دارد؛ و اگر بخواهد احساساتی قوی با همان ویژگی‌ای که آگاهی اخلاقی در بر دارد برانگیزد، باید از یک شخص، موجودی هوشمند، برآید. اگر هر سه مقدمه را بپذیریم، باید قبول کنیم که استدلال قانع‌کننده‌ای است، هر چند نیازی نیست خداوندی که معرفی می‌کند صفات لایتناهی خداوند دکارت یا آنسلم را داشته باشد. اما آیا باید هر سه فرض را بپذیریم؟ در واقع، این استدلال با نوعی دوراهی مواجه است. اگر وجدان را، چنان‌که در ظاهر امر به نظر می‌رسد، در نظر بگیریم و ادعای آن را به‌عنوان ارزش واقعی بپذیریم، باید بگوییم نوعی تجویز منطقی دربارهٔ انواع خاص اعمال به‌خودی‌خود وجود دارد: از این نوع یا آن نوع بودن به‌خودی‌خود دلیلی برای انجام آن‌ها یا خودداری از انجام آن‌هاست. در خود این نوع عمل، به‌خودی‌خود، باید یا نباید وجود دارد. اگر این طور باشد، نیازی نیست نگاهی فراتر از این به فردی ماوراءالطبیعی که به چنین عملی امر یا از آن نهی می‌کند، داشته باشیم. به همین ترتیب، پشیمانی، گناه، شرم و ترس به آگاهی از اشتباه کردن مربوط است، هر چند معمولاً چنین احساساتی فقط در ارتباط با اشخاص به وجود می‌آید، و در این مورد خاص طبیعی و مناسب است: چیزی که وجدان، بر حسب آنچه در ظاهر امر به نظر می‌رسد، به ما می‌گوید این است که فرد باید به‌خودی‌خود در مقابل عمل اشتباهش چه احساسی داشته باشد. به این مفهوم که اگر مقدمهٔ اول نیومن را تمام و کمال بپذیریم، باید مقدمهٔ دوم و سوم را رد کنیم. اما اگر وجدان را بر حسب آنچه در ظاهر امر به نظر می‌رسد در نظر بگیریم، در صورتی که به شکل انتقادی به دنبال درک چگونگی به وجود آمدن وجدان و کارکرد آن باشیم، در واقع می‌توانیم افرادی را در پس‌زمینه بیابیم، افرادی انسانی و نه الهی. اگر از تجربهٔ وجدان کنار بکشیم و سعی در درک آن داشته باشیم، به‌سختی ممکن است آن را به‌صورت درون‌فکنی در هریک از خواسته‌های فردی در نظر بگیریم که از دیگران ناشی می‌شود؛ شاید در وهلهٔ اول، از طرف والدین و نزدیکان طراز اول، اما در نهایت از سوی سنت‌ها و نهادهای اجتماعی که در آن‌ها رشد کرده یا از سوی بخش‌های خاصی از جامعه که بیشترین تأثیر را بر فرد داشته است. با چنین فهمی از وجدان، به ورای وجدان و عامل می‌نگریم، ولی به منابع طبیعی و انسانی، و نه خداوند. حال به‌شکلی مقدمهٔ دوم و سوم نیومن را می‌پذیریم، اما مقدمهٔ اول را تغییر می‌دهیم. موافقت با هر سه آن‌ها راحت نیست. استدلال نیومن راه رفتن روی طناب باریکی است که به ادعای آن، به وجدان این اجازه را می‌دهد تا اعتبار و استقلال ذاتی

از همه احساسات و خواسته‌های بشری داشته باشد، و همچنان ادعای آن مبنی بر استقلال و خودمختاری کامل را تأیید نمی‌کند. اما انتخاب این حد از بازتفسیر انتقادی، نه کمتر و نه بیشتر، دل‌بخوایی است.

به‌طور کلی، شاید نیومن بر وجدان به‌عنوان شیوه تفکر جهان‌شمول انسان‌ها تکیه نمی‌کند، بلکه به شکل خاصی از وجدان که ایده‌های اخلاقی خود را با باور به خدا مرتبط می‌داند، تکیه می‌کند. اگر او این شکل خاص وجدان در ظاهر امر آن را در نظر بگیرد، در واقع می‌تواند مدعی هر سه مقدمه باشد، اما پس از آن، فقط کسانی که پیش‌تر نتیجه‌گیری او را پذیرفته‌اند، به استدلالش اعتقاد خواهند داشت. این استدلال که باید خدایی وجود داشته باشد خطاب به گروهی وسیع‌تر یا مخاطبانی که در ابتدای امر در این رابطه تصمیم نهایی نگرفته [و همچنان به دنبال حقیقت هستند]، استدلال ضعیف و ناامیدکننده‌ای خواهد بود، زیرا برخی افراد بر این باورند که خدایی وجود دارد و این باور را در تفکرات اخلاقی خود گنجانده‌اند. به چیز بیشتری نیاز است تا نشان داده شود که این شکل خاص تفکر اخلاقی به‌طور متمایزی معتبر است، و باید دربردارنده استدلالی دقیقاً مستقل بر وجود خداوندی از نوع مناسب باشد.

ممکن است این انتقاد بر حسب تأیید فرضیه‌ها با شواهد تکرار شود که با دردسترس بودن تبیین‌های بهتر رقیب تضعیف می‌شود. در واقع، پدیده وجدان را که نیومن آن را مورد توجه قرار داده، می‌توان با فرضیاتی توصیف کرد که در آن‌ها شخصی ماوراءالطبیعی با ویژگی‌های خدا باورانه سنتی یا برخی مشابهت‌های کلی به آن‌ها وجود دارد که هر کسی در تفکرات اخلاقی خود از حضور و خواسته‌ها و ویژگی‌ها و قدرت او به‌شکل مبهمی آگاه است. اما حداقل دو فرضیه رقیب وجود دارد که این پدیده‌ها را به یک اندازه خوب توصیف می‌کند: از یک سو، عینیت‌گرایی یا شهودگرایی اخلاقی و از سوی دیگر، شرح روان‌شناختی طبیعت‌گرایانه از منشأ وجدان.^۳ از آنجا که این توضیحات جایگزین وجود دارد، که حداقل دومی به‌طور ذاتی دشواری کمتری دارد، از لحاظ متافیزیکی نسبت به خدا باوری محتمل‌تر است. خدا باوری به‌شکل قابل توجهی با پدیده‌هایی که اذعان می‌کنم تبیین می‌کند، تأیید نمی‌شود.

ج. کانت: خداوند به‌عنوان پیش‌فرض اخلاق

3. Cf. my *Hume's Moral Theory* (Routledge & Kegan Paul, London, 1980), especially PP- 145-50.

کانت در *نقد عقل محض*، استدلال می‌کند که هیچ اثبات عقلانی‌ای مبنی بر وجود خداوند وجود ندارد. پیش‌تر به انتقادهای او از استدلال‌های هستی‌شناختی و کیهان‌شناختی اشاره کرده‌ایم و در فصل ۸، خواهیم دید که کانت علیه برهان نظم چه می‌گوید. اما او در *نقد عقل عملی*، بر آن است که آنچه استدلال عقلانی نمی‌تواند کسب کند استدلال اخلاقی می‌تواند به دست آورد، و از وجود خداوند و نیز راه‌حل‌های امیدوارکننده دیگر پرسش‌های متافیزیکی بزرگ دربارهٔ جاودانگی روح و آزادی اراده، به‌عنوان پیش‌فرض لازم در آگاهی اخلاقی، دفاع می‌کند.^۴

دیدگاه کانت از دیدگاه نیومن دربارهٔ خط فکری رایج که با آن شروع کردیم، بسیار فراتر است. او بر استقلال اخلاقی تأکید دارد که در اولین بخش دوراهی که در انتقاد از استدلال نیومن به کار بردم، بررسی کردم. کانت بر این باور است که آنچه از لحاظ اخلاقی درست و لازم است به‌خودی‌خود چنین است و از لحاظ عقلانی به‌خودی‌خود چنین دیده می‌شود. هر موجود خردمندی به‌خودی‌خود شایستگی تعیین قوانین اخلاقی و توصیه به احکام اخلاقی برای خویش را دارد و بنابراین نیازی به خدا ندارد تا به او حکم کند و حتی به نظر می‌رسد نیازی ندارد که خداوند او را نصیحت کند. «علاوه بر این، به این مفهوم نیست که لازم است وجود خداوند را به‌عنوان اساس همهٔ تکالیف فرض کنیم (که این امر... بر خود استقلال عقل مبتنی است)». (ص ۲۶۷).

عاملان اخلاقی یا موجودات خردمند شهروندان کشوری ایدئال‌اند که برای خود و یکدیگر قوانین همگانی وضع می‌کنند. اگر اخلاقیات از حسابگری و منافع شخصی حاصل شود، فاسد می‌شود؛ بنابراین پاداش و مجازات الهی، به‌جای فراهم آوردن انگیزه اخلاقی لازم، باعث پیروی از امری به‌واسطهٔ اجبار بیرونی می‌شود، و به‌جانشینی انگیزه‌های بی‌ارزش اخلاقی و بیگانه با تنها انگیزهٔ ارزشمند و اصیل، یعنی احترام به قوانین اخلاقی، منجر می‌شود.

با این حال، کانت برای خدا جایگاه مناسب‌تر دیگری در جهان اخلاق می‌یابد. استدلال ایجابی او از مفهوم خیر مطلق^۵، برترین خوبی، آغاز می‌شود که به گفتهٔ او صرفاً درستکاری اخلاقی نیست، بلکه شادمانی را نیز در بر می‌گیرد. برترین خوبی برای فرد فضیلت و شادمانی است و بهره‌بردن از شادمانی متناسب با اخلاق باعث ایجاد برترین خوبی در جهان ممکن می‌شود. در همان حالی که اپیکوری‌ها اخلاق را به جست‌وجو

4. I. Kant, *Critique of Practical Reason*, e.g. in T. K. Abbott, *Kant's Theory of Ethics* (Longmans, London, 1927), especially Part I, Book II, Chapter 2.

5. Summum bonum

برای شادمانی فروکاستند، رواقیون اشتباه عکس آن‌ها را مرتکب شدند و شادمانی را از مفهوم برترین خوبی کنار گذاشتند یا — کاری را که به همان نتیجه ختم می‌شود انجام دادند — و شادمانی را با آگاهی از فضیلت برابر دانستند. در مقابل هر دوی این اشتباهات، مفهوم قابل قبول برترین خوبی باید دربرگیرنده فضیلت و شادمانی، هر دو باشد، اما هرکدام در جایگاه خود. ولی از آنجا که این دو عنصر در برترین خوبی مستقل از یکدیگرند، هیچ ضرورت منطقی‌ای وجود ندارد که باید با هم روی دهند و هیچ تضمین پیشینی‌ای وجود ندارد که حتی تشخیص این برترین خوبی ممکن باشد. به همین ترتیب، هیچ تضمین طبیعی و علی‌ای در این مورد وجود ندارد. (در این زندگانی)، شادمانی تا حد زیادی به آنچه در دنیای طبیعی رخ می‌دهد وابسته است، اما انتخاب‌های اخلاقی موجودات خردمند چندان تحت کنترل این مسئله نیست: تلاش‌های اخلاقی ما نمی‌تواند به‌طور علی تضمین کند کسانی که اراده و عمل درست دارند شادمان خواهند بود. طبیعت نیز با چنین معیار اخلاقی‌ای سازگاری ندارد. اما به گفته کانت، تفکر اخلاقی می‌گوید که باید برترین خوبی را به‌عنوان هدف غایی در فرض بگیریم، یعنی «باید به وظیفه خود برای ترویج برترین خوبی عمل کنیم؛ که بنابراین این هدف باید ممکن باشد». کانت استنتاج می‌کند که «وجود علت همه طبیعت، جدا از خود طبیعت، و در برداشتن اصل هماهنگی دقیق شادمانی با اخلاقیات» در تفکر اخلاقی فرض گرفته شده است. «برترین خوبی در جهان فقط با فرض وجود متعالی‌ای ممکن است که علیتی متناظر با شخصیتی اخلاقی دارد»، یعنی خدا. از آنجا که وظیفه ماست تا برترین خوبی را بگسترانیم، «وظیفه به ضرورتی نیاز دارد؛ اینکه باید امکان این خیر مطلق را پیش فرض بگیریم و از آنجا که این امکان فقط به شرط وجود خداوند محقق می‌شود... از لحاظ اخلاقی ضروری است که فرض کنیم خداوند وجود دارد». اما از آنجا که شادمانی در زندگی به‌وضوح با اخلاقیات متناسب نیست، لازم است فرض کنیم که افراد پس از مرگ دوباره زندگی خواهند کرد. کانت همچنین به‌صورت مستقل در دفاع از چنین جاودانگی‌ای به‌عنوان پیش فرض تفکر اخلاقی استدلال کرده است. [این پیش فرض] ضرورتی است که پیشرفت نامحدود به‌سوی کمال لازم که در نیمه اول برترین خوبی مطرح است، یعنی فضیلت کامل یا «مطابقت کامل ذهن با قوانین اخلاقی»، را ممکن می‌سازد (صص ۲۶۵-۷).

تصمیم‌گیری درباره اینکه کانت می‌خواسته این نتیجه‌گیری را چطور تفسیر کنیم، راحت نیست. کانت از یک سو، به نفع «تقدم عقل عملی محض در ترکیب با خرد نظروزر^۶ استدلال می‌کند و می‌گوید هنگامی که

گزاره‌هایی مشخص «به‌شکل جدایی‌ناپذیری به منافع عملی خرد نظرورز ناب متصل می‌شود»، عقل نظری باید آن‌ها را بپذیرد و «باید تلاش کند آن‌ها را با هرچه به‌عنوان خرد نظرورز در اختیار خود دارد، مقایسه کند و به هم متصل نماید» (۲۶۱)، و به‌صراحت این مربوط به گزاره‌هایی است که بر جاودانگی روح و وجود خدا، و همچنین آزادی اراده، تأکید دارند. اما از سوی دیگر، کانت به این سوالات که آیا دانش ما «به این شیوه با عقل عملی محض گسترش یافته» یا نه و اینکه آیا «آنچه در عقل عملی درونی است، در خرد نظرورز صرفاً متعالی بود؟» مسلماً پاسخ می‌دهد: «البته، اما فقط از دیدگاه عملی.» — که به نظر می‌رسد آنچه را ارائه می‌دهد از بین می‌برد. به این ترتیب، ما از روح خود یا از خداوند متعال، آن‌چنان که هستند، دانشی کسب نمی‌کنیم. عقل نظری «ناچار است اذعان کند چنین ابژه‌هایی وجود دارد، هرچند نمی‌تواند آن‌ها را دقیق‌تر توصیف کند»؛ دانش نسبت به آن‌ها «فقط برای استفاده عملی» ارائه شده است. در واقع، خرد نظرورز در رابطه با این ابژه‌ها فقط «به‌شکلی سلبی» کار خواهد کرد تا «انسان‌نگاری به‌عنوان منشأ خرافه‌پرستی یا گسترش ظاهری این مفاهیم با تجربیات فرضی را از بین ببرد، و... افراطی‌گری که با استفاده از شهود فراحسی همان را وعده می‌دهد» (۹-۲۶۷). به نظر می‌رسد که کانت می‌گوید وجود خدا و جاودانگی روح را می‌توان با استدلال‌های اخلاقی به‌عنوان واقعیت اثبات کرد، اما تنها به‌شکلی بسیار نامتعیین. با این حال، او به موقعیت شک‌گرایانه‌تری نیز اشاره می‌کند؛ اینکه وجود خدا، آزادی اراده و جاودانگی روح را نمی‌توان حتی با استدلال بر پایه آگاهی اخلاقی به‌عنوان واقعیت اثبات کرد، بلکه فقط می‌توان نشان داد پیش‌فرض آگاهی‌ای است که به‌طور ضمنی در محتوای آن بوده است. به عبارت دیگر، ما به‌عنوان موجودات خردمند چاره‌ای جز اخلاقی فکر کردن نداریم و اگر تفکر اخلاقی خود را کامل و منسجم توسعه دهیم، چاره‌ای نداریم جز فرض گرفتن وجود خداوند؛ اما اینکه آیا خدایی وجود دارد یا نه یک پرسش بی‌پاسخ باقی می‌ماند. کانت می‌گوید «ممکن است فرد درستکار بگوید: "من می‌خواهم خداوند وجود داشته باشد، می‌خواهم وجود من در این جهان، وجودی خارج از زنجیره علی فیزیکی و در جهانی خالص از فهم بوده و در نهایت، بقای من دائمی باشد. من قاطعانه به این امور پایبند می‌مانم و نمی‌گذارم این ایمان از من گرفته شود، زیرا در این مورد فقط علاقه من، چراکه نباید چیزی از آن را رها کنم، به‌شکل گریزناپذیری تعیین‌کننده قضاوتم است." و از ایمان عقل عملی محضی سخن می‌گوید که قبول دارد "مفهومی غیر معمول" است» (۹۲-۲۸۹).

اما به هر روشی که نتیجه کانت را تفسیر کنیم، به استدلال او انتقاد وارد است. واضح‌ترین ضعف در گام برداشتن از گزاره «باید به دنبال برترین خوبی باشیم» به ادعای «بنابراین باید ممکن باشد» است. همان‌طور

که کانت در جاهای دیگر استدلال می‌کند، حتی اگر «باید» دلالت بر «توانستن» داشته باشد، این نظریه که باید به دنبال ترویج برترین خوبی باشیم فقط بیان‌کننده این است که می‌توانیم به دنبال ترویج آن باشیم، و شاید، از آنجا که جست‌وجوی عقلانی نمی‌تواند کاملاً بی‌ثمر باشد، می‌توانیم آن را واقعاً تا حدی ترویج کنیم. اما این امر مستلزم آن نیست که تحقق کامل برترین خوبی باید ممکن باشد. مثلاً، کاملاً عقلانی است تا برای بهبود شرایط زندگی بشر تلاش کنیم، به شرط اینکه برخی از این بهبودها میسر باشد؛ نیازی به امید واهی برای کمال آن نیست. و حتی برای امکان تحقق کامل آن، بیش از همه به وجود ممکن حاکمی کاملاً خوب و قدرتمند برای جهان نیاز است؛ وجود واقعی چنین حاکمی نه فقط امکان برترین خوبی، بلکه واقعیت آن را نیز تضمین می‌کند. ممکن است کانت بگوید که می‌توانیم و باید از ته دل خواستار تحقق غایی برترین خوبی باشیم، و امید به چنین تحقق غایی‌ای لزوماً دربردارنده تفکر اخلاقی است، اما نمی‌تواند ادعا کند که حتی تحقق ممکن آن به‌طور کلی فرض مسلم مورد نیاز اخلاقی است؛ حتی فرض مسلم مورد نیاز نوع خاصی از نظریه اخلاقی نیست که خود کانت آن را پرورنده است. اراده کردن قوانین جهانی برای و از سوی موجودات خردمند به‌خودی‌خود می‌تواند فعالیتی کاملاً مستقل باشد.

در واقع، کشمکش‌های متناوبی میان خداباوری کانت و تأکید او بر استقلال اخلاقی وجود دارد. کانت، در تقابل شدید با دیدگاه رایج و دیدگاه نیومن، معتقد است نه دانش ما از خداوند و اراده او و نه خود اراده اساس قانون اخلاقی نیست. با این حال (چنان‌که او فکر می‌کند)، از آنجا که مجبوریم خدایی را فرض کنیم که او نیز وجود چنین قوانینی را اراده کند، مانند هر اراده آزاد و عقلانی دیگری، همچنان آن‌ها را «فرمان‌هایی از موجود متعالی» می‌نامد، اما به یک معنا فقط سایه محوی است از آنچه مدنظر بیشتر اخلاق‌گرایان الهیاتی است. کانت معتقد است هیچ «نتیجه مطلوبی» «انگیزه مناسبی برای اطاعت» از این قوانین نیست. در واقع، ترس از تنبیه یا امید به پاداش «اگر به‌عنوان اصل پذیرفته شود، همه ارزش اخلاقی اعمال را از بین می‌برد». با این حال، بازهم به نظر می‌رسد اعتقاد او مبنی بر اینکه چیز مناسبی درباره تناسب شادمانی با اخلاقیات وجود دارد — نظریه‌ای کیفی — سایه محوی از اتکا به تنبیه و پاداش است. آیا این امر، (با این همه)، در مورد تأکید او بر شادمانی نیز صدق نمی‌کند که باید همبستگی آن با فضیلت را نه صرفاً به‌عنوان امید مشروع، بلکه فرض مسلم تفکر اخلاقی در نظر بگیریم؟ آیا به رسمیت شناختن کامل استقلال اخلاقی به این دیدگاه رواقی نمی‌انجامد که اخلاقیات نیازی به شادمانی واقعی فراتر از آگاهی از خود عمل درست ندارد؟

به نظر می‌رسد خود کانت از این دشواری‌ها آگاه بوده و در بخشی از *مابعدالطبیعه اخلاق*^۷، اثبات کاملاً متفاوتی از وجود خداوند را نشان می‌دهد: بازهم اثباتی اخلاقی، اما اثباتی که استدلال نیومن دربارهٔ وجدان را پیش‌بینی می‌کند.

«این ظرفیت فکری و... اخلاقی اصیل که وجدان نامیده می‌شود، این ویژگی‌ها را در خود دارد که هر چند وظیفه آن سوداگری انسان با خود است، با این حال، انسان خود را با عقل خود مجبور می‌بیند تا آن را طوری انجام دهد که گویی دستوری از فرد دیگری است... وجدان انسان، در تمام وظایف، باید شخص دیگری غیر از خود را داور اعمال خود در نظر بگیرد... حال ممکن است این دیگری، شخصی واقعی یا صرفاً فردی ایدئال باشد که عقل آن را طرح می‌کند. چنین فرد ایدئالی باید کسی باشد که دل را بشناسد... هم‌زمان فرمایش باید همواره لازم‌الاجرا باشد، یعنی باید کسی باشد یا کسی تصور شود که همهٔ وظایف به‌عنوان دستورات او در نظر گرفته شود... حال، از آنجا که چنین موجود اخلاقی‌ای باید در عین حال همهٔ قدرت (روی زمین و آسمان) را دارا باشد، زیرا در غیر این صورت احکام او نمی‌تواند تأثیر مطلوب داشته باشد، و از آنجا که چنین موجود اخلاقی‌ای که قدرتش ورای همه است خداوند نامیده می‌شود، وجدان باید به‌عنوان اصل مسئولیت فردی به‌ازای اعمال فرد در مقابل خداوند در نظر گرفته شود؛ خیر، این مفهوم اخیر در هر نوع خودآگاهی اخلاقی قابل جست‌وجوست (هرچند مبهم)» (۴-۲۹۳).

در اینجا، کانت میان تشخیص پدیده صرفاً روان‌شناختی تعیین یک ناظر ایدئال («مردی درون سینه») آدم اسمیت^۸ و این پیشنهاد که تفکر اخلاقی حداقل باید وجود واقعی قدرتی بیرونی را مسلم فرض کند، در آمدوشد است — اما دلیلی که او برای انتساب قدرت مطلق به این موجود اخلاقی ارائه می‌کند چقدر ضعیف است! در هر صورت، تا جایی که استدلال نیومن را پیش‌بینی می‌کند، با همان انتقادات مواجه است.

نیازی به بررسی همهٔ تنش‌ها و تردیدهای درونی [رویکرد کانت] نیست. مهم این است که حتی اگر تفکر اخلاقی آن‌گونه باشد که کانت توصیف کرده، نتیجه نمی‌گیریم که چنین تفکری حتی مجبور باشد وجود خدا را فرض مسلم بگیرد، چه برسد به اینکه بتوانیم وجود واقعی خدا را از ویژگی‌های این تفکر استنتاج کنیم.

7. *Metaphysic of Morals*

8. A. Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Edinburgh, 1808), Part III, Chapter 2, P. 308.

د. سیجویک: دوگانگی عقل عملی

سیجویک شکل دیگر استدلال اخلاقی را به وضوح بیان کرده، اما مورد تأیید او نیست.^۹ این استدلال از «دوگانگی عقل عملی» آغاز می‌شود — این حقیقت که خودکامگی مصلحتی و احکام وجدان عملاً عقلانی‌اند، هریک بدون قید و شرط — و با این حال، اگر خدا و چیزی مانند خدا وجود نداشته باشد، همیشه منطبق بر هم نخواهند بود. مقدمات آن عبارت است از:

۱. آنچه بیشترین دلیل را برای انجام آن دارم همیشه چیزی است که شادمانی من را در درازمدت تأمین خواهد کرد.

۲. آنچه بیشترین دلیل را برای انجام آن دارم آن چیزی است که اخلاق من را بدان ملزم می‌کند.

۳. اگر هیچ حاکمیت اخلاقی‌ای در جهان وجود نداشته باشد، آنچه به بهترین شکل شادمانی مرا تأمین می‌کند همیشه الزامات اخلاقی نیست.

دو مقدمه اول در واقع مستلزم این است که همواره دوران‌دیشی و اخلاق با هم همراه باشند، زیرا اگر در شرایط یکسان نیازمند انتخاب‌های مختلفی باشند، نمی‌تواند درست باشد که هریک از این انتخاب‌های مختلف همانی است که بیشترین دلیل را برای انجام آن داشته‌ام: یعنی این مقدمات هر دو نمی‌توانند هم‌زمان درست باشند. اما اگر دوران‌دیشی و اخلاق همواره فقط در صورت وجود حاکمیت اخلاقی در جهان با هم همراه باشند، نتیجه می‌شود که باید چنین حاکمیتی وجود داشته باشد، یعنی خدا یا چیزی شبیه خدا.

این استدلال کاملاً معتبر است، هرچند نتیجه‌گیری آن دقیقاً چیزی نیست که خدا باوری سنتی ادعا می‌کند: حاکمیت اخلاق نیازی به دربرگیری خدای شخصی ندارد. اما آیا مقدمات درست‌اند؟ سیجویک دو مقدمه اول را به عنوان شهودهای گریزناپذیر آنچه در عمل منطقی است در نظر می‌گیرد — مقدمه دوم را چنان در نظر می‌گیرد که وظیفه اجتماعی را در مفهوم فایده‌گرایانه تجویز می‌کند. همچنین اگر هیچ حاکمیت اخلاقی‌ای در جهان وجود نداشته باشد، احتمالاً زندگی فعلی تنها چیزی است که باید در نظر بگیریم، و این حقیقت تجربی به راحتی اثبات شده‌ای است که در این زندگی خواسته‌های اخلاق فایده‌گرایانه — ترویج شادمانی

9. H. Sidgwick, *The Methods of Ethics* (Macmillan, London, 1874). Book IV, Chapter VI.

همگانی — نمی تواند همیشه با آنچه بهترین ارتقای شادمانی شخصی فرد است، منطبق باشد. به این ترتیب، مقدمه سوم اثبات می شود.

اما با اینکه سیجویک به همین دلایل هر سه مقدمه را پذیرفت، نتیجه را نپذیرفت. او ترجیح می داد بپذیرد که نوعی آشفتگی بنیادین و حل نشدنی در عقل عملی ما وجود دارد و عقل بشر نمی تواند چهارچوب رفتار عقلانی کاملاً ایدئال و رضایت بخشی ایجاد کند: «صرف این واقعیت که بدون فرض یک گزاره مشخص نمی توانم منطقی عمل کنم، برای باور به درست بودن آن، زمینه کافی به نظر نمی رسد، بر خلاف آنچه به نظر برخی اذهان می رسد.» او به همان ترتیب، آنچه «منبع کانتی این تفکر می نامد که خود را تحت ضرورتی اخلاقی طوری در نظر می گیرم که گویی همه وظایفم احکام خداوندند، با اینکه به لحاظ مفهومی مجاز نیستم وجود چنین موجود متعالی ای را "واقعی" بپندارم» رد می کند (سیجویک در این ارجاع به «منبع کانتی»، به وضوح با تفسیر دوم از تفسیرهای کانت، که قبلاً بدان اشاره شد، موافق است، اما نظر پیشین او درباره آنچه «بر برخی اذهان» ظاهر می شود درباره تفسیر اول کارایی دارد). سیجویک می افزاید: «خود را متعهد نمی دانم که به خاطر بعد عملی به چیزی که دلیلی برای آن نمی بینم باور داشته باشم و آن را به عنوان حقیقتی مفهومی در نظر بگیرم. حتی نمی توانم وضعیت ذهنی ای را تصور کنم که به نظر می رسد این کلمات آن را توصیف می کند، مگر به صورت بی خردی غیرارادی ای که به شکل مسخ کننده ای به یأس فلسفی متعهد است.»

آیا سیجویک با عدم پذیرش این نتیجه لجبازی می کند؟ فکر نمی کنم. در عوض به نظر می رسد او انگشت خود را بر ضعف بنیادین تقریباً هر شکلی از استدلال اخلاقی برای اثبات وجود خدا گذاشته است. مجموعه ای از باورها — حتی اگر «شهود» نامیده شود — در مورد اینکه فرد چگونه باید عمل کند، نمی تواند به عنوان دلیل خوبی در تعیین تکلیف مشکلی در رابطه با امور واقع به کار گرفته شود، یا روشی باشد برای تعیین وضعیت، یا حتی تصمیم گیری درباره اینکه به چه چیزی «برای اهداف عملی باور داشته باشیم». انتخاب های عملی باید بر پایه باورهای مبتنی بر واقعیت باشند نه برعکس، با اینکه طبعاً باورها به تنهایی تعیین کننده انتخاب ها نیستند.

برای روشن شدن این مسئله، مورد مشابهی را در نظر می گیریم. بیشتر کسانی که درباره منطق امری بحث کرده اند، فرض کرده اند قیاس های منطقی ای از این دست معتبرند: «چربی حیوانی نخورید؛ کره نوعی چربی حیوانی است؛ پس کره نخورید.» اما اگر این قیاس منطقی معتبر باشد، پس این قیاس نیز باید معتبر باشد:

«چربی حیوانی نخورید؛ می‌توانید کره بخورید؛ پس کره چربی حیوانی نیست.» یعنی امکان دارد قیاس منطقی معتبر با یک امر و یک مقدمه سهل‌انگارانه وجود داشته باشد، و اگر مقدمه سهل‌انگارانه تقویت شده و به امر تبدیل شود — در مثال ما، «کره بخور» — همچنان معتبر است. اما چنین مقدمات سهل‌انگارانه‌ای (یا مقدمه‌ای امری به همراه مقدمه‌ای سهل‌انگارانه) نمی‌توانند به‌طور عینی حقیقت نتیجه‌گیری در مورد امر واقع را اثبات کنند؛ فقط نشان می‌دهند هر کس به‌طور منسجم هر دو حالت امری را اعلام کند (یا امر و سهل‌انگاری را)، باید باور داشته باشد که نتیجه درست است. درباره فرمانده‌ای که با این سه مقدمه موافق است، چه باید بگوییم؟

۱. اگر دشمن با قدرت کوبنده‌ای در حال پیشروی باشد، آنگاه اگر عقب‌نشینی نکنیم، ارتش ما شکست سختی خواهد خورد؛

۲. نباید بگذاریم ارتش ما شکست سختی بخورد؛

۳. نباید عقب‌نشینی کنیم، زیرا به معنای سرنگونی متحدان ماست.

و فقط بر اساس این سه نتیجه بگیریم که دشمن با قدرت کوبنده پیشروی نمی‌کند؟

در همه این موارد، کار عقلانی به این وابسته است که وقایع چه هستند، اما نمی‌توانیم آنچه را ترجیح می‌دهیم فکر کنیم انجامش عقلانی است به‌عنوان شاهی بر این واقعیت‌ها در نظر بگیریم. استفاده از همبستگی قضاوت‌های عملی در تلاش برای تعیین اینکه وقایع چه هستند، مثل زدن شیپور از سر گشاد آن است. باید ابتدا بر استدلال مفهومی تکیه کنیم تا موضوع مشخص شود، و سپس باورهای عملی و اخلاقی و نگرش‌های خود را در سایه این واقعیت‌ها مشخص کنیم. در اینجا، جهت فرار و یادگرایی مطرح است: از آنجا که آنچه از نظر اخلاقی و عملی عقلانی است بر آنچه وجود دارد مترتب است، آنچه باور بدان از نظر عملی عقلانی است، یا عقلانی بودن/انتخاب‌های عملی مان، باید به‌شکل مشابه بر باور عقلانی نسبت به چیزهایی که وجود دارد، مترتب باشد.

اما همان‌طور که دیدیم، این همان چیزی است که کانت هنگامی که تقدم عقل عملی ناب را حفظ می‌کرد، رد کرده است. در واقع، او به توماس ویتزمنان^{۱۰} اشاره می‌کند؛ کسی که اساس نقد ما، یا نقد سیجویک، علیه

استدلال کانت را مطرح کرده است. کانت اذعان می‌کند نمی‌توانیم بر مبنای خواسته‌ای که صرفاً بر تمایل بنا شده، واقعیت ابژه تمایل خود یا هر آنچه را برای برآورده شدن آن نیاز است نتیجه بگیریم، اما او فکر می‌کند اگر ما «خواسته عقلانی‌ای داشته باشیم که از یک اصل تعیین‌کننده عینی اراده یعنی قانون اخلاقی برآید»، قضیه طور دیگری است. از آنجا که شناخت برترین خوبی تا حد امکان وظیفه ماست، باید امکان‌پذیر باشد و «در نتیجه برای هر موجود خردمندی اجتناب‌ناپذیر است که آنچه را برای امکان عینی آن ضروری است فرض کند. این فرض، در ارتباط با آنچه به تنهایی معتبر است، به همان اندازه قانون اخلاقی ضروری است» (۲۸۹). کانت اذعان دارد جایی که عقل عملی «صرفاً تمایلات را تحت اصل معقول شادمانی تنظیم می‌کند، نمی‌توانیم از خرد نظورز بخواهیم که اصول خود را از چنین منبعی اخذ کند». به نظر او، این امر می‌تواند به تخیلات باطلی بینجامد. اما او فکر می‌کند عقل عملی محض، که تعیین‌کننده قانون اخلاقی است، موقعیت متفاوتی دارد. «اما اگر عقل محض به خودی خود می‌تواند عملی باشد و واقعاً هم چنین است، همان‌طور که آگاهی از قانون اخلاقی نشان می‌دهد، بنابراین تنها همان یک عقل است که چه از منظر نظری و چه از منظر عملی، بر مبنای اصول پیشینی قضاوت می‌کند...» به گفته وی، گزاره‌هایی که به این شکل به دست می‌آیند «مازاد بر درک [عقل] نیستند، بلکه ضmann به‌کارگیری آن‌ها در وجوه دیگر، مثلاً وجوه عملی، است...» او می‌گوید «نمی‌توانیم این ترتیب را برعکس کنیم و بخواهیم عقل عملی محض را تحت استیلائی خرد نظورز درآوریم، زیرا در نهایت همه سعادت عملی است و حتی سعادت مبتنی بر خرد نظورز مشروط است و فقط در به‌کارگیری عملی است که کامل می‌شود» (۲۶۱-۲).

با این حال، معنای این جمله آخر مبهم است، و پاسخ به ویتزمنان صرفاً تکرار استدلال اصلی است. هیچ توضیحی داده نشد تا مشخص شود چطور عقل عملی محض می‌تواند از محدودیت‌هایی رها شود که، طبق تأیید کانت، به‌طور کلی در رابطه با عقل عملی وجود دارد. اگر یک اصل عملی مشخص گزاره‌های مبتنی بر واقعیت مشخصی را پیش فرض بگیرد، آنگاه عقل، هرچقدر هم محض، نمی‌تواند اعتبار آن اصل عملی را به‌طور مستقل، بدون نشان دادن اینکه این گزاره‌های مبتنی بر واقعیت درست‌اند، اثبات کند. بنابراین، نمی‌توانیم از اصل عملی برای اثبات اینکه این‌ها حقیقت‌اند، استفاده کنیم. این ملاحظات برای استدلال کانت، در نقد عقل عملی، مهلک است، درست مانند استدلالی که سیجویک تدوین کرد، اما دقیقاً به همین دلیل آن را رد کرد.

اینکه آیا راه‌حل‌های دیگری برای پارادوکس سیجویک وجود دارد یا نه موضوع بحث فعلی ما نیست. ممکن است دو مقدمه اول او را بدون هیچ تغییری نتوان به‌عنوان اصول عقلانیت عملی در نظر گرفت، اما اگر همه مسیرهای فرار مسدود شود، نتیجه درستی که می‌توان گرفت همان نتیجه‌ای است که خود سیجویک گرفته بود؛ اینکه هیچ عقل عملی ایدئال کاملاً منسجمی وجود ندارد.

ه. خداوند و عینیت ارزش

تا آنجا که من می‌دانم، در خط فکری رایج عنصری وجود دارد که فلاسفه آن را به‌خوبی مورد بررسی قرار نداده‌اند. ادعایی مطرح است که ارزش‌ها و تجویزهای اخلاقی عینی‌ای وجود دارند، اما توسط خداوند خلق شده و در واقع به‌خدایی برای به‌وجود آمدن نیاز دارند.

فلاسفه، از افلاطون به بعد، بارها به این پیشنهاد که وظایف اخلاقی با احکام خداوند خلق می‌شوند، انتقاد کرده‌اند. فرمان‌های حاکمیت انسانی مشروع تعهدی ایجاد نمی‌کند: اگر چنین حکمرانی به شما بگوید X را انجام دهید، فقط در صورتی انجام X برایتان واجب‌الاجراست که پیش از این، همه اوامر حاکم (در حوزه‌ای که X در آن قرار دارد) برای شما واجب‌الاجرا بوده باشد. همین امر در مورد خداوند نیز صادق است. او می‌تواند با چنین حکمرانی‌ای انجام Y را برای ما لازم‌الاجرا کند، فقط به این دلیل که از ابتدا نوعی تعهد کلی برای اطاعت از او در ما وجود داشته است. بنابراین به‌طور کلی، فرمان‌های او نمی‌تواند منبع تعهد اخلاقی باشد: برای هر تعهدی که ارائه می‌دهند، باید تعهد بنیادی‌تری وجود داشته باشد که آن تعهد پیشین را پیش‌فرض گرفته باشد. قطعاً این نقد یکی از راه‌هایی را که تصور می‌شود خدا می‌تواند از طریق آن اخلاقیات را خلق کند، کنار می‌گذارد.

اما مشکل دیگری هم وجود دارد. بر مبنای هر دیدگاه عینی قابل‌پذیرشی به اخلاقیات، ارزش‌های اخلاقی، تعهدات و امور این‌چنینی، این امور بر ویژگی‌های «طبیعی» یا نامرتبط به اخلاق مشخصی در موقعیت‌ها یا اعمال مترتب می‌شود. اگر حالت قضایا خوب یا بد است، باید چیزی در آن وجود داشته باشد که آن را خوب یا بد کند، و به همین ترتیب، باید چیزی به‌جز درستی یا نادرستی آن وجود داشته باشد که عملی را درست یا

نادرست کند. حال ویژگی منطقی این فرارویدادگی^{۱۱} چیست؟ سوئین برن آن را تحلیلی در نظر می‌گیرد: «وقتی کسی به‌طور کامل مشخص کند که چه چیزی عملی را نادرست می‌سازد، آنگاه حقیقتی تحلیلی (با فرض اینکه حقیقت باشد) است که چنین عملی نادرست است.»^{۱۲} اما این نمی‌تواند درست باشد. اگر غلط بودن عینی وجود داشته باشد، به‌طور ذاتی تجویزی یا راهنمای اعمال است، به‌خودی‌خود دلیلی برای انجام ندادن عمل نادرست ارائه می‌دهد یا می‌سازد و این امر در مورد برخی ویژگی‌های اخلاقی، اگر نه همه‌شان، صادق است. گفتن اینکه به‌طور ذاتی راهنمای اعمال است بدین معناست که دلایلی که برای انجام دادن یا ندادن کاری ارائه می‌کند مستقل از خواست یا اهداف عامل آن است. اما ویژگی‌های طبیعی‌ای که ویژگی‌های اخلاقی بر آن‌ها مترتب شده‌اند نمی‌توانند به‌طور ذاتی به این ترتیب راهنمای اعمال یا ارائه‌دهنده دلیل باشند. بنابراین فرارویدادگی باید ارتباطی ترکیبی باشد. اما اگر چنین باشد، خدایی که قدرت او فقط محدود به قیدهای منطقی و تحلیلی است، یعنی واقعاً به هیچ وجه محدود نیست، به نظر می‌تواند باعث بودن یا نبودن چنین روابط فرارویدادگی‌ای باشد. البته این خلق ارزش فرارویدادگی کاملاً متفاوت با ایجاد تعهد با فرمان دادن است که افلاطون و پیروان بی‌شمارش به دلایل خوبی آن را رد کرده‌اند. بدین معنا بیراه نیست که فرض کنیم یک خدا می‌تواند ارزش‌های اخلاقی بیافریند. علاوه بر این، می‌توانیم استدلال (شاید با وام گرفتن از بحثی که خودم در جای دیگری کرده‌ام)^{۱۳} کنیم که ویژگی‌های تجویزی ذاتاً عینی، که بر ویژگی‌های طبیعی مترتب شده‌اند، چنان مجموعه‌عجیبی از کیفیت‌ها و روابط می‌سازند که بعید به نظر می‌رسد بدون خدایی همه‌کار توان برای خلق آن‌ها، در سلسله معمول رخدادها ایجاد شوند. بنابراین، اگر چنین ارزش‌های تجویزی ذاتاً عینی‌ای وجود داشته باشند، احتمال وجود خدا بیشتر از آن حالتی خواهد بود که در آن [این ارزش‌ها] وجود نداشته باشند. پس در نهایت استدلال استقرایی قابل دفاعی مبنی بر اخلاقیات برای نشان دادن وجود خدا خواهیم داشت. خط فکری رایجی که در ابتدای این فصل به آن ارجاع داده بودم به‌صورت رایج بخشی از این سخن را در بر گرفته است.

ممکن است اعتراض شود که این استدلال بر صورت‌بندی نادرست و غیرضروری‌ای از عینیت‌گرایی اخلاقی تکیه دارد. به‌جای تمایز دقیق میان ویژگی‌های «طبیعی» و ویژگی‌های اخلاقی مبتنی بر دلایل، و تأکید بر

11. Supervenience

12. *The Existence of God*. P 177.

13. Cf. my *Ethics. Inventing light and Wrung* (Penguin, Harmondsworth, 1977). Chapter I.

مترتب شدن دلایل بر ویژگی‌های طبیعی به‌عنوان ارتباط ترکیبی سردرگم‌کننده‌ای که خواستار فرض مسلم گرفتن خدا برای توضیح آن است، چرا عینیت‌گرا نباید بگوید ویژگی‌های طبیعی مشخصی به‌خودی‌خود دلایلی له یا علیه اعمالی که دربردارنده آن‌هاست، به وجود می‌آورند؟ به این ترتیب، عینیت‌گرایی آموزه‌ای خواهد بود که اگر عملی از گونه طبیعی قابل شناسایی مشخصی باشد، این امر می‌تواند به‌خودی‌خود دلیلی برای انجام دادن یا ندادن آن عمل باشد: یعنی ممکن است واقعیتی از نوع اخلاقی خاصی وجود داشته باشد، اما این صرفاً یک صورت‌بندی مجدد است که جوهره مشکل را بدون تغییر باقی می‌گذارد. در این حالت، این خود واقعیت ظاهراً اخلاقی است که سردرگم‌کننده خواهد بود که می‌توان وجود خدا را برای تبیین آن فرض کرد.

برخی متفکران، مانند آر. ام. هیر^{۱۴}، این استدلال را به این دلیل رد می‌کنند که مفهوم ویژگی‌های تجویزی ذاتاً عینی، که بر ویژگی‌های طبیعی مترتب می‌شود و بنابراین با آن‌ها به لحاظ ترکیبی در ارتباط است، صرفاً سردرگم‌کننده نیست، بلکه نامنسجم است. با این حال، جای دیگری استدلال کرده‌ام^{۱۵} که نامنسجم نیست، و عجیب و غریب بودن این ویژگی‌ها دقیقاً چیزی است که لازم است تا وجود آن‌ها را به شکل قابل توجهی به نفع خداآوری در نظر بگیریم (هم این نقد و هم این پاسخ را می‌توان به شکل جزئی تغییر داد تا به صورت‌بندی مجدد در پاراگراف قبل قابل اعمال باشد).

نقد سوم: چرا از بین همه چیز باید وجود خدا را مسلم فرض گرفت تا این موضوع سردرگم‌کننده را تبیین کنیم؟ پاسخ ساده این پرسش این است که هرچه چیزی به‌طور ذاتی سردرگم‌کننده‌تر باشد، بیشتر به تبیین چیزی نیاز دارد که قدرت آن فقط با ضرورت منطقی محدود می‌شود. اما می‌توان افزود شیوه‌ای که ارزش‌های ذاتی توزیع شده‌اند، به‌طور کلی، با اهداف فرضی خداوندی خیرخواه هم‌خوان است. البته تبیین ظریف‌تری هم وجود دارد: می‌توانیم انسان متفکری را، خواه به‌عنوان عامل خواه منتقد، درک کنیم که به امور به‌عنوان کارهایی که باید آن‌ها را انجام داد یا از انجام آن‌ها پرهیز کرد، درحالی‌که این بازتاب یا بیرون‌فکنی هدف‌مندی خاص خود است؛ از این رو، اگر بخواهیم قابل‌انجام بودن یا نبودن ذاتی یک کار را توضیح دهیم، که بازتاب

14. Richard Mervyn Hare

15. *Ethics: inventing Right and Wrong*, pp. 20-5.

یا بیرون‌فکنی نیست، طبیعی است آن را به صورت تزریقی به واقعیت در نظر بگیریم که توسط روحی جهانی انجام می‌شود، یعنی چیزی که شباهتی به هدف‌مندی انسانی دارد.

با این حال، مشکلاتی در این استدلال ارائه‌شده وجود دارد. آیا اگر این استدلال را بر اساس حقایق فرارویدادگرایی طرح کنیم، این حقایق ترکیبی ضروری هستند یا ممکن؟ آیا در همه جهان‌های ممکن برقرارند یا فقط در برخی از آن‌ها؟ آیا جهان‌های دیگری وجود دارند که در آن‌ها حقایق فرارویدادگی کاملاً متفاوتی وجود داشته باشد، به طوری که شکلی کاملاً متفاوت از اعمال غلط یا درست باشند یا اصلاً غلط و درستی مطرح نباشد؟ اگر محدوده جهان‌های ممکن همه امکان‌های منطقی را پوشش دهد، باید چنین تنوعی وجود داشته باشد. به این ترتیب، یک عامل خردمند نه تنها باید موقعیت طبیعی‌ای را که در آن قرار دارد تشخیص دهد و دلایل خود را برای آن طرح کند، بلکه باید مشخص کند با توجه به فرارویدادگی اخلاقی، کدام یک از جهان‌های ممکن مختلف واقعی است. مثلاً آیا جهان واقعی جهانی است که در آن، در ظاهر امر درد تسکین می‌یابد یا جهانی است که اگر همه چیزهای دیگر ثابت باشند، درد در آن جاودانی است. با این حال، این مشکل تنها باعث عیان شدن معرفت‌شناختی اخلاقی شهودی می‌شود که حداقل در هر آموزه منسجم تجویزگرایی عینی‌ای به صورت ضمنی مطرح است. از چنین دیدگاهی، ارزش‌های اخلاقی با هیچ خردورزی کلی خالصی مبتنی بر واقعیت‌های طبیعی قابل کشف نیست، بلکه فقط با برخی از انواع شهود قابل کشف است: ظاهراً متفکر اخلاقی باید به فضایی ارزش‌اندود که در جهان واقعی او را احاطه کرده، واکنش نشان دهد.

در هر صورت، تبیین جایگزین مناسبی برای تفکر اخلاقی وجود دارد که به فرض تجویزگرایی عینی نیازی ندارد.^{۱۶} در نتیجه، با اینکه عینیت ارزش‌های اخلاقی تجویزی از فرض وجود خدا حمایتی استقرایی می‌کند، معقول‌تر است که این نوع عینیت اخلاقی را که به این منظور نیاز است، رد کنیم تا اینکه آن را بپذیریم و به‌عنوان دلیلی برای خدا باوری از آن استفاده کنیم.

وقتی این عینیت‌گرایی اخلاقی با ذهنیت‌گرایی یا نظریه احساس‌گرا جایگزین شود، در واقع ممکن است شکل دیگری از استدلال اخلاقی به نفع خدا باوری مطرح باشد. فرانسیس هاچسون^{۱۷} که عمل اخلاقی و

16. Hume's *Moral Theory* (see n. 2 (p. 106) above), *passim*.

17. Francis Hutcheson

قضاوت اخلاقی، هر دو، را بر پایهٔ گزینه — بر اساس تمایلات طبیعی انسان به انجام عمل خیرخواهانه و تأیید عمل خیرخواهانه — استوار می‌داند، می‌گوید: «خود این حس اخلاقی که در عاملان خردمند قرار داده شده تا هر عملی را که از بررسی خوبی دیگران جریان می‌یابد تأیید و تحسین کنند، یکی از قوی‌ترین شواهد بر خوبی نویسندهٔ طبیعت است.»^{۱۸} این در واقع بحثی ذیل برهان نظم است که در فصل ۸ آن را بررسی خواهیم کرد، اما استدلال قوی‌ای نیست، زیرا تبیین این احساس اخلاقی به‌عنوان محصول طبیعی فرگشت زیست‌شناختی و اجتماعی، به‌جای اینکه بگوییم نویسندهٔ طبیعت آن را در ما قرار داده، آسان است.

بررسی ما از اشکال فلسفی خاص استدلال اخلاقی نشان می‌دهد در خط رایج فکری‌ای که با آن شروع کردیم چه چیزی نادرست و چه چیزی درست است. اخلاقیات به خدایی به‌عنوان منبع متعالی احکام یا اعمال‌کنندهٔ مجازات‌های سخت نیاز ندارد. ممکن است پدیدهٔ وجدان به‌صورت علی به ایجاد و حفظ اعتقاد خدا باورانه کمک کند، اما به لحاظ عقلانی کمکی به آن نمی‌کند. تفکر اخلاقی این الزام را ندارد که آن‌گونه از عدالت که در برترین خوبی کانت مطرح است تحقق یابد، بنابراین نیازی نیست خدایی فرض کنیم، یا حتی کلی‌تر از آن، نیازی نیست حکومتی اخلاقی بر جهان حاکم باشد تا عدالت محقق شود. هیچ دلیل خوبی برای طرح خدا حتی به‌عنوان بخشی ضروری از محتوای تفکر اخلاقی وجود ندارد، و حتی اگر مشخص شود که اعتقادات محکم اخلاقی، یا حتی کلی‌تر، اعتقادات عملی، وجود خدا را پیش‌فرض می‌گیرد، نمی‌توان چنین اعتقاداتی را برای نشان دادن اینکه خدایی وجود دارد به کار برد؛ باید آن را به‌طور مستقل نشان داد تا این اعتقادات معتبر باشد. اما اگر دیدگاه متفاوتی را در نظر بگیریم و به تفکر اخلاقی از بیرون، به‌صورت پدیده‌ای که درک و توصیف می‌شود، بنگریم، وضعیت بسیار پیچیده‌تر است. اگر عینیت‌گرایی اخلاقی را بپذیریم، باید رابطهٔ فرارویدادگی‌ای که ارزش‌ها و تعهدات را با زمینه‌های طبیعی آن‌ها مرتبط می‌کند به‌صورت ترکیبی در نظر بگیریم؛ آنگاه آن‌ها در اصل چیزی خواهند بود که ممکن است خدایی به‌شکلی خلقشان کند؛ و از آنجا که در غیر این صورت اموری بسیار غریب خواهند بود، پذیرش آن‌ها زمینه‌ای استقرایی برای پذیرش یک خدا که آن‌ها را خلق کرده نیز فراهم می‌کند. در اینجا، چیزی هست که نیاز به توضیح دارد، و شاید موجودی با قدرت خلق آنچه بیرون از مرزهای احتمال طبیعی یا حتی امکان طبیعی است، بهترین توضیحی باشد که نیاز داریم. ارزش‌های اخلاقی، عینیت آن‌ها و فرارویدادگی‌شان، به معنایی که در فصل اول آمده،

18. F. Hutcheson, *An Inquiry concerning Moral Good and Evil*, Section VII, in *British Moralists*, edited by L. A. Selby-Bigge (Oxford University Press, 1897). Vol. I, p. 176.

معجزه‌ای پیوسته‌اند؛ دخالتی پایدار در جهان طبیعی. اما در آن صورت، شک‌گرایی پسا هیومی ما دربارهٔ معجزات در مقابل کلیت این دیدگاه قرار خواهد گرفت. اگر نسخه‌ای ذهنیت‌گرا یا احساس‌گرا از اخلاقیات را در نظر بگیریم، این مشکل به وجود نمی‌آید. می‌توانیم توضیحات قانع‌کنندهٔ بیولوژیکی، جامعه‌شناختی و روان‌شناختی‌ای از تفکر اخلاقی داشته باشیم که پدیده‌های حس اخلاقی و وجدان را با تعبیر طبیعی تبیین کند. این رویکرد مقدمات استدلال استقرایی ما را باطل می‌کند که با توجه به مقدمهٔ آن می‌توانست شکل قابل‌دفاعی از استدلال اخلاقی برای نشان دادن وجود خدا باشد.

فصل هفتم

برهان مثبتی بر آگاهی

برگردان احمد فکری هل آباد

در یک جهان مادی محض، آگاهی چگونه می‌تواند به وجود آید؟ اذهان چگونه می‌توانند از ماده ساخته شوند؟ این موضوع مشکلی فراروی دیدگاه‌های ماتریالیستی و طبیعت‌گرایانه است، و بارها و بارها و به اشکال عدیده‌ای بر آن تأکید شده است. مثلاً سیسرو استدلال کرده است که درون سر انسان، برای ضبط مادی همه چیزهایی که کسی با حافظه خوب (همانند خود سیسرو که می‌توانست کل یک گفتار را از بر کند) بتواند ذخیره کند و به یاد آورد، جای کافی وجود ندارد.¹ جان لاک در استدلال خود برای اثبات وجود خدا، جایگاه مهمی برای این بحث قائل شده است:

«موجود نااندیشنده نمی‌تواند موجود اندیشنده به وجود آورد — اگر قبول داریم که ناچار باید یک موجود ازلی بوده باشد، در این صورت، باید دید چگونه موجودی است. از این لحاظ، در برابر عقل پرواضح است که چنین موجودی لابد باید/اندیشنده باشد، زیرا محال است شخص تصور کند یک ماده نااندیشنده محض یک موجود متفکر هوشمند به وجود آورد، چنان‌که لاشیء هم نمی‌تواند ماده را به وجود آورد... پس ماده با نیروی خودش نمی‌تواند در خودش تولید حرکت کند، بلکه حرکتی که دارد باید از وجود ازلی نشئت گرفته باشد یا

1. Cicero. Tusculan Disputations, Book I, Chapter XXV, 61.

از چیز دیگری بیاید که قوی‌تر از ماده باشد. حالا فرض کنیم حرکت هم ابدی باشد، با این‌همه، ماده و حرکت نااندیشنده هر تغییری هم در شکل و حجم ایجاد کند، قادر نیست فکر تولید کند. استحصال علم از قدرت ماده و حرکت خارج است، چنان‌که استحصال ماده از قدرت لاشیء یا معدوم خارج است. من به فکر هر کسی وامی‌گذارم تا ببیند آیا می‌تواند حصول ماده را از لاشیء و حصول فکر را از ماده محض تصور کند که قبل از آن اثری از فکر یا آگاهی وجود نداشته باشد. ماده را تا می‌توانید به اجزای هرچه ریزتر تجزیه کنید (که ممکن است فرض کنیم ماده را با این تجزیه، به ذرات ذی‌روح یا متفکر متحول می‌سازیم)... این ذرات کوچک... هم مانند اجسام بزرگ‌تر به همدیگر برمی‌خورند، همدیگر را تکان می‌دهند یا مقاومت نشان می‌دهند، و تمام کاری که از آن‌ها ساخته است همین است و بس. خلاصه، اگر ما یک موجود ازلی را تصور نکنیم، ماده هرگز نمی‌تواند آغاز به هستی کند و اگر خود ماده را بدون وجود حرکت، ازلی فرض کنیم، در این صورت، حرکت هرگز آغاز نخواهد شد و اگر فرض کنیم ماده و حرکت توأمان ابدی بوده‌اند، در آن صورت فکر نمی‌تواند به وجود آید.^۲

جان لاک، بدین نحو استدلال می‌کند چیزی که از ازل وجود دارد باید «موجود اندیشنده»، یک ذهن ازلی، باشد. سپس برای تأیید انتساب اوصاف سنتی خداوند به این ذهن ازلی، به انواع دیگری از شواهد متوسل می‌شود. درخور توجه است که لاک فقط می‌گوید ماده و حرکت نمی‌توانند از خودشان فکر تولید کنند: او می‌پذیرد که ما نمی‌توانیم «با تأمل در تصورات خود، بدون وحی، مشخص کنیم... که قدرت مطلق به برخی از سیستم‌های مستعد مادی، قدرت ادراک و اندیشیدن نداده است». یعنی لاک به صورت قطعی نتیجه نمی‌گیرد که موجود مادی محض ممکن است فکر کند، زیرا تصورش برای ما محال است که خداوند بتواند «به‌طور خاص به ماده، قوه اندیشیدن اضافه کند».^۳

درست قبل از قطعه نقل قول شده، لاک استدلال کرده که «چیزی باید از ازل موجود باشد». به نظر می‌رسد او در اینجا مرتکب دوپهلوگویی شده که لایب‌نیس به حق به آن انتقاد کرده است؛ دوپهلوگویی بین این قول که «در هر زمان موجودی همیشه وجود داشته است» و این قول که «موجودی هست که در همه زمان‌ها وجود داشته است». از این ادعای او که «لاشیء (ناموجود) نمی‌تواند موجود واقعی به وجود آورد» فقط قول

2. J. Locke, Essay concerning Human Understanding, Book IV, Chapter x, Section 10.

3. Essay, Book III, Chapter iv, Section 6.

اول نتیجه می‌شود، ولی وقتی به سراغ این سؤال می‌رود که «این چه نوع چیزی باید باشد» که از ازل موجود بوده، قول دوم را فرض گرفته است. بدون این مرحله مغالطه‌آمیز — این تر که اندیشه نمی‌توانست از «موجود نااندیشنده»، نظیر ماده و حرکت، به وجود آید — فقط این نتیجه به دست می‌آید که همیشه ذهنی وجود داشته است، نه اینکه یک ذهن ازلی وجود دارد.^۴ ولی شاید صورتبندی لاک صرفاً بیش از حد خلاصه و فشرده شده است، و مقصود او برهانی کیهان‌شناختی است که یکی از انواع آن را در بخش (ب) فصل پنجم بررسی کردیم: چه تسلسل علل یا موجودات پایان یابد چه نیابد، ما برای تبیین این مجموعه به‌عنوان یک کل، — یعنی دست‌کم موجودی ثابت و دائمی — به موجودی واجب‌الوجود نیاز داریم. در این صورت، همان انتقاداتی که آنجا (در فصل پنجم، بخش ب) مطرح کردیم، استدلال لاک را تضعیف می‌کند. با وجود این، اگر استدلال او نشان داده باشد حتی آن فکر و اندیشه همیشه باید از یک موجود اندیشنده از پیش موجود نشئت گرفته باشد، این حرف او به‌طور قابل‌توجهی موضع ماتریالیست را هم تضعیف می‌کند، و در نتیجه، گام مهمی به‌سوی خداباوری خواهد بود.

هرچند موجه بودن آن بستگی به تصویر بیش از حد خامی دارد که از ماده به دست می‌دهد، آنجا که می‌گوید تمام کاری که ذرات مادی در حال حرکت، بزرگ و کوچک، می‌توانند بکنند، این‌ها هستند: «به‌همدیگر برخورد می‌کنند، همدیگر را تکان می‌دهند یا مقاومت نشان می‌دهند.» سادگی این مدل را فیزیک متأخر تضعیف کرده بود. تکنولوژی کامپیوتر در قرن بیستم، باید دست‌کم به احتیاط بیشتری بینجامد وقتی به‌نحو پیشینی می‌خواهیم تعیین کنیم ساختارهای مادی چه کارهایی نمی‌توانند بکنند. به‌عنوان مثال امروزه هیچ‌کس نمی‌تواند استدلال سیسرو درباره حافظه را به کار ببرد. لاک، با اعتراف به اینکه خداوند ممکن است به «سیستم‌های مستعد مادی، قدرت ادراک کردن و اندیشیدن داده باشد»، موضع خود را هم تضعیف کرده است. از آنجا که او این را به معنای واقعی کلمه در نظر می‌گیرد، از آن امکان که خداوند ممکن است به بعضی از بدن‌های مادی یک جوهر اندیشنده غیرمادی افزوده باشد، متمایزش می‌کند. لذا او می‌پذیرد که در نتیجه مداخله الهی، ساختارهای مادی هم ممکن است بیندیشند. یعنی او از هر ادعایی مبنی بر شناخت پیشینی اینکه ساختارهای مادی اصلاً نمی‌توانستند دارای آگاهی باشند، دست می‌کشد. ولی اگر برخی ساختارهای مادی می‌توانند دارای آگاهی باشند، ما چگونه می‌توانیم به‌نحو پیشینی بدانیم ساختارهای مادی

4. Essay, Book IV, Chapter x, Section 8: G. W. Leibniz, *New Essay concerning Human Understanding*, Book IV, Chapter x (see n. 12 to Chapter 3, p.62, above).

نمی‌توانند از خودشان آگاهی به وجود آورند؟ دلیل لاک در این مورد نیز جالب توجه است. اگر به جای اینکه فرض کنیم خود ساختارهای مادی گاهی وقت‌ها می‌اندیشند، فرض بگیریم جوهرهای نامادی، اذهان یا نفوس هم‌پیوند با بدن‌های ما وجود دارند، باید بگوییم که ماده به یک نحوی بر این چیزهای غیرمادی (در ادراک) تأثیر می‌گذارد. فهم این موضوع همان قدر سخت است که بخواهیم بفهمیم ساختارهای مادی چگونه می‌توانستند بیندیشند؛ در عین حال، ما باید یکی از این دو را بپذیریم. این همان مسئله‌ای است که بارکلی به روشنی دیده بود: زمانی که اصلاً بپذیریم جهان مادی وجود دارد، نمی‌توانیم انکار کنیم که چیزهای مادی به‌طور علی بر آگاهی تأثیر می‌گذارند. در آن صورت، ما دلیل خوبی در دست نداریم تا بگوییم چیزهای مادی نمی‌توانند دارای آگاهی باشند، همچنین، نهایتاً دلیلی در دست نداریم تا بگوییم چیزهای مادی نمی‌توانستند آگاهی را از خودشان به وجود آورند. از آنجا که بارکلی به این نکته پی برده بود، می‌خواست وجود جهان مادی را کلاً انکار کند، ولی چنان‌که دیدیم، نهایتاً دیدگاه قابل دفاعی نبود.

هرچند ممکن بود لاک در جواب به این چالش ما که «چگونه می‌توانیم به نحو پیشینی بدانیم ساختارهای مادی نمی‌توانستند آگاهی را از خودشان به وجود آورند؟» بگوید اگر چیزهای مادی می‌اندیشیدند، این امر نمی‌توانست فقط به وسیله همان چیدمان دقیق و انطباق متقابل اجزایشان باشد. بسیار ناممکن است که آن‌ها از خودشان چنین الگوهای دقیقی را جور کرده باشند، و از این رو، موجودات مادی دارای آگاهی مستلزم آگاهی الوهی هستند تا آن‌ها را به وجود آورد. برهان مبتنی بر آگاهی، که بدین نحو تفسیر شد، نمونه خاصی از برهان نظم است؛ برهانی که در فصل هشتم بررسی خواهد شد.

سوئین‌برن استدلال مشابهی را مطرح کرده است.^۵ او ادعا نمی‌کند که می‌داند ساختارهای مادی نمی‌توانند آگاهی را از خودشان به وجود آورند، بلکه فقط ما نمی‌توانیم تبیینی در مورد چگونگی وقوع این اتفاق بیابیم و متصور باشیم، و از این رو، استدلال می‌کند که «تبیین شخصی» — تبیینی بر مبنای کنش قصدی یک عامل

5. *The Existence of God*, Chapter 9.

ارجاعات در این متن به صفحات این اثر است.

استدلال لاک به شکلی که به آن اشاره شد به عنوان مورد خاصی از برهان نظم تفسیر شده است:

M. R. Ayers. 'Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay', in *philosophical Review* 90 (1981), pp. 210-51.

عادل و هوشمند — محتمل تر است: این فرضیه بهتر می‌تواند پدیدارهای آگاهی را توضیح دهد و بنابراین، وقوع انکارناپذیر آن پدیدارها این فرضیه را تأیید می‌کند.

بنابراین، وظیفه اصلی سوئین برن این است که «تبیین ناپذیری علمی آگاهی» را اثبات کند. او علیه چند روایتی از دیدگاه افراطی ماتریالیستی استدلال می‌کند که وجود هرگونه رویداد ذهنی متمایز را رد می‌کنند و قائل اند که آگاهی، خصیصه‌های پدیداری، باورها، تصمیمات و غیره را یا می‌توان، بدون اینکه چیزی برای تبیین باقی بماند، با حالت‌ها و رویدادهای عصبی فیزیولوژیکی یکی انگاشت یا به نفع این‌ها حذفشان کرد، به طوری که ما شرحی کامل و کافی و بر مبنای کاملاً فیزیکی در مورد همه چیزهایی که واقعاً رخ می‌دهند، داشته باشیم. سوئین برن معتقد است دقیقاً واضح و مسلم است که «خصیصه‌های پدیداری، آبی بودن، دردناک بودن و بوییدن گل‌های رُز وجود دارند که این‌ها با خصیصه‌های فیزیکی یکی نیستند». او می‌گوید «هر جهان‌نگری‌ای که وجود احساس‌های تجربه‌شده رنگ آبی یا بلندی صدا یا درد را انکار کند کیفیت اشیا را توصیف نمی‌کند — اینکه اشیا به این شکل هستند منتظر تبیین باقی خواهد ماند». در نتیجه «نوعی دوگانه‌انگاری موجودات یا خصیصه‌ها یا حالت‌ها ناگزیر است». فکر می‌کنم در این مورد آشکارا حق با اوست، گرچه برخی از فیلسوفان مخالفت خواهند کرد. با وجود این، به گمانم تنها چیزی که دلایل محکمی برای ادعای آن داریم این است که دوگانه‌انگاری خصیصه‌ها وجود دارد، که آنچه وقوع یک کیفیت ذهنی تقلیل‌ناپذیر محسوب می‌شود فقط این است که ما فلان یا بهمان محتوای تجربی یا پدیداری داریم. اگر رویدادی به وسیله یک خصیصه در زمانی مصداق پیدا کند و با آن یکی انگاشته شود، رویدادهای ذهنی متمایز را هم می‌توان پذیرفت. سوئین برن استدلال خود را بر مبنای دوگانه‌انگاری رویدادهای ذهنی در تمایز با رویدادهای مغزی می‌پروراند، ولی (همان‌طور که خودش می‌گوید) نکاتی را که می‌خواهد بگوید در چهارچوب دوگانه‌انگاری خصیصه‌ها نیز به خوبی می‌شود بیان کرد.

سوئین برن می‌گوید ماتریالیست، برای پایه‌ریزی تبیین علمی کاملی در مورد رویدادهای ذهنی، باید سه مرحله مشخص را طی کند: اول، باید تناظری یک‌به‌یک یا یک‌به‌چند بین هر نوع رویداد ذهنی و یک نوع یا انواع بیشتری از رویدادهای مغزی برقرار کند. دوم، باید این تناظر را به صورت شرحی علمی درآورد: «ماتریالیست برای اینکه نشان دهد این رویدادهای مغزی تعیین‌کننده نهایی آن چیزی هستند که دارد اتفاق می‌افتد، باید نشان دهد وقوع همه رویدادهای ذهنی را می‌توان به‌تنهایی با شناخت رویدادهای مغزی

پیش بینی کرد و وقوع رویدادهای مغزی بر مبنای فیزیولوژیکی قابل تبیین اند... در حالی که نمی توان وقوع همه رویدادهای مغزی را به تنهایی با شناخت رویدادهای ذهنی، پیش بینی کرد.» (صص ۸-۱۶۷). سوم، او باید نشان دهد قوانین طبیعی عاملی هستند که باعث می شوند رویدادهای مغزی علت رویدادهای ذهنی باشند، [و از این رو] به قدر کافی ساده هستند تا بتوانند تبیین گر باشند.

او می گوید هر کدام از این سه مرحله مشکلاتی را به وجود می آورند. مشاهده پذیر نبودن رویدادهای ذهنی برای همگان باعث می شود برقراری تناظرها بسیار قابل تردید باشد. تجربه ما از آزادی در انتخاب و تصمیم — اگر چنین آزادی ای توهم نباشد — بدین معناست که «نمی توان انتخابها را همیشه از حالت های پیشین مغز پیش بینی کرد». و نیز اگر، همان طور که گویا نظریه کوانتوم می گوید، قوانین بنیادین فیزیکی، آماری یا احتمال باورانه هستند، در این صورت، شکافی برای عملکرد مستقل قصدها [و نیت های انسانی] به جا می گذارد، به طوری که از منظر فیزیکی نمی توان کاملاً پیش بینی کرد چه اتفاقی می افتد. ولی سوئین برن مدعای خود را تا حد زیادی بر مشکلات مرحله سوم استوار می کند که به آن خواهم پرداخت.

مشکلات ادعا شده برای دو مرحله اول چندان قابل اعتنا نیستند. سوئین برن با ارائه تصویری نادرست از برنامه ماتریالیست، مشکلات را بزرگ تر از آنچه هستند جلوه می دهد. [برنامه ماتریالیست] در واقع پی افکندن تبیینی در مورد همه رویدادهای ذهنی بر مبنای فیزیک نیست، بلکه دفاع از این تز است که چنین تبیینی به یک معنای عینی، واقع گرایانه، وجود دارد، خواه همیشه قادر به صورت بندی آن باشیم خواه نباشیم — یعنی قوانین و روابطی طبیعی وجود دارند که اذهان و آگاهی می توانستند به وسیله آنها پدید آیند، و از این رو، احتمالاً از چیزهایی پدید آمده اند که در ابتدا فاقد کیفیات ذهنی بودند.

در تمام این بحث، «تبیینها» و «قوانین» را باید عینی در نظر گرفت، جدا از هرگونه شناخت یا گفته ای در مورد آنها. مشکل ادعا شده مرحله نخست فقط مشکل پیدا کردن و برقرار کردن تناظرها بود: تردیدی در این فرض نمی کند که تناظرها یا قوانین وجود دارند.

در واقع، استدلال معروفی علیه وجود قوانین روان‌تنی هست که دونالد دیویدسون و متفکران متأثر از او مطرح کرده‌اند.^۶ در اینجا، ایده اصلی این است که خصیصه‌های ذهنی یا توصیفات روان‌شناختی تابع محدودیت‌هایی هستند که کاملاً با محدودیت‌های فیزیکی فرق دارند: طرح‌های ذهنی و فیزیکی در توصیف و تبیین [های خود] «تعهدات متفاوتی» دارند. مخصوصاً، نسبت دادن خواست یا باور به شخصی در یک زمان، باید با نسبت دادن قصد‌ها، امیدها، ترس‌ها، انتظارات و غیره به آن شخص سازگار باشد: «محتوای گرایش‌های گزاره‌ای از جایگاهی که در الگو دارد، ناشی می‌شود.» اصطلاح‌هایی که باید در اینجا به آن‌ها توجه و دقت کنیم از این جهات آزاد نیستند تا با توصیف فیزیکی ترکیب شوند. ولی من می‌پرسم آیا بناست این توصیف‌های روان‌شناختی صادق باشند؟ آیا واقعیت ذهنی‌ای وجود دارد که آن‌ها بتوانند آن را به چنگ آورده و توصیفش کنند، [یا این توصیف‌ها] فقط شیوه‌ای [خاص] از سخن گفتن هستند؟ به‌طور خاص‌تر، آیا حالت‌ها و رویدادهای ذهنی را که در حال حاضر روی می‌دهند، می‌توان با اصطلاح‌های روان‌شناختی توصیف کرد یا گفت‌وگوی روان‌شناختی هم سرشتی است و هم کلی، به‌طوری که چیزی که توصیفش می‌کند، الگوی کامل رفتار شخص در طول یک دوره زمانی نسبتاً طولانی است یا حتی الگوی بلندمدت کنش متقابل بین شماری از اشخاص؟ اگر دومی باشد، چنان‌که از اصطلاح «کل‌گرایی امر ذهنی» برمی‌آید، پس در واقع نباید انتظار داشته باشیم تناظرهای روان‌تنی وجود داشته باشد، و می‌توانیم به‌نحو پیشینی نتیجه‌گیری کنیم (همان‌طور که مک‌گین^۷ می‌گوید) محمول‌های ذهنی به انواع طبیعی قابل‌تعریف فیزیکی دلالت نمی‌کنند. با این‌همه، این سبک توصیف ربط چندانی به مسئله کنونی ما ندارد: هیچ‌گونه حالت یا رویداد یا کیفیت رخدادی‌ای را که ممکن است تبیین آن‌ها برای علوم طبیعی مشکل باشد، بر نمی‌گزیند. از سوی دیگر، اگر خود را به توصیفات روان‌شناختی‌ای که حالت‌های ذهنی و غیره را تشخیص می‌دهند محدود کنیم – و اصولاً باید هم چنین باشد، زیرا ما درون‌نگرانه از این حالت‌ها و غیره آگاهیم؛ حالت‌هایی که آن‌ها توصیفشان می‌کنند – پس نمی‌توانیم تناظرها بین این‌ها و ویژگی‌های فیزیکی را به این بهانه منتفی بدانیم که آن‌ها یا ناممکن‌اند یا حتی به‌نحو پیشینی نامحتمل‌اند، زیرا این محمول‌ها بیش از آنکه به طرح کاملی از

6. D. Davidson, 'Mental Events', in *Essay on Actions and Events* (Oxford University Press. 1980); C. McGinn. 'Mental States. Natural Kinds, and Psychophysical Laws', in *Aristotelian Society Supplementary Volume 52* (1978).

7. McGinn

توصیف روان‌شناختی تعهد داشته باشند به حقیقت درباره آنچه آنجا در حال رخ دادن است متعهدند، و این ممکن است آن‌ها را با توصیفات فیزیکی هم‌خوان کند.

یکی دیگر از استدلال‌های شناخته‌شده علیه قوانین روان‌تنی این است که روابط ضروری دوشرطی از این نوع نمی‌تواند وجود داشته باشد.^۸ حالت ذهنی میل، باور و غیره مطمئناً می‌تواند در تن‌یافتگی‌های بسیار متفاوتی تحقق یابد. اگر موجودات مریخی وجود داشتند، ممکن بود افکاری داشته باشند که بتوان آن‌ها را با برخی از افکار ما یکی دانست، ولی تعجب‌برانگیز نخواهد بود اگر این‌ها به ساختارهای عصبی فیزیولوژیکی کاملاً متفاوت با ما، متصل و مرتبط بودند؛ حتماً، ولی برای مقصود کنونی ما، روابط دوشرطی لازم نیستند. همه آنچه ماتریالیست لازم دارد قوانینی است که بگوید هر جا فلان و بهمان حالت فیزیولوژیکی باشد، فلان و بهمان حالت ذهنی نیز هست. عکس قضیه لازم نیست، پس امکان تحقق‌های گوناگون نامحدود یک حالت ذهنی مشکلی برای ماده‌گرا نیست. و نیز، در واقع، او نیاز ندارد این روابط به یک معنا ضروری باشند تا بتوان آن‌ها را با تأملات درباره موجودات مریخی و امثالشان به چالش کشید: کافی است که در جهان واقعی، قوانین علی‌ای وجود داشته باشد که تضمین کند بعضی حالت‌های عصبی فیزیولوژیکی موجب بعضی حالت‌های ذهنی می‌شود.

بدین ترتیب، اشکالی که سوئین‌برن برای مرحله نخست [طرح می‌کند] منحل می‌شود. اولین مشکل از مشکلات او برای مرحله دوم مبهم است. او می‌گوید یک عامل به نظرش می‌رسد «که انتخاب با اوست که آیا تحت تأثیر ملاحظات عقلانی قرار بگیرد یا نه. انتخاب او برای او توسط مغزش، شخصیتش یا محیطش از پیش تعیین نشده است، و این ملاحظات عقلانی است که بر او تأثیر می‌گذارد نه حالت‌های مغز (البته نه به‌طور قطع)». ولی اینکه این ملاحظات عقلانی است که بر او تأثیر می‌گذارد ضدیتی با دیدگاه ماده‌گرایانه ندارد. البته ماده‌گرایی هم می‌پذیرد که خود همین بازشناسی و سنجش ملاحظات عقلانی به‌نحوی در بنیاد عصبی فیزیولوژیکی رمزگذاری شده است: «ملاحظات عقلانی، نه حالت‌های مغز» آنتی‌تری کاذب است در بستر یک تبیین دیدگاه ماده‌گرایانه. همچنین، اینکه انتخاب بر عهده اوست مطلبی علیه نظریه ماده‌گرایانه نیست، که این نظریه هم این را می‌پذیرد، ولی او را با چیزی که موافقت کردیم دارد، یعنی با کیفیات ذهنی متمایزش، یکی نمی‌انگارد، اما بازهم شامل عناصر فیزیکی‌ای است که بی‌تردید با راه‌های بسیار پیچیده

8. McGinn, *op. cit.*

به هم پیوسته و مرتبط‌اند. اینکه انتخاب بر عهده اوست تنها در صورتی می‌تواند مطلبی علیه برنامه ماتریالیستی به نظر آید که ما با فرض اینکه «شخص»ی در میان است که از ماده تشکیل نشده، از ابتدا علیه آن برنامه [ماده‌گرایانه] مصادره به مطلوب کنیم. ولی شاید نکته اینجا باشد که برخی انتخاب‌ها اصلاً معلول نیستند، و از این رو، حتی اصولاً از نظر فیزیکی تبیین‌پذیر نیستند. هرچند نمی‌شود این را با تجربه خودمان از آزادی انتخاب نشان داد. چیزی به عنوان تجربه غیاب هرگونه علت برای انتخاب‌های ما وجود ندارد. عامل حداکثر می‌تواند فقط از هرگونه علتی آگاه نباشد، ولی این برداشت مثبتی از معلول نبودن انتخاب و تصمیم نیست. اگر معلوم شود که همه انتخاب‌ها معلول‌اند، حتی توهم آزادی نیز وجود نخواهد داشت که بشود آن را به معنای ضدعلی تبیین کرد. با این حال، ممکن است برخی تصمیمات شرایط کافی پیشین را نداشته باشند. این در واقع مانع تبیین آن‌ها خواهد شد، حتی اصولاً از طریق علل فیزیکی. ولی مانع از آن نخواهد شد که آن‌ها را از طریق مبنای فیزیکی هم‌بود بتوان تبیین کرد، مشروط بر اینکه خود این مبنا فاقد علل کافی پیشین باشد. و در اینجا، آنچه سوئین‌برن به عنوان مشکل دوم برای مرحله دوم، یعنی عدم قطعیت فیزیک کوانتوم، پیش می‌کشد، بیش از آنکه مشکل باشد، یاریگر است. اگر خود فرایندهای فیزیکی تا حدی بدون قطعیت باشند، آنگاه حتی اگر برخی تصمیمات هم علل کافی پیشین نداشته باشند، می‌توان آن‌ها را به عنوان تناظرهای ضروری برخی از رخدادهای فیزیکی که به همان اندازه نامعلول‌اند، درک کرد.

البته سوئین‌برن مشکل اصلی ماده‌گرا را گام سوم می‌داند. او می‌گوید «در نظریه علمی، ما خواستار روابط ساده بین چندین وجود هستیم تا بتوانیم بر مبنای آن‌ها پدیده‌های گوناگون را تبیین کنیم»، و این را به همان روشی شرح می‌دهد که نظریه اتمی، قوانین کشف‌شده تجربی نسبت‌ها را در ترکیب‌های شیمیایی توضیح می‌دهد. او فکر می‌کند برای تبیین رویدادها یا خصیصه‌های ذهنی، اصلاً چنین چیزی دردسترس نیست.

«اگرچه به لحاظ نظری باید امکان ایجاد نظریه‌ای از این نوع وجود داشته باشد، دورنمای ایجاد چنین نظریه‌ای چندان محتمل به نظر نمی‌آید. حالت‌های مغزی از نظر کیفی چنان با تجربه‌ها، قصدها، باورها و غیره فرق دارند که ارتباط‌های طبیعی بین آن‌ها تقریباً ناممکن به نظر می‌رسد؛ زیرا چگونه ممکن است حالت‌های مغزی فرق داشته باشند مگر در ترکیب‌های شیمیایی و سرعت و جهت هم‌کنشی‌های الکتروشیمیایی‌شان، و چگونه می‌تواند بین تغییراتی از این جهات و تغییراتی که بدان جهات قصدها با هم فرق دارند، ارتباطی طبیعی وجود داشته باشد — مثلاً تفاوت‌های میان قصد امضا کردن یک چک، قصد تریع

یک دایره و قصدِ درس دادن برای نیم‌ساعت دیگر؟ به نظر نمی‌رسد دورنمای نظریه علمی ساده‌ای از این نوع و بنابراین داشتنِ قوانین تثبیت‌شده‌ای در مورد هم‌کنشی ذهن - بدن در مقابل خیلی از تناظرهای گوناگون، کورسویی داشته باشد؛ که فقط به این دلیل که در نظریه فراگیر با هم ارتباط ندارند، ضرورتاً کاربست کلی ندارند. اگر نتوانیم قوانین علمی داشته باشیم، نمی‌توانیم تبیین علمی داشته باشیم. به نظر می‌رسد وظیفه ماتریالیست در ارائه تبیین کاملی از وقوع حالت‌های ذهنی انسان و قصدها، باورها و توانایی‌های او محکوم به شکست است. زیرا نظریه مفصل ماده‌گرایانه نمی‌تواند آن‌قدر برای ما ساده باشد که اعتماد معقولی به صدق آن داشته باشیم.» (صص ۲-۱۷۱).

این استدلال آشکارا خلف دور استدلال جان لاک است. ولی مسائل خیلی زیادی را یکجا به جریان می‌اندازد و هم‌زمان شتاب‌زده به آن‌ها می‌پردازد. اولاً، چنان‌که گفتم، پرسش این است که آیا ماده‌گرا می‌تواند به‌طور معقولی باور کند قوانینی وجود دارند که هم‌کنشی ذهن - بدن را تبیین می‌کنند، نه اینکه آیا ماده‌گرا می‌تواند نظریه‌ای صورتبندی کند که این هم‌کنشی را تبیین کند. حتی اگر او بتواند چنین نظریه‌ای را صورتبندی کند، انتظار خیلی زیادی است که بتواند همه رویدادهای ذهنی انسان خاصی را تبیین کند، فقط به این دلیل که او نمی‌تواند به همه شرایط اولیه پی ببرد. به همین قیاس، با اینکه کسی تردید ندارد قوانین فیزیکی ساده‌ای وجود دارند که همه پدیده‌های هواشناختی را توضیح می‌دهند، اما کسی انتظار ندارد آن‌ها بتوانند جریان دقیق طوفان شدید کارائیب بعدی را پیش‌بینی کنند یا با جزئیات آخرین طوفان شدید رخ داده در کارائیب را توضیح دهند. ثانیاً، همان‌طور که در خصوص استدلال دیویدسون علیه قوانین روان‌تنی دیدیم، قصد / امضا کردن یک چک از آن نوع مواردی نیست که انتظار داشته باشیم برای آن، تناظر عصبی سیستماتیک بیابیم، چه برسد به قانون تبیین‌گر ساده قابل فهم؛ بلکه باید ملاحظه کنیم که مقومات یک حالت ذهنی رخدادی «خاص» که ذیل توصیف «قصد امضا کردن یک چک» قرار می‌گیرد، چه هستند؛ این مقومات بی‌تردید شامل باور کردن و جهد و کوشش پنهان است، و این دومی مبنای شناخته‌شده گرایشی به عمل کردن به طرق معین در برخی شرایط تجربه‌شده است. آنگاه پرسش این خواهد بود که آیا قانون تبیین‌گری می‌تواند وجود داشته باشد که هرکدام از این مقومات را به بدل و قرینه‌ای عصبی ربط بدهد. در اینجا، اگر هر مسئله‌ای وجود داشته باشد، حتماً درباره این عناصر است. با مشاهده کارهای متنوعی که کامپیوتر انجام می‌دهد - از جمله شطرنج بازی کردن و یادگیری بهتر شطرنج بازی کردن - و با دیدن اینکه چگونه اندازه فیزیکی مدارهای به‌کاررفته بارها و بارها کاسته شده است، می‌دانیم (چنان‌که سیسرو نمی‌توانست بداند) مسئله پیچیدگی نیست. ثالثاً،

وقتی توجهمان را به عناصر جلب می‌کنیم، تنها چیزی که به نظر می‌رسد تبیین کردنش با قانون ساده ربط دادن آن به بنیاد فیزیکی سخت باشد، خود خودآگاهی، به معنای رخدادی نه به‌عنوان یک ظرفیت، است: داشتن محتوایی تجربی. این تنها عنصر در حیات ذهنی ماست که باید در نسبت دادنش به کامپیوتر درنگ و تردید کنیم، هرچقدر هم که (کامپیوتر) کارکردهای پیچیده‌ای داشته باشد.

همان‌طور که گفتم، استدلال سوئین‌برن خلف استدلال جان لاک است. این پرسش او که «چگونه ممکن است حالت‌های مغزی فرق داشته باشند مگر در ترکیب شیمیایی و سرعت و شتاب و جهت هم‌کنشی الکتروشیمیایی‌شان؟» فقط شکل ظریف‌تر و باریک‌اندیشانه‌تری از ادعای لاک است که می‌گفت تنها کاری که ذرات مادی، بزرگ و کوچک، می‌توانند بکنند «به همدیگر برخورد کردن، همدیگر را تکان دادن یا مقاومت نشان دادن است». اکنون این را رد نمی‌کنم که در اینجا مسئله‌ای برای ماده‌گرا یا طبیعت‌گرا وجود دارد، بلکه مهم این است که مسئله را دقیق مورد توجه قرار دهیم و جایش را مشخص کنیم. تنها مسئله این است که به‌سختی می‌شود فهمید چگونه ممکن است قانون قابل‌فهمی وجود داشته باشد که ساختارهای مادی را — به هر شکلی که آن‌ها را توصیف می‌کنیم — با محتوای تجربی پیوند دهد. ماده‌گرا نمی‌تواند وجود حالت‌هایی با چنین محتوایی را انکار کند، و باید وجود قانون طبیعی اساسی‌ای را فرض کند که می‌گوید هر وقت نوع پیچیده‌ای از ساختارهای مادی وجود داشته باشد، چنین محتوایی پدید می‌آید و آن محتوا به‌شکل سیستماتیک خاصی با بنیاد مادی — یک قانون بنیادین — فرق خواهد داشت، زیرا به نظر می‌رسد واقعیت بنیادین آگاهی رخدادی به هیچ چیز جز سازندهٔ بسیط‌تری قابل‌تجزیه و تحلیل نباشد، به طوری که نمی‌توان قانون ظهور و پیدایی آگاهی را از ترکیب قوانین بنیادی‌تر به دست آورد.

به فرض که این مشکلی برای ماده‌گرایی باشد، باید بررسی کنیم آیا دیدگاه جایگزین بهتری وجود دارد یا خیر. سوئین‌برن دو دیدگاه ممکن را بررسی می‌کند. یکی دوگانه‌انگاری است. دوگانه‌انگاری آموزه‌ای است که می‌گوید در جهان فقط انواع چیزهای مختلف و تقلیل‌ناپذیر وجود دارد؛ از یک سو، اشیا، حالت‌ها، رویدادها و فرایندهای فیزیکی و از سوی دیگر، موجودات، حالت‌ها، رویدادها و فرایندهای ذهنی. رخدادهای فیزیکی رویدادهای ذهنی را تبیین نمی‌کنند، و رویدادهای ذهنی هم رخدادهای فیزیکی را تبیین نمی‌کنند. به نظر من، این بدین معناست که مواردی که در یکی از این دو دسته قرار می‌گیرد به‌طور کامل به‌وسیلهٔ موارد دستهٔ دیگر تبیین نمی‌شود، چراکه تقریباً بیشتر اشکال موجه دوگانه‌انگاری هم‌کنشی میان دسته‌های ذهنی و فیزیکی

را ممکن برمی‌شمارند، و همان‌طور که در مورد جان لاک دیدیم، بازشناسی چنین هم‌کنشی‌ای باعث تضعیف هرگونه یقین پیشینی می‌شود مبنی بر اینکه موارد ذهنی کلاً نمی‌توانند از موارد فیزیکی پدید آیند. سوئین‌برن می‌پذیرد که این دوگانه‌انگاری انواع اشیا و رخدادها با خودش دوگانه‌انگاری انواع تبیین را نیز به همراه خواهد آورد: تبیین علمی و علی برای اشیا فیزیکی است و تبیین شخصی، که نتایج را به‌عنوان تحقق قصدها تبیین می‌کند، برای همه رویدادهای ذهنی صادق است. به‌آسانی نمی‌توانیم بدانیم که این تبیین چگونه در مورد همه پدیده‌های آگاهی کار می‌کند، مگر اینکه به دیدگاه بارکلی که در فصل چهارم مورد بحث قرار گرفت، بازگردیم؛ نسبتاً موارد کمی از محتوای حالت‌های آگاهی‌ام تحقق قصدهای خودم هستند. و اگر دو نوع تبیین کاملاً متفاوت از این دست را پذیرفته باشیم، چه نوع تبیینی می‌تواند برای هم‌کنشی‌های رویدادهای ذهنی و فیزیکی صادق باشد؛ هم‌کنشی‌هایی که، همان‌طور که گفتم، هرگونه دوگانه‌انگاری موجهی باید آن‌ها را بپذیرد؟ ولی مسلماً سوئین‌برن علاقه‌ای به دفاع کردن از این نوع دوگانه‌انگاری ندارد که به گفته خودش «تصویر - جهان بسیار به هم‌ریخته‌ای است».

او می‌گوید «راه جایگزین دیگر این است که تبیینی شخصی برای تناظرهای ذهن - بدن و تبیینی شخصی برای کارکرد عوامل مورد استناد در تبیین علمی جست‌وجو کنیم. اینکه چنین تبیین‌هایی وجود دارند تر اصلی خدا باوری است». یعنی ما می‌توانیم نهایتاً با شخصی‌سازی همه تبیین‌ها، از انواع دوگانه‌انگاری بپرهیزیم. تبیین علمی به نمونه خاصی از تبیین شخصی فروکاسته می‌شود، زیرا قوانینی که این تبیین بر آن‌ها تکیه می‌کند خودشان دقیقاً تحقق قصدهای خدا هستند. تحقق قصدهای خدا الگوی یکنواختی است که هم در قوانین علی حاکم بر امور فیزیکی و هم در ارتباط‌های بین رویدادهای مغزی و رویدادهای ذهنی تمثیل یافته است. البته ارتباط‌های بین رویدادهای مغزی و ذهنی خودشان به‌تنهایی قابل فهم نیستند، ولی با این دید که خدا آن‌ها را از قصد به وجود آورده است، قابل فهم می‌شوند. سوئین‌برن می‌گوید «گرفتاری برنامه ماده‌گرایانه این بود که بین رویدادهای مغزی و رویدادهای ذهنی متناظر آن‌ها ارتباط طبیعی وجود نداشت، ولی قصد یک عامل به وصل کردن، آن‌ها را به یکدیگر پیوند می‌دهد. در واقع، همان ارتباط طبیعی بین قصد یک عامل برای به وجود آوردن الف و وقوع الف هست... به همین دلیل است که دورنمای فروکاستن کل تبیین‌ها به تبیین شخصی خیلی بهتر است؛ می‌تواند بر مبنای قصد یک عامل برای ایجاد آن ارتباط‌ها، تبیینی طبیعی در مورد کل ارتباط‌ها در جهان به دست دهد» (صص ۳-۱۷۲).

سوئین برن «ماجرای فرگشت تدریجی موجودات ذی آگاهی از ماده غیرآلی» را مورد تردید قرار نمی دهد. همچنین وجود «تبیین علمی رضایت بخشی... در مورد فرگشت موجودات بسیار پیچیده» را رد نمی کند، بلکه فقط وجود تبیینی علمی برای منجر شدن این پیچیدگی به حیات آگاهانه را رد می کند.

اکنون سوئین برن به سادگی می تواند استدلالی مبتنی بر آگاهی به نفع خدا سامان دهد. او پیش تر استدلال کرده بود که خدای خدا باوری سنتی برای به وجود آوردن دیگر موجودات آگاه دلیلی دارد، اگرچه در واقع، انگیزه‌ای بی نهایت قوی برای انجام این کار ندارد. او در استدلال جدید، می خواهد نشان دهد خیلی بعید است که چنین موجوداتی به وسیله فرایندهای عادی فیزیکی به وجود آمده باشند. بدین ترتیب، او ادعا می کند که وجود انکارناپذیر موجودات ذی آگاهی را با فرضیه خدا باوری بسیار آسان تر می توان تبیین کرد تا بدون این فرضیه، و این برهان استقرایی تأییدکننده خوبی برای آن فرضیه به بار می آورد.

ولی این برهان چقدر خوب است؟ این امر به طبیعی بودن و فهم پذیری ارتباط بین یک قصد و تحقق آن بستگی زیادی دارد. بی تردید در برخی موارد اصلی، این امر خیلی طبیعی و سراسر است به نظر می رسد. تصمیم می گیرم دستم را بالا ببرم و بالا می رود. ولی می دانیم که سراسر بودن ظاهری این ارتباط توهم است. در واقع، مسیر علی پیچیده‌ای وجود دارد که هر نوع رویداد مغزی متناظر با تصمیم را از طریق عصبها و عضلات به حرکت دست من وصل می کند. ما تصویر تحقق بی واسطه - یعنی وساطت نشده - یک قصد را فقط با کنار گذاشتن فرایند علی، و در واقع با ناآگاهی عادی از همه اجزای اساسی این فرایند علی، شکل می دهیم. بی گمان، حرکت حاصله دست بازتاب محتوای تصمیم یا قصد است: به همین دلیل است که می توان گفت این حرکت آن قصد را محقق می کند. اما امکان این رابطه به ظاهر ساده و رضایت بخش به مکانیزم فیزیکی و نهایتاً به تحولی فرگشتی و نیز به پیشینه یادگیری ناآگاهانه یا آگاهانه در ابتدای زندگی شخص بستگی دارد. من اکنون به شکل موجهی انتظار دارم برخی از این قبیل تصمیمات در یک چشم بر هم زدن محقق شوند: می دانم که در شرایط عادی می توانم دستم را بالا ببرم یا حتی تویی را پرتاب کنم. ولی ما حق نداریم از آنچه واقعاً چنین فرایند پیچیده‌ای است، رابطه ساده‌ای را انتزاع کنیم که معمولاً فقط همین توجهمان را به خود جلب می کند، و به کارگیری این به عنوان مدلی آشنا برای اثربخشی بی واسطه و قابل فهم قصدها و استفاده از آن برای برساختن تبیین‌های شخصی در موارد دیگر، همان فعالیت خلاق و مدبرانه مفروض خداوند است.

سوئین برن ممکن است جواب دهد در فرضیه خداباوری آمده است که خداوند قادر است این طور بی واسطه قصدها را تحقق بخشد. بی تردید چنین است، ولی این عنصری رازآلود در فرضیه خداباوری است که آن را نامحتمل می کند. نکته ای که به آن اشاره می کنم این است که ما نمی توانیم با دیدن قیاس بین توانایی فرضی الهی و هر تجربه ای که از تحقق مستقیم یک قصد داریم، از نامحتمل بودن پیشینی آن بکاهیم.

در واقع، هرگونه تبیین شخصی ای که عملاً می توانیم به دست دهیم، هنگامی که به افعال عادی ما اطلاق شود، اگر به درستی تشریح شود، زیرمجموعه ای از تبیین های علی می شود، نه روشی رقیب برای تبیین علی. در حقیقت، می توانیم یک فعل را تحقق یک قصد، تحقق یک تصمیم توصیف کنیم، بدون اینکه به صراحت پای ادعاهای علی را وسط بکشیم: می توانیم توجه را به رابطه صرفاً منطقی بین توصیف صحیحی از آنچه انجام شده و محتوای تصمیم گیری یا قصد کردن معطوف کنیم؛ عبارتی که می گوید این تصمیم یا قصد چه بود، ولی هیچ راهی وجود ندارد که بتوانیم بدان طریق، وقوع یا اتفاق افتادن یک حرکت یا نتیجه آن را، بدون ارجاعی ولو مبهم به تبیین علی معمولی، تبیین کنیم. توصیف غایت شناختی ممکن است از هر چیزی که متضمن علیت است متمایز باشد، ولی تبیین غایت شناختی هر اتفاقی، در همه موارد معمولی، فقط نوع خاصی از تبیین بر حسب علل مؤثر است. مثلاً وقتی فعلی را به عنوان فعل هدف دار تبیین کنیم، نشان دهنده این است که آن فعل به طور علی به واسطه امیال، باورها و تصمیمات یک عامل ایجاد شده است. اگر بگوییم یک گیاه یا یک حیوان فلان و بهمان اندامها را دارد یا به طرز خاصی رفتار می کند چون در خدمت یک کارکرد است یا در جهت حصول نتیجه و ثمری است، این بیان شکل کوتاه شده شرحی علی است در مورد اینکه چگونه این ویژگی ها از طریق انتخاب طبیعی رشد و تحول یافته اند. و مکانیزم های بازخورد علی ای وجود دارند که زیربنای هدفمندی ظاهری موشک های هدایت شونده را تشکیل می دهند.^۹

اینها مشکلات کلی ای هستند که وقتی سوئین برن تبیین شخصی را به عنوان مقوله جداگانه ای از تبیین در فرضیه هایی درباره روابط بین جهان و خدا به کار می برد، به وجود می آیند: مثلاً این مشکلات در روایت استقرایی او از استدلال کیهان شناختی و نیز در استدلال مبتنی بر آگاهی او به وجود می آیند. اما استفاده او از تبیین شخصی در مورد رابطه ذهن - بدن هم مشکلات خاصی به وجود می آورد. آیا خداوند به نحوی باعث

۹. رابطه میان تبیین های علی و غایت شناختی به صورت کامل در فصل دوم اثر زیر مورد بحث قرار گرفته است:

The Cement of the Universe. see n. 2 to Chapter I. p. 20, above.

شده که ساختارهای مادی آگاهی ایجاد کنند؟ اما آیا فهم این موضوع تقریباً به اندازه فهم این ادعا که ساختارهای مادی باید خودشان آگاهی ایجاد کنند، سخت نیست؟ یا اینکه ما باید هر رابطه جداگانه ذهن-بدن، مثلاً ابتدای هرکدام از حالت‌های ادراکی بر درون‌داد حسی مناسب و اختلال عصبی فیزیولوژیکی، را تحقق قصد تازه الهی در نظر بگیریم، تا اینکه ادراک حسی، به بیان دقیق‌تر، معجزه‌ای باشد که به طور نامحدود تکرار می‌شود، و در اینجا مجموعه‌ای بی‌پایان از مداخله‌های الهی در نظام علی طبیعی، داشته باشیم؟ اما افزون بر این، اگر، همان‌طور که جان لاک می‌گوید، قدرت مطلق به برخی از سیستم‌های مادی مستعد، قدرت ادراک و تفکر داده است، پس چرا این قدرت را فقط به سیستم‌های مادی مستعد داده است؟ آیا قدرت مطلق نمی‌توانست به همان راحتی که به مغز قوه تفکر داده، به قطعه چوب هم این قوه را اضافه کند؟ اگر ماده‌گرایی در تبیین اینکه چگونه حتی پیچیده‌ترین ساختارهای عصبی هم می‌توانند آگاهی به وجود آورند با مشکل مواجه می‌شود، خداباوری هم، با تبیین شخصی‌اش و تحقق مستقیم قصدها، در تبیین اینکه چرا آگاهی فقط در آن‌ها یافت می‌شود، دست‌کم به همان میزان با مشکل بزرگی مواجه می‌شود.

من پذیرفته‌ام که طرح یک قانون اساسی طبیعی برای تبیین ظهور و پیدایش آگاهی، کار مشکلی برای ماده‌گراست، ولی وقتی در کل به دقت به دیدگاه رقیب نگاه می‌کنیم، درمی‌یابیم که خداباوری هم دست‌کم همان قدر مشکلات بزرگی دارد. البته اینکه جهان و کارکردهایش باید کاملاً فهم‌پذیر باشد خواسته‌ای نامعقول است: هر نظریه‌ای باید وجود مقدار معینی واقعیت تبیین‌ناپذیر را بپذیرد. بیشترین چیزی که می‌توانیم بگوییم این است که در میان فرضیه‌های رقیب، سادگی نسبی (از انواع خاصی) یک مزیت است. در واقع وقتی، چنان‌که می‌باید، هم ماده‌گرایی افراطی – که حتی خصیصه‌های متمایز ذهنی را انکار می‌کند – و هم ضد ماده‌گرایی کامل بارکلی یا پدیدارباوری را رد کنیم، گرفتار نوعی دوگانه‌گرایی می‌شویم؛ اگر دوگانه‌انگاری افراطی و مضحکی نباشد باید قوانین روان‌تنی یا نوعی تناظرهای قانون‌مانند را بپذیرد. به بیان ساده، شکاف ذهن-بدن باید در جایی و به شکلی پر شود. تبیین شخصی بر حسب تحقق بی‌واسطه قصدها، نسبت به تبیین ماده‌گرایانه که بین برخی از سیستم‌های الکتروشیمیایی و آگاهی پل می‌زند، نمی‌تواند این شکاف را آسان‌تر پر کند. ممکن است چنین به نظر بیاید، ولی فقط به این دلیل که ما صرفاً جنبه آشنای سطحی آنچه را واقعاً فرایندهای علی پیچیده و باواسطه فعل انسانی است، وام می‌گیریم و به‌عنوان مدلی برای آن استفاده می‌کنیم. ما معمولاً توهم تحقق، به معنای واقعی کلمه، بی‌وساطت برخی از قصدهای خود را داریم. این در حقیقت یک توهم مفید است: برای مقاصد معمولی، فعل و عمل انسان را «شفاف» تلقی کردن همان قدر مناسب و

سهل است که شناخت و زبان را چنین تلقی کنیم. ولی اگر بر این اساس، نظریه‌ای درباره فکر و قصد خدا بپروانیم که نخست ماده را از عدم خلق می‌کند، سپس قوانین علی را بنیاد می‌نهد، و نهایتاً به برخی از سیستم‌های طبیعی آگاهی حیوانی و انسانی می‌بخشد، این در واقع، بنا کردن اسطوره‌ای بر اسطوره دیگر است.

فصل هشتم

برهان نظم^۱

برگردان احمد فکری هل آباد

الف) گفت‌وگوهای هیوم - شرح

شاید عامه‌پسندترین روش استدلال از جهان برای اثبات وجود خدا روشی است که عموماً «استدلال مبتنی بر نظم» نامیده شده است. هرچند برهان مبتنی بر نظم به سود ناظم و مدبر، برهان پیش‌پاافتاده‌ای خواهد بود: سخن گفتن از نظم [طرح و تدبیر] درست نخواهد بود، مگر اینکه از قبل فرض کنیم ناظم و مدبری وجود دارد. گام‌های اصلی آن‌هایی هستند که از قراین و شواهد خاصی، از آنچه «نشانه‌های نظم» نامیده می‌شود، به این نتیجه‌گیری منتهی می‌شوند که در واقع چیزی فرآورده نظم است. پس اجازه بدهید آن را برهان «به سود» یا «برای نظم» نام نهمیم.^۲

۱. برهان نظم گاهی تحت عنوان برهان غایت‌شناختی یا اتقان صنع شناخته می‌شود.

2. Cf. A. Flew, *God and Philosophy* (Hutchinson, London, 1966), Chapter 3. *Hume's Dialogues concerning Natural Religion* are edited by N. Kemp Smith (Nelson, Edinburgh, 1974) and by J. V. Price in *David Hume on Religion*, edited by A. W. Colver and J. V. price (Oxford University Press, 1976).

این برهان به خصوص در قرن هجدهم شکوفا شد و رونق گرفت، هنگامی که به نظر می‌رسید (بر خلاف آنچه بارکلی از آن بیم داشت) پیشرفت علم طبیعی صرفاً آشکارکننده شواهد و قراین غنی‌تری در مورد عمل خالقانه خداوند است. اما روایتی از این برهان را که در آن زمان رایج بود، دیوید هیوم در کتاب خود، گفت‌وگوهای در باب دین طبیعی، و (تا حدودی به تبع هیوم) کانت، به شدت مورد انتقاد قرار دادند. هرچند عملاً مخرب‌تر از این انتقادات فلسفی، استدلال داروین و والاس در قرن نوزدهم بود که یکی از خیره‌کننده‌ترین مقوله‌های نشانه‌های آشکار نظم، ساختارهای مفصل بدن نباتی و حیوانی و انطباق آن‌ها با شرایط و طرز حیات، با نظریه فرگشت از طریق انتخاب طبیعی، بهتر قابل تبیین بود: مثلاً ویژگی‌های بخصوص پراکندگی واقعی جغرافیایی گونه‌های جانوری که فرضیه خلقت خاص هرکدام از این گونه‌ها تبیین نشده گذاشته بود، با فرضیه تبار همراه با تغییر و اصلاح، به آسانی تبیین می‌شد. ولی به‌رغم این موانع، برهان نظم هرگز از میان نرفت، و گهگاه با اشکال جدید جان گرفت. سوئین‌برن روایتی از این برهان ارائه می‌کند که از نقد فرگشتی طفره می‌رود و دست‌کم می‌کوشد به انتقادات هیوم و کانت پاسخ دهد. اجازه بدهید با بررسی این انتقادات شروع کنیم.

قدیمی‌ترین شکل این برهان را، به‌طور مختصر، هیوم در دهان کلناتس می‌گذارد:

«بنگر به گرداگرد جهان، تأمل کن در کل جهان و تمام اجزای آن: در خواهی یافت که جهان چیزی نیست جز ماشینی بزرگ که به شماری نامتناهی از ماشین‌های کوچک تقسیم شده است. همه این ماشین‌های متعدد، و حتی ریزترین بخش‌های آن‌ها، چنان با دقت با یکدیگر تنظیم و تطبیق داده شده‌اند که اداره آن‌ها همه انسان‌هایی را که همواره در آن تأمل می‌کنند مسحور می‌کند. انطباق و تنظیم شگفت‌انگیز وسایل با غایات، در سرتاسر کل طبیعت، دقیقاً شباهت دارد به فرآورده‌های اختراع بشری، به فرآورده‌های طرح و تدبیر، اندیشه، حکمت و هوش بشر، گرچه بسی فراتر از این‌هاست. از آنجا که معلول‌ها شبیه یکدیگرند، لذا ما با همه قواعد قیاس نتیجه‌گیری می‌کنیم که علل نیز شبیه هم‌اند، و آفریننده طبیعت تا حدودی شبیه ذهن انسان است، گرچه متناسب با عظمت کاری که انجام داده، واجد قوای بسیار بزرگ‌تری است. از طریق این برهان پسینی، و تنها از طریق این برهان، ما هم‌هنگام وجود الوهیت و خدا و شباهت آن به ذهن و هوش انسان را ثابت می‌کنیم.» (بخش ۲).

پس چیزهایی که به‌عنوان نشانه‌های نظم محسوب می‌شوند ویژگی‌هایی هستند که باعث شباهت ابژه‌های طبیعی به ماشین‌های ساخت بشر می‌شود: جور بودن اجزا با یکدیگر و چیزی که بتوان آن را انطباق وسایل با

غایات دانست (آن را بی‌درنگ «انطباق وسایل با غایات» نامیدن، به‌جای اینکه توجه کنیم می‌توان به آن چنین نگریم، همانا جهش به نتیجه‌گیری برهان نظم است). سه نوع از این ویژگی‌ها به‌طور خاص، متفکران قرن هجدهم را تحت تأثیر قرار داده است: جهان به‌مثابه کل، به‌ویژه منظومه شمسی همان‌گونه که نظریه گرانشی نیوتن توصیف کرده است؛ بدن همه انواع نباتات و حیوانات، به‌ویژه برخی از اندام‌ها مانند چشم؛ و ترتیب و آرایش اشیا روی کره زمین بنا بر مشیت الهی که همه انواع نباتات و حیوانات را قادر به رشد و شکوفایی می‌سازد، و مخصوصاً آماده‌سازی اشیا از جمله نباتات و دیگر حیوانات برای استفاده انسان‌ها. گفت‌وگوهای هیوم بر نمونه‌هایی از دو نوع اول تأکید می‌کند، ولی درباره نوع سوم کوتاه سخن می‌گوید.

گفت‌وگوها شاهکاری فلسفی است. یکی از جذاب‌ترین ویژگی‌های گفت‌وگوها روشی است که هیوم با آن سه شخصیت اصلی را رودرروی هم قرار می‌دهد و از طریق آن‌ها دیدگاه‌هایی را که نمایندگی می‌کنند، بررسی می‌کند. کلانتس الهیات طبیعی را نمایندگی می‌کند. او با تکیه بر برهان نظم، بر ویژگی پسینی و احتمال‌باورانه آن تأکید می‌کند. از آنجا که او، از طریق قیاس به روش فهم همگانی استدلال می‌کند، لذا نتیجه‌گیری می‌کند خدایی وجود دارد که دقیقاً شبیه اذهان انسانی است، و چون کلانتس اوصاف این خدا را از جهانی که او طراحی و تدبیر کرده است، نتیجه‌گیری می‌کند، لذا در مورد جهان معمولی دیدگاه خوشبینانه‌ای را اختیار می‌کند تا بتواند خیریت خداوند را از خیریت و سعادت خلقتش نتیجه‌گیری کند. دمنا به همان اندازه خدا‌باوری مؤمن، ولی انسان سرسخت‌تر و متعصب‌تری است. دمنا تا آنجا که به الهیات طبیعی می‌پردازد، با تکیه بر براهین پیشینی، ادعا می‌کند این براهین درباره خداوند یقینی را به دست می‌دهند که برهان نظم نمی‌تواند بدهد. ولی در واقع تکیه او بر ایمان است: «... اعتقاد من این است... که هر انسانی به‌نحوی حقیقت دین را دل‌خویش احساس می‌کند.» این عقیده از بدبختی‌ها و وحشت‌های زندگی سرچشمه می‌گیرد که ما به‌خاطر آن‌ها، آرامش و آسایش خاطر را در دین می‌جوییم. از این رو، دیدگاه او در مورد جهان بی‌نهایت بدبینانه است، اما چنان‌که می‌شود گفت، دیدگاه بدبینانه خودپسندانه‌ای است. خدای دمنا نه تنها نامتناهی است، بلکه همچنین فهم‌ناپذیر است و اوصافش هیچ شباهتی به اوصاف انسانی ندارد؛ اوصافی انسانی که ما از آن‌ها اصطلاحاتی را به‌عاریه می‌گیریم تا خدا را توصیف کنیم. به‌طور خاص، گرچه ما او را خیر می‌نامیم، این بدین معنا نیست که خدا هم به شیوه‌هایی عمل می‌کند که انسان‌ها برای اینکه خیر و خوب نامیده شوند باید بدان شیوه‌ها عمل کنند. فیلو، انسانی شک‌گرا، مدتی علیه کلانتس با دمنا متحد می‌شود؛ از عرفان دمنا حمایت و پشتیبانی می‌کند تا اینکه سرانجام شک‌گرایی پنهان در آن را آشکار کند.

همچنین او در به تصویر کشیدن فلاکت‌های محض زندگی انسانی (و حیوانی) در جریان مبارزه بی‌رحمانه بی‌وقفه برای بقا، و در تمهید استفاده از مسئله شر برای نقد کردن خدا باوری به مثابه یک کل، به دما ملحق می‌شود، ولی برای نقد استفاده دما از روایتی از برهان کیهان‌شناختی، به کلماتش می‌پیوندد. او ایرادات بسیاری بر برهان نظم وارد می‌کند، اما نهایتاً با کلماتش توافق می‌کند. پیشنهاد می‌کند که ما می‌توانیم بر سر این به توافق برسیم که نوعی قیاس (تمثیل) بین علت جهان و هوش انسانی وجود دارد، و هرگونه اختلاف نظری درباره حد و میزان شباهت، صرفاً زبانی است، زیرا این امر نامعین و بنابراین عملاً بی‌معناست.

بخشی از هدف هیوم تشریح گرایش‌های متضاد و ناسازگار در اندیشه دینی است که کلماتش و دما این گرایش‌ها را نمایندگی می‌کنند. این [گرایش‌ها] اغلب بسیار درهم تنیده شده‌اند، به طوری که یک متفکر واحد ممکن است بین آن‌ها در حال آمدوشد باشد. همچنین درخور توجه است که آرای کلماتش تا حدودی با استفاده از برخی استدلال‌های مشخصاً هیومی، پرورانده می‌شوند. با وجود این، تردیدی وجود ندارد که نظر خود هیوم را عمدتاً فیلو نمایندگی می‌کند، و اینکه درون مایه اصلی گفت‌وگوها نقد برهان نظم است. این نقد با تفصیلی قابل توجه و با گنجینه‌ای از نکات جزئی بدیع بیان شده است، ولی شاید بتوانیم پنج نکته مهم را از آن استخراج کنیم. یکی از این نکات مربوط می‌شود به ضعف و دوردست بودن قیاس بین فرآورده‌های نظم و تدبیر انسان و آثار طبیعت و ابهام هرگونه نتیجه‌ای که بتوان از این قیاس گرفت. نکته دیگر عبارت است از ارائه فرضیه‌های تبیینی متعدد رقیب؛ ادعای اینکه نظم (از چندین نوع) در جهان طبیعی، نشانه‌های مفروض طرح و تدبیر، بیشتر معلول «زایش و رویش» است — حتی جهان به مثابه یک کل ممکن است ناشی از چیزی مانند تولید مثل بیولوژیکی باشد، یا ناشی از ترتیبات تازه تصادفی ذراتی که فقط به طور طبیعی در حرکت هستند، یا معلول تعداد زیادی از موجودات ماوراءالطبیعی، یا معلول یک روح جهانی که جهان مادی مثل یک بدن به آن تعلق دارد، یا حتی (چنان‌که به قول هیوم، برهنه‌ها ادعا می‌کنند) معلول یک «عنکبوت نامتناهی» که جهان را همچون عنکبوتی که تارهایش را می‌تند، تنیده است: «چرا یک سیستم منظم ممکن نیست از زهدان و نیز از مغز تنیده شده باشد؟ برای او سخت است که دلیل قانع‌کننده‌ای بدهد.» (بخش ۷). سومین نکته فیلو این است که حتی اگر تبیین نظم جهان مادی، به عنوان فرآورده نظم و تدبیر یک ذهن الوهی، موجه باشد، بدین‌سان ما باید متعهد شویم که در خود آن ذهن الوهی نظم پیچیده‌ای را تشخیص دهیم؛ نظمی به غنای نظم جهان طبیعی، و بنابراین، به همان اندازه نیازمند تبیین بیشتر: اگر ایراد شود که ما چگونه می‌دانیم ایده‌ها در یک ذهن و «بدون هرگونه علت شناخته‌شده‌ای، خودشان به نظم درمی‌آیند»، می‌توان

این طور جواب داد که در تجربه ما، همین مطلب در مورد اشیای مادی (و به ویژه زنده و جاندار) نیز صدق می کند (بخش ۴). چهارمین نکته او مربوط می شود به مسئله شر و نتیجه گیری خصوصیات اخلاقی خدا: حتی اگر - چنان که سخت به نظر می رسد - ما بتوانیم به نحوی وقوع شرور در جهان را با وجود خدایی قادر مطلق و کاملاً خیر وفق بدهیم، باز هم نمی توانیم امیدوار باشیم که خدایی کاملاً خیر را از جهان آشکارا ناقص نتیجه گیری کنیم. از این رو، خصوصیات اخلاقی مفروض خدا، خیریت کامل خدا، مسئله دارتر از خصوصیات عقلانی است (بخش ۵). پنجمین نکته او این است که هر چیزی که بتوانیم درباره علت جهان به نحو پسینی از خود جهان، آن گونه که می شناسیمش، نتیجه گیری کنیم، کاملاً بی فایده خواهد بود: ما هرگز نمی توانیم درباره جهان عادی یا تجربه آینده مان، نتایج بیشتری بگیریم که فراتر از داده هایی باشند که استنتاجمان را با آنها شروع کرده ایم (بخش ۱۲).^۳

این پنج نکته به ترتیبی طبیعی در پس هم می آیند. هر نکته بعدی از توافق بر سر نکات مقدم بر آن، به قرار زیر حاصل می شود:

۱. آیا قیاس بین نظم و مصنوعات بشر، آن قدر نزدیک است که خدا باوری را به تبیین خوبی برای نظم طبیعی مبدل کند؟

۲. حتی اگر پاسخ به ۱ «مثبت» باشد، فرضیه های بدیل متعدد، به خاطر دردسترس بودنشان، تأیید فرضیه خدا باوری را تضعیف می کنند.

۳. حتی اگر فرضیه خدا باوری (به رغم ۱ و ۲) به خاطر توانایی اش در تبیین نظم جهان تأیید شود، جایگاهش به عنوان تبیین قانع کننده با این چالش مواجه می شود که ذهن الوهی ای که این فرضیه آن را به عنوان اصل موضوع می پذیرد، خودش همان قدر نیازمند تبیین است که (مورد دیگری از نظم، یعنی) نظم جهان نیازمند توضیح است.

۴. حتی اگر نظم جهان فرضیه خدا باوری را (به رغم ۱ و ۲ و ۳) تأیید کند، وقوع شر عنصر اخلاقی آن را بی اعتبار و رد می کند، یا دست کم جهانی که در آن شر و نیز خیر وجود دارد فرضیه خدا باوری را تأیید نمی کند.

۳. نکته پنجم همچنین از اصلی بخش دوم کتابی که هیوم پیشتر از این یعنی نوشته بود، یعنی «جستاری در فهم بشر»، است.

۵. حتی اگر فرضیه خدا باوری ۱ و ۲ و ۳ و ۴ را به سلامت از سر بگذرانند، و با این همه تأیید بشود، باز هم این بی فایده خواهد بود. ما نمی توانیم از آن برای استدلال به نفع و ویژگی های ناشناخته جهان یا زندگی خودمان استفاده کنیم - مثلاً به نفع پیش بینی هایی درباره روند طبیعت، اجابت دعا، سعادت بزرگ تر متدینان و فضیلت مندان در مقابل بی دینان و رذلان یا زندگی پس از مرگ که حاوی مجازات ها، پاداش ها و احقاق حقوق مناسب است.

ب) گفت و گوهای هیوم... بحث

درباره این پنج نکته چه بگوییم؟ من نکته چهارم را به فصل نهم ماکول می کنم که در آنجا مسئله شر را به طور کلی بررسی خواهیم کرد. اولین و پنجمین نکته به نحوه صورت بندی برهان نظم و نتیجه گیری اش وابسته هستند. هیوم آن را یک برهان قیاسی معرفی می کند. خانه ها، ساعت ها و غیره توسط انسان ها طراحی شده اند؛ جهان قدری شبیه خانه یا ساعت یا مجموعه ای از خانه ها، ساعت ها و از این قبیل است. از این رو، احتمالاً جهان را چیزی شبیه طراح و مدبر بشری ساخته است. وقتی مسئله بدین ترتیب طرح شد، قیاس اولیه در واقع خیلی بعید است، به شکلی که هرگونه نتیجه گیری ای که به آن دلالت کند بسیار مبهم است، طوری که نمی توان به نحو معقولی هیچ نتیجه ای درباره جهان یا زندگی انسان از آن گرفت. رهیافت دیگر این است که آن را برهانی تلقی کنیم که خدا را صرفاً آن چیزی معرفی می کند که علت یا تبیین کننده یا مسئول جهان طبیعی است. در این حالت، هیچ نتیجه گیری غیر قطعی یا احتمال گرایانه ای در کار نیست، بلکه فرض مطلق وجود دارد مبنی بر اینکه چیزی هست که این منظور را تأمین می کند، ولی باز هم چون این وجود (خدا) فقط در نسبت با آن چیزی معرفی و توصیف شده که فرض شده این وجود آن را خلق کرده، لذا از این ادعا که خدا وجود دارد، هیچ نتیجه جدیدی نمی شود گرفت. هر چند می توان برهان را به شکل دیگری در آورد که تأیید کننده فرضیه باشد، و آنگاه می توانیم این فرضیه را معین و متمرکز نتایجی بسازیم که دلمان می خواهد. اما هر چه بیشتر این فرضیه را به کار ببندیم، فراتر از شواهد می رود، بنابراین شواهد آن را کمتر تأیید خواهند کرد و بیشتر در معرض رقابت با فرضیه های رقیب قرار خواهد گرفت.

هر چند این ها محدودیت هایی کلی هستند که در مورد هر نوع فرضیه و نظریه تبیینی - علمی اعمال می شوند. و این اصلاً درست نیست که [محدودیت ها باعث می شوند] چنین فرضیه ها و نظریه هایی بدین معنا بی فایده

باشند. برعکس، آن‌ها از پیش‌بینی‌هایی پشتیبانی و حمایت می‌کنند که هم اطلاعات واقعی و نسبتاً موثقی به دست می‌دهند و هم ساخت انواع جدیدی از مصنوعات بشری، مخصوصاً کامپیوترها، تلویزیون‌ها، سلاح‌های هسته‌ای و دیگر مواهب تمدن، را ممکن می‌سازند. اما آیا دلیلی در دست هست که تأیید کند این محدودیت‌ها مخصوصاً برای فرضیه‌ی خداباوری به‌عنوان تبیین «نشانه‌های نظم و تدبیر»، زیان‌بار هستند؟ من فکر می‌کنم چنین دلیلی وجود دارد، زیرا فرضیه‌ی خداباوری، پدیده‌های خاص را به‌نحوی متفاوت با روشی که نظریه‌های موفقیت‌آمیز علمی تبیین می‌کنند، تبیین نمی‌کند: [فرضیه‌ی خداباوری] تبیین نمی‌کند که چرا این پدیده‌ها را داریم به‌جای اینکه پدیده‌های دیگر را داشته باشیم. فرضیه‌ی علمی به‌خاطر موفقیتش در تبیین دقیق آنچه مشاهده شده، حل کردن چیزهایی که بر اساس دیدگاهی بدیل به‌عنوان نکات مبهم باقی مانده، و شاید به‌خاطر پیش‌بینی بیشتر که فرضیه‌ی دیگری نکرده، و مشاهداتی که پس از آن صورت گرفته یا ساخت‌وسازهای ممکن که در آن زمان با موفقیت انجام شده — به‌خاطر همه‌ی این‌ها — اغلب تأیید شده است. اما فرضیه‌ی خداباوری از پس چنین کارهایی برنمی‌آید. ممکن است این اشکال گرفته شود که نظریه‌های علمی کلی‌ای نیز هستند که پیش‌بینی‌ها را تعیین نمی‌کنند: نظریه‌ی منشأ (بنیاد) انواع داروین به‌واسطه‌ی تبار و تغییر و اصلاح (دگرگشت) از طریق انتخاب طبیعی، نمونه‌ای [از چنین نظریه‌هایی] است. ولی نظریه‌ی داروین، با این همه، جزئیات را تبیین می‌کند، مثل بدسازگاری‌های متعدد ساختار با کارکرد که نظریه‌های رقیبش آن‌ها را تبیین نشده باقی گذاشته‌اند — پای پرده‌دار گازهای ماده‌ی نواحی مرتفع و پای پرده‌دار پرندگان فری‌گیت [پرندگان دریایی گرمسیری با بال‌های بزرگ چنگال‌دار] که از آن‌ها برای ریز و نرم قدم برداشتن روی سطح آب استفاده نمی‌کنند، پرندگان و حشراتی که از بال‌هایشان برای شنا کردن استفاده می‌کنند، دارکوب‌هایی که هرگز نزدیک درختی نمی‌روند و غیره. همه‌ی این‌ها را می‌توان به‌عنوان نتایج گونه‌های [جانوری] در نظر گرفت که به‌سوی بوم‌زیست‌های جدید حرکت می‌کنند، ولی خصوصیات نیاکانی‌شان را، که یا دیگر از آن‌ها استفاده نمی‌کنند یا استفاده‌های جدید اما نه‌چندان مناسبی می‌کنند، حفظ می‌کنند.^۴

همچنین، آنچه ما «نظریه» می‌نامیم گاهی روش‌های کلی تبیین است نه گزاره‌هایی که خودشان قابلیت صدق یا کذب داشته باشند یا تأیید یا رد شوند. چنین «نظریه»ای فقط چهارچوبی به دست می‌دهد که در آن می‌توان تبیین‌های خاص پدیده‌های علمی را پی افکنند، و پرسشی که باید از آن پرسید «آیا این صحت دارد؟» نیست،

4. C. Darwin. *The Origin of Species* (Murray, London, 1900), Chapter VI.

بلکه «گستره کارایی آن به چه میزان است؟» یا «از طریق فرضیه‌های مفصل داخل این چهارچوب، چقدر می‌توان پدیده‌های خاص را با موفقیت تبیین کرد؟» است. برای مثال، [دانشمندان] در زیست‌شناسی اجتماعی همین کار را می‌کنند. البته «نظریه» فرگشت به‌واسطه انتخاب طبیعی، خودش می‌تواند به‌عنوان چنین چهارچوب یا روشی عمل کند. این نظریه‌ای به معنای دقیق است؛ فرضیه‌ای که قابلیت صدق و کذب داشته باشد، فقط در صورتی که تلقی مان از آن این باشد که این ادعای تاریخی را می‌کند که همه انواع نباتی و حیوانی در واقع بدین نحو پرورش یافته‌اند. اما فرضیه خداآوری حتی به‌عنوان چنین روشی برای پی افکندن تبیین‌های خاص جالب و قابل تأیید به کار نمی‌آید؛ تبیین‌هایی که خودشان بتوانند پیش‌بینی‌های بیشتری به بار آورند.

نکته دوم هیوم (یا فیلو) بسیار مفصل و با خلاقیتی که گاه گرفتار خیال‌پردازی می‌شود، مطرح شده است. این نکته به در دسترس بودن تبیین‌های بدیل برای تبیین نظم و تدبیر مربوط می‌شود. برخی از این تبیین‌های بدیل به قدری دور از ذهن‌اند که نمی‌توان آن‌ها را جدی گرفت (و در گفت‌وگوها این نکته شناسایی شده است). ولی شاید منظور هیوم این بود که تبیین خداآوری بیشتر از برخی تبیین‌های رقیبش، مثل «عنکبوت نامتناهی»، ارزش جدی گرفته شدن ندارد. هرچند برخی از تبیین‌های بدیل در حقیقت ارزش دارند که بسیار جدی گرفته شوند. اگر نظم در جهان که قرار است نشانه‌ای از طرح و تدبیر باشد، مثلاً در عملکرد منظم منظومه شمسی، محقق شده باشد، آنگاه می‌توانیم خاطر نشان کنیم که اگر قوانین نیوتن نشان‌دهنده طرز عملکرد طبیعی اجسام دارای جرم است، فقط لازم است ما سلسله و زنجیره رویدادهایی را بیابیم که — شاید چنان‌که گفته شده، برخوردی نزدیک بین خورشید و برخی دیگر از ستارگان — بقایای آن رخدادها اجرایی با حرکت نسبی متناسب است. با حرکت نسبی مناسب است؛ چرا که این رخداد به خودی خود پیش خواهد رفت. با فرض قوانین نیوتن، ساختن یک منظومه شمسی واقعاً آسان است؛ یقیناً خلاقیت زیادی لازم نیست. اگر همان‌طور که اخترشناسی مدرن ممکن است ادعا کند، نظم نه در منظومه شمسی بلکه در تعدد کهکشان‌ها واقع شده است، در این صورت، چیزی که طبیعتاً دنبالش می‌گردیم تاریخ کیهان‌شناختی است که پدیده‌ها را تبیین خواهد کرد. ولی باز هم محتمل به نظر می‌رسد که راه‌حل در قوانین نهفته باشد نه در خلاقیت. اگر نظم در بدن‌های نباتی و حیوانی واقع شده باشد، آنگاه آشکارا تبیین بی‌واسطه این نظم را در ارگانیسم‌های موجود می‌توان در آنچه هیوم «زایش و رویش» می‌نامید، سراغ گرفت؛ این واقعیت ساده و بدیهی که هر ارگانیسم منفردی زاده والدینش است و سپس رشد می‌کند. البته این فقط یک تبیین کلی است؛

تبیین بی‌واسطه بسیار کافی و وافی، قوانین و سازوکارها و فرایندهای زایش و رویش را جست‌وجو می‌کند. اگر خواستار تبیین دیگری هستیم، حال می‌توانیم فرگشتی ارائه کنیم که هیوم ممکن بود واکنش‌های ناشیانه‌ای به آن نشان دهد.

نظریه فرگشت به‌واسطه انتخاب طبیعی، هدفمندی را شبیه‌سازی می‌کند و بنابراین می‌تواند آنچه را کلمات «انطباق شگرف و سایل با غایات در سرتاسر کل طبیعت» می‌نامد، به‌طور کامل تبیین کند. و این فقط یک فرضیه بدیل برای فرضیه نظم و تدبیر نیست، بلکه آشکارا فرضیه‌ای درست است، درحالی‌که فرضیه «خلقت خاص» کاذب است. همان‌طور که داروین به‌شکل بسیار قانع‌کننده‌ای دلیل آورده، جزئیات بسیاری وجود دارد که فرضیه او آن‌ها را تبیین می‌کند، اما فرضیه خلقت خاص چنین توانی ندارد.^۵

این بدین معناست که از زمانی که داروین [کتاب خود را] نوشته، هر کس بخواهد از برهان نظم استفاده کند باید نظمی را که قرار است ناظم مفروض تبیین کند در جای دیگری بجوید. با قبول این فرض که، به‌عنوان داده، فقط با استفاده از قوانین کلی فیزیک و شیمی و برخی شرایط اولیه قابل فهم نجومی می‌توان شرح کاملی درباره تحول حیات از مواد غیرآلی و تکامل تدریجی ارگانیسم‌های بسیار پیچیده به دست داد، این برهان برای خداواری — برای اینکه بتواند نظم را تبیین کند — می‌بایست یا ساختار اتمی و زیراتمی یا قوانین بنیادی ناظر بر عملکردها و کنش‌های متقابل آن‌ها را داشته باشد. بازهم پس از تحولات و پیشرفت‌های مدرن در کیهان‌شناسی، هر کس بخواهد از چیزی مثل برهان اخترشناختی استفاده کند باید نظم را که قرار است تبیین شود، در ساختاری اولیه قرار دهد — شاید جایی داخل «مه‌بانگ». با این حال، این تغییر و جابه‌جایی گاهی به‌نحوی انجام شده که می‌کوشد به‌طور غیرمنصفانه‌ای، مواردی را که ضرورتاً باید تصدیق شود، در نظر نگیرد. ممکن است گفته شود ما هنوز باید تبیین کنیم که چرا می‌بایست مواد و قوانینی وجود داشته باشند و چنان باشند که بتوانند منجر به شکل‌گیری حیات و فرگشت ارگانیسم‌های پیچیده‌ای بشوند، یا مجدداً چرا باید ساختار کیهان‌شناختی اولیه‌ای وجود داشته باشد و چنان باشد که بتواند کهکشان‌هایی را به وجود آورد که شامل ستاره‌ها و منظومه‌های سیاره‌ای هستند. این از دو جهت گمراه‌کننده است. از یک سو، ما را به مصادره‌به‌مطلوب کردن فرامی‌خواند، با فرض کردن اینکه این تحولات آینده نه‌تنها به‌طور علی در وضعیت اولیه نهفته‌اند — یعنی اینکه وضعیت اولیه سرانجام به آن‌ها منجر خواهد شد یا موجب آن‌ها خواهد شد —

5. Op. cit., Chapters XII, XIII, XV.

بلکه همچنین در زمان شکلگیری قابل پیش‌بینی هستند. از سوی دیگر، این حاکی از آن است که *بالتوگی* برای ایجاد این تحولات بخشی از آن چیزی است که همچنان نیازمند تبیین است. اما این عقیده غیر منصفانه است. اگر همان‌طور که ما فرض می‌کنیم، تحولات آینده تنها به واسطه شرایط اولیه و مواد و قوانین تبیین می‌شوند، پس فقط برای آن شرایط اولیه و قوانین به شکلی که وجود دارند، می‌توان به‌نحو معقولی درصد هرگونه تبیین بیشتر برآمد. آنچه را نیازمند تبیین است نباید حتی به‌صورت بالقوه بیش از اندازه با تحولاتی که می‌توانیم فرض کنیم پیش‌تر تبیین شده، فربه کنیم.

ولی ممکن است گفته شود که بازهم چیزی هست که مستلزم تبیین بیشتر است. با مواد گوناگون بنیادی ثوابت فیزیکی که وجود امکانی دارند، حیات و فرگشت و آگاهی هم طبیعتاً ممکن هستند، ولی همه‌چیز می‌توانست به‌سادگی به شکل دیگری باشد. آیا اینکه همه‌چیز به‌صورت اتفاقی برای امکان محقق شدن این تحولات فراهم است، درخور توجه و ذاتاً تعجب‌آور نیست؟ حال شاید کسی در جواب به این ایراد بگوید «نه، ما نمی‌توانیم به‌نحو معقولی این را تعجب‌آور بیابیم که همه‌چیز باید چنان بوده باشد که ما بتوانیم فرگشت بیابیم، چون اگر همه‌چیز به‌گونه‌ای دیگر می‌بود، وجود نداشتیم که بخواهیم تعجب کنیم». ولی این پاسخ قانع‌کننده‌ای نیست، گرچه چیزی مثل این، جواب قانع‌کننده‌ای به ایرادی دیگر خواهد بود. اگر در سرتاسر عالم هزاران هزار منظومه سیاره‌ای وجود دارد، ولی فقط روی یکی از آن‌ها، یعنی کره زمین، شرایط برای ایجاد حیات فراهم است، ما نمی‌توانیم به‌نحو معقولی عجیب بدانیم که همه‌چیز باید فقط برای حیات در اینجا درست و مناسب باشد، چراکه اینجا به‌خاطر رابطه‌اش با حضور ما برجسته و مشخص شده است؛ از دیدگاه بی‌طرفانه، تمام آنچه صادق است این است که شرایط برای حیات، بسیار بیشتر از اینکه مهیا باشد نامهیا بوده است، پس مهیا بودن یک‌باره شرایط برای حیات را می‌توان به شانس نسبت داد و آن را مستلزم هیچ‌گونه تبیین بیشتری ندید. اما ایرادی که بررسی و ملاحظه می‌کنیم فرق می‌کند. فقط یک عالم واقعی وجود دارد، با مجموعه منحصر به فردی از مواد بنیادی و ثوابت فیزیکی، و از این رو، عجیب است که عناصر این ساختار و نظام منحصر به فرد برای حیات مناسب و درست هستند، درحالی‌که ممکن است به‌راحتی شرایط نامناسبی بوده باشند. این واقعیت که اگر شرایط بدین شکل نبود کسی وجود نداشت که متعجب شود، از حیرت‌برانگیز

بودن این نکته نمی‌کاهد. ما می‌توانیم به درستی امکان‌های بدیلی را مجسم و ملاحظه کنیم که متضمن وجود ما برای تجربه کردنشان نباشند.^۶

هرچند من گمان می‌کنم این ایراد نیز به‌شکلی طرح شده که مصادره‌به‌مطلوب است. گرچه نوعی تغییر کوچک در مواد اولیه واقعی و ثوابت، شاید امکان شکلگیری حیات را به‌شکلی که تحول یافته از بین می‌برد، ما واقعاً هیچ تصویری نداریم که چه امکان‌های جالب دیگری ممکن است در دیگر گستره‌های بی‌پایان شرایط اولیه ممکن نهفته باشد. بنابراین، ما در موقعیتی نیستیم که مواد اولیه واقعی و ثوابت را یگانه مجموعه‌ی ثمربخش، و به همین خاطر، تعجب‌آور و مخصوصاً مستلزم تبیین بیشتر، قلمداد کنیم.

وقتی این مسائل حل و فصل شوند، می‌توانیم دریابیم که تغییر موضوع به سبب اثر داروین و جانشینانش، موجه بودن برهان نظم را بسیار کاهش می‌دهد. انطباق‌های دوجانبه ساختارها و کارکردها در هزاران ارگانیسم مختلف، در واقع به قدری ظریف و پیچیده هستند که ابتدا بسیار تعجب‌برانگیزند، و نه تنها ما را به تبیینی بیشتر فرامی‌خوانند، که بدان ملزم می‌کنند؛ و آنگاه فرضیه نظم دست‌کم فرضیه‌ای است که باید در میان دیگر فرضیه‌ها ملاحظه و بررسی شود. ولی هیچ چیز قابل مقایسه‌ای در این نکته با ذرات ریزاتمی یا قوانین ناظر بر آن‌ها نمی‌یابیم. بی‌تردید فیزیک هسته‌ای و اتمی آن قدر درهم‌پیچیده هستند که به لحاظ نظری و نیز عملی مورد توجه‌اند، ولی ما نمی‌توانیم آن‌ها را متضمن انطباق‌های دوجانبه‌ای ببینیم که ممکن است به‌نحو موجهی نشانه‌های هدف‌دار بودن تلقی شده باشند.

تغییری که کیهان‌شناسی مدرن به وجود آورد از این جهت اهمیت کمتری دارد؛ نه به‌خاطر اینکه هرگونه انطباق دوجانبه در آغاز شگفت‌انگیزی باید در آغازگاه مطرح‌شده تاریخ کیهانی، به‌عنوان اصل موضوع پذیرفته شود، بلکه به‌خاطر اینکه هیچ‌کدام حتی در عالم تحول‌یافته هم یافت نشده بود. متفکران قرن هجدهم از اخترشناسی گرانشی نیوتن کاملاً اشتباه نتیجه‌گیری کرده‌اند. همان‌طور که گفتم، نباید برداشت می‌کردند که منظومه شمسی ماشین منسجم شگفت‌آوری است با عناصر تشکیل‌دهنده‌ای که یکدیگر را یاری می‌کنند و با هم تنظیم شده‌اند (شبهه یک ساعت، ولی بیشتر از آن)، بلکه باید برداشت می‌کردند چیزی است که با توجه به قوانین گرانشی، می‌توانست بدون هیچ دوراندیشی‌ای سرهم‌بندی شود یا از تجمع تصادفی جرم‌ها

6. Cf. Swinburne, *The Existence of God*, pp. 137-8.

پدید آمده باشد. ساختن یک جهان‌نما، مدل مصنوعی منظومه شمسی، خلاقیت و مهارت می‌خواهد، دقیقاً به‌خاطر اینکه نمی‌تواند قوانین گرانشی را به کار بگیرد، اما چنین خلاقیتی برای ساختن منظومه شمسی که گرانش بر آن حاکم است، لازم نیست.

هرچند پاسخ کلیشه‌ای به پیشنهاد تبیین‌های بدیل طبیعت‌گرایانه نشانه‌های مفروض نظم و تدبیر این قول است که آن‌ها فقط مسئله را به عقب‌تر برمی‌گردانند. اگر ما ارگانیسمی را این‌طور تبیین کنیم که از زایش و رویش پدید آمده است — و حتی اگر این فرایندها را موبه‌مو پیگیری کنیم — گفته شده که بازهم باید والدین یا اجدادی را که آن ارگانیسم را تولید کرده‌اند، تبیین کنیم. اگر کل انواع را به‌واسطه فرگشت ارگانیک تبیین کنیم، بازهم باید ارگانیسم‌های اولیه‌ای را که فرگشت از آن‌ها شروع شده، تبیین کنیم. و اگر این را با کنش انرژی تابشی بر آمیزه‌های غیرآلی گازها تبیین کنیم، بازهم باید ساختارهای اتمی و تابشی را که این کنش را ممکن می‌سازند، تبیین کنیم. ولی از یک سو، دیده‌ایم که در چنین تغییر و جابه‌جایی‌ای به عقب، از بار سنگین تبیین کاسته شده است؛ در حقیقت، چیزهای کمتری برای تبیین وجود دارد، و از سوی دیگر، طبیعت‌گرا پاسخ مشابهی در دست دارد: اگر شما نظم جهان را با طرح الهی تبیین کنید، بازهم باید نظم موجود در ذهن الهی را تبیین کنید. همان‌طور که فیلو می‌گوید، «جهان ذهنی یا عالم ایده‌ها به همان اندازه جهان مادی یا عالم ابژه‌ها مستلزم علت است». این همان چیزی است که من آن را نکته سوم او نامیده‌ام. ولی خدا باور برای پاسخ دادن به این ایراد دو راه پیش رو دارد؛ دو راهی که دو تفسیر اساساً مختلف درباره خود برهان نظم به دست می‌دهند.

راه اول این است که او ممکن است همانند کلتانتس بگوید من به یک گام در تبیین راضی و قانع هستم، «حتی اگر در زندگی عادی به هرگونه رویدادی علتی را نسبت دهم، آیا اصلاً ایرادی دارد که، فیلو، من نمی‌توانم به آن علت، علتی را نسبت بدهم؟... نظم و ترتیب طبیعت، انطباق شگفت‌انگیز علل نهایی، کاربرد مشخص و مقصود هر جزء یا اندام؛ همه این‌ها به روشن‌ترین زبان حاکی از یک علت یا خالق هوشمند است... تو از من می‌پرسی علت این علت چیست؟ من نمی‌دانم. برایم اهمیتی ندارد. علاقه‌ای به آن ندارم. من خدایی را یافته‌ام و در اینجا تحقیقم را متوقف می‌کنم» (بخش ۴). به نظر می‌آید این پاسخ منصفانه‌ای باشد، ولی دقیقاً به دلخواه طبیعت‌گرا جواب می‌دهد. زیرا همان‌طور که دیدیم، پدیدارهایی که کلتانتس به

آن‌ها اشاره می‌کند، اینک به روشن‌ترین زبان حاکی از نه یک خالق، بلکه فرایندی فرگشتی هستند. اگر قرار است یک گام در تحقیق کفایت کند، همین جاست که باید تحقیق خود را متوقف کنیم.

از سوی دیگر، خدا باور ممکن است بگوید فرضیه ذهن الهی به نحوی به تسلسل در تبیین پایان می‌دهد که تبیین طبیعت گرایانه از عهده آن بر نمی‌آید. هرگونه تبیین طبیعت گرایانه از داده‌هایی استفاده می‌کند که خود آن داده‌ها اصولاً همیشه مستلزم تبیین بیشتری هستند، ولی خدا خود تبیین‌گر است. در نتیجه، هر چند می‌توان تبیین‌های دورتر را اختیار کرد، آن‌ها باید به تبیین خدا باورانه منتهی شوند؛ ولی وقتی خداوند به عنوان علت معرفی شود، جست‌وجو کردن علت این کار ناموجهی است. خدا باور در هر نبردی شکست می‌خورد به جز آخری.

این آشکارا نظر کلنانتس نیست، بلکه این پاسخ را فیلو در یکی از اتحادهای موقتی‌اش با دمنا، اظهار کرده است. «گفتن اینکه همه این نظم در حیوانات و نباتات نهایتاً از طرح و تدبیر نشئت می‌گیرد مصادره به مطلوب کردن است؛ همچنین نمی‌توان آن نکته مهم را فهمید مگر با اثبات پیشینی. هم آن نظم، بنا بر ماهیتش، به طرز جدایی‌ناپذیری به تفکر وابسته است و هم اینکه هرگز این نظم نمی‌تواند از خودش، یا بر اساس اصول ناشناخته اصلی، به ماده تعلق پیدا کند.» و دمنا خودش تأکید می‌کند چیزی که در اینجا لازم است یک برهان پیشینی است، و آنچه طرح می‌کند به نظر می‌رسد آمیزه‌ای از برهان مبتنی بر امکان لایب‌نیس و برهان علت اول باشد (بخش‌های ۷ و ۹).

این دو جواب، همان‌طور که گفتم، بازتاب‌دهنده دو تفسیر متفاوت از برهان نظم هستند. ممکن است این را اصالتاً برهانی تجربی و پسینی تلقی کنند، دقیقاً هم‌گون و قابل‌قیاس با تأیید و اثبات فرضیه یا نظریه‌ای علمی، یا ممکن است برهانی با آمیزه بزرگی از اصول پیشینی تلقی‌اش کنند. این به مثابه برهان تجربی نه تنها نیازمند این مقدمه است که ابژه‌های خاصی که ساخته انسان‌ها نیستند نوعی نظم از خود نشان دهند که همچنین در فرآورده‌های طرح و تدبیر انسانی هم یافت شود، بلکه همچنین به این مقدمه نیاز دارد که چنین نظمی جایی که طراح و مدبری وجود ندارد، یافت نشود. اما مادامی که خودمان را محدود و منحصر به شواهد تجربی کنیم، این مقدمه دوم درست‌تر نخواهد بود. همان‌طور که جناح کلنانتس مدام تکرار می‌کند، چنین نظمی در همه جا یافت می‌شود که ما در عین حال دلیلی نداریم فکر کنیم آنجا ناظم و مدبری وجود دارد. پیلی^۷

استدلال می‌کند که اگر ما ساعتی را روی زمین پیدا کنیم، باید نتیجه بگیریم موجودی هوشمند آن را ساخته است.^۸ این درست است، زیرا ما به ندرت ساعتی پیدا می‌کنیم، مگر در جاهایی که این فرض که ساعت‌ها تولید انسانی هستند، از پیش موجه باشد – روی مچ افراد، در جیب آن‌ها، در جواهرفروشی‌ها و مانند آن. ولی اگر ساعت‌ها همانند صدف عموماً روی ساحل، یا همانند حشرات عموماً روی خشکی پیدا شوند، این برهان تضعیف خواهد شد. بدین سان، هرگونه برهان نظم پستی محض در نطفه خفه می‌شود: ما دلیل تجربی قانع‌کننده‌ای نداریم که «نشانه‌های نظم» را به عنوان نشانه‌های نظم و تدبیر تلقی کنیم. فیلو تصدیق می‌کند که «ما... از ایده‌ها تجربه داریم که خودشان بدون هرگونه علت شناخته شده‌ای، به نظم درآمده‌اند: ولی... ما تجربه بسیار بزرگ‌تری در مورد ماده داریم که مثل ایده‌ها خودش نظم یافته است» (بخش ۴). در واقع، شرایط برای خدا باوری حتی به مراتب بدتر است. در درون تجربه ما، ساختارهای ذهنی همیشه دست کم تا حدودی بر درون داد ادراکی استوارند: «در همه مواردی که همیشه دیده‌ایم، ایده‌ها روی گرفت‌هایی از ابژه‌های واقعی هستند و رونوشت‌وارند، نه سرنمونی... شما این نظم را بازگونه می‌کنید و تقدم را به تفکر می‌دهید.» (بخش ۸). از این رو، برهان نظم را فقط به مدد یک اصل دوگانه فرضاً پیشینی می‌توان پاینده داشت؛ یعنی این اصل که نظم ذهنی (دست کم در خدا) خودتیین‌گر است، ولی کل نظم مادی نه تنها خودتیین‌گر نیست، بلکه ایجاباً نامحتمل و نیازمند تبیین بیشتر است.

اما این اصل دوگانه را می‌توان هسته برهان کیهان‌شناختی تشخیص داد؛ برهانی که قبلاً، در فصل پنجم، آن را نقد کردم. دلیلی نداریم که چرا نظم ذهنی به خودی خود باید کمتر از نظم مادی نیازمند تبیین بیشتر باشد و این ادعا که نظم ذهنی در خدا خودتیین‌گر است فقط تز اصلی در برهان کیهان‌شناختی است، اما از برهان وجودشناختی به عاریه گرفته شده است؛ یعنی این تز که خدا واجب‌الوجود است: موجودی که محال است وجود نداشته باشد.

کانت، در نقد خود بر «برهان طبیعی – خداشناختی» (نامی که او بر برهان نظم می‌نهد) دو نکته را مطرح می‌کند که به [آنچه گفتیم] نزدیک است.^۹

8. W. Paley, *Natural Theology*, Vol. 6 in *Works* (London, 1805), Chapter I.

9. *Critique of Pure Reason*, Transcendental Dialectic. Book II, Chapter III, Section 6.

او استدلال می‌کند که برهان نظم حداکثر می‌تواند نشان دهد جهان یک معمار دارد؛ [معماری که] روی ماده از پیش موجود کار می‌کند، زیرا این حداکثر چیزی است که قیاس تولید انسانی می‌تواند نشان دهد. «ما برای ثابت کردن امکان ذاتی خود ماده، باید به یک برهان استعلایی متوسل شویم.» او همچنین استدلال می‌کند که ما نمی‌توانیم به روش تجربی به مفاهیم تمامیت مطلق، وحدت مطلق و غیره دست پیدا کنیم. «بنابراین، این استدلال را که بر پایه دلایل تجربی پیش برده شده است، به یک باره رها می‌کنیم و به همان امکان ذاتی جهان تکیه می‌کنیم که در گام‌های نخست استدلال، بر پایه نظم و هدفمندی نتیجه گرفته بودیم. سپس تنها از این امکان ذاتی، منحصرانه از راه مفاهیم استعلایی، به سمت وجود یک عنصر مطلقاً ضروری پیش می‌رویم... آن‌هایی که برهان طبیعی - خداشناختی را مطرح می‌کنند... اگر فقط حاضر بودند خود را بیازمایند، درمی‌یافتند پس از آنکه مسافت درخور توجهی را در سرزمین طبیعت و تجربه پیمودند، و با این همه همیشه خود را از ایزه‌ای که به نظر می‌رسد در مقابل عقلشان قرار داشته باشد دور دیدند، ناگهان این حیطة را ترک کنند و به قلمرو امکان‌های محض گام نهند.» کانت بدین‌سان به برهان نظم اتهام وارد می‌کند که باید بر برهان کیهان‌شناختی تکیه کند؛ برهانی که او قبلاً ادعا کرده فقط یک برهان وجودشناختی است که تغییر چهره داده است. دلیل کانت این است که برهان نظم نمی‌تواند ما را تا آنجایی پیش ببرد که خدا باور می‌خواهد. این اعتراضی است که هیوم در دهان دمنا می‌گذارد. کانت (با برخی قیدوشرط‌ها و ایرادات دیگر) تصدیق می‌کند که برهان نظم می‌تواند به ما یک خدای معمار بدهد، اما نه یک خدای خالق یا موجود واجب‌الوجود. ولی انتقادات ما نشان می‌دهد این برهان حتی ما را تا همان جایی که ظاهراً کانت تصدیق می‌کند نیز نخواهد رساند، بدون به عاریه گرفتن این تز پیشینی که در تمام چیزهای طبیعی امکان متافیزیکی دارای نقصی وجود دارد، و در مقابل مفهوم «استعلایی» خدایی را داریم که خودتبیین‌گر و واجب‌الوجود است. فقط به مدد این وام‌گیری‌هاست که برهان نظم می‌تواند عدم تقارن لازمه را طرح کند، اینکه هرگونه تبیین طبیعت‌گرایانه‌ای از داده‌هایی استفاده می‌کند که خود آن داده‌ها مستلزم تبیین بیشتری هستند، اما تبیین خدا باورانه به این تسلسل در تبیین پایان می‌دهد. برهان نظم، بدون این عدم تقارن نمی‌تواند نشان دهد که نیازی به فراتر رفتن از نوع فرضیه بدیلی که هیوم از آن خبر می‌دهد و داروین و والاس فراهم کرده‌اند، هست، یا اینکه در اصل موضوعه ناظم و مدبر فوق‌طبیعی تبیین رضایت‌بخشی وجود دارد. وابستگی برهان نظم به ایده‌هایی که هسته برهان کیهان‌شناختی هستند بسی بیشتر از آن است که خود کانت بدان اذعان کرده است.

ج) بازتقریر سوئین برن

آیا برهان نظم را می‌توان به شکل قوی‌تری دوباره تقریر کرد؟ سوئین برن کوشیده است این کار را بکند.^{۱۰} او سرآغازهای قرن هجدهم را رها می‌کند و بحث ما نشان می‌دهد که این کار او خردمندانه است. او به جای آن‌ها، دو سرآغاز ممکن دیگر را پیش می‌نهد، یکی نظم مکانی و دیگری نظم زمانی.

طرح او دربارهٔ نظم مکانی — یعنی دربارهٔ وجود چیزهایی با بعضی ساختارهای پیچیده — نتایج نظریهٔ فرگشت داروین و جانشینانش را از آن خود می‌کند و بر آن‌ها بنا نهاده می‌شود: بدین وسیله نشان داده می‌شود که طبیعت ماشینی ماشین‌ساز است، ولی قیاس با فرآورده‌های انسانی همچنان حفظ شده است، زیرا انسان‌ها در قرن بیستم نه تنها یاد گرفتند ماشین بسازند، بلکه همچنین یاد گرفتند ماشین‌های ماشین‌ساز هم بسازند. پس ما باز هم می‌توانیم در جست‌وجوی خالقی باشیم، تا حدودی همگون و قابل قیاس با انسان‌ها، که ماشین‌ساز طبیعت را ساخته است. اما سوئین برن خودش می‌پذیرد که این استدلالی قوی نیست؛ ارگانسیم‌ها در عالم نسبتاً نادرند، به طوری که او فکر می‌کند طبیعت چندان ماشین‌ساز درخوری نیست (صص ۱۳۵-۶). من نمی‌دانم سوئین برن چگونه می‌تواند این طور دربارهٔ نادر بودن ارگانسیم‌ها مطمئن باشد، ولی کاملاً جدا از این امر، این استدلال بنا به همان دلایلی که علیه روایت‌های قدیمی‌ترش گفته شده ضعیف است. اگر قرار است این یک برهان مبتنی بر تجربه باشد، در آن صورت در میان تجارب ما هیچ پشتیبان و شاهدهی به سود این مقدمهٔ لازمه وجود ندارد که ماشین‌های ماشین‌ساز به طرز عجیبی فرآورده‌های نظم و تدبیر هستند. هر ارگانسمی یا یک جفت ارگانسمی که قادر به تولید مثل باشد یک ماشین‌ساز است، و تا آنجا که می‌دانیم، خودشان ساختهٔ ماشین‌های ماشین‌ساز هستند و فرآوردهٔ نظم نیستند. ولی اگر قرار باشد این برهان بر یک اصل پیشینی تکیه کند — اینکه ذهن الهی که قادر است ماشین‌های ماشین‌ساز بسازد خودتیین‌گر است، اما هرگونه ابژه طبیعی که قادر باشد ماشین‌ساز بسازد خودش نیازمند تبیین بیشتر است، به طوری که تسلسل در تبیین را فقط با ذهن الهی می‌توان پایان داد — در آن صورت، ما عملاً به هستهٔ برهان کیهان‌شناختی برگشته‌ایم، ولی اصل لازمه به نحو پیشینی قابل شناخت نیست.

شکل برهان غایت‌شناختی‌ای که سوئین برن گمان می‌کند خیلی قوی‌تر است، بر نظم زمانی جهان استوار است، یعنی این واقعیت محض که به طور فراگیری در سرتاسر عالم، نظم‌های متوالی وجود دارد؛ چیزی که

ما آن را قوانین طبیعت می‌نامیم، درحالی‌که ممکن بود «عالم به‌طور طبیعی آشوبناک و بی‌نظم باشد». او با موفقیت دو ایراد را رد می‌کند؛ اینکه این نظم‌ها نظم‌هایی هستند که ما ابداع و بر جهان تحمیل می‌کنیم و نظمی که مشاهده می‌کنیم تعجب‌آور نیست، زیرا اگر چنین نظمی نبود، ما وجود نداشتیم تا آن را مشاهده کنیم. او همچنین به‌درستی می‌گوید که اگرچه علم ممکن است برخی نظم‌ها را با حاصل کردن آن‌ها از دیگر نظم‌ها تبیین کند، نمی‌تواند بالاترین سطح (یا اساسی‌ترین) قوانین را تبیین کند، زیرا علم در هرگونه تبیینی به خود این قوانین متوسل می‌شود. از آنجا که هدف سوئین‌برن برهان استقرایی تأییدگر است، لذا لازم نیست بگوید این نظم زمانی بدون وجود ناظم و مدبر رخ نمی‌داد، بلکه فقط باید بگوید از پیش، چنین نظم‌هایی بر اساس این فرضیه که خدایی وجود دارد بسیار محتمل‌تر هستند، فقط به‌خاطر اینکه خدای خداباوری سنتی ممکن است ترجیح دهد جهان منظمی وجود داشته باشد که در آن مخلوقات هوشمند متناهی، به‌عنوان پاداش، بتوانند زندگی کنند و یاد بگیرند (صص ۴۸-۱۳۶).

سوئین‌برن با کنار گذاشتن یکی از امکان‌هایی که هیوم از آن به‌عنوان بدیلی برای خداباوری نام برده است، یعنی فعالیت تعداد زیادی از عاملان با قدرت‌های متناهی، کار خود را آسان می‌کند. اما در همین جو بسته‌ای که حال سعی می‌کنیم در آن پرواز کنیم، نمی‌فهمم او چگونه می‌تواند حتی همین کار را بکند. زیرا حتی اگر همان قوانین در سرتاسر عالم معتبر باشد (که بیشتر یک فرض است تا یک داده تجربی)، قاعدتاً جمع‌کثیری از قوانین وجود دارد که ممکن است بین جمع‌کثیری از خدایان پراکنده شده باشد. اما اجازه بدهید از این ایراد بگذریم و فرض کنیم که بدیل‌ها این‌ها هستند: «اول اینکه نظم زمانی جهان جایی است که تبیین در آن متوقف می‌شود، و دوم اینکه این نظم زمانی، معلول عاملیت خداوند است.» (ص ۱۴۲).

در این مرحله، ما مجبوریم عقب برویم و بر احکام پیشینی تکیه کنیم. اگرچه از این مقدمه تجربی استفاده می‌کنیم که نظم زمانی وجود دارد، نظم‌های فراگیر وجود دارد، استفاده‌ای که ما از آن می‌کنیم مبتنی بر انگاره‌ایی پیشینی درباره احتمالات است: احکام احتمالات خودشان دیگر نمی‌توانند بر تجربه مبتنی باشند. از آنجایی که نظم‌ها فراگیر هستند، ما نمی‌توانیم از هر چیز نادری که با نظم در جهان یافت می‌شود، احتمال کمی را برای آن نظم در نظر بگیریم. فهمیدنش آسان نیست که چه احکام پیشینی‌ای می‌توانیم درباره آن‌ها صادر کنیم. مثلاً از اینکه بر اساس رهیافتی طبیعت‌گرایانه، نظم‌های اساسی ضرورتاً تبیین نشده هستند، نتیجه نمی‌شود که با فرض گرفتن آن رهیافت، آن نظم‌ها به‌نحو پیشینی بسیار نامحتمل هستند.

این نظر می‌تواند غیر مستقیم تأیید شود. سوئین برن با همه افراد عاقل موافق و هم عقیده است که ما وقتی به نحو استقرایی استدلال می‌کنیم، در نتیجه‌گیری کردن نظم‌های نامشهود از نظم‌های مشهود، موجه هستیم، گرچه فقط به طور احتمالی می‌توانیم این کار را انجام دهیم، و ممکن است این کار برای اطمینان درباره نتیجه‌گیری‌های کم‌ادعتر، توجیه‌پذیرتر باشد تا اطمینان درباره نتیجه‌گیری‌های بلندپروازانه. او در ردیه خود بر دومین ایراد از ایرادات فوق‌الذکر، بر قاطعیت و باوراندگی استدلال‌ورزی استقرایی تکیه می‌کند، ولی چنین نتیجه‌گیری استقرایی‌ای معقول نخواهد بود، اگر پیش‌فرضی قوی وجود داشته باشد مبنی بر اینکه در واقع عالم کاملاً تصادفی است، و نظمی که به نظر می‌رسد در عالم می‌یابیم فقط نوعی نظم آشکار محلی است که باید انتظار داشته باشیم هرازگاهی صرفاً شانس رخ بدهد، چنان‌که در یک دور شیر یا خط بازی کردن با سکه، گاهی مدتی طولانی پشت سرهم شیر می‌آوریم، یا در طول تعداد زیادی از پرتاب‌های شیر یا خط، فقط یکی در میان شیر یا خط می‌آوریم.^{۱۱} سوئین برن معتقد است، و اقتضای استدلالش است، که نتیجه‌گیری‌های استقرایی مقدم بر و مستقل از هرگونه باور به خدایی معقول است. ولی من بحث خواهم کرد که اگر پیش‌فرضی مبنی بر اینکه عالم کاملاً تصادفی است وجود داشته باشد، نتیجه‌گیری استقرایی معقول نخواهد بود. پس او نمی‌تواند به شکل منسجمی بگوید بدون فرضیه خدا باوری، به نحو پیشینی، بسیار نامحتمل است که هرگونه نظمی وجود داشته باشد، زیرا ادعای اخیر در مورد نامحتمل بودن، برابر با این قول است که پیش‌فرضی قوی مبنی بر تصادفی [بودن اتفاقات جهان] وجود دارد.

درحالی‌که سوئین برن می‌گوید «عالم می‌توانست به طور طبیعی آشوبناک و بی‌نظم بوده باشد»، سخت می‌شود فهمید چگونه ممکن است چیزی، بدون وجود برخی سازوکارهای منظم، وجود داشته باشد. بی‌تردید نسبت به آنچه به نظر می‌رسد، می‌توانست نظم کمتر و تصادف بیشتری وجود داشته باشد، ولی دلیل قانع‌کننده‌ای نداریم تا فرض کنیم یکی از این دو حالت، فی‌نفسه و به نحو پیشینی، محتمل‌تر از دیگری است.

سوم اینکه لازم است در اینجا به همان تمایزی قائل شویم که در فصل پنجم، وقتی درباره نوع استقرایی برهان کیهان‌شناختی سوئین برن بحث می‌کردیم، بر آن تأکید کردیم. یک سؤال این است که آیا اضافه کردن فرضیه

11. Swinburne, op. cit., p. 137; see my 'A Defence of Induction', in *Perception and Identity: Essay Presented to A. J. Ayer*, edited by G. F. Macdonald (Macmillan, London, 1979), pp. 113-30, especially pp. 124-8.

خدا باوری به شناخت و باورهای پیش‌زمینه ما احتمال وجود نظم را بالا می‌برد، به طوری که احتمال پیشین خود آن فرضیه با این واقعیت که نظم زمانی وجود دارد افزایش پیدا می‌کند؛ این کاملاً پرسش دیگری است که آیا فرضیه تلفیقی مبنی بر اینکه هم نظم زمانی وجود دارد هم خدایی که آن نظم را ایجاد می‌کند، محتمل‌تر از این فرضیه است که تنها نظم زمانی وجود دارد، یعنی [پذیرفتن وجود زمان] جایی است که تبیین در آن متوقف می‌شود. اگر از مفهوم خدا استنباط کافی داشته باشیم، آنگاه بی‌تردید می‌توانیم اظهار کنیم که با پذیرفتن خدا به‌عنوان اصل موضوع، دست‌کم احتمال وجود نظم زمانی افزایش می‌یابد، درست همان‌طور که هرگونه فرضیه موردی^{۱۲} این احتمال را افزایش می‌دهد. هر فرضیه‌ای که به تبیین چنین نظم‌ی اختصاص داده شود بی‌تردید احتمال پیشین وجود نظم را بالا می‌برد — زیرا امر هیچ‌گاه یقینی نخواهد شد، ولی می‌تواند احتمالش بالا رود. اما احتمال منتج شدن فرضیه تلفیقی با هم کم خواهد بود، اگر در خود فرضیه خدا باوری، نامحتمل‌های درونی — یا به‌نحو پیشینی یا نسبت به شناخت پیش‌زمینه ما — وجود داشته باشد. و چنین نیز هست. بر خلاف آنچه سوئین‌برن می‌گوید، اصل موضوعه ذهن الهی — اگر برای بالا بردن احتمال وجود نظم‌های فراگیر محتوای کافی برایش قائل باشیم؛ مخصوصاً اگر قدرت خلق کردن عالم از عدم و قرار دادن و حفظ کردن نظم‌های فراگیر در عالم به‌واسطه تحقق بی‌وساطت قصد را به این ذهن نسبت دهیم — به هیچ وجه اصل ساده‌ای نیست. همان‌طور که هنگام بحث درباره تبیین شخصی در فصل هفتم گفتیم، وارد کردن این مقوله تحقق بی‌وساطت قصد، در تضاد با آن چیزی است که واقعاً درباره افعال قصدی خودمان می‌دانیم و فقط با یک فهم خیالی بیش از حد ساده‌شده و خام از آن‌ها مطابقت دارد. به همین دلیل، در مورد شناخت پیش‌زمینه ما بی‌نهایت بعید است. یا اینکه می‌توانیم نگاهی بسیار کلی به این مسئله بیندازیم. اگر فرضیه خدا باوری این اصل موضوعه مطلقاً مبهم نیست که چیزی وجود دارد که نظم زمانی را تبیین می‌کند، خدایی که این فرضیه معرفی می‌کند باید چیز خاصی باشد، با کارکردهای خاص. اگر این‌ها در زمان باشند، آنگاه مسئله نظم زمانی صرفاً به جای دیگری منتقل شده است. اگر آن‌ها به شکلی خارج از زمان باشند، آنگاه فرضی حتی پرابهام‌تر و به‌نحو پیشین نامحتمل‌تر از فرض تحقق بی‌وساطت قصد خواهیم داشت. در مقایسه با این امور نامحتمل، این فرض که صرفاً نظم زمانی به‌مثابه غایت واقعیت تبیین‌ناپذیر وجود دارد فرض بسیار محتمل‌تری است.

در شکل برهان مبتنی بر نظم مکانی، از این ایرادات فقط با برگشتن به این اصل فرضاً پیشینی می‌توان گریخت که خدا خود تبیین‌گر است، اما هر چیز دیگری جز او نیازمند تبیین بیشتری است. ولی این بازگشت به هسته اشکال اثباتی خاص برهان کیهان‌شناختی است که پیش‌تر در فصل پنجم، نقاط ضعف آن‌ها را نشان دادیم. من نتیجه‌گیری می‌کنم که برهان نظم را نمی‌توان احیا کرد. پیشرفت علم آغازگاه‌هایی که این برهان را ابتدائاً در قرن هجدهم موجه و جذاب ساخته بود، از بین برده است، در حالی که ایرادات کلی فلسفی‌ای که حتی در آن زمان، کانت و بیش از همه هیوم به این برهان وارد کرده‌اند، علیه تقریر دوباره سوئین‌برن از این برهان و به گمانم علیه تمام بازسازی‌های ممکن از این برهان، همچنان به قوت خود باقی است.

فصل نهم

مسئله شر

(الف) ارزیابی مسئله

تا اینجا برهان‌های متعددی در رابطه با خداباوری را بررسی کرده‌ایم و به این نتیجه رسیدیم که هیچ‌کدام قطعی نیست و در واقع هیچ‌یک از وزن بیشتری برخوردار نیست، با وجود این، همچنان باید در نظر بگیریم که آیا پیامد مجموع این چند استدلال، که هرکدام فی‌نفسه به شدت سست است، به نفع خداباوری است یا خیر. افراد ظنین به آیین‌های مذهبی سنتی می‌توانند در برابر تمام حملات معتقدان مقاومت کنند، اما نباید صرفاً خود را به مقاومت کردن محدود کنند و می‌توانند ضدحمله هم بزنند. این ضدحمله قطعاً با مطرح کردن مسئله شر شروع می‌شود. به نظر می‌رسد این مسئله ثابت می‌کند که خداباوری سنتی نه تنها پشتوانه عقلانی ندارد، بلکه ایجاباً غیرعقلانی است و برخی از تعالیم اصلی آن به‌عنوان یک مجموعه، با یکدیگر سازگار نیستند.

طبق خداباوری سنتی، خدایی وجود دارد که قادر مطلق (و همچنین دانای کل) و سراسر خوبی است، با این حال همچنان شر در جهان وجود دارد. چطور چنین چیزی ممکن است؟ اگرچه تناقض صریحی بین این گزاره‌ها وجود ندارد که از طرفی یک خدای قادر مطلق و کاملاً خوب هست و از طرف دیگر شر وجود دارد، اگر این پیش‌فرض که در بدو امر معقول به نظر می‌رسد پیش کشیده شود که خیر به طریقی در تضاد با شر است و این خالق مطلقاً خوب تا جایی که بتواند شر و پلیدی را از بین می‌برد و همچنین این پیش‌فرض که

برای قادر مطلق هیچ محدودیتی در آنچه می‌تواند انجام دهد وجود ندارد، آنگاه تناقض به وجود می‌آید. قادر مطلق که سراسر خوبی است می‌تواند شر را کاملاً از بین ببرد؛ در نتیجه، اگر واقعاً شر وجود دارد، پس چنین خالقی نمی‌تواند وجود داشته باشد.

مسئله شر، از لحاظی که در این تعبیر به کار برده شده است، اساساً یک مسئله منطقی است: به این معنا که به یک خداباور، رسالت تبیین و در صورت امکان، مصالحه میان برخی از باورهایش را می‌سپارد. این مسئله نه یک مسئله علمی است که با اکتشافات بیشتر حل گردد و نه یک مسئله عملی که با تصمیم‌گیری یا اقدام برطرف شود و از این جهت، این مسئله آشکارا برای افرادی مطرح نمی‌شود که جهان‌بینی متفاوتی با خداباوری سنتی دارند.

در نتیجه، پرواضح است که اگر حداقل یکی از پیش‌فرض‌های خداباوری کنار گذاشته شود، این مسئله به راحتی حل خواهد شد. فردی که معتقد است به یک معنا خدایی وجود دارد که سراسر خوب نیست، و یا اگرچه تواناست، قادر مطلق نیست، با این مسئله شرمسار نخواهد شد.^۱ در مقابل، فردی که بر این باور است که به واقع شری — به این معنا که شر در مقابل خیری است که به پروردگارش نسبت داده می‌شود — وجود ندارد نیز با این مسئله مواجه نخواهد شد، هرچند احتمالاً نتواند منظور خود از به‌کارگیری واژه‌های «خیر» و «شر» و ارتباط منظورش با کاربردهای رایج این واژه‌ها را توضیح دهد، و برایش دشوار باشد.

با وجود این، خداباورانی که آمادگی انجام هیچ‌یک از این اقدامات جدی را ندارند، تلاش کرده‌اند این مسئله را حل کنند. امکان وجود یک راه‌حل ریشه در این واقعیت دارد که یکی از مقدمات اضافه یا هر دو مقدمه مزبور قابل اصلاح باشند: تضاد بین خیر و شر را احتمالاً بتوان به شکلی طرح کرد که یک خدای خوب مطلق به هر حال، در حد توانش شر را از بین نمی‌برد و (خواه این‌گونه باشد خواه نه)، در این مورد، می‌توان این‌گونه استدلال کرد که محدودیت‌هایی وجود دارد — محدودیت‌هایی که در این مضمون مهم هستند — که حتی قادر مطلق را نیز محدود می‌کند.

برای مثال، معمولاً گفته می‌شود که خدا قادر به انجام کاری نیست که از لحاظ منطقی غیرممکن است؛ و می‌توانیم توافق کنیم [ناتوانی در انجام کار منطقیاً غیرممکن] قادر مطلق بودن را زیر سؤال نمی‌برد. همچنین ممکن است گفته شود خیر نمی‌تواند بدون شر وجود داشته باشد و وجود شر به‌عنوان مکمل خیر ضرورت

1. Cf. J. S. Mill, three Essays on Religion (Longmans, London, 1874).

دارد. اگر این رابطه از لحاظ منطقی ضرورت داشته باشد، پس خالق‌ی که سراسر خوبی است، احتمالاً شر را کاملاً از بین نخواهد برد، حتی اگر بتواند چنین کاری کند، چراکه این امر منطقی‌ست مستلزم نابودی خیر، از جمله خیر خداوند، خواهد بود. البته اصل تقابل که در اینجا به کار برده شده است، ابهام بسیاری دارد. معقول است بگوییم که اگر کیفیت یا ویژگی خاصی جهان‌شمول است، یعنی اگر همه چیز این ویژگی را داشته باشد و هیچ چیز فاقد آن نباشد، آنگاه در هیچ زبانی به محمولی که این ویژگی را مشخص کند نیازی نداریم. همچنین، این مسئله نیز نسبتاً معقول است که بگوییم اگر یک خصلت جهان‌شمول است، دیگر هیچ کس به وجود آن توجه نخواهد کرد، هرچند این توجیه کاملاً متقاعدکننده نیست. اما اصلاً معقول نیست که بگوییم اگر نتوان چیزی یافت که فاقد خصلتی [مشخص] باشد، آن خصلت نیز وجود نخواهد داشت، و گویی چون همه جا هست، پس دیگر هیچ جا وجود ندارد. حتی اگر این اصل غیرقابل قبول را بپذیریم — و علاوه بر آن، امکان وجود چیزهایی نادیده گرفته شود که نه خیر و نه شر هستند — و در نتیجه، بپذیریم که خدایی کاملاً خوب که تنها محدودیتش غیرممکن‌های منطقی است دلایل کافی برای معدوم کردن کامل شر دارد، می‌توانیم بدون تعارض با آیین خداپاوران، رخ دادن ذره‌ای ناچیز از شر را تبیین کنیم، به میزانی شر که برای برآورده کردن این اصل متافیزیکی عجیب کافی باشد و در نتیجه تداوم وجود فراگیر خوبی خالق و مخلوق روا داشته شود. اما خداپاوران به طور سنتی بدین معنا بر این باور نیستند که شر در جهان وجود دارد: آن‌ها رضایت نمی‌دهند که هرچه را بد و نادرست می‌دانند ناچیز و ضروری برشمارند، و در واقع از تضاد شر با خیر استقبال می‌کنند [که اگر چنین تضادی وجود نداشت]، خود خیر نیز از میان می‌رفت.

تئودیه‌های مشهور، یعنی تلاش برای توجیه خداوند در برابر وقوع فراگیر شرور، بیشتر از این مفهوم استفاده می‌کنند که شر به عنوان راهی برای رسیدن به خیر، غالباً ضروری است. البته این طرز تفکر برای انسان در رویدادهای روزمره زندگی کاملاً طبیعی است. شاید فقط کودکان از طریق داشتن اجازه برای اشتباه کردن و عبرت گرفتن از اشتباهات، به بزرگسالانی مسئولیت‌پذیر و خوددار تبدیل شوند. والدین، معلمان و دولتمردان — در میان دیگر افراد — آنچه را صحیح می‌دانند دائماً به کار می‌گیرند یا مجاز می‌دانند و بعدها ممکن است پشیمان شوند یا تأسف بخورند. فرد خردمند، اگرچه درد را فی‌نفسه شر می‌داند، در صورتی که متقاعد شود درمان دردناک پزشکی به عنوان ابزاری برای بهبودی پایدارش ضروری است، برای تحمل آن یا دریافت پاداش‌های درخور به‌ازای متحمل شدن سختی‌ها، آماده خواهد بود. با نگاهی وسیع‌تر، عقلانی است بگوییم که اگرچه درد، چنان‌که توسط حیوانات گوناگون تجربه می‌شود فی‌نفسه بد است، می‌تواند عملکرد

هشداردهنده مفیدی داشته باشد: درد، حیوان را از چیزی که می‌تواند موجب جراحت بیشتر یا مرگ شود، دور می‌کند. حتی دردی که فی‌نفسه این هدف سودمند را برآورده نمی‌کند به‌طور کلی، به‌صورت علی، با چیزی که سودمند است، ارتباط دارد: به‌ندرت امکان دارد حیوانات سیستم عصبی‌ای داشته باشند که آن‌ها را قادر به دور شدن از منبع آسیب از طریق درد سازد، مگر اینکه گاهی اوقات دردی را متحمل شوند [و در این مواقع خاص] هیچ‌گونه نتیجه خوبی به همراه ندارد. چنین حقایقی آشنا و مشهودند، اما کاملاً نیز نامربوط هستند. از آنجایی که همه آن‌ها به روابط علی مربوطند و در این روابط چیزی که به‌عنوان شر در نظر گرفته می‌شود از نظر علی ضرورتاً به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به هدفی است، یا نتیجه و همراه چنین هدفی است، که می‌توان آن هدف را خیر بزرگ‌تر یا متعادل‌کننده نامید، از این رو، آن‌ها فقط دلیل این مسئله را توضیح می‌دهند که چرا آن عامل‌ها که قدرشان توسط قوانین علی مستقل موجود محدود شده است، به خاطر خیر مرتبط با آن، ممکن است به‌طور معقولی شر را تحمل کنند. اما طبق فرضیه، خداوند چنین عاملی نیست. اگر قادر مطلق بودن اصلاً معنایی داشته باشد، یعنی باید قدرتی ورای قوانین علیت داشته باشد. اگر یک خالق قادر مطلق وجود داشته باشد، و اگر قوانین علیت وجود داشته باشند، پس خالق مطلق این قوانین را وضع کرده و اگر همچنان قادر مطلق است، باید بتواند این قوانین را لغو کند. اگر خدایی وجود داشته باشد، پس برای رسیدن به اهداف خود نیازی به به‌کارگیری وسیله ندارد. در نتیجه، در یک تئودیه، ارجاع به هر رابطه عادی، واقعی، هدف - وسیله‌ای یا علی بیهوده است. شاید تصور شود به‌ندرت لازم است چنین نکته ابتدایی و بدیهی‌ای ذکر شود، ولی ذکر این نکات ضروری است، زیرا نه تنها در تدابیر عامه‌پسند، بلکه حتی در تدابیر فلسفی مسئله شر همواره نادیده گرفته شده یا مورد توجه کافی واقع نشده است.^۲

جالب‌تر از این مسئله، این عقیده است که چیزهایی که فی‌نفسه شر هستند می‌توانند با حضور در خیر یک «کل یکپارچه» به آن کمک کنند، به‌طوری که جهان به‌عنوان یک کل چنان‌که هست و برخی از شرور را در خود جای داده، بهتر از حالتی است که در آن شری وجود نمی‌داشت. این عقیده ممکن است به طرق مختلف پرورش یابد. ممکن است با یک قیاس زیباشناختی از این دلیل پشتیبانی شود که تضادها موجب زیباتر شدن می‌شوند و مثلاً در یک اثر موسیقی، ممکن است ناموزونی‌هایی باشد که به‌نوعی کل اثر را زیباتر کند. از طرف دیگر، می‌توان مفهوم پیشرفت را به کار گرفت: ممکن است استدلال شود که بهترین سازمان ممکن

2. J. Hick in *Evil and the God of Love* (Macmillian, London, 1966).

جهان را کد نیست، بلکه جهان مترقی است؛ شاید همان طور که کانت آن را پیشرفتی بی پایان به سوی کمال می نامد: غلبه تدریجی خیر بر شر بهتر از حاکمیت ابدی و بلامنازع خیر است.

در هر دو مورد، معمولاً راه حل با این فرضیه شروع می شود که شری که وجودش مسئله شر را شکل می دهد عمدتاً شر جسمانی همچون درد، رنج و بیماری است. اگر مسئله این باشد، خداپاوران در جواب خواهند گفت این شرور وجود همدردی، مهربانی، قهرمانی و تلاش تدریجی و موفقیت آمیز طبییان، مصلحان و غیره را برای غلبه بر آنها ممکن خواهند ساخت. در حقیقت، خداپاوران غالباً از این فرصت استفاده می کنند و مدعیان چنین عقیده ای را به داشتن دیدگاهی پست و مادی به خیر و شر متهم می کنند که امور خیر و شر را با لذت و درد یکی می دانند و امور معنوی تر را که فقط در مبارزه با شرها بروز می کنند، نادیده می گیرند.

برای درک این راه حل، درد، رنج، بیماری و موارد مشابه را «شر درجه اول» می نامیم؛ در آن صورت آنچه با این موارد تضاد دارد، مثلاً لذت و شادمانی است که «خیر درجه اول» محسوب می شود. در مقابل «خیر درجه دوم» خواهد بود که به نحوی در یک «کل یکپارچه» به وجود می آید، در شرایطی پیچیده که وجود شر درجه اول عنصری ضروری است: یعنی شر درجه اول به طور منطقی، و نه صرفاً به طور علی، برای به وجود آمدن خیر درجه دوم یک جزء ضروری است. نحوه دقیق به وجود آمدن از موردی به مورد دیگر فرق دارد: می تواند صرفاً افزایش شادمانی مقابل بدبختی باشد، یا ممکن است همدردی با رنج، برخورد دلیرانه در رویارویی با خطرات یا کاهش تدریجی شر درجه اول و افزایش تدریجی خیر درجه اول را در بر گیرد. پس برای توضیح شرور درجه اول به روش رضایت بخش و خداپاورانه، باید گفت که خیر درجه دوم نسبت به شر درجه اول عظمت و اهمیت بیشتری دارد و از لحاظ منطقی، این امر ضرورت دارد که خیر باید بر شری که متضمن آن است، غالب باشد.

این تلاشی بسیار ظریف برای حل این مسئله است. این راه حل از نیکی و قدرت مطلق خدا بر این مبنا دفاع می کند که (در یک چشم انداز به میزان کافی بلندمدت) این بهترین جهان ممکن است، زیرا خیرهای درجه دوم مهم را در بر می گیرد و با این حال، رخداد شرهای واقعی، یعنی شر درجه اول، را می پذیرد. فرضیه های ظاهراً متناقض را با اصلاح یکی از فرضیه های اضافی مان، تطبیق می دهیم. [این راه حل] انکار می کند که یک خالق کاملاً خوب تا جایی که بتواند شر را از بین می برد، اما این انکار را با اشاره به دلیلی که خالق که کاملاً خیر است در اختیار دارد، خیر بودن به معنایی که برای ما کاملاً قابل فهم است و با مفهوم معمول خیر سازگار

است، و ممکن است بر اساس آن دلیل شرور را معدوم نکند تبیین می‌کند، اگرچه منطقاً این امکان وجود داشت که شرور را معدوم کند و قادر است هر کاری را که منطقاً ممکن است انجام دهد، و تنها محدود به این غیر ممکن منطقی بود که نمی‌تواند خوبی‌های درجه دوم را بدون شرور درجه اول داشته باشد.

از آنجایی که این دفاع از نظر صوری امکان‌پذیر است و اصولش شامل کنار گذاشتن دیدگاه معمول ما در مورد تقابل بین خیر و شر نیست، می‌توانیم بپذیریم که با این ملاحظات، مسئله شر نشان‌دهنده ناسازگاری آموزه‌های اصلی خدا باوری با یکدیگر نیست. اما اینکه آیا این دفاع راه‌حل واقعی‌ای برای مسئله شر ارائه می‌دهد یا خیر پرسش دیگری است. شری را که به روش پیشنهادی تبیین و توجیه می‌شود شر جذب شده می‌نامیم. به‌عنوان مثال، اندکی رنج که در واقع مهربانی یا همدردی را برمی‌انگیزد و خیر این مهربانی یا همدردی بر شر متحمل شدن آن رنج برتری دارد و از این رو، آن شر جذب شده خواهد بود، مانند بدبختی‌ها یا بی‌عدالتی‌هایی که به تدریج از طریق مبارزه مغلوب می‌شوند و آن خیر خیلی بیشتر از آن شر است و این خیر بدون آن شر نمی‌توانست اتفاق بیفتد. پس آنچه این دفاع نشان می‌دهد این است که وجود شرهای کاملاً جذب شده با وجود خدای قادر مطلق و کاملاً خوب سازگار است. اما سؤال مهم این است: آیا فرد خدا باور می‌تواند بپذیرد تنها شرهایی که در جهان رخ می‌دهند شر جذب شده هستند؟ وقتی این سؤال به‌طور صریح مطرح می‌شود، پرواضح است که فرد خدا باور نمی‌تواند بپذیرد. از طرفی شرور درجه اول، رنج‌ها و موارد مشابه مضاعفی وجود دارد که در واقع در هیچ‌گونه کلیت یکپارچه خیری به کار برده نمی‌شود و از طرف دیگر، شرهای درجه دوم وجود دارند؛ این‌گونه شرور در خوبی‌های درجه دوم گنجانده نخواهند شد، بلکه با آن‌ها در تضاد هستند: بدخواهی، ظلم، سنگدلی، بزدلی و حالاتی که در آن‌ها پیشرفتی وجود ندارد و تنها زوال وجود دارد، جایی که امور به جای بهتر شدن، بدتر می‌شوند. بنابراین، اکنون این مسئله به‌عنوان مسئله شر جذب نشده تکرار می‌شود و ما هنوز راهی برای سازگاری وجود آن‌ها با خدا، طبق تعریف سنتی، نداریم.

این موضوع ما را به شناخته شده‌ترین اقدام در تئودیه می‌رساند، یعنی دفاع مبتنی بر اراده آزاد: شرور، که حال می‌توانیم بگوییم شرهای غیرقابل جذب، تماماً ناشی از انتخاب‌های آزادانه بدی هستند که انسان‌ها و شاید دیگر مخلوقات مختار مرتکب می‌شوند. اما این چگونه می‌تواند یک دفاع باشد؟ چرا یک خدای کاملاً خوب و قادر مطلق باید به انسان‌ها و شاید همچنین فرشتگان، آزادی‌ای بدهد که از آن سوءاستفاده کرده‌اند؟ پاسخ باید این باشد که یا این آزادی خود یک خیر برتر و درجه سوم است که بر شرهایی که به واسطه سوءاستفاده از این آزادی یا در نتیجه آن به وجود می‌آیند غلبه می‌کند، یا حداقل زمانی که آزادی اعطا شد، بر هر ریسکی که

حتی از جانب خدا برای آن قابل پیش‌بینی بود، می‌چربید یا در غیر این صورت، چنین آزادی‌ای منطقاً برای برخی دیگر از خیرهای درجه‌سوم که موجب برتری کلیت خیر بر شر می‌شود، ضرورت دارد. از آنجایی که این انتخاب‌های (بد) آزادانه توسط بشر یا فرشتگان سقوط کرده (یا در حال سقوط) انجام می‌شود، پس نه این انتخاب‌های بد و نه اثرات آن‌ها را نمی‌توان به خدا نسبت داد. تنها چیزی که می‌توان به خدا نسبت داد یا باید نسبت داده شود خلق مخلوقات دارای آزادی برای انتخاب‌های اخلاقی مهم است. البته همچنین باید پذیرفت که وجود و عملکرد چنین مخلوقات یا خیرهای درجه‌بالا تر یا پیش‌فرض منطقی و ضروری برای خوبی‌های درجه‌بالا تر است که بر (خطر) چنین انتخاب‌های بد و پیامدهای آن‌ها می‌چربد، به نحوی که خدا به‌طور معقولی می‌تواند انتخاب کند چنین مخلوقاتی را خلق کند و آن‌ها را مختار سازد.

پرواضح است که این تنها راه‌حل مسئله شر است که امکان موفقیت‌آمیز بودن دارد. این دفاع به‌تنهایی به فرد خدا باور امکان پذیرفتن این را می‌دهد که برخی از شرهای واقعی و غیرقابل جذب وجود دارند که از منظر هر دیدگاه وسیع‌تر و غایی‌تری، جهان بدون این شرها بهتر خواهد بود (در نتیجه، جهان کنونی بهترین جهان ممکن نیست) و در عین حال، وقوع آن‌ها را از خداوند جدا می‌کند تا آن‌ها را انتخاب‌های خدا جا‌ن‌زیم و با این حال، به نظر می‌رسد دلیلی برای خلق حالاتی که شر از آن‌ها برمی‌خیزد یا به شر اجازه بروز می‌دهد، مطرح شده که آن‌ها را با خوبی و قدرت مطلق و حتی علم مطلق خدا سازگار می‌کند. بنابراین، باید این راه‌حل را به‌دقت بررسی کنیم، اما در ابتدا می‌خواهیم چند رویکرد دیگر را مورد بررسی قرار دهیم.

(ب) تلاش‌های صورت‌گرفته برای کنار گذاشتن مسئله شر

یکی از این رویکردها را می‌توان در عبارت «[منظور از] خیر خدا خیر انسان نیست» خلاصه کرد. به عبارت دیگر، وقتی فرد خدا باور می‌گوید خدا کاملاً خوب است، منظورش این نیست که خدا چیزی شبیه اهداف و گرایشاتی دارد که برای یک انسان، خیر به حساب می‌آیند. اگر چنین است، چرا خدا را خوب بنامیم؟ آیا این توصیف گمراه‌کننده نیست؟ یا آیا «خیر» در اینجا صرفاً یک اصطلاح تجلی‌عاری از مفهوم توصیفی معمول آن است؟ هیوم به‌درستی این نظریه را به زبان شک‌گرای [دیالوگ‌های خود] فیلو مطرح می‌کند که می‌گوید:

«ما دلیلی برای استنباط این موضوع نداریم که درستی خالق برتر شبیه درستی انسان است و به همان میزان نیک خواهی خالق هم شباهتی به نیک خواهی انسان ندارد.»^۳

جان استوارت میل در خودزندگی نامه خود اشاره می کند که این رویکرد در بسیاری از تعالیم دینی هم عصرش مستتر بوده است. وی می گوید پدرش دین را بزرگترین دشمن اخلاق می دانست «و بیش از هر چیز، با بی اعتبار کردن استانداردهای اخلاقی، دین اخلاق را شامل تبعیت از اراده موجودی می کند که تمام عبارتهای ستایش آمیز نثار او می شود، اما در حقیقت او را به طور چشم گیری پر از نفرت به تصویر می کشد». در نتیجه، خدا خوب نامیده می شود، در حالی که در آن واحد، در وصف او بدی می گوید، یعنی دارای اهدافی است و بر اساس انگیزه های عمل می کند که در تمام حالات، بدی آنها را تشخیص می دهیم؛ او از برخی جهات همچون یک دیو بدخواه، در برخی موارد مانند یک ظالم فرومایه و در دیگر موارد، مانند یک کودک شیطان و بی فکر به تصویر کشیده شده است. یقیناً اگر چنین انگیزه هایی به خدا نسبت داده شود، برای سازگار کردن قدرت مطلق او و چیزی که معمولاً شر نامیده می شود، مشکلی وجود ندارد، اما چنین برهانی دفاع از سایه ای است که اصل ادعای سنتی را که خداوند را کاملاً خوب می داند، نادیده می گیرد.^۴

رویکرد دیگر می گوید تلاش برای به حداقل رساندن شر یا حتی مسئله دانستن شر برای مذهب، اشتباه است. رولف گرونر^۵ می گوید «عاقلاً تر این است که خدا باوران نه تنها شر را بپذیرند، که حتی بر اهمیت آن تأکید کنند، چراکه سخنی گزاف نیست اگر گفته شود ایمان خدا باوران به شر بستگی دارد. همه باورهای دینی به نحوی مرتبط با دیدگاه انسان از خود و جهان است و در جایی که «حس حزن انگیز» زندگی و آگاهی از فقر، کمبود و ناپایداری وجود نداشته باشد، دین ناشناخته خواهد ماند. مخلوقات بی نقص در جهانی بی نقص نیازی به مذهب ندارند، همین طور آن دسته مخلوقاتی که معتقدند شرور نواقص اجتناب پذیری است که با کمال روبه رشد انسان به تدریج از بین خواهد رفت... معتقدترین مؤمنان معمولاً کسانی بوده اند که قوی ترین اعتقاد را به واقعیت شر داشته اند و بسیاری یا اغلب آنها هرگز تلاشی برای طرح تئودپسه نکرده اند.»^۶

3. Dialogues concerning Natural Religion, Part XI.

4. J. S. Mill, *Autobiography*, edited by Jack Stinlinger (Oxford University Press, 1969), Chapter 2.

5. Rolf Gruner

6. R. Gruner, 'The Elimination of the Argument of Evil', in *Theology* 83 (1980).

یقیناً حقیقتی در این سخن وجود دارد و حداقل یک پیشنهاد معقول است (که در فصل ۱۰ دفاع‌هایی از آن مطرح خواهد شد) که انسان‌ها در جهانی شادتر یا امیدوارتر، دین را پرورش نمی‌دادند. هبر^۷ در خصوص چنین جهانی ممکن بود بگوید:

«همه‌جا مهربانی فراوان است

نعمت‌های خدا از آسمان می‌ریزد

کافر‌ها در کوری خود

ابداً تعظیم نمی‌کنند و شکرگزار نیستند.»

اما این نظریه چگونه می‌تواند مسئله شر را حل کند؟ گرونر به‌صراحت اظهار می‌کند این یک تناقض است که «مسیحیت به واقعیتی وابستگی دارد که گفته می‌شود مسیحیت را رد می‌کند». در واقع، در اینجا تناقضی وجود دارد، اما کاملاً در خداباوری ارتدکس نهفته است. هیوم این تناقض صریح را بیان می‌کند. وی ضمن محول کردن برهان نظم و وظیفه طرح تئودیسۀ مرتبط به آن به کلنانتس، دیدگاه گرونر را از زبان دمنا بیان می‌کند. آنچه وی بدین ترتیب می‌گوید این است که هر دو نشان‌دهنده گرایشات واقعی و تأثیرگذار، هرچند متضاد، در دین ارتدکس است. دمنا می‌گوید: «به عقیده من، هر فردی به‌نوعی حقیقت دین را در دل خود احساس می‌کند، و با آگاهی از نادانی و رنج خود، و نه به‌خاطر هرگونه برهانی، است که به دنبال کسب حمایت از وجودی است که خودش و تمام طبیعت به او وابسته است.» او در ادامه، بر بدبختی‌های زندگی انسان تأکید می‌کند. وقتی کلنانتس معترضانۀ گفت حداقل تجربه خودش این دیدگاه غم‌زده را تأیید نمی‌کند، دمنا پاسخ داد: «اگر شما شخصاً رنج انسان را حس نمی‌کنید... باید به شما به خاطر این شگفتی خجسته تبریک بگویم.» سپس فیلو از تأکید دمنا بر رنج زندگی بشر استفاده می‌کند تا مسئله شر را مطرح کند. اما دمنا، مانند گرونر، از این مسئله آشفته نیست: «این جهان در مقایسه با هستی نقطه‌ای بیش نیست، این زندگی در مقایسه با ابدیت لحظه‌ای بیش نیست. بنابراین، شرور کنونی در جاهایی دیگر و در دوره‌های بعدی زندگی، اصلاح خواهند شد، و آنگاه که بشر به دیدگاه‌های بزرگ‌تری در خصوص مسائل دست یابد، تمامی ارتباطات

با قوانین کلی را خواهد دید و با ستایش، خیرخواهی و درستکاری، خدا را از میان همه پیچ و خم‌ها و پیچیدگی‌های مشیت او ردیابی خواهد کرد.^۸

اما همان‌طور که کلثانتس گفت، این فرضیات بر پایه داوری و ترجیح فردی هستند؛ تا زمانی که همچنان در مورد وجود خدایی عادل، خیرخواه و قادر مطلق تردید وجود دارد، ما نمی‌توانیم به این فرضیات تکیه کنیم. و همان‌طور که فیلو می‌گوید، حتی اگر رنج و محنت انسان با قدرت و خوبی نامتناهی خدا سازگار باشد (با فرض اینکه همه چیز، به نحوی در جایی، در زمانی، درست خواهد شد)، اگر همچنان در مرحله‌ای باشیم که بخواهیم وجود و صفات یک خدا را از آنچه به صورت مستقل می‌دانیم، استنتاج کنیم، بی‌فایده است. و حتی اگر زندگی بعدی‌ای وجود داشته باشد که شرور زندگی فعلی در مقایسه با آن ناچیز باشد، بازهم نمی‌تواند سازگاری وقوع این شرور را با خدا باوری تبیین کند.

بنابراین، صرف این واقعیت که ایمان غالباً بر حس حزن‌انگیز نسبت به شر در جهان تکیه می‌کند نیاز به تئودیه را برطرف نمی‌کند. بدون شک، این بدان معناست که برخی از معتقدترین مؤمنان/احساس‌نیازی به تئودیه نمی‌کنند؛ اما اگر بخواهیم موضع آن‌ها و به‌طور کلی خدا باوری را از نظر عقلانی قابل دفاع کنیم، همچنان به یک تئودیه نیاز داریم (در فصل‌های ۱۱ و ۱۲ مجدداً به این سؤال که آیا دین می‌تواند عاری از دفاع عقلانی باشد، خواهیم پرداخت). اما آیا این امکان وجود دارد که به جای بی‌نیاز شدن از یک تئودیه، آن را از طریق ارتباط بین شر و ایمان طرح کرد؟ آیا خداوند این دنیا را محل بدبختی قرار داده است تا مردم به دین نیاز پیدا کنند؟ آیا نه تنها رنج، بلکه گناه نیز برای خیرهای برتر رستگاری و درک انسان از وابستگی مطلق بشر به خداوند ضروری است؟

باید این دو دیدگاه در اینجا تمیز داده شوند. این تصور که خداوند از شر به‌عنوان وسیله‌ای برای رسیدن به چنین خیر برتری استفاده می‌کند، چنان‌که دیدیم، با این حکم که خدا قادر مطلق است، سازگار نیست و بنابراین نیازی به استفاده از وسایل رقت‌بار برای رسیدن به اهداف خود ندارد. البته قابل درک است که خدایی که بیش از اندازه انسان‌وار است احتمالاً بخواهد مخلوقات خود را بدبخت کند تا در پارسایی خود رقت‌بارتر شوند، [چنین خدایی می‌گوید]: «شرایط را برایشان سخت می‌کنم و سپس آن‌ها خیزان به سمت من خواهند آمد.» اما این روایت نیز با خوبی و قدرت خدا ناسازگاری دارد. برای مثال، اگر گفته شود که گناه برای توبه و

رستگاری منطقاً ضروری است و «برای یک گناهکار که توبه می‌کند جشن و سرور عظیم‌تری در آسمان برپا می‌شود تا برای نودو نه پارسا که نیازی به توبه ندارند»،^۹ سخن ما انسجام بیشتری دارد. در این صورت، گناهی که در پی آن توبه و رستگاری می‌آید، شر جذب‌شده محسوب می‌شود. اما هرچقدر سند این سخن [در انجیل لوقا] معتبر باشد، این دیدگاه خیلی عجیب است. آنچه احتمالاً این حکایت‌ها می‌گویند این است که یک پدر ممکن است از به راه راست هدایت شدن پسر اسراف‌کارش بیشتر خوشحال شود تا پسری که همیشه رفتار مناسبی دارد، یا یک زن خانه‌دارِ مقتصد از پیدا کردن سکه‌ای که گمان می‌کرد گم شده، بیشتر خوشحال می‌شود تا اینکه صرفاً سکه‌هایی با همان ارزش را گم نکند؛ اما نمی‌توان استنباط کرد که یک پدر در کل، ترجیح می‌دهد پسر اسراف‌کاری داشته باشد که نهایتاً توبه کند تا اینکه پسری داشته باشد که همواره رفتار مناسبی داشته باشد، یا یک زن خانه‌دار در کل بهتر است سکه را گم و مجدداً پیدا کند تا اینکه هرگز آن را از دست ندهد. شاید این مثال‌ها، هرچند عجیب و غریب هستند، واکنش‌های انسانی قابل‌درکی باشند: با این حال نسبت دادن چنین مثال‌هایی به خدایی که دانای کل است — یا تأیید بر این ارزیابی هشیارانه که یک کل یکپارچه که گناه همراه با توبه را در خود جای داده بهتر از فقدان گناه است — دشوار است.

در واقع، گرونی به این روش‌ها استدلال نمی‌کند. به عقیده وی، «برهان بر مبنای شر را نمی‌توان پاسخ گفت، بلکه فقط می‌توان از آن سرپیچی کرد». سرپیچی کردن عبارت است از نقد مطالبه جهانی عاری از همه شرور که ظاهراً در حمله شک‌گرا به خدا باوری نهفته است، به عنوان درخواستی غیرمنطقی. اما این روشی گمراه‌کننده برای بیان این موضوع است. شک‌گرا چیزی مطالبه نمی‌کند: او فقط می‌پرسد آیا می‌توان ناسازگاری ظاهری در موضع خدا باوری را سازگار کرد؟ به نظر می‌رسد مطالبه جهانی عاری از هرگونه شر در تعالیم خدا باوری ارتدکس نهفته باشد، هرچند همان‌طور که گفته شد، چنین خدا باوری‌ای بر این حقیقت تأکید می‌کند که جهان عاری از شر نیست و از آن به نفع خود بهره می‌برد. بی‌شک، یک جهان خلق‌شده و به‌ویژه آنچه گرونی آن را «دنیای واقعی، زمینی و این جهانی» می‌نامد «در مقابل قلمرو روح خالص» قرار می‌گیرد و نمی‌تواند عاری از آنچه صرفاً محدودیت و کمبود به نظر می‌رسد، باشد: این جهان نمی‌تواند مانند خداوند بی‌نهایت کامل باشد، اما سخنی عرضه نشد که نشان دهد شرور واقعی، ناپسند و غیرقابل جذب، که خدا باوران دائماً آن‌ها را محکوم می‌کنند، در جهان ما منطقاً ضروری هستند.

ج) پارادکس قدرت مطلق

پس ما باید به دفاع مبتنی بر اراده آزاد به عنوان تنها امیدمان برای یک تتودیسۀ منطقی رجوع کنیم، اما یک مشکل عمده در رابطه بین قدرت مطلق و اراده آزاد وجود دارد. آیا قرار است انسان صرفاً به این معنا آزاد باشد که خدا انتخاب‌های او را کنترل نمی‌کند یا به این معنا که خدا نمی‌تواند چنین کند؟ مورد دوم پارادکس قدرت مطلق را مطرح می‌کند: آیا یک قادر مطلق می‌تواند چیزهایی خلق کند که توان کنترل آن‌ها را ندارد؟

وقتی در ابتدا این سؤال را مطرح کردم، فکر می‌کردم این یک پارادکس واقعی است و نمی‌توان به این سؤال پاسخ مثبت یا منفی رضایت‌بخشی داد. استدلالم این بود که باید تفاوت مراتب قدرت مطلق را بدانیم: قدرت مطلق درجه اول قدرتی است نامتناهی برای انجام هر کاری، قدرت مطلق درجه دوم قدرتی است نامتناهی برای تعیین اینکه هر چیزی چه قدرتی برای اعمالش باید داشته باشد (و غیره، در صورتی که لازم باشد). اما اگر خدایی قادر مطلق درجه دوم باشد، می‌تواند از قدرت خود استفاده کند تا به مخلوقات خاصی قدرتی برای انجام اعمال بدهد که مستقل از قدرت عمل این خدا باشد، به شکلی که دیگر قادر مطلق درجه اول نخواهد بود. بنابراین، قدرت‌های مطلق با مراتب گوناگون می‌توانند با یکدیگر در تضاد باشند و من به این نتیجه رسیدم که هیچ چیز نمی‌تواند در آن واحد تمام مراتب قدرت مطلق را داشته باشد.^{۱۰}

اما اشتباه می‌کردم. بدیهی است یک خدا تا زمانی که قدرت درجه دوم خود را به گونه‌ای به کار نگیرد که قدرت درجه اول خود را محدود کند، می‌تواند هر دو قدرت مطلق درجه اول و درجه دوم را داشته باشد. اما علاوه بر این، استدلالی هست مبنی بر اینکه عبارت «چیزهایی که قادر مطلق قادر به کنترل آن‌ها نیست» متناقض است، بنابراین خلق چنین چیزهایی از لحاظ منطقی غیرممکن است و در نتیجه، خدا نمی‌تواند چنین چیزهایی خلق کند، اما این یک نقص برای قدرت مطلق در هیچ مرتبه‌ای محسوب نمی‌شود، زیرا پذیرفته شده که قدرت مطلق شامل قدرت انجام کارهای منطقیاً غیرممکن نمی‌شود. از این رو، پاسخ منفی به این سؤال پارادکس، مجاب‌کننده است.^{۱۱}

10. Cf. my 'Evil and Omnipotence' in *Mind* 64 (1955).

11. B. Mayo, 'Mr. Keene on Omnipotence', in *Mind* 70 (1961), pp. 249-50.

اما آیا دفاعی به همان اندازه قابل قبول برای پاسخ مثبت وجود ندارد؟ اگر وجودی با قدرت مطلق درجه دوم به موجودات خاصی قدرت انتخاب‌هایی بدهد که کنترلی بر آن‌ها نداشته باشد، آنگاه کنترل انتخاب‌های آن‌ها به معنای کنترل چیزهایی است که به واسطه قدرت مطلق غیرقابل کنترل شده‌اند، و این منطقاً غیرممکن است. از این رو، حتی وجودی با قدرت مطلق (درجه اول) قادر به کنترل چنین مخلوقاتی نیست و عدم کنترل آن‌ها شاهدهی علیه قدرت مطلق خالق نیست، زیرا همان‌طور که قبلاً گفته شد، مسلماً این امر با محالات منطقی محدود شده است. بنابراین یک وجود قادر مطلق می‌تواند مخلوقاتی را به شکلی خلق کند که ناتوان از کنترل آن‌ها باشد.

اما اگر هم پاسخ مثبت و هم پاسخ منفی قابل دفاع باشند، پارادکس سر جایش باقی است. دیگر تناقضی در مفهوم قدرت مطلق نامتناهی و [دارا بودن] قدرت مطلق تمام مراتب به‌طور همزمان نداریم. ولی در عوض، یک پرسش تصمیم‌ناپذیر در این خصوص داریم.

این مسئله به پرسش دیگری مربوط می‌شود: آیا قدرت مطلق مستلزم داشتن قدرت مطلق برای خلق است؟ اگر خالق قادر مطلق (و دانای کل) وجود داشت، آیا هر اتفاقی که می‌افتاد، کار او می‌بود؟ می‌توان چنین استدلال کرد: اگر خدا بتواند چنان کند که نقیض X برقرار باشد، ولی X برقرار باشد، آنگاه او با علم به این قضیه اجازه داده که X برقرار باشد؛ و آیا این امر برابر با این نیست که چنان کرده که X برقرار باشد؟ در مقابل، ممکن است استدلال شود که تمایز ساده و واضحی بین خلقت ایجابی چیزی و صرفاً اجازه دادن به آن در حالتی که می‌توانستیم از آن جلوگیری کنیم، وجود دارد. نجات ندادن فرد در حال مرگ، درحالی که می‌شد او را نجات داد، با کشتن او یکسان نیست، اگرچه این موضوع در میان عالمان اخلاق محل اختلاف است که آیا این دو مورد از بدی یکسانی برخوردار نیستند؟ اما همچنین باید بررسی کنیم که این تمایز عادی بر چه چیزی استوار است. اگر بخواهیم چیزی را به وجود آوریم، تلاش خواهیم کرد، اما اگر صرفاً اجازه بدهیم چیزی اتفاق بیفتد، تلاشی نکرده‌ایم، بلکه از تلاش در راستای ممانعت از رخ دادن آن اتفاق، دریغ کرده‌ایم. وقتی کاری را انجام می‌دهیم، بین عامل و نتیجه یک انتقال نیرو وجود دارد، اما زمانی که فقط اجازه دهیم آن عمل اتفاق بیفتد، این انتقال نیرو وجود نخواهد داشت. همچنین، صرفاً اجازه دادن به رخ دادن چیزی، حتی اگر به‌نوعی بدانیم آن اتفاق خواهد افتاد، معمولاً با درجه‌ای از سهل‌انگاری همراه است، [اما] کاری که عمداً انجام شود معمولاً مستلزم توجه آگاهانه است. ولی هرچه مسئله بیشتر در ید قدرت ما باشد، اولین زمینه تمایز، کمتر روشن خواهد بود. اگر کاری باشد که بتوانیم با تلاش ناچیز آن را انجام دهیم یا از آن جلوگیری

کنیم، واضح است که اجازه رخ دادن به آن با خلق آن، تفاوت چندانی ندارد. به همین شکل، هرچه مسئله بیشتر در حیطه دانش و مرکز توجه ما باشد، زمینه تمایز دوم کمتر مشخص خواهد بود. در نتیجه، به نظر می‌رسد با افزایش بی‌حد و حصر قدرت و دانش، این تمایز معمول از بین می‌رود و برای خالق با قدرت و بینش نامتناهی به هیچ وجه برقرار نیست.

به‌طور خلاصه، به نظر می‌رسد که قدرت مطلق و دانای کل بودن در کنار هم مستلزم قدرت مطلق برای خلق کردن هستند: خدا قادر به انجام هر کاری است. البته این بدان معنا نیست که هیچ‌کس دیگری کاری انجام نمی‌دهد. هر فردی هر کاری را که ما تصور می‌کنیم انجام داده خودش انجام داده، اما اگر خدایی وجود دارد که قدرت مطلقش بدین معناست که بر تمام انتخاب‌های انسان تسلط کامل دارد، در این حالت، این کار را نیز انجام می‌دهد. در نتیجه اگر انسان گناه کند، خدا نیز در این گناه مقصر است.^{۱۲} در نتیجه، دفاع مبتنی بر اراده آزاد نمی‌تواند شر را از خدا جدا کند، مگر اینکه فرض کنیم آزادی داده شده به بشر به نحوی است که خدا نمی‌تواند آن‌ها را کنترل کند (نه اینکه صرفاً کنترل نمی‌کند). این بدان معناست که به پارادکس اصلی قدرت مطلق، فقط باید پاسخ مثبت داد، علی‌رغم این واقعیت که چیزی در مفهوم قدرت مطلق وجود ندارد که پاسخ مثبت را به پاسخ منفی قابل ترجیح کند.

بدیهی است که این‌ها مشکلاتی برای خدا باوری هستند. اما فرض می‌کنیم (به منظور تکمیل بحث) که می‌توان به نحوی بر این مشکلات فائق آمد، و فرض می‌کنیم که آزادی مورد استناد در دفاع مبتنی بر اراده آزاد، آزادی انتخابی است که حتی خدا نمی‌تواند آن را کنترل کند.

(د) دفاع مبتنی بر اراده آزاد

به‌طور مرسوم، شرهای طبیعی مانند درد، از شرور اخلاقی که شامل شکل‌های مختلف خباثت می‌شود، متمایز می‌شوند. گفته می‌شود که شرور اخلاقی نتیجه استفاده نادرست از آزادی در انتخاب است. در نتیجه، این شرور را می‌توان با دفاع مبتنی بر اراده آزاد پوشش داد. برخی از شرور طبیعی تا حدودی از شرهای انسانی مثل ظلم یا اشتباهات انسانی ناشی می‌شوند، اما فقط تا حدی این‌گونه است، زیرا چیز دیگری باید

12. Cf. Hume's Enquiry concerning Human Understanding, Section 8, Part 2.

فرصت‌هایی برای ظلم و شرایطی فراهم کند که در آن شرایط، اشتباهات آسیب‌زننده باشند. ولی اکثریت قریب به اتفاق شرهای طبیعی را به هیچ وجه نمی‌توان به انتخاب‌های بشر نسبت داد و بنابراین به نظر می‌رسد دفاع مبتنی بر اراده آزاد حتی به‌طور غیرمستقیم نمی‌تواند این شرها را پوشش دهد. البته آلون پلاتینگا استدلال می‌کند که دفاع مبتنی بر اراده آزاد می‌تواند این شرها را پوشش دهد، زیرا می‌توان آن‌ها را به اعمال شیرانه فرشتگان سقوط کرده نسبت داد.^{۱۳} به لحاظ صوری، بدون شک این امر امکان‌پذیر است، ولی این یکی از دیگر مواردی است که کلان‌تس آن را فرضیات مبتنی بر داوری و ترجیح فردی می‌نامد. ما به‌طور مستقیم با برخی از انتخاب‌های اشتباه انسان، یعنی خودمان، آشنا هستیم و درک روزمره ما به شناخت انتخاب‌های مشابه دیگر انسان‌ها کمک می‌کند، اما چنین دانشی از اعمال فرشتگان سقوط کرده یا غیر آن نداریم؛ این‌ها در بهترین حالت بخشی از فرضیات دینی هستند که همچنان مورد بحث‌اند و نمی‌توان برای دفاع ایجابی به آن‌ها اتکا کرد. این در نهایت، تبیینی ممکن برای شرهای طبیعی است: در واقع، نمی‌توان گفت که آن‌ها را تبیین می‌کند، حتی اگر دفاع مبتنی بر اراده آزاد، به‌طور کلی وضعیت خوبی داشت.

این واقعیت از همه موارد مهم‌تر است، زیرا مرز بین شرهای طبیعی و اخلاقی ساده یا واضح نیست. حتی بدترین رفتار انسانی نیز تا حدی دارای ویژگی‌های مختلط است. فرانسیس هاجسون^{۱۴} می‌گوید: «در اینجا متوجه خواهیم شد که پست‌ترین اعمال زیر نقاب قابل‌تحملی مخفی می‌شوند. چیزی که دیگران آن را بخل می‌نامند به عقیده یک عامل، مراقبت محتاطانه از خانواده یا دوستان است؛ تقلب، زرنگ‌بازی، کینه‌توزی و انتقام احساس شرافت عادلانه و احقاق حق برای دارایی‌ها و حیثیت‌مان است؛ آتش و شمشیر و ویرانی دشمنان چیزی جز دفاع کاملاً عادلانه از کشورمان نیست؛ آزار و شکنجه نوعی اشتیاق برای کشف حقیقت و سعادت ابدی بشر است که مرتدان با آن مخالف هستند. در تمام این موارد، انسان معمولاً از روی حس فضیلت با عقاید نادرست و خیرخواهی اشتباه عمل می‌کند؛ بر اساس دیدگاه‌های اشتباه یا ناقص در مورد منفعت عمومی و روش‌های ترویج آن، یا بر اساس نظام‌های محدودی که توسط عقاید احمقانه مشابه شکل گرفته‌اند، وارد عمل می‌شود. عامل شکل‌گیری جنایات هولناک که تاریخ بشر را پر کرده است، لذت بردن از بدبختی دیگران و کینه‌توزی نیست، بلکه به‌طور کلی، شوقی غیر معقول برای نوعی فضیلت محدود است.»^{۱۵} قطعاً

13. The Nature of Necessity (see n. 1 to chapter 3, p. 41 above), p. 192.

14. Francis Hutcheson

15. F. Hutcheson, Inquiry (see n. 10 to Chapter 6, p. 117, above), Section IV, pp. 124-5.

این صحیح است. هاجسون این را در سال ۱۷۲۵ نوشته بود، اما گفته‌های وی به همان اندازه در مورد وحشت‌های قرن بیستم نیز صدق می‌کند. جنگ‌های بزرگ یا کوچک؛ ظلم و ستم‌های استالین؛ هولوکاست نازی‌ها؛ بمباران شهرهای آلمان؛ هیروشیما و ناگازاکی؛ ویتنام؛ کامبوج؛ تمام گونه‌های تروریسم؛ افراطی‌گری اسلامی؛ در همه این موارد نوعی ایدئالیسم، هرچند گمراه‌کننده، نقش مهمی دارد و برخی از توجیحات را فراهم می‌کند یا بهانه‌هایی [برای این جنایات] می‌تراشد، و تمامی این موارد ذیل یک یا چند بخش از طبقه‌بندی هاجسون قرار می‌گیرند. در جایی که چندین جناح در آغاز، به نظر می‌رسد به شکل معقولی پیگیر آرمان‌های مشروعشان هستند، غالباً این جناح‌ها می‌توانند در شرایطی گرفتار شوند و در عمل نیز گرفتار می‌شوند و انجام کارهای وحشتناک، اتفاقاً در قبال افراد بی‌گناه، را موجه یا حتی واجب می‌دانند. نمی‌توانیم این وحشت‌ها را صرفاً به پای شکست‌های انسانی بگذاریم؛ بخش عمده‌ای از تقصیر متوجه روشی است که از طریق آن این دام‌های تعارض از تعاملات انسانی برمی‌آیند، و البته نه به‌عنوان تحقق اهداف انسانی. شرایط بی‌عدالتی وجود دارد؛ شرایطی که در آن افراد با اقداماتی که هرکدام معقول یا حتی اجتناب‌ناپذیر به نظر می‌رسد، به افراط در رفتارهای غیرانسانی هدایت می‌شوند. در نتیجه، این شرایط بی‌عدالتی، انواع مهمی از شر طبیعی است که دائماً با شر اخلاقی در هم آمیخته می‌شود. چیزی بیش از آنچه پلانتینگا بدان توجه دارد، وجود دارد که برای آن باید فرشتگان سقوط کرده‌اش را مقصر دانست.

اگر قرار است دفاع مبتنی بر اراده آزاد برای خدا باوری فایده‌ای داشته باشد، پس احتمالاً باید به روش پلانتینگا، هرچند بر پایه داوری و ترجیح فردی، برای پوشش دادن شر طبیعی، گسترش یابد. با این حال، گسترش [دفاع مبتنی بر اراده آزاد] را کنار می‌گذاریم و استدلال را صرفاً با ارجاع به اراده آزاد انسان بررسی می‌کنیم.

در اینجا، ما باید به دانایی مطلق که خدا باوری سنتی به خدا نسبت می‌دهد توجه کنیم. آیا خدا قبل از خلق بشر آزاد، تمام استفاده‌های بشر از این آزادی را می‌دانست؟ نخست فرض می‌کنیم که خدا این موضوع را می‌دانسته است و سپس به این فرضیه جایگزین می‌رسیم که او این را نمی‌داند. اگر فرض کنیم خدا این را می‌داند، هر کس بخواهد این دفاع را به کار برد باید بپذیرد که در کل بهتر است انسان آزادی عمل داشته باشد و گاهی اوقات، در واقع، اغلب اوقات، خطا کند به جای آنکه ربات معصومی باشد که به روشی کاملاً جبری درست عمل کند. اما او همچنین باید بپذیرد که خدا تنها این گزینه‌ها را داشته است و خطای قابل پیش‌بینی بشر همراه اجتناب‌ناپذیر آزادی انتخاب بوده است — این حتی برای خالق که قدرت‌هایش فقط با غیرممکن‌های منطقی محدود شده، اجتناب‌ناپذیر است. اما چگونه چنین چیزی ممکن است؟ اگر خداوند

انسان را چنان آفریده که در انتخاب‌های آزاد خود، گاهی خیر و گاهی شر را ترجیح می‌دهد، چرا نتوانسته است انسان را جوری خلق کند که همواره آزادانه اعمال خوب را انتخاب کند؟^{۱۶} از آنجایی که به نظر می‌رسد هیچ دلیلی وجود ندارد که توجیه کند چرا خدای قادر مطلق، دانای کل و کاملاً خوب این جایگزین را ترجیح نمی‌دهد، فرد خدا باوری که بر این باور است که چنین خدایی وجود دارد و در عین حال این جایگزین را انتخاب نکرده — زیرا بر اساس دیدگاه او انسان انتخاب‌های آزادانه بدی می‌کند — به مجموعه‌ای از اظهارات ناسازگار متعهد است.

برای دست‌کم برخی از خدا باوران، این مشکل [در ترکیب] با برخی از باورهای بعدی‌شان حادث خواهد شد: منظورم افرادی است که وضعیت بهتر و زندگی سعادت‌مندانه‌تر از وضعیت فعلی را تصور می‌کنند؛ خواه کسانی که منتظر پادشاهی خدا بر زمین هستند یا کسانی که خوش‌بینی‌شان به انتظار برای بهشت محدود می‌شود. در هر دو صورت، آن‌ها به صراحت امکان وجود وضعیتی را تأیید می‌کنند که در آن، مخلوقات همیشه آزادانه اعمال خوب را انتخاب می‌کنند. اگر چنین وضعیتی به حدی منسجم باشد که هدف یک امید یا ایمان معقول باشد، به سختی می‌توان توضیح داد که چرا قبلاً حاصل نشده است.

با این اوصاف، غالباً تصور می‌شود این عقیده که خداوند می‌توانست از ابتدا انسان را به گونه‌ای خلق کند که همیشه آزادانه خوب را انتخاب کند، منسجم نیست. گاهی این ایراد صرفاً بر سردرگمی استوار است. بدون شک، نامنسجم است اگر گفته شود خدا به نحوی انسان‌ها را خلق کرده است که آزادانه خیر را انتخاب کنند: اگر خدا انسان‌ها را وادار می‌کرد که فقط یک راه را انتخاب کنند نه راه دیگر، آنگاه انسان انتخاب آزادانه نمی‌داشت. اما این چیزی نیست که در اینجا مطرح شد، که بدین قرار بود که خدا می‌توانست موجودات، انسان یا غیر، را به نحوی خلق کند که همیشه آزادانه خیر را انتخاب کنند و حداقل هیچ‌گونه عدم انسجام یا تناقضی در بدو امر در این موضوع وجود ندارد.

به علاوه، ممکن است مخالفتی آورده شود مبنی بر اینکه مفهوم موجوداتی که همواره آزادانه خیر را برمی‌گزینند بر این فرض بنا نهاده شده است که این مخلوقات وسوسه نمی‌شوند و فقط تمایلات معصومانه دارند و در نتیجه، نمی‌توان آن‌ها را نمایشگر ارزش اخلاقی مقاومت و غلبه بر وسوسه برای انجام کارهای اشتباه ارزیابی

16. 'Evil and Omnipotence' (see n. 8, p. 160, above) and pf A. Flew's 'Divine Omnipotence and Human Freedom', In *New Essays in Philosophical Theology*, edited by A. Flew and A.C. MacIntyre (SCM Press, London, 1955 and 1963).

کرد. اما بر عهده من نیست که بخواهم در این رابطه، به یکی از این اشکال، فرضیه‌هایی پیروانم. از آنجا که من فرد خدا باور را به داشتن عقاید متناقض متهم می‌کنم، در اینجا تصورات وی از خیر، شر و غیره مطرح هستند. او می‌تواند آنچه را وضعیت امور بهتری برمی‌شمارد برگزیند، یا مخلوقات مختاری وجود داشته باشند که فقط تمایلات معصومانه دارند؛ همان چیزی که کانت از آن به‌عنوان اراده مقدس یاد کرد، یا مخلوقاتی وجود داشته باشند که ترکیبی از تمایلات خوب و بد دارند، ولی همیشه تمایلات بد خود را کنترل می‌کنند، در برابر وسوسه‌ها مقاومت می‌کنند و به همین دلیل همیشه اعمال خوب دارند، یعنی این افراد تحت حاکمیت چیزی هستند که کانت آن را حس وظیفه‌شناسی می‌نامید. مشکل این است که وقتی هریک از این موارد به‌عنوان وضعیت ایدئال در نظر گرفته شود، تصدیق خواهد شد که به‌کرات اتفاق نخواهد افتاد.

پس از رد کردن این دو ایراد، به این پرسش مهم می‌رسیم که آیا ممکن است بنا به دلایلی، به لحاظ منطقی غیرممکن باشد که خدایی مخلوقات را به‌نحوی بیافریند که همیشه آزادانه خوب را انتخاب کنند؟ این موضوع را در یک سری مراحل در نظر می‌گیریم.^{۱۷}

(۱) با توجه به اینکه از لحاظ منطقی ممکن است شخصی در یک واقعه آزادانه [عمل] خوب را انتخاب کند، که فرد خدا باور بی‌شک این را می‌پذیرد، حال آیا منطقاً غیرممکن است که همه انسان‌ها همیشه چنین کنند؟ برخی از مخالفان [که در این نکته] تأمل کرده‌اند، گفته‌اند هر کاری که مختارانه انجام می‌شود باید گاهی اوقات انجام نشود، اما هیچ دلیلی وجود ندارد که چنین باشد، مگر اینکه «آزادی» در واقع طوری تعریف شده باشد که شامل یا دربرگیرنده تنوع باشد، و آنگاه مشکلی خواهیم داشت. همان‌طور که به خاطر دارید، آزادی باید خیر بالاتری باشد که بر بدی اعمال بد و نتایجی که به همراه دارد، برتری داشته باشد. اما تا آنجا که به لحاظ تعریف، آزادی متضمن گوناگونی است، تلقی کردن آن به‌عنوان یک خیر برتر، نامعقول است. چه ارزش ویژه‌ای می‌توان در گوناگونی بین انتخاب‌های خیر و شر تصور کرد؟ این جنبه گوناگونی در آزادی نمی‌تواند چیزی باشد که آن را بسیار ارزشمند می‌سازد و مطمئناً ابعاد و پیامدهای ارزشمند دیگر آزادی هرچه باشد، دست‌کم به لحاظ منطقی ممکن است بدون چنین گوناگونی‌ای وجود داشته باشند؛ یعنی [در صورتی که] انتخاب‌های بد واقعاً صورت نگیرند. بنابراین، صرف‌نظر از اینکه چه معنایی از «آزادی» در دفاع مبتنی بر اراده

17. Cf. my 'Theism and Utopia' in *Philosophy* 37 (1962).

آزاد به کار گرفته شود، منطقاً باید امکان اینکه همه همواره مختارانه خوب را انتخاب کنند، وجود داشته باشد؛ و همان طور که می‌دانیم در اینجا فقط امکان منطقی است که اهمیت دارد.

(۲) با پذیرش این نکته، آیا به لحاظ منطقی غیرممکن نیست که انسان چنان باشد که همواره آزادانه [عمل] خوب را انتخاب کند؟ اگر جبر و اراده آزاد با هم سازگار باشند، در این مرحله مشکلی نخواهد بود. در نگرش جبرگرایانه، آنچه عاملی انتخاب می‌کند انجام دهد به لحاظ علی از [کیفیت] وجود آن پیش از آن عمل، منتج می‌شود و انتساب آزادی به عامل، نافی آن محدودیت‌های بیرونی است که باعث می‌شود اعمالش به چیزی غیر از طبیعت خودش وابسته باشد؛ همچنین ممکن است به انکار شرایط درونی و ذهنی خاصی بینجامد که از اینکه انتخاب‌های آن‌ها بیانگر طبیعتشان باشد، ممانعت کند. بنابراین آنچه جبرگرایان آن را انتخاب آزاد می‌نامند، به صورت جبری از طبیعت عامل سرچشمه می‌گیرد، و نتیجه‌اش این است که اگر ممکن باشد انسان همواره آزادانه خوبی را برگزیند، پس باید به همان اندازه ممکن باشد که آن‌ها باید به گونه‌ای باشند که به این شکل عمل کنند. اما اگر سازگارگرایی^{۱۸} رد شود، این مرحله بحث‌برانگیز خواهد شد. بسیاری از متفکران ناسازگارگرایی را تأیید کرده‌اند. برخی که جبرگرایی را پذیرفته‌اند، از این رو، جبرگرایی سخت^{۱۹} را پذیرفته‌اند و به صراحت تصورات معمول ما از آزادی، انتخاب، مسئولیت و ترک وظیفه کردن را رد می‌کنند، درحالی‌که برخی دیگر جبرگرایی را انکار می‌کنند، تا حدودی به این دلیل که بتوانند کاربرد این مفاهیم را حفظ کنند. در نتیجه، باید کثرومی کنیم تا به بررسی این موضوع بپردازیم.

(ه) کثرومی: طبیعت اراده آزاد

برای اهداف ما، دومین شق ناسازگارگرایان، یعنی [پیروان] ناسازگارگرایی آزادی‌گرا^{۲۰} مهم هستند، متفکرانی که مدعی‌اند ما در واقع، اراده آزاد ضدسببی^{۲۱} داریم. دو مشکل بزرگ برای این دیدگاه وجود دارد، یکی ارائه هرگونه شواهدی برای آن است و دوم طرح دقیق اینکه اراده آزاد ضدسببی چیست. آزادی‌گرا ممکن است با

18. Compatibilism

19. Hard Determinism

20. Libertarian

21. Contra-causal Freedom

توسل به باورهای معمول یا دانش ما سعی کند این دو مشکل را یکجا برطرف کند، [باورهای معمول مبتنی بر اینکه] عامل می‌توانسته به کرات خلاف آنچه را انجام داده است، انجام دهد. حال اگر بتوانیم به‌راستی بگوییم در زمان t_2 اگرچه A عمل X را انجام داد، می‌توانست عمل Y را انجام دهد، پس این گزاره باید در زمان قبلی t_1 صحیح بوده باشد: « A می‌تواند X را انجام دهد و می‌تواند Y را انجام دهد.» بنابراین بیابید روی وضعیت فعلی در زمان t_1 متمرکز شویم که در این وضعیت، عامل می‌تواند یکی از این دو کار را انجام دهد. متأسفانه لغت «توانستن» از لحاظ معنایی نامعین است. [این واژه] معمولاً وجود موانع، محدودیت‌ها یا قیدها را انکار می‌کند؛ و اما در زمینه‌های متفاوت به انواع متفاوتی از موانع و غیره ارجاع دارد. در این مورد، [توانستن] می‌تواند به این معنا باشد که هیچ مانع خارجی‌ای برای انجام X توسط A یا انجام Y توسط A وجود ندارد، و از این رو، آنچه وی انجام می‌دهد به خود او بستگی دارد. همچنین ممکن است به این معنا باشد که هیچ وضعیت روانی نابهنجاری وجود ندارد که A از آن رنج ببرد (از جمله ترس از مکان‌های شلوغ — آگورافوبیا — یا هیپنوتیزم شدن) که مثلاً از انجام Y جلوگیری کند یا انجام X را تضمین کند. یا می‌تواند به این معنا باشد که اصلاً هیچ چیز وجود ندارد که هر دو امکان را منتفی کند؛ به‌طور خاص، هیچ مجموعه‌ای از علل مقدم کافی مبنی بر انجام X به جای Y یا برعکس وجود ندارد. جبرگرای علی در بیشتر موارد معمول موافق است که A می‌تواند X و Y را در دو معنای اول [توانستن] انجام دهد، اما در معنای سوم آن را انکار کند؛ آزادی‌گرا آن را در معنای سوم تأیید می‌کند و بنابراین در دو معنای دیگر نیز تأیید می‌کند. اما از آنجایی که «توانستن» و «می‌توانست به شکل دیگری آن را انجام دهد» به لحاظ معنایی هم در نسبت با آنچه جبرگرا می‌پذیرد هم در نسبت با آنچه او رد می‌کند ولی آزادی‌گرا آن را می‌پذیرد، مبهم است، این باور معمول که عامل‌ها اغلب می‌توانستند به شکل دیگری عمل کنند حتی نمی‌تواند برای حل مسئله میان این دو نگرش گامی بردارد. حتی اگر فرد آزادی‌گرا بتواند نشان دهد که کاربرد رایج این باور را ابراز می‌کند که عامل می‌توانست به گسترده‌ترین معنا در گذشته کار دیگری انجام دهد، و پیش از آن اصلاً هیچ چیز وجود نداشت که انجام Y را منتفی کند، بازهم برای جبرگرایان سهل است که استدلال کنند این باور بر ابهامی میان دو معنای «می‌تواند» و «می‌توانست» استوار است.

شاید آزادی‌گرا «به حس آزادی» متوسل شود، به نوعی آگاهی مستقیم که عامل در انتخاب خود، میان دو شیوه عمل کردن که هر دو به گسترده‌ترین معنا برای او ممکن هستند، داراست: او می‌داند که می‌تواند X را (بدون قید و شرط) انجام دهد و به‌طور یکسان می‌داند که می‌تواند عمل Y را انجام دهد و حتی به‌صورت علی

مجبور به انتخاب یکی از این دو مسیر نیست. اما او چگونه می‌تواند از این موضوع آگاه باشد؟ فرد می‌تواند به موانع خارجی، آگاهی مستقیم قابل ملاحظه‌ای داشته باشد: آدم معمولاً می‌داند یا می‌تواند به راحتی بفهمد که آیا دست و پایش بسته شده است، گیر کرده است، توسط سیلاب از بین خواهد رفت، یا آیا کسی تپانچه روی سرش قرار داده است؟ اما با اعتبار کمتری شخص ممکن است بفهمد که آیا هیپنوتیزم شده است یا از فوبیا و وسواس رنج می‌برد. در مقابل، فرد می‌تواند آگاهی مستقیم نسبی از این داشته باشد که در حال حاضر، چنین محدودیتی برای انتخاب یا عمل او وجود ندارد، اما در موارد عادی که چنین محدودیت‌هایی وجود ندارد، شخص مستقیماً از علل مقدم بر انتخاب خود آگاه نخواهد بود و بنابراین به همین اندازه، نمی‌تواند مستقیماً از فقدان علل مقدم آگاه باشد. آزادی ضدسببی یا نبود آن از آن دسته چیزهایی نیست که بتوانیم در موردش «حس» یا شواهد درون‌نگرانه مستقیم داشته باشیم. و در واقع، برخی از متفکران که به شدت به نفع آزادی ضدسببی استدلال کرده‌اند، همچون کمبل^{۲۲}، آن را به مواردی محدود می‌کنند که بین خود (اخلاقی) و شخصیتی که تا کنون شکل گرفته است، کشمکش وجود دارد و مدعی نیستند که در مشهودترین و پیش‌پافتاده‌ترین موقعیت‌ها اتفاق می‌افتد که در آن‌ها، فرد احساس آزادی برای انجام این یا آن کار را دارد، مثلاً آزادی در تصمیم بر سر اینکه سیب زمینی آب‌پز یا سرخ شده بخورد.^{۲۳}

کمبل استدلال می‌کند که سرشت [هر فرد] در زمان بروز سختی، از «نبرد با شخصیت شکل‌گرفته خود» آگاه است و در نتیجه، از درون، «به خوبی می‌داند که منظور از عملی که عمل سرشت است چیست و به هر روی، از شخصیت فرد منتج نمی‌شود». مسلماً فرد می‌تواند از مبارزه با آنچه به نظر شخصیتی که تا کنون شکل گرفته است می‌آید، آگاه باشد، اما نمی‌تواند فوراً متوجه شود آنچه چنین مبارزه می‌کند، یک پیشینه‌علی ندارد.

از سوی دیگر، هیچ‌گونه شاهد یا استدلال قطعی‌ای مبنی بر وجود جبر علی در خصوص اعمال انسان وجود ندارد. مهم‌ترین استدلال به نفع آن به فرضیه‌ای تکیه می‌کند که در آن، تمام رخدادهای ذهنی یا با رخدادهای عصبی - فیزیولوژیکی یکی هستند یا چنان ارتباط نزدیکی با مبانی عصبی - فیزیولوژیکی خود دارند که جبرگرایی از مبانی عصبی - فیزیولوژیکی به رخدادهای ذهنی و در نتیجه به انتخاب‌ها و اعمال انتقال می‌یابد.

22. A.C.Campbell

23. C. A. Campbell, *On Selfhood and Godhood* (Allen & Unwin, London, 1957), pp. 167-78, and *In Defence of Free Will* (Allen & Unwin, London, 1967), pp. 41-4.

اما این استدلال تا حدی توسط عدم قطعیت که در حال حاضر در فیزیک کوانتوم پذیرفته شده است، تضعیف می‌شود، در کنار این واقعیت که روابط سببی عدم قطعیتی را ممکن می‌سازند که عمدتاً به پدیده‌های خرد تعلق دارد که به رویدادهای عادی در مقیاس بزرگ منتقل شود. در هر صورت، در تکیه بر استدلال فیزیکی‌الیستی برای نقد بنیادین خدا باوری، مغالطه نتیجه نامربوط صورت می‌گیرد، زیرا فرد خدا باور فیزیکی‌الیسم را انکار می‌کند و معتقد است روح یا هشیاری به نحوی بر مادیات مقدم است. بنابراین، ادعا نمی‌کنیم جبر علی وجود دارد، بلکه امکان عدم قطعیت را باز می‌گذاریم تا ببینیم آیا فرد آزادی‌گرا می‌تواند از آن بهره‌ای ببرد.

بنابراین، می‌پذیریم که انتخاب‌ها و اعمال انسان ممکن است علل کافی مقدم نداشته باشند؛ پس، از چه راه دیگری ممکن است به وجود آیند؟ ممکن است کاملاً تصادفی باشند و هیچ‌گونه علت و تبیینی نداشته باشند، یا احتمالاً برخی از عناصر تصادفی در محدوده‌های تعیین شده توسط علل قبلی وجود دارند، یا ممکن است توسط رویدادهایی ایجاد شوند که خود صرفاً تابع قوانین آماری هستند، مانند آنچه در فیزیک کوانتوم رخ می‌دهد. اما هیچ‌کدام از این امکان‌ها کمترین فایده‌ای برای آزادی‌گرا ندارد که امیدوار است دفاع مبتنی بر اراده آزاد را به کار بگیرد. زیرا این دفاع مستلزم آن است که اراده آزاد انسان یا چیز خیلی باارزشی باشد یا برای چیزی باارزش ضروری باشد که بر بدی انتخاب‌های اشتباهی که انجام می‌شود غلبه کند، و ما نمی‌توانیم چنین ارزشی را در هیچ‌یک از موارد نسبتاً تصادفی یا کاملاً تصادفی تشخیص دهیم. در واقع، ما می‌توانیم ارزش را در دیگر انواع آزادی تشخیص دهیم، برای مثال فردی کاری را انجام می‌دهد چون مایل به انجام آن است، نه به خاطر محدودیت یا اجبار، یا شغلی را انتخاب می‌کند، چون برای آن ارزش قائل است، یا برای برآورد عقلانی محاسن و معایب راه‌های جایگزین یک عمل که تا جایی که به محدودیت‌های خارجی مربوط می‌شود، برای فرد میسر است و بر اساس آن انتخاب می‌کند یا در معرض وسوس روان‌نژندانه و... نیست. اما آزادی از همه موارد مزبور و موارد مشابه، کاملاً با جبر علی سازگار است و به طریق اولی، با آنچه برای هدف کنونی ما اهمیت دارد، یعنی با وضعیت قبلی عامل که به شکلی است که یک عمل را به جای عمل دیگری برمی‌گزیند، سازگار است. بنابراین، می‌توانیم این سؤال را کنار بگذاریم که چه شاهی برای دیدگاه آزادی‌گرایان وجود دارد؛ برای فرد آزادی‌گرا مشکل بزرگ‌تر تشریح صریح این مسئله است که چه نوع آزادی‌ای می‌خواهد و معتقد است که ما چه نوع آزادی‌ای داریم. چه چیزی می‌تواند به عنوان آزادی‌ای تلقی شود که هم

والا ترین ارزش را داشته باشد (چه به خودی خود و چه به واسطه آنچه توسط این آزادی ممکن می شود) و هم با وجود یک عامل، که آزادانه انتخابی مشخص می کند، ناسازگار باشد؟

در رویکرد جان لوکاس^{۲۴}، به این اشاره شده است که چرا انسان تمایلی به پذیرش جبرگرایی ندارد. «اگر تصمیم من به این روش — یعنی به طور خاص، خطاناپذیر، و با علل مقدم موقتی — قابل پیش بینی باشد، دیگر نقطه شروع، عمل نخواهد بود. دیگر نمی توان گفت که این عمل از اراده من سرچشمه می گیرد، حتی اگر به واسطه اراده من صورت گرفته باشد، و در نتیجه به نظر می رسد که واقعاً متعلق به من نیست.»^{۲۵} اما این امر حداکثر می تواند توضیح دهد که چرا هر عامل برای وضعیت رها از علیت، به شکلی خودمحرانه، ارزش قائل است، نه اینکه چگونه اراده ضدسببی می تواند از دیدگاه الهی ارزشمند باشد. به هر حال، این تفکر که لوکاس آن را به درستی گزارش کرده، ابهام دارد. این عمل ریشه در اختیار من دارد: پس چرا این عمل بیشتر از آن من خواهد بود اگر من و اراده ام هیچ گونه علتی نداشته باشیم که (در اصل) عمل من را قابل پیش بینی کند؟ در چنین خط فکری ای، غالباً به وجود من واقعی اشاره می شود که متمایز با منی است که اعتقاد بر این است یک تاریخچه علی دارد، و اگر جبرگرایی برقرار باشد، این من واقعی در مانده و یک تماشاگر بلا استفاده است که شاهد رویدادهاست. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم چنین خودی فراتر از روابط علی وجود دارد و هیچ شرحی در مورد چگونگی تفاوت عملکرد این خود با خود علی ارائه نشده است. در اینجا، یک دلیل سردرگم برای بیزاری از جبرگرایی داریم، اما هیچ گونه شرح ایجابی ای از اینکه عمل غیر علی چگونه خواهد بود یا چقدر ارزش دارد، موجود نیست. صرفاً حذف علل و قابلیت پیش بینی، بدون تغییراتی دیگر در خود انتخاب، نمی تواند ارزش جدیدی به آن بدهد.

آیا کانت می تواند در اینجا به ما کمک کند؟ او می گوید: «اراده تا زمانی که موجودات زنده عقلانی باشند، نوعی علیت متعلق به آنهاست. در این صورت، آزادی می تواند ویژگی این علیت باشد که مستقل از تعیین علل خارجی عمل می کند؛ دقیقاً همان طور که ضرورت طبیعی، ویژگی ای است که علیت موجودات

24. John Lucas

25. J. R. Lucas, the Freedom of the Will (Oxford University Press, 1970), p. 28.

غیر عقلانی را تعیین می‌کند - ویژگی تعیین‌یافتگی به فعالیت تحت تأثیر علل خارجی.^{۲۶}» به عقیده کانت، اراده در معرض عوامل خارجی خواهد بود، اگر و تنها اگر به دلیل انگیزه‌هایی همچون اهداف دلخواه، وسوسه‌ها، تهدیدها، پاداش و غیره، عملی انجام دهد یا انتخابی کند، درحالی‌که اگر صرفاً طبق ایدئال عقلانی خود از قانون جهانی یا قانون بشریت (یا به‌طور کلی طبیعت عقلانی) به‌عنوان هدف فی‌نفسه انتخاب کند، تابع علل خارجی نخواهد بود. البته اگرچه خود کانت بر این باور بود که آزادی ضدسببی اعمال انسانی را تأیید می‌کند، گفته‌های وی هیچ‌گونه محتوای مفیدی برای این دیدگاه به همراه ندارد. تمایز واقعی‌ای که کانت به آن اشاره کرد بین علل خارجی و اعمال خودمختار اراده عقلانی است. اما این موضوع کاملاً با این دو فرضیه سازگار است: نخست اینکه علل کافی مقدمی وجود دارد برای اینکه یک عامل مشخص اراده عقلانی با قدرتی مشخص داشته باشد و دوم این که چنین اراده عقلانی‌ای در هر موقعیت چه کاری می‌کند، چگونه به شرایط خود واکنش نشان می‌دهد و با گرایش‌های مقابله‌کننده مبارزه می‌کند به لحاظ علی وابسته به سرشت و قدرت آن است. خودمختاری بر خلاف ناخودمختاری کاملاً از آزادی ضدسببی متمایز است که خلاف داشتن پیشینه علی است. اگرچه کانت قصد اثبات هر دو مورد را داشت، تنها در توصیف مورد اول موفق شد.

این تفاسیر به کتاب بنیاد مابعدالطبیعه اخلاق^{۲۷} ارجاع دارند. کانت در اثر بعدی خود، متافیزیک اخلاق^{۲۸}، این تمایز را تشخیص داد. او در این اثر، Wille، یعنی اراده خوب و خودمختار، را از Willkür متمایز ساخت. [این مفهوم دوم] به اراده به معنای معمول کلمه اشاره دارد، یعنی توانایی انتخاب که گاه شامل انتخاب‌های درست و گاه انتخاب‌های نادرست می‌شود، و آزادی ضدسببی را فقط به این مفهوم دوم اراده منتسب کرد. اما این مورد بیشتر بر مشکل فعلی ما تأکید می‌کند تا آن را حل کند. ارزش آزادی در خودمختاری و ویژگی خود قانون‌گذاری Wille است؛ کانت نتوانست دانش بیشتری به دیدگاه‌های عادی و مبهم ما درباره ارزش بی‌علت بودن Willkür و درباره فقدان پیشینه علی در پس انتخاب‌هایمان بیفزاید.

26. I. Kant, *Groundwork of the metaphysics of morals*, third section; also introduction to the metaphysics of morals both in Abbott (see n. 3 to chapter 6, p. 106, above). Kant's view of freedom is criticized by R. C. S. Walker in Kant (Routledge & Kegan Paul, London, 1978), pp. 147-50.

27. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*

28. *The Metaphysics of Morals*

با این حال، او در بنیاد *مابعدالطبیعه*، استدلال دومی اضافه می‌کند. در حوزه عقل نظری یا نظوروز، «احتمالاً نمی‌توانیم عقلی را متصور شویم که در قضاوت‌های خود آگاهانه از خارج از خودش هدایت شود؛ زیرا در این صورت شخص تعین قوه قضاوت را نه به عقل خود، بلکه به یک رانش نسبت می‌دهد. عقل باید مستقل از تأثیرات بیگانه، خود را مؤلف اصول خود بداند». به‌طور مشابه، «به‌عنوان عقل عملی یا اراده یک موجود عاقل، باید خود را آزاد تلقی کند، یعنی اراده یک موجود عاقل تنها تحت قید آزادی می‌تواند اراده خود او باشد». این استدلال توسط بسیاری از نویسندگان بعدی تکرار شده است که البته صحیح نیست.^{۲۹} حقیقت این است که در حوزه نظوروزانه، نمی‌توان یک قضاوت عقلانی جدی داشت یا یک باور اصیل را ابراز کرد و در عین حال، خود را موظف به پذیرفتن این باور دانست. هیچ‌کس نمی‌تواند به‌شکل منسجمی بگوید «من به X اعتقاد دارم، چون به من رشوه داده‌اند تا X را باور داشته باشم» یا «من به نظریه کوانتومی اعتقاد دارم، زیرا در غیر این صورت، به من مدرک فیزیک نخواهند داد» — در فصل ۱۱ در رابطه با شرطبندی پاسکال، این موضوع دوباره مطرح خواهد شد — یا «من به خدا ایمان دارم، چون اگر ایمان نداشته باشم، ممکن است به جهنم بروم». به همین ترتیب، نمی‌توان یک باور عقلانی داشت و در عین حال آن را تماماً ناشی از علل غیرعقلانی دانست. به‌عنوان مثال، هیچ‌کس نمی‌تواند به‌طور منسجمی یک باور مذهبی جدی را با این اعتراف تلفیق کند که اعتقاد خود او از [آموزش] تلقینی‌اش در کودکی ناشی می‌شود. این بدان معناست که وقتی یک شخص یک قضاوت نظری معقول دارد، نمی‌تواند چنین بیندازد که این باور به یکی از روش‌های نادرست ایجاد شده، یعنی به روش‌هایی نامربوط به درستی یا توجیه باورهایش. اما داشتن یک باور عقلانی و جدی و در عین حال، آگاه بودن به شکل‌گیری علی این باور به روشی مناسب، مشکلی ندارد. ساده‌ترین نمونه‌ها شامل مواردی می‌شود که وضعیت امور علت پیدایش باوری می‌شود، از طریق اثرگذاری بر اندام‌های حسی فرد و تعامل با ظرفیت ادراکی ذاتی یا پرورش‌یافته او. وجود یک میز علت باور من به وجود یک میز در برابرم است. اما همین امر در مورد دلایل پیچیده‌تر برای داشتن یک باور صدق می‌کند. لوکاس به اشتباه فرض کرد «کسی که در برابر حقیقت گشوده است و می‌تواند با برهان‌های جدیدی که پیش می‌آید، تغییر دیدگاه بدهد»، نمی‌تواند خود را «تعین‌یافته با عوامل فیزیکی پیشین» برشمارد، اما در صورتی که آن عوامل فیزیکی بنیان یا هم‌تایان عصبی برهان‌های خوب باشند (یا خواهند بود)، تعارضی بین این موارد وجود نخواهد داشت. به همین ترتیب، نیازی نیست یک قضاوت عملی عقلانی جدی خود را غیرعلی ببیند یا غیرعلی باشد، بلکه

صرفاً لازم است بررسی کند که مبدا علیتش شکل نامناسبی داشته باشد. معنای دقیق این به بخش‌های دیگر نظریه اخلاقی بستگی دارد: به عقیده کانت، هر چیزی به جز بُعد عملی عقل محض، نامناسب خواهد بود. اما عمل مناسبی که در نظر گرفته می‌شود، هرچه باشد، هیچ دلیلی مبنی بر این ارائه نشده که چرا نباید یک پیشینه‌ی علی داشته باشد.

به‌طور خلاصه، کانت در توصیف انتخاب آزاد ضدسببی که می‌تواند ارزش والایی داشته باشد، کاملاً شکست خورد و پیروانش نیز موفق‌تر از خود او نبودند. مهم‌تر اینکه، هیچ‌گونه آزادی ارزشمند ناسازگار با وجود عاملی که آزادانه یک راه را به‌جای راهی دیگر انتخاب می‌کند، به ما عرضه نشد.

(و) (ادامه) دفاع مبتنی بر اراده آزاد

پس، با اطمینان از اینکه از لحاظ منطقی غیرممکن نیست انسان به‌گونه‌ای باشد که همواره با اختیار خود فقط انتخاب‌های خوبی داشته باشد، به ادامه بحث و استدلالمان بازمی‌گردیم.

(۳) اگر این امر امکان‌پذیر باشد، آیا از لحاظ منطقی ممکن نیست که خداوند آن‌ها را چنین خلق کند؟ از آنجایی که خدایی که اینجا مطرح است، طبق فرضیه هم‌قادر مطلق و هم‌دانای کل است، خلق هر سرشت احتمالی باید در حیطه قدرت او باشد و باید دقیقاً بداند چگونه سرشت‌هایی را می‌آفریند. ممکن است اعتراض شود که آیا خلق شدن با سرشتی خاص توسط خداوند، موجب از بین رفتن آزادی عامل نمی‌شود؟ بدون شک، «آزادی» را می‌توان صرفاً به‌عنوان الزام ظهور ناگهانی سرشت یک عامل از ناکجا تعریف کرد که در نتیجه خلق آن سرشت را، با علم به خلقت او، توسط عامل دیگری منتفی کنیم: پس خلق عامل‌های آزاد توسط خداوند، به‌مثابه خلق موجوداتی بدون سرشتی خاص است که اجازه می‌دهد آن سرشت‌ها از ناکجا ظهور یابند. اینجا هم، یک بار دیگر، چیزی که ابهام دارد این است که چه ارزشی در آزادی‌ای که چنین تعریف می‌شود ممکن است وجود داشته باشد.

بنابراین، هیچ عدم انسجامی در جایگزین پیشنهادی وجود ندارد که خداوند باید انسان (و یا شاید دیگر عامل‌های مختار) را طوری خلق می‌کرد که همواره به‌جای بد عمل کردن، درست عمل می‌کردند؛ و اگر این‌گونه باشد، ارزش مستولی‌بخش آزادی مطرح‌شده در مورد وقوع شر در جهان با خالق ظاهراً کامل و

بی نقص هیچ تبیینی ارائه نمی دهد. ولی آیا دنیایی که همه در آن همواره درست عمل می کنند، کسل کننده نخواهد بود؟ اگر هیچ تئودیسۀ مغشوشی وجود نداشته باشد تا ردش کنم، آیا برای خود من، دنیا خسته کننده نبود؟ شاید! اما همان طور که قبلاً گفتم، فرد خدا باور - و نه من - باید بگوید چه چیزی را خوب و درست برمی شمارد. اگر فرد خدا باور بگوید میزان قابل ملاحظه ای از نه فقط اشتباه و حماقت، بلکه عدم صداقت، نیرنگ، بی عدالتی، ظلم و نفرت، کینه توزی، خیانت، قتل، نسل کشی و غیره نیز ایرادی ندارد و همه مؤلفه های مناسبی از یک کل در حالت بهینه وضعیت امور - یعنی شرهای کاملاً جذب شده - هستند، پس در واقع او راه حلی برای این مسئله دارد. اگر هیچ گونه شر غیر قابل جذبی نباشد، خدا باوری در امان است. اما دفاع مبتنی بر اراده آزاد تلاشی است برای آشتی دادن خدا باوری با وجود پذیرفته شده شر غیر قابل جذب؛ که البته از انجام آن باز می ماند.

با این حال، آلوین پلاتینگا این دفاع را به کمک بحث فنی خود درباره جهان های ممکن و ذات فردی مجدداً بیان کرده است. برهان او در هسته و مرکزیت خود، انتقادی به نام «لغزش لایب نیتس» دارد. به عقیده لایب نیتس، اگر خداوند قادر مطلق باشد، می تواند هر دنیای ممکن را که بخواهد خلق کند، به شرطی که خود خداوند در آن جهان باشد. لایب نیتس از این فرض که خداوند بدین معنا قادر مطلق است، و علاوه بر این، با در نظر گرفتن اینکه دانای کل و سراسر خوبی است، چنین استنباط کرد که جهان موجود باید بهترین جهان ممکن باشد (به بیان دقیق، تنها نتیجه ای که حاصل می شود این است که هیچ جهان ممکنی بهتر از این جهان نیست: ممکن است جهان های دیگر به همین خوبی وجود داشته باشد). البته این موضوع باعث شد تا در معرض هجویه ولتر در *رمان ساده دل*، قرار بگیرد. اما پلاتینگا استدلال می کند که نیازی نبود لایب نیتس در این مشکل گرفتار شود: جهان های ممکنی وجود دارند که حتی یک خدای قادر مطلق قادر به خلق آنها نیست.^{۳۰}

او این ترزا را با داستانی در مورد شهردار خیالی بوستون، کرلی اسمیت^{۳۱}، توضیح می دهد. تصور کنید در یک موقعیت واقعی به کرلی پیشنهاد رشوه داده شود و او در پذیرفتن یا رد کردن آن آزاد باشد. شاید حقیقت این باشد که اگر به کرلی پیشنهاد رشوه داده شود، او رشوه را رد کند. آنگاه خداوند قادر به خلق چنین دنیای ممکن نبود که در آن، به کرلی پیشنهاد رشوه داده شود و کرلی آن را بپذیرد. حال این فرض ناخوشایندتر را

30. *The nature of necessity*, pp. 173-89.

31. Curley Smith

در نظر بگیری که حقیقت این است که اگر به کرلی پیشنهاد رشوه داده شود، رشوه را خواهد پذیرفت. بنابراین خداوند قادر به خلق جهانی نبود که وقتی به کرلی پیشنهاد رشوه داده می‌شود، آن را نپذیرد. در هر یک از این دو حالت، حداقل یک جهان ممکن وجود دارد که خداوند نمی‌تواند آن را خلق کند و در نظر گرفتن سایر انتخاب‌های آزاد، نشان می‌دهد که باید موارد بیشتری وجود داشته باشد. تا اینجای کار خوب پیش رفت و به لغزش لایب‌نیس به خوبی پرداخته شد، اما مرحله مهم مرحله بعدی است. پلانتینگا فرض می‌کند کرلی به قدری فاسد است که «هر جهانی که خداوند می‌توانست به فعلیت برساند به گونه‌ای است که اگر کرلی به‌طور قابل توجهی در آن آزاد باشد، حداقل یک عمل اشتباه انجام می‌دهد». کرلی از چیزی رنج می‌برد که پلانتینگا آن را «کژراهی فراج جهانی» می‌نامد: در هر دنیایی که وجود داشته باشد، اگر آزادی قابل توجهی داشته باشد، مرتکب اعمال نادرستی خواهد شد: از نظر پلانتینگا این یک واقعیت در مورد ذات فردی کرلی است. حال خداوند که عالم مطلق است و همه چیز را در مورد ذات کرلی می‌داند، پس به نظر می‌رسد یک پاسخ ساده وجود دارد: خداوند هر شخصی را که می‌خواهد خلق کند، ولی بهتر است کرلی اسمیت را خلق نکند. پلانتینگا می‌پرسد اما اگر فقط کرلی نباشد که از کژراهی فراج جهانی رنج می‌برد، بلکه هر مخلوق ممکن دیگری نیز از آن رنج ببرد، چه؟ «حال واقعیت جالب این است که این امکان وجود دارد که هر ذات مخلوقی (یعنی هر ذاتی که توسط خداوند خلق شده باشد) از کژراهی فراج جهانی رنج ببرد.» و بنابراین، «ممکن است که خداوند نمی‌توانسته جهانی خلق کند که سراسر خیر اخلاقی و بدون هیچ‌گونه شر اخلاقی‌ای باشد».

اما چگونه ممکن است هر ذات مخلوقی از کژراهی فراج جهانی رنج ببرد؟ این امکان تنها در صورتی تحقق می‌یافت که خدا با طیف محدودی از ذات مخلوقات و تعداد محدودی از افراد ممکن که باید از میان آن‌ها گزینش می‌کرد، روبه‌رو می‌شد، در صورتی که اصلاً می‌خواست عامل‌های آزادی را خلق کند. چه چیزی می‌تواند او را با این دامنه محدود کند؟ همان‌طور که استدلال کردم، از لحاظ منطقی غیرممکن نیست که حتی یک شخص خلق شده همواره به‌درستی عمل کند، بنابراین محدودیت فرضی دامنه افراد احتمالی از لحاظ منطقی ممکن خاص است. اما چگونه می‌تواند پیش از خلق وجود هر مخلوق دارای اراده آزادی، وضعیت امور ممکنی وجود داشته باشد که خدای قادر مطلق باید آن‌ها را بپذیرد و با آن‌ها کنار بیاید؟ پرواضح است که این سخن نامنسجم است. در واقع، پلانتینگا با طرح مفهوم ذات فردی که احتمالاً به صورت غیرعلی تعیین می‌کند چگونه کرلی اسمیت، شیطان و بقیه ما می‌توانند در هر وضعیت فرضی‌ای آزادانه انتخاب یا عمل کنند، دفاع مبتنی بر اراده آزاد را نجات نداده است، بلکه نقاط ضعف آن را پررنگ‌تر کرده است. مفهوم

ذات فردی تصدیق می‌کند که حتی اگر اعمال آزادانه به‌طور علی‌تعیین نشده باشند، حتی اگر آزادی به معنای مهم آن با جبرگرایی علی‌سازگار نباشد، بازهم شخص می‌تواند چنان باشد که در هر شرایط خاص آزادانه این یا آن راه را انتخاب کند. با توجه به این موضوع، و همچنین با توجه به گستره نامحدود ذات تمام مخلوقات ممکن که یک خدای قادر مطلق و دانای کل آزاد خواهد بود از میان آن‌ها انتخاب کند چه کسی را خلق کند، بدیهی است که انتقاد اولیه من در خصوص دفاع مبتنی بر اراده آزاد درست است: اگر چنین خدایی وجود داشت، می‌توانست موجوداتی خلق کند که همواره با اختیار خود، خوبی‌ها را انتخاب کنند.

با این حال، می‌توان یک تلاش دیگر برای بهبود دفاع مبتنی بر اراده آزاد انجام داد.^{۳۲} علی‌رغم آنچه در بالا گفته شد، فرض می‌کنیم مفهومی از نوع آزادی وجود دارد که از ارزش بالایی برخوردار است و مستلزم آن است که عاملی که به این معنا مختار است، راهی را به راه دیگر ترجیح دهد و در عین حال، این‌گونه نیست که از پیش این راه را به جای راه دیگری انتخاب کند. فرض کنیم، بر خلاف نظریه پلانینگا، هیچ حقیقتی در این باره وجود ندارد که اگر به کرلی در فلان شرایط پیشنهاد رشوه داده شود، آن را می‌گیرد و هیچ حقیقتی در مورد نگرفتن آن نیز وجود ندارد. حتی یک خدای دانای کل از قبل نمی‌داند اگر پیشنهاد رشوه داده شود، کرلی چه می‌کند و حتی نمی‌داند زمانی که رشوه داده شد، کرلی چه خواهد کرد، تا وقتی که او عملی را انجام دهد. در نظر گرفتن چنین فرضی یعنی در بحث بزرگ در مورد «قضایای ممکن استقبالی»^{۳۳} مشارکت کنیم: خداوند این چیزها را نمی‌داند، اگرچه او هر چیزی را که بتوان دانست می‌داند، زیرا تا زمانی که مثلاً کرلی تصمیم خود را نگرفته باشد، هیچ حقیقتی در مورد تصمیمی که خواهد گرفت، وجود نخواهد داشت. هنگامی که خدا موجودات آزاد به این معنا را خلق کرد، باید این کار را بدون اینکه بداند آن‌ها چگونه از آزادی خود استفاده خواهند کرد، انجام می‌داد.

پرورش دفاع مبتنی بر اراده آزاد به این شکل، بهتر از هر دفاع دیگری، در جدا کردن شرهای اخلاقی و انتخاب‌های نادرست عاملان آزاد از خداوند، عمل کرده است. اما این امر به بهای تهاجم جدی به مفهوم دانایی مطلق که غالباً به خدا نسبت داده می‌شود، انجام می‌شود. اگر خدا قضایای ممکن استقبالی را نداند، به‌ویژه نداند عامل‌های انسانی چه انتخاب‌های آزادی انجام خواهند داد، نتیجه می‌شود که به‌عنوان مثال، او در سال ۱۹۳۵ از رویدادهای فاجعه‌بار بیست سال آینده، یعنی تا سال ۱۹۵۵، اطلاعی اندک بیشتر از ما در

32. Time and Tense (Oxford University Press, 1968).

33. Future Contingent

همان زمان داشته است، به همین شکل، اکنون او در مورد آنچه بیست سال آینده روی خواهد داد کمی بیش از ما اطلاع دارد. و چنین محدودیتی در دانش او، محدودیت جدی و تأثیرگذاری در قدرتش خواهد بود. همچنین این امر الهی دان را وادار می کند تا خدا را قاطعانه در زمان محدود کند. تنها می تواند چنین باشد که پیش از آنکه خداوند آدم و حوا را آفریده باشد، نمی توانسته بداند که اگر آن ها را خلق کند، چه کار خواهند کرد، و الهی دان نمی تواند بدون تناقض، به خدا وجود فرازمانی و دانش فرازمانی نسبت دهد. در حقیقت، ممکن است این امر مزایایی داشته باشد؛ می تواند امور را برای خداوند جالب تر کند و راز محض وجود و عمل فرازمانی را از بین ببرد، اما بخش های مهمی از دیدگاه متداول دینی را کنار می گذارد.

ولی حتی همین هم پایان کار نیست. اگرچه بر اساس این رویکرد، خداوند نمی توانست بداند با خلق آدم و حوا یا شیطان، آن ها چه خواهند کرد، مطمئناً می توانست بداند/ احتمالاً چه کاری خواهند کرد: این امر حتی با آزادی گرای افراطی نیز سازگار است. اگر چنین باشد، به معنای واقعی کلمه، در زمان خلقت آدم و حوا ریسک بسیار بدی را مرتکب شده است، و زمانی که شیطان را خلق می کرد، ریسک کمتری نمی کرد. آیا آزادی انتخاب های پیش بینی ناپذیر چنان خیر عظیمی بود که به این ریسک بچربد؟ این سؤال را نباید تنها با توجه به میزان شرهای انسانی که در واقعیت رخ داده است، پاسخ داد: ممکن بود بشر (هرچند عجیب به نظر برسد) بسیار بدتر از آنچه الان است، می بود و به این ترتیب خداوند (بر اساس این دیدگاه)، این ریسک را نیز می پذیرفت. در این صورت، خدا بانی گناه نیست، یعنی او آگاهانه گناه را ایجاد نکرده است؛ نمی توان او را به بدخواهی عمدی متهم کرد، اما در معرض اتهام به سهل انگاری فاحش یا بی احتیاطی است.

در هر صورت، ما باید تصدیق موقتی را که برای نسخه نهایی این دفاع قائل شدیم، پس بگیریم. هنوز هیچ مفهومی از آزادی ارائه نشده است که هم مستلزم این باشد که انتخاب های آزادانه از طبیعت (یا سرشت) پیشین عامل و از امکان علم پیشین الهی جدا شود و هم، در عین حال، نشان دهد این آزادی چنان خیر عظیمی است که بر قطعیت تمام بدی های جذب نشده ای که رخ می دهند یا خطر همه شرهایی که ممکن است رخ دهند، می چربد، یا نشان دهد که آن آزادی برای وجود چنین خیر عظیمی ضروری است. همان طور که در پایان بخش (ج) دیدیم، هیچ دلیلی برای این فرض لازم وجود ندارد که خدا می تواند به انسان، آزادی ای خارج از کنترل خود بدهد.

به‌طور خلاصه، تمام انواع دفاع مبتنی بر اراده آزاد با شکست مواجه می‌شوند، و از آنجایی که تنها این دفاع شانس موفقیت داشت، هیچ تنودیسه قابل قبولی وجود ندارد. در واقع، نمی‌توان مسئله شر را به‌عنوان رد قطعی خداباوری سنتی در نظر گرفت، زیرا همان‌طور که دیدیم، در تعالیم خداباوری، خصوصاً در مقدمه‌های افزوده‌ای که برای عیان شدن مسئله شر لازم هستند، انعطاف‌پذیری وجود دارد. بدون صرف‌نظر کردن از آنچه برای خداباوری ماهوی است، می‌تواند راهی برای تعدیل موارد وجود داشته باشد که مانع از تناقض درونی شود. البته هنوز هیچ موردی صراحتاً ارائه نشده است و این فرضیه قوی وجود دارد که خداباوری را نمی‌توان بدون تغییر جدی حداقل در یکی از تعالیم اصلی‌اش، منسجم ساخت.

به نظر می‌رسد این نتیجه‌گیری پاداش ناچیزی برای زحمات ما باشد و چندین امکان را برای دیدگاه‌های مذهبی اصلاحی باز گذارد، اما می‌تواند کاربرد عملی داشته باشد، نه تنها به‌خاطر برملا ساختن برخی از تلاش‌های معمول برای فرار از مسئله شر، بلکه به این دلیل که هر یک از تغییراتی که خداباوری را منسجم‌تر می‌سازد برخی از جذابیت‌های آن را نیز از بین می‌برد.

فصل دهم

تجربه دینی و تاریخ‌های طبیعی دین

برگردان منتظر بلوچی

الف) تنوع تجربه دینی

از اوایل قرن نوزدهم و به‌ویژه از طریق تأثیر کانت، برهان‌های سنتی آموزه‌های خداآوری به‌طور گسترده‌ای رد شده‌اند یا کنار گذاشته شده‌اند، هرچند چنین کناره‌گیری‌ای در میان متفکران مسیحی کاتولیک‌ها نسبت به متفکران پروتستان کمتر است. همچنین دیده‌ایم که چگونه مسئله شر برای هر کس که می‌خواهد تمام آموزه‌های سنتی خداآورانه را به‌طور کاملاً تحت‌اللفظی تأیید کند، مسئله‌ای بسیار دشوار است. یک پاسخ متداول به این مشکلات فاصله گرفتن از تأکید بر برهان‌ها و حتی آموزه‌های متافیزیکی و در عوض، تکیه فزاینده بر تجربه دینی بوده است.

این اتکا می‌تواند یکی از این دو شکل بسیار متفاوت را داشته باشد؛ نخست، ممکن است تصور شود که خود تجربه دینی تنها چیزی است که اهمیت دارد. ایمان‌داران و مهم‌تر از همه، کسانی که در لحظه گذار از بی‌ایمانی به ایمان هستند تجربیاتی از نظر خودشان ذاتاً ارزشمند و بسیار مهم دارند که تمام زندگی آن‌ها را شکل می‌دهد و رنگ می‌بخشد. شاید بتوان گفت دین اساساً عبارت است از همین تجربیات: هرگونه آموزه

فرمول‌بندی‌شده، و حیانی یا متافیزیکی — خواه آموزه‌های خاص یک دین یا فرقه خاص باشد خواه یک خداآوری یا ماورای طبیعت‌گرایی بسیار عام — صرفاً فرع بر این موضوع هستند. اگرچه ممکن است این تجربیات برای این یا آن گروه از ایمان‌داران حیاتی به نظر برسد، اساساً بدون تغییر باقی می‌ماند، حتی اگر آموزه‌های مرتبط با آن‌ها متفاوت باشد، و خواه آن آموزه‌ها درست باشد خواه نادرست، تجربیات به‌خودی‌خود معتبر باقی می‌مانند، اما ممکن است تصور شود که تجربه دینی، علاوه بر اینکه به‌خودی‌خود ارزشمند است، شاهد یا حتی دلیلی بر صدق عینی برخی از باورهای مرتبط است. به عبارت دیگر، ممکن است برهانی بر اساس تجربه دینی برای اثبات چیزی‌های بیشتر باشد، اما برای گزینه دوم زیربخش‌هایی وجود دارد. ممکن است آن «چیزهای بیشتر» آموزه‌های اصلی خداآوری سنتی در نظر گرفته شود که ما در ارتباط با بسیاری از استدلال‌های دیگر، آن را بررسی کرده‌ایم؛ یا ممکن است تعالیم خاص از یک باور بخصوص باشد، برای مثال الوهیت عیسی مسیح و در دسترس بودن نجات، تنها از طریق او؛ یا ممکن است در واقع فقط چیزی فراتر باشد، واقعیت نیرویی برتر اما بالقوه دوستانه.

تضاد بین این دو رویکرد ممکن است به شکل دیگری ترسیم شود. فعل «تجربه کردن» در واقع متعدی است: هر تجربه‌ای باید ابژه‌ای داشته باشد، باید از چیزی باشد. اما ممکن است فقط ابژه‌ای قصدی^۱ داشته باشد، مانند تجربه رؤیا یا تجربه درد. رؤیا و درد قطعاً عللی دارند اما خود درد جدا از تجربه آن هیچ وجودی ندارد، همچنین رویدادهایی که محتوای ظاهری رؤیا را تشکیل می‌دهند وجود خارجی ندارند. از طرف دیگر، یک تجربه ممکن است یک ابژه واقعی داشته باشد: ما معمولاً فرض می‌کنیم که تجربه ادراکی عادی مان آگاهی‌های ما از چیزهای مادی مستقل مکانی-زمانی است یا شامل آگاهی از آن‌هاست. پس سؤال این است که آیا باید برای تجارب دینی به‌طور خاص ابژه‌ای واقعی در نظر گرفت تا اطلاعات واقعی در مورد موجودات ماوراءالطبیعی یا روحانی مستقل به ما بدهد یا تنها چیزی که اهمیت دارد ویژگی ذاتی آن‌ها، ابژه‌های قصدی آن‌ها و البته تأثیرشان بر بقیه زندگی تجربه‌کنندگان است.

در بررسی هر یک از این رویکردها، داشتن درک درستی از نوع تجربیات ضروری است. برای این کار، چیزی بهتر از استفاده از اثر کلاسیک ویلیام جیمز، یعنی کتاب تنوع تجربه دینی، نیست.^۲ این کتاب نیز مانند

1. Intentional Objects

2. W. James, *The Varieties of Religious Experience* (Collins, Fontana, London, 1960).

گفت‌وگوهای در باب دین طبیعی هیوم^۳ یکی از معدود کتاب‌های شاهکار در مورد دین است. با تکیه بر بسیاری از گزارش‌های دست‌اول، چه منتشرشده و چه منتشرنشده، نه تنها انواع بسیار متفاوتی از تجربیات را بررسی می‌کند که همگی می‌توانند دینی تلقی شوند، بلکه به شیوه‌ای متعادل، تجربی و در عین حال مبتکرانه، چگونگی تبیین و ارزیابی آن‌ها و در نهایت اینکه چه استدلال‌هایی را می‌توان به‌طور مناسب بر اساس آن‌ها استوار کرد، نیز بررسی می‌کند.

توجه جیمز بیشتر بر تجربیات، به‌ویژه تجربه‌های انفرادی مردان و زنان و شکل‌های افراطی‌تر تا شکل‌های ملایم‌تر و متعارف‌تر آن‌ها، متمرکز است. او فرض می‌کند — گرچه همان‌طور که خواهیم دید این موضوع بحث‌برانگیز است — که همه ادیان سازمان‌یافته و نهادینه و همه الهیات برآمده‌های ثانویه از این تجربیات انفرادی هستند: خدایان کلیساها، خدایان قبیله‌ای و ملی و نیز خدای فیلسوفان برگرفته و در نهایت وابسته به خدایی هستند که فرد پرستش‌گر یا نوکیش یا عارف در خلوت خود با آن مواجه می‌شود. جیمز معتقد است ادیان توسط کسانی که تجارب شخصی عظیمی از نوع دینی دارند هم پایه‌گذاری و هم مکرراً احیا می‌شوند (به درس‌گفتارهای دوم، چهاردهم و پانزدهم، به‌ویژه ص ۳۲۸، مراجعه کنید).

جیمز به‌عنوان یک روان‌شناس که تیتز فرعی اثر خود را «مطالعه طبیعت انسان» قرار داده، به‌شدت به منشأ علی این حالات ذهنی عجیب‌وغریب و شباهت آن‌ها به سایر پدیده‌های ذهنی توجه دارد. اما او (در درس‌گفتار دوم)، اصرار می‌ورزد که مسئله «ارزش» این تجربیات — که این سؤال را در بر می‌گیرد که آیا آنچه آن‌ها آشکار می‌کنند یک قلمرو غیرقابل دسترس حقیقت است — کاملاً مستقل از منشأ آن‌هاست، و در پایان (در درس‌گفتار بیستم)، نه تنها از آنچه ما «ارزش آن‌ها» می‌نامیم، بلکه تا حدی از حقیقت عینی‌شان دفاع می‌کند.

یکی از مضامین اصلی کتاب جیمز، همان‌طور که از عنوانش پیداست، تنوع تجربیات دینی است. او (در درس‌گفتارهای چهارم و پنجم)، «دین سالم‌اندیشی»^۴ را چنین توصیف می‌کند که «به همه چیز می‌نگرد و آن‌ها را نیک می‌بیند»، شاید به سبک علم مسیحی و سایر شکل‌های «ذهن‌درمانی»^۵، تا حدی که شر را انکار

3. Hume

4. The Religion of Healthy-mindedness

5. Mind-cure

کند. کاملاً متفاوت با این، نوع عمیق‌تری از تجربه است که در آن، یک «روح بیمار»^۶ به طرز معجزه‌آسایی شفا می‌یابد؛ روح بیماری که ابتدا در احساس گناه یا عذاب وجدان یا درگیری درونی یا شاید به قول تولستوی در احساس بی‌معنایی مطلق زندگی، غرق شده باشد و سپس مکاشفه‌ای را تجربه می‌کند؛ تغییری که در آن نجات، آزادی، وحدت و شادی را احساس می‌کند. تجارب عرفا نیز که معمولاً گفته می‌شود محتوای آن بیان‌نشده و انتقال‌ناپذیر است، متفاوت است. از نظر کسانی که تجربه‌اش را دارند، نه تنها حالتی از احساسات شدید، بلکه دربرگیرنده معرفتی عمیق نیز هست؛ معرفتی که حداقل در بسیاری از موارد، می‌توان به صورت تقریبی به‌عنوان آگاهی از هستی یکپارچه و زیبا و وحدت عارف با آن بیان‌ش کرد. این تجربه‌های متنوع ممکن است شامل دیدن رؤیاها و چشم‌اندازها، اعم از نورهای درخشان یا موجودات فراطبیعی، شنیدن صداها یا احساس هدایت به سمت آنچه باید انجام شود، باشد یا نباشد.

اما می‌توانیم به کمک جیمز، از این پیچیدگی گیج‌کننده، برخی از مضامین و اصول کلیدی را استخراج کنیم. یکی از این موارد، شباهت‌های نزدیک میان تجارب دینی و دیگر پدیده‌های ذهنی شناخته‌شده است. همه ما با رؤیاها آشنا هستیم. توهمات رؤیایی در بیداری^۷ نسبتاً نادرند، اما به اندازه کافی رایج هستند. بسیاری از افراد گاهی احساس شنیدن صداهایی را داشته‌اند، درحالی‌که چنین صداها فیزیکی‌ای در اطراف وجود نداشته است. بسیاری از تجربیات دینی، حتی در مراحل متفاوت خود، به تجربه تقریباً جهان‌شمول انسان از عاشق شدن شباهت دارند. حمله عصبی، هذیان، چرخه‌های شیدایی و افسردگی در موارد بی‌شماری که هیچ مؤلفه دینی‌ای وجود ندارد، پدیده‌های روان‌پریشی شناخته‌شده و قابل‌درکی هستند. اما تجربیاتی که دارای مؤلفه‌هایی هستند که عمدتاً دینی به شمار می‌روند، ویژگی‌های مشترک بسیاری با این مؤلفه‌های آسیب‌شناختی دارند. تجارب از نوع عرفانی غالباً با مواد روانگردان خاص القا می‌شوند. برخی از تجربیات گزارش شده از طرف عرفا، تقریباً به‌ناچار به‌عنوان ابراز شور و شوق جنسی شدید تفسیر می‌شوند. همان‌طور که خود جیمز تصریح می‌کند، از دیدگاه روان‌شناختی پدیده‌هایی مانند تغییر کیش، درمان ذهن، خودکارسازی‌های حسی یا حرکتی (مانند شنیدن صداها)، الهام، عرفان و غیره به‌راحتی می‌توانند از نظر عملکرد بخش‌های ناخودآگاه یا نیمه‌آگاه ذهن درک شوند. بنابراین او می‌گوید: «اجازه دهید به‌عنوان یک

6. Sick Soul

7. Waking visions and hallucinations

فرضیه پیشنهاد کنم که هرچه تجربه خود را بیشتر دینی بدانیم، در جانب دورتر، ادامه نیمه آگاه حیات خود آگاه ماست.» (درس گفتار بیستم، ص ۴۸۷. همچنین رجوع کنید به صص ۱۲۵، ۲۳۷، ۲۶۷ و ۴۶۲).

همچنین، علی‌رغم اصرار خود جیمز مبنی بر اینکه مسئله منشأ یک تجربه دینی کاملاً متمایز از ارزش و حقیقت آن است، ارتباط غیرمستقیم مهمی بین آن‌ها وجود دارد. از آنجا که این تجارب از نوعی هستند که از نظر روان‌شناختی، بدون کمک هیچ فرضیه دینی خاصی قابل درک‌اند، به خودی خود وجود هیچ منبع ماوراءالطبیعی‌ای را تضمین نمی‌کنند. هیچ چیز ذاتاً بسیار قابل توجه یا متمایزی در مورد آن‌ها وجود ندارد. این به‌وضوح در مورد هر تجربه «دینی» منفرد صادق است. پیتروساتکلیف^۸، ملقب به «چاک‌دهنده یورکشایر»^۹، که اخیراً دست‌کم سیزده زن را به قتل رساند، صداهایی شنید که از نظر او منشأ الهی داشتند و از او می‌خواستند که بکشد. خود الهی‌دانان دیربازی است متوجه شده‌اند تشخیص اینکه رؤیاها و پیام‌های خاص از جانب خداوند هستند یا شیطان، آسان نیست. همان‌طور که جیمز در مورد جاناتان ادواردز^{۱۰} و سنت ترزا^{۱۱} گزارش می‌دهد: «هیچ مدرکی دال بر خطاناپذیر بودن فیض وجود ندارد، وضعیت خلق و خوی نیکویی که یک رؤیا، یک صدا یا دیگر التفاتات ظاهراً آسمانی از خود بر جای می‌گذارند، تنها نشانه‌هایی هستند که می‌توانیم مطمئن شویم آن‌ها فریب‌های احتمالی وسوسه‌گر نیستند.» (درس گفتار اول، صص ۴۱-۴۲). مسلماً این گزینه‌ها، خداوند و شیطان، هر دو ذیل عنوان گسترده «منبعی ماوراءالطبیعی» قرار می‌گیرند. اما امروزه به‌آسانی می‌توان پذیرفت تجربیاتی که در ابتدا به شیطان نسبت داده می‌شد، کاملاً بر حسب انگیزه‌های صرفاً انسانی اما ناخودآگاه قابل توصیف هستند. از آنجایی که همچنین پذیرفته شده است آنچه یک الهی‌دان به خداوند نسبت می‌دهد ذاتاً با آنچه به شیطان نسبت می‌دهد غیرقابل تمایز است، نتیجه می‌شود که حتی آنچه او به‌عنوان تجربیات اصیل دینی طبقه‌بندی می‌کند، ذاتاً با تبیین صرفاً انسانی تعارضی ندارد. این به‌خودی‌خود در هر استدلالی بر اساس تجربه دینی، برای نشان دادن درستی نتایج ماوراءالطبیعی، مهلک به نظر می‌رسد.

8. Peter Sutcliffe

9. Yorkshire Ripper

10. Jonathan Edwards

11. St. Theresa

ما در بالا، سه شکل متفاوتی را که ممکن است به چنین نتیجه‌گیری‌های ماوراءالطبیعی‌ای منجر شود، متمایز کرده‌ایم: آموزه‌های اصلی خداآوری، تعالیم خاص یک دین بخصوص و وجود صرف برخی نیروهای برتر اما بالقوه دوستانه. با این حال، هرگونه استدلال بر اساس تجربه دینی برای رسیدن به آموزه‌ها به‌عنوان نتیجه ضعیف خواهد بود. واقعیت این است که مضامین تفصیلی یا همان ابژه‌های قصدی در تجارب خاص، اغلب دربردارنده چنین باورهای خاصی است یا آن‌ها را پیش‌فرض می‌گیرد. هنگامی که پولس در راه خود به دمشق، صدای این سؤال را شنید که «شائول، شائول، چرا مرا آزار می‌دهی؟» در رؤیا به او گفته شد چه کسی او را خطاب می‌کند. شخصی با عنوان «فارغ‌التحصیل آکسفورد»^{۱۲} در کتاب جیمز (مانند افراد بی‌شماری که تغییر کیش را تجربه کرده‌اند) به همان اندازه مطمئن بود که هم عیسی مسیح و هم خدای پدر [افکار او] را هدایت می‌کردند (صص ۲۲۲-۲۲۴). هنگامی که جورج فاکس^{۱۳} مسیلی از خون را در خیابان‌های لیچفیلد^{۱۴} دید، توانست این را به شهادت هزار مسیحی در آنجا در زمان دیوکلتیان^{۱۵} مرتبط کند (صص ۳۰-۳۱). اما بدیهی است که این‌گونه تعبیر یا به زمینه تجربه‌ها یا به دانش و باورهای مستقل اکتسابی شخص باورمند بستگی دارد. حتی اگر آموزه‌های خاص به‌نحوی در محتوای تجربه‌ها بیان شوند، بسیار آسان است که آن‌ها را برآمده از سنت دینی که تجربه‌کننده تحت تأثیر آن قرار گرفته است، درک کرد. رؤیاهای مریم باکره ممکن است به سراغ کسانی بیاید که قبلاً به درگاه او دعا کرده‌اند. کسانی که بر کتاب مقدس به‌عنوان کلام خدا تمرکز می‌کنند ممکن است در یک عبارت این کتاب معنا و نیروی جدیدی بیابند (صص ۱۹۵-۱۹۸). جیمز همچنین به تعدادی از موارد تغییر کیش اشاره می‌کند که گرچه مانند موارد دینی هستند، صرفاً اخلاقی‌اند و شامل هیچ اعتقاد یا محتوای الهیاتی‌ای نمی‌شوند (درس‌گفتار نهم، ص ۲۰۷). در واقع، زندگی‌نامه جان استوارت میل^{۱۶} یک توالی افسردگی و احیا را گزارش می‌کند که همه نشانه‌های یک تغییر دین را داشت، با این تفاوت که میل که در هیچ سنت خداآوری‌ای پرورش نیافته بود، هیچ تفسیر خداآورانه‌ای

12. Oxford Graduate

13. George Fox

14. Lichfield

15. Diocletian

16. J. S. Mill

در تجربیاتش گزارش نکرده است.^{۱۷} کیرکگارد^{۱۸} می‌گوید: «کسی که در جامعه بت‌پرستی زندگی می‌کند و با روحیه‌ای درست برای بتی دعا می‌کند، در نهایت، برای خدای واقعی دعا می‌کند.»^{۱۹} اما این یک شمشیر دولبه است. این مستلزم آن است که کسی که با قصد برای خدای خاص مسیحی دعا می‌کند و تجربه‌ای مانند دیدار مسیح یا مریم باکره دارد، ممکن است به همین ترتیب، پاسخی از خدای واقعی کاملاً متفاوت از خدای مسیحیت دریافت کند و آن خدای واقعی به اندازه کافی وسعت نظر دارد تا خطاهای پیش‌پاافتاده پرستشگران مسیحی را نادیده بگیرد. وقتی یک مسیحی می‌گوید «می‌دانم که نجات‌دهنده من زنده است»، ما باید پاسخ دهیم «نه، شما نمی‌دانید: مطمئناً اگر منظورتان از "نجات‌دهنده من" عیسای متمایز از ازیریس^{۲۰} یا ایشتار^{۲۱} یا دیونیسوس^{۲۲} یا بالدور^{۲۳} یا ویشنو^{۲۴} یا آمیدا^{۲۵} باشد، شما نمی‌دانید». اما پاسخ ممکن است به همان اندازه از جانب هیچ خدایی فراتر از ضمیر ناخودآگاه خود تجربه‌کننده نباشد.

تجربه دینی نیز اساساً قادر به پشتیبانی از هیچ استدلالی برای آموزه‌های مرکزی سنتی خداآوری نیست. هیچ چیز در چنین تجربه‌ای نمی‌تواند خالق جهان، قادر مطلق، دانای کل، خیر کامل، ابدیت یا حتی وجود خدای واحد را آشکار کند. در این مورد، جیمز بسیار قاطع و آشکارا درست می‌گوید:

«احساس می‌کنم باید بگویم تجربه دینی، آن‌طور که ما آن را مطالعه کرده‌ایم، نمی‌تواند از باور بی‌نهایت‌گرایانه پشتیبانی صریحی کند. تنها چیزی که با قاطعیت بر آن گواهی می‌دهد این است که ما می‌توانیم اتحاد با چیزی بزرگ‌تر از خود را تجربه کنیم و در آن اتحاد بزرگ‌ترین آرامش خود را پیدا کنیم... لازم نیست بی‌نهایت باشد، لازم نیست منفرد باشد.» (ص ۴۹۹). بنابراین، او آماده بازگشت به «نوعی شرک»

17. J. S. Mill, *Autobiography*, (see n. 4 to Chapter 9, p. 156. above), Chapter 5.

18. Søren Kierkegaard

19. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript*, translated by D. F. Swenson and W. Lowrie (Princeton University Press, 1941), Book I, Part II, Chapter 2.

20. Osiris

21. Ashtaroth

22. Dionysus

23. Baldur

24. Vishnu

25. Amida

است که به گفته خودش، «همیشه دین واقعی مردم عادی بوده و هنوز هم چنین است» (صص ۴۹۹-۵۰۰). علاوه بر این، به نظر او، این یک «ماوراءالطبیعه‌گرایی گام‌به‌گام»^{۲۶} است که این تجربیات از آن پشتیبانی می‌کند. خدا یا خدایان صرفاً کل جهان طبیعی را خلق و حفظ نمی‌کنند، بلکه ماوراءالطبیعه باید وارد «معاملات در جزئیات» با امر طبیعی شود؛ به عبارت دیگر، انواع مداخلاتی که ما به‌عنوان معجزه تعریف می‌کنیم (صص ۴۹۶-۴۹۸). در اینجا، می‌توان تجربه‌گرایی جیمز را مشاهده کرد. تنها در صورتی که ماوراءالطبیعه چنین تفاوت‌های خاصی ایجاد کند فرضیه ماوراءالطبیعه می‌تواند در مقابل یک رقیب کاملاً طبیعت‌گرایانه تأیید شود.

بنابراین، بیشترین چیزی که یک برهان بر اساس تجربه دینی می‌تواند به ما بدهد، بسیار کمتر از آن چیزی است که خدااوران فلسفی یا پیروان هر ایمان خاصی طلب می‌کنند. حتی اگر این تجربیات گواه بر برخی حقایق بیشتر باشد، همان‌طور که جیمز می‌گوید، تنها می‌تواند گواه بر وجود نیروی دوستانه بزرگ‌تری باشد که هویت و شخصیت دقیق آن کاملاً نامشخص باقی مانده است. اما جیمز فکر می‌کند این برای دین کافی است. او یک هسته مشترک از محتوای فکری که زیربنای همه اختلافات عقاید گوناگون و متضاد است می‌یابد، یعنی ترکیبی از یک «ناراحتی» و یک «راه‌حل» برای آن. ناراحتی این است که «چیزی در خصوص ما به‌عنوان یک موجود طبیعی در خطاست». راه‌حل این است که «با برقراری ارتباط مناسب با نیروهای برتر، از خطا نجات می‌یابیم». فرد در خود، بخش بهتری را پیدا می‌کند که «به نیروی بالاتری با همان کیفیتی که در جهان خارج از او عمل می‌کند پیوسته است، و می‌تواند وقتی وجود پست‌تر او همچون کشتی شکسته‌ای شود، به‌گونه‌ای سوار آن نیروی بالاتر شود و خود را نجات دهد» (صص ۴۸۳-۴۸۴). او می‌گوید که «همه پدیده‌ها با این عبارات کلی بسیار ساده قابل توصیف هستند. آن‌ها "خویشترن دوپاره" و "مبارزه" را امکان‌پذیر می‌کنند و شامل تغییر مرکزیت شخصی و تسلیم خود پست‌تر هستند. آن‌ها ظاهر بیرونی نیروی کمک‌کننده را نشان می‌دهند و در عین حال، احساس اتحاد ما را با آن توضیح می‌دهند، و کاملاً احساس امنیت و شادی ما را توجیه می‌کنند. احتمالاً هیچ گزارش زندگی‌نامه‌ای در میان تمام مواردی که نقل کرده‌ام وجود ندارد که این شرح به‌خوبی در مورد آن صدق نکند» (صص ۴۸۴-۴۸۵).

با این حال، «تا کنون، همان‌طور که این تحلیل پیش می‌رود، تجربیات فقط پدیده‌های روان‌شناختی هستند.» (ص ۴۸۵). اینکه آیا محتوای آن‌ها حقیقتی عینی دارد یا خیر سؤال مهم بعدی است. مطمئناً هیچ استدلال اثباتی‌ای این را ثابت نخواهد کرد. مسئله این است که آیا این فرضیه که به‌طور عینی چیز بیشتری وجود دارد، نسبت به عدم وجود این فرضیه، توضیح بهتری برای کل طیف پدیده‌ها ارائه می‌دهد؟ خودِ جیمز چنین فکر می‌کند، با وجود این، او هیچ استدلال واقعی‌ای در تأیید این نظر ارائه نکرده است. بدیهی است که این فرضیه نسبت به رقیبِ طبیعت‌گرایی خود سادگی کمتری دارد و در واقع، استدلالی مانند آنچه جیمز ارائه می‌دهد آن را تضعیف می‌کند: «ادعای الهی‌دان مبنی بر اینکه انسان دینی توسط نیروهای بیرونی هدایت می‌شود قابل دفاع است، زیرا یکی از ویژگی‌های تهاجمات از ناحیه ناخودآگاه این است که ظاهری عینی به خود می‌گیرد و برای سوژه [این حس را ایجاد می‌کند که] یک کنترل بیرونی بر او اعمال می‌شود. در زندگی دینی، کنترل به‌عنوان "[امری] بالاتر" احساس می‌شود، اما از آنجایی که بر اساس فرضیه ما، در درجه اول، توانایی‌های بالاتر ذهن پنهان خود ما هستند که کنترل می‌کنند، احساس اتحاد با قدرتی فراتر از ما، حسی از چیزی است که نه صرفاً در ظاهر، بلکه به معنای دقیق کلمه واقعی است.» (ص ۴۸۸). اما واضح است که این بیان تنها با تقلیل ادعای الهی‌دان به دیدگاه طبیعت‌گرایانه رقیب، آن را توجیه می‌کند. جیمز می‌گوید «انگیزه‌های ایدئال» ما از بُعد دیگری از هستی و متمایز از جهان معقول و صرفاً «قابل درک» سرچشمه می‌گیرد... ما درمی‌یابیم که آن‌ها ما را به‌گونه‌ای تصاحب می‌کنند که نمی‌توانیم به‌طور واضح درباره‌شان توضیح دهیم. این قلمرو فقط ایدئال نیست، زیرا تأثیراتی در این جهان ایجاد می‌کند (ص ۴۹۰). با این حال، تمام آنچه نشان داده شده است حتی با این ماوراءالطبیعه‌گرایی معتدل و نامعین هم در تضاد است. علل واقعی غیرقابل انکار این انگیزه‌ها معمولاً «نامرئی» هستند و ممکن است نامفهوم باشند یا به‌صراحت گزارش نشوند، اما کاملاً قابل درک هستند و به‌خوبی به همان «ابعاد هستی» تعلق دارند که سایر پدیده‌های ذهنی کاملاً آشنا تعلق دارند.

این نتیجه‌گیری با بررسی جواب جیمز به این سؤال که آیا «قلمرو عرفانی آگاهی» تضمینی برای حقیقت تولد دوباره، ماوراءالطبیعه و پانتئیسم^{۲۷} ارائه می‌دهد، تأیید می‌شود. او می‌گوید که «حالات عرفانی برای افرادی که به آن‌ها می‌رسند مطلقاً معتبر هستند»، اما «برای کسانی که بیرون از این حالات عرفانی هستند هیچ

حجتی ندارند که مکاشفات آن‌ها را غیرنقادانه بپذیرند». با وجود این، «آن‌ها اقتدار آگاهی غیرعرفانی یا عقلانی را که صرفاً مبتنی بر درک و احساس است از بین می‌برند و نشان می‌دهند که تنها نوعی از آگاهی هستند. آن‌ها امکان انواع دیگر حقیقت را می‌گشایند؛ تا آنجا که هر چیزی در درون ما به شکل اساسی به آن‌ها واکنش می‌دهد، ما می‌توانیم آزادانه به ایمان خود ادامه دهیم» (ص ۴۰۷). اما این نامسجم است. همان‌طور که او به درستی می‌گوید، تجربیات عرفانی برای کسی که آن‌ها را ندارد منشأ هیچ حجتی نیستند تا آن مکاشفات را بپذیرد (کلمه «غیرنقادانه» اضافی است: پذیرش آن‌ها در این شرایط در هر صورت غیرنقادانه است) — زیرا آن‌ها را می‌توان به راحتی با عبارات کاملاً طبیعی و روان‌شناختی توضیح داد — این تجربیات حتی برای کسانی که آن‌ها را دارند نمی‌تواند به معنای عینی معتبر باشد. اگرچه معمولاً چنین افرادی به طور ذهنی مکاشفات خود را دارای حجیت می‌دانند، این چیزی بیش از یک نشانه نیست که آن‌ها به اندازه کافی منتقد نیستند. دلیلی وجود ندارد که آن‌ها نیز در لحظات هشیارتر خود، متوجه نشوند تجربیاتشان قابلیت تبیین‌هایی دارد که آن تجارب را حقانیت نمی‌بخشد. در نتیجه، این تجارب نشان نمی‌دهند که آنچه مبتنی بر خرد و حواس است تنها یک «نوع حقیقت» در میان انواع دیگر است: در واقع، ممکن است چندین نوع آگاهی وجود داشته باشد، اما یک نوع شناخته‌شده از حقیقت می‌تواند همه آن‌ها را در خود جای دهد.

اکنون می‌توانیم به موضوع دیگری پردازیم؛ اینکه آیا می‌توانیم تجربه دینی را به خودی خود کافی بدانیم، بدون اینکه بخواهیم بر مبنای آن استدلالی برای هر واقعیت ماوراءالطبیعی دیگری بنا کنیم. این تجربیات به خودی خود چه نوع ارزشی دارند؟ با این حال، در اینجا نیز چند سؤال مشخص‌تر وجود دارد. اول، کسانی که این تجربیات را مکاشفه‌های یک قلمرو عمیق‌تر و ماوراءالطبیعی می‌دانند چه ارزشی در آن‌ها می‌یابند؟ دوم، اگر ما ادعاهای حقیقت موجود در این تجربیات را کنار بگذاریم، اما همچنان تجربیات را همان‌گونه که هستند و حاوی آن ادعاهایند ملاحظه کنیم، آنگاه چه ارزشی باید برایشان قائل شویم؟ سوم، آیا این تجربیات با ارزش‌تر از تجربیات مشابهی هستند که فاقد آن ادعاهای حقیقت باشند؟ چهارم، آیا اگر این تجربیات همان محتوای دینی و ابژه‌های قصدی را داشته باشند، اما صاحبان آن‌ها دیگر به واقعیت عینی این محتوا باور نداشته باشند، همچنان ارزشمند باقی می‌مانند؟

بدون شک، کسانی که این تجربیات را دارند و جدی‌شان می‌گیرند ارزش زیادی در آن‌ها می‌بینند، اما حتی آن‌ها هم گاهی تأیید می‌کنند که این ارزش مشروط به ثمرات بعدی تجربه‌هاست. سنت ترزا استدلال می‌کند

که رؤیاهای او واقعاً بهشتی‌اند نه کار شیطان یا نمایش تخیل خودش، به این دلیل که آنها «ثمره‌ای از ثروت‌های معنوی و صف‌ناپذیر هستند و تجدید قوای بدنی قابل‌تحسینی» را به ارمغان آورده‌اند (نقل از صص ۴۱-۴۲)، اما ارزیابی جیمز متفاوت است:

«او ذهنی قوی برای امور عملی داشت. او روان‌شناسی توصیفی تحسین‌برانگیزی نوشته است؛ اراده‌ای برای هر شرایط اضطراری، استعداد عالی برای سیاست و تجارت و روحیه‌ای سرزنده و سبک ادبی درجه‌یکی داشت. او سرسختانه مشتاق بود و تمام زندگی خود را در خدمت آرمان‌های دینی‌اش قرار داد. با این حال، اگرچه می‌دانم دیگران به‌گونه دیگری تحلیل می‌کنند، طبق تفکر فعلی ما، این‌ها آن‌قدر ناچیز بودند که اقرار می‌کنم تنها احساس من هنگام بررسی زندگی او، تأسف بود که با این‌همه نشاط روح، باید چنین شغل ضعیفی پیدا می‌کرد... به نظر می‌رسد اصل ایده او از دین یک معاشقه بی‌پایان بین عابد و معبود بوده است.» (صص ۳۳۸-۳۳۹).

به عبارت دیگر، تجربیات سنت ترزا با همان آزمونی که خودش پیشنهاد کرد، شکست می‌خورد: به نظر جیمز، ثمره آن‌ها ثروت معنوی نبود. به‌طور مشابه، جیمز سنت یوحنا صلیبی^{۲۸} را به‌عنوان یک عارف اسپانیایی توصیف می‌کند که در قرن شانزدهم شکوفا شد، یا بهتر بگوییم می‌زیست، زیرا چیزی حاکی از شکوفایی در او وجود نداشت (ص ۳۰۰). او نشان می‌دهد که چگونه پیامدهای عملی و ویژگی قدیس بودن، یعنی عبادت، زهد، قوت روح، پاکی، انفاق و آیین فقر و طاعت، درحالی‌که ممکن است مقداری از آن‌ها ارزشمند باشد، همگی می‌توانند به افراط و تفریط بیهوده منجر شوند (صص ۲۷۰-۳۲۰ و ۳۳۳-۳۶۵). «وقتی نگرش فکری قدیس‌ها تنگ‌نظرانه است، درگیر انواع افراط‌های مقدس، تعصب یا عواطف دینی، عذاب دادن خود، رهبانیت، وسواس، زودباوری و ناتوانی بیمارگونه در مواجهه با دنیا می‌شوند. یک قدیس با شدت وفاداری به آرمان‌های ناچیزی که عقل فرودست ممکن است به او الهام کند، می‌تواند حتی بیشتر از یک انسان دنیاگرای سطحی در همان موقعیت، قابل‌اعتراض و نفرین باشد.» (ص ۳۵۸). با این حال، جیمز اجازه می‌دهد (ص ۳۶۴) بزرگ‌ترین قدیسان به‌طور بدیهی موفق شمرده شوند. به‌طور خلاصه، اگر از این

فرض صرف نظر کنیم که محتوای تجربه دینی درست است، نمی توانیم به هیچ گونه تخمین صریحی از ارزش آن ها دست یابیم: خوب یا بد بودن ثمرات آن ها تا حد زیادی بستگی به سایر عوامل دارد.

پاسخ به سؤال سوم ما، اینکه آیا این تجربیات بدون ادعاهای حقیقت دینی خاصی که در آن ها وجود دارد، کم و بیش ارزشمند خواهند بود یا خیر نیز دشوار است. اشاره کردیم که جان استوارت میل و دیگران تجربیات غیردینی مشابهی از تسلسل افسردگی منجر به تغییری الهام بخش داشته اند. تردید کمی وجود دارد که جان بانیان^{۲۹} اگر گرفتار جنبش اندیشه دینی که به تجربیات او ویژگی خاص خودش را می دهد نشده بود، باز چرخه های انحطاط و تعالی را پشت سر می گذاشت (صص ۱۶۳-۱۶۵ و ۱۹۱-۱۹۳). از سوی دیگر، خود سنت دینی مانند سنت پزشکی، اغلب به ایجاد بیماری هایی کمک می کند که به شفای آن ها افتخار می کند. آموزه های دینی ای که توسط برخی باورمندان بیش از حد تحت اللفظی گرفته می شوند، به ایجاد حس شدید گناه و شکست که مشخصه روح بیمار است، کمک می کنند و به او نیاز شدید به رستگاری می دهند. بدون باورهای دینی مرتبط، هم بدبختی پیشین و هم تسکین پس از آن احتمالاً به طور کلی کمتر افراطی خواهد بود. در حالت تعادل، این ممکن است اغلب یک سود باشد تا ضرر.

پاسخ به هر دو سؤال دوم و سوم ما نیز باید تحت تأثیر این ملاحظات قرار گیرد: اگر تجارب دینی به هیچ استدلالی برای یک واقعیت ماوراءالطبیعه منجر نشود، و همان طور که در فصل های پیشین دیدیم، اگر هیچ استدلال خوب دیگری برای چنین نتیجه ای وجود نداشته باشد، پس این تجربیات در محتوای خود حاوی باورهایی هستند که احتمالاً نادرست و در هر صورت توجیه ناپذیرند. به نظر می رسد این نکته را باید علیه این تجارب در نظر گرفت. با این حال، این قضاوت باید به طور موقت باقی بماند، تا زمانی که در فصل ۱۱ ملاحظه کنیم آیا می توان از باورهای بدون دلیل و توجیه عقلی دفاع کرد یا خیر.

سؤال چهارم ما این بود که آیا اگر خود تجربه کنندگان از آن تجربه ها انتقاد کنند و این باور را که محتوای خاص دینی آن ها به طور عینی درست است کنار بگذارند، این تجربیات ارزشمند باقی می مانند؟ آیا این تجربه کنندگان می توانند آن ها را صرفاً به عنوان تجربیات، اما همچنان با اهمیت و قدرتمند برای بقیه زندگی خود، حفظ کنند؟ بعید به نظر می رسد. چنین تغییری احتمالاً معادل جایگزینی این تجربیات با همتاهای

غیردینی آن‌هاست، همان‌طور که در سؤال سوم ما پیش‌بینی شده است. انصراف سیستماتیک از ادعای حقیقت عینی، به مرور زمان، به‌طور قابل‌توجهی کیفیت درونی تجربه‌ها را تغییر داده و تأثیر آن‌ها را کاهش می‌دهد، اما لزوماً آن‌ها را از بین نمی‌برد. با این حال، این سؤال امکان وجود دین بدون اعتقاد را پیش‌بینی می‌کند که در فصل ۱۲ به آن می‌پردازیم.

ب) تاریخ‌های طبیعی دین

ویلیام جیمز فکر می‌کرد تجربیات دینی افراد هسته و ریشه همه ادیان است و همه ادعاهای مرتبط با واقعیت‌های فراتر از محتوای چنین تجربیاتی، همه الهیات متافیزیکی و همه ادیان نهادینه‌شده و سازمان‌یافته اجتماعی، صرفاً محصولات فرعی این ریشه هستند. اما این موضوع بحث‌برانگیز است. همان‌طور که دیدیم، تجربیات دینی خاص به‌طور کلی رنگ و بوی سنت‌هایی را دارد که در آن‌ها یا نزدیک آن‌ها رخ می‌دهد یا حتی کاملاً وابسته به آن‌هاست. این تنها ممکن است به این معنا باشد که هر تجربه منفرد تحت تأثیر بقایای تجربیات دینی قبلی است، اما این امر نه تنها یک امکان جایگزین دیگر را می‌گشاید، بلکه آن را بسیار محتمل می‌کند که دین منابعی غیر از چنین تجربیاتی دارد، و اینکه تجربیات به معنایی که جیمز آن‌ها را بررسی کرده است، با سایر جریان‌های فکری و احساسی برای ایجاد دین به‌عنوان یک کل تعامل دارند.

این امکان بر استدلال‌های بخش آخر تأثیر دارد. همان‌گونه که دیدیم، ویژگی کلی تجارب دینی و عرفانی، ما را به ادغام آن‌ها با پدیده‌های ذهنی شناخته‌شده و قابل‌تبیین ترغیب می‌کند، اما چنین توضیحی از ویژگی کلی آن‌ها فقط آن عناصری را در محتوایشان نادیده می‌گیرد که آن‌ها را به‌طور خاص دینی می‌کند. برای هر تجربه منفردی، به‌راحتی می‌توان این عناصر اضافی را برگرفته از یک سنت دینی پیرامونی لحاظ کرد – حتی یک نوکیش مانند سنت پولس یا آلفونس راتیسبون^{۳۰} (رجوع کنید به جیمز، صص ۲۲۵-۲۲۸) با سنت دینی‌ای که قبلاً به آن گرویده، اگرچه با آن مخالف است، در تماس بوده و احتمالاً در برخی سنت‌های مرتبط پرورش یافته است. اما بدیهی است این تعبیر نمی‌تواند این عناصر را در کلیت تجربه دینی توضیح دهد، مگر اینکه منبعی غیر از خود آن تجربیات برایشان فرض کنیم. اگر منبع دیگری پیدا نمی‌شد، در نظر جیمز قابل‌قبول‌تر

بود که اگرچه «در این سو»، ابژه‌های مفروض این تجربیات را می‌توان به‌عنوان متعلق ادامه ناخودآگاه حیات خودآگاه ما درک کرد، باید چیزی را «در آن سو» نیز مسلم فرض کنیم، اینکه مکانیسم‌های روان‌شناختی طبیعی ممکن است مسیری باشند که از طریق آن‌ها به یک واقعیت ماوراءالطبیعی غیرقابل مشاهده دسترسی داشته باشیم، و اینکه «اگر چیزی به نام الهام از قلمرو بالاتر وجود داشته باشد، ممکن است خلق و خوی روان‌رنجور، شرایط اصلی قدرت پذیرش لازمه را فراهم کند» (ص ۴۵).

در واقع، چندین منبع دیگر پیشنهاد شده است که مهم‌ترین آن‌ها شاید از طرف هیوم (می‌توانیم انسان‌شناسانی مانند تیلور^{۳۱}، فریزر^{۳۲} و مارت^{۳۳} را هم در نظر بگیریم)، فون‌براخ^{۳۴}، مارکس و فروید باشد. هیوم کار خود را در مورد این موضوع، تاریخ طبیعی دین^{۳۵} نامید، به این معنی که او دین را به‌عنوان یک پدیده طبیعی توصیف می‌کند که منشأ آن در طبیعت انسان است، تقریباً به همان روشی که گیاه‌شناسان، گیاهان را توصیف می‌کنند یا جانورشناسان حیوانات را در شاخه‌های تاریخ طبیعی خودشان توصیف می‌کنند. ما می‌توانیم این عنوان را به‌عنوان یک نام کلی برای تمام اشکال پروژه‌هایی از این نوع وام بگیریم.

در تاریخ طبیعی، که خیلی زود پس از نگارشش منتشر شد، و نه مانند کتاب گفت‌وگوها که تا مرگ هیوم در انبار نگهداری می‌شد، هیوم ادعا می‌کند که یک خدا باوری فلسفی را به‌عنوان حقیقت عقلاً ثابت شده مبتنی بر برهان نظم در نظر می‌گیرد. اما او استدلال می‌کند که این خدا باوری خالص دین رایج بشر نیست. او می‌گوید اولین دین شرک یا بت پرستی بوده است. سوابق ثبت شده نشان می‌دهد (به‌غیر از یهودیت که او به‌طرز شگفت‌انگیزی آن را نادیده می‌گیرد) «حدود هزار و هفتصد سال پیش، همه بشریت بت پرست بودند»، اما او به‌صورت پیشینی استدلال می‌کند که خدا باوری نمی‌توانست دین اولیه نژاد بشر باشد، زیرا نوع استدلالی که به آن منتهی می‌شود به‌طور طبیعی برای اکثر مردم به وجود نمی‌آید. آن‌ها عموماً به دنبال علت یا توضیحی برای نظم کلی در جهان یا «علائم طراحی» در گیاهان و حیوانات نیستند، زیرا این‌ها همه

31. E. B. Tylor

32. Sir James George Frazer

33. R. R. Marett

34. Feuerbach

35. D. Hume, *The Natural History of Religion*, edited by A. W. Colver in *David Hume on Religion* (see n. 1 to Chapter 8, p. 133).

شناخته‌شده و بدیهی تلقی می‌شوند. این بی‌نظمی‌ها، چیزهای غیرعادی و فجایع پیش‌بینی‌ناپذیر و حتی مهم‌تر از آن، نیازهای خاص و عدم قطعیت‌های زندگی انسان است که او را [به پذیرش وجود] نیروهای ماوراءالطبیعی ترغیب می‌کند: «اولین انگاره‌های دینی نه از تأمل در آثار طبیعت، بلکه... از امیدها و ترس‌های بی‌وقفه‌ای که ذهن انسان را برمی‌انگیخت بودند» و این‌ها انسان را به سمت اذعان به وجود «خدایان محدود و ناقص» سوق می‌دادند (ص ۳۰-۳۱). اگرچه یکتاپرستی اکنون ظهور کرده و بسیار گسترده شده است، هیوم استدلال می‌کند موفقیت آن به دلیل استدلال به ظاهر متقن برهان نظم نیست، بلکه به دلیل پرورده شدن عجیب از دل شرک چندخدایی است. ملتی می‌آید تا خدای قیّم و سرپرستی^{۳۶} را که از سوی پانتئون^{۳۷} انتخاب می‌شود ستایش کند یا با الگوبرداری جامعه خدایان و الهه‌ها از سلطنت‌های بشری، یکی را بر بقیه حاکم می‌کند. در هر صورت، رقابت در چاپلوسی و خوشایندی این خدای برگزیده، او را در نهایت به مقام یک موجود کامل، خالق و پادشاه مطلق هستی می‌رساند (ص ۵۱-۵۳). با این حال، هیوم می‌گوید «نوعی جریان رفت و برگشت در ذهن انسان وجود دارد»، گرایش‌های متضاد از بت‌پرستی به خداباوری منتهی می‌شود و همچنین از خداباوری به بت‌پرستی باز می‌گردد (ص ۵۶-۵۷). می‌توان روندی را با گذار از «خدای دیگری را غیر از من پرستش نکن - هیچ مجسمه و یا هیچ تمثالی از آنچه بالا در آسمان و یا پایین در زمین و یا در آب‌های زیر زمین است، برای خود مساز - در مقابل هیچ بتی سجده مکن و آن را پرستش منما»^{۳۸} به حکم «خدایی جز خداوند نیست»^{۳۹} نشان داد. در روند مخالف، انسان‌ها به دنبال ابژه‌های خاصی برای عبادت هستند که از خدای یگانه کامل و جهان‌شمول به آن‌ها نزدیک‌تر باشند و بیشتر به نیازهای خاصشان توجه کنند: در مذهب کاتولیک، این نقش را قدیسان بر عهده دارند. درحالی‌که ویلیام جیمز از «ماوراءالطبیعه‌گرایی گام‌به‌گام» دفاع می‌کند، هیوم فکر می‌کند از نظر عقلی بسیار کمتر از یکتاپرستی قابل دفاع است، اما از جهاتی با نیازهای عاطفی بشر سازگارتر است.

هدف اصلی هیوم در این اثر، این است که بین ادیانی که واقعاً شکوفا هستند و سرسپردگی مردم را حفظ می‌کنند - خواه دین مشرکانه باشد خواه دین یکتاپرستانه یا دینی که با معرفی قدیسان، فرشتگان و غیره سازشی

36. Tutelary Deity

۳۷. Pantheon: معبد رومی سابق و کلیسای کاتولیک فعلی در رم ایتالیا.

۳۸. خروج ۲۰: ۳-۵.

۳۹. حکم (لااله الاالله) در اسلام.

بین آن دو ایجاد می‌کند – و خداآوری ناب فلسفی که به دئیسم^{۴۰} نزدیک است و از نظر او فقط آن است که از حمایت عقلانی برخوردار است، تمایزی ایجاد کند. او می‌خواهد نشان دهد که نمی‌توان از فلسفه برای دفاع از هیچ دین معمول رایجی استفاده کرد. اگر فلسفه در یک الهیات گنجانده شود، به جای سازماندهی هر اصلی آن‌گونه که هست، همان‌طور که فلسفه و الهیات با هم پیش می‌روند، به انحراف کشیده می‌شوند تا به اهداف خرافه و موهومات خدمت کنند (ص ۶۵). او نتیجه می‌گیرد:

«چه امتیاز بزرگی برای عقل بشری است که به معرفت هستی اعلی دست یابد، و از آثار قابل مشاهده طبیعت، قادر به استنباط یک اصل والا به‌عنوان خالق اعلای آن باشد. اما آن روی سکه را ببینید... اصول دینی‌ای را که در واقع در دنیا رواج داشته است بررسی کنید. به‌سختی متقاعد خواهید شد که آن‌ها چیزی غیر از رؤیاهای انسان‌های بیمار هستند: یا شاید آن‌ها بیشتر به‌عنوان هوس‌های بازیگوشانه میمون‌هایی به‌شکل انسان ملاحظه شود تا ادعاهای جدی، مثبت و جزمی موجودی که خود را با صفت "عاقل" عزت می‌بخشد.» (ص ۹۴).

با این حال، «هوس‌های بازیگوشانه» فقط برخی از شاخ‌وبرگ‌های کم‌اهمیت در اندیشه دینی را توصیف می‌کند، در عوض رؤیاهای انسان‌های بیمار بیشتر آن جنبه از دین را خلاصه می‌کند که بر اساس انواع تجربیاتی است که جیمز بررسی کرده است. هیچ‌یک از این عبارات‌ها برای مهم‌ترین مضامین در بحث خود هیوم کافی نیست؛ یعنی روشی که طی آن ماوراءطبیعه‌گرایی گام‌به‌گام، نیازهای ناشی از عدم قطعیت‌های گوناگون زندگی بشر را ابراز و برآورده می‌کند، از بیم‌ها و امیدها در مورد رویدادهایی که عمدتاً غیرقابل کنترل هستند و علل آن‌ها عموماً ناشناخته است، و روشی که طی آن رابطه‌ای ویژه با یک خدای خاص منتخب، ممکن است از بت‌پرستی به یکتاپرستی منتهی شود.

مطمئناً تردیدی نیست که این‌ها گرایش‌های واقعی در تفکر انسان هستند و در کنار تجربیات دینی یا عرفانی افراد، به سنت دینی کمک کرده‌اند. علاوه بر این، این گرایش‌ها به‌طور طبیعی در شکل‌های سازمان‌یافته و اجتماعی دین تجلی می‌یابند. انسان‌ها معمولاً به‌صورت گروهی با عدم قطعیت‌ها یا تغییرات مهم زندگی –

۴۰. Deism: خداآوری دین‌ناباورانه، خالقی که در عملکرد جهان مداخله مستقیم ندارد.

مانند تولد، نوجوانی، ازدواج و مرگ — مواجه می‌شوند و سعی می‌کنند با آن‌ها کنار بیایند، به‌ویژه قبیله یا ملتی که ابتدا خود را قوم برگزیده می‌دید، سپس یهوه را به یک خدای جهان‌شمول تبدیل کرد.

بعدها انسان‌شناسان آنیمیس^{۴۱} و باورهای جادویی را به‌عنوان مرحله‌ای قبل از پرستش خدایان حاکم بر هستی وارد کردند (اگرچه هنوز هم پژوهشگران متأخر در این زمینه هر الگوی تکاملی ساده‌ای را مورد تردید قرار می‌دهند). این به‌طور جدی بر استدلال هیوم تأثیر نمی‌گذارد، اما در معرض اغراق‌هایی است که قابل انتقاد است. تیلور و فریزر اساساً جادو را نوعی شبه‌علم و شبه‌فناوری می‌دانستند، یعنی تصور روابط علت و معلولی در جاهای بسیاری که وجود ندارد (فقط بر اساس اصول شباهت و مجاورت که هیوم آن‌ها را به‌عنوان اصول تداعی ایده‌ها می‌دانست) و تلاش برای استفاده از این روابط علی تصور شده، برای دستیابی به نتایج مطلوب. اما فیلیپس^{۴۲} به پیروی از ویتگنشتاین مخالفت می‌کند و معتقد است چنین روایتی «از ما می‌خواهد باور کنیم که انسان‌های بدوی نسبت به حقایق طبیعی اولیه و روابط علی ابتدایی ناآگاه بودند»، درحالی‌که «واقعیت‌ها به‌راحتی این فرضیه را رد می‌کنند. آن مردم از مهارت‌ها و دانش فنی قابل توجهی برخوردار بودند. کشاورزی پررونقی داشتند... باید از نظم تربیتی فصل‌ها استفاده می‌کردند... آن‌ها همچنین شکارچیان ماهری بودند. آن‌ها سلاح‌های خود را می‌ساختند، می‌دانستند کجا به‌دنبال طعمه خود بگردند و چگونه آن را دنبال کنند... اگر گرفتار جهل و نادانی‌ای که تیلور و فریزر به آن‌ها نسبت داده‌اند بودند، چگونه این کارها ممکن می‌شد؟»^{۴۳} این نظر فقط در مورد این فرضیه صدق می‌کند که در این اقوام، اعتقاد به شبه‌علیت جادویی جایگزین به رسمیت شناختن روابط علی واقعی شده و آن را حذف کرده است، در غیر این صورت، مشکلی وجود ندارد. این مردمان مانند ما، برخی روابط علی واقعی را می‌دانستند و برخی دیگر را نمی‌دانستند، و مانند ما اغلب احساس نیاز به کنترل چیزهایی داشتند که نمی‌توانستند با ابزار طبیعی کنترل کنند. همان‌طور که خود فیلیپس اذعان می‌کند، «تیلور و فریزر آیین‌ها را مکمل فعالیت‌های هدفمند می‌دانستند... که قبلاً به آن اشاره کردیم». این فرض که افرادی که از روش‌های منطقی و کارآمد برای رسیدن به اهداف خود استفاده می‌کنند به تأثیر علی مستقیم وسایل جادویی یا مراسم دینی نیز اعتقاد داشته و تا حدودی بر آن‌ها تکیه می‌کنند، غیرقابل قبول نیست. فقط باید به خاطر بیاوریم که در متمدن‌ترین جوامع تا

۴۱. Animism: زنده‌انگاری، جان‌باوری، اعتقاد به اینکه تمامی عناصر طبیعت دارای روح هستند و زنده‌اند.

42. D. Z. Phillips

43. D. Z. Phillips, *Religion without Explanation* (Basil Blackwell, Oxford, 1976), pp. 32-3.

چه حد داروی کاذب، داروی فرعی و مسئله‌دار و حتی داروهایی از طب قابل اعتماد به‌طور مداوم رونق داشته و به آن تکیه کرده‌اند، حتی در مواردی که هیچ رابطه‌ی علی معناداری بین درمان و بهبودی وجود نداشته است. اعتقاد بر این است که آن‌ها از روش‌های درمانی مؤثر هستند که در واقع چنین نیست؛ بخشی به این دلیل که ما به‌شدت خواهان مدد و اطمینان‌خاطری هستیم که در غیر این صورت دردسترس نیست، و بخشی به این دلیل که به‌طور تصادفی یا از طریق تأثیر روان‌شناختی آرامشی که می‌دهند، درمان آن‌ها اغلب با بهبودی همراه است تا اینکه تأیید آشکار ادعاهایشان باشد. دقیقاً همین امر در مورد ادعاهای علی جادو و دین بدوی (و نه‌چندان بدوی) صادق بوده است.

اشتباه واقعی این انسان‌شناسان این بود که فکر کردند جادو فقط به‌عنوان شبه‌علم و شبه‌فناوری عمل می‌کند. بدون شک این مناسک، حتی اگر به‌صراحت منظور نشده، تأثیرات سودمندی در حفظ روحیه و همکاری داشت. همچنین، همان‌طور که فیلیپس می‌گوید، آن‌ها ویژگی ابرازگرایانه داشتند. اما او کاملاً در اشتباه است که می‌گوید «وقتی مناسک به‌عنوان ابرازهایی از این دست تلقی می‌شوند، می‌توان دریافت به هیچ وجه مبتنی بر فرضیات یا اعتقادات نیستند» (ص ۳۶). آن‌ها به‌راحتی می‌توانند هم ابراز احساس‌هایی باشند و هم از نظر علی هدفمند باشند و به‌طرز عجیبی، فیلیپس به همین اندازه هم به دیدگاه ر.ر. مارت انتقاد می‌کند که این تشریفات کارکرد تسکین استرس عاطفی دارند (صص ۴۹-۵۰). با این حال، وقتی می‌گوید «این مراسم برای ابراز چیزی انجام نمی‌شود، بلکه خود ابراز چیزی است» (ص ۵۲)، چیزی را که مارت یا هر نظریه‌پرداز مشابهی ادعا می‌کند، انکار نمی‌کند: البته سخن ما این نیست که انسان بدوی ابتدا استرس عاطفی خود را تشخیص می‌دهد و سپس آگاهانه آیینی را برای تخلیه آن ابداع می‌کند. انتقاد دیگر فیلیپس این است که عواطف نمی‌توانند تفکر دینی (یا جادویی) را توضیح دهند، زیرا آن‌ها خود فقط در یک سنت دینی یا جادویی به وجود می‌آیند، اما بازهم تمام آنچه در اینجا مورد انتقاد قرار می‌گیرد یک مدل علی بیش از حد ساده‌شده است. البته بین عواطف و اندیشه‌ی دینی تعامل وجود دارد، اما این به هیچ وجه مخالف این فرضیه نیست که احساساتی که ریشه‌های خود را تا حدی در جنبه‌های دیگر زندگی دارند، هم به‌عنوان علل منشأ و هم به‌عنوان علل پایدار، همراه با باورهای علی اشتباه اما قابل‌درک، به شکل‌گیری سنت عمل و تفکر جادویی یا دینی کمک می‌کنند.

امید و بیم انسان‌ها، نیازهای عملی و عاطفی آن‌ها، بیشترین قدرت را به آن‌ها می‌دهد و به تعریف سرشت دین کمک می‌کند، اما ما باید در جای دیگری به دنبال منبع چیزی بگردیم که ممکن است آن را محتوای تصویری یا توصیفی دین بنامیم. روابط جادویی شاید صرفاً شبه‌علی و غیرشخصی باشند، اما ماوراءالطبیعه، خواه در آنیمیسیم خواه در شرک یا یکتاپرستی، معمولاً شخصی تلقی می‌شود. انسان‌ها نه تنها اولین خدایان، بلکه آخرین خدایان خود را نیز به شکل خود ساخته‌اند. آن‌ها با آگاهی از شخصیت خود و یکدیگر، ارواح بی‌شماری را به عنوان افرادی با افکار، خواسته‌ها و اهدافی که تا حدودی شبیه خودشان هستند تصور می‌کردند، ارواحی که به انسان‌ها پاسخ می‌دهند، همان‌گونه که انسان‌ها به یکدیگر پاسخ می‌دهند، و از طریق چنین کنترلی بر چیزهای مادی به طور فعال مقاصد را برآورده می‌کنند، همان‌گونه که انسان‌ها اغلب چنین می‌کنند و آرزوی آن را دارند. لودویگ فوئرباخ استدلال می‌کند که آنچه در مورد ادیان اولیه به طور بدیهی صادق است، برای پیچیده‌ترین ادیان نیز صادق است، مانند مسیحیت با مفاهیم متافیزیکی کمال بی‌نهایت، واقعی محض بودن^{۴۴} و آموزه‌های تجسد و تثلیث برای خدا.^{۴۵} تمام این‌گونه مطالب توصیفی از طبیعت انسان وام گرفته شده است. «این راز دین است: انسان وجود خود را به عینیت فرافکنی می‌کند، و سپس دوباره خودش را برای این تصویر فرافکنی شده از خودش، ابژه می‌کند.» (ص ۲۹). «آنچه در ابتدا دین بود در دوره‌های بعدی به بت پرستی تبدیل شد، مشاهده می‌شود که انسان طبیعت خود را می‌پرستیده است... اما هر دین خاصی، درحالی که پیشینیان خود را به جز خودش بت پرست می‌دانند... اگر خطایی در دین به طور کلی باشد، فقط به ادیان دیگر نسبت می‌دهد.» (ص ۱۳). فوئرباخ معتقد است انسان‌انگاری^{۴۶} واقعاً یک عیب نیست، زیرا اجتناب کامل از آن انکار دین است. یک الهیات سلبی تمام‌عیار «فقط یک الحاد ظریف و پنهان است» (ص ۱۵). «انسان‌انگاری دینی... با فهم در تضاد است، درک عقلانی این اطلاق‌ها به خداوند وارد می‌کند... اما این خداوند عاری از انسان‌انگاری، بی‌طرف، بی‌شور، چیزی کمتر از ماهیت خود ذهن نیست.» (ص ۳۵). «بنابراین درک کردن واقعی بودن محض است... چیستی... طبیعتی است که بدون محدودیت‌ها تصور می‌شود، اما ماهیت رهایی فهم، انتزاع خودش از همه محدودیت‌هاست.» (ص ۳۸-۳۹). به عبارت دیگر، «خداوند به عنوان یک موجود اخلاقاً کامل، چیزی نیست جز ایده تحقق یافته،

44. *Ens realissimum*45. L. Feuerbach, *The Essence of Christianity*, translated by Marian Evans (Kegan Paul, London, 1893).

۴۶. انسان‌انگاری خدا: قائل شدن خواص انسانی برای خدا.

قانون تحقق یافته اخلاق، ماهیت اخلاقی انسان که به عنوان موجود مطلق مطرح می شود»، اما با افزودن مفهوم خداوند به عنوان عشق، انسان «خودش را از این حالت گسست بین خود و موجود کامل، از آگاهی دردناک گناه، از احساس ناراحت کننده هیچ بودن خودش، نجات می دهد» (ص ۴۶-۴۸). تجسد و تثلیث نشان دهنده لطافت انسانی و اتحاد اجتماعی است. بنابراین جنبه های مختلف خدای مسیحی فرافکنی هایی از درک، اراده و عواطف انسان است. در پایان، «خداوند خود آگاهی انسان است که از همه عناصر ناسازگار رها شده است» (ص ۹۷-۹۸).

فوئرباخ در واقع نه تنها به تبیین دین، بلکه به توصیه دین خود نیز می پردازد. او پیشنهاد می کند که ما می توانیم در انسانیت به عنوان یک کل، در انسان به عنوان یک گونه، رهایی از محدودیت های افراد را که ادیان سنتی به طور تخیلی در خداوند فرض کرده اند، بیابیم. ما می توانیم با حذف خطاهای ماوراء الطبیعه گرایی و آشکار ساختن آرزوهای بشری که ادیان پیشین بیان های تحریف شده آن بودند، ابژه دینی رضایت بخشی پیدا کنیم. اما این پیشنهاد قانع کننده نیست. اگرچه بشریت در کل ممکن است از بسیاری از محدودیت های تحمیل شده بر افراد مبرا باشد، قطعاً عاری از همه محدودیت ها نیست، قادر مطلق یا دانای مطلق یا اخلاقی کامل نیست، و بسیاری از نیازهایی که دین بیان می کند و مدعی برآوردن آن است، حتی در خوش بینانه ترین نگاه به آینده آن، توسط کل بشر برآورده نخواهد شد. اما چنین نقص هایی در پیشنهاد فوئرباخ به معنی وجود اشتباه در تبیین او نیست. بدون شک، او مانند دیگران تنها به تبیین دین کمک می کند، اما فرافکنی ماهیت انسان، به ویژه در مورد آرمان های اخلاقی که از تعاملات اجتماعی بین انسان ها ناشی می شود، قطعاً به محتوای اندیشه های دینی کمک شایانی می کند.

یکی از ویژگی های مهم رویکرد فوئرباخ این است که دین را کمتر به مثابه طرحی از شکل های تفکر و احساس فردی می بیند، بلکه آن را بیشتر به عنوان بازنمایی جامعه انسانی در نظر می گیرد. مجموعه ای از اعمال دینی همراه با باورهای مرتبط با آن ها روشی است که در آن، یک گروه اجتماعی به عنوان یک واحد، خود را با بحران های مختلفی که خودش یا اعضایش با آن ها مواجه است، سازگار می کند. اگر باورها را اساساً تابع این کارکرد بدانیم، می توانیم یهوه را تجسم یک جنبش یا سنت یا روح (به معنای استعاره) خاصی بدانیم که بنی اسرائیل تا حدی درگیر آن بوده اند، اگرچه گرایش های دیگر بارها آن ها را از این گرایش دور می کرد. به

همین ترتیب، می‌توانیم الهه پالاس آتن^{۴۷} را نه فقط به عنوان الهه نگهبان آتن، بلکه به عنوان تجسم روح وحدت سیاسی و هدف مشترک در مردم آتن در نظر بگیریم. به تعبیر جان اندرسون^{۴۸}، خداوند یک جنبش اجتماعی است.^{۴۹} چنین جنبش‌ها، سنت‌ها و نهادهایی هم بیرونی و هم درونی فرد هستند، همان‌طور که خداوند در تجربه دینی چنین احساس می‌شود. آن‌ها واقعیت‌های بزرگ‌تر و مستقلاً هستند که به‌طور عینی وجود دارند، اما نمی‌توانند مستقیماً درک شوند. فرد نه تنها توسط آن‌ها اداره می‌شود، بلکه همچنین در آن‌ها گرفتار است: آن‌ها وارد او می‌شوند و به شکل‌گیری ماهیت او کمک می‌کنند. از این رو، این روش دیگری است که از طریق آن نه تنها می‌توانیم صرفاً توضیح دهیم، بلکه می‌توانیم این باور را هم برای ایمان‌دار ایجاد کنیم که او تحت تأثیر یک نیروی خارجی است، و اینکه (در نتیجه‌گیری جیمز) او بخشی را در خود می‌یابد که «پیوسته با یک واقعیت/اضافه‌تر همراه است، واقعیتی با همان کیفیتی که در عالم بیرون از او عمل می‌کند». اما بدیهی است که باید اضافه کنیم خدا یا خدایان دین سنتی بازنمایی تحریف‌شده‌ای از چنین واقعیت‌های اجتماعی‌ای هستند: ما همچنان باید با ارجاع به طرف دیگر نظریه فوئرباخ یا نظریه فروید، عنصر تجسم یا شخصیت‌پردازی را در نظر بگیریم.

هر تبیین اجتماعی مناسب از دین باید شکاف‌های اجتماعی و تعارض‌ها و همکاری‌ها را در نظر بگیرد. در اینجا، بیانیه کلاسیک بیانیه کارل مارکس است:

«دین... خودآگاهی و خوداحساسی انسانی است که یا هنوز خود را پیدا نکرده یا (اگر خود را یافته) یک بار دیگر خود را گم کرده است. اما انسان موجودی انتزاعی نیست، بلکه جهانی از انسان‌ها، دولت و جامعه است. این دولت و جامعه دین تولید می‌کند، یک آگاهی انحراف‌یافته از جهان، زیرا دین جهانی منحرف است... دین آه و حسرت مظلومان است، عواطف جهان بی‌رحم و روح شرایط غیرروحانی است. دین افیون توده‌هاست. مردم تا زمانی که با محو دین، از سعادت موهوم تخلیه نشوند، نمی‌توانند واقعاً سعادت‌مند گردند.

47. Pallas Athene

48. John Anderson

۴۹. جان اندرسون، استاد فلسفه دانشگاه سیدنی این نکته را بیش از یک بار در بحث با من مطرح کرده ولی نتوانسته‌ام آن را در آثار مکتوبش پیدا کنم..

مطالبه‌رهای مردم از توهم نسبت به وضعیت خودشان، مطالبه ترک گفتن وضعیتی است که نیازمند توهم است.^{۵۰}

این مطلب توسط انگلس چنین تکرار شده است:

«همه‌دین... چیزی جز بازتاب خارق‌العاده نیروهای بیرونی که زندگی روزمره انسان‌ها را کنترل می‌کنند در ذهن آن‌ها نیست، بازتابی که در آن نیروهای دنیوی شکل نیروهای ماوراءالطبیعه را به خود می‌گیرند... زمانی که جامعه با در اختیار گرفتن همه ابزار تولید و استفاده از آن‌ها بر اساس طرح برنامه‌ریزی شده، خود و همه اعضایش را از اسارتی که اکنون توسط ابزار تولیدی که خودشان ساخته‌اند ایجاد شده، اما با آن‌ها به‌عنوان یک نیروی بیگانه مقاومت ناپذیر مواجه شده‌اند، رها کند... تنها در این صورت است که آخرین نیروی بیگانه که همچنان در دین منعکس شده است، ناپدید می‌شود و با آن خود تأمل دینی نیز محو خواهد شد، به این دلیل ساده که در این صورت، چیزی برای تأمل باقی نخواهد ماند.»^{۵۱}

این دیدگاه چندین وجه مختلف دارد. به‌طور مستقیم، به این معنی است که افراد محروم و استثمارشده آرامشی واهی در دین پیدا می‌کنند یا به آن‌ها داده می‌شود (چه در چشم‌انداز سعادت در زندگی پس از مرگ چه در شادی‌های آنی تجربه دینی نهادینه‌شده) که آن‌ها را با فقر مادی خود آشتی می‌دهد و مقاومت آنان را در برابر ظلم تضعیف می‌کند و از توسل به انقلاب باز می‌دارد. به‌طور غیرمستقیم‌تر، به این معنی است که نظام اندیشه دینی بخشی از یک ایدئولوژی است که طبقه حاکم از طریق آن، موقعیت و رویه‌های خود را موجه می‌بیند و تا آنجا که این ایدئولوژی به طبقات فرودست منتقل شود، آن‌ها نیز تشویق می‌شوند که نظم موجود را به‌عنوان نظم درست و شایسته بپذیرند و هرگونه شورش علیه آن را نیز عصیان علیه خداوند بدانند. به‌ویژه برخی از فضایل معمول مسیحی مانند ملایمت، فروتنی، اطاعت، عدم مقاومت و عدم مقابله به‌مثل به‌خوبی با ننگ داشتن زیردستان در جای خود، سازگار هستند، درحالی‌که بزرگان مسیحی، خودشان به‌جای عمل فقط به توصیه این فضایل اکتفا می‌کنند. به‌طور کلی‌تر، این بدین معنی است که دین بیان طبیعت انسانی بیگانه‌شده

50. K. Marx, *Introduction to a Critique of the Hegelian Philosophy of Right*, in K. Marx and F. Engels, *Collected Works* (Lawrence & Wishart, London, 1975 onwards), Vol. 3.

51. F. Engels, *Anti-Dühring* (Lawrence & Wishart, London, 1969), pp. 374-6.

است؛ وضعیتی که در آن، انسان‌ها هم از یکدیگر و هم از منابع اقتصادی و نیروهایی که به وجود آورده‌اند، بریده می‌شوند و می‌توان انتظار داشت که با پایان یافتن چنین بیگانگی‌ای، دین ناپدید شود.

این دیدگاه حاوی عناصری از حقیقت و نیز کمکی به فهم تاریخ طبیعی دین است، اما حاوی اغراق‌های بسیار شدیدی نیز هست. به‌راحتی می‌توان به این نکته اشاره کرد که هم ادیان انقلابی و هم ادیان مدافع نظم مستقر وجود داشته‌اند و اینکه جنبش‌هایی متأثر از دین با موفقیت‌هایی در جهت بهبود شرایط مادی طبقات مستضعف و محروم کار کردند، و صرفاً تسلی‌هایی برای جهان دیگر ارائه نکرده‌اند. به این ترتیب، «آه و افسوس‌هایی» که دین ابراز می‌کند نه‌تنها از محرومیت‌های اقتصادی و ستم‌های سیاسی، بلکه از تنش‌های روانی ناشی از علل مختلف دیگر نیز سرچشمه می‌گیرد. به عبارت دیگر، نظریه انگلس در مورد «بازتاب» بسیار خام است و اگر به‌عنوان یک استعاره صرف در نظر گرفته شود، نتیجه‌گیری او از آن را تأیید نمی‌کند. به محض اینکه سنت دینی ظهور کرد - که البته خیلی پیش‌تر از آنکه تضاد طبقاتی شکل کنونی خود را بگیرد ظهور کرده است - طبیعتاً نیرو و تاریخ خاص خود را داشت: این فقط یک پدیده گذرا^{۵۲} نیست، بلکه با نظم سیاسی - اقتصادی در تعامل است نه اینکه صرفاً برای استفاده سایر نیروهای اجتماعی باشد. بنابراین، دلیلی وجود ندارد که فرض کنیم اگر بیگانگی سیاسی و اقتصادی حذف شود، دین ناپدید می‌شود. علاوه بر این، مشخصه خوش‌بینی بیش از حد مارکسیستی که انتظار دارد تضاد اجتماعی و از خودبیگانگی پس از انقلاب پرولتاریایی ناپدید شود، خودش به بهترین شکل می‌تواند به‌عنوان نوعی نجات‌گرایی سکولاریزه شده درک شود و بیان یک توهم تسلی‌بخش متفاوت در محتوایی خاص، اما نه به‌طور کلی متفاوت از دید یک قلمرو ایدئال ماوراءالطبیعی است.

یکی دیگر از تاریخ‌های طبیعی دین تأثیرگذار آن چیزی است که توسط فروید و سایر روان‌کاوان پیشنهاد شده است. موضوع اصلی در روان‌کاوی این است که بسیاری از پدیده‌ها - [نه‌تنها] رؤیاهای روان‌رنجوری‌ها، روان‌پریشی‌ها، اشتباهات و لغزش‌ها، بلکه همچنین بخش‌های بزرگی از فرهنگ از جمله دین - را می‌توان بر حسب تحقق خواسته‌های ناخودآگاه و اغلب سرکوب‌شده درک کرد. فروید مشابهتی بین مناسک دینی و اعمال طاقت‌فرسا و مکرر روان‌رنجورهای وسواسی دید. او در کتاب *توتم و تابو*، شرح می‌دهد که هم نظام‌های فکری بدوی و هم ادیان بعدی به‌ویژه مسیحیت برخاسته از حوادثی در «تبار اولیة» داروین هستند؛

زمانی که پسرانی پدرشان را کشتند که نه تنها از او متنفر بودند، بلکه او را دوست داشتند و تحسین نیز می کردند.^{۵۳} او دین را یکی از مظاهر عقده ادیپ می دانست که یادگاری از نگرش دوگانه یک پسر نابالغ به پدرش بود: رابطه انسان با خدا بر اساس حالت وابستگی کودکی درمانده به پدری که هم خیرخواه و هم ظالم است مدل سازی شده است. بنابراین ایده های دینی «توهمات و تحقق قدیمی ترین، قوی ترین و فوری ترین خواسته های بشر» هستند.^{۵۴}

جزئیات گمانه زنی های فروید جای تردید و انتقادهای زیادی دارد. از سوی دیگر، تزه های کلی ای که دین بیان می کند و به نظر می رسد خواسته های بسیار قوی و مستمر، اعم از خود آگاه و ناخود آگاه را بر آورده می کند، و اینکه رابطه فرضی مؤمن با خداوند (یا خدایان) شباهت زیادی به رابطه کودک با والدینش دارد و احتمالاً تحت تأثیر حافظه بزرگسالان از آن رابطه است، مورد مناقشه نیست؛ آنچه مورد مناقشه است این ادعاست که روان شناسی فردی (حتی به کمک یک نوع بسیار مشکوک از حافظه نژادی) می تواند به تنهایی توضیح کاملی از پدیده های دینی ارائه دهد.

دو نتیجه اصلی از این بررسی برخی از تاریخ های طبیعی پیشنهادی دین به دست می آید. اول، اشتباه است که فکر کنیم هر یک از آن ها به تنهایی می تواند دین را به طور کامل توضیح دهد، اما بسیار محتمل است که هر یک از آن ها به درستی عواملی را که تا حدودی در دین نقش داشته، چه در محتوای اعتقادات آن، چه در قدرت عاطفی آن و چه در اعمال و سازماندهی اش، هم به عنوان علل موجد و هم به عنوان علل مبقیه، شناسایی کند. دوم، حتی یک تاریخ طبیعی مناسب و یکپارچه که همه این عوامل را در بر گیرد، به خودی خود به منزله رد خدا باوری نخواهد بود. همان طور که ویلیام جیمز و بسیاری دیگر تأکید کرده اند، هیچ گزارشی از منشأ یک باور نمی تواند به این سؤال پاسخ دهد که آیا آن باور درست است یا خیر. نه اینکه هیچ یک از نظریه پردازان ما فکر می کردند چنین است. هیوم در تاریخ طبیعی خود، چنین فرض کرد که یک خدا باوری خالص و فقط یک خدا باوری خالص صادق است. هدف او جدا کردن دین عامیانه زنده از دیدگاه فلسفی قابل دفاع از جهان بود. فوئر باخ، مارکس و فروید همگی فرض کردند که آموزه های صریح دین در معنای

53. S. Freud, *Standard Edition of the Complete Psychological Works* (Hogarth Press, London, 1953 onwards), see especially *Totem and Taboo* (Vol. XIII, 1957) and *The Future of an illusion* (Vol. XXI, 1961).

54. *The Future of an Illusion*. p. 30.

تحت‌اللفظی آن‌ها نادرست هستند، اما آن‌ها همچنین پیش از ارائه گزارش‌های خود در مورد منشأ دین، فرض کردند این نادرستی قبلاً ثابت شده است. مارکس خیلی پیش‌تر از اینکه یک سوسیالیست یا کمونیست یا نظریه‌پرداز اقتصادی شود یک خداناباور بود. فروید خیلی پیش‌تر از اینکه روان‌کاوی را کشف کند یک خداناباور بود. کل این رویکرد تاریخ طبیعی ادعا نمی‌کند که دعوی اصلی علیه خداباوری است و چنین نیز نیست.

با وجود این، همان‌طور که قبلاً اشاره کردیم، به‌طور غیرمستقیم و تبعی به مبارزه علیه خداباوری کمک می‌کند. پاسخ ما به استدلالی که از تجربه دینی برای ادعاهای بیشتر یعنی ماوراءالطبیعه‌گرایی استفاده می‌کند، حتی وقتی این ادعاها مانند ادعاهای ویلیام جیمز تجربی و غیرمتعارف هستند، این بود که ما نیازی به فرض هیچ منبع یا منابع ماوراءالطبیعی برای این تجربیات نداریم، زیرا می‌توان آن‌ها را کاملاً بر اساس زمینه‌های کاملاً طبیعی و با ارجاع به فرایندها و نیروهای روان‌شناختی آشنا توضیح داد. اما این توضیح همان‌طور که در ابتدا اشاره کردیم، ناکامل بود. هر تجربه دینی منفردی را می‌توان با توجه به زمینه و پیشینه سنت دینی که آن تجربه در آن یا پیرامون آن رخ داده، درک کرد. اما خود چنین سنت‌هایی به توضیح بیشتری نیاز داشتند. اگر هیچ توضیح اضافی و مستقلی ارائه نشود، پیشنهاد جیمز مبنی بر اینکه کل مجموعه تجربیات دینی باید به‌عنوان مجموعه‌ای از تماس‌هایی با یک قلمرو عینی غیبی در نظر گرفته شود که در آن «خوی روان‌رنجور» صرفاً «پذیرش» پیام‌های آن قلمرو را فراهم می‌کند، تا حدی معقول است؛ اما اگر مجموعه‌ای از عوامل وجود داشته باشد که در بین آن‌ها، توضیح مناسبی برای همه عناصر سنت دینی ارائه دهد که توسط مشابه‌های روان‌شناختی معروف تجربه دینی پوشش داده نمی‌شود، پیشنهاد جیمز تمام اعتبار خود را از دست می‌دهد. در اینجا مانند جاهای دیگر، فرضیه ماوراءالطبیعه با شکست مواجه می‌شود، زیرا یک جایگزین طبیعت‌گرایانه مناسب و بسیار ساده وجود دارد.

واقعاً شگفت‌آور است که مدافعان مشهور دین اغلب استدلال می‌کنند انسان نیازی طبیعی و روان‌شناختی به باور دینی دارد. زیرا اگر چنین باشد، توضیح اینکه چرا باورهای دینی پدید می‌آیند و تداوم می‌یابند و چرا حتی اگر دلیل خوبی برای فرض صحتشان وجود نداشته باشد، به همان شدتی که هستند دفاع و تبلیغ و اجرا می‌شوند، نه به نفع، بلکه علیه حقیقت خداباوری است.

با این حال، یک سرنخ رهای دیگر وجود دارد که باید محکم گره بخورد. ما به انتقادات فیلیپس از متفکرانی مانند تیلور، فریزر و مارت اشاره کردیم. او به طور مشابهی از فوئرباخ، دورکیم و فروید نیز انتقاد می‌کند. با این حال، ما هنوز ایراد اصلی او به همه این‌گونه تبیین‌ها از دین را، که زیربنای مخالفت او با «دین بدون تبیین» است، بررسی نکرده‌ایم. همه آن‌ها فرض می‌کنند آنچه برای دین ضروری است و بنابراین نیاز به شرح دارد اعتقاد به یک واقعیت ماوراءالطبیعی عینی است. فیلیپس، همان‌طور که مخالفانش معتقدند، آماده پذیرش این است که چنین باورهایی نادرست یا بی‌معنا یا حداقل بی‌اساس هستند: او اعتراف می‌کند که این امر توسط هیوم و جانشینانش ثابت شده است، مشروط به اینکه گزاره‌های دینی، همان‌طور که هیوم و جانشینانش فرض کرده‌اند، به‌عنوان ادعاهای واقعی و تحت‌اللفظی تفسیر شوند. اما فیلیپس به پیروی از ویتگنشتاین، فکر می‌کند لازم نیست و نباید دین این‌گونه درک شود. اگر حق با او باشد، در واقع تاریخ‌های طبیعی ما از این موضوع غافل هستند. چیزی که آن‌ها به دنبال توضیحش هستند، به هر حال، قلب حیاتی دین نیست. این راه فرار را در فصل ۱۲ بررسی خواهیم کرد، هنگامی که امکان دین بدون اعتقاد را بررسی می‌کنیم.

فصل یازدهم

باور بدون دلیل

برگردان امیرحسین زاهدی

طبق بررسی ما تا این مرحله، به نظر می‌رسد که آموزه‌های اصلی خداباوری، به معنای واقعی آن، از نظر عقلانی قابل دفاع نیستند. حتی آن افرادی که از چیزی لذت برده‌اند که به گمان خود تجربه‌های دینی می‌دانند، هیچ دلیل خوبی برای تفسیر خود از آن تجربه‌ها، به‌عنوان ارتباط‌هایی مستقیم با موجوداتی به‌راستی الهی یا فراطبیعی، ندارند و هیچ‌گونه مکاشفه‌ای نمی‌تواند چنین باورهایی را توجیه کند. شاید آن آموزه‌های اصلی به اندازه کافی منعطف باشند که حتی تلفیق آن‌ها بتواند از ابطال قطعی‌شان توسط مسئله شر رهایی پیدا کند، اما موازنه کلی شواهد و استدلال به ضرر هریک از این آموزه‌ها به‌تنهایی، و قویاً به ضرر تلفیق آن‌هاست.

ولی آیا این مهم است؟ همان‌طور که هیوم گفت، «مقدس‌ترین دین ما بر اساس ایمان بنا شده است، و نه دلیل». گرچه هیوم این را به‌طور کنایه‌آمیز مطرح کرد، خداباوران بسیاری بوده‌اند که به معنای واقعی کلمه به آن اعتقاد داشته‌اند.¹ در آن صورت، آیا خداباوری می‌تواند راه خود را بدون نیاز به پشتیبانی عقلانی ادامه دهد و تنها بر ایمان متکی باشد؟

واضح است که می‌تواند، چون برای بسیاری از باورمندان این‌گونه است. نه تنها تعداد بسیاری از پیروان مسیحیت، بلکه تعداد بسیاری از پیروان سایر ادیان نیز هرگز به‌طور جدی به این احتمال نمی‌اندیشند که شاید

1. *An Enquiry Concerning Human Understanding*, Section 10, Part 2.

در اشتباه بوده و فقط باورهای گوناگون خود را می‌پذیرند. به همین دلیل، هیچ‌گاه احساس نمی‌کنند که برای آموزه‌های اصلی آن ادیان به پشتیبانی عقلانی نیاز است. بدون شک، باور آن‌ها علت‌هایی دارد: برگرفته از والدین، آموزگاران یا یک سنت کامل فرهنگی، اما این علت‌ها دربردارنده دلیل نیست. ممکن است ردپایی از آن در تاریخی طبیعی از دین وجود داشته باشد که نشان می‌دهد باور چگونه می‌تواند نه تنها در نبود پشتیبانی منطقی، بلکه حتی در تعارض با اهمیت شواهد نیز شکوفا شود.

بنابراین، لحظه‌ای این تردید وجود ندارد که باور بدون دلیل به طور علی ممکن است. آنچه بیشتر مورد توجه و سؤال بوده این است که آیا باور بدون دلیل به هر حال قابل احترام است یا خیر. اگرچه هیچ دلیلی وجود ندارد که بتواند به طور مستقیم از آموزه‌های خدا باورانه حمایت کند، [ولی] علت‌هایی وجود دارند تا خواستار هیچ‌گونه دلایلی از این دست نباشیم. برای این فرض در ابتدا حیرت آور، استدلال‌های گوناگونی توسط پاسکال^۲، کیرکگارد و ویلیام جیمز اقامه شده است.

(الف) شرط بندی پاسکال^۳

یا خداوند وجود دارد یا ندارد، اما پاسکال می‌گوید عقل قادر به پاسخگویی به این سؤال نیست. بنابراین مجبور به انجام یک بازی مبتنی بر شانس هستید: در واقع، باید بر سر یکی از این دو شرط بندی کنید. شما نمی‌توانید به سادگی داوری را تعلیق کنید. از آنجایی که این یک انتخاب عملی است، شما باید در مورد چستی منافع خود تعمق کنید. آنچه ممکن است به دست آورید آگاهی از حقیقت و سعادت است. اگر شکست بخورید، گمراهی و تیره‌بختی در انتظار شماست؛ سرمایه‌هایتان در این شرط بندی، خرد و اراده‌تان است. در صورت شرط بندی بر سر هر کدام از این دو، خرد شما دچار خللی نمی‌شود و به همین دلیل فاقد اهمیت است. اگر بر سر وجود داشتن خداوند شرط ببندید، آنگاه در صورتی که مشخص شود او وجود دارد، [آنگاه] به سعادت بیکران دست پیدا می‌کنید؛ در حالی که اگر مشخص شود او وجود ندارد، چیزی از دست نمی‌دهید. ولی اگر بر سر وجود نداشتن خداوند شرط ببندید، آنگاه در صورتی که مشخص شود او وجود دارد، فرصت [دست یافتن به] سعادت جاودان را از دست خواهید داد؛ در حالی که اگر مشخص شود او وجود ندارد، هیچ چیز به دست نمی‌آورد. بنابراین از نظر عملی، بسیار منطقی است که فرض کنیم او وجود دارد تا

2. Blaise Pascal

3. B. Pascal, *Pensées*, in *Œuvres*, edited by L. Brunschvigg (Hachette, Paris, 1925), Section III, No. 233.

اینکه فرض کنیم او وجود ندارد، هرچند در فرض اول، دلایل عقلانی بیشتری نسبت به فرض دوم در اختیار ندارید.

این اولین فرمول‌بندی پاسکال در خصوص انتخاب است که پیش روی ما قرار دارد؛ ولی او موارد دیگری را اضافه می‌کند. شاید این درست نباشد که در شرط‌بندی بر سر وجود داشتن خداوند، هیچ‌چیز را از دست نمی‌دهید: شما آن سعادت این جهانی را از دست می‌دهید که در صورت رها بودن از قیدوبندهای دینی، می‌توانستید در این زندگی داشته باشید. بنابراین اگر بر سر وجود داشتن خداوند شرط‌بندی کنید، آنگاه در صورت باخت، یک زندگی سعادت‌مندانه را از دست داده‌اید، درحالی‌که در صورت بُرد، بی‌شمار زندگی سعادت‌مندانه را به دست آورده‌اید. ولی اگر بر سر وجود نداشتن خداوند شرط‌بندی کنید، آنگاه چه ببرید و چه ببازید، تنها یک زندگی سعادت‌مندانه به دست آورده‌اید، درحالی‌که در صورت باخت، فرصت سعادت‌مندی بیکران را از دست داده‌اید. پاسکال اضافه می‌کند که لازم نیست این‌گونه فرض کنید که شانس وجود داشتن و وجود نداشتن خداوند برابر است. حتی اگر احتمالات علیه وجود نداشتن او n به ۱ باشد، انتظار شما در شرط‌بندی بر سر وجود داشتن او، که طبق معیارهایی از زندگی‌های سعادت‌مندانه اندازه‌گیری می‌شود، بی‌نهایت تقسیم بر $n+1$ است که همچنان بی‌نهایت است، درحالی‌که انتظار شما در شرط‌بندی بر سر وجود نداشتن او یکی از چنین واحدهایی است؛ پس تا زمانی که n متناهی باشد، اولی بی‌نهایت بزرگ‌تر از دومی است.^۴ تنها اگر n برابر با بی‌نهایت شود، این انتخاب مسئله‌ساز خواهد بود — به این معنا که تنها اگر احتمالات علیه وجود داشتن خداوند بی‌نهایت بودند — بنابراین انتظار در خصوص شرط‌بندی بر سر وجود داشتن خداوند برابر بود با بی‌نهایت تقسیم بر بی‌نهایت که نامعین است.

از این رو، جدولی که در ادامه آمده است دیدگاه نهایی پاسکال در خصوص مسئله شرط‌بندی را بیان می‌کند (نتایج و انتظارات موجود در این بخش، طبق معیارهای زندگی سعادت‌مندانه اندازه‌گیری شده‌اند).

4. 'il y a ici une infinité de vie infiniment heureuse a gagner, un hasard de gain contre un nombre fini de hasards de perte, et ce que vous jouez est fini.' , *Pensées*, p. 123.

«شرط‌بندی بر سر وجود داشتن خداوند»

$\frac{1}{n+1}$ احتمال برد (بی‌نهایت) ∞ : نتیجه برد $\frac{\infty}{n+1} + 0 = \frac{\infty}{n+1}$ انتظار:	$\frac{n}{n+1}$ احتمال باخت (صفر) 0 : نتیجه باخت
--	---

«شرط‌بندی علیه وجود داشتن خداوند»

$\frac{n}{n+1}$ احتمال برد نتیجه برد: 1 $\frac{n}{n+1} + \frac{1}{n+1} = 1$ انتظار:	$\frac{1}{n+1}$ احتمال باخت نتیجه باخت: 1
---	--

تمام این‌ها بازنویسی برهان پاسکال است و نه ترجمه دقیق آن. با توجه به فرضیات او، واضح است که این استدلال به نتیجه می‌رسد. بنابراین، همه چیز به پذیرش آن فرضیات بستگی دارد. اساسی‌ترین این فرضیات همان فرمول‌بندی مسئله به‌عنوان یک تصمیم عملی در [شرایط] عدم قطعیت است. شاید کسی بپرسد که شرط‌بندی بر سر وجود داشتن خداوند به چه معناست؟ بر اساس نقاط قوت و ضعف احتمالی و گوناگون، یک فرد می‌تواند در این مورد تصمیمی اتخاذ کند، ولی آیا کسی می‌تواند تصمیم بگیرد که طبق چنین دلایلی، چیزی را باور کند؟ اگرچه کنش‌های ارادی وجود دارند، به نظر می‌رسد وجود باورهای ارادی ممکن نیست. به هر حال، پاسکال چنین استدلال مخالفی را پیش‌بینی کرده بود. شاید به‌خاطر دلایلی که او اقامه کرده است، بخواهید [وجود] خداوند را باور کنید، اما در ابتدا خود را در انجام آن ناتوان ببینید. چون این عقل نیست که هم‌اکنون مانعی برای باور به شمار رود — چراکه طبق فرضیه، ملاحظات عقلانی در پاسخگویی به این سؤال ناتوان بودند و عقل عملی در مواجهه با استدلال شرط‌بندی طرف باور را می‌گیرد — این مانع باید در شورمندی‌تان نهفته باشد. همانند دیگرانی که راه ایمان را یافته‌اند، شما هم می‌توانید این شورمندی را با استفاده از آب مقدس، مشارکت در مراسم دعای مذهبی و غیره مهار کنید. ° اگرچه در این مورد نمی‌توانید

5. 'Naturellement me'me cela vous fera croire et vous abe'tira', *Pensé es*, p. 124.

تنها با تصمیم‌گیری باور پیدا کنید، می‌توانید با تصمیم‌گیری در خصوص پرورش باور به آن دست یابید. باور ارادی غیرمستقیم ممکن است، گرچه باور ارادی مستقیم این‌طور نیست.

بدون شک، در این مورد حق با پاسکال است، ولی این با ادعای پیشین او در تضاد است که بر مبنای آن، شرط‌بندی در خصوص [وجود داشتن] خداوند هرآنچه باشد، به خرد شما آسیبی نخواهد زد. اینکه تعمداً و به‌وسیلهٔ تکنیک‌هایی که او پیشنهاد می‌کند — اساساً به کار بردن ترفندهایی روی خود که با تجربه به دست می‌آیند تا شورمندی افراد را به کار گرفته و به روش‌های غیرعقلانی باوری در آن‌ها به وجود آورند — خود را به باور داشتن مجبور کنیم، اعمال خشونت علیه خرد و ادراک خود است. همان‌طور که خود پاسکال بیان می‌کند^۶، این شما را کودن خواهد کرد. دیگران آن را با ملایمت بیشتری بیان کرده‌اند: برای دستیابی به ایمان، باید همانند یک کودک شوید. این سخنان به هر طریقی گفته شود، نکته همچنان پابرجاست: در پرورش تعمدی باور غیرعقلانی، فرد توانایی انتقادی خود را سرکوب خواهد کرد. البته گفته خواهد شد که این کار تنها به منظور ترک کردن خردی کاذب و ادراکی سطحی است تا بینشی حقیقی و ادراکی عمیق‌تر به دست آید. اما گفتن این مصادره‌به‌مطلوب است. ما هنوز هیچ دلیلی نداریم تا این‌گونه فرض کنیم که این «بینش حقیقی» چیزی جز وهمی امیدبخش و خودفریبی است. همچنین نمی‌توانیم هیچ دلیلی برای این فرض داشته باشیم، مگر با به‌کارگیری آن توانایی‌های انتقادی تحقیرشده.

اینجا نیز باید به خاطر داشته باشیم که در بحث پیرامون شرط‌بندی، پاسکال از این فرض که احتمالات موافق و مخالف وجود خداوند برابر است، به‌سوی این فرض حرکت می‌کند که احتمالات علیه وجود او n به یک است که n عددی متناهی است. با توجه به فرض دوم، او همچنان قادر است تا استدلال کند که انتظار سعادت‌مندی در شرط‌بندی بر سر وجود خداوند بزرگ‌تر از شرط‌بندی علیه وجود اوست، اما دیگر نمی‌تواند استدلال کند که آسیب‌وارده به خرد شخص در فرض اول بیشتر از فرض دوم نیست. هنگامی که از نظر شناختی احتمال n به ۱ علیه وجود او [خداوند] است، تصمیم‌گیری جهت پروراندن باور به [وجود] خداوند، تعمداً پشت‌پا زدن به تمام اصول باور [ورها کردن آن‌ها] در عدم قطعیت است. در طرح پیشنهادی پاسکال، هزینه‌ای واقعی وجود دارد که او تلاش کرده است آن را کتمان کند.

6. 'cela ... vous abe'tira', *Pensées*, p. 124.

با وجود این، ممکن است تصور شود که حتی اگر این هزینه کاملاً درخور باشد، این مورد برای یک انتخاب عملی مبتنی بر انتظارات قیاسی به قوت خود باقی می ماند. اما در اینجا باید فرض های دیگر وی را روشن سازیم و به چالش بکشیم. او تنها این گزینه ها را مورد بررسی قرار می دهد: اول اینکه خدایی وجود دارد که به تمام افرادی که او را به هر دلیلی باور دارند سعادت مندی جاودان پاداش می دهد، و دوم اینکه هیچ خدایی وجود ندارد و وجود یک فرد به سادگی پس از مرگ او کلاً خاتمه می یابد. ولی آشکارا احتمالات دیگری هم در میان است. موردی که ممکن است اندیشمندی مسیحی به آن اندکی توجه کرده باشد این است که فارغ از تصمیم های فعلی یا آتی افراد، رستگار شدن یا نشدن — شاید دوزخی شدن — آن ها از پیش مقدر شده است. اگر چنین باشد، پس هیچ کدام از اعمال کنونی یک فرد از منظر زندگی پس از مرگ او تفاوتی ایجاد نمی کند. به همین دلیل، یک فرد باید تلاش کند تا دست به انجام هر عملی بزند که بهترین فرصت را برای زندگی دنیوی سعادت مندانه در برابر او قرار می دهد. احتمالی دیگر این است که شاید خدایی وجود داشته باشد که در مقایسه با مزدوران سوء استفاده کننده از ادراک خویش، به شکاکان و خداناباوران صادق با لطف بیشتری بنگرد، افرادی که به تعبیر هیوم، تناسبی میان باور خود و شواهد قائل شده اند. البته این امر ناشی از انتساب نیکی اخلاقی به خداوند است، به هر معنایی که بتوانیم این نیکی را درک کنیم. آن گونه خدای مورد نیاز برای گزینه اول پاسکال، الگو گرفته از فرمانروایی مطلق بوده که آن قدر کودن و مغرور است که با تملق برای به دست آوردن منافع شخصی، خشنود شود. علاوه بر این، اگر خدایی مطابق با دیدگاه پاسکال وجود داشت، امکان های فرعی گوناگونی وجود داشتند که مطرح شوند: شاید این خدا تنها از باور به وجود یک خدا راضی نیست، بلکه این اصل را اختیار می کند که بیرون از کلیسا هیچ رستگاری ای وجود ندارد.^۷ طبق این اصل، تنها معبدی که رستگاری در آن یافت می شود لزوماً کلیسای روم نیست، بلکه شاید کلیسای آنا بابتیست ها^۸، مورمون ها^۹، مسلمانان اهل سنت^{۱۰}، ستایشگران کالی^{۱۱} یا اودین^{۱۲} باشد. چه کسی تعیین

7. *Nulla salus extra ecclesiam*

8. Anabaptist

9. Mormon

10. Muslim Sunnis

11. Kali

12. Odin

می‌کند؟ از آن جایگاه جهل اولیه‌ای که پاسکال آغاز کرد و بر خرد اتکا نداشت، هیچ‌کدام از این احتمالات بر دیگری برتری ندارد.

هنگامی که طیف وسیعی از احتمالات در نظر گرفته شود، استدلال پاسکال مبنی بر انتظارات مقایسه‌ای نقش بر زمین می‌شود. پروراندن باور عقلانی حتی از نظر کاربردی عقلانی نیست. البته موضع حقیقی دقیقاً در مقابل آن چیزی قرار دارد که ارائه کرده است، در حالی که پاسکال می‌گوید عقل نظری در رابطه با وجود یک خدا خنثی است و در نتیجه باور باید، و می‌تواند، تنها بر مبنای عقل عملی شکل گیرد. در واقع، حقیقت آن است که عقل عملی در این زمینه خنثی است و در نهایت ما می‌توانیم و، در نتیجه، باید حداکثر توان خود را در راه عقل نظری بگذاریم.

(ب) ویلیام جیمز و اراده معطوف به باور^{۱۳}

بحث ویلیام جیمز در جستار او با عنوان *اراده معطوف به باور* هم از نظر فکری و هم از نظر اخلاقی به مراتب برتر از گفتمان پاسکال است. در واقع، او یکی از انتقادهای ما به پاسکال را پیش‌بینی می‌کند: «اگر خود ما در جایگاه خداوندی بودیم، به احتمال قوی از کوتاه کردن دست چنین باورمندانی [منظور پیروان عقیده پاسکال است] از پاداش ابدی‌شان لذت می‌بردیم.» ولی او نیز برخی اندیشه‌های پاسکال را بسط می‌دهد و همچنین مسئله را به عنوان یک انتخاب عقلانی در [شرایط] عدم قطعیت می‌بیند.

جیمز گزینش‌های مدنظر خود را (برای عامل یا متفکر مورد نظر)، که گزینش «اصیل» می‌نامد، در سه دسته زنده^{۱۴}، ناگزیر^{۱۵} و خطیر^{۱۶} طبقه‌بندی می‌کند. یک گزینش زنده گزینشی است که امکان [وقوع] هر دو سوی گزینش از دید عامل جدی است. یک گزینش خطیر گزینشی است که اهمیت دارد و به‌طور کلی، عامل از فرصتی منحصر به فرد برخوردار است که تصمیمش به سادگی برگشت‌پذیر نیست و اگر این فرصت را از دست دهد، دیگر تکرار نخواهد شد. یک گزینش ناگزیر در واقع گزینشی میان دو گزینش کامل و خاص است که امکان حقیقی سومی همچون تعلیق داوری در میان نیست. برای انتخاب‌هایی که در این زمینه تعریف شده

13. W. James, *The Will to Believe and Other Essays* (Longmans, London, 1896).

14. *Living*

15. *Forced*

16. *Momentous*

است، جیمز بر خلاف این دیدگاه ویلیام کلیفورد^{۱۷} که استدلال می‌کند «همیشه، همه جا و برای همگان اشتباه است که بدون شواهد کافی به چیزی باور پیدا کنند»^{۱۸}، مدعی است که «هرگاه گزینشی اصیل در میان باشد که به دلیل ماهیتش نتوان به وسیله مباحث فکری در خصوص آن تصمیم گرفت، سرشت شورمند ما نه تنها قانوناً می‌تواند، بلکه باید در میان گزاره‌ها، دست به انتخاب یک گزینه بزند».

برای اثبات این ادعا، ابتدا جیمز به درستی بر این امر پافشاری می‌کند که «طبیعت غیراندیشمندانه ما بر اعتقاداتمان تأثیر جدی می‌گذارد». گرچه «سخن گفتن از باور پیدا کردن از روی اراده... صرفاً احمقانه به نظر می‌رسد»، حقیقت این است که «این تنها فرضیه بیهوده ماست که طبیعت اراده‌مند ما دیگر نمی‌تواند جان ببخشد. اما بخش اعظم چیزی که باعث مرگ آن شده است کنشی پیشین از طبیعت ارادی ماست...». «گرایش‌ها و اراده‌های شورمندانه‌ای وجود دارند که بعضاً پیش از باور و باقی پس از آن ظاهر می‌شوند، و تنها گروه دوم است که بسیار دیر به میدان می‌آید؛ و هنگامی که عمل شورمندانه پیشین در مسیر خود باشد، کار از کار نگذشته است.»

او این امر را با فرض درست دیگری توأم می‌کند که بخش بزرگی از باورهای هر شخص ناشی از مرجعیت فضای اندیشه‌ای است که اطراف او ایجاد شده است. در دانشگاه براون^{۱۹}، و همچنین دانشگاه ییل^{۲۰}، او توانست بیان کند که «در اینجا، همه ما به مولکول‌ها و اصل پایستگی انرژی، به دموکراسی و لزوم پیشرفت، به مسیحیت پروتستان و تکلیف [خود] در قبال مبارزه برای "آموزه جاودان مونرو"^{۲۱}، بدون در دست داشتن هیچ دلیل شایسته‌ای، باور داریم».

علاوه بر این، جیمز میان مطلق‌انگاری^{۲۲} یا جزم‌اندیشی^{۲۳} — این دیدگاه که ما می‌توانیم نه تنها به دانش بلکه به یقین دست یابیم، و بدین معنا می‌توانیم به امور آگاهی داشته باشیم — و تجربه‌گرایی^{۲۴} تمایز قائل می‌شود،

17. William Kingdon Clifford

18. Quoted by James from W. K. Clifford, *Lectures and Essays* Macmillan, London, 1886).

19. Brown University

20. Yale University

21. James Monroe

22. Absolutism

23. Dogmatism

24. Empiricism

[منظور از تجربه‌گرایی همان] خطاپذیرانگاری^{۲۵} است، یعنی دیدگاهی که یقین عینی را به‌طور کلی دست‌نیافتنی می‌داند. در حین اینکه با جدیت بر تجربه‌گرایی صحه می‌گذارد، می‌گوید این کار به معنای دست کشیدن از جست‌وجوی حقیقت و امید به آهستگی نزدیک شدن به آن نیست. این درست است، گرچه ما باید اظهارات پراگماتیست‌گونه او را مورد پرسش قرار دهیم که «در صورتی که درونمایه کلی اندیشه به تأیید [یک فرضیه] ادامه دهد، این [از نظر تجربه‌گرا] همان معیار درستی است». می‌توانیم امیدوار باشیم که نتیجه پژوهش به حقیقت نزدیک خواهد شد، و تقارب آن‌ها گواهی بر حقیقتشان خواهد بود، اما صدق یک فرضیه ارتباطی با این تقارب نداشته و تنها منوط به این است که چیزهای مورد فرض در واقع همانی باشند که فرضیه گمان می‌کند.

گام سوم جیمز تمایز قائل شدن میان شناخت حقیقت و اجتناب از خطاست، و به جهت بیان اهمیت آن، خود او این [اصل] را مورد توجه قرار می‌دهد که «جست‌وجوی حقیقت والاترین امر و اجتناب از خطا امری ثانویه است». در مقابل، دیدگاه کلیفورد اجتناب از خطا را امری مهم‌تر از دستیابی به حقیقت تلقی می‌کند. «پند کلیفورد... همانند آن است که فرمانده‌ای به سربازانش آموزش دهد که دوری کردن از جنگ برای همیشه بهتر از ریسک کردن و زخمی شدن است. پیروزی بر دشمنان یا طبیعت این چنین حاصل نمی‌شود. بدون شک، خطاهای ما چندان جدی نیستند. در جهانی که با وجود تمام دوراندیشی‌های خود، مطمئن هستیم که مرتکب آن‌ها خواهیم شد، قلبی شادمان و مطمئن از این اضطراب کمرشکن سلامت‌تر به نظر می‌رسد.» ولی او می‌پذیرد که این اصل به‌طور متفاوتی به پرسش‌های گوناگون می‌پردازد.

در بررسی پرسش‌های علمی، جیمز می‌پذیرد که شاید تعلیق داوری درست باشد: در این مورد گزینش‌ها [از نوع] ناگزیر نیستند. اما حتی در اینجا دوراندیشی کمتر و اشتیاق بیشتر درخور اکتشاف است. «مفیدترین پژوهشگر، از آنجایی که دقیق‌ترین مشاهده‌گر است، همیشه فردی است که علاقه شدید او به یک طرف پرسش با این اضطراب حاد در تعادل است که مبادا فریب بخورد. علم این اضطراب را به‌صورت یک تکنیک قاعده‌مند سازماندهی کرده است...» چیزی که جیمز در این مورد بیان می‌کند با برخی از آموزه‌های کارل پوپر^{۲۶} ارتباط نزدیکی دارد. هنگامی که یک فرضیه از آزمون‌های گوناگون به سلامت بیرون آمده و در

25. Fallibilism

26. Karl Popper

مقابل تلاش‌هایی در جهت ابطال آن ایستادگی می‌کند، جیمز سخن از «تأیید»^{۲۷} به میان می‌آورد، در حالی که به عقیده پوپر تنها پای «تقویت»^{۲۸} در میان است؛ اما جیمز به درستی آن چیزی را فرض می‌گیرد که پوپر هیچ تمایلی به پذیرفتن آن ندارد: این نتیجه به نفع یک فرضیه عمل کرده و دلایلی پیش روی ما می‌گذارد تا حداقل باور کنیم آن فرضیه در حال نزدیک شدن به حقیقت است.^{۲۹} توصیف جیمز در مورد انگیزه‌های خاص یک پژوهشگر خوب نیز گویاتر از توصیف پوپر است.

پرسش‌های اخلاقی، بر خلاف پرسش‌های علمی، «به گونه‌ای خود را ارائه می‌دهند که راه حل آن‌ها نمی‌تواند منتظر اثبات منطقی باشد». جیمز می‌خواهد به عینیت اصول اخلاقی پایبند باشد، در حالی که انکار می‌کند که می‌توان پرسش‌های اخلاقی را به صورت تجربی حل و فصل کرد. من با رأی او موافقت می‌کنم، اما به دلیلی متفاوت، یعنی گزاره‌های دستوری مطلق به سادگی نمی‌توانند درست باشند. گزاره‌هایی که با امر و نهی به افراد جهت‌دهی می‌کنند و رهنمودهایی هستند که بدون قید و شرط‌اند و به هیچ وجه به خواست یا هدف عامل بستگی ندارند نمی‌توانند درست یا غلط باشند. اوضاع برای گزاره‌هایی در مورد خیر یا شر بودن چیزی که به گونه‌ای چنین رهنمودهایی را در پی دارد، نیز به همین شکل است.^{۳۰}

همچنین حقایقی وجود دارند که این «حقایق به کنش شخصی ما وابسته هستند». «هرگاه نتیجه‌ای مطلوب با همکاری چندین فرد مستقل به دست می‌آید، وجود آن به عنوان یک واقعیت پیامدی محض از ایمان پیشینی همان افراد مستقیماً دخیل به یکدیگر است.» بنابراین مواردی وجود دارند که «در آن‌ها یک واقعیت به هیچ وجه نمی‌تواند به وقوع بپیوندد، مگر آنکه در لحظه وقوع آن یک ایمان مقدماتی وجود داشته باشد». در چنین مواردی، بازداشتن ایمان از پیشی گرفتن از شواهد «منطقی جنون‌آمیز خواهد بود».

تقریباً تمام این گام‌های اصلی در استدلال جیمز نه تنها به شیوایی بیان شده‌اند، بلکه درست و مهم نیز هستند. اکثر باورهای ما بر مبنای مرجع اقتدار شکل می‌گیرند و «ماهیت شورمند» ما نقش کمی در بسیاری، و شاید تمام آن‌ها، ایفا می‌کند. تقریباً در تمامی عرصه‌ها، آرا به درجات گوناگونی خطاپذیر هستند و در حالی که

27. Verification

28. Corroboration

29. See, in P. A. Schillp, editor, *The Philosophy of Karl Popper* (Open Court, La Salle, Illinois, 1974), Poppers's 'Replies to my Critics', especially pp. 1013-41.

30. See my *Ethics: Inventing Right and Wrong* (Penguin, Harmondsworth, 1977), Chapter 1.

حقیقت را نشانه می‌رویم، حداکثر می‌توانیم ادعا کنیم که فرضیه‌های آزمایش شده و تأیید شده به احتمال زیاد به حقیقت نزدیک می‌شوند. در علم، نه تنها مطرح کردن حدس‌های بلندپروازانه، بلکه تلفیق نمودن آزمون نقدانۀ آن‌ها همراه با امیدواری و باور نامطمئن به نزدیک بودن آن حدس‌ها به حقیقت نیز منطقی است. در امور سیاسی و اجتماعی، معقول است که پیش از اطمینان از قابل اعتماد بودن افراد، به آن‌ها اعتماد کنیم، چون شرط لازم برای همکاری است. برخی از گونه‌های اصلی داوری‌های اخلاقی قابلیت درست بودن را ندارند، و به طریق اولی نمی‌توان درستی آن‌ها را اثبات کرد، اما داشتن این داوری‌های اخلاقی بر خلاف عقل نیست و عقاید و روش‌های تفکری که [این اصول داوری] ابراز می‌کنند برای هر انسان معمولی و خصوصاً زندگی اجتماعی ضروری است. در تمامی این روش‌ها، حداقل باید رأی کلیفورد را تضمین کنیم، ولی پرسش مهم و دشوار این است که این اصول چگونه با دین و به‌ویژه با عقیده‌ی خدا باورانه مرتبط است؟

با توجه به [سخنان] خود جیمز، دین در اصل دو چیز را بیان می‌کند؛ «ابتدا، می‌گوید که بهترین‌ها چیزهای جاودانه‌تر هستند، چیزهای پوشاننده، چیزهایی در جهان که، به اصطلاح، سنگ آخر را انداخته و حرف آخر را می‌زنند... دومین تصدیق دین این است که حتی اگر همین حالا تصدیق اول را باور کنیم، در وضعیت بهتری قرار داریم.» اکنون دو چیز در مورد این عبارت خلاصه آشکار است. تصدیق نخست به شدت مبهم است و محتوای اصلی هر دو تصدیق ارزش‌گذارانه است، گرچه ممکن است اولین مورد برخی ادعاهای واقعی را پیش فرض قرار دهد. جیمز در ادامه می‌گوید «در ادیان ما، جنبه‌ی کامل‌تر و جاودان‌تر جهان هستی در قالب شخصی نمایش داده می‌شود». او از این امر نتیجه می‌گیرد که تنها راه کاربردی برای جدی گرفتن فرضیه‌ی دینی این است که بخشی از آن را بپذیریم [تا تمامیت قضیه بر ما مشخص شود]. فردی که تا زمان دستیابی به برهان، از گام برداشتن سر باز زند «ممکن است برای همیشه دست خود را از تنها فرصت آشنایی با خدایان کوتاه کند».

بنابراین، مسئله باور دینی از یک سو با اصول اخلاقی (در مفهومی گسترده‌تر) و از سوی دیگر، با همکاری دسته‌جمعی، با نیاز به اعتماد به دیگران پیش از اطمینان از قابل اعتماد بودن آن‌ها، تنیده شده است — به این معنا که در دو زمینه‌ای تنیده شده است که پیش از این، در مورد آن‌ها توافق کرده‌ایم که تصمیم‌گیری قبل از دستیابی به شواهد، منطقی است. به همین دلیل است که جیمز «قواعد ندانم‌گرایانه برای جست‌وجوی حقیقت» را رد می‌کند و می‌گوید «قاعدۀ ای از تفکر که به طور مطلق من را از تصدیق انواع خاصی از حقیقت

باز می‌دارد، اگر این‌گونه حقایق واقعاً وجود داشته باشند، غیرمنطقی خواهد بود». در نتیجه، در این زمینه، همچون برخی زمینه‌های دیگر، نه تنها این یک واقعیت است که «سرشت شورمند ما» بر عقاید ما تأثیر می‌گذارد، بلکه همچنین پذیرفتنی است که چنین باشد. بنابراین سخن جیمز در خصوص ایمان، همانند سخن گایوس پونتیوس^{۳۱} (در کتاب نهم از آثار تیتوس لیویوس^{۳۲}) در مورد جنگ است که می‌گوید هنگامی که نمی‌توانی از آن دوری کنی، [جنگیدن] موجه است.^{۳۳}

این یک مورد قانع‌کننده و قدرتمند است، اما سه بخش اصلی در آن قابل تشخیص است. یکی مرتبط با آن است که اساساً انتخاب‌های اخلاقی چیستند. آن‌ها در واقع به این معنا آزاد هستند که نیازی ندارند و نمی‌توانند منتظر نیروی عقلانی باشند تا آن‌ها را تعیین کند. آن‌ها از [زیر دست] ندانم‌گرایی سخت‌گیرانه کلیفوردا فرار می‌کنند. ولی این واقعیت، تا اینجا، ما را بدون راهنمایی در مورد اینکه چه تصمیم‌هایی اتخاذ کنیم، رها می‌کند. باید هر انتخابی را که در این ادعای مبهم نهفته است که بهترین‌ها چیزهای جاودان‌تر هستند، به وسیله بررسی کردن اینکه چگونه با کلیت سایر دیدگاه‌های اخلاقی و اهداف ما تطابق و سازگاری دارد، محک بزنیم. این پرسش دوباره در فصل ۱۴ مطرح می‌شود.

موضوع دوم به شورمندی به عنوان یک تساوی‌شکن^{۳۴} مربوط است. حتی در خصوص پرسش‌های واقعی، مسائل مربوط به صدق و کذب، جیمز می‌گوید در جایی که ملاحظات عقلانی به صورت بی‌طرفانه متوازن باشد — و هر جایی که گزینش زنده، ناگزیر و خطیر بوده و به همین دلیل تعلیق داوری ناممکن باشد — شورمندی به طور مجاز قادر به تصمیم‌گیری است. این سؤال برانگیزتر است. تمام این موارد به دیدگاه پاسکال بسیار نزدیک است که وقتی عقل نظری نمی‌تواند تصمیم بگیرد، عقل عملی منفعت‌طلب^{۳۵} قادر است به عنوان یک تساوی‌شکن عمل کند. در واقع، شورمندی غالباً در ناچاری تصمیم می‌گیرد؛ ما باید این را به عنوان [یک امر] اجتناب‌ناپذیر بپذیریم، و هنگامی که مجبور هستیم، می‌توانیم این کار را با ناراحتی کمتر انجام دهیم، که همیشه بسیاری از باورهای ما تا حدی مبتنی بر شورمندی است. اما جیمز با قرار دادن تعداد

31. Gaius Pontius

32. Livy

33. *Iusta est fides, quibus necessaria*

34. Tie-breaker

35. Self-seeking

بسیار زیادی از باورهای ما تحت لوای مرجع اقتدار، در خصوص وابستگی باور به شورمندی، اغراق کرده است. من می‌پذیرم که برخی از این موارد در سایه شورمندی ما قرار دارند؛ آنجا که پذیرفتن یک مرجع اقتدار مفروض خود به چیزی بیشتر از عرف [جامعه] و تمایل ما به همراهی دیگران بستگی ندارد. ولی گاهی اوقات مرجع اقتدار به درستی در چنین جایگاهی است، به این معنا که ممکن است دلیل خوبی داشته باشیم تا فرض کنیم «مرجع اقتدار» در خصوص امر مورد نظر دارای علم یا اندیشه‌ای مستدل است و هیچ انگیزه جدی‌ای برای فریب دادن ما ندارد. گاهی اوقات ما حتی شواهدی از تجربه خود داریم، مبنی بر اینکه «مرجع اقتدار» به‌طور کلی در حوزه مورد بحث قابل اعتماد است. بنابراین در چنین مواردی، آنچه را مبنی بر مرجع اقتدار می‌پذیریم، گرچه فقط به صورت غیرمستقیم، دارای درجاتی از حمایت عقلانی است. شکی نیست که ما هنوز هم از جهات مختلف، اغلب در خصوص موضوعاتی که از اهمیت بالایی برخوردارند، دائماً در حال فریب خوردن هستیم، ولی این دلیل نمی‌شود که تعیین باور توسط شورمندی را با خرسندی بپذیریم، بلکه دلیلی است تا تلاش کنیم منتقدانه‌تر برخورد کنیم و، در صورت امکان، این خصلت را به دیگر زمینه‌ها منتقل کنیم؛ برای مثال، آن‌گونه از شیوه‌های انتقاد و آزمون متقابل که در دعاوی حقوقی و علم، معیارهایی برای [آشکارسازی] خطا و نیرنگ فراهم می‌کنند. در هر صورت، تنها هنگامی که یک تساوی برای شکستن وجود دارد، به یک تساوی شکن نیاز داریم و چندان روشن نیست که با توجه به پرسش‌های اصلی خداباوری، ملاحظات عقلی در خصوص اینکه در کل بهترین فرضیه چیست، به چنین بن‌بستی برسد.

سومین بخش در استدلال جیمز مهم‌ترین است. با توجه به اینکه به‌طور اجتناب‌ناپذیر، در اندیشه مؤلفه‌ای «شورمند» و متقابلاً به‌طور اجتناب‌ناپذیر، ریسک مهیب و دائمی خطا کردن وجود دارد، و همچنین با توجه به اینکه در بسیاری از مسائل، احتمال برحق بودن ارزشی دارد که با نادیده گرفتن احتمال در خطا بودن چیزی بر آن افزوده نمی‌شود، بنابراین باید اصل کلیفوردر را مبنی بر باور نکردن هیچ چیز بدون شواهد کافی رد کنیم. ما نه تنها باید مایل باشیم فرضیه‌ها را طرح کنیم و آن‌ها را تحت آزمون بگذاریم، بلکه باید فرضیه‌هایی را که تا حدی قابل قبول بوده و از طریق آزمودن کمابیش تأیید شده‌اند نیز به‌طور غیرقطعی بپذیریم. این قاعده‌ای کلی است که یک خدا‌نا‌باور می‌تواند به‌آسانی و از صمیم قلب مانند هر خدا‌باوری آن را تأیید کند. این گام بعدی جیمز است که اهمیت بسیاری دارد: ممکن است برای ما فرضیه‌ای گیرا وجود داشته باشد که «جنبه کامل‌تر و جاودان‌تر جهان» شخص‌وار است، و سپس تنها راه مناسب برای آزمودن این فرضیه تلاش برای وارد شدن به گفت‌وگو با این شخص (یا اشخاص) خواهد بود: برای داشتن فرصت «آشنایی با خدایان»، باید

آمادگی پذیرفتن بخشی از باورهای خدا باورانه را داشته باشیم. با توجه به تمام آنچه در فصول پیشین گفته شد، من تردید دارم که آیا این همچنان باید فرضیه‌ای زنده برای ما باشد یا خیر. اما بگذارید فرض کنیم که این طور است. اجازه دهید در این مورد با جیمز هم‌رای باشیم که قاعده تفکری که من را به طور مطلق از تصدیق انواع خاصی از حقیقت بازمی‌دارد، اگر چنان حقایقی واقعاً وجود داشته باشند، قاعده‌ای ضد عقلانی خواهد بود. آنچه در پی می‌آید این است که ما در رابطه با خدا باوری در بُعد فکری بهتری قرار خواهیم گرفت — خواه در آخر این را بپذیریم خواه نپذیریم — اگر حداقل یک بار در این مسیر گام نهاده باشیم، اگر واقعاً نه تنها جنبه فکری بلکه جنبه شورمندی اذهان خود را نیز به روی امکان گفت‌وگو با «خدایان» گشوده باشیم، اگر خدایانی وجود داشته باشند و بخواهند با ما گفت‌وگو کنند. اما همچنین نتیجه می‌شود که چون هدف ما مشخص کردن این است که «این نوع حقیقت واقعاً وجود دارد یا خیر»، باید در این حوزه نگرانی‌ای را حفظ کنیم که جیمز (با ارجاع به علم) خود، از آن به عنوان کشمکش میان علاقه شدید متفکر خوش بین و بحران «هراس از فریب خوردن» یاد می‌کند؛ بررسی متوازن اینکه آیا مشاهدات ما واقعاً فرضیه ما را تأیید می‌کنند یا مردود می‌شمارند. آزمونی که هدف آن اثبات حقیقت است باید به گونه‌ای انجام شود تا اجازه دهد فرضیه مورد بحث ابطال شده یا حداقل تأیید نشود. یک فرضیه تنها با عبور از آزمون‌های طاقت فرسا تأیید می‌شود، یعنی آزمون‌هایی که اگر [فرضیه] نادرست باشد، به احتمال قوی نادرست بودن آن را نشان می‌دهند، در حالی که همان طور که جیمز می‌گوید، ما باید قاعده تفکری را که ما را از تصدیق انواع خاصی از حقیقت بازمی‌دارد، حتی اگر واقعاً وجود داشته باشند، به عنوان قاعده‌ای ضد عقلانی رد کنیم. همچنین باید قاعده تفکری را به عنوان ضد عقلانی رد کنیم که ما را از انکار چنین حقایق مفروضی، حتی اگر واقعاً وجود نداشته باشند، بازمی‌دارد. و این تنها برای جلوگیری از خطا نیست: این بخشی اساسی از روش تأیید حقیقت است. اگر قرار است از ایمان به عنوان یک آزمون دفاع شود، باید با اصول کلی تحقیق تجربی مطابقت داشته باشد. احتمالاً نتیجه چنین آزمونی، در جهت تلاش برای گفت‌وگو با «خدایان»، گونه‌ای «تجربه دینی» خواهد بود. اما همان طور که در فصل ۱۰ مشاهده کردیم، اعتبار چنین تجربه‌ای خود مورد تردید است. یک نتیجه مطلوب آزمون باید مجموعه‌ای از تجربیات باشد که به نوعی در برابر انواع تبیین‌های روان‌شناختی که در آن فصل نشان داده شده، مقاومت می‌کند.

با این شرط، ما می‌توانیم بخش سوم از استدلال جیمز را بپذیریم؛ ادعای او در مورد آن چیزی که می‌توانیم «ایمان تجربی» بنامیم. اما این مسئله بسیار متفاوت از هر آن چیزی است که معمولاً به عنوان ایمان مذهبی

مورد دفاع قرار می‌گیرد! خصوصاً، این مسئله بسیار متفاوت از روش پیشنهادی پاسکال مبنی بر این است که باید باور دینی را پرورش دهیم. و همچنین، همان‌طور که خواهیم دید، متفاوت از دیدگاه کیرکگارد است که عقل هیچ جایگاهی در حوزه ایمان ندارد. با توجه به بخش سوم از استدلال جیمز، نوعی ایمان مقدماتی حرکتی در جهت انجام پژوهش‌های عقلانی است. ممکن است اعتراض شود که چنین به‌کارگیری‌ای با روح باور دینی هم سازگار نیست، که دومی مستلزم یک تسلیم بدون قید و شرط فکری و کنار گذاشتن پژوهش‌های مستقل است. به این معنا که ممکن است گفته شود «ایمان تجربی» یک تناقض است. استدلال خواهیم کرد، بر ضد کیرکگارد، که این‌طور نیست، ولی اگر این‌گونه بود، نتیجه آن درهم کوبیدن ادعای جیمز در خصوص باور پیشین است. در حالی که ما مفروضات تجربه‌گرایانه و اصول تجربی را که کل این استدلال به آن بستگی دارد رد می‌کردیم، نتوانستیم استدلال او در خصوص ایمان را حفظ کنیم.

ج) کیرکگارد و برتری تعهد^{۳۶}

در [اندیشه] کیرکگارد، حرکت از عقل به سمت ایمان افراطی‌تر از [اندیشه] پاسکال یا جیمز است. او می‌گوید که «شخص پرسشگر» «باید در یکی از این دو وضعیت باشد؛ یا او به‌راستی به حقیقت مسیحیت معتقد است و به‌راستی از رابطه خاص خود با آن مطمئن — از آنجا که خود ایمان دلبستگی بی‌حد و اندازه به مسیحیت است و از آنجا که ممکن است هر دلبستگی دیگری به‌آسانی و سوسه‌ای ایجاد کند، در این مورد او نمی‌تواند به موارد دیگر دلبستگی بی‌حد و اندازه داشته باشد — یا از سوی دیگر، پرسشگر نه در نگرشی ایمانی، بلکه به‌طور عینی در نگرشی ژرف‌اندیشانه قرار دارد و از این رو، علاقه بی‌حد و اندازه‌ای به تعیین این پرسش ندارد». کیرکگارد از این موارد نتیجه می‌گیرد که «این مسئله نمی‌تواند به‌طور قاطعانه به وجود آید؛ به این معنا که اصلاً به وجود نمی‌آید، زیرا قاطعیّت جزئی از ماهیت این مسئله است».

اگر این بی‌نقص باشد، به این معنا خواهد بود که بحث عقلانی خدا باوری، حداقل در قالب مسیحیت، غیرممکن است و (برای مثال)، تمام استدلال‌هایی که در فصل‌های قبلی ما، از هر دو طرف، گزارش یا ارائه شده، هنگام مواجهه با هر مسئله واقعی ناکام مانده است. ولی آیا این بی‌نقص است؟ بیایید تلاش کنیم تا استدلال کیرکگارد را کامل‌تر [و با دقت بیشتری] توضیح دهیم. در گفتن اینکه قاطعیّت جزئی از ماهیت

36. S. Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (see n. 3 to Chapter 10, p. 182. above), Book I, Part II, Chapter 2.

مسئله است، ابتدا وی ادعا می‌کند که مسئله حقیقت مسیحیت به‌گونه‌ای است که در واقع علاقه‌مندی بی‌حدواندازه پرسشگر به تعیین آن، خود بخشی از مسئله است. ولی از این گذشته، او ادعا می‌کند که نمی‌توان بی‌حدواندازه به این تعیین علاقه‌مند بود، مگر آنکه بی‌نهایت دلبسته مسیحیت باشیم. سوم اینکه تنها در صورتی می‌توان به مسیحیت چنین دلبستگی‌ای داشت که پیش از این، نسبت به حقیقت آن متقاعد شده باشیم؛ به عبارت دیگر، در صورتی که پیش از این در مرحله‌ای از ایمان باشیم که مانع از رسیدگی به این مسئله می‌شود. در شکل مبسوط آن، این استدلال معتبر است: با توجه به مقدمات، نتیجه به دست می‌آید. اما دلیلی وجود ندارد که چرا باید هریک از این مقدمات را بپذیریم، چه رسد به پذیرفتن هر سه مقدمه. مورد دوم و سوم فقط ادعاهای تجربی نامفهوم هستند؛ اولین مورد از آن‌ها بیشتر قابل بحث است. چگونه علاقه یک پرسشگر به مسئله‌ای می‌تواند بخشی از ماهیت خود آن مسئله باشد؟ اگر مسئله صدق و کذب در مورد مسیحیت مطرح باشد، به عبارت دیگر، اگر حتی چیزی به نام احتمال حقیقی بودن مسیحیت وجود داشته باشد، پس باید دو وضع ممکن وجود داشته باشد: چنین بودن و چنین نبودن آن. سپس هر کسی که بتواند به این دو احتمال بیندیشد یا آن‌ها را تصور کند، می‌تواند امکان داوری میان آن‌ها را نیز در نظر بگیرد و انجام این کار همان طرح کردن این مسئله است. بنابراین صرف نظر از میزان علاقه متفکر به این مسئله یا تعهد او به هریک از دو طرف، مسئله حقیقت مسیحیت برای چنین متفکری مطرح می‌شود. انکار این امر به معنای ایجاد تردید جدی در این مورد است که آیا اصلاً در اینجا مسئله حقیقت مطرح است یا خیر؛ و همان‌طور که خواهیم دید، استدلال کیرکگارد او را به آن سمت هدایت می‌کند.

او فرضیه خود را با تقابل اندیشه‌های «عینی» و «ذهنی»، یا راه‌هایی برای طرح مسئله حقیقت، توسعه می‌دهد. «هنگامی که مسئله حقیقت به صورت عینی طرح می‌شود، اندیشه به‌طور عینی به حقیقت معطوف می‌شود، به‌عنوان یک شیء که داننده با آن مرتبط است... هنگامی که مسئله حقیقت به صورت ذهنی طرح می‌شود، اندیشه به‌طور ذهنی به ماهیت رابطه فرد معطوف می‌شود؛ اگر تنها شیوه این ارتباط ریشه در حقیقت داشته باشد، فرد به حقیقت دست پیدا کرده است، حتی اگر بدین ترتیب تصادفاً با چیزی ارتباط داشته باشد که حقیقت ندارد.» از طرف دیگر، «به‌طور ذهنی، اندیشه به این پرسش معطوف می‌شود که آیا فرد به چیزی مرتبط است که به‌گونه‌ای رابطه او در حقیقت رابطه‌ای با خدا باشد». او فردی را که در سرای خداوندی حقیقی و با ادراک راستین از خداوند در معرفت خود، اما با خدایی دروغین، نیایش می‌کند با فردی مقایسه می‌کند که در اجتماعی بت‌پرستانه زندگی می‌کند، با شورمندی تمام نیایش می‌کند، اگرچه چشمانش به تمثال یک

بت دوخته شده است: «یکی حقیقتاً خداوند را نیایش می‌کند گرچه بتی را می‌پرستد و دیگری که به خطا خداوند حقیقی را می‌پرستد، و از این رو، در واقع بتی را می‌پرستد.»

این نشان می‌دهد که به گفته کیرکگارد، آنچه اهمیت دارد صدق یا کذب آن چیزی نیست که هر کس به آن باور دارد — این «حقیقت عینی» خواهد بود — بلکه ماهیت رابطه اعتقادی [مهم] است.

«به‌طور عینی بر چیزی که گفته می‌شود تأکید می‌شود، به‌طور ذهنی بر چگونگی گفتن آن.» اما «حقیقی» بودن این رابطه چه معنایی دارد؟ ظاهراً تنها مورد لازم این است که علاقه و تعهد شخصی بی‌حد و اندازه پرشور باشد، ولی اگر ماهیت این رابطه تمام آن چیزی است که اهمیت دارد، آیا شرط دوم رابطه به‌سادگی بی‌اهمیت نمی‌شود؟ آیا این چرخ‌دنده‌ای هرز نیست که هیچ کارایی‌ای ندارد؟ و ممکن نیست که اصلاً چیزی نباشد یا در واقع یک شیء خیالی صرف باشد؟ این قویاً در فرضیه کیرکگارد اظهار شده است که «حقیقت ذهنیت است»، اما به نظر می‌رسد این خواست کیرکگارد نیست، زیرا (همان‌طور که در بالا ذکر شد) او «خداوند حقیقی» را با «یک بت» مقایسه می‌کند. او زندگی مسیح را در حقیقت به‌منزله یک وحی الهی تلقی می‌کند که توسط این خداوند حقیقی به انسان‌ها هدیه داده شده است، و حتی از مسیحی [بودن] به‌عنوان علاقه‌مندی شورمندان به سعادت جاودان خود صحبت می‌کند؛ اگر آموزه‌های مسیحیت به معنای واقعی کلمه صادق نباشند، فردی بسیار علاقه‌مند، قربانی فریب (شاید خودفریبی) می‌شود. هنگامی که فردی حقیقتاً (ذهنی) به درگاه یک بت نیایش می‌کند، این به‌نوعی به نیایش با «خداوند حقیقی» تبدیل می‌شود. با تمام این تفاسیر، شرط دوم مناسب رابطه حاضر است و نیایشگر نیز با آن مرتبط است. از طرف دیگر، «مقصود ایمان واقعیت دیگری است... که آن واقعیت آموزگار است، یعنی آموزگار واقعاً وجود دارد». با این حال، برای تفسیر «چرخ‌دنده هرز» نیز تکیه‌گاهی وجود دارد: همچنین کیرکگارد از فردی صحبت می‌کند که «یک عدم قطعیت را با شورمندی بی‌کران در آغوش می‌گیرد»، و از سقراط به‌عنوان نمونه استفاده می‌کند. اگرچه سقراط جاودانگی را مسئله‌ساز می‌داند، «او تمام زندگی‌اش را بر سر این "اگر" به خطر می‌اندازد، شهادت ملاقات با مرگ را دارد و الگوی زندگی‌اش را چنان با شورمندی بی‌کرانی تعیین کرده است که باید آن را قابل قبول یافت — اگر جاودانگی در کار باشد». ممکن است این‌گونه برداشت شود که سقراط برنامه زندگی خود را بر آینده‌نگری [موجود در] شرط‌بندی پاسکال بنا کرده بود، اما این تحریف افکار و انگیزه‌های سقراط، [متفاوت از] شکلی که افلاطون آن‌ها را ارائه می‌کند، آن‌چنان موهوم است که نمی‌توانم باور کنم منظور کیرکگارد همین

است. منظور او باید این بوده باشد که تعهد کامل سقراط به پژوهش فلسفی، به ویژه اخلاقی، و انتقاد از ادعاهای بی اساس درباره معرفت، خود مستلزم «شورمندی بی کران» است. اگر چنین باشد، با توجه به ابژه قصدی تعهد باید بازی های آزادانه بسیاری وجود داشته باشد.

دو تفسیری که بین آنها تردید داریم، و به نظر می رسد خود کیرکگارد میانشان مردد است، تلاش او را برای نشان دادن اینکه مسئله حقیقت مسیحیت، یا شاید به طور کلی خدا باوری، نمی تواند مطرح شود، منعکس می کند. اگر تمام آنچه اهمیت دارد اسلوب رابطه است و تقریباً می تواند هر مقصودی داشته باشد، از جمله نوع وهمی آن، پس اگرچه ممکن است در مورد واقعیت این یا آن مقصود خاص پرسشی به میان آید، کم اهمیت بوده و به طور کلی مسئله حقیقت مسیحیت یا خدا باوری نخواهد بود: در واقع، چنین مشکلی وجود نخواهد داشت. ولی اگر مسیحیت یا خدا باوری اساساً شامل برخی ادعاهای واقعی در مورد وجود یک خدا و رابطه و برخورد او با انسان ها باشد، آنگاه، حتی اگر اسلوب رابطه نیز مهم باشد — به طوری که «حقیقی» بودن رابطه بتواند به نحوی موجب شکل گیری ارتباطی با مقصود شایسته خود شود، حتی در جایی که باورمند خود از آن مقصود بی خبر بوده یا از آن نامطمئن باشد — پرسشی واقعی وجود دارد که مطرح می شود و قابل بررسی است و با دوراهی کیرکگارد رد نمی شود.

با این حال، برای کیرکگارد مهم تر از این ادعا که این پرسش نمی تواند مطرح شود، دیدگاه خودش است که حتی در صورت مطرح شدن آن [پرسش]، بررسی «عینی» آن به غایت عبث است. ظاهراً، نه به این دلیل که نمی تواند حقیقت دین را اثبات کند، بلکه به این دلیل که ممکن است به انجام این کار نزدیک شود. «فرایند تقریب عینی» با ایمان ناسازگار است. «هر آن چیزی که تقریباً محتمل یا محتمل یا بسیار محتمل است چیزی است که او می تواند به آن علم پیدا کند یا [اشرافی به آن پیدا کند که آن اشراف] در حد علم پیدا کردن باشد، یا به شدت و قاطعیت به تقریب به آن علم پیدا کند — اما باور آن غیر ممکن است. زیرا امر محال موضوع ایمان و تنها چیزی است که می توان آن را باور کرد.» کیرکگارد بر سرشت متناقض مسیحیت تأکید کرده و از آن استقبال می کند — به خصوص این ادعا که خداوند به معنای واقعی کلمه به عنوان یک انسان وجود داشته است — و صراحتاً هرگونه تفسیری که آن را از نظر عقلی پذیرفتنی تر می کند رد می کند: «بنابراین مسیحیت یک آموزه نیست، بلکه این واقعیت است که خداوند وجود داشته است.» برای او حیاتی است که امر محال باید «با تمام شفافیت خود قد علم کند تا اگر انسان بخواهد، باور کند».

همانند پاسکال در شرط‌بندی‌اش، و همانند جیمز با ایمان تجربی‌اش، کیرکگارد باور را امری ارادی می‌داند، اما بر خلاف هر دوی این‌ها، او به نفع چنین باوری بر هیچ مبنای کلی‌ای استدلال نمی‌کند. به نظر می‌رسد که او از یک موضع استدلال می‌کند، نه به‌سوی یک موضع. هدف عمده او تبیینی است تا چپستی مسیحیت را نشان دهد. البته این بدان معنی است که او واقعاً ادراک خود از مسیحیت را نشان می‌دهد، اگرچه این قید را نمی‌پذیرد، بلکه اصرار می‌ورزد که این مسیحیت واقعی است و این متضمن ادعایی تاریخی است — اما تماماً هم به این ادعا ختم نمی‌شود — که ادراک او گونه‌اصیلی از مسیحیت است. از آنجایی که در دوران او مسیحیت به معنای بسیار گسترده یک دین تثبیت‌شده است، و هنوز هم چنین است، زیرا بسیاری از مردم فکر می‌کنند مسیحی بودن خوب است و بسیاری دیگر به مسیحیت پایبندی تشریفاتی داشته یا تملق‌گوی آن بوده یا دست‌کم برای آن میزان قابل توجهی احترام قائل هستند، این در عمل راهی است برای معرفی کردن یک موضع به‌عنوان مسیحی [بودن] حقیقی (این نمونه‌ای از ابزار تبلیغاتی است که چارلز استیونسون^{۳۷} تحت عنوان «تعریف مجاب‌کننده» تشریح کرد).^{۳۸} پس شاید کیرکگارد در نهایت برای یک موضع استدلال کند، اما فقط با معامله بر سر آن مسیحیت متعارف، قابل احترام و اسمی که وی آن را تحقیر و نکوهش می‌کند.

با کنار گذاشتن این بخش فریبنده، می‌توان گفت کاری که کیرکگارد انجام می‌دهد ارائه‌ی تصویری از یک ایمان کاملاً داوطلبانه برای پذیرش خوانندگانش است؛ ایمانی که بر هیچ پشتوانه‌ی فکری‌ای تکیه نداشته و پرسش و انتقاد خردمندانه را [با جدیت] طرد می‌کند. «ایمان به‌تنهایی یک حوزه را تشکیل می‌دهد و ممکن است هرگونه سوءتعبیر در مسیحیت با تبدیل آن به یک آموزه، و انتقال آن به حوزه‌ی فکری، به رسمیت شناخته شود.» این به‌صراحت در تضاد با دیدگاهی است که آنسلم، برای مثال، در عبارت «ایمان به‌دنبال ادراک»^{۳۹} خلاصه کرده است. آنسلم از یک موضع ایمانی آغاز می‌کند. او به خدایی باور دارد و در واقع، خداوند را به‌عنوان یک شخص خطاب می‌کند. با وجود این، او می‌خواهد ادراک و اعتقاد عقلانی، یا حتی اثبات منطقی، را به آن باور اولیه بیفزاید. این طرح و برنامه نامنسجم یا گمراه نیست؛ در فصل ۳، دیدیم که با شکست مواجه می‌شود، اما بدان معنا نیست که [چنین تلاشی] نوعی سوءتفاهم است. و در واقع موارد معقول و گاهی موفقیت‌آمیز بسیاری از ایمان به‌دنبال ادراک وجود دارد: بسیاری از پاسخ‌های فلسفی به اشکال گوناگون شک‌گرایی ذیل

37. Charles Leslie Stevenson

38. C. L. Stevenson, 'Persuasive Definitions', in *Mind* 47 (1938).

39. *Fides quaerens intellectum*

این عنوان قرار می‌گیرند. باورهای ما به یک جهان بیرونی، به اذهان دیگر و به اعتبار کلی استدلال استقرایی، همه در ابتدا غیرعقلانی هستند. همان‌طور که جیمز می‌گوید، ما صرفاً خودمان را در حال باور داشتن به این چیزها می‌یابیم، بدون هیچ دلیل شایسته‌ای. به همین دلیل است که وقتی شبهات شکاکانه مطرح می‌شوند، در ابتدا و شاید برای مدتی طولانی، آن‌ها را بی‌پاسخ می‌دانیم. ما که با هیچ فرایند استدلالی‌ای به این باورها نرسیده‌ایم، پس هیچ برهان حاضر و آماده‌ای در دست نداریم تا بتوانیم با آن به شک‌گرا پاسخ دهیم. با این حال، چنین استدلال‌هایی را می‌توان در پایان یافت. در این موارد، ایمان می‌تواند جست‌وجو کند و ادراکی برای حمایت از آن بیابد. و بنابراین، در صورتی که ادراک از آن پشتیبانی کرده باشد، باور ما به این امور، تضعیف یا تباہ نمی‌شود.

با وجود تمام چیزهایی که هر کسی می‌توانست از قبل بگوید، ممکن است همین امر در مورد طرح و نقشه آنسلم نیز صادق باشد. البته او به دنبال اثباتی پیشینی از وجود خداوند بود و فکر می‌کرد که به آن دست یافته است. اما ممکن است همین امر در مورد طرح سوئین‌برن در جست‌وجوی استدلالی تجربی و استقرایی، برای این نتیجه‌گیری یا طرح جیمز در جست‌وجوی تأیید تجربی، صادق بوده باشد. در واقع، تا جایی که ما دلایل کلی خوبی برای انکار کردن امکان اثبات واقعیتی چون وجود یک خدا داریم، این دو مورد اخیر، حداقل امروزه، طرح‌های معقول‌تری نسبت به [طرح] آنسلم هستند. اما نکته اصلی این است که ایمان می‌تواند در جست‌وجوی ادراک باشد؛ خواه به صورت برهانی، خواه استقرایی و خواه تجربی. فردی که به دنبال گواه و اثبات می‌رود ایمان اولیه خود را رها نمی‌کند و در صورت موفقیت هم مجبور به انجام این کار نخواهد بود. یک خلبان آزمایشی که برای اولین بار با نوع جدیدی از هواپیما پرواز می‌کند، باید به طراحان و سازندگان آن ایمان زیادی داشته باشد. با این حال، وظیفه او تأیید چیزی است که در ابتدا به آن باور دارد، و این کار را تنها با به جان خریدن خطر تکذیب آن و مترصد بودن برای هر نقص و خطایی انجام می‌دهد. و خود کیرکگارد، در تأیید سقراط، به‌طور ضمنی اعتراف می‌کند آن تعهدی را که او گرامی می‌دارد می‌تواند در پژوهشی نشان داد که نتیجه خود را غیرقطعی می‌داند.

پس چرا کیرکگارد نیز دیدگاه مخالف را برمی‌گزیند که تعهد باید ناسنجیده باشد و امر محال تنها هدف ممکن برای ایمان است؟ آیا او تصادفاً دچار این مغالطه می‌شود که از آنجایی که فردی برای پذیرش یک باور پوچ یا متناقض و بدون هیچ دلیل عینی به نفع آن به تعهد یا اراده‌ای فوق‌العاده قوی نیاز دارد، تنها چنین باوری است که می‌تواند تعهدی را حفظ کند که او ارزشمند می‌داند؟ یا اینکه آیا وی در ایمان ناموجه شایستگی

منحصربه‌فردی می‌یابد که اگر ایمان از جانب عقل پشتیبانی می‌شد، یا حتی اگر به‌دنبال چنین حمایتی بود، از بین می‌رفت؟ البته چندین رأی مشابه در مورد ارزش وجود دارد. شاید ما فردی را تحسین کنیم که وفاداری او به دوستش، اجازه می‌دهد تا این باور را حفظ کند که دوستش بی‌گناه است، اگرچه به نظر می‌رسد همه شواهد مجرم بودن او را نشان می‌دهند. حتی ممکن است فرد وطن‌پرستی را تحسین کنیم که شعارش «کشور من، درست یا غلط»^{۴۰} است. بدون شک، در وفاداری شایستگی‌ای وجود دارد که به‌راحتی از بین نمی‌رود، اما مفهوم وفاداری نابجا و فداکاری نادرست نیز مطرح است. یا اینکه کیرکگارد از دیدگاه خداوند به این موضوع نگاه می‌کند؟ آیا خداوند خواهان ایمان بی‌چون‌وچرا به خود است و هرچه در برابر شواهد مغایر مقاومت بیشتری داشته باشد، ارزش بیشتری برای آن قائل است؟ اما این رأی، مانند رأی پاسکال، خدایی را پیش‌فرض می‌گیرد که نمی‌توانیم نیکی اخلاقی را به هر معنایی که بتوانیم درک کنیم، به او نسبت دهیم. در واقع، ما به خدای کتاب ایوب^{۴۱} باز می‌گردیم، و هر اندیشه‌ای که ممکن است در مورد ایوب داشته باشیم، شکی نیست که [شخصیت] یهوه در این داستان بسیار ناخوشایند به تصویر کشیده می‌شود.

در عین حال، ما نمی‌توانیم جذابیت روانی تأکید کیرکگارد بر ایمان ناموجه را انکار کنیم. نوشته‌های او تباری بی‌کم‌وکاست از اگزیستانسیالیسم را پدید آورد که ویژگی مشترک آن‌ها تنها همین دفاع از انتخاب‌های پرشور و بی‌دلیل است. در اینجا، از گرایش ذهن انسان (همان‌طور که دیدیم هیوم در فصل ۱ به آن اشاره کرد) به باور کردن بی‌شمار چیزهای عجیب و شگفت‌انگیز، مشابهی عملی پیدا می‌کنیم، فقط به این دلیل که تعجب یا شگفتی چنین احساس دلدپذیری است. همان‌طور که ممکن است گزارش‌هایی را دقیقاً به همان دلیلی باور کنیم که ارزش باورپذیری آن‌ها را می‌کاهد، بنابراین ممکن است اقداماتی را نیز به دلایلی انتخاب کنیم که شاید ما را نسبت به آن‌ها هشدار دهد. ریسک کردن بسیار سرگرم‌کننده است و انتخابی غیرقابل دفاع و ظاهراً فاقد انگیزه، مهیج است، اما به‌سختی می‌توان این را به‌عنوان یک برنامه کلی برای زندگی پیشنهاد کرد و آنچه خود کیرکگارد از آن حمایت می‌کند نوعی رولت روسی فکری است.

ما بر آن شدید تا پرسیم آیا باور بدون دلیل، به‌طور ناسازوارانه، می‌تواند از نظر فکری قابل احترام باشد یا خیر. مطمئناً کیرکگارد نشان نداده که این‌طور است. اگرچه او از ملاحظاتی عقلانی بیزار است، با وجود این در

40. My Country, right or wrong

41. *Book of Job*

معرض نقد عقلانی قرار دارد. همان طور که دیدیم، او عاری از ناسازواری نیست. او در مورد این پرسش که آیا ایمان با دیدگاه انتقادی سازگار است یا خیر، و همچنین در مورد اینکه آیا اهمیت دارد که خدا باوری یا مسیحیت درست باشد، تردید دارد. اگر اهمیت داشته باشد، آنگاه نمی توانیم تنها آن گونه های پژوهشی را به عنوان بی ربط مردود بشماریم که می تواند حقیقت آن را تعیین کند. اگر اهمیتی نداشته باشد، آنگاه بهتر است آشکارا به این اعتراف کنیم و تلاش کنیم از دین به عنوان نوعی تعهد دفاع کنیم که نیازی به باور ندارد.

فصل دوازدهم

دین بدون باور؟

برگردان امیرحسین زاهدی

ممکن است عبارت «دین بدون باور» متناقض به نظر برسد؛ شاید هم واقعاً چنین باشد، اما [معنای] «باور» مبهم است. در [زبان] انگلیسی امروزی، معنای غالب آن چیزی است که می‌توانیم «باور راستین»^۱ بنامیم: باور داشتن (نسبتاً راسخ) به یک عقیده معین. باور داشتن اساساً یک امر شناختی است، به معنای باور داشتن به [چیزی]، حتی اگر از باور داشتن به چیزی سخن بگوییم — همانند ارواح، پریان یا خداوند — احتمالاً منظورمان صرفاً باور به وجود ارواح، پریان یا یک خداست. اما معنای اصیل «باور» بیشتر آن چیزی بود که اکنون مراد ما از «ایمان» است. خداوند ابژه بنیادی ایمان بود و باور داشتن به او به معنای اطمینان داشتن و تکیه کردن به او. حتی امروزه، [منظور از] «باور» چیزی بیش از باور راستین است: باور داشتن به سوسیالیسم یا مارگارت تاچر یا تنظیم خانوادگی صرفاً باور داشتن به وجود چنین موجودیت‌هایی نیست. با این حال، در طرح امکان دین بدون باور، در نظر دارم تا بپرسم آیا چیزی را که می‌توان آن را به‌طور خاص باور دینی نامید می‌توان درک نمود و شاید [از آن] دفاع کرد، بدون آنکه شامل باور راستین درباره آموزه‌های دینی اساسی و معمول باشد [یا خیر؟]. بیش از آنکه به مواردی بیندیشم که پیروان برخی از ادیان - مانند باورمندان به آیین جین^۲ یا برخی بودایی‌ها - باور راستین به خدای شخص‌وار، و شاید هرگونه خدا، را

1. Factual Belief

2. The Jains

به صراحت رد می‌کنند، به مواردی می‌اندیشیم که گرچه باورمندان دینی خود به‌گونه‌ای سخن می‌گویند که حداقل در ظاهر به نظر می‌رسد چنین ادعاهای راستینی داشته باشند، یزدان‌شناسان و فلاسفه باور آن‌ها را طوری تفسیر می‌کنند که به معنای واقعی کلمه شامل چنین ادعاهای راستینی نیست. پرسش ما این است که بدین ترتیب، آیا دین بهتر ادراک می‌شود [؟] و آیا دین، طبق این ادراک، بهتر است [؟].

چنین رویکردی در برخی از سخنرانی‌های ویتگنشتاین ریشه دارد که یادداشت‌هایی از آن منتشر شده است.^۳ اما حتی در جایی که نوشته‌های خود ویتگنشتاین را در اختیار داریم، در مورد چگونگی ادراک آن‌ها اختلاف نظر وجود دارد؛ بدیهی است که نسبت دادن دیدگاه‌ها به او [آن‌هم] بر اساس یادداشت‌های یک دانشجو، احتیاط بسیار بیشتری لازم دارد، و تمام آنچه در اینجا در مورد ویتگنشتاین می‌گوییم دربرگیرنده این شرایط است. فیلیپس^۴ شالوده دیدگاه دینی خود را بر [اندیشه] ویتگنشتاین بنا می‌کند، و اغلب آنچه را ویتگنشتاین به‌عنوان آرا و اشارات باقی می‌گذارد، به مراتب واضح‌تر بیان می‌کند.^۵ با این حال، شرح وی [از اندیشه ویتگنشتاین] نیز، همان‌طور که خواهیم دید، فارغ از ابهام نیست.

ویتگنشتاین می‌گوید [اندیشه] کسی که به روز رستاخیز^۶ باور دارد و کسی که در این مورد بیان می‌کند «شاید، مطمئن نیستم»، [نه تنها] به یکدیگر نزدیک نبوده، بلکه کاملاً متفاوت است. باورمند دینی آن را به‌عنوان راهنمایی برای تمام زندگی خویش [در نظر] می‌گیرد. این است، و نه هیچ‌گونه شدت احساسی دیگری، که نشان می‌دهد باورمندی او تا چه اندازه راسخ است یا شاید [همین است که] به باور وی استحکام می‌بخشد. باور او می‌تواند با بهترین شواهد علمی در تضاد باشد - احتمالاً حتی بر خلاف آنچه خود او به‌عنوان بهترین شواهد علمی تصدیق می‌کند. همچون کیرکگارد، ویتگنشتاین نیز اظهار می‌کند که باورمند دینی حتی خواستار شواهد موافق نیز نیست: «اگر شواهدی [هم] وجود داشت، در عمل کل موضوع را تباه می‌کرد.» این‌که کشیش اوهارا^۷ تلاش کرد تا باورهای دینی را معقول جلوه دهد و به عبارت دیگر، آن را هم‌ردیف باورهای علمی قرار دهد، بی‌تردید «مضحک» بود. این غیرمعقول و حتی مضحک بود زیرا او باور داشت، اما باور

3. L. Wittgenstein, *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology, and Religious Belief*, edited by C. Barnett (Basil Blackwell, Oxford, 1966). pp. 53-72.

4. Dewi Zephaniah Phillips

5. *Religion without Explanation* (see n. 5 to Chapter 10, p. 190).

6. The Last Judgment

7. Thomas J. O'Hara

خود را بر دلایل سست استوار کرد: دین [اگر] هم تراز با علم تلقی شود، به خرافات تبدیل می‌شود. اگرچه گفته می‌شود مسیحیت یک دین تاریخی است، مدعاهای «تاریخی» (به‌خصوص دربارهٔ حیات مسیح) به‌عنوان [امری] تاریخی تلقی نمی‌شوند، چراکه باورمندان آن شک و تردیدی را که دربارهٔ اظهارات تاریخی مربوط به هر دورهٔ تاریخی نسبتاً دور به کار می‌بندند، در مورد آن‌ها اعمال نمی‌کنند. کاربرد دینی متمایزی از زبان وجود دارد که در ارتباط با چیزهای دیگری مشخص می‌شود که متکلمان [آن] می‌گویند و انجام می‌دهند. ممکن است با جزیره‌ای مواجه شویم و افرادی را در آنجا بیابیم که جملاتی را به کار می‌برند که با در نظر گرفتن یک سری ارتباط‌ها، ما باید آن‌ها را به‌عنوان گزاره‌های علمی (احتمالاً نادرست) در نظر بگیریم، اما با وجود یک سری ارتباط دیگر، باید آن‌ها را به‌عنوان گزاره‌های دینی در نظر بگیریم؛ و در برخی شرایط [اساساً] نباید درکی از آن‌ها داشته باشیم.

اکنون مسئله این است که بفهمیم چه چیزی در این دیدگاه دخیل است که باورهای دینی را در سطحی متفاوت از باورهای علمی، تاریخی یا روزمره قرار می‌دهد. چنان‌که ویتگنشتاین می‌گوید، استواری یک باور همانند شدت یک درد نیست؛ می‌توان آن را با خطراتی که باورمند با تکیه بر آن متحمل می‌شود، یا از طرف دیگر با میزان دخالت این باور در انتخاب‌های عملی باورمند و تفسیر او از آنچه برایش رخ می‌دهد، سنجید. ولی این بی‌گمان یک اصل کلی است؛ این [اصل] در مورد بسیاری از باورهای متداول، به اندازهٔ باورهای دینی، صادق است — گرچه بدون شک ما باورهایی نیز داریم که ابعاد عملی کمی دارند یا فاقد چنین ابعادی هستند، [بدین معنا] که به حیات فعال ما ورود نمی‌کنند، ولی تا آنجایی که شواهدی در اختیار داریم و فرض می‌کنیم که این شواهد قویاً به نفع آن‌هاست، محفوظ باقی می‌مانند و این امر شواهد مخالف بسیاری می‌طلبد تا ما را مجبور به کنار گذاشتن آن‌ها کند.

آیا باورهای دینی به خاطر ایستادگی در برابر شواهد مخالف از دیگر [باورها] متمایز می‌شوند؟ این واقعیت که یک باورمند دینی با چیزی که حتی از دیدگاه او شواهد محکم و مخالف [از گونهٔ] علمی یا تاریخی یا روزمره به نظر می‌رسد، متزلزل نمی‌شود، بیانگر آن نیست که فحوائی باور او غیر از آن است که به نظر می‌رسد، یعنی با محتوای یک باور علمی یا تاریخی یا روزمره کاملاً تفاوت دارد. شاید در واقع چنین باشد که او دلایلی برای باورهای خود داشته باشد که در نظر او بر شواهد مخالف بچربد. از طرف دیگر، ممکن است چنین باشد که به‌جای دلایل [عقلانی]، عللی وجود داشته باشند که باور وی را در برابر شواهد

مخالف مقاوم سازند. در واقع، این بدین معناست که او تا حدودی غیرعقلانی رفتار می‌کند. اما چه چیزی در این [مسئله] مایه شگفتی است؟

فرض کنید تلاش می‌کنیم تا از این رأی استفاده کنیم که محتوای یک باور دینی آن چیزی نیست که به نظر می‌رسد؛ چگونه می‌توانیم به [مفهوم] این پی ببریم؟ ویتگنشتاین مایل نیست تا در مورد [فرد] باورمند و نلباور بگوید منظور آن‌ها از «روز رستاخیزی در پیش است» - که یکی بر آن تأکید و دیگری آن را انکار می‌کند - یکسان بوده یا منظورشان چیزهای متفاوتی است: ملاک یکسان بودن معنا در اینجا آشکار نیست. اما برای اینکه در یکسان بودن نگرش آن‌ها تردید کنیم، چه دلیلی داریم؟ این واقعیت که باورمند اجازه نمی‌دهد شواهد علمی خلاف این جمله را بیان کند، همچنین این واقعیت که [آن جمله] در زندگی او نقشی ایفا می‌کند که شاید در زندگی خداناباور هیچ نقشی نداشته باشد - حتی اگر او از خداناباوری به سمت ندانم‌گرایی حرکت کند - نشان نمی‌دهد که منظور او [باورمند] چیز دیگری است. تنها در صورتی که بپذیریم اعتقاد خداناباور، اهمیت باور برای او و تثبیت قدم بودن وی در حفظ آن بخشی از معنای جمله در [نحوه] کاربرد اوست، باید به ادراک تفاوت معنا روی بیاوریم. ولی این معادل با رأی است که ما در [اندیشه] کیرکگارد یافتیم اما آن را مورد انتقاد قرار دادیم؛ مبنی بر اینکه ممکن است انگیزه یک پرسشگر از یک سؤال بخشی از خود سؤال باشد.

در حقیقت، روش‌هایی وجود دارد که پاسخ خداناباور به شواهد مخالف می‌تواند نشان‌دهنده تفاوت معنا باشد. برای مثال، ممکن است او بپذیرد که برخی از اطلاعات شواهدی علیه نگرش خداناباور یا ندانم‌گرا درباره «روز رستاخیزی در پیش است» هستند، اما انکار کند که این‌ها شواهدی علیه نگرش او در خصوص این جمله است. از سوی دیگر، ممکن است وی بخواهد بپذیرد که هرگز روز رستاخیزی به معنای خداناباورانه یا ندانم‌گرایانه [آن] وجود نخواهد داشت، اما از دست کشیدن از اعتقاد خود به روز رستاخیز امتناع ورزد. اما در چنین مواردی، نه ایستادگی او در برابر شواهد مخالف، [بلکه] طرق خاص خداناباور برای دفاع از باور خود است که شاید تفاوت معنا را آشکار کند. حتی اگر کسی مصمم باشد فارغ از پیامد آن به تأکید بر راه و روشی ادامه دهد، این به‌خودی خود آن راه و روش را حقیقتی ضروری^۸ نمی‌سازد، گرچه

سازگاری [نهفته] در استفاده از این راه و روش، او را مجبور می‌کند تا آن [راه و روش] را، تا آنجا که به معنای توصیفی آن مربوط می‌شود، به یک همان‌گویی تغییر دهد.

اما فرض کنید عبارت دینی «روز رستاخیزی در پیش است» به معنای آن چیزی نباشد که در ظاهر به نظر می‌رسد؛ [پس] چه معنای دیگری می‌تواند داشته باشد؟ بهترین سرخ برای این موضوع اشاره به این است که «یک تصویر معین ممکن است همواره نقش موعظه‌گر من را ایفا کند» و اینکه ممکن است فردی، هر زمان که مجبور بود بین دو معنای ممکن یکی را برگزیند، همیشه به عقبابیندیشد و شاید هر اتفاقی را که برای وی رخ می‌دهد به‌عنوان پاداش یا مجازات در نظر گیرد. پس برای چنین شخصی، اظهارات در مورد عقبای الهی، چه آنی باشد چه بماند برای یک روز رستاخیز، به معنای واقعی قوای آن‌ها، تنها می‌تولند همچون راهنمای انتخاب در کنار کارکردشان به‌عنوان بیان احساس مسئولیت باشد. به همین ترتیب، اظهارات فردی مبنی بر اینکه انتظار دارد با دوستی که مرده است [پس از مرگ] دوباره دیدار کند، ممکن است به معنای واقعی، تنها بیان محبت فراوان و پایدار او باشد.

من انکار نمی‌کنم که عبارات ممکن است معانی غیرتوصیفی‌ای مانند این داشته باشند، اما مایه شگفتی خواهد بود اگر جملاتی که در ظاهر معانی واقعی و توصیفی نسبتاً روشنی دارند، فقط در گونه خاصی از کاربرد چنین معانی غیرتوصیفی‌ای داشته باشند. حداقل دو امکان دیگر بسیار محتمل‌تر هستند. نخست اینکه باورمند دینی همچنان ادعاهای راستینی را مطرح می‌کند که اظهاراتش، اگر به معنای واقعی کلمه تلقی شوند، بیانگر آن هستند. به هر حال، این‌ها به توجیه یا حمایت کردن از احساس مسئولیتی که بنا بر فرض، او واقعاً داراست یا تا حدودی به تسکین دادن اندوه و احساس فقدان ناشی از مرگ دوستش کمک می‌کنند. منظور وی از این عبارات دقیقاً چنین است [که بر زبان می‌آورد]، و به معنای واقعی کلمه به آن‌ها باور دارد، زیرا هر دلیلی که داشته باشد، از نظر احساسی به باور کردن آن‌ها احتیاج دارد. پس ممکن است باور او همان چیزی باشد که ویتگنشتاین و فیلیپس آن را تحت عنوان خرافات توصیف می‌کنند، اما ممکن است چنین اتفاقی بیفتد. با این حال، اگر باورمند بپذیرد که این اظهارات فاقد پشتوانه شواهد است، تنش میان این ملاحظات مختلف ممکن است به‌سادگی اندیشه‌ی وی را بخش‌بندی^۹ کند. هنگامی که از منظر شواهد به موضوع می‌نگرد، این گزاره‌ها را باور نمی‌کند، ولی او همچنین می‌تواند از آن دیدگاه به [دیدگاه]

دیگری تغییر جهت دهد، و به معنای واقعی کلمه، آنچه را نیاز دارد باور کند. نمی‌توان انکار کرد که اندیشه بسیاری از افراد بدین ترتیب به بخش‌هایی [کاملاً] مجزا از یکدیگر تفکیک می‌شود.

دومین امکان آن است که گرچه گزاره‌ها هنوز برای باورمند معنای تحت‌اللفظی خود را دارند، ممکن است او واقعاً آن‌ها را تأیید نکند، بلکه آن‌ها را گرامی بدارد، همان‌طور که ما با اینکه می‌دانیم با اثری داستانی طرف هستیم، در عین حال آن را گیرا و تکان‌دهنده می‌دانیم. البته ما به‌طور معمول داستان خوانی را از زندگی عملی خود جدا می‌کنیم، در حالی که ممکن است یک باورمند دینی زندگی و باورهای خود را یکپارچه کند. کاملاً امکان‌پذیر است که سیستمی از ایده‌ها و گزاره‌ها را دارای وضعیت هستی‌شناختی یک داستان تلقی کنیم، [ولی] در عین حال، نه تنها بیانگر احساسات و ارزش‌هایی باشد که نقشی وسیع، و حتی غالب، در زندگی عملی یک فرد ایفا کند، بلکه در [امر] حفظ و تقویت این احساسات و ارزش‌ها نیز یاری رساند. این امکان با [تقریری] شکاکانه‌تر از دو تفسیر ما در فصل ۶ از رأی کانت متناظر است، در این خصوص که علم به خداوند، آزادی و جاودانگی «تنها به منظور کاربرد عملی» بدیهی است: در این خوانش از کانت، در اندیشه اخلاقی خود، نمی‌توانیم تصور کنیم خدایی وجود ندارد، اراده‌های ما آزاد نیست و ارواح ما جاویدان نیستند، اما اینکه آیا واقعاً خدایی وجود دارد و غیره، بحث دیگری است: ما تنها «ایمانی از عقل عملی محض» داریم.

بنابراین، راه‌های مختلفی وجود دارد که از طریق آن‌ها می‌توانیم این عقیده را ادراک کنیم که باور دینی در سطحی متفاوت از باورهای دیگر قرار دارد. این عقیده به‌عنوان توصیفی از برخی تفکرات دینی قابل قبول است، اما نه به‌عنوان یک شرح کلی [و موجه] از آنچه برای باور دینی ذاتی بوده و ویژگی آن است. چه آن‌ها را در قالب گزاره‌های دینی با معنای تحت‌اللفظی، راستین و تحت لوای تفکر بخش‌بندی پرورش دهیم، چه وجود آن‌ها را قطعی ندانسته، بلکه به‌عنوان داستان‌های پرمعنا و تأثیرگذار در نظر بگیریم، چه اینکه آن‌ها را تنها دارای معانی غیرتوصیفی بدانیم - یا در واقع هرگونه آمیختگی یا خلطی از این موارد - به‌سختی می‌توانیم این را به‌عنوان کاربرد طبیعی و اصیل از گزاره‌های دینی ادراک کنیم. همان‌طور که هیوم در زمینه دیگری گفت، چنین طرز تفکری «نه برای تعقل و نه برای تخیل قابل توصیه نیست». این تنها می‌تواند از یک کاربرد بنیادی‌تر به وجود آید که در آن، عبارات مورد بحث هم به معنای واقعی کلمه و هم با اطمینان در نظر گرفته شده باشد، بدون هیچ‌واهمه‌ای از شواهد مخالف یا فقدان پشتیبانی علمی، نه به این دلیل که شواهد مخالف یا فقدان پشتیبانی علمی نامربوط بوده‌اند، بلکه صرفاً به این دلیل که تهدیدی جدی ایجاد نکرده‌اند:

باورمندان گمان می‌کردند که به حقانیت گزاره‌های مورد بحث در حالت تحت‌اللفظی اطمینانی قاطع دارند. هنگامی که باورهای ازپیش‌موجود با چالش‌هایی دربارهٔ حقانیت خود مواجه می‌شوند، چالش‌هایی که دین رویارویی با آن‌ها را طبق شالودهٔ اصیل خود دشوار یا غیرممکن می‌یابد، احتمالاً هریک از راه‌های پیشنهادی برای قرار دادن باورهای دینی در سطحی متفاوت تنها به‌عنوان یک ساختار مصالحه به وجود می‌آیند.

بدین ترتیب، فیلیپس از ساختار مصالحه سخن نمی‌گوید. در واقع، او به «تأثیر عظیم» هیوم بر فلسفهٔ دین معاصر اشاره می‌کند و می‌گوید «با توجه به مفروضات آن، تاخت هیوم به برخی استدلال‌های خداپاورانه کاملاً موفقیت‌آمیز است»، اما تر اصلی او این است که «به همان اندازه اهمیت دارد که بفهمیم بسیاری از اشکال باور دینی فارغ از این مفروضات هستند» - و فکر می‌کنم منظور وی این باشد که این‌ها اشکال دیرینهٔ باور هستند، نه آن‌هایی که به‌طور خاص در تلاش برای اجتناب از انتقادات هیومی تکوین یافته‌اند (ص ۹). به‌طور خلاصه، او معتقد است که اگر پرسش‌های آیا خدایی وجود دارد، آیا ما از مرگ جسمانی جان سالم به در می‌بریم و غیره، به‌صورت واقعی و راستین در نظر گرفته شوند، پاسخ‌های شک‌گرایانه یا هیومی به آن‌ها صحیح است، اما باورها و گزاره‌های دینی را می‌توان و باید به‌گونه‌ای دیگر تلقی نمود که بدین صورت، انتقادات هیومی به آن‌ها بی‌ربط است. ابتدا فیلیپس [رویکرد] هیوم را تصدیق می‌کند که نه با برهان نظم و نه استدلال کیهان‌شناختی، نمی‌توانیم وجود خدایی را از این جهان استنتاج کنیم؛ در واقع «کل مفهوم یک خداوند و عالم دیگری که می‌توانیم از جهانی که می‌شناسیم استنباط کنیم، فاقد اعتبار است» (ص ۲۱)، ولی از این گذشته، به نظر می‌رسد که وی نه‌تنها این شیوه‌های استنتاج، بلکه نتیجه را نیز رد می‌کند. او تفسیر واقعیت خداوند را به‌شکلی «که گویی واقعیت یک شیء است» رد می‌کند (ص ۱۷۱). او بیان می‌کند که «خداوند نام یک فرد نیست؛ به هیچ‌چیزی اشاره نمی‌کند» (ص ۱۴۸). «پرسش از وجود خداوند به معنای طرح یک پرسش نظری نیست» (ص ۱۸۱). او همراه با تأیید، حکم راش ریس^{۱۰} را نقل می‌کند: «خداوند وجود دارد» گزاره‌ای در مورد واقعیت نیست. همچنین ممکن است بگویید که وجه اخباری [نیز] ندارد»، و اضافه می‌کند «خداوندی وجود دارد»، اگرچه به نظر می‌رسد وجه اخباری دارد، ابراز ایمان است» (صص ۱۷۴، ۱۸۰-۱۸۱).

این انکارها به اندازه کافی صریح هستند، اما دیدگاه ایجابی فیلیپس آن چنان واضح نیست. وی آن [دیدگاه] را در مقایسه و تقابل باورهای جادویی و دینی با دیدگاه‌های متافیزیکی پرورش می‌دهد، ولی متأسفانه روایت او از تفکر متافیزیکی به‌طور جدی ناکارآمد است. نمونه موردعلاقه او از یک متافیزیکدان کسی است که شک و تردیدهایی را در مورد جهان بیرونی یا تجربیات دیگران، مثلاً در مورد درد، مطرح می‌کند. از آنجایی که تردید این شک‌گرا با وجود تمام شواهدی که معمولاً چنین پرسش‌هایی را حل و فصل می‌کنند [همچنان] پابرجا می‌ماند، و از آنجایی که رفتار او در عمل هیچ نشانی از تردید ندارد، فیلیپس تصور می‌کند این یک شک اصیل نیست. شکاک همچنان می‌پرسد که چگونه می‌توانیم «پس از انجام آنچه معمولاً یقین حاصل کردن نامیده می‌شود» مطمئن باشیم، و بنابراین «می‌خواهد پرسد که چه چیزی را نمی‌توان پرسید» (ص ۱۰۷). ولی نمی‌توان چنین نتیجه‌ای گرفت و این درست نیست. البته که شک شک‌گرا از جهتی یک شک اصیل نیست. همان‌طور که در فصل ۱۱ بیان کردم، وی نمونه‌ای از ایمان به دنبال ادراک را فراهم می‌آورد. او مانند هر کس دیگری، باوری طبیعی به جهان بیرونی و دیگر اذهان دارد، اما به‌درستی می‌فهمد که هیچ توجیه بلاواسطه آشکار و کافی‌ای برای این باور وجود ندارد و کاملاً خردمندانه به دنبال این است که ببیند آیا می‌توان توجیه ظریف‌تری پیدا کرد. بر خلاف آنچه فیلیپس تصور می‌کند، او در خصوص معانی زبان عامیانه ما مرتکب خطایی نمی‌شود که با جلب توجه او به استفاده متداول از کلمات مربوطه اصلاح شود. فیلیپس با توجه به این ویژگی مفروض، گزاره‌های جادویی و دینی را با گزاره‌های متافیزیکی مقایسه می‌کند: آنچه به‌کاربرندگان این واژه‌ها می‌خواهند بگویند نیز قابل گفتن نیست (ص ۱۰۹). اما از آنجایی که ویژگی مفروض بحث متافیزیکی ناموجود است، این مقایسه روشنی‌بخش نیست. فیلیپس همچنین کاربردهای جادویی و دینی زبان را در مقابل کاربرد متافیزیکی [آن] قرار می‌دهد، بدین صورت که کاربرد متافیزیکی غیرمتداول است و در مواجهه با آن این پرسش مطرح می‌شود که «چرا این‌طور سخن می‌گویی؟»، در حالی که کاربردهای جادویی (در جامعه‌ای که رواج دارد) و دینی کاربردهای روزمره آن بخش‌های زبان هستند (صص ۱۱۸ - ۱۲۰). ولی این واقعیت که شیوه خاصی از کاربرد جملات یا اندیشیدن در جایی متداول است تضمینی برای مشکل‌ساز نبودن آن نیست. یادآوری استفاده متداول از زبان به فیزیکدان، مشکلات به‌راستی اصیل وی را حل نخواهد کرد. به همین ترتیب، این واقعیت که استفاده جادویی یا دینی از پیش متداول است، همچنان یک مسئله حل‌نشده در مورد معنای آن باقی می‌گذارد، [البته] اگر معانی تحت‌اللفظی‌ای را که آن را خرافی می‌سازد، نداشته باشد.

واضح‌ترین آرای ایجابی فیلیپس به تفسیری از زبان جادویی و دینی به‌عنوان ابرازگرایی اشاره می‌کند. «باورها و اعمال جادویی و دینی پیامد آشفته مشکلات و عواطف عمیق نیستند، بلکه خود ابراز آن چیزی هستند که در اعماق زندگی مردم بوده است. اینکه فردی نگون‌بختی‌های خود را ناشی از بی‌احترامی‌اش به ارواح جنگجویان کشته‌شده می‌پندارد، فرم [بیانی] است که عمق [مسئله] را نمایندگی می‌کند؛ این ابرازی است از معنای مردگان برای او و مردمی که در میان آن‌ها زندگی می‌کند. اینکه فردی بیان می‌کند خداوند در همه موارد مراقب اوست، ابراز شرایطی است که وی در آن با پیشامدهای زندگی روبه‌رو شده و [به آن‌ها] معنا می‌بخشد.» (ص ۱۱۴). این بی‌تردید درست است، اما برنهادی نادرست را پیشنهاد می‌کند که از آنجایی که این زبان ابرازگرایانه است، نمی‌تواند تحت‌اللفظی و توصیفی نیز باشد. چرا نباید هر دو باشد؟ در واقع به‌طور طبیعی هر دو خواهد بود. رویارویی با پیشامدهای زندگی با روحیه‌ای که می‌توانیم آن را اطمینان و امنیت غایی بنامیم، به‌صورت کاملاً طبیعی از باوری واقعی به نیرویی مهربان و قادر مطلق و جهانی ورای جهانی که می‌شناسیم پشتیبانی می‌کند و از آن پشتیبانی می‌شود. از طرف دیگر، هنگامی که فیلیپس می‌گوید «به نظر می‌رسد این باورها راه‌هایی برای نگرستن به خوش‌اقبالی و نگون‌بختی باشند تا یکی از روش‌های متعدد برای تبیین خوش‌اقبالی‌ها و نگون‌بختی‌های خاص» (ص ۱۰۶)، این نیز برنهادی نادرست است: آن‌ها می‌توانند به‌راحتی و به‌طور طبیعی هر دو باشند.

علی‌رغم این اعتراضات، اگر از این آرا پیروی کنیم، به دیدگاهی از باور دینی هدایت می‌شویم که شرح کلاسیک آن توسط بریث‌ویت^{۱۱} ارائه شده است.^{۱۲} این با «دومین امکان» که در بالای صفحه ۲۶۸ ذکر شد، مطابقت دارد. بر اساس این دیدگاه، برای مثال، هسته اصلی باور مسیحی عزم برای زیستن مطابق با اصول اخلاقی مسیحی است؛ این عزم با اندیشیدن به «داستان‌های مسیحی» همراه است، اما باورمند «لازم نیست باور کند که گزاره‌های تجربی ارائه‌شده توسط داستان‌ها با واقعیت تجربی مطابقت دارد» (بریث‌ویت، ص ۱۴۱). اما به نظر می‌رسد فیلیپس این شرح را خیلی بی‌روح و خام می‌بیند. او فکر می‌کند دیدگاه بریث‌ویت «نمونه‌ای مرزی مابین تقلیل‌گرایی آگاهانه و ناآگاهانه» است (ص ۱۴۰). تقلیل‌گرایی

11. Richard Bevan Braithwaite

12. R. B. Braithwaite, 'An Empiricist's View of the Nature of Religious Belief', in *The Philosophy of Religion*, edited by B. Mitchell (Oxford University Press, 1971), reprinted from the Ninth Arthur Stanley Eddington Lecture (Cambridge University Press, 1955)

آگاه، یک شک‌گرای هیومی است که باور دارد دین یک داستان خیالی است، که می‌توانیم پیدایش آن را تبیین کنیم و سپس می‌توانیم حذفش کرده و بدون آن زندگی کنیم. هدف تقلیل‌گرای ناآگاه بیشتر ارائه شرحی از باور دینی - نه حذف آن - است، اما «در واقع دین را به چیزی تقلیل داده است که فاقد برخی از ویژگی‌های بنیادین باور دینی است» (ص ۱۴۰). فیلیپس فکر می‌کند در شرحی که بریث‌ویت از روایت‌های دینی ارائه می‌کند، «او جایگاهی را که آن‌ها در گفتمان دینی دارند تقلیل می‌دهد»، اگرچه نمی‌داند چنین کرده است (ص ۱۴۲). نقطه ضعف بریث‌ویت این است که با فیلسوفانی که پژوهش‌هایشان به حیطه آثار هیوم محدود شده است، «مفهوم مشترکی درباره صدق و کذب دارد»؛ او «متوجه نیست که در این باورهای دینی، گرامر "باور" و "صدق" مانند گزاره‌های تجربی یا پیش‌بینی رویدادهای آینده نیست» (صص ۱۴۲-۱۴۳).

ولی اکنون زمین سفت زیر پای ما ناپدید شده است و ما در مانده در باتلاق دست‌وپا می‌زنیم. البته بریث‌ویت حق داشت که با مفهوم ساده و متداول صدق و کذب کار کند. سخن گفتن از گرامر متفاوت «صدق» به معنای اجازه خواستن برای ظفره‌روی و دوپهلوگویی است. فیلیپس می‌گوید بریث‌ویت «هیچ‌گاه این امکان را در نظر نمی‌گیرد که باور دینی خود ابراز یک بینش اخلاقی باشد. به یک فرد در مورد یک روز رستاخیز آموزش داده می‌شود، نه به‌عنوان واقعیتی دیگر که قرار است در آینده رخ دهد. به یک فرد گفته می‌شود که این امری ضروری و اجتناب‌ناپذیر است که همه با آن روبه‌رو می‌شویم... این روایتی از این باور نیست که بر اساس آن شما در نهایت گرفتار [نتایج اعمال خود] خواهید شد. برعکس، نیروی خود را از این اعتقاد به دست می‌آورد که فرد همیشه به خاطر آنچه هست شناخته می‌شود. کلمه "خداوند" در این زمینه معنای خود را از این اعتقاد به مذاقه ضروری توسط عشق و نیکی می‌گیرد، بررسی دقیقی که مشابه هیچ عامل انسانی‌ای نیست، زیرا هرگونه تصور اشتباه یا نادرست بودن آن منتفی است» (ص ۱۴۳). این تحسین برانگیز به نظر می‌رسد. اما فیلیپس دقیقاً چه می‌گوید؟ شاید سخن گفتن از داوری غایی را باید به‌عنوان استعاره‌ای در نظر گرفت که نشانگر یک مذاقه پیوسته است. ولی اگر فردی به‌طور پیوسته به خاطر آنچه هست شناخته شود، باید توسط کسی یا چیزی شناخته شود. اگر پای هیچ عامل انسانی (دیگری) در میان نباشد، آن [چیز] بلید یا خود او باشد یا موجودی ماوراءالطبیعی. اگر منظور فیلیپس این است که فحوای اعتقاد به معنای واقعی کلمه درست است، پس باید از وجود واقعی و عینی یک خدا یا چیزی شبیه به خدا دفاع کند. در عوض، اگر منظور او این باشد که چیزی که فرد با آن شناخته می‌شود خودش یا بخشی از خودش است، پس دیدگاه او اساساً با دیدگاه بریث‌ویت یکسان است: داستان‌ها و گزاره‌های دینی نمادی

از عواطف و آرای اخلاقی بوده و [آن‌ها را] پشتیبانی می‌کنند، اما آن‌ها فقط از لحاظ استعاره‌ی درست هستند. اگر بگوییم این گزاره که فرد همیشه با آن چیزی که هست شناخته می‌شود به خودی خود درست نیست، روایت اندک متفاوتی از دیدگاه بریث‌ویت به دست می‌آید - ممکن است یک فرد حتی خودش را چنین نشناخته باشد - اما/این گزاره ابرازکننده و حمایت‌کننده یک احساس یا رأی اخلاقی است. در واقع، هیچ جایگزین منسجم دیگری جز آن‌هایی که فیلیپس رد می‌کند، وجود ندارد. یا باورمند برای گزاره‌ها و داستان‌های دینی - یا حداقل برای برخی از آن‌ها - ادعای درستی تحت‌اللفظی می‌کند یا چنین نمی‌کند. با این حال، اگر او چنین ادعا کند، فیلیپس می‌گوید که وی در حال سقوط در [چاله] خرافات است، درحالی‌که اگر چنین نکند، مانند بریث‌ویت «دین را به چیزی تقلیل داده است که فاقد برخی از ویژگی‌های بنیادین باور دینی است». سخن فیلیپس در مورد گرامر متفاوت «صدق» تلاشی بیهوده برای فرار از این تنگنای بی‌تکلف اما اجتناب‌ناپذیر است.

در اینجا یک سری ادعاهای مبهم مشابه وجود دارد. «توصیف چنین زبانی به‌عنوان کمکی روان‌شناختی برای جدوجهد اخلاقی کارساز نیست، زیرا برای کسانی که از آن استفاده می‌کنند و به آنچه ابراز می‌کند اعتقاد دارند، معنای تلاش آن‌ها در [کاربرد] زبان آورده شده است.» (ص ۱۴۵). «این زبان تصادفاً به‌عنوان یک کمک روان‌شناختی با رفتار باورمند ارتباط ندارد. بالعکس، از این جهت با آن ارتباط درونی دارد که بر اساس این زبان است که باید رفتار باورمند ادراک شود.» (ص ۱۴۴)، ولی اگر این «رابطه درونی» بدین معنا باشد که باورمند گریزی ندارد از اینکه رفتار خود را از دریچه گزاره‌های دینی ادراک کند - برای مثال، همانند مطیع [فرمان] خداوند بودن یا به‌دنبال هدایت الهی بودن - نتیجه می‌شود که او نمی‌تواند حداقل برخی از این گزاره‌ها را به معنای واقعی کلمه درست بپندارد و در نتیجه دچار خرافات می‌شود. و اگر حتی یک ناظر بیرونی نتواند این رفتار را به شکل دیگری ادراک کند، او نیز باید آن گزاره‌ها را صادق پنداشته و در نتیجه دچار خرافات شود. شاید مقصود این باشد که ناظر می‌تواند این رفتار را تنها با گزارش دادن معنای آن از دیدگاه باورمند به اندازه کافی توصیف و ادراک کند، به طوری که او بایستی عقاید باورمند را درک کند ولی نیازی به تأیید کاربرد آن‌ها نداشته باشد، اما در این حالت ناظر قادر خواهد بود ادبیات باور را به‌عنوان کمکی روان‌شناختی برای جدوجهد اخلاقی توصیف کند. همچنین، همانند خوانش شک‌گرایانه‌تر ما از کانت، درحالی‌که باورمند در اندیشه اخلاقی/ش خود را ناگزیر می‌یابد که فرض کند به معنای واقعی کلمه خدایی وجود دارد و غیره، با این حال حتی خود او خارج از اندیشه اخلاقی نیز ممکن است دریابد که این

مسائل حداقل بلا تکلیف هستند؛ اما سپس خودِ باورمند اساساً در موقعیت بریث‌ویت قرار می‌گیرد. فیلیپس می‌افزاید: «این یک سردرگمی گرامری است که فکر کنیم این زبان ارجاعی یا توصیفی است. این [زبان] ابراز ارزش‌هاست. اگر فردی بپرسد که چه می‌گوید، پاسخ این است که خود را بیان می‌کند.» (ص ۱۴۷). اما در آن صورت، اگر این زبان برای گروهی از کاربران کاملاً ابرازگرایانه باشد، آن‌ها باید در جایگاهی باشند که بریث‌ویت توصیف می‌کند. فیلیپس از یک جایگزین به دیگری نوسان می‌کند و هر دو را در ابهام می‌پیچد، زیرا او به دنبال دیدگاهی متفاوت از هر دوست، اما نمی‌تواند [چنین دیدگاهی] بیابد. آنچه را وی می‌خواهد بگوید در واقع نمی‌توان بیان کرد. اما این نشانه عمق نیست، بلکه نشانه عدم انسجام است.

تا کنون از فیلیپس پیروی کرده‌ام و انواع مختلفی از گزاره‌ها و باورهای دینی را، همچنین در پیوندی نزدیک با باورهای جادویی فرهنگ‌های دیگر، کنار هم قرار داده‌ام. اما حداقل باید یک تمایز قائل شد. بسیاری از گزاره‌های دینی را می‌توان ابراز دیدگاه‌ها و احساسات و آرای اخلاقی در نظر گرفت، و این گزاره‌ها به شرح بریث‌ویت از شیوه‌ای از زندگی که در نوع خود عقلانی است حمایت می‌کنند. ولی علی‌رغم آنچه کانت می‌گوید، این برای گزاره‌های اصلی خدلباوری صدق نمی‌کند. فیلیپس ادعا می‌کند که سخن گفتن از «خداوند» به معنای اشاره به یک فرد، یک شیء، نیست. اما پس آن چیست؟ گفته ریس که «این یک اعتراف - یا ابراز - ایمان است» (ص ۱۷۴) کمک کمی [به فهم این قضیه] می‌کند. حتی اگر ایمان را اساساً اعتماد و تکیه بدانیم تا باور راستین، باز هم نیازمند یک شیء است: تکیه کردن بدون تکیه کردن به چیزی ممکن نیست. فیلیپس از «حس عطا شدن» صحبت می‌کند: باورمند هر روز تازه، استعدادها، فرصت‌ها و غیره را هدیه‌ای از جانب خداوند می‌بیند. «باورمند در برابر آنچه عطا می‌شود زانو می‌زند. سخن گفتن از "خداوند" در این واکنش معنا دارد.» و از طرفی دیگر، «حمد و ستایش گفتن به شیئی به نام خداوند اشاره نمی‌کند، بلکه بیان چنین حمد و ستایشی چیزی است که ما آن را عبادت خداوند می‌نامیم» (صص ۱۴۷-۱۴۹). ولی اکنون سرگشته شدیم. ابراز حمد و ستایش چگونه معنا می‌یابد مگر آنکه یک شیء واقعی برای حمد و ستایش وجود داشته باشد؟ درست است، ستایش منطقاً مستلزم یک عین قصدی است. یک فرد نمی‌تواند ستایش کند، مگر اینکه چیزی را ستایش کند، ولی آن چیزی که ستایش می‌کند ممکن است تنها در اندیشه‌های خود او وجود داشته باشد. نمی‌توان به طور منسجم حمد و ستایش خدایی را مهم پنداشت که در عین حال وجود آن خدا تنها در ذهن خود یا حتی به طور مشترک در اذهان بسیاری از باورمندان همچون شماییلی از اسطوره یا افسانه رایج، مورد تصدیق است.

این دشواری برای کسانی که رویکرد فیلیپس را دارند، در برخی انتقادات شگفت‌آور به سنت آنسلم ظاهر می‌شود. فیلیپس به پیروی از نورمن مالکوم^{۱۳}، از «بیش گرامری» آنسلم صحبت می‌کند، اما این بیش از آنکه گرامری باشد مفهومی بود: همان‌طور که در فصل ۳ دیدیم، مفهومی از خداوند که آنسلم به کار برد می‌تواند شامل وجود باشد، اما گفته می‌شود که آنسلم گیج شده است، زیرا وی «تصدیق [ایمان] را از همان زمینه‌هایی که می‌تولند ایمان را به وجود آورد، منتزع کرد». عبارت وی، «موجودی که بزرگ‌تر از آن نمی‌توان تصور کرد»، از «خوانش تحریف‌شده از کلمات ستایش» سرچشمه می‌گیرد، «از زمینه ستایش جدا شده و در زمینه برهان عرضه شده است».^{۱۴} برهان او به این دلیل محکوم می‌شود که برخلاف برهان کیرکگارد، [ناشی] از احساسات نیست. ولی آنسلم در جایی که فیلیپس فکر می‌کند اشتباه کرده، برحق بود و خطای واقعی او کاملاً چیز دیگری بود. مفهومی از خداوند که او بدان علم داشت و در زمینه ستایش و ایمان به کار می‌برد شامل وجود است: نمی‌توان بدون آنکه «خداوند» را به‌عنوان یک وجود عینی واقعی در نظر گرفت، و بدون اینکه فرض کنیم این مفهوم مصداق دارد، خداوند را به روش آنسلم یا زمورسرا^{۱۵} ستایش کرد. همان‌طور که در فصل ۳ دیدیم، خطای او این بود که تصور می‌کرد [تنها یک] احمق نمی‌تواند بدون تناقض این مفهوم را [در اندیشه خود] داشته باشد، ولی [در عین حال] مصداق آن را انکار کند، اما خطای او حداقل تلاش بسیار خوبی برای اثبات بود، در حالی که «اثبات از طریق احساسات» توسط کیرکگارد ابداً اثبات نیست.

اما شاید بتوانیم «حمد و ستایش» را کمی کمتر تحت‌اللفظی درک کنیم تا بتواند بدون وجود یک شیء همچنان قابل‌استفاده باشد. در واقع، ممکن است هنوز «حس عطا شدن» را داشته باشیم. ممکن است یک فرد نگرش خوشایند و مداراگرایی به زندگی داشته باشد، از هر چیز خوبی که سر راهش قرار می‌گیرد خشنود و شگفت‌زده شود، به‌جای اینکه تصور کند این خوبی‌ها حق او بوده است، و احساس نکند هر زمان که مشکلی پیش آمد، حق شکایت دارد. با این حال، این نگرش به همان اندازه دردسترس خداناباوران است که دردسترس باورمندان. در واقع، برای خداباورانی که همه چیز را تحت کنترل الهی می‌دانند، تا حدودی کمتر دردسترس است. با وجود این، ممکن است - اگرچه نیازی نیست - این نگرش با برخی از سرودهای

13. Norman Malcolm

14. Phillips, op. cit., pp. 175-80; for Malcolm, see n. 8 to Chapter 3, p. 55, above.

15. Psalmist

ستایشی مناسب ابراز شود تا بتوان به استفاده از آنها، چنان که مدنظر بریثویت بود، ادامه داد بدون آنکه به طور جدی ادعاهای واقعی ای را که به نظر می‌رسد در بر دارند، بیان کرد.

فیلیپس این اتهام را در نظر دارد که نتایج وی «صرفاً گونه‌ای از خدا ناباوری پنهان است» (ص ۱۴۹). دفاع او توسل به «ماهیت مفهومی پژوهش» است. «اگر بر فرض محال، یک شیء منطبق بر این تصاویر یا چشم‌اندازها وجود داشت، نمی‌توانست خداوند دین باشد... هر چیزی که بتوان وجودش را اثبات^{۱۶} نمود نمی‌تواند خداوند باشد.» اما زیربنای پژوهش مفهومی او پوزیتیویسمی گمراه‌کننده است. پرسش این نیست که آیا می‌توان گزاره‌های مرتبط با یک خدا را اثبات کرد، بلکه این است که آیا آنها صادق هستند یا خیر - صرفاً صادق هستند، نه «صادق» طبق گرامری خاص. گزاره‌های متداول درباره «خداوند دین» (همان طور که در مقدمه دیدیم) به گونه‌ای هستند که می‌توانند به طور امکان‌پذیری درست باشند - اگرچه ممکن است جنبه‌های ابرازگرایانه و هدایت‌گرایانه نیز داشته باشند که در رابطه با آنها هیچ بحثی از صدق یا کذب مطرح نشود. آنها همچنین در معرض پژوهش عقلانی هستند: حتی اگر نتوان به طور قطعی اثباتشان کرد، می‌توان آنها را با روش‌هایی غیرمستقیم‌تر به طور تجربی تأیید، رد، حمایت یا تضعیف کرد. فیلیپس هیچ دلیلی برای انکار اینکه «خداوند دین» موضوع احتمالی صدق یا کذب ساده است، ارائه نکرده است. در نتیجه، آنچه وی ارائه می‌کند یا خدا ناباوری پنهان است یا خدا باوری بدون پشتوانه - زیرا وی از پشتیبانی کردن از ادعاهای واقعی آن خودداری می‌کند - یا تردیدی حل نشده بین این دو.

خدا ناباوری در بحث او در رابطه با «دیدگاه در خصوص مردگان» را دشوار بتوان پنهان پنداشت. او توصیف جان ویزدم^{۱۷} از باور یک کودک را مبنی بر اینکه پدر درگذشته‌اش هنوز در جهانی دیگر زنده است - و تا حدودی با این گذار بهبود یافته و بزرگ‌تر شده است - با دیدگاهی که سیمون وی^{۱۸} و پیتر وینچ^{۱۹} ارائه کردند، مقایسه می‌کند. ویل می‌گوید: «چاره این است که از خود فقدان به‌عنوان واسطه‌ای برای رسیدن به واقعیت استفاده کنیم. حضور مرده خیالی است، اما غیبت او بسیار واقعی است. از این پس [مسئله] شیوه ظاهر شدن اوست.» (ص ۱۲۵) وینچ (با تغییر جنسیت عزیز از دست‌رفته از مرد به زن) اضافه می‌کند که

16. Verify

17. John Wisdom

18. Simone Weil

19. Peter Winch

«او به واسطه غیبت خود در جهان تفاوتی ایجاد می‌کند» (ص ۱۲۶). و خود فیلیپس اظهار می‌دارد که «نیازی نیست باور به واقعیت مردگان دربرگیرنده تلاش برای پر کردن این خلأ با متقاعد کردن خود به اینکه کسی که تصور می‌شود مرده است هنوز زنده است، باشد. بنابراین باور به واقعیت مردگان نیازی به باورهایی ندارد که آشکارا کاذب هستند» (ص ۱۳۰). «در مثال ویزدم، ارتباط با واقعیت از بین می‌رود، درحالی‌که در مثال وینچ، این دقیقاً واقعیت است که در آغوش گرفته می‌شود، علی‌رغم اینکه واقعیتی که باید در آغوش گرفته شود اشتیاق [برای دیدار] فردی از دست‌رفته است و درک اینکه آن فرد در این زمینه، تنها می‌تواند به صورت غیابی حضور داشته باشد.» (ص ۱۲۶).

عاری از تعابیر عاشقانه، این به‌سادگی بدین معناست که مردگان تنها در افکار کسانی زنده می‌مانند که آن‌ها را به یاد آورده و دلتنگشان می‌شوند، اما هیچ چیز پوچی در به یاد آوردن و دلتنگی برای دوستان از دست‌رفته وجود ندارد، هرچند با خلأ ایجادشده توسط مرگ آن‌ها کنار بیایند. با این حال، این نگرش سنتی نه یک باورمند، بلکه یک خداناباور - یا اپیکوری - است. (اپیکور می‌نویسد: «یاد دوست از دست‌رفته دل‌انگیز است.») و «بباید احساسمان به دوستان از دست‌رفته خود را نه با سوگواری، بلکه با مراقبه نشان دهیم.»^{۲۰} این به‌صراحت تحسین‌برانگیز است، زیرا محبت و احساس حقیقی نسبت به دیگران، و درک اینکه مردم نقشی واقعی در زندگی یکدیگر دارند، همراه با پذیرش واقعیت و رهایی از طفره رفتن و خودفریبی، [همه] را در هم می‌آمیزد. فیلیپس این نگرش را با دیدگاهی مقایسه می‌کند که به برخی فیلسوفانی که نامی از آن‌ها نمی‌برد و بی‌تردید خیالی هستند نسبت می‌دهد؛ اینکه آن‌ها فقط می‌توانند به‌طور تهوع‌آوری تکرار کنند که مردگان مرده‌اند که نه تنها به معنای انکار زندگی پس از مرگ است، بلکه توصیه می‌کند مردگان به‌سرعت فراموش شوند. مقصود فیلیپس نسبت دادن رویکرد دوم به خداناباور یا شک‌گرا و رویکرد اول به باورمند است. ولی این رویکرد اول است که دیدگاه سنتی ناباور است و فیلیپس در تلاش است تا به نام دین، نه تنها باورهای راستین، بلکه نگرش‌ها و ارزش‌های اخلاقی خداناباوری را نیز تصاحب کند.

بنابراین، شکل منسجمی از دین بدون باور راستین می‌تواند وجود داشته باشد، همانند آنچه بریث‌ویت توصیف می‌کند. اما فیلیپس حق دارد که می‌گوید چنین دینی فاقد برخی از ویژگی‌های اساسی باور دینی است و مقام «داستان‌های» دینی و تصدیق‌های ایمان را تنزل می‌دهد. از سوی دیگر، او هیچ جایگزین

20. Epicurus, Fragment LXVI in the Vatican Collection, in W. J. Oates, *The Stoic and Epicurean Philosophers* (Random House, New York, 1940), p. 43.

منسجمی پیدا نکرده است که در عین اینکه از ادعاهای راستین صرف نظر می کند، بتواند از این انتقادات اجتناب کند؛ با این حال، او چندان موفق به دفاع از این پیشنهاد نشده است که چنین جایگزینی گونه ای دیرین از باور دینی است.

فصل سیزدهم

جایگزین‌های خداوند

برگردان آرش بختیاری

اشکال بدون باور مستدل از دین که در فصل ۱۲ بررسی کردیم، و نیز نگرش واریسی شده در فصل ۱۱، که می‌گفت ایمان می‌تواند و باید از عقل دست بشوید، و حتی تأکید بر تجربه دینی که در فصل ۱۰ مورد بحث قرار گرفت، می‌توانند به‌عنوان راه‌های مختلفی که خداواری سنتی در آن‌ها، در مقابل تکنیهای علمی و فلسفی پا پس کشیده است، به حساب آیند. با این حال، یک حرکت امکان‌پذیر دیگر بازبینی و اصلاح مفهوم خداوند، و به‌طور مشخص، دست کشیدن از نگرش به خداوند به‌مثابه یک شخص است. این همان نتیجه‌گیری‌ای است که فیلو، شخصیت شک‌گرای [کتاب] هیوم، تمایل داشت آن را بپذیرد: «(...) تمام الهیات طبیعی^۱ (...) به یک گزاره ساده اما نسبتاً مبهم، و دست‌کم تعریف‌نشده، تبدیل می‌شود؛ اینکه احتمالاً علت یا علت‌های [وجود] نظم در جهان دارای همسانی ضعیفی با عقل انسان است.»ⁱ اخیراً تجدیدنظری نسبتاً متفاوت از طرف الهی‌دانان مورد پذیرش قرار گرفته است؛ از جمله اندیشمندان تأثیرگذار در این شاخه پُل تیلیش^۲ و، در سیاقی عامیانه‌تر، ج. ای. ت. رابینسن^۳ هستند.ⁱⁱ وقتی این نویسندگان خداوند را با «خود هستی» یا «ژرفایی در مرکز زندگانی» یا «متعلق دغدغه‌غایی» یکی قلمداد می‌کنند، به نظر می‌رسد از تیزی

1. Natural Theology

2. Paul Tillich

3. J. A. T. Robinson

ادعاهای آن‌ها آن قدر کم شده که نه تنها کسی چون و چرا نکند، بلکه جذب آن هم نشود. اگر خداوند صرفاً چیزی باشد که بیشترین دغدغه شما معطوف به آن است، آنگاه دیگر «ابله»^۴ قدیس آنسلم [در کتاب پروسلوگیون]^۵ هم وجود خداوند را نفی نخواهد کرد. اما پیروزی ای چنین آسان ارزش [جدال و] بردن ندارد. اگرچه چنین برداشتی ممکن است یک بدفهمی باشد. شاید به بیان دقیق‌تر، منظور این نویسندگان این است که چیزی یا قاعده‌ای در واقعیت، به‌غایت دارای اهمیت است [و لذا می‌تواند دغدغه غایی واقع شود] و در همان حال، خود واقعیت غایی نیز هست. اگر چنین باشد، آن‌ها ادامه‌دهنده سنتی هستند که دست‌کم تا افلاطون به عقب بازمی‌گردد.ⁱⁱⁱ [در نظریه مُثل]، فرض بر این است که مثال خیر^۶ افلاطون موجودیتی عینی یا قاعده‌ای است که نه تنها بر جهان حکم فرماست، بلکه به‌نحوی آفرینش‌گر مسبب وجود همه چیز است: «درباره متعلق‌های دانش، چه بسا بگوئید که نه تنها شناخته شدنشان، بلکه وجود و هستی‌شان نیز از خیر می‌آید، اما [باید بدانید که] خیر خودش هستی نیست، بلکه در جلال و قدرت از هستی فرامی‌گذرد.» افلاطون مثال خیر را با خورشید قیاس می‌کند که نه تنها نوری را که دیدن چیزها را برای ما ممکن می‌سازد، فراهم می‌کند، بلکه نیروی آفرینش‌گری را هم که موجب حیات گیاهان و حیوان‌ها می‌شود، تأمین می‌کند. به شکل مشابه، ارزش عینی نه تنها همه چیز را قابل‌اندیشیدن می‌کند، بلکه همه چیز را به وجود می‌آورد، اما خودش «*επεκεινα της ουσιας*» یا «فراسوی هستی» است.

این نظریه مابعدالطبیعی جایگزینی حقیقی برای آموزه وجود یک آفریننده شخص‌وار — ذهن یا روحی الهی — است. هسته مرکزی این اندیشه مبنی بر اینکه ارزش عینی هم [ماهیت] چیزها را توضیح می‌دهد و هم آن‌ها را می‌آفریند، همچون رشته‌ای در تفکر فلسفی و دینی ادامه یافته است، اگرچه اغلب با خدا باوری شخص‌وار ترکیب شده یا درون آن حل شده است. اما سزاوار آن است تا جداگانه و به‌طور مستقل بررسی شود. جان لزلی^v نه تنها آن را جداگانه به‌روشنی بیان کرده، بلکه سرسختانه از آن دفاع نیز کرده است.^{iv}

۴. «ابله» نامیده آنسلم برای شخصیتی خدا ناباور در اثرش، پروسلوگیون، است که برهان وجودی معروف او را به چالش می‌کشد.

5. *Proslogion*

6. Form of the Good

7. John Leslie

لزلی این نظریه را آکسیارکیزم [= ارزش محوری] افراطی^۸ می‌نامد: آکسیارکیزم همه نظریه‌هایی که جهان را عمدتاً یا تماماً تحت حاکمیت ارزش می‌دانند (شامل باور به یک آفریننده قادر مطلق و خیرخواه و نیز این دیدگاه که همه چیز به واسطه میل به خوبی جان می‌یابد) در بر می‌گیرد، در حالی که آکسیارکیزم افراطی شامل این نگاه است که «دسته‌ای از نیازهای اخلاقی به نحوی آفرینش‌گر نیرومندند» (ص ۶) یا به بیانی شسته‌رفته‌تر، «جهان هست، زیرا [به لحاظ اخلاقی] باید وجود داشته باشد» (ص ۱).

این نظریه آشکارا مستلزم عینیت ارزش است و آن را پیش فرض می‌گیرد. همچنین این ارزش یا خوبی را به عنوان استلزام اخلاقی یا بایسته بودن [اخلاقی]^۹ تفسیر می‌کند. گفتن اینکه چیزی (از لحاظی) خوب است به معنای این است که گفته شود آن چیز اخلاقاً مستلزم این است که باید آن چنان که هست باشد. اما فراتر از آن، این نظریه پیشنهاد می‌کند که این ویژگی اخلاقی به معنایی دیگر مستلزم وجود است یا آن را ایجاب می‌کند، تقریباً به همان معنایی — هرچه باشد — که علتی مستلزم معلولش است یا آن را ایجاب می‌کند.^۷ [اما] دقیقاً نمی‌تواند به این معنا باشد، چراکه علت معمولاً، و شاید ضرورتاً، از لحاظ زمانی بر معلولش مقدم است و یک رخداد یا شرط یا حالت رویدادهایی بالفعل است. ولی استلزام اخلاقی چیزی، یعنی نیاز به بودن آن، می‌تواند از لحاظ زمانی بر خود آن چیز مقدم باشد، [اما] صرفاً به عنوان یک حقیقت فرضی که آن چیز خوب خواهد بود و وجود یا رخ دادنش ارزشمند و در عین حال نبودن تداوم یافته‌اش مایه افسوس خواهد بود.

این پندار که صرف‌نیاز اخلاقی به چیزی می‌تواند به خودی خود آن چیز را به وجود فراخواند، [آن‌هم] بدون کنش هیچ شخص یا ذهنی که از این نیاز آگاه باشد و در جهت برآورده کردن آن کاری بکند، بی‌گمان در همان ابتدا عجیب و تناقض‌آمیز است. با این حال، بزرگ‌ترین [نقطه] قوت آکسیارکیزم افراطی هم در همین پندار نهفته است. استدلال لزلی این است که این نظریه تنها پاسخ ممکن را به این پرسش که مبنای هر صورتی از برهان جهان‌شناختی است، عرضه می‌دارد: «چرا اصلاً چیزی هست؟» یا «چرا باید به جای هیچ، جهانی وجود داشته باشد؟». واضح است که هیچ توضیح علی‌ای نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. همان‌طور که در فصل ۵ دیدیم، اندیشمندان بسیاری بر این نظر بوده‌اند که فرض کردن یک خدا می‌تواند پاسخ آن باشد، اما پاسخی از این دست با دو اشکال اساسی روبه‌رو می‌شود. با در نظر گرفتن آنچه سوئین‌برن

8. Extreme Axiarchism

9. Ought-to-be-ness

تبيين شخص وار^{۱۰} می نامد، [نخستین اشکال این است که در جواب مورد بحث] باید فرض شود اراده به تنهایی، بدون هیچ واسطه ابزاری، می تواند به شکلی موجب تکامل خودش شود و چیزی را از هیچ بیافریند، اما این پندار هیچ مبنای تجربی ای ندارد، بلکه به نظر می رسد بیشتر حاصل یک قیاس و برداشتی کثر از آن چیزی باشد که هنگام تحققِ فرضِ یک عاملِ انسانی از طریق واسطه های مادی بسیار پیچیده رخ می دهد. اشکال دوم این است که این سؤال را در جواب به خود پیش می کشد: «اما اصلاً چرا خدایی با این قدرت خارق العاده وجود دارد؟» آنگاه به پرسنده این سؤال گفته می شود که سؤال مغشوش است، که [فرض وجود] یک خدا به [نیاز به هر] تبیین دیگری پایان می دهد، به شکلی که هیچ جایگزین دیگری نمی تواند چنین کند؛ اما این در بهترین حالت مستلزم [فرض گرفتن] مفهوم بحث برانگیز وجود ضروری است، و علاوه بر آن، [همچنین مستلزم فرض] مفهومی که در مورد دفاع ناپذیر بودنش بحث کرده ام، [یعنی] مفهوم چیزی که وجودش [قائم به ذات و] تبیین گر خودش است. به عبارت دیگر، [فرض وجود] یک خدا مستلزم متوسل شدن به انگاشت هایی است که [بتواند] جوهر برهان هستی شناختی را به دست دهد. اما [نقطه قوت ذکر شده در آکسیارکیزم افراطی اینجا نهفته] که به مجرد اینکه این پندار را قبول کنیم که ارزش چیزی، یعنی استلزام اخلاقی آن، ممکن است هم باعث وجود آن چیز شود و هم وجودش را تبیین کند (با اذعان به دشواری اش)، یک پاسخ ممکن برای این سؤال بنیادین [که «چرا اصلاً چیزی هست؟»] داریم که این مخالفت ها را بر نمی انگیزد. خوب بودن [وجود] جهان، اینکه یک بایستگی اخلاقی را برآورده می کند، شاید حقیقتی فرجامین و ضروری باشد که پای هیچ تبیین اضافه دیگری را به میان نکشد. از این گذشته، فراهم بودن چنین پاسخی ممکن است خود پرسش را معتبرتر کند. «این حقیقت عریان که جهانی وجود دارد چنین نمی نماید که در طلب تبیینی فریاد می زند. اگر آدم ها نسبت به این فریاد گر بوده اند، یکی از دلایل اصلی این است که فکر می کنند تلاش برای تبیین همه باشندها به طور مطلق، منطقی بی معناست. ولی آکسیارکیزم افراطی به واسطه اینکه مستقیماً در دسترس است، می تواند این گری را که معمولاً ضد مابعدالطبیعی^{۱۱} توصیف می شود، به مابعدالطبیعه ای بدل گرداند که به اندازه خود آکسیارکیزم خیالی باشد.» (ص ۶۴).

10. Personal Explanation

11. Antimetaphysical

لزلی ادعا نمی‌کند که میان الزام اخلاقی و الزام آفرینش‌گرانه^{۱۲} رابطه‌ای تحلیلی^{۱۳} هست. او قبول دارد که این‌ها دو مشخصه تقریباً تفکیک‌پذیر هستند، دو شیوه متفاوت که از طریق آن‌ها چیزی می‌تواند «برای وجود [داشتن] برگزیده شود». نظر او این است که شاید میان این دو، رابطه‌ای ترکیبی اما ضروری^{۱۴} باشد. ضروری اما نه پیشینی: او ابداً چنین ادعایی نمی‌کند که ما می‌توانیم با قطعیت پیشینی بدانیم که الزام اخلاقی تأثیری آفرینش‌گرانه دارد. با این حال، میان یک الزام اخلاقی و یک الزام آفرینش‌گر شباهتی وجود دارد — برای مثال، در سویه‌داری‌شان در جهت وجود^{۱۵} — که برای موجه دانستنِ نسبی این نظر که آن‌ها با هم متناسب‌اند، در قدم اول کفایت می‌کند. و قطعاً اشتباه فاحشی خواهد بود که به‌نحو پیشینی برهانی در جهت عکس بیاوریم؛ که تنها به این دلیل که الزام اخلاقی و الزام آفرینش‌گر به لحاظ منطقی یا مفهومی از یکدیگر جدا هستند، پس نمی‌تواند رابطه‌ای حقیقی یا احتمالاً ضروری میانشان وجود داشته باشد.

لزلی با اینکه معمولاً از تأثیر آفرینش‌گرانه سخن می‌گوید، همان‌قدر به پذیرفتن اینکه هیچ چیز به آفرینش — به‌مثابه آغازگاهی برای جهان — وابسته نیست، متمایل است که برای مثال آکویناس به آن متمایل است. «یک ایزد آنگاه آفریدگار خواهد بود که [دست‌کم] یک چیز متعلقی ضروری از خواستش نسبت به آن باشد، خواستی که چه بسا ابدی هم باشد. به‌طور مشابه، این [امر] که الزامی اخلاقی جهان را «آفرید» به این معنی است که اگر چنین الزامی نمی‌بود، آنگاه جهان وجود نمی‌داشت، حتی اگر در واقع همواره موجود بوده باشد.» (ص ۵۱).

لزلی [بحشش را] چنین جمع‌بندی می‌کند که در واقع، تقریر او از برهان جهان‌شناختی است: «بنابراین به نظر می‌رسد انتخاب میان این دو است: i) [اینکه همه] جهان یا بخشی [از آن] که علت مابقی آن است از قضا به هر دلیلی وجود دارد، و ii) [اینکه] جهان (چه بسا شامل شخصیتی مقدس هم بشود) به فضل الزام اخلاقی خود وجود دارد. [در مورد گزینه دوم] قیدی که احتمال دارد مورد نیاز باشد این است که چنین الزامی می‌تواند در عوض، فقط باعث [وجود] شخصیتی مقدس باشد، و آفرینش هر چیز دیگر را به [عاملیت و خواست] او واگذارد...» (ص ۷۹).

12. Creative Requirement

13. Analytic Connection

14. Necessary Connection

15. Directedness toward Existence

او همچنین تقریرهای گوناگونی از برهان نظم و برهان آگاهی^{۱۶} را می‌پروراند. صرفِ رخدادِ قانون‌مندی‌های علی تبیین بیشتری طلب می‌کند. «[فرض کنیم] اکثریتِ مطلقِ جهان‌های قابل‌تصور آشوب‌ناک باشد، آنگاه چه چیزی باعث می‌شود که رخدادهای جهان ما از قانون‌هایی پیروی کند؟» (ص ۱۰۶). «این را می‌پذیرم که جهانی که [تنها] قاعده آن شانس است، اگر [نامتناهی یا] به اندازه کافی بزرگ باشد، دربرگیرنده بخش‌های بزرگی خواهد بود که توصیفشان [بر اساس قانون‌مندی] آسان خواهد بود؛ همان‌طور که اگر ماشین‌های تاییپی در اختیار میمون‌ها باشد [و اگر زمان در اختیار آن‌ها، و لذا ضربه‌هایی که به کلیدها می‌زنند، بی‌نهایت باشد] در نهایت، چند غزل هم می‌نویسند. اما اگر واقعاً این شیوه تبیین قانون‌مندی‌ای را که تا به حال تجربه کردیم جدی بگیریم، باید انتظار داشته باشیم صرفاً در کسری از ثانیه بی‌نظمی آغاز شود.»^{۱۷} (ص ۱۰۹). لذا غیرمنطقی نیست که برای وجود قانون‌های علی دنبال تبیین بیشتری بگردیم و کاندیدای پیشنهادی، خوبی وجود چنین قانون‌هایی است (فصل ۶). این تبیین مشخصاً از این جهت مناسب است که قانون‌های به‌خصوصی که جهان ما بر اساسش کار می‌کند مناسب رشد زندگی و آگاهی است، در صورتی که چه آسان می‌توانست طور دیگری باشد (فصل ۷). لزلی همچنین نقدی را که می‌گوید ارزش صرفاً در حالت‌های دارای آگاهی^{۱۸} وجود دارد مورد ملاحظه قرار می‌دهد، چراکه دشوار است برای تبیین جهانی که آگاهی، تا جایی که می‌توانیم بگوییم، فقط بخش کوچکی از آن است، به ارزش توسل جوییم. او به‌عنوان روشی

16. Argument from Consciousness

۱۷. این مثال معروفی است که گاهی در احتمالات برای معرفی فضای رخدادهای نامتناهی (یا میل‌کننده به بی‌نهایت) مطرح می‌شود. یک غزل یا نمایش‌نامه‌ای از شکسپیر از چیده شدن تعدادی متناهی از حرف‌ها کنار هم ساخته می‌شود. فرض کنیم تعداد حروف یک غزل از شکسپیر ده هزار باشد. مثلاً در صورتی که سی‌ودو حرف در زبان داشته باشیم، اگر بتوانیم برای ساختن این غزل خاص، ده هزار بار از بین سی‌ودو حرف، حرف درست را انتخاب کنیم، این غزل ساخته می‌شود. اگر کامپیوتری (یا میمونی) داشته باشیم که هر بار جای یکی از حروف، حرفی را شانسی انتخاب کند و اگر آن حرف درست بود سراغ حرف بعدی برود، در بدترین حالت یعنی وقتی که حرف درست در سی‌ودومین انتخاب ظاهر شود، پس از 10000^{32} بار تلاش، بالاخره به غزل مورد نظر خواهیم رسید. بر همین قیاس، اگر تعداد رخدادهای جهان هستی نامتناهی باشد، پس امکان دارد آن چیزهایی که ما نظم می‌پنداریم اتفاقی باشند. اما نویسنده اینجا در نتیجه‌گیری عجله می‌کند؛ اگر واقعاً تعداد رخدادهای جهان نامتناهی باشد، کاملاً محتمل است که نامتناهی (یا مثلاً یک میلیون سال پیوسته) از پیشامدها بازهم با آن چیزی که ما نظم می‌پنداریم مطابقت کند و هیچ لزوم منطقی‌ای وجود ندارد که پیشامد بعد از نظم بی‌نظمی باشد (هرچند احتمال آن بسیار بسیار کم است، اساس ایده مثال «میمون‌ها» بیان این حقیقت است که آنچه ما کم یا بسیار کم می‌پنداریم دیگر در فضای رخدادهای نامتناهی معنی ندارد، و از قضا بر اساس همین قاعده است که در فیزیک کوانتوم، تئوری‌هایی مطرح می‌شود که با دید شهودی و مرسوم ما از جهان اصلاً سازگاری ندارد).

18. Conscious States

امکان‌پذیر برای پاسخ به این مخالفت پدیدارباوری^{۱۹} را بررسی می‌کند — چراکه اگر پدیدارباوری درست باشد، آنگاه ذهن‌ها به‌تنهایی جوهرهایی هستند که جهان را تشکیل می‌دهند (فصل ۱۰) — اما این راه، برون‌رفتی بسیار نامعقول از این مخمصه است.

آکسیارکیزم افراطی با گونه‌ای مخصوص به خود از مسئله شر روبه‌رو می‌شود (فصل ۵). شاید نباید انتظار داشت این مسئله سر برآورد، زیرا بدون نسبت دادن علم و قدرت مطلق به خداوند در خداباوری ارتدکس، این مسئله بروز نمی‌کند، و تجدیدنظری بنیادین در مفهوم خداوند می‌تواند به‌راحتی این صفات را از میان بردارد. به‌ویژه که دلیل الزام‌آوری وجود ندارد که علم مطلق یک اصل ناشخص‌وار از ارزش آفرینش‌گر را مختل کند. با وجود این، کار لزلی برای مواجهه با این مسئله درست است، زیرا اگر خوبی، [در اینجا] الزام اخلاقی، تنها اصل آفریننده و تنها تبیین برای اینکه جهانی وجود دارد باشد، می‌توان به‌درستی پرسید پس شر از کجا می‌آید؟ بدیهی است اذعان به اینکه ارزش، حتی از لحاظ نظری، فقط به‌طور جزئی آنچه را وجود دارد توجیه می‌کند و [برای مابقی وجود] عاملی از واقعیتی بی‌تبیین از چیزهایی که از قضا موجودند هست، کمتر قانع‌کننده است، چراکه از سادگی آن کاسته می‌شود؛ چون قبول کردن چنین واقعیت‌های بی‌تبیینی جایگزین این فرض بود که الزام اخلاقی باعث آفرینش می‌شود که [در جای خود] رد شد. راه‌حل لزلی برای مسئله شر، با اصطلاح‌هایی که در فصل ۹ استفاده کردیم، در واقع پیش کشیدن این بحث است که وقتی ارزش زندگی‌هایی را که شامل انتخاب‌هایی واقعی در برابر پیش‌زمینه‌ای از ترتیب‌های علی قابل فهم است به حساب آوریم، شاید اصلاً شرهای اضافی توجیه‌ناپذیر^{۲۰} [دیگر] وجود نداشته باشد؛ [به زبان ساده‌تر، با در نظر گرفتن وجود اختیار به‌رغم وجود نظامی جبری از روابط علی، می‌توان از درد و رنج توجیه‌ناپذیر در طبیعت صرف‌نظر کرد]، حال چه این انتخاب‌ها به‌صورت علی تعیین‌یافته باشد چه نباشد، چراکه لزلی نگرشی سازگارانه‌نگار^{۲۱} از آزادی را می‌پذیرد.

شاید این خلاصه کافی باشد تا نشان دهد آکسیارکیزم افراطی رقیبی سخت برای خداباوری سنتی است که خداوند را شخص‌وار یا ذهن یا روح می‌انگارد. همان‌طور که اشاره کردم، آکسیارکیزم افراطی جایی — بلکه دو جا و بدیلی — را برای خدایی شخص‌وار باز می‌گذارد. [آن جای بازگذاشته‌شده این است:] ممکن است

19. Phenomenalism

20. Unabsorbed Evil

21. Compatibilist

چنین خدایی به مثابه یک جزء، در میان جزءهای دیگر، از جهانی که منشأ و تبیین اصلی آن الزام اخلاقی اش است، وجود داشته باشد؛ باز هم به یاد داشته باشید ممکن است چنین باشد که روحی قادر مطلق و خیرخواه، خود یگانه پیامد بی واسطه ارزش آفرینش گر بوده باشد و سپس هر چیز دیگر به دست او آفریده شده باشد. اما لزلی اظهار می کند که این مطلبِ اخیر «در مسیحیت که برای مثال، خوبی پرستیده می شود و نه صرف قدرت — نه حتی وقتی خداوند شخص وار تصور می شود — هم نابه سامان و هم غیر ضروری به نظر می رسد» (ص ۷۹). این مطلب در حقیقت می توانست قوی تر بیان شود. در طرح تبیین آکسیارکیزم افراطی، شخصی مقدس کاملاً زائد خواهد بود، چراکه انتظار می رود ارزش به تنهایی، بدون غرض آگاهانه، آفریننده باشد، و فرض اراده ای مستقیماً مؤثر که [فعل و مخلوق] دلخواه خود را خودش بدون هیچ واسطه ای رقم می زند — همان طور که بحثمان در مورد «توجیه شخص وار» سوئین برن در فصل ۵ و ۷ نشان می دهد — به شکلی دردسرافرین در این نظریه، زانده ای نامحتمل است. دلایل حتی ضعیف تری وجود دارد برای پذیرش اینکه اصل فرض گرفته شده ارزش آفرینش گر خداوند نامیده شود. این [در واقع] ابزاری خواهد بود برای نادیده انگاشتن تغییری اصیل در باور و، به احتمال زیاد، عذری برای رفت و برگشت میان خدا باوری سنتی و این جایگزین؛ وفادار ماندن به یکی در عمل و در همین حال، آمادگی برای دفاع فقط از آن دیگری. جدا از نداشتن صداقت با خداوند، این هم تقلب در خدا باوری است هم در آکسیارکیزم افراطی. دومی را باید همان طور که هست دید و به حساب آورد، یعنی جایگزین و رقیبی اساساً متفاوت برای خدا باوری، با پیشینه ای متمایز و مخصوص به خود که همان طور که دیده ایم، تا بینش افلاطون درباره مثال خیر به عقب بازمی گردد.

مهمی بودن این جایگزین گزندی است بر خدا باوری سنتی و مزیتی برای هر کسی که به هر دلیلی از نگرش طبیعت گرا^{۲۲} و شک گرا^{۲۳} به جهان ناخشنود است. [مثلاً] اگر از لایب نیتس و دیگران [که شک گرا و طبیعت گرا نیستند]، توضیحی نهایی بخواهید، آنگاه [در پاسخ]، این فرض [مبنی بر آفرینندگی ارزش] از فرض یک ذهن یا روح مقدس بسی بهتر خواهد بود، اما سؤال حیاتی برای ما این است که این نگرش در رقابت با نگاه شک گرا یا طبیعت گرا چه می کند.

همان طور که دیده ایم، آکسیارکیزم افراطی در نهایت با مسئله شر مواجه می شود؛ البته به شکلی خاص در معرض این مسئله قرار می گیرد، به طوری که نمی تواند به همان روشی که معمولاً خدا باوری می کوشد، پشت

22. Naturalistic

23. Sceptical

بسط [برهان] غیرعلی^{۲۴} اختیار برای دفاع پناه بگیرد. در ابتدا، جدا کردن انتخاب‌های اشتباه کنشگران آزاد از حتی خدایی مطلقاً قادر، ممکن به نظر می‌رسد، درحالی‌که اگر ارزش عینی یگانه اصل آفریننده باشد، هیچ چیز واقعی دیگر را نمی‌توان از آن جدا کرد (راست است که نهایتاً خداآوری در وضع بهتری نیست، زیرا همان‌طور که در فصل ۹ دیدیم، این روش دفاع شکست می‌خورد). به عبارت دیگر، آکسیارکیزم افراطی باید حکم کند که شرهای اضافی توجیه‌ناپذیر اصلاً وجود ندارند. البته لزلی عملاً به این موضوع حکم می‌کند، لذا موضع او دست‌کم دارای سازگاری [درونی] است. اینکه آیا این موضع می‌تواند کاملاً هم با تصویری واقع‌گرا از جهان آن‌طور که هست و هم با تفسیری موجه از الزام اخلاقی وفق داده شود، موضوع بحث برانگیزتر دیگری است.

با وجود این، آکسیارکیزم افراطی احتمالاً در مواجهه با آنچه می‌توان مسئله نبود رجحان^{۲۵} نامید، بیشتر به دشواری می‌فتد تا مواجهه با مسئله شر. مسئله نبود رجحان دو جنبه دارد. الزام اخلاقی آفرینش‌گر، مانند خداوند لایب‌نیس، احتمالاً نمی‌تواند بدون دلیل کافی کاری انجام دهد. استدلال لایب‌نیس این بود که یک فضای مطلق نیوتنی نمی‌تواند وجود داشته باشد؛ اگر داشت، خداوند باید با این انتخاب روبه‌رو می‌شد که جهان را دقیقاً همین‌جایی که هست یا در جایی دیگر بیافریند، «با حفظ همان وضعیت‌هایی که اجسام نسبت به هم دارند»، یعنی با تمام موضع‌ها و حرکت‌های نسبی، و نمی‌توانست دلیلی برای ترجیح یکی بر دیگری داشته باشد.^{vi} به نظر می‌رسد ارزش آفریننده با انتخاب‌های بی‌شمار به یک میزان در دسرساز میان بدیل‌هایی که هیچ‌کدامشان از دیگری بهتر نیست، روبه‌رو خواهد شد. جنبه دیگر مسئله نبود رجحان [همان است که] پیش‌تر به آن اشاره کرده‌ایم: به نظر می‌رسد گستره‌های پهناوری از فضا-زمان و باشنده‌های مادی وجود داشته باشد که اصلاً ارزش نام بردن ندارند. این معضل حادی برای لزلی است، زیرا به باور او، «فقط تجربه‌ها، حالت‌های آگاهانه، می‌توانند دارای ارزش درونی باشند» (ص ۱۵۳)، و بنابراین با بارکلی بر سر این هم‌داستان می‌شود که پذیرفتن نگرش عرفی^{۲۶} به جهان مادی «[به معنای] این فرض است که خداوند باشنده‌های بی‌شماری آفریده که تماماً بی‌هوده‌اند و هیچ غایتی ندارند».^{vii} برای اجتناب از هرگونه فرضی از این دست درباره ارزش آفرینش‌گر، او همان‌طور که انتظار می‌رود، بحث پدیدارباوری را پیش می‌کشد که به

24. Contra-causal

25. The problem of indifference

26. Ordinary

آن اشاره کردیم، اما میان فرضیه‌های تبیین‌کننده الگوی کامل تجربه‌های ما، پدیدارباوری بسی کمتر از نوعی واقع‌گرایی^{۲۷} قانع‌کننده است. تجربه‌ها به خودی خود تکه‌تکه و نامنظم‌اند و پر از تصادف‌های ناموجه؛ صرفاً از طریق ضمیمه کردن محتوایشان است که می‌توانیم به هر میزان به جهانی منسجم و دارای نظم برسیم.^{viii} اما افزون بر این، همان‌طور که در فصل ۴ مشاهده کرده‌ایم، در میان انواع واقع‌گرایی، موردی مستحکم‌هست که نافی طرح بارکلی مبنی بر [وجود] ذهنی مینوی که پاره‌های جهان کامل و مثالی خود را برای ذهن انسان‌ها فراهم می‌کند، است. اگر نه پدیدارباوری قانع‌کننده باشد و نه نگرش بارکلی، بنابراین مجبوریم وجود باشنده‌های بی‌شماری را که بیهوده و بی‌غایت‌اند بپذیریم، و [این خود] نقطه‌ضعف بزرگی برای آکسیارکیزم افراطی است.

و اشکالی حتی بزرگ‌تر بر این نظریه هست که در ناموجه بودن اصل مرکزی خودش نهفته است، یعنی در این فرضیه که الزام اخلاقی عینی آفرینش‌گر است، که ارزشمندی چیزی می‌تواند به خودی خود به ایجاد یا حفظ موجودیت آن چیز بینجامد، و لذا می‌تواند مستقل از اینکه معلول یا آفریده هر چیز موجود دیگری باشد، توضیحی نهایی برای وجود داشتنش به دست دهد. لزلی هم در چشم‌پوشی از هر ادعایی مبنی بر تحلیلی، یا در غیر این صورت، پیشینی بودن این اصل و هم در مخالفت با این پیش‌داوری که می‌توان به صورت پیشینی به ناممکن بودن آن پی برد، مُحق است. با این حال، این صرفاً [در حد] یک گمانه‌زنی باقی می‌ماند. این اصل معادل آموزه‌ای از فرجام‌شناسی ذاتی و درون‌ماندگار^{۲۸} است (ص ۲۵): چیزها وجود دارند، و همان‌طورند که هستند، برای هدف یا فرجام یا غایت یا علتی نهایی، ولی نه آن غایت در هیچ ذهنی جای دارد، نه آن هدف یا فرجام از طریق طلیده شدن یا دنبال شدن چنین شده است یا از طریق سرانجام فرض شدن از جانب باشنده‌ای عمل‌گر و یا حتی به واسطه این حقیقت که همچون فرجامی به حساب می‌آید یا خواسته‌ای را برآورده می‌کند. اندیشمندان اغلب به چنین فرجام‌شناسی خالص و درون‌ماندگاری باور داشته‌اند، اما این مقوله‌ای است که هیچ کاربرد واقعی عادی‌ای ندارد. می‌توان نشان داد که توضیح‌هایی مثل توضیح مربوط به ساختارهای زیست‌شناختی، گیاه یا رفتار حیوان، یا ابزاری مثل موشک‌های هدف‌یاب، که اساسشان بر واکنش استوار است و ابتدائاً یا به شکل صوری فرجام‌مند هستند، تماماً بر فرایندهای سبب‌سازی

27. Realism

28. Intrinsic Immanent Teleology

ثمربخش^{۲۹} متکی‌اند — چه به‌طور مستقیم چه به‌طور غیرمستقیم، و از طریق تقلیل به کنش هدفمند آگاهانه که خود [نیز] به شکلی از سبب‌سازیِ ثمربخش [یا به زبان ساده‌تر، به انجام کار صرفاً برای هدفی سودمند] تقلیل می‌یابد.^{ix} بنابراین آفرینشِ مربوط به آکسیارکیزم، بر اساس کثرفهمی‌ای از فرایندهای طبیعی خاص مدل‌سازی شده است. توضیح پیشنهادی آکسیارکیزم از جهان و جزئیاتش در همان وضع تبیین شخصی سوئین‌برن است: این هم، همان‌طور که در فصل ۵ و ۷ دیدیم، بر اساس قیاسی انتزاعی و گمراه‌کننده با فرایند روزمره تحقق‌نیت‌های انسانی استوار است. در واقع، آنچه در ابتدا همچون سه نوع تبیین منفرد و متخصص — علی، شخص‌وار و فرجام‌شناسانه — به نظر می‌رسد، وقتی کارکردهای عادی‌شان به‌درستی فهمیده می‌شود، صرفاً صورت‌های مختلف یک نوع تبیین هستند که اساسشان سبب‌سازیِ ثمربخش است. توضیح‌های عادی «شخص‌وار» و «فرجام‌شناسانه» صرفاً در هم ادغام کردن نمونه‌های نسبتاً پیچیده توضیح علی است. لذا هیچ بنیان تجربی استواری نداریم که اصل آکسیارکیزم بر آن بنا شود، حتی اگر تلاش بسیاری برای یافتنش صورت گیرد؛ [و در هر صورت] صرفاً یک گمانه‌زنی بی‌اساس باقی می‌ماند.

در پایان، آکسیارکیزم افراطی به این پنداشت وابسته است که ارزش‌های تجویزگرانه‌ای^{۳۰} به‌صورت عینی موجودند، و این پنداشت نادرست است.^x بحثی کامل در این موضوع، ما را به بنیان‌های اخلاق می‌رساند. در جای دیگر، بحث کرده‌ام که مرزهای الهیاتی اخلاق باز می‌ماند؛^{xi} همین حکم در مورد مرز اخلاقی الهیات هم صادق است. دقیقاً همان‌طور که نهایتاً نمی‌توانیم پرسش‌های اخلاقی گوناگون را بدون تصمیم‌گیری درباره بودن یا نبودن یک خدا به نتیجه برسانیم، به همان ترتیب نیز نمی‌توانیم نهایتاً پرسش‌های الهیاتی گوناگون از قبیل ممکن بودن آکسیارکیزم را به نتیجه برسانیم، مگر به‌واسطه تصمیم‌گیری درباره چند و چون ارزش‌های اخلاقی.

لزلی در بحث خود، (فصل ۱۲)، جانب حق را می‌گیرد که می‌گوید نه طبیعت‌گرایی اخلاقی نه ناشناخت‌باوری^{۳۱} (دستورانگاری^{۳۲}، هیجان‌انگاری^{۳۳} و مثل آن) تحلیلی رضایت‌بخش از آنچه ما معمولاً

29. Efficient Causation

30. Prescriptive

31. Non-cognitivism

32. Prescriptivism

33. Emotivism

هنگام استفاده از زبان اخلاقی یا به طور کلی زبان ارزش‌گذار منظور داریم، به دست نمی‌دهد. این نظریه‌ها — چه جدا از هم و چه با هم — مفهوم‌های اخلاقی ما را به طور دقیق و کامل تعبیر نمی‌کنند. ما از خوبی، از قرار معلوم، بایسته‌بودنی عینی در نظر داریم. وقتی می‌گوییم چیزی خوب است، به طور معمول منظورمان این است که آن چیز عیناً و ذاتاً بایسته است یا برای وجود [داشتن] برگزیده شده است، فارغ از اینکه شخصی، انسانی یا مقدس، یا گروه یا جامعه‌ای از افراد به آن چیز حکم کند یا آن را بخواهد یا تجویز یا ستایش کند. برخی اندیشمندان باور دارند که چنین مفهومی — حتی اگر به استفاده از آن تمایل داشته باشیم — منسجم نیست که ملزم کردن چیزی است که فقط ذهن — یا چیزی مثل نظام حقوقی که برساخته ذهن است — قادر به انجامش است. من بر این باور نیستم که این مفهوم نامنسجم است: نمی‌توانم هیچ تناقض حقیقی‌ای را که در آن نهفته باشد، بیابم. با وجود این، وقتی از مفهوم‌های گوناگون ارزش‌نسبی یا ذهنی کاملاً متمایز شود، نمی‌توان انکار کرد که مفهوم بسیار عجیبی است.

هستی‌شناسی ارزش‌ها^{۳۴} نزد لزلی بسیار شبیه به هستی‌شناسی ارزش‌ساموئل کلارک^{۳۵} است.^{xii} برخی نسبت‌ها در برابر مناسبات مربوط کاملاً دست‌دوم^{۳۶} هستند. اینکه یک جعبه می‌تواند درون جعبه‌ای دیگر جا شود نه شامل و نه وابسته هیچ چیزی جز ویژگی‌های ذاتی (شکل و اندازه) دو جعبه نیست، و همین در نسبت‌های قیاسی شباهت، مثلاً میان رنگ‌ها، صدق می‌کند. در نظر وی، الزام اخلاقی نیز به طور مشابه، نسبتی کاملاً دست‌دوم در قیاس با ویژگی‌های ذاتی هر چیزی است که واجد آن [الزام] است؛ لذا او استدلال می‌کند ارزش می‌تواند به شکل ترکیبی، اما ضروری، به ماهیت آنچه واجد ارزش است وابسته باشد، گرچه نیازی نیست این رابطه به صورت پیشینی فهم‌پذیر باشد؛ که البته چنین نیز نیست.

اما این قیاس متقاعدکننده نیست. ارزش عینی از دیگر نمونه‌های رابطه دست‌دوم — که به وضوح کمتر ترکیبی‌اند و ظاهراً بسی نسبت به حکم پیشینی^{۳۷} پذیراتر هستند — بسیار متفاوت به نظر می‌رسد. ما باید در فرض گرفتن این امر که این مفهوم عجیب مصداق‌های واقعی داشته باشد درنگ کنیم، [البته] به این شرط که تمایلیمان برای استفاده از آن بتواند به نحوی بسنده از روشی دیگر توجیه شود. و در واقع این توجیه میسر است،

34. Ontology of Values

35. Samuel Clarke

36. Secondary

37. A priori Determination

به‌ویژه به آن روشی که هیوم نشان داده است. تفکر اخلاقی و ارزش‌گذار از عواطف^{۳۸} و خواسته‌های انسان برمی‌خیزد؛ این شامل نظام‌هایی از گرایش‌ها می‌شود که [در انسان] رشد می‌یابد، خصوصاً به‌واسطهٔ برهم‌کنش میان افراد در جوامع؛ مفهوم الزام درونی نیز از فرافکنی^{۳۹} این گرایش‌ها بر متعلق‌های آن از طریق انتزاع کردن استلزام از اشخاص — یا نهادهای متشکل از اشخاص — است که واقعاً حکم به استلزام می‌کنند.

این روش هیومی برای توجیه مفهوم خوبی یا الزام عینی ما، بسی پذیرفتنی‌تر از نگرش رقیب آن است، یعنی نگرشی که در آن چیزها یا حالت‌ها یا رویدادها واقعاً دارای چنین الزام عینی‌ای به‌مثابه نسبتی دست‌دوم هستند و اینکه ما به‌شکلی نامعلوم قادر به شناسایی و واکنش به آن‌ها هستیم. این رویکرد همچنین معقولیتی این‌چنینی را که مثلاً زلزلی در اصل آکسیارکیزم می‌یابد، تبیین یا در واقع ماست‌مالی می‌کند، یعنی در این تصور که آنچه به لحاظ اخلاقی برای وجود داشتن برگزیده شده ممکن است به همان طریق برای وجود داشتن نیز برگزیده شود. زیرا اگر ما چیزی را ملزم یا طلب کنیم، ضرورتاً تمایل داریم تا در صورت امکان، آن چیز را ایجاد کنیم یا باعث رخ دادنش شویم. فرافکنی توأم این دو امر به آنچه فرضاً ویژگی‌های عینی می‌نامیم، دقیقاً موجب این تصور می‌شود که یک الزام اخلاقی عینی هست که به‌واسطهٔ ضرورت ترکیبی، در خودش دارای الزام آفرینش‌گر است؛ به بیان دیگر، آن ارزش باید، دست‌کم تا اندازه‌ای، تأثیر آفرینش‌گرانه داشته باشد. از آنجا که انبوه اندیشه‌های آکسیارکیزم چنین آسان از این راه جایگزین تبیین‌پذیر است، باید هم مفهوم ارزش تجویزگرانهٔ واجد عینیت را که زیربنای آن است رد کنیم، و هم، صدالبته، این نظر را که چنین ارزشی آفرینش‌گر است.

بنابراین نمی‌توانیم مخالفتمان با خداباوری را، از طریق پذیرفتن این جایگزین یا هر بیان ناروشن‌تری از دیدگاه‌هایی که میان آکسیارکیزم افراطی و خداباوری سنتی معلق‌اند، ملایم‌تر کنیم.

38. Sentiments

39. Projection

پانوشتها:

- i. *Dialogues concerning Natural Religion* (نگاه کنید به شماره ۱، فصل ۸، ص ۱۳۳، قسمت بالا)، بخش ۱۲. این متن را هیوم در بازبینی نهایی اش در ۱۷۷۶ اضافه کرد.
- ii. P. Tillich, *Systematic Theology* (Nisbet, London, 1953-63) *The Shaking of the Foundations* (SCM Press, London, 1949); J. A. T. Robinson, *Honest to God* (SCM Press, London, 1963).
- iii. جمهوری، کتاب چهارم؛ نقل قول در صفحه ۵۰۹ است.
- iv. J. Leslie, *Value and Existence* (Basil Blackwell, Oxford, 1979). ارجاع‌ها به فصل یا صفحه‌های این اثر است. مقاله‌هایی که دیدگاه لزلی را خلاصه می‌کنند عبارت‌اند از: *Efforts to explain all existence* در مجله *Mind*، شماره ۸۷ (۱۹۷۸)، صص ۱۸۱-۱۹۴، و مقاله *The world's necessary existence* در *International Journal for the Philosophy of Religion*، شماره ۲ (۱۹۸۰)، صص ۲۰۷-۲۲۴.
- v. نگاه کنید به فصل هشت *The Cement of the Universe* (نگاه کنید به شماره ۲، فصل ۱، ص ۲۰، بالای صفحه).
- vi. *The Leibniz-Clarke Correspondence* (نگاه کنید به شماره ۴، فصل ۵، ص ۸۵، بالا): برای نمونه، «مقاله سوم» لایب‌نیس.
- vii. *Principles of Human Knowledge*, Section 19.
- viii. *Hume, Treatise*، کتاب ۱، بخش ۴، قسمت ۲، نگاه کنید به فصل دو از *Problems from Locke* (شماره ۴ از فصل ۴، ص ۷۳، بالا را ببینید).
- ix. این موضوع به تفصیل در فصل یازده *The Cement of the Universe* مورد بحث قرار گرفته است.
- x. این موضوع در فصل یکی *Ethics: Inventing Right and Wrong* و همچنین در سراسر *Hume's Moral Theory* مورد بحث قرار گرفته است (نگاه کنید به شماره‌های ۲ تا ۷ از فصل ۶، صص ۱۰۶ و ۱۱۵، قسمت بالا).
- xi. *Ethics: Inventing Right and Wrong*، فصل ۱۰.
- xii. برای مثال، نگاه کنید به چکیده‌هایی از S. Clarke, *The Being and Attributes of God* در *British Moralists 1650-1800*, edited by D. D. Raphael (Oxford University Press, 1969).

فصل چهاردهم

فرجام‌ها و پیامدها

برگردان امیرحسین زاهدی

الف) چالش نیهیلیسم

با بررسی اثر عظیم هانس کونگ^۱، آیا خداوند وجود دارد؟^۲، با عنوان فرعی «پاسخی برای امروز»، به فرجام کار خود نزدیک شویم. این کتاب نه تنها خطوط فکری بسیاری را گرد هم می‌آورد که به این پرسش مرتبط می‌شوند، بلکه تلاش می‌کند تا کلیت وضعیت اخلاقی و فکری کنونی ما را تفسیر کند. این [کتاب] گنجینه‌ای شگفت از دانایی را به نمایش می‌گذارد؛ همچنین [مطالب آن] بسیار پراکنده است. بارها و بارها پس از طرح یک بحث، کونگ اندکی موضوع را تغییر می‌دهد و اغلب وقتی نیاز به استدلال داریم، نقل قول، گزارشی از دیدگاه‌های متفکری دیگر یا حتی بخشی از یک زندگی‌نامه را برای ما بیان می‌کند. من فکر می‌کنم او بی‌جهت به ارتباط [مباحث با موضوعات] معاصر توجه دارد، و ملزم است تا به ما بگوید که برخی اظهارات یا استدلال‌ها منسوخ هستند، درحالی‌که تنها چیزی که اهمیت دارد درست یا نادرست بودن و مستدل یا

1. Hans Kü ng

2. H. Kü ng, *Does God Exist?* (Collins, London, 1980; first published in German as *Existiert Gott?* by Piper-Verlag, Munich, 1978).

نامستدل بودن [آن استدلال] است. با این حال، همان طور که خواهیم دید، یک رشته استدلال مرتبط و مهم وجود دارد و دست کم پاسخ نهایی وی صریح است (ص ۷۰۲):

پس از گذر دشوار از تاریخ عصر مدرن از زمان دکارت و پاسکال، کانت و هگل، با تعمق در جزئیات نقدهایی که فوئرباخ، مارکس و فروید به دین وارد کردند، در مقابله جدی با نیهیلیسم نیچه، در جست و جوی دلیل اعتماد بنیادین خود و پاسخ اعتماد به خداوند، در نهایت با مقایسه جایگزین های ادیان شرقی، همچنین پرداختن به پرسش «خداوند کیست؟» و [مقایسه جایگزین های] خداوند بنی اسرائیل و عیسی مسیح؛ پس از تمام این ها، ادراک خواهد شد که چرا پرسش «آیا خداوند وجود دارد؟» را اکنون می توان با یک بله واضح و قانع کننده پاسخ داد که در محکمه عقل انتقادی قابل توجیه است.

با این حال، محتوای بحث وی به مراتب رضایت بخشی کمتری دارد. یک پرسش مهم این است که آیا «بله» نهایی او به خدای خدا باوری سنتی است یا گونه ای «جایگزین برای خداوند»، اما پاسخ به این پرسش ابداً شفاف نیست. برای نمونه، در [اثر] وی، نتایج زودگذر II: رساله هایی در باب دنیوی بودن و تاریخ مندی خداوند، چنین چیزی می یابیم (صص ۱۸۵-۱۸۶):

خداوند موجودی آسمانی در بالای ابرها، در آسمان جسمانی، نیست. این ایده ساده لوحانه و بشرگونه منسوخ شده است... برای هستی و کردار انسان، این بدان معناست که خداوند یک قادر مطلق و فرمانروای بی چون و چرا نیست که قدرت نامحدود خود را به دلخواه بر جهان و انسان اعمال می کند. خداوند موجودی فراج جهانی، فراتر از ستارگان، در بهشت متافیزیکی نیست. این ایده عقل گرایانه - دادار باورانه منسوخ شده است... برای هستی و کردار انسان، این بدان معناست که اکنون خداوند - به اصطلاح - پادشاهی طبق قانون اساسی نیست که، به نوبه خود، به قانون اساسی مبتنی بر قوانین طبیعی و اخلاقی ملزم بوده و تا حد زیادی از زندگی واقعی جهان و بشر کناره گیری کرده باشد.

خداوند درون این جهان است، و این جهان درون خداوند. باید ادراک یکپارچه ای از واقعیت وجود داشته باشد. خداوند تنها یک (برترین) متناهی... در کنار [دیگر] چیزهای متناهی نیست. او در واقع نامتناهی درون متناهی، تعالی در حلول، امر مطلق درون امر نسبی است. دقیقاً به دلیل [همین]

مطلق [بودن] است که خداوند می‌تواند با جهان [نسبی] انسان ارتباط برقرار کند. بنابراین خداوند مطلق است که نسبت را در بر گرفته و می‌آفریند و دقیقاً از آن رو که آزاد است، ارتباط [انسان با خود] را ممکن ساخته و به آن واقعیت می‌بخشد. خداوند به مثابه واقعی‌ترین واقعیت مطلق - نسبی، دنیوی - اُخروی، متعالی - حلولی، سراسر فراگیر و نافذ بر همه چیز در باطن اشیا، درون انسان، در تاریخ بشریت [و] در جهان است... برای هستی و کردار انسان، این بدین معناست که خداوند، خداوند نزدیک - دور دست، دنیوی - غیردنیوی است که دقیقاً همان‌طور که در تمام زندگی و اقدامات، شکست‌ها و سقوط‌ها حافظ و حامی ماست، همیشه نیز حاضر بوده و ما را در بر می‌گیرد. و پس از مردود شمردن هر دو مفهوم «یونانی - متافیزیکی» و «قرون وسطایی - متافیزیکی» در مورد خداوند، وی می‌افزاید (ص ۱۸۸):

خداوند خداوند زنده است، عیناً همان همیشگی است، به‌طور پویا واقعی و پیوسته فعال در تاریخ. دقیقاً همان‌گونه که به‌طور ازلی سرآمد است، آزاد است تا از «امکان» تاریخی شدن استفاده کند... برای هستی و کردار انسان، این بدین معناست که خداوند همان خداوند زنده‌ای است که با تمام دردسترس بودن و آزادی‌اش، انسان را می‌شناسد و به او عشق می‌ورزد، [و] در تاریخ بشریت کنش انجام داده، حرکت کرده و جذب می‌کند.

بعدها، برای مقایسه با ادیان شرقی، او «سنت غربی الهیات تنزیهی از دیونوسیوس مجعول^۳ تا هایدگر» را گزارش می‌کند و به نظر می‌رسد آن را تأیید می‌کند (صص ۶۰۱-۶۰۲):

خداوند را نمی‌توان در هیچ مفهومی فراچنگ آورد، نمی‌توان به‌طور کامل در هیچ گزاره‌ای بیان نمود، نمی‌توان در هیچ تعریفی گنجانند: او غیرقابل ادراک، غیرقابل بیان، غیرقابل تعریف است. مفهوم هستی نیز او را در بر نمی‌گیرد... او یک هستی مند نیست: او فراسوی هر چیزی است... اما... او خارج از همه چیز نیست؛ ذاتی این جهان و انسان، هستی آن‌ها را از درون تعیین می‌کند... بنابراین تعالی و حلول در خداوند مقارن هستند... در پیشگاه خداوند، تمام گفت‌وگو از گوش سپردن به سکوت سرچشمه گرفته و به سکوت سخن گفتن می‌انجامد.

بعدها دوباره، در بحث از «خداوند انجیل»، می‌گوید (ص ۶۳۲):

همان‌گونه که انسان یک شخص است، خداوند یک شخص نیست. [موجودی] هستی شمول و نافذ هرگز شیئی نیست که انسان بتواند آن را از دور ببیند تا درباره آن اظهار نظر کند. شالوده اساسی، پشتیبان نخستین و هدف اصلی تمام واقعیت... شخصی منفرد میان دیگر اشخاص نیست، یک ابرمرد یا فراخود نیست.

بلکه (ص ۶۳۳):

خدایی که شخصیت را بنیان می‌نهد نمی‌تواند خودش غیرشخص وار باشد... خداوند خنثی نیست، یک «چیز» نیست، بلکه خداوند انسان‌هاست... او روح دارای آزادی خلاق، هویت اصلی عدالت و عشق است، کسی که با من به‌مثابه بنیان‌گذار و دربرگیرنده تمام خصوصیات میان‌بشری روبه‌روست... بهتر است واقعی‌ترین واقعیت را نه شخص وار یا غیرشخص وار بلکه... فراشخصی یا زَبَرشخصی بنامیم.

ولی، با وجود تمام این‌ها، کونگ به‌گونه‌ای خداوند انجیل را نیز می‌پذیرد که به گفته او، «تماماً و ضرورتاً یک "خداوند با سیمای انسانی" است» (ص ۶۶۶). جدا نمودن خداوند فیلسوفان از خداوند انجیل [عملی] (بیش از حد عجولانه) است، اما صرفاً هماهنگ‌سازی آن‌ها نیز [عملی] «سطحی» است. در عوض، ما باید «این ارتباط را به طریقی حقیقتاً دیالکتیکی ببینیم. در [مفهوم] خداوند انجیل، خدای فلاسفه بهترین است و با معنای سه‌گانه اصطلاح همگلی «انحلال»^۴ [می‌توان آن را فهمید] — در عین حال تصدیق شده، انکار شده و برتری یافته». از این گذشته، وی «بدون تردید جرئت می‌کند تا اعلام کند: من به عیسی مسیح، یگانه فرزند خداوند باور دارم»^۵ و «حتی اکنون می‌توانم با اطمینان بگویم: من به روح القدس باور دارم»^۶ (صص ۶۸۸، ۶۹۹)، یعنی با تمام ظواهر مخالف، او بر ارتدکس بودن خود تأکید می‌کند.

بدیهی است کونگ علاقه‌مند است خر و خرما را با هم داشته باشد. سخنان وی در مورد معجزات این امر را بیشتر نشان می‌دهد (صص ۶۵۰-۶۵۱). معجزات ثبت شده در انجیل را «نمی‌توان از نظر تاریخی اثبات

4. Aufgehoben

5. Credo in Jesum Christum, filium Dei unigenitum

6. Credo in Spiritum Sanctum

نمود که نقض قوانین طبیعت هستند؛ معجزه صرفاً «هر چیزی است که شگفتی انسان را برمی‌انگیزد»، نه لزوماً مداخله‌ای الهی که قانون طبیعی را نقض می‌کند. داستان‌های مرتبط با معجزه «روایت‌های سرگرم‌کننده و عامه‌پسندی هستند که هدفشان برانگیختن ایمان ستایش‌آمیز است». (در این صورت، شاید این‌گونه تعبیر کنیم که چنین داستان‌هایی سودای حمایت از هیچ‌گونه ماوراءالطبیعه‌باوری یا خداباوری را ندارند). با این حال، «هیچ فردی که ایمان به خدا را با معجزه پیوند می‌دهد، در احساسات دینی خود آشفته نمی‌شود. تنها هدف در اینجا ارائه پاسخی مفید به انسان امروزی است که معجزات مانعی برای باور او به خداوند هستند». یعنی اگر باور شما به خداوند توسط معجزات پشتیبانی شود، کونگ آن‌ها را برای شما تأیید می‌کند، ولی اگر آن‌ها را مانعی بر سر راه باور بیابید، تبیینی برای رد آن‌ها پیش می‌کشد! به‌طور مشابه، وی همراه با تأیید، سخن بولتمن^۷ را نقل می‌کند: «ایمان را می‌توان یک ایده یا تصمیم به‌مثابه یک الهام الهی در نظر گرفت، بدون آنکه ایده یا تصمیم را از پیوندش با توجیه روان‌شناختی آن جدا کنم.» (ص ۶۵۳).

یک ریشه اصلی اندیشه کونگ وی را به دمنای هیوم نزدیک می‌کند، فردی که در برابر انسان‌وارگی [خداوند نزد] کلانتس، از خدایی نامتناهی و غیرقابل ادراک دفاع می‌کند. اما سپس باید به یاد آوریم که چگونه هیوم از دیدگاه دمنای جهت باز نمودن راه برای شک‌گرایی فیلو استفاده می‌کند. خدایی به‌وصف ناپذیری و نامعینی‌ای که ظاهراً کونگ طرح می‌کند، هیچ تکیه‌گاهی برای استدلال فراهم نمی‌آورد و هیچ دست‌مایه‌ای وجود ندارد که برهانی با توسل به آن، بخواهد از وجود چنین خدایی دفاع کند.

با وجود این، کونگ ادعا می‌کند که یک استدلال ارائه کرده است. همان‌طور که دیدیم، وی می‌گوید «بله» او «در محکمه عقل انتقادی قابل توجیه است». او در برابر نویسندگانی مانند نورمن مالکوم و فیلیپس قاطعانه می‌گوید که «نمی‌توان از مسئله حقیقت اجتناب نمود، و این حقیقت را می‌توان به‌وسیله تجربه مورد آزمون قرار داد، همان‌طور که خواهیم دید، با تأیید غیرمستقیم از طریق تجربه واقعیت» (ص ۵۰۵)، و علاوه بر این (ص ۵۲۸):

خیر، الهیات نمی‌تواند از مطالبه تصدیق باور به خداوند طفره رود: نه یک باور کورکورانه، بلکه قابل توجیه: [اندیشه] یک فرد نباید مورد سوءاستفاده قرار گیرد، بلکه باید با استدلال قانع شود تا

بتواند در مورد ایمان تصمیمی مسئولانه بگیرد. نه یک باور عاری از واقعیت، بلکه یک باور مرتبط با واقعیت.

بخشی از دعوی او شامل پاسخ‌هایش به استدلال‌های مختلف در دفاع از خداناباوری است که اساساً تاریخ‌های طبیعی مطرح‌شده متفاوتی از دین است که در فصل ۱۰ بررسی کردیم. همان‌طور که در آنجا دیدیم، علی‌رغم نقطه‌ضعف‌های برخی نظریه‌های بیش از حد ساده‌شده، می‌توان یک تاریخ طبیعی رضایت‌بخش از دین را ترسیم نمود. در پایان، انتقادات کونگ به چیزی بیش از آنچه ما پذیرفته‌ایم و تأکید کرده‌ایم، اینکه چنین تبیینی از باورهای دینی یک دلیل اصلی علیه حقانیت آن‌ها نیست، ختم نمی‌شود. وی همچنان نیازمند یک استدلال ایجابی به نفع خدا باوری است و در واقع تلاش می‌کند تا یک مورد ارائه دهد. او می‌پذیرد (ص ۵۳۳) که «تجربه مستقیمی از خداوند وجود ندارد». وی همچنین برهان‌های کیهان‌شناختی، غایت‌شناختی و هستی‌شناختی را (هرچند به دلایل بیان‌شده ناکافی) به‌صراحت مردود می‌شمارد (صص ۵۳۴-۵۳۵). ولی بیان می‌کند که گرچه «امروزه نهاد گواه‌آور براهین [اثبات وجود] خداوند ناپود شده است»، با این حال «محتوای اثبات‌ناپذیر» آن‌ها همچنان اهمیت دارد. برای اثبات هستی‌شناختی، او فقط این پیشنهاد (اسفناک) را ارائه می‌کند که باید «کمتر به‌عنوان یک اثبات [و بیشتر] به‌عنوان بیانی از ایمان بی‌شک‌وگمان تلقی گردد»، اما همان‌طور که خواهیم دید، او واقعاً از استدلال‌های کیهان‌شناختی و غایت‌شناختی به شکلی تغییر یافته استفاده می‌کند - در واقع، به شکلی که شباهت‌هایی با [استدلال] سوئین‌برن دارد، بدین صورت که وی پیشنهاد می‌کند «باور به خداوند باید تأیید شود، نه اثبات» (صفحه ۵۳۶). با وجود این، کونگ این را با انعکاس براهین اخلاقی و اراده معطوف به باور ترکیب می‌کند:

«در تلاش برای روشن ساختن تجربه واقعیت نامعلوم که برای تک‌تک افراد قابل دسترسی است، الگوی استقرایی غیرممکن به نظر نمی‌رسد، تا بدین ترتیب - تا حدودی از طریق «عقل عملی»، «باید» یا (بهتر) از طریق «تمامیت انسان» - انسان به‌عنوان اندیشنده و کنشگر را با تصمیمی موجه از نظر عقلانی مواجه کند که فراتر از عقل محض بوده و کلیت فرد را می‌طلبد.» بنابراین، از آنجایی که استدلال او لایه‌های مختلفی را گرد هم می‌آورد، ممکن است بتوانیم از بحث در مورد آن برای طرح انجام تعهدی که در مقدمه بدان اشاره کردیم استفاده کنیم و نه تنها استدلال‌های مختلف برای وجود یک خدا را بیازماییم، بلکه همچنین تأثیر ترکیبی آن‌ها را در نظر گرفته و پیش از رسیدن به

نتیجه نهایی، آن‌ها را در برابر استدلال‌های گوناگون طرف مقابل بسنجیم. این نتیجه در بخش (ب) [که در ادامه می‌آید] حاصل خواهد شد.

از نظر کونگ، مسئله این نیست که آیا ما می‌توانیم از دانشی که هم‌اکنون در مورد جهان طبیعی، آگاهی یا اخلاق تثبیت شده است، به فرضیه‌ها یا نتیجه‌گیری‌های مشخصاً خدا‌باورانه پیش رویم یا خیر. تدبیر وی بیشتر این است که استدلال کند در اندیشهٔ امروزی، عقلانیت، هم نظری و هم عملی، به‌همراه خدا‌باوری با گرایش فراگیر به نیهیلیسم تهدید می‌شود. این نیهیلیسم که او نمایندهٔ مقتدر آن را نیچه می‌داند، در انکار سه امر کلاسیک استعلایی خلاصه می‌شود: نه وحدت وجود دارد، نه حقیقت و نه نیکی. انسان خود را در این اندیشه می‌فریبد که کلیت، نظام یا سازمانی در رویدادها یافته است. او معنایی را در رویدادها جست‌وجو کرده است که در آن‌ها وجود ندارد؛ نه ماهیت مطلق اشیا وجود دارد و نه یک «شیء فی‌نفسه»؛ جهان بی‌ارزش و بی‌هدف است. نیهیلیسم خود را «به‌عنوان بینشی دربارهٔ نیستی، تناقض، بی‌معنایی و بی‌ارزشی واقعیت» معرفی می‌کند (ص ۴۲۱).

کونگ اصرار دارد که «عدم قطعیت تمام‌وکمال واقعیت، خود نیهیلیسم را ممکن می‌سازد، چه در زندگی عملی... چه در اندیشهٔ فلسفی یا غیرفلسفی». علاوه بر این، انکارناپذیر است که «هیچ استدلال قاطع معقولی علیه امکان نیهیلیسم وجود ندارد. در واقع حداقل این امکان وجود دارد که این زندگی انسانی، در آخرین ملجأ، بی‌معنا باشد؛ اینکه شانس، تقدیری کور، هرج‌ومرج، پوچی و توهم بر جهان حاکم باشد» (ص ۴۲۳). از سوی دیگر، نیهیلیسم قابل اثبات نیست. به‌نحو پیشینی غیرممکن نیست که «در آخرین ملجأ، با وجود این، همه‌چیز عینی، معنادار، ارزشمند و واقعی باشد» (ص ۴۲۴). بنابراین، پرسش اساسی این است: «آیا می‌توان بر نیهیلیسم غلبه کرد، و اگر چنین است، چگونه؟» (ص ۴۲۵).

کونگ می‌گوید جایگزین بنیادین میان اعتماد و بدگمانی قرار دارد «که خود را بدون امنیت و تضمین در آن [جایگزین] قرار می‌دهم... یا واقعیت را... قابل اطمینان و موثق می‌دانم یا خیر» — انتخابی که او به‌صراحت آن را با شرط‌بندی پاسکال مقایسه می‌کند (ص ۴۳۸). وی می‌افزاید که اعتماد بنیادین برای انسان طبیعی است، [دیدگان] ما را «به واقعیت می‌گشاید» و «[پاسخ] بله را می‌توان به‌طور مداوم در عمل حفظ کرد»، درحالی‌که وارونهٔ هر یک از این موارد دربارهٔ بی‌اعتمادی بنیادین صادق است (ص ۴۴۳-۴۴۶). یک «شیوهٔ عقلانیت انتقادی» وجود دارد که «راه میانه‌ای بین "دگماتیسم غیرانتقادی" ضدعقلانی و "عقل‌گرایی انتقادی"

است که آن نیز، در آخرین ملجأ، بر بنیادهای ضد عقلانی استوار است؛^۸ این یک «ریسک کاملاً معقول است» که با این حال، همیشه یک ریسک باقی می ماند» (ص ۴۵۰).

تا اینجا همه چیز خوب است، اگرچه کونگ در مورد این تهدید اغراق کرده است. در اینکه گونه‌ای واقعیت وجود دارد تردیدی نیست. افراطی‌ترین صورت نیهیلیسم انکار قابل کشف یا ادراک بودن آن واقعیت است، اما هیچ مورد جدی‌ای برای این انکار وجود ندارد. کونگ عقلانیت انتقادی را که از آن دفاع می‌کند، از «عقل‌گرایی انتقادی» که مردود می‌شمارد (و شاید اشتباهاً، در [اندیشه] کارل پوپر و هانس آلبرت می‌یابد) متمایز می‌کند؛ بر این اساس که عقل‌گرایی انتقادی دومی، بر خلاف اولی، از هرگونه بررسی انتقادی مبانی دانش ما صرف‌نظر می‌کند و بنابراین مستلزم ایمانی غیرمنطقی به عقل است. ما می‌توانیم بپذیریم که هیچ چیز، حتی خود روش انتقادی، از انتقاد مستثنا نیست، گرچه نمی‌توان به یک‌باره همه چیز را مورد انتقاد قرار داد: هنگامی که ما در حال بررسی هر موضوعی هستیم، باید موارد مختلف دیگر را بدیهی در نظر بگیریم. این [امر] مانع از دستیابی به یقین است، و نباید شامل جست‌وجوی یقین باشد. اما نه معمای شگرفی در این مورد وجود دارد و نه هیچ تازگی شگرفی. همان‌طور که در فصل ۱۱ مشاهده کردیم، برخی از نکات اصلی در دفاع از تجربه‌گرایی خطاپذیر، آزمایشی، اما خوش‌بینانه و ریسک‌پذیر توسط ویلیام جیمز مطرح شد. همان‌طور که جیمز می‌گوید، ریسکی که تنها فرصت برای کشف حقیقت یا حتی نزدیک شدن به آن را در اختیار ما می‌گذارد در واقع یک ریسک معقول است.

علاوه بر این، این فرض که در جهان گونه‌ای نظم و ترتیب، گونه‌ای قاعده، قابل دستیابی وجود دارد - نه لزوماً جبرگرایی علی بی‌چون و چرا - هم یک اصل سامان‌بخش است که ما می‌توانیم آن را در توسعه و آزمایش سایر فرضیه‌ها به کار ببریم، و هم فرضیه‌ای از نوع بسیار گسترده است که به نوبه خود برای آزمایش و تصدیق گشوده است.^۹ به نظر می‌رسد منظور اصلی کونگ از «وحدت» این است، پس این نیز تحت پوشش «عقلانیت انتقادی»، یعنی تجربه‌گرایی خطاپذیر اما خوش‌بینانه، قرار می‌گیرد. بنابراین، چنین رویکردی [فارغ از] هر نامی که روی آن بگذاریم، به خودی خود معقول است و نیازی به توجیه یا حمایت بیشتر ندارد.

8. See the Appendix to *The Cement of the Universe* (see n. 2 to Chapter 1, p. 20, above) and 'A Defence of Induction' (see n. 9 to Chapter 8, p. 148, above).

از این رو، پاسخ به نیهیلیسم در مورد وحدت و حقیقت سرراست است و ما می‌توانیم با اساس آنچه کونگ در این مورد می‌گوید توافق کنیم. پاسخ او به نیهیلیسم در مورد نیکی یا ارزش پیچیده‌تر و بحث‌برانگیزتر است. وی همراه با تأیید، دیدگاه سازخسه^۹ را نقل می‌کند که نیازی کنونی و مبرم به توسعهٔ «هنجارهای مرتبط و عملی» وجود دارد (ص ۴۶۶). او اذعان می‌کند که «(مروز کمتر از هر زمان دیگری می‌توانیم راه‌حل‌های حاضر و آماده را از آسمان فرابخوانیم، یا آن‌ها را از نظر الهیاتی از ماهیت ذاتی کلی و تغییرناپذیر انسان استنتاج کنیم)». او همچنین تصدیق می‌کند که «در واقع، چیزی وجود دارد که نیچه آن را "تبارشناسی اخلاق" نامید» — یعنی نظام‌های اخلاقی انضمامی و موجود طی یک فرایند اجتماعی — تاریخی پرورش یافته‌اند — و اینکه امروز ما مجبوریم «روی زمین "راه‌حل‌های تیزبینانه‌ای برای تمامی مسائل دشوار بیابیم. ما مسئول اخلاقی بودن خود هستیم» (ص ۴۶۹). تمام این موارد به طرز شگفت‌انگیزی شبیه موضوع اصلی [کتاب] من، *اخلاق: جعل درست و خطا*^{۱۰}، است^{۱۱} — و مهم‌تر از آن، این به خودی خود پاسخی مناسب به نیهیلیسم در مورد ارزش‌هاست. اما به نظر می‌رسد کونگ به سمت تز بسیار متفاوتی می‌لغزد (ص ۴۷۰):

هرگونه پذیرش معنا، حقیقت و عقلانیتِ ارزش‌ها و آرمان‌ها... متضمن اعتمادی بنیادین به واقعیت غیرقطعی است: و در تقابل با نیهیلیسم، موافقت اصولی است با هویت، معناداری و ارزش بنیادین آن واقعیت غیرقطعی... تنها در صورتی که واقعیت جهان و انسان، آن‌گونه که در اعتماد بنیادین پذیرفته شده است، توسط هویت، معناداری و ارزش غایی مشخص شده باشد، می‌توان هنجارهای فردی رفتار و کردار اصیل انسانی را به شیوه‌ای مناسب از این واقعیت و — به طور قاطعانه — از نیازهای ضروری، مشتقت‌ها و ناگزیرهای بشری استنتاج کرد...

این [موضوع] به طور اساسی متفاوت است. اکنون کونگ اظهار می‌کند که در آخر امر باید یک ارزش عینی را اصل موضوعه قرار دهیم تا بتوانیم از آن (همراه با واقعیت‌های تجربی در رابطه با نیازهای بشری و غیره) هنجارهای خاصی را استنتاج کنیم. اما این یک اشتباه است و در مقابل، باید به این تز پایبند باشیم که ارزش خود محصولی انسانی و اجتماعی است. با این حال، این به معنای انکار آن نیست که یک گوناگونی اخلاقی از «اعتماد بنیادین» وجود دارد که در زیرساخت نظام‌های اخلاقی ما مورد نیاز است. شاید ما به یک امید

9. Hans Sachsse

10. *Ethics: Inventing Right and Wrong*

11. See n. 7 to Chapter 6, p. 115, above.

مطمئن نیاز داریم تا بتوانیم اصول همکاری را در میانه رقابت پیدا کنیم. این تعمیم «ایمان پیشگامانه» عملی است که ویلیام جیمز در مورد آن سخن می‌گوید: تنها در صورتی که افراد، پیش از آنکه هر یک از آنها بتوانند مطمئن شود دیگران قابل اعتماد هستند، به یکدیگر اعتماد کنند، فرصتی برای ایجاد همکاری مؤثر خواهند داشت.

بنابراین، در مورد نیکی یا ارزش، پاسخی به نیهیلیسم وجود دارد که بازهم می‌توان آن را به خودی خود معقول دانست و نیازی به توجیه یا حمایت بیشتر ندارد. ولی این به طور قابل توجهی با پاسخی که کونگ ارائه می‌دهد تفاوت دارد. یا بهتر است [بگوییم] او هم این پاسخ را پیش می‌کشد و هم به سمت پاسخ دیگری می‌لغزد.

اما ممکن است پرسیم خداوند به کجای این مسائل مرتبط می‌شود؟ همراه با اغماضی فکاهی، کونگ می‌پذیرد که «بر اساس اعتماد بنیادین، حتی یک خدانا باور نیز می‌تواند یک زندگی اصیل بشری، یعنی انسان دوستانه، و بدین معنا اخلاقی را پیش ببرد» و اینکه «حتی خدانا باوران و ندانم‌گرایان هم لزوماً نیهیلیست نیستند، اما می‌توانند اومانیزم و اخلاق‌گرا باشند» (ص ۴۷۲). با این حال، وی در اینجا یک گام اساسی در جهت خدا باوری برمی‌دارد: «اکنون باید هویدا باشد که اعتماد بنیادین به هویت، معناداری و ارزش واقعیت، که پیش فرض علم بشری و اخلاق خودمختار است، در آخرین ملجأ تنها در صورتی قابل قبول است که خود واقعیت — که بشر نیز بخشی از آن است — بی‌اساس، بدون پشتوانه و بی‌هدف نباشد.» (ص ۴۷۶).

نه، این به هیچ وجه هویدا نیست. در واقع نادرست است، و استدلال خود کونگ نادرستی آن را نشان می‌دهد. گونه اعتماد بنیادین درباره حقیقت و «وحدت» که با نیهیلیسم مقابله می‌کند و «عقلانیت انتقادی» که وی از آن سخن می‌گوید، به خودی خود به دلایلی که او مطرح کرده است، معقول است. و همین امر در مورد انگیزه‌های ابداع ارزش نیز صادق است. نیازی به جست‌وجوی فرض گرفتن «اساس، پشتوانه یا هدف» برای واقعیت نیست. این فرضیه جامع مبنی بر وجود گونه‌ای نظم در جهان فرضیه‌ای است که پذیرفتن آن به طور آزمایشی و همچنین بررسی آن منطقی است، و این [فرضیه] توسط پژوهش‌هایی که آن را (به طور ضمنی) مورد آزمون قرار داده‌اند، قویاً تأیید شده است. به همین ترتیب، اگرچه ابداع ارزش‌های اخلاقی عمدتاً به صورت خودجوش ادامه یافته، از این نظر معقول است که تنها با داشتن نگرش‌هایی که آن ابداع اخلاقی طرح می‌کند می‌توانیم بدون تباه نمودن یکدیگر با هم زندگی کنیم. هر کدام از این موارد به تنهایی قابل دفاع هستند: هیچ کدام به حمایت بیشتری نیاز ندارند.

اما بر اساس این گام کاملاً توجیه‌ناپذیر است که کونگ دعوی دیگر خود برای وجود یک خدا را بنیان می‌نهد. در واقع، او به دنبال یک برهان اثبات‌پذیر نیست، بلکه به دنبال «تأیید غیرمستقیم» خداوند به مثابه بنیان نخستین، پشتیبان اساسی و هدف اصلی تمام واقعیت است.

او نخست ادعا می‌کند که «اگر خداوند وجود داشته باشد، پس واقعیت اساسی در نهایت بی‌اساس نیست... واقعیت پشتیبان در نهایت بدون پشتیبان نیست... واقعیت در حال گسترش در نهایت بدون هدف نیست و واقعیت معلق بین بودن و نبودن در نهایت ظنین به پوچ بودن نیست». وی می‌افزاید در حالی که این فرضیه با نیهیلیسم مخالف می‌کند، می‌تواند نمود نیهیلیسم را نیز تبیین کند: واقعیت در نهایت بی‌اساس، بدون پشتوانه و بی‌هدف به نظر می‌رسد «زیرا واقعیت غیرقطعی خود خداوند نیست». به همین ترتیب، این فرضیه که خداوند وجود دارد می‌تواند به زندگی خود فرد معنای غایی و امید بخشد، ولی همچنین می‌تواند نمود بی‌معنایی و پوچی را در اینجا تبیین نماید، «چون انسان خداوند نیست» (صص ۵۶۶-۵۶۸).

در مقابل، او فکر می‌کند که خدا ناباوری متضمن یک اعتماد بنیادی غایی و توجیه‌ناپذیر به واقعیت و بنابراین [متضمن] خطر «امکان ناهمبستگی، بی‌معنایی، بی‌ارزشی، توخالی بودن واقعیت در کل» است (ص ۵۷۱).

کونگ نتیجه می‌گیرد که «تأیید [وجود] خداوند بر اعتماد بنیادین غایی و قابل قبول به واقعیت دلالت دارد. اگر کسی [وجود] خداوند را تأیید کند، می‌داند که چرا می‌تواند به واقعیت اعتماد کند». بنابراین «میان باور به خداوند و خدا ناباوری بن‌بستی وجود ندارد» (صفحه ۵۷۲). اگرچه این تأیید «در آخرین ملجأ، بر یک تصمیم استوار است» (ص ۵۶۹)، زیرا هیچ استدلال قطعی‌ای له یا علیه آن وجود ندارد، با این حال «اعتماد به خداوند به هیچ وجه ضد عقلانی نیست... من می‌دانم... به واسطه واقعیت انجام این کار، که من در حال انجام کار درست هستم... آنچه را نمی‌توان از پیش اثبات کرد، من در به دست آوردن آن تجربه می‌کنم» و این «یک یقین بنیادین» را فراهم می‌آورد. اگر بدین ترتیب قضیه را بفهمیم «باور به خداوند... نه تنها یک امر مرتبط با عقل بشری، بلکه مرتبط با کلیت انضمامی انسان زنده است» (صص ۵۷۴-۵۷۳).

من استدلال کونگ را تا آنجا که ممکن است به زبان خودش خلاصه کرده‌ام، زیرا بازنویسی آن به زبان خودم نه تنها از شیوایی اش می‌کاهد، بلکه ممکن است دیدگاهی را که دارای پیچیدگی‌ها و تمایزهای بسیاری است، مخدوش کند. انتقادات من باید، و می‌تواند، مختصرتر باشد.

به نظر می‌رسد کونگ در گام نهایی ادعا می‌کند که عمل باور به خداوند خودتأییدگر است، اما اصلاً هیچ دلیلی برای این ادعا ارائه نمی‌کند. این عمل ممکن است یک اعتقاد قطعی را به همراه داشته باشد: آرامش دست کشیدن از شک و تردید به طرز خوشایندی قوت قلب می‌بخشد، ولی این کاملاً ذهنی است: تکیه بر آن صرفاً شکل دیگری از این فرض است که گونه‌ای تجربه وجود دارد که اعتبار عینی محتوا یا هدف تعمدی خود را تضمین می‌کند که ما آن را در فصل ۱۰ نقد کرده‌ایم و خود کونگ به درستی آن را مردود شمرده است (ص ۵۳۳). از سوی دیگر، ممکن است منظور او این باشد که در فرض کردن یک خدا، فرد چیزی را فرض می‌کند که هم خود و هم هر چیز دیگری را بنیان می‌نهد. اما ادعای اینکه محتوای این فرض به آن قطعیت عینی می‌بخشد، به کارگیری دوباره برهان هستی‌شناختی است و کونگ به درستی این را نیز مردود شمرده است (صص ۵۳۳، ۵۳۵).

اگر این گام نهایی نامستدل را حذف کنیم، استدلال کونگ اساساً به تأیید یک فرضیه و به‌ویژه به تأیید نسبی فرضیه [وجود] خدا در برابر جهان طبیعی عینی (که شامل انسان‌ها می‌شود) متکی است که هیچ اساس یا پشتوانه یا هدف دیگری ندارد. در مورد تبیین نمود نیهیلیسم، فرضیه [وجود] خدا دقیقاً در موضع رقیب طبیعت‌گرایانه خود قرار دارد. یکی از این [فرضیه‌ها] می‌گوید اگرچه خدایی وجود دارد، این خدا آشکار نیست و «واقعیت غیرقطعی» این خدا نیست، یعنی اساس، پشتوانه یا هدف اصلی خود نیست. [فرضیه] دیگر صرفاً می‌گوید که چنین اساس، پشتوانه یا هدفی اصلاً وجود ندارد. در هرکدام از این موارد، فقدان هرگونه اساس نخستین و آشکار، جایی برای نیهیلیسم باقی می‌گذارد. این دو فرضیه رقیب در تبیین نمود بی‌معنایی در زندگی بشر نیز برابرند. ولی گرچه آن‌ها به‌طور یکسان قادر به تبیین نمود نیهیلیسم هستند، فرضیه [وجود] خدا [در مقایسه با فرضیه طبیعت‌گرایانه] کمتر صرفه‌جویانه است. شایستگی‌های آن، در صورت وجود، باید ناشی از جنبه دیگر آن باشد؛ اینکه ادعا می‌شود واقعیت را با اساس، پشتوانه و هدف، و انسان را با هدفی عینی و معتبر مجهز می‌کند. اما کونگ چیزی برای تبیین این نگفته است که چگونه فرضیه [وجود] خدا قرار است این کار را انجام دهد. در واقع، نامعین بودن دمنائگونه تفسیر وی از خداوند، انجام این کار را برای او دشوار می‌کند. ولی آنچه وی بدان اشاره می‌کند در واقع مجموعه‌ای از آراست که پیش از این به‌صراحت بیان نموده و بررسی کرده‌ایم، به‌ویژه در نسخه‌های استقرایی سوئین‌برن از براهین کیهان‌شناختی و نظم، در ارزش‌محوری افراطی لزی و در استدلال‌های اخلاقی گوناگونی که در فصل ۶ مورد بحث قرار گرفت. کونگ برای اجتناب از فرض «بی‌اساس بودن و بی‌ثباتی واقعیت به‌عنوان یک کل» اظهار می‌کند

ممکن است عقلانی باشد که «یک علت برای تمام علت‌ها» فرض کنیم و برای اجتناب از فرض بی‌معنا و بی‌هدف بودن واقعیت به‌عنوان یک کل، ممکن است فرض گرفتن «غایت‌غایت‌ها» (صص ۵۳۴-۵۳۵) یا به عبارت دیگر «خداوندی که جهان و آدمی را به کمال خواهد رساند» (ص ۶۵۷) معقول باشد. «باور به خداوند به‌عنوان پایان‌دهنده جهان بدین معناست که با خونسردی و به‌صورت واقع‌بینانه – و بیش از آن، بدون تسلیم شدن در برابر ولی‌نعمتان جابر مردم – برای آینده‌ای بهتر، جامعه‌ای بهتر، در صلح، آزادی و عدالت تلاش کنیم و در عین حال بدون توهم بدانیم که انسان همیشه فقط می‌تواند این‌ها را جست‌وجو کند، اما هرگز به‌طور کامل نمی‌تواند محققشان کند.» (ص ۶۵۹).

اما توضیحاتی که کونگ به آن‌ها اشاره می‌کند با انتقاداتی که ما در مورد استدلال‌های معین در فصل‌های ۵، ۶، ۷، ۸ و ۱۳ مطرح کرده‌ایم، کاملاً تضعیف می‌شود. همان‌طور که گفته‌ام، ما هیچ مبنای تجربی‌ای، در دانشی از تحقق اراده مستقیم، بدون واسطه، نداریم که بتوانیم آن را به هر چیزی مانند تبیین شخص‌وار سوئین‌برن به‌عنوان راهی برای استفاده از یک خدا برای تبیین جهان یا جزئیات آن تعمیم دهیم. متقابلاً، ما هیچ مبنای تجربی‌ای برای رأی ارزش‌محورانه، مبنی بر اینکه ممکن است ارزش ذاتاً خلاق باشد، نداریم. از سوی دیگر، ما نمی‌توانیم هیچ تفسیر نهایی قابل‌قبولی در این مورد پیدا کنیم که چگونه ممکن است ارزش‌های اخلاقی بر خدایی متکی بوده یا توسط او ایجاد یا حفظ شود؛ حتی کمتر از این، به چیزی مانند یک خدا برای مقابله با تهدید مفروض از بی‌هدفی نیاز داریم. انسان‌ها خودشان موجوداتی هدفمند هستند. آن‌ها ذاتاً و ناگزیر، اهداف و مقاصدی را دنبال می‌کنند. آن‌ها نیازی ندارند که [این اهداف و مقاصد] از بیرون به آن‌ها داده شود. البته اهداف آن‌ها محدود، خاص و مهم‌تر از همه متعارض است: تلاش‌های متنوع خودبه‌خود به هدف همیشگی بزرگ و هماهنگی مبدل نمی‌شوند. به همین دلیل است که یک تکلیف واقعی و مداوم از ابداع هنجارها و اصولی وجود دارد که از طریق آن‌ها بتوانیم به‌نوعی به بینش اولیه از سازش دست یابیم یا حداقل در محدوده‌های مداراپذیر، تعارض‌های گریزناپذیر [ناشی از] هدف [های متفاوت] را مهار کنیم.^{۱۲} ما می‌توانیم ارزیابی واقع‌بینانه کونگ از این تکلیف و آمادگی وی برای شرکت در آن را مغتنم شماریم. اما نه مشارکت در این تکلیف و نه تعمیم «ایمان پیشگامانه» ویلیام جیمز که ممکن است لازم باشد به آن

12. Cf. Chapter 6 of Hume's Moral Theory (see n. 2 to Chapter 6, p. 106, above), and my 'Cooperation, Competition, and Moral Philosophy', in *Cooperation and Competition in Animals and Man*, edited by A. Colman (Van Nostrand, London, forthcoming)

ملحق کنیم، به هیچ وجه به باور به «خدا به مثابه پایان دهنده» بستگی ندارد، بلکه همان طور که استدلال خود کونگ نشان می دهد، عقلانی بودن آن ها مستقیماً از ادراک یک انسان از جایگاه موقعیت انسانی سرچشمه می گیرد. جزئیات غامض این تکلیف نیز با فرض هر گونه خدایی بی تکلف تر نمی شود.

اگر آرای خاصی از تبیین شخصی، ارزش خلاقانه و اشکال گوناگونی از استدلال اخلاقی شکست بخورند، ما می مانیم و فرضیه یک خدا صرفاً به مثابه چیزی که به نحوی اساس، پشتوانه یا هدفی را برای واقعیت فراهم می کند. اما فرض کردن یک موجودیت به عنوان چیزی که کاری را انجام می دهد، هیچ تبیین اضافی و واقعی ای به ما ارائه نمی دهد. اگر، برای مثال، بگوییم واقعیت پشتیبانی می شود زیرا چیزی وجود دارد که آن را پشتیبانی می کند، تبیین مورد ادعا صرفاً آن چیزی را تکرار می کند که باید تبیین می شد؛ در بهترین حالت، ما یک نماینده برای تبیین واقعی داریم. علاوه بر این، حتی اگر این فرضیه [وجود] خدا به نحوی جهان یا ارزش های اخلاقی یا اهداف بشری را تبیین کند، باید دوباره با این اعتراض آشنا روبه رو شویم: چرا این خدا (غیرقطعی) به اندازه «واقعیت غیرقطعی» به تبیین یا حمایت بیشتری نیاز ندارد؟ اینکه بگوییم خداوند طبق تعریف به عنوان چیزی شناسانده می شود که خود را تبیین می کند و تسلسل تبیین را خاتمه می بخشد، باز پوچ و بی فایده است، و هر تلاشی برای تبیین و توجیه این ادعا که او از چنین جایگاه ویژه ای برخوردار است، همان طور که مشاهده کرده ایم، ما را به مفهومی می رساند که زیربنای برهان هستی شناختی است و در فصل ۳، به تفصیل دیده ایم که چگونه این امر شکست می خورد.

استراتژی کونگ، همان طور که دیده ایم، این است که مسئله وجود خدا را با این پرسش گسترده تر که چگونه انسان مدرن باید با چالش نیهیلیسم مواجه شود، درمی آمیزد و اظهار می کند که مسئله دوم را تنها می توان با تصمیم گیری به نفع پاسخ مثبت به مسئله اول حل کرد. اما این اشتباه است. از قضا، او خود تمام مواد لازم را برای نشان دادن اینکه می توان با چالش نیهیلیسم فکری و اخلاقی یا عملی در قالبی کاملاً انسانی مواجه شد، فراهم کرده است؛ توسط چیزی که آن را یک «اعتماد بنیادین» می نامد که به نوبه خود معقول است — یعنی به طور هم سنگ، از طریق یک تجربه گرایی خطاپذیر در بُعد فکری، و از طریق ابداع ارزش در بُعد عملی. فرض اضافی [وجود] یک خدا، حتی به عنوان خدایی نامعین و اسرارآمیز مانند خدای کونگ، الحاقی گزاف به این راه حل است، تلاشی برای پشتوانه سازی [از یک خدا] که به همان اندازه که عبث است، ادراک ناپذیر نیز هست.

ب) توازن احتمالات

اکنون می‌توانیم بسیاری از استدلال‌های مختلفی را که در دفاع از خدا باوری مورد بحث قرار دادیم گرد هم آوریم و تأثیر ترکیبی آن‌ها را مورد ملاحظه قرار دهیم. اما برخی از آن‌ها را نمی‌توان با یکدیگر ترکیب کرد. این تز که خدای بارکلی وجود دارد بسیار متفاوت است با هر دیدگاهی که خدایی را، چه تعالی چه حلول او را (یا هردو، همانند خدای کونگ)، به جهان مادی متداول یا جهان فضایی-زمانی اضافه می‌کند، به شکلی که استدلال‌هایی که برای یک مورد به کار می‌رود نمی‌تواند کمکی به دیگری رساند. تفاوت مشابهی بین خدای صریحاً مشخص سوئین برن (یا کلئانتس) و ارزش خلاق پیشنهادشده از طرف ارزش محوری افراطی وجود دارد، گرچه خدای کونگ شاید آن‌چنان بین این دو قرار گرفته باشد که بتواند استدلال‌هایی را با هریک از آن‌ها سهیم شود. علاوه بر این، نشان داده شده است که برهان هستی‌شناختی، در همه اشکال آن، نامستدل است؛ به هیچ وجه نمی‌تواند بر عقلانیت خدا باوری بیفزاید. در مقابل، شکست آن، همان‌طور که کانت گفت، اگرچه نه دقیقاً آن‌طور که کانت می‌اندیشید، اشکال مختلف استدلال کیهان‌شناختی را تضعیف می‌کند: حتی اگر مفهوم موجودی که ذات آن دربردارنده وجود است پذیرفتنی باشد، چنین موجودی در تمام جهان‌های منطقاً ممکن وجود نخواهد داشت و وجود آن در جهان کنونی، به‌طور پیشینی قطعی یا بی‌نیاز از تبیین نخواهد بود؛ این مفهوم تسلسل تبیین را خاتمه نمی‌بخشد، اما حداقل یک احتمال جالب توجه و مهم برای هم‌سوئی وجود دارد، یعنی آن چیزی که (۱) معجزات گزارش شده، (۲) نسخه‌های استقرایی از برهان‌های نظم و آگاهی، هم این واقعیت را که در هر صورت قواعد علی وجود دارند و هم این واقعیت را که قوانین بنیادین طبیعی و ثابت‌های فیزیکی به‌گونه‌ای هستند که پرورش حیات و آگاهی را ممکن می‌سازند به‌عنوان «نشانه‌های نظم» برمی‌گزینند، (۳) نسخه‌ای استقرایی از برهان کیهان‌شناختی به دنبال پاسخی برای این پرسش که «اصلاً چرا جهانی وجود دارد؟» (۴) این رأی که ارزش‌های اخلاقی عینی وجود دارند که پیدایش آن‌ها همچنان نیازمند تبیین بیشتر است و (۵) این رأی که برخی از انواع تجربیات دینی را می‌توان به بهترین وجه به‌عنوان آگاهی بی‌واسطه از چیزی ماوراءالطبیعی ادراک کرد، گرد هم می‌آورد. ممکن است این ملاحظات گوناگون توأمان برای حمایت از این فرضیه مورد توجه قرار گیرند که خدای مشخص یا شبه‌متشخص وجود دارد.

در ارزیابی این احتمال، باید توجه داشته باشیم که چگونه اصولاً یک فرضیه را می‌توان با هماهنگی ملاحظات گوناگونی پشتیبانی نمود که هر یک به تنهایی توازن احتمالات را علیه آن فرضیه بر هم نمی‌زنند. فرض کنید شواهد متعددی وجود دارد، e_1 ، e_2 ، و e_3 ، که هر کدام با فرضیه h مطابقت دارند، اما هر کدام به تنهایی با عدم احتمال اولیه کمتری به دلایل دیگری، مثلاً به ترتیب توسط g_1 ، g_2 و g_3 ، تبیین شده‌اند. با این حال، اگر عدم احتمال مطرح در فرض نمودن h کمتر از مجموع عدم احتمال‌های موجود در تبیین‌های رقیب g_1 ، g_2 و g_3 باشد، اگرچه از هر کدام از این امور نامحتمل به طور جداگانه بزرگ‌تر باشد، توازن احتمالات زمانی که e_1 ، e_2 و e_3 را با هم در نظر می‌گیریم، به نفع فرضیه h خواهد بود. مهم است که این تنها یک عدم احتمال اولیه h است که به نوبه خود در مقابل عدم احتمال g_1 ، g_2 و g_3 و سپس در مقابل مجموع این‌ها سنجیده می‌شود.

ولی هم‌سویی مفروض استدلال‌های خدا باورانه الزامات این الگوی صوری را برآورده نمی‌کند. همان‌طور که مشاهده کرده‌ایم، اولین و پنجمین ملاحظه به شدت ضعیف هستند: تمام شواهدی که می‌توانند جمع‌آوری کنند به آسانی از نظر طبیعی تبیین می‌شوند، بدون هیچ‌گونه عدم احتمالی که ارزش در نظر گرفتن داشته باشد. با توجه به اینکه جهان طبیعی به گونه‌ای است که به حیات اجازه تکامل می‌دهد، آگاهی و پدیده‌های واقعی اصول اخلاق و ارزش‌گذاری به‌عنوان یک فعالیت انسانی بدون امور نامحتمل اضافی تبیین می‌شوند، بنابراین، تنها امر نامحتملی که می‌توان در برابر نوع طبیعت‌گرایانه تبیین به حساب آورد، هر آن چیزی است که ممکن است در وجود قاعده‌های علی، قوانین بنیادین و ثابت‌های فیزیکی همان‌طور که هستند، و اساساً در هر جهانی، دخیل باشد. در برابر فرضیه خدا باوری رقیب، باید این عدم احتمال (قابل توجه) را به حساب آوریم که اگر خدایی وجود داشت، او (یا آن) جهانی را با قوانین علی و ثابت‌های فیزیکی خاص ما می‌آفرید، اما همچنین این عدم احتمال قابل توجه را نیز باید به حساب بیاوریم که فرایندی برای تحقق بی‌واسطه اراده وجود دارد و علاوه بر آن، این امر نامحتمل بنیادین را که اصلاً خدایی وجود نداشته باشد نیز باید در نظر بگیریم، زیرا در حالی که طبیعت‌گرا در واقع برای پرسش لایب‌نیس [مبنی بر اینکه] «چرا اصلاً جهانی وجود دارد؟» پاسخی در چنته ندارد، خدا باور، زمانی که از پشتوانه واهی استدلال هستی‌شناختی بی‌نصیب شود، به همان اندازه از این پرسش که «چرا اصلاً خدایی وجود دارد؟» شرمسار می‌شود. هر عدم احتمال اولیه‌ای که در این واقعیت تبیین نشده که جهانی وجود دارد، وجود داشته باشد، عدم احتمال بسیار بزرگ‌تری در آن چیزی وجود دارد که خدا باور به ناچار و به‌عنوان واقعیتی تبیین نشده ادعا می‌کند که خدایی وجود دارد که قادر به خلق جهان است.

بنابراین، در پایان، می‌توانیم با آنچه لاپلاس^{۱۳} در مورد خداوند گفته است هم‌رأی باشیم: ما نیازی به آن فرضیه نداریم. این نتیجه را می‌توان با بررسی موشکافانهٔ برهان‌های ارائه‌شده به نفع خدا باوری به دست آورد، بی‌آنکه حتی آنچه را قوی‌ترین ملاحظات طرف مقابل تلقی شده، یعنی مسئلهٔ شر و تاریخ‌های طبیعی گوناگون دین، وارد میدان کنیم. هنگامی که این‌ها در کفهٔ ترازو قرار داده می‌شوند، توازن بیش از پیش به جهت مخالف خدا باوری متمایل می‌شود. اگرچه (در فصل ۹) نمی‌توانستیم این احتمال را کنار بگذاریم که برخی از اصلاحات قابل قبول خدا باوری سنتی ممکن است آن را قادر به تطبیق با وقوع [انواع] شر کند، دیدیم که هنوز هیچ راه حل مستدلی از این نوع ارائه نشده است؛ دشواری مفروضی که خدا باوری در تطبیق آموزه‌های خود با یکدیگر در این زمینه دارد، خود شاهدی قوی علیه آن است. همچنین، گرچه امکان صریح بسط تبیین طبیعی و مناسب از خاستگاه، تکامل و تداوم باور دینی، استدلالی اصلی علیه خدا باوری نیست، و در صورت وجود هر مورد ایجابی و قانع‌کننده‌ای برای وجود یک خدا، می‌توان آن را کنار گذاشت، با این حال، از آنجایی که چنین موردی وجود ندارد، کمک می‌کند تا نفی خدا همچنان قاطعیت بیشتری داشته باشد. این امر این احساس مبهم اما سرسخت را از بین می‌برد که در جایی که بسیاری از افراد آن‌چنان با قاطعیت — و گاهی پرتبوتاب — باورمند بوده‌اند و در جایی که اندیشه و سازمان دینی آن قدر سرسخت و مستحکم بوده است، «باید [دلیلی] برای آن وجود داشته باشد». ما نیازی به دست‌یازی به «علل والاطر» نداریم که ماکیاولی (به‌طور کنایه‌آمیز) گفته است توسط آن اصول کلیسایی مورد حمایت قرار می‌گیرند.^{۱۴} به تعبیر هیوم، وقوع خدا باوری، حتی به‌طور پیوسته، معجزه‌ای مداوم نیست که تمام اصول فهم ما را واژگون سازد.

بنابراین، توازن احتمالات به شدت علیه وجود یک خدا آشکار می‌شود. فصل ۱۱ نشان داده است که ما نمی‌توانیم با ارج نهادن خردمندان به یک ایمان خودخواسته از پیامدهای این نتیجه بگریزیم. بیشترین چیزی که می‌توانستیم بپذیریم رویکرد تجربی جیمز بود، و همان‌طور که دیدیم، برای آن بسیار دشوار است که نتیجهٔ مطلوبی به بار آورد. در فصل ۱۲، شاهد شکست برخی از تلاش‌های مشهور برای رهایی دین از نیاز به دفاع از باورهای راستین و سنتی آن بودیم و در فصل ۱۳، برخی از جایگزین‌ها برای خدایی از گونهٔ سنتی را بررسی کردیم، اما مردود شمردیم. به محض اینکه بپذیریم ادعای واقعی و راستین مبنی بر اینکه خدا وجود دارد را نمی‌توان از نظر عقلی تأیید نمود، راه آسانی برای دفاع از دین وجود ندارد.

13. Laplace

14. N. Machiavelli, *The Prince* (many editions), Chapter 11.

ج) پیامدهای اخلاقی خداانا باوری

اما می‌دانم که برخی از خوانندگان، حتی برخی از خوانندگان اندیشمند و منصف، راضی نخواهند شد. گمان می‌کنم پایدارترین مانع برای پذیرش خداانا باوری، این تصور دیرپاست که چنین پذیرشی از نظر اخلاقی و عملی مهلک خواهد بود. بنابراین، شاید مناسب باشد تا با بررسی مختصری از پیامدهای اخلاقی خداانا باوری، کار خود را به پایان برسانیم.

چهار نوع دیدگاه اصلی درباره ماهیت و جایگاه کلی اصول اخلاقی وجود دارد. اولین آن‌ها قواعد و اصول اخلاقی را — هر کارکرد دیگری که ممکن است داشته باشند — اساساً فرامین یا الزامات یک خدا (یا خدایان) می‌داند که با وعده پاداش و تهدید به مجازات در این زندگی یا در زندگی پس از مرگ پشتیبانی می‌شوند. [دیدگاه] دوم ([دیدگاه] کانتی، خردگرا یا شهودگرا) اصول اخلاقی را تجویزهای معتبر عینی می‌داند که توسط عقل یا درایت بشری صورت‌بندی یا کشف شده‌اند و مستقل از هر خدایی به‌طور خودمختار دارای اعتبار هستند؛ اگر فردی که این دیدگاه را اتخاذ می‌کند همچنین به وجود یک خدا باور داشته باشد، نیکی خدا را در این خواهد دید که او الگویی از این اصول مستقل است. دیدگاه سوم دیدگاهی است که در پایان فصل ۶ به آن پرداختیم که طبق آن، همانند ادعای دیدگاه دوم، اصول به‌صورت عینی معتبری وجود دارند، ولی به‌نحوی توسط خدایی آفریده و حفظ شده‌اند. دیدگاه چهارم (هیومی، احساسات‌گرا، ذهن‌گرا یا طبیعت‌گرایانه) این است که اخلاق اساساً یک محصول انسانی — اجتماعی است و مفاهیم، اصول و کردارهای اخلاقی توسط برخی از فرایندهای تکامل زیست‌شناختی و اجتماعی پرورش یافته‌اند. خاستگاه و تداوم آن‌ها به‌گونه‌ای به این دلیل است که با محدودسازی رقابت و تسهیل همکاری، انسان‌ها را، که موقعیت طبیعی آن‌ها ترکیبی از نیروهای رقابتی و تعاونی و نیاز به همکاری را در بر می‌گیرد، قادر می‌سازند تا بقا یافته و بهتر شکوفا شوند. ولی طبق این دیدگاه، اصول اخلاقی لزوماً از این نظر توسط افرادی که پیرو آن هستند، ادراک نمی‌شود: ممکن است این‌طور باشد که پیروان آن یکی از سه دیدگاه دیگر را اتخاذ کرده باشند، و با این حال باید توصیف درستی، از بیرون، از اندیشه و رفتار آن‌ها توسط این شرح طبیعت‌گرایانه ارائه شود.

حال اگر کسی که از یک [سری] اصول اخلاقی پیروی می‌کند، دیدگاه اول یا سوم از این دیدگاه‌ها را اتخاذ کرده باشد، به‌طوری که وی اخلاق را اساساً وابسته به خدایی بداند، در واقع این امکان وجود دارد که در

صورتی که دیگر به آن خدا باور نداشته باشد، پایبندی‌اش به آن اصول اخلاقی تضعیف شود: پیامدهای اخلاقی آنی خداناباوری وی ممکن است اسفناک باشد. این دلیل خوبی برای گره نزدن اخلاق به تعالیم دینی در زمانی است که باور دینی خود آسیب‌پذیر است. داستان ریچارد رابینسون^{۱۵} درباره کشیشی که به دو خداناباور با نزاکت می‌گوید «من نمی‌توانم شما را درک کنم، پسران؛ اگر به خداوند اعتقاد نداشتیم، خیلی به من خوش می‌گذشت» این موضوع را به خوبی نشان می‌دهد.^{۱۶} ولی اگر دیدگاه دوم ما (درباره اصول اخلاقی عینی خودمختار) یا دیدگاه چهارم ما (طبیعت‌گرا یا احساسات‌گرا) درست باشد، هیچ دلیلی وجود ندارد که تصور کنیم چنین تضعیفی، معلول دائمی یا کلی تباهی باور دینی خواهد بود. در واقع، حتی به سختی [بتوان گفت] ضرورت دارد که هر یک از این دیدگاه‌ها درست باشد: کافی است آن‌ها در دسترس خداناباور باشند. ولی به ویژه اگر، همان‌طور که در جای دیگر بحث کرده‌ام، دیدگاه چهارم درست باشد، اصول اخلاقی یک منبع علی و اصیل از آن خود دارد.^{۱۷} اساساً موضوع، احساسات و نگرش‌هاست، تا حدودی غریزی، پرورش‌یافته توسط فرگشت زیست‌شناختی، و تا حدودی اکتسابی، رشدیافته توسط فرگشت اجتماعی - تاریخی و منتقل شده از نسلی به نسل دیگر، [و] بیش از آنکه پای آموزش تعمدی در میان باشد، توسط انتقال غیرآگاهانه خصلت‌های فرهنگی صورت می‌پذیرد. از آنجایی که اخلاق چنین منبعی، کاملاً مستقل از دین، دارد، پس از زوال دین بدون شک جان سالم به در خواهد برد.

با این حال، ممکن است این یک استدلال بیش از حد انتزاعی، بیش از حد پیشینی، به نظر برسد. آیا شواهدی بهتر و تجربی‌تر در مورد پیامدهای اخلاقی متمایز خداباوری و خداناباوری وجود دارد؟ تنها پاسخ ساده به این پرسش آن است که هیچ پاسخ ساده‌ای وجود ندارد. نه خداباوران و نه خداناباوران هیچ‌کدام انحصاری در رذایل و فضایل [اخلاقی] ندارند. همچنین هیچ به نظر نمی‌رسد بررسی آماری بتواند گرایش علی روشنی را برای باور دینی، یا فقدان آن، برای تشویق فضیلت یا رذیلت تصدیق کند. این امر تا حدی به این دلیل است که تعیین اینکه چه چیزی به‌عنوان فضیلت یا رذیلت، یا اهمیت نسبی فضایل و رذایل خاص، به حساب می‌آید

15. Richard Robinson

16. R. Robinson, *An Atheists Values* (Oxford University Press, 1964; paperback Basil Blackwell, Oxford, 1975), p. 137. The story is no doubt apocryphal. This book as a whole gives a very full answer to the question of the moral consequences of atheism. References in the text to Robinson are to pages in this work.

17. See the works referred to in nn. 3 and 4 (pp. 246 and 2 50) above.

خود امری بحث برانگیز است؛ این یکی از مسائلی است که باورمندان و ناباوران بر سر آن اختلاف دارند. دلیل دیگر آن است که درجات باورمندی و ناباوری به طور نامحدودی بسیار زیاد است. ولی حتی اگر بررسی خود را به یک هسته مورد توافق از فضایل از یک سو، و ردایل از سوی دیگر، و به نمونه‌های صریح از خدا باوران و خدا ناباوران محدود می‌کردیم، باز هم هرگونه نتیجه آماری قطعی نخواهد بود. زیرا اگر، آن طور که من گمان می‌کنم، رابطه مثبتی میان خدا ناباوری و فضیلت وجود داشت، باز هم بدین لحاظ گرایشی علی جهت ترویج فضیلت برای خدا ناباوری برقرار نمی‌کرد. بسیار راحت می‌توان آن را با این واقعیت توجیه کرد که با وجود برابر بودن سایر چیزها، به دلیلی که هیوم در رساله‌اش درباره معجزات به آن اشاره کرده است، احتمال ناباوری در میان «خردمندان و دانشوران» بیشتر است.^{۱۸}

از آنجایی که دورنمای کوچکی از شواهد تجربی مستقیم و قابل اعتماد وجود دارد، ما باید به برخی ملاحظات کلی بازگردیم. اگر خدایی وجود داشته باشد یا وجود نداشته باشد، و از طرف دیگر اگر افراد اصول اخلاقی خود را با باورهای دینی مرتبط سازند یا نسازند، چه تفاوتی در اصول اخلاقی ایجاد خواهد کرد؟

خصیصه نامطلوب اولین دیدگاه اخلاقی، فرمان الهی، توسط افلاطون مورد اشاره قرار گرفت که نقد او بارها و بارها منعکس شده است.^{۱۹} اگر ارزش‌های اخلاقی کاملاً بر اساس فرامین الهی شکل می‌گرفت، به طوری که پاک‌نهادی منوط به انطباق با اراده خداوند بود، نمی‌توانستیم از ادعاهای خود خدا باور مبنی بر اینکه خداوند خیر است و خیر خلقتش را می‌جوید، سر در بیاوریم. هرچند می‌توان به طور منسجم این نکته را پذیرفت که در حالی که نیک بودن برخی از حالات امور – برای مثال، یک نوع زندگی انسانی در مقابل [زندگی] دیگران – مستقل از اراده خداوند است، تنها فرامین او هستند که عنصر تجویزی در اصول اخلاقی را فراهم می‌کنند. یا می‌توان آن‌ها را به عنوان فراهم‌آورنده عنصر تجویزی مضاعفی در نظر گرفت. در این صورت، ممکن است اخلاق دینی به عنوان تحمیل‌کننده تعهداتی سخت‌تر در نظر گرفته شود.

با این حال، همان‌طور که کانت اشاره کرد، هر دوی این گونه‌ها به تباه کردن اصول اخلاقی تمایل دارند و انگیزه‌های اخلاقی منحصر به فرد را – خواه این انگیزه‌ها به عنوان حس عقلانی وظیفه و انصاف تفسیر شوند، خواه منش‌های فضیلت‌آمیز خاص، خواه احساسات سخاوتمندانه، مشارکتی و دلسوزانه – با نگرانی صرفاً

18. Enquiry concerning Human Understanding, Section 10; cf. Chapter 1 above.

19. Plato, *Euthyphro*. The exact force of 'the Euthyphro dilemma' is considered in Chapter 10 of my *Ethics: Inventing Right and Wrong*.

خودخواهانه برای سعادت خود عامل، میل به اجتناب از مجازات‌های الهی و بهره‌مندی از پاداش‌هایی به لطف خداوند، در این زندگی یا زندگی پس از مرگ، جایگزین می‌کنند. این دیدگاه فرمان الهی همچنین می‌تواند افراد را به پذیرش الزاماتی، تحت عنوان اخلاقی، سوق دهد که با اهداف یا بهزیستی انسان یا با بهزیستی هر موجود دارای ادراکی هیچ ارتباط قابل‌کشفی — در واقع هیچ ارتباطی — ندارند. یعنی می‌تواند اخلاقی ظالمانه و غیرمنطقی را پرورش دهد. البته اگر نه تنها یک خدای خیراندیش، بلکه وحی قابل‌اعتمادی از اراده او وجود داشت، جایی که نمی‌توانستیم خودمان کشف کنیم بهترین مصلحت‌اندیشی‌ها چیست، ممکن بود بتوانیم در مورد مسائل دشوار از آن توصیه‌های اخلاقی کارشناسانه دریافت کنیم. اما چنین وحی موثقی وجود ندارد. حتی یک خدا باور هم باید بفهمد که وحی مورد ادعا، مانند کتاب مقدس و قرآن، خود را با وضع قواعدی محکوم می‌کند که ما باید آن را به‌عنوان کوه‌فکرانه، منسوخ یا وحشیانه مردود بشماریم. همان‌طور که کونگ می‌گوید «ما مسئول اخلاقی بودن خود هستیم». به‌طور کلی، گره زدن اخلاق به باور دینی، اخلاق را مستعد بی‌ارزش شدن می‌کند، نه تنها با سست کردن موقت اخلاق در حالتی که باور دینی از میان برود، بلکه همچنین با تحت‌انقیاد درآوردن اخلاق ذیل دیگر دغدغه‌ها.

در واقع، گرایش در دین وجود دارد که به‌طور ایجابی از گناه به‌عنوان پیش‌شرط رستگاری استقبال می‌کند. گزارش شده است که خود عیسی می‌گوید: «من نیامده‌ام تا نیکوکاران را فرابخوانم، بلکه [آمده‌ام تا] گناهکاران را به توبه دعوت کنم.» لوتر می‌گوید که «خداوند، خدای مفلوکان، تیره‌بختان، ستم‌دیدگان و مستأصلان است» و «این اندیشه ویرانگر و مهلک درباره نیکوکاری خود انسان... اجازه نمی‌دهد تا خداوند عمل متعارف و مطلوب خود را به سرانجام رساند»، و ویلیام جیمز (از منابع دست‌دوم) گزارش می‌دهد که یک سرپرست ارتدکس گفت دکتر چانینگ (توحیدگرای^{۲۰} برجسته) «به دلیل درستکاری خارق‌العاده‌اش از عالی‌ترین شکل زندگی دینی کنار گذاشته شده است».^{۲۱}

به‌طور گسترده، تصور می‌شود که اصول اخلاقی مسیحی به‌ویژه قابل‌تحسین است. در اینجا، مهم است که بین آموزه‌های اخلاقی نخستین عیسی، تا جایی که می‌توانیم آن‌ها را تعیین کنیم، و تغییرات بعدی در سنت

20. Unitarian

21. Matthew 9: 13. The passage from Luther is quoted by James on pp. 244- 5 of *The Varieties of Religious Experience* (see n. 1 to Chapter 1o, p. 178, above) and the story about Dr Channing in n. 1 on p. 466 of the same work.

مسیحی تمایز قائل شویم. ریچارد رابینسون/انجیل‌های هم‌نوا (متی، مرقس و لوقا) را به‌عنوان بهترین شواهد برای تعالیم خود عیسی بررسی کرده و در آن‌ها پنج قاعده اخلاقی اصلی را می‌یابد: «به خداوند عشق بورز، به من باور داشته باش، به انسان عشق بورز، دل‌پاک باش، فروتن باش.» دلایل مطرح‌شده برای این قواعد اخلاقی «مسئله‌ای آشکار از وعده‌ها و تهدیدها» است: آن‌ها عبارت‌اند از «فرمانروایی پروردگار نزدیک است» و اینکه «کسانی که از این احکام اطاعت کنند در بهشت پاداش دریافت خواهند کرد، درحالی‌که کسانی که سرپیچی کنند گریان شده و [از ترس]، دندان به هم می‌فشارند». رابینسون خاطر نشان می‌کند «آرمان‌های خاصی که در جاهای دیگر برجسته‌اند، به‌طور آشکار، در انجیل‌های هم‌نوا غایب هستند». این‌ها عبارت‌اند از زیبایی، حقیقت، دانش و عقل:

همان‌طور که عیسی هرگز دانش را توصیه نمی‌کند، فضیلتی که دانش را می‌جوید و به آن می‌انجامد، یعنی عقل، را نیز توصیه نمی‌کند. در مقابل، وی برخی از باورها را به‌خودی‌خود گناه‌آمیز می‌داند... درحالی‌که این یک بخش اساسی از آرمان عقل است که معتقد باشیم هیچ باوری نمی‌تواند از نظر اخلاقی اشتباه باشد، اگر در تلاش برای [دستیابی به] باور واقعی به آن برسیم. عیسی بارها و بارها ایمان طلب می‌کند و مقصود وی از ایمان باور به برخی چیزهای بسیار نامحتمل، بدون در نظر گرفتن شواهد یا تخمین احتمالات است، و این خلاف عقل است (ص ۱۴۹).

رابینسون می‌افزاید:

عیسی، جز طلاق، در مورد هیچ مسئله اجتماعی‌ای چیزی نمی‌گوید، و هرگونه آموزه سیاسی که به وی نسبت می‌دهند نادرست است. او در مورد جنگ، مجازات اعدام، قمار، عدالت، اجرای قانون، توزیع محصولات، سوسیالیسم، برابری درآمد، برابری جنسیتی، برابری نژادی، برابری فرصت‌ها، استبداد، آزادی، بردگی، حق تعیین سرنوشت یا داروی ضد حاملگی فتوا صادر نمی‌کند. اگر منظور ما از «مسیحی» آن چیزی است که عیسی طبق انجیل‌های هم‌نوا تعلیم داد، هیچ چیز مسیحایی‌ای در موافقت یا مخالفت با این موارد وجود ندارد.

عیسای [موجود در] انجیل‌های هم‌نوا، در خصوص رابطه جنسی مطلب کمی بیان می‌کند. او مخالف طلاق است. وی از زنای محصنه به‌عنوان یک فساد سخن می‌گوید و چه بسا تمام آمیزش‌های برون‌ازدواجی را نامشروع بداند. داستان زنی که مرتکب زنا محصنه شده، اگرچه

مختصر در متن *انجیل یوحنا آمده*، [اتخاذ] نگرشی انسانی و باگذشت را در خصوص خطاهای جنسی پند می‌دهد.^{۲۲} عیسی [در سخن خود] هیچ اثری از آن تنفر مهیب از رابطه جنسی را نشان نمی‌دهد که تاریخ کلیساهای مسیحی را مخدوش کرده است... (ص ۱۴۹).

رایینسون در ادامه، درباره اصول اخلاقی *انجیل اظهار نظر می‌کند*:

نیومن گفت که وقتی غیر مسیحیان *انجیل مسیحی* را می‌خوانند، «از ادراکات برجسته آن بسیار شگفت‌زده می‌شوند» (موعظه یوحنا xiii. ۱۷). این بر خلاف تجربه من است. اولین باری که عهد عتیق را، پس از آنکه به قضاوت مستقل عادت کردم، خواندم هرگز فراموش نمی‌کنم. من از بربریت آن وحشت‌زده، و از اینکه به‌طور گسترده‌ای به‌عنوان گنجینه‌ای از آرمان‌ها شناخته می‌شد، بهت‌زده بودم. به نظر می‌رسید این [کتاب] مردمی بدوی را توصیف می‌کند، ددمنش و بی‌رحم، که از بدترین فرهنگ‌های بدوی که امروزه انسان‌شناسان برای ما توصیف می‌کنند، پسندیده‌تر نبوده و نسبت به فرهنگ‌های ملایم‌تری که آن‌ها گزارش می‌دهند، به مراتب کمتر قابل تحسین هستند.

سخنان نیومن هم با تأثیری که از *انجیل‌های هم‌نوا شکل گرفته* است، مطابقت نخواهد داشت. آن‌ها یک قطعه ادبی زیبا و فریبنده هستند و این مفهوم بزرگ را موعظه می‌کنند: «به همسایه خود عشق بورز.» ولی این ادراک هم تحت الشعاع رفتار زننده و ناخوشایند واعظ و هم [تحت الشعاع] اطاعت مطلق آن از فرامین غیر عقلانی مبنی بر عشق ورزیدن به خداوند و باور داشتن به عیسی است (صص ۱۵۰-۱۵۱).

رایینسون ما را ترغیب می‌کند که این فرامین و ارزش‌های مرتبط با تقوا، ایمان و کوتاه‌فکری را نپذیریم. او به ما یادآوری می‌کند که «بسیاری از وحشتناک‌ترین اعمال بشر از روی تقوا بوده است و تقوا مسئول جنگ‌های

۲۲. سحرگاهان، عیسی باز به صحن معبد آمد. در آنجا مردم همه بر وی گرد آمدند؛ و او نشسته، به تعلیم ایشان پرداخت. در این هنگام، علمای دین و فریسیان زنی را که در حین زنا گرفتار شده بود آوردند، و او را در میان مردم به پا داشته، به عیسی گفتند: «استاد، این زن در حین زنا گرفتار شده است. موسی در شریعت به ما حکم کرده که این‌گونه زنان سنگسار شوند. حال، تو چه می‌گویی؟» این را گفتند تا او را بیازمایند و موردی برای متهم کردن او بیابند. اما عیسی سر به زیر افکنده، با انگشت خود بر زمین می‌نوشت. ولی چون آن‌ها همچنان از او سؤال می‌کردند، عیسی سر بلند کرد و بدیشان گفت: «از میان شما، هر آن کس که بی‌گناه است، نخستین سنگ را به او بزند.» و باز سر به زیر افکنده، بر زمین می‌نوشت. با شنیدن این سخن، آن‌ها یک‌ایک، از بزرگ‌ترین شروع کرده، آنجا را ترک گفتند و عیسی تنها به جا ماند، با آن زن که در میان ایستاده بود. آنگاه سر بلند کرد و به او گفت: «ای زن، ایشان کجایند؟ هیچ‌کس تو را محکوم نکرد؟» پاسخ داد: «هیچ‌کس، ای سرورم.» عیسی به او گفت: «من هم تو را محکوم نمی‌کنم. برو و دیگر گناه مکن.»

شرم آور دینی ماست». وی همچنین این دیدگاه را که باور، یا ناباوری، می تواند گناه آلود باشد به عنوان «توهین به عقل» توصیف می کند. او می گوید ما باید این مفهوم که به همسایگان خود عشق بورزیم — «به گونه ای که عیسی شاید آن را به عشق به تمام بشریت گسترش داد، و همچنان بیشتر به عشق به سراسر حیات، همان طور که قطعاً وی آن را گسترش نداد» (ص ۱۵۲) — و رفتارهای پی آیند آن مانند سخاوت، ملامت، بخشندگی و پیروی از قاعده طلایی را بپذیریم. با این حال، (هرچند رابینسون چنین کاری نمی کند) ما به حق می توانیم [چیستی] فرمان دقیق عشق ورزیدن به همسایه خود را همانند [عشق ورزیدن به] خود جو یا شویم. به نظر می رسد این امر غیر واقع بینانه ای است که درجه ای از دگردوستی را تجویز می کند که به طور کلی از نظر انسانی امکان پذیر نیست، و بنابراین اخلاق را به جای چیزی که افراد می توانند به طور جدی برای انجام آن تلاش کنند و [متقابلاً] از یکدیگر بخواهند، به وهم تبدیل می کند. رابینسون فرمان دل پاک بودن و همچنین دعوت به فروتنی را استنتاج می کند: بهتر است ارزیابی های درستی از خود و دیگران انجام دهیم و در مورد آن ها دروغ نگوئیم، اگرچه در انظار عمومی «انتخاب درست معمولاً خودداری از جلب توجه به برتری ها یا به پستی هایمان است» (صص ۱۵۳-۱۵۴).

سنت متأخر اخلاقیات مسیحی تمایل داشته تا عناصر اسفناکی مانند عداوت با رابطه جنسی، و موارد تحسین برانگیز بسیار دیگری مانند توجه به عدالت و سایر الزامات شکوفایی زندگی انسان در جامعه و آرمان های زیبایی، حقیقت، دانش، (و تا حدودی) خرد، را به تعالیم عیسی بیفزاید. اما به طور کلی توجه داشتن به رستگاری و زندگی پس از مرگ را حفظ کرده است و این دیدگاه که ناباوری، یا حتی شک، یا انتقاد از باور گناه آلود است؛ که حاصل آن گرایش هایی است در جهت آزار مخالفان — از جمله طرفداران فرقه های مسیحی و ادیان رقیب — بازداری از مباحثه، خصومت (حتی اکنون در برخی جاها) نسبت به آموزش حقایق علمی کاملاً تأیید شده مانند نظریه فرگشت، تبلیغ اشتباهات مخالفان خود و عدم صداقت فکری در تلاش برای سرکوب شک و تردیدهای موجه خود. بسیاری از مردم از روشی که کلیسای اتحاد («مونی ها»^{۲۳}) نوکیشان را به دام انداخته و ذهن و احساسات آن ها را به بردگی می گیرد، شوکه شده اند، اما همین روش توسط بسیاری از فرقه های ارتدکس استفاده شده و می شود. دین، در واقع، توانایی قابل توجهی در قرار دادن رذایل در پوشش فضیلت دارد و برای برخی از پلیدترین انگیزه های انسانی، مفردی برای تطهیر فراهم می کند. متداول است که وحشت و تنفر از نازیسم را به یک ناسیونالیسم خداناباورانه نسبت دهیم، اما در واقع این نگرش که

نسبت به یهودیان بیان شد، مدت‌ها بود در سنت مسیحی در آلمان و مکان‌های دیگر تثبیت شده بود، (برای نمونه، در نوشته‌های لوتر تأیید شده است^{۲۴})، و خود عهد عتیق بسیاری از قساوت‌هایی را گزارش می‌دهد که نه تنها تأیید شده‌اند، بلکه یقیناً خواست خداوند و سخنگویان وی بوده‌اند.^{۲۵} و در حالی که، به پیروی از رابینسون، در اینجا خصوصاً در مورد اخلاقیات مسیحی صحبت کرده‌ام، بسیار آشکار است که امروزه بنیادگرایی اسلامی، واضح‌تر از آنچه اخیراً مسیحیت مرتکب شده است، بدترین جنبه‌های اصول اخلاقی دینی را به نمایش می‌گذارد. برای نشان دادن حکم لوکریشس^{۲۶}، به بازگشت در تاریخ نیازی نداریم: وه چه بزرگانند شریایی که دین می‌تواند به پا کند!^{۲۷} در مقابل، سنت دیرینه‌ای از اخلاق اساساً اومانستی - از اپیکور گرفته تا جان استوارت میل و نویسندگان امروزی، از جمله خود ریچارد رابینسون - وجود دارد که بر شرایط شکوفایی زندگی انسانی و تأکید بر صداقت در اندیشه، مدارا، پژوهش آزاد و حقوق فردی متمرکز است.

بنابراین، مخاطرات قابل ملاحظه‌ای در اخلاق دینی متمایز وجود دارد، ولی آن‌ها تنها مخاطرات هستند، نه پیامدهای اجتناب‌ناپذیر پیوند زدن اصول اخلاقی با دین. ما می‌توانیم، به‌طور معکوس، تصدیق کونگ را بازگو کنیم: حتی برای یک باورمند دینی ممکن است که «یک زندگی اصیل بشری، یعنی انسان‌دوستانه، و بدین معنا اخلاقی، را پیش برد»؛ حتی خداپاوران لزوماً جزم‌اندیشان کوتاه‌فکر، آزاردهندگان متعصب یا مروجان ساده‌لوحی بزدلانه و نسخه‌ای خودخواهانه، مزورانه و گستاخانه از خود اصول اخلاقی نیستند. حتی درون اسلام اندیشمندانی بوده‌اند که تلاش کرده‌اند رویکردهای انسانی و آزادی‌خواهانه آن را توسعه دهند و از خشونت، تعصب و تبعیض جنسیتی بکاهند، هرچند در حال حاضر نفوذشان رو به افول است.

ولی آیا هیچ‌گونه مخاطره‌متناظری در اخلاق مشخصاً غیردینی وجود ندارد؟ مسلماً وجود دارد. همان‌طور که رابینسون می‌گوید، کلیسای کاتولیک رومی «دومین نهاد متعصب و فعال در جهان امروز است» (ص

24. E.g. On the Jews and their Lies, in Vol. 47 of Luther's Works, edited by H. T. Lehman (Fortress Press, Philadelphia, 1971), pp. 121-306, recommends the burning of synagogues and of the Jews' houses, confiscation of their books, forbidding of worship and teaching, or alternatively expulsion of the Jews from the country.

25. E.g. Joshua 8, 10, and 11: Samuel 15.

26. Lucretius

27. 'Tantum religio potuit suadere malorum', *De Rerum Natura*, Book I, line 101.

۲۱۶). احزاب کمونیست صراحتاً ضد دین بوده و درباره رفاه انسان اظهار نگرانی بسیاری دارند، اما آن‌ها نیز متعصب و بی‌رحم هستند و پس از رسیدن به قدرت، آن‌ها نیز از هیچ‌گونه ظلم و ستم و اذیت و آزاری فروگذار نمی‌کنند. و باید اذعان داشت که کلیسای کاتولیک، علی‌رغم تمایلات غیرآزادی‌خواهانه خود، گاهی به مقاومت در برابر دولت‌های ستمکار، خواه کمونیست خواه غیرکمونیست، کمک شایانی می‌کند. به‌طور کلی، تفکر اخلاقی اومانیستی یا مستعد توهمات در مورد پیشرفتِ ضروری است یا مستعد یک اراده‌باوری بیش از حد خوش‌بینانه — یعنی فرض اینکه «ما» (حال این ما هر کس که باشد) می‌توانیم جهان را آن‌طور که می‌خواهیم بسازیم یا دوباره بسازیم، و به فراموشی سپردن اینکه تأثیر متقابل اهداف گوناگون ممکن است به عدم تحقق هریک از آن‌ها منجر شود.

یک ضعف مورد ادعا، نه به‌طور کلی در اصول اخلاقی غیردینی، بلکه به‌ویژه در اصول اخلاقی‌ای که با روشی طبیعت‌گرایانه — که بالاتر ذکر شد — تبیین شده و ادراک می‌شوند، این است که گروه‌های مختلف افراد می‌توانند دیدگاه‌های اخلاقی متفاوتی را پرورش دهند که وقتی با یکدیگر در تماس باشند، تعارض به وجود می‌آورند و بر این اساس، هیچ راه روشنی برای حل چنین تعارض‌هایی وجود ندارد. این درست است. ولی این یک نقطه‌ضعف متمایز از رویکرد طبیعت‌گرایانه نیست. اصول اخلاقی مطلق‌گرا و عینیت‌گرا، از جمله آن‌هایی که وابستگی‌های دینی دارند، نیز با یکدیگر متفاوت بوده و راه روشنی برای حل تعارض‌های آن‌ها وجود ندارد. اینکه هر طرف باور دارد یکی از اصول اخلاقی از نظر عینی درست است تضمینی نیست که آن‌ها بتوانند در مورد چپستی آن به توافق برسند. در واقع، تعارض‌های میان مطلق‌گرایان رقیب احتمالاً کمتر قابل‌حل است تا تعارض‌های میان کسانی که اخلاق را به شیوه‌ای طبیعت‌گرایانه ادراک می‌کنند، زیرا طبیعت‌گرایان آسان‌تر می‌توانند ارزشمندی مصالحه و تعدیل، یا یافتن یک قانون عام^{۲۸}، یک هسته مشترک از اصول که می‌توانند برای عرصه‌های تعامل بر سر آن توافق کنند، را ادراک کنند.

ضعف مفروض دیگر این است: ممکن است تصور شود که به‌ویژه دشوار است تا از رویکردی صرفاً سکولار و انسانی به هرگونه احترامی برای زندگی غیرانسانی و هرگونه ارزش‌گذاری برای طبیعت به‌طور کلی، دست یابیم. اما شایان ذکر است که رابینسون، برای مثال به‌طور خاص در میان «ارزش‌های خدا ناباور» خود، «عشق به سراسر زندگی» را درج می‌کند (ص ۱۵۲، همچنین رجوع کنید به صص ۱۸۶-۱۸۷). در واقع، بحثی در

مورد استنباط اصول اخلاقی از واقعیت‌های موقعیت انسانی وجود ندارد. آنچه ما می‌توانیم انجام دهیم این است که بفهمیم تفکر اخلاقی چگونه می‌تواند پرورش یابد و چه کارکردهایی دارد، و همچنین بفهمیم چگونه این به‌طور طبیعی خود را به فراسوی یک نظام شبه‌قراردادی با عملکرد چیزی که هیوم «همدلی»^{۲۹} می‌نامد، گسترش می‌دهد.^{۳۰}

بر خلاف هرگونه نقطه‌ضعف واقعی یا مفروض در اصول اخلاقی غیردینی، ما باید به ارزشمندی‌های متمایز آن توجه کنیم، به‌ویژه ترویج واقع‌گرایی متهورانه آن در مواجهه با حقایق کمتر خوشایند زندگی — و مرگ. اما نیازی نیست روی این ارزشمندی توقف کنیم، زیرا همان‌طور که در تلاش فیلیپس، به نام دین، برای تسلط بر نگرش سنتی ناباوران در خصوص فقدان دوستان خود دیدیم، نگرش کنار آمدن با چنین فقدانی بدون انکار یا سرکوب آن، به‌طور چشمگیری به رسمیت شناخته شده است. ناباور نیز به همین ترتیب با ناگزیر بودن مرگ خود کنار می‌آید. کونگ نیز به همین صورت تلاش کرده است دیدگاه سنتی ناباوران درباره اصول اخلاقی را به نام دین تصاحب کند: «ما مسئول اخلاقی بودن خود هستیم.» رابینسون می‌گوید که «ضد عقلانیت اصلی دین ترجیح دادن آسایش به حقیقت است» (ص ۱۱۷). فیلیپس و کونگ به‌طور ضمنی این نقطه‌ضعف سنتی [موجود] در دین را تشخیص داده‌اند و در نظر دارند که دین باید [در این مورد] از خداناباوری پیروی کند و این نقطه‌ضعف را کنار بگذارد.

در [اندیشه] فیلیپس، تصاحب [بنیادهای] اخلاق از جنبه نظری، با گرایش شدید به خداناباوری پنهان مرتبط است و مفهوم خداوند [که] کونگ [طرح می‌کند]، به قدری پیچیده و نامعین است که موضع وی نیز ممکن است واقعاً چندان دور از خداناباوری نباشد. آیا ما باید به چنین تصاحب‌هایی اعتراض کنیم؟ تا زمانی که موضع اتخاذشده، در اصل، خداناباوری است، چه اهمیتی دارد که آن دین نامیده شود؟ به هر حال، اپیکور مایل بود خدایان شادمان و جاودانه را فرض کند که با اطمینان، از هرگونه تماس با امور انسانی منفصل بودند؛ اسپینوزا مایل بود از خدا یا طبیعت^{۳۱} صحبت کند و طبیعت را با خداوند یکی می‌دانست و حتی هیوم یک مصالحه را پیشنهاد کرد:

29. Sympathy

30. See pp. 193–5 of *Ethics: Inventing Right and Wrong*, and the article mentioned in n. 4 above.

31. Deus sive natura

خدا باور می پذیرد که هوش اصیل با عقل انسانی تفاوت بسیاری دارد: خدا نا باور می پذیرد که اصل اولیه نظم شباهتی جزئی با آن دارد. آقایان، آیا در مورد مراتب مجادله می کنید و وارد بحثی می شوید که نه هیچ معنای دقیقی دارد و نه، در نتیجه، هیچ تعینی؟^{۳۲}

با وجود این، امروزه مردود شمردن چنین سازش‌ها و ظفره‌روی‌هایی، که به راحتی می تواند هم در بُعد فکری و هم در بُعد اخلاقی، پوششی برای معرفی مجدد دیدگاه‌های اساساً خدا باورانه باشد، صادقانه‌تر و کمتر گمراه کننده است.

از سوی دیگر، آیا در رویکرد بریث‌ویت در حفظ «داستان‌های» دینی به عنوان پشتوانه‌ای روان‌شناختی برای اصول اخلاقی، و در عین حال رد صریح هر دیدگاهی مبنی بر واقعی بودن داستان‌های دینی، ارزشی وجود دارد؟ مشروط به اینکه اصول اخلاقی‌ای که مورد حمایت آن‌هاست از آن گونه‌ای نباشد که ما به عنوان کاملاً دینی از آن انتقاد کرده‌ایم، می‌توانیم این را بپذیریم. این گونه اصول اخلاقی جدا از سایر خطاهایشان، تمایل دارند تا به طرز خطرناکی بیش از حد خوش بینانه باشند. به ویژه در زمینه امور بین‌الملل، رهبرانی که ایمان بیش از حد قوی یا بیش از حد بنیادگرایانه دارند، ممکن است سیاست‌هایی را دنبال کنند که می‌دانند بی‌ملاحظگی هستند، با این انتظار که خداوند از بدترین فجایع برای بشریت جلوگیری خواهد کرد. چنین اتکایی کاملاً متفاوت از «اعتماد بنیادینی» است که کونگ به طور منطقی بر اساس دلایل صرفاً انسانی، از آن دفاع کرده است. ابهامات اجتناب‌ناپذیری در امور انسانی وجود دارد. ماکیاولی بر این باور است که «بخت و اقبال حاکم بر نیمی از اعمال ماست، اما... اجازه می‌دهد که نیمه دیگر، یا کمی کمتر، توسط ما حکمرانی شود».^{۳۳} دیمون رانیون^{۳۴} این را به طور خلاصه‌تر بیان می‌کند: «هیچ چیز انسانی‌ای برتر از دنده کم کردن [در حین رانندگی] نیست.» اگر چنین باشد، تنها طرح معقول این است که بهترین کاری که می‌توانیم و تمام اقدامات احتیاطی ممکن را در برابر بدترین فجایع انجام دهیم، اما سپس با اطمینان خاطر با عدم قطعیت‌ها روبه‌رو شویم. «به خدا اعتماد کن و باروت را خشک نگه دار»، همان‌طور که بریث‌ویت ممکن است ادراک کند، شاید توصیه عملی خوبی باشد، اما اعتماد کردن به خداوند برای اینکه باروت را برای خشک نگه دارد، اوج حماقت است.

32. *Dialogues concerning Natural Religion*, Part XII.

33. *The Prince*, Chapter 25.

34. Damon Runyon

