

# دفاع پذیری

## خدا باوری'

آنتونی کنی

ترجمه اعظم پویا



نقد و نظر / سال پنجم / شماره اول و دوم، ۳۳۰

در این سخنرانی، که سومین سخنرانی من است، می‌کوشم تا به معضلات اصلی فلسفه دین بپردازم. از جنگ جهانی دوم تا تقریباً همین اواخر، یعنی طول دوران ظهور فلسفه زبانی که غالباً در اذهان متکلمان با پوزیتیویسم خلط می‌شد، دوران تأسف باری برای فلسفه دین در کشورهای انگلیسی زبان بوده است. ظهور این فلسفه، شماری از فیلسوفان را متقاعد ساخت که مفهوم سنتی خدا بی معنا و یا متناقض با خود است.

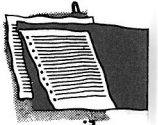
[از این رو،] پاره‌ای از متکلمان به این نتیجه رسیدند که «بدا به حال مفهوم خدا»؛ و کوشیدند تا یک الحاد دینی را پی افکنند. پاره‌ای دیگر از متکلمان به این نتیجه رسیدند که «بدا به حال مفهوم

تناقض با خود؛ و با این مدعا که خدا فوق منطق است، نامعقولی<sup>۳</sup> را ستودند. اما هیچ یک از این دو تعبیر خنده آور، آموزنده نبود. موحدانی که این سخنان احمقانه را بر نمی تافتند، در موضع تدافعی [خود] می ماندند. فیلسوفان ملحد دین بیش از این به خود اعتماد داشتند، اما خلاق تر نبودند. یک فصل از اثر دوران جوانی آیر «زبان، حقیقت و منطق»، و چهار صفحه در باب «الهیات و ابطال پذیری» به قلم آنتونی فلو موجب انتشار چیزی بالغ بر صد مقاله شد که حاوی تفاسیر دفاعی و ردّ و ابطال‌های غیر قطعی بود. از زمان ولتر تا این هنگام، موحدان [هیچ گاه] با هزینه ای چنین اندک گرفتار بحران نشده بودند. اما ملاکهای معناداری که آیر و فلو آن را برای حمله به الهیات به کار می بستند، تا پایان دهه هفتاد جز از سوی معدودی از متکلمان، دیگر جدی گرفته نمی شد. در سالهای اخیر التفات به فلسفه دین رواج دوباره یافت و فیلسوفان متدین بار دیگر اعتماد به نفس خود را باز یافتند.

[اینک] زمان آن رسیده است که ما ملاکهای عقلانیت مورد نظرمان را برای این مساله به کار بندیم: آیا اعتقاد به وجود خدا [اعتقادی] معقول است؟ ابتدا این پرسش را پیش می نهمیم که آیا وجود خدا تحت یکی از مقولات سه گانه اعتقادات واقعاً پایه ای که مورد نظر ماست، اندراج می یابد؟ اگر پاسخ منفی است، آنگاه می توان به پژوهش این امر پرداخت که آیا وجود خدا از آن دست اموری است که می توان آن را به طریقی مناسب از اعتقادات واقعاً پایه اخذ کرد؟

آیا وجود خدا از مقوله چیزهایی است که بدیهی و یا بنیانی اند؟ به زعم برخی از فیلسوفان طراز اول، می توان نشان داد که قضیه «خدا وجود دارد»، دارای بدهت<sup>۴</sup> است. به گفته آنسلم قدیس، حتی ابلهی که در دل می گوید هیچ خدایی وجود ندارد، از خدا این تصور را دارد: موجودی که هیچ موجودی بزرگ تر از او قابل تصور نیست. اما چنین موجودی، باید علاوه بر وجود ذهنی<sup>۵</sup>، وجود خارجی هم داشته باشد. زیرا چیزی که علاوه بر وجود ذهنی، وجود خارجی هم دارد، بزرگ تر از چیزی است که فقط دارای وجود ذهنی باشد. دکارت نیز چنین استدلال کرد که چون خدا کامل ترین موجود است و وجود [هم] یک کمال است، پس خدا باید وجود داشته باشد. استدلالی از این دست، که با مفهوم خدا و یا معنای واژه 'خدا' آغاز می شود و می کوشد تا وجود خدا را فقط بر این مبنا نشان دهد، برهان وجود شناختی نامیده می شود. فیلسوفان مشهوری چون آکویناس و کانت کوشیده اند تا نشان دهند که هیچ یک از این نوع براهین وجود شناختی معتبر نیستند؛ و در نتیجه، وجود خدا را نمی توان بدیهی دانست. در آغاز ورود





من به عالم فلسفه، یعنی تقریباً بیست سال پیش، برهان وجود شناختی یکی از مهجورترین براهین فلسفی محسوب می‌شد و همه فیلسوفان بر نامعتبر بودن آن وفاق داشتند؛ هر چند چنین اتفاق نظری در مورد علت نامعتبر بودن آن وجود نداشت. در دو دهه اخیر کوششهایی دلیرانه و توأم با ابتکار برای احیای این برهان صورت گرفته است. به اعتقاد من، این مساعی با شکست مواجه شده و کانت و آکویناس در این جهت که وجود خدا را بدیهی نمی‌دانند، محق هستند.

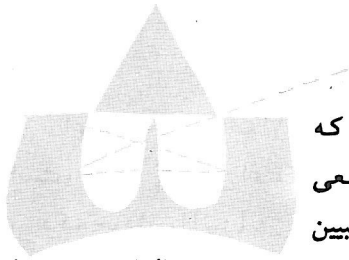
[حال] اگر وجود خدا بدیهی نباشد، آیا قضیه «خدا وجود دارد» یک قضیه بنیانی<sup>۶</sup> است؛ یعنی قضیه‌ای است که همه کسانی که در باب آن رأی دارند، آن را به منزله یک قضیه پایه برگرفته‌اند؟ تردیدی نیست که ممکن است شخصی وجود خدا را به منزله امری پایه‌پذیرد و ظاهراً بسیار محتمل است که زمانها و مکانهایی بوده باشد که در آنها کلیه جوامع این قضیه را به مثابه یک قضیه پایه پذیرفته باشند. برای مثال، در قرون وسطای اروپا، احتمالاً وجود خدا برای اکثر قریب به اتفاق معتقدان [به خدا] یک قضیه پایه بوده است؛ هر چند در طول همین دوران، اعتقاد بر این بود که در مورد وجود خدا براهین معتبری نیز وجود دارد که در احتجاج با منکران می‌تواند مفید افتد. اما از سوی دیگر، این نیز واضح است که هرگز همه نژاد بشر به وجود خدایی با اوصافی شبیه اوصاف خدای خدا باوران غربی اعتقاد نداشته‌اند. صرف نظر از منکران خدا در جوامع سکولار غرب، پیروان بسیاری از ادیان هم موحد نبوده‌اند؛ و پیروان پاره‌ای از ادیان، بویژه بوداییان، را حتی نمی‌توان به طور بی‌قید و شرط متصف به وصف خدا باوری کرد. آیا حتی همه کسانی که به خدای یهود، مسیحیت و اسلام معتقد بوده‌اند، اعتقادشان به گونه‌ای بوده است که یک امر پایه محسوب شود؟ گمان نمی‌کنم. بسیاری از اشخاصی که به خدا باوری گراییده‌اند، خود گزارش داده‌اند که اعتقادشان به وجود خدا از راه تعقل و استدلال بوده است. استدلالهایی که این خدا باوران را متقاعد ساخته است، ممکن است صحیح یا ناصحیح بوده باشد؛ اما من هیچ دلیلی نمی‌بینم که ادعای آنان را مبنی بر این که این دلایل اساس اعتقادشان بوده است، رد کنم. پاره‌ای دیگر از معتقدان هم که از کودکی آموخته‌اند که به خدا اعتقاد داشته باشند و اعتقادشان را به شیوه اعتقادات پایه کسب کرده‌اند، ممکن است زمانی در این اعتقاد مناقشه کرده، دلایل له و علیه آن را بررسی کرده و سرانجام به این نتیجه رسیده باشند که آن را بر اساس ملاحظات عقلی حفظ کنند. این ادعا به هیچ وجه پذیرفتنی نیست که همه معتقدان به وجود خدا، اعتقادشان به او به منزله یک اعتقاد پایه است.

اعتقاد به وجود خدا ویژگی تردید ناپذیر بودن را هم، که از جمله ویژگیهای اعتقادات پایه است، ندارد؛ یعنی این اعتقاد از آن دست اعتقاداتی نیست که فقط چیزی بتواند آن را زیر سؤال ببرد که خودش را [نیز] به زیر سؤال بکشد. بی شک، جامعه‌ای هست که در آن وجود خدا یا خدایان، در ساختار عقیدتی هر فرد چنان عمیق ریشه داشته باشد که در هیچ پژوهشی نتوان آن را نادیده گرفت. منظورم جامعه‌ای است که در آن، راه اصلی پی بردن مردم به حوادث آینده یا دور دست، رجوع به یک پیشگو باشد و نیز همه مردم محاکمات را با توسل به آداب و مراسم دینی انجام دهند و برای بهبود کلیه بیماریها به ذکر و ورد و دعا، و دفع جن و سحر توسل جویند. در چنین جامعه‌ای هرگونه تردیدی نسبت به وجود خدا، سایه شک را بر تمامی تشخیصهای پزشکی و پژوهشها و تحقیقات مقبول می‌اندازد. اما فقط در صورتی که همه جوامع چنین می‌بودند می‌توانستیم بگوییم که وجود خدا می‌تواند یک حقیقت بنیانی، به معنایی که بدان تصریح کردم، باشد.

در مورد [جامعه] ما قطعاً این طور نیست. زیرا به طور کلی، معتقدترین اشخاص هم در تحقیقات روزانه و یا تحقیقات علمی شان به خدا رجوع نمی‌کنند. حتی کسانی هم که برای پیدا کردن کلیدشان از آتوننی قدیس استمداد می‌جویند، درست مثل دیگران، کشو میز تحریرشان را می‌گردند و جیب خود را خالی می‌کنند. در مدارس دینی، شیمی از طریق همان آزمایشهایی آموخته می‌شود که در مدارس غیر دینی. در متون درسی دانشگاهها، که برای دانشجویان مسیحی و ملحد یکسان است، ذکری از خدا نرفته است. در هیچ یک از انواع طرحهای تحقیقاتی هم که با درخواست هزینه تحقیقاتی همراه است، نام خدا ذکر نشده است و این هم چیزی نیست که معتقدان، آن را ضعفی در اعتقادشان به خدا تلقی کنند و یا سهل انگاری ای گناهکارانه در تعهد دینی شان.

من نمی‌گویم امکان هیچ گونه تعارضی میان علم و دین نیست، بلکه به خوبی این امکان وجود دارد که در مسائل خاصی چون خلقت جهان، نظریه‌های غالب در یکی از علوم، با تفسیر غالبی از آنچه به منزله دین و حیانی ادعا می‌شود، در تضاد افتند. مدعای من این است که حتی در جایی که یک تضاد جزئی و تضاد بالقوه‌ای میان علم و دین و حیانی وجود دارد، این تضاد میان دو نظام اعتقادی متفاوت با یکدیگر است. به این معنا که دین، بدان سان که در فرهنگ بدوی ای که تصویر کردم قابل اندراج در علم بود، در روشهای تحقیقات علمی اندراج نمی‌یابد.





من مطلع هستم که حتی در میان متدینان جامعه خود ما، که روشها و نتایج رشته های علمی معاصر را به طور وسیعی می پذیرند، در مورد میزان ضرورت مراجعه به دخالت خدا در تبیین حوادثی که بالفعل در جهان خارج رخ می دهد، وفاقی در کار نیست. پاره ای از عالمان مسیحی با مدلی مبتنی بر الهیات طبیعی کار می کنند؛ آنان درباره خلقت جهان می گویند: خدا یک بار برای همیشه یک رشته قوانین طبیعی و نیز شرایط مقدماتی ای را که این قوانین بر اساس آنها عمل می کنند مقرر کرد. از آن پس همه حوادثی که رخ می دهند (احتمالاً به استثنای گزینشهای انسان) به وسیله این قوانین و این شرایط مقدماتی تعیین می شوند. حوادث تاریخ را فقط تا جایی می توان فعل خدا دانست که محصول این فعل منحصر به فرد خلقتند. یعنی اگر قرار باشد حوادثی را مخصوصاً به خدا نسبت دهیم، تنها به این دلیل می توان آنها را به خدا نسبت داد که به نحوی معجزه آسا در مسیری که در آغاز [خلقت] برای طبیعت تنظیم شده است، وقفه ای ایجاد کرده باشند.

طبق دیدگاهی دیگر، نه فقط افعال و تصمیمات انسان، بلکه امور بسیار دیگری همچون وضع هوا، به وسیله قوانین طبیعی تعیین نشده، به حال خود و انواده شده اند.



بنابراین رأی، برای فعل الهی که نه همان تعیین ابتدایی قوانین حاکم بر جهان است و نه در عین حال، مداخله معجزه آمیز در کار آن قوانین، جایی در تاریخ وجود دارد. اما حتی آنان که به دیدگاه دوم قائلند، رجوع به خدا را به منزله یک روش تحقیق علمی تلقی نمی کنند. برعکس، به اعتقاد آنان ماهیت امکانی پاره ای از حوادث در حوزه علوم تجربی، برای امکان تبیین علمی توسط علوم چون هواشناسی، اقتصاد و روان شناسی، محدودیتهایی را ایجاد می کند. اعتقاد به امکانی بودن وضع هوا تأثیری بر روشهای یک هواشناس مجرب ندارد؛ اگرچه ممکن است بر تصمیمات کسانی که نماز باران یا آفتاب می خوانند، مؤثر باشد. بنابراین، ما نمی توانیم اعتقاد به وجود خدا را ذیل مقوله اعتقادات بنیانی قرار دهیم.

آیا می توان وجود خدا را در مقوله دوم اعتقادات واقعاً پایه قرار داد؟ منظور آن دسته از اعتقاداتی است که برای حواس یا حافظه وضوح<sup>۷</sup> دارند. این پرسش به پرسش دیگری فروکاسته می شود و آن این که آیا می توان وجود خدا را در زمره وضوحات حسی قرار داد؟ برای تکمیل بحث، افزودن مقوله اعتقاداتی که وضوحشان مبتنی بر حافظه است به منزله مقوله ای از اعتقادات پایه، ضروری بود. البته چنین نیست که هر آنچه دارای وضوح مبتنی بر حافظه است، دارای

وضوح حسی هم باشد، بلکه آنچه بتواند دارای وضوح حسی باشد، دارای وضوح مبتنی بر حافظه هم خواهد بود. و البته کاربردی از «حافظه» مراد ماست که مناسب مقامی است که در آن پیرامون استفاده از [عبارت] «من آن را به یاد می آورم» به منظور توجیه ادعای دانستن یا بیان اعتقاد به امری، گفتگو می کنیم.

شاید ما به این قول متمایل باشیم که حافظه، هم یکی از قوای عقلانی است و هم یکی از قوای حسی؛ یعنی ما می توانیم هم حقایق پیشینی و هم اموری را که دیده یا شنیده ایم، به یاد آوریم. اما لازمه به یاد آوردن یک امر عقلانی این است که آن را «قبلاً» آموخته و در عین حال فراموش نکرده باشیم. در اینجا به یاد آوردن، دقیقاً هنوز دانستن (اعتقاد ورزیدن به) آن امر است، و بیان این که «من به یاد می آورم» فقط تأکیدی مجدد بر ادعای دانستن است، نه توجیه آن. و حال آن که حافظه مبتنی بر حس، منشأ توجیه اعتقادات پایه است.

البته می توانیم چیزی را به یاد آوریم، بی آن که تجربه حسی مقارن آن چیز به یاد آمده را نیز به یاد آوریم. یعنی من می توانم واقعیتی را به یاد آورم، بی آن که قادر باشم به یاد آورم که آیا من وقوعش را دیده یا شنیده ام و یا این که فقط بعداً از وقوعش خبردار شده ام. ولی در کاربرد در خور «به یاد آوردن» چیزی را می توان به یاد آورد که بتوان آن را حس کرد. از این رو، اگر شخصی ادعا کند که می داند خدا وجود دارد و دلیلش این باشد که وجود خدا برای حافظه اش واضح است، جز در صورتی که با این نظریه افلاطون موافق باشد که ما می توانیم اموری را که در گذشته، در تجربه ای غیر جسمانی برای ما رخ داده است به یاد آوریم، [درواقع] ادعایش این است که تجربه ای داشته است که در آن وجود خدا برای حواس او آشکار شده است. آیا چنین چیزی ممکن است؟

اگر خدا روحی غیر مادی باشد و دارای هیچ جسمی، حتی اثیری، نباشد نمی تواند به معنای واقعی کلمه، با حواس عادی درک شود. رؤیت خداوند که در کتاب مقدس به موسی نسبت داده شده، باید حداکثر، دیدن نوعی تجلی یا نماد اعجاز آمیز خداوند باشد، نه دیدن واقعی خدایی نامرئی. حتی کسانی که این گونه گزارشها را با عالی ترین [درجه] از جدیت و تکریم تلقی می کنند، معمولاً این رؤیتها را بدان سان که مشاهده زودگذر و گاه و بیگاه ستاره دنباله دار هالی قرینه وجود آن است، مرتبط با اعتقاد به وجود خدا نمی دانند؛ بلکه آنها را حاوی نوعی پیام یا انکشاف ذات<sup>۸</sup> خاص از سوی خداوند برای بنده عزیز و محبوب خود تلقی می کنند.





شیوه رایج برای این ادعا که [اعتقاد به] وجود خدا هم شأن اعتقاداتی است که بر حواس آشکار می شوند، عکس این است. بعضی از اشخاص دارای تجارب دینی هستند و شاید همه اشخاص بتوانند واجد آن شوند. این تجارب دینی ما را در اتصال با خداوند قرار می دهند. درست است که به دلیل آن که خدا دارای هیچ نوع جسمی نیست، نمی توان او را با حواس ظاهری ادراک کرد، اما ما (یا دست کم بعضی از ما) واجد یک حس باطنی هستیم که می توان با تمرین، آن را روی خدا متمرکز کرد و بدین ترتیب، قرینه ای انکار ناپذیر برای وجود او فراهم آورد.

به گمان من، تعبیر «تجربه دینی» تعبیر ناموفقی است. البته نه به دلیل این که امری مربوط به دین است، بلکه به دلیل ماهیت مبهم و چند پهلوی مفهوم «تجربه». این واژه برای هر یک از بخشهای دستگاه روانی آدمی، اعم از تجربه حسی، احساسات، عواطف، تخیلات، رؤیاهای خیال پردازیها، به کار می رود. بنابراین، گنجینه ای حاوی فقرات معرفتی بسیار متنوع فراهم می آورد. خصوصاً این که «تجربه دینی» عرض عریضی دارد؛ از متعالی ترین احوالات در اوج عرفانی گرفته تا احساسات شخصی که در مراسم تشییع جنازه یا ازدواج دینی شرکت می کند و دارای پایین ترین درجه از لطافت است.

احساس غم، گناه، حقانیت، غفران و شمع ناشی از انجام مراسم عبادی یا قرائت یک متن مقدس، به وضوح، نقش مهم و ارزشمندی در حیات مؤمنان ایفا می کند. شخص بی اعتقاد شاید این امور را حقیر بشمارد و شاید هم به آنها غبطه بخورد، ولی [در هر حال] بندرت می تواند وجود آنها یا اهمیتشان را در زندگی صاحبانشان انکار کند. او ممکن است شباهت ضعیفی میان این امور با اموری [دیگر] در زندگی خود ببیند؛ اموری مثل احساسی که هنگام مطالعه آثار ادبی بزرگ به او دست می دهد و یا هیجانی که هنگام حضور یا شرکت در اجرای یک اپرا، موسیقی یا نمایش در او ایجاد می شود. او ممکن است امری را که شباهت بیشتری با احساسات دینی داشته باشد و خود، ماهیت دینی نداشته باشد، در احساسات وطن پرستانه شهروندان [یک جامعه] - در مراسم رسمی بزرگداشت ایام ملی، یا عواطف کسانی که ازدواجهای موفقی داشته اند به هنگام حضور در مراسم ازدواج یک زوج جوان - ببیند. احتمالاً داوری او بر اساس این تشابهات، این است که تجربه دینی در این معنا نمی تواند اساس اعتقاد به خدا باشد. این احساسات عمق و اهمیت خود را از نهادهایی می گیرند که شرایط ایجاد آنها را فراهم می کنند، نه برعکس. آن نوع ارتباطی که میان قراین و فرضیه هاست، میان این احساسات و آن نهادها نیست. این امر که شمع ناشی از مناجات را دلیل

وجود خدا بدانیم، همان قدر خنده آور است که عواطف ناشی از [مطالعهٔ نمایشنامهٔ] شاه لیر را دال بر وجود او بدانیم؛ یا احساس شور و اشتیاقی را که به یک میهن پرست در یک میدان سان دست می دهد، دال بر حقانیت دعاوی کشورش انگاریم؛ و یا احساسات صمیمانهٔ شخصی را در تماشای پیمانهای جدید ازدواج دال بر اعتبار یا دوام ازدواج خودش بپنداریم. ما برای حقانیت نازیسم به شور و اشتیاق تظاهرات نورنبرگ استدلال نمی کنیم، بلکه به دلیل شناختمان از نازیسم، آن اشتیاق را [نیز] محکوم می کنیم. پس به طور کلی، داوری ما در باب نهاد، برای کشف ارزشی است که باید برای شور و اشتیاقی که نهاد در خود دارد و یا از خود بروز می دهد قائل شویم. ما آن اشتیاق را به منزلهٔ توجیه اهداف نهادها و توصیفهایی که نهادها از خود ارائه می کنند تلقی نمی کنیم. من [از مطالب فوق] نتیجه می گیرم که تجربهٔ دینی، به معنای احساس ریشه دار در نهادهای دینی، نمی تواند وجود خدا را برای حواس ما آشکار کند.

دربارهٔ تجربه های دیگری که عارفان، مدعی آن بوده اند چه بگوییم؟ آیا می توان تجربهٔ عافان را [همان] ادراک خدا از طریق یک قوهٔ حسی، باطنی و سرّی دانست؟ مفهوم به اندازهٔ مفهوم «تجربه» مبهم و چند پهلو است. شمار بسیاری از فیلسوفان، عملکرد حافظه و تخیل را از نوع [عملکرد] حس باطنی دانسته اند. مقایسهٔ تلویحی این حس با حواس ظاهری گمراه کننده است.

حواس ظاهری، یعنی حواس پنجگانهٔ بینایی، شنوایی، لامسه، چشایی و بویایی، همگی قوای ممیزه هستند. مثلاً قوهٔ بینایی، قوهٔ تمیز روشنائی از تاریکی و نیز رنگها از یکدیگر است؛ با حس لامسه می توان سرما را از گرما و نیز اشکال را از یکدیگر باز شناخت و ...؛ با حس چشایی شیرینی را از ترشی، گیللاس را از سیر، و امثال اینها را تمیز می دهیم. ما برای اعمال هر یک از این حواس باید نسبت مخصوصاً جسمی ای با متعلق حس [مربوط] داشته باشیم، که البته ویژگی این نسبت جسمی برای هر حسی متفاوت از حواس دیگر است. [برای نمونه] ما باید گیللاسه را در دهانمان بگذاریم [تا بتوانیم آنها را بچشیم]، یا باید سر خود را به سمت و سوی برگردانیم تا ستاره ها را ببینیم. حواس اندامهایی دارند: یعنی برای هر ادراک حسی بخشی از بدن وجود دارد که ما می توانیم به نحوی آن را تحت کنترل اختیاری خود در آوریم تا بتواند بر عمل حواس اثر بگذارد؛ همان طور که سرمان را برای شنیدن برمی گردانیم، شکل چیزی را با دستمان حس می کنیم، چشمانمان را برای دیدن می گشاییم و مانند آن.

منظور از [بیان] این واقعیات ساده و واضح دربارهٔ حواس این است که طرز کار اینها به نحوی





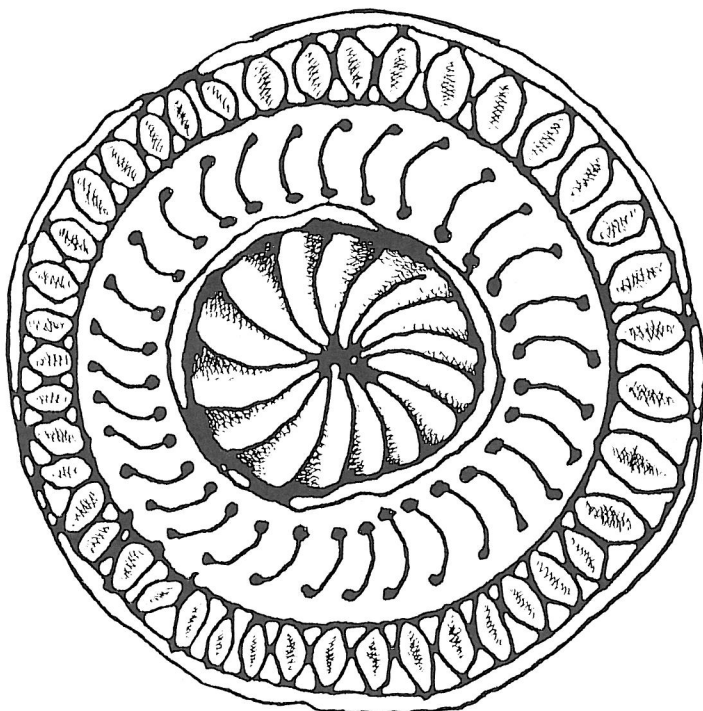


است که دیگران می توانند آن را امتحان کرده پی گیری کنند. اینها هستند که ادراک حسی را فعالیتی مشاع و همگانی می سازند که دیگران می توانند در آن مشارکت کنند؛ مثلاً بسیاری از ما می توانیم به شیء واحدی بنگریم و صداهاى واحدی را بشنویم و ... این واقعیات ساده در نظر فیلسوفانی که می خواهند درباره تخیل و حافظه، به منزله حواس باطنی، سخن بگویند مغفول افتاده است. وقتی که به بررسی این نظر می پردازیم که خدا را می توان با حسی باطنی ادراک کرد، به ناسازگاری کامل مفهوم یک حس باطنی، مشکلات خاصی را باید افزود.

من قبلاً این اندیشه را رد کرده ام که خدا را می توان از طریق حس باطنی حافظه، قطع نظر از حواس ظاهری، ادراک کرد. [حال] آیا می توان قائل بود به این که وجود خدا از طریق اعمال قوه تخیل قابل کشف است؟ بدیهی است که تخیل مانند حواس نیست که ابزاری برای کسب اطلاعات از جهان بیرون از ما باشد. آدمی به وسیله تخیل صرف نمی تواند نحوه وجودی جهان را کشف کند. در عین حال، به یک معنا ما با استفاده از تخیلمان می توانیم شناختمان را از امور افزایش دهیم. این کار شبیه به آن است که ما با ترسیم یا طراحی اشیاء بتوانیم یاد بگیریم که آنها را بهتر ببینیم. ما با استفاده از تخیلمان می توانیم حساسیت خود را در مورد سایرین افزایش دهیم و بدین ترتیب به توانایی خود در کسب آگاهی از اموری که آنان احساس می کنند و یا احتمالاً در پی انجام آن هستند، بیفزاییم. آثار تخیلی ممکن است اموری را درباره انسانها به ما بیاموزد؛ [مثلاً] داستانهای بزرگ، ابزاری برای وسعت بخشیدن به خود آگاهی بشر هستند. [حال] آیا می توان گفت همان طوری که از طریق شعر و داستان سرایی شناخت ما از خودمان و افراد هم سنخ خودمان افزایش می یابد، معرفت ما نسبت به خدا هم با استفاده از تخیل حاصل می شود؟

برای آن که تخیل منبع اصیلی برای معرفت باشد، باید راهی برای تمیز مکشوفات آن از مخلوقاتش وجود داشته باشد. ما چگونه می توانیم بر سر این موضوع به توافق برسیم که آیا خدا مکشوف تخیل است یا مخلوق آن؟ در هر حال، اگر خدایی وجود نداشته باشد، آنگاه باید عظیم ترین مخلوق تخیل انسان باشد. هیچ یک از مخلوقات دیگر تخیل نه این چنین آفریننده اندیشه ها بوده اند و نه تا این حد منبع الهامی بزرگ برای فلسفه، ادبیات، نقاشی، مجسمه سازی، معماری و نمایشنامه نویسی. در مقایسه با مفهوم خدا، مهم ترین ابداعات ریاضیدانان و فراموش ناشدنی ترین شخصیت های نمایشنامه ها محصولات کوچک تخیل به شمار می آیند؛ برای مثال، اهمیت ها ملت و  $\sqrt{-1}$  در مقایسه با اهمیت مفهوم خدا رنگ می بازد. اما همین واقعیت که یک کافر

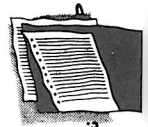
می تواند به اندیشه خدا به عنوان یکی از آثار شکوهمند تخیل انسان احترام بگذارد، نشان می دهد که تخیل خود نمی تواند به حل و فصل [مسأله] وجود واقعی خدا پردازد. (به عنوان نمونه ای دیگر،) دستگاه ذهن بشر به طوری که فروید آن را توصیف کرد، چیزی است که توصیف آن را باید به نبوغ ناشی از تخیل فروید نسبت داد، اما این که آیا این توصیف واقعاً ذهن انسان را به شیوه ای علمی وصف کرده و یا [این خود] اسطوره ای است که به تازگی خلق شده، مطلبی است که باید



بیرون از قلمرو تخیل به آن پرداخت.

به گمان برخی، عارفان خدا را با نوعی حس باطنی ادراک می کنند که متعلق آن، موجودی الهی است، همانطور که متعلق بینایی، نور، تاریکی و رنگ است. من در صدد انکار اهمیت تجربه عرفانی نیستم، اما هرگز مطمئن نیستم که بتوانم گزارش یا تبیینی درخور، از آن ارائه دهم. اما مطمئن هستم که اگر تجربه عرفانی را همان تجربه خدا به شمار آوریم، تصویر غلطی از آن تجربه ارائه داده ایم.





اگر خدایی، با اوصافی که خداشناسی غرب به او نسبت می دهد، وجود داشته باشد، او باید لایزال، ثابت و ساری و جاری در همه چیز باشد. در مورد چنین خدایی، هیچ نوع فعالیت تشخیصی ای که مشابه با فعالیت های تشخیصی حواس باشد، نمی تواند وجود داشته باشد. یعنی ما آن طور که می توانیم ببینیم یک طرف چیزی قرمز است و طرف دیگر آن قرمز نیست، نمی توانیم واجد حس ششمی باشیم که کشف کند خدا در اینجا است و نه در جای دیگر؛ و یا آن طور که می توانیم صدایی را که ناگهان متوقف می شود بشنویم، نمی توانیم دارای حس ششمی باشیم که کشف کند خدا لحظه ای پیش بود و اکنون نیست. اگر خدا در همه زمانها و مکانها وجود داشته باشد؛ هیچ حسی برای تشخیص وجود او در زمانها و مکانهای، و عدم وجود او در زمانها و مکانهای دیگر نمی تواند وجود داشته باشد. [حال آن که] کل ماهیت یک حس، توانایی تمیز این تفاوتهاست. [قائل بودن به وجود] حسی برای [کشف وجود] خدا همان قدر خنده آور است که تنها نقش حس بینایی را کشف یک سفیدی یکدست غیر قابل تغییر بدانیم یا تنها نقش حس شنوایی را گوش کردن به یک نُتِ دو میانی ثابت. دیدن سفیدی فقط در مرحله تمیز رنگی از رنگ دیگر معنا می دهد و شنیدن نُتِ دو میانی مستلزم تمیز آن از صداهای دیگر است. آدمی نمی تواند بدان سان که از یک منبع نور یا صدا دورتر یا به آن نزدیک تر می شود، از خدا هم دورتر یا به او نزدیک تر شود. آدمی نمی تواند برای رو به رو شدن با خدا دیر کند و یا خیلی زود بیاید [و لذا نتواند با او رو به رو شود]، حال آن که چنین وضعی برای دیدن شیئی یا شنیدن [صدایی] پیش می آید. مقامی که در آن، گفتگو از تجربه حسی معنادار است، در مورد تجربه حسی ای که بنا بر ادعا از خدا دادند یکسره مفقود است.

عارفان، خود همانقدر که مایلند تجربه های عرفانی را بر حسب وحدت اراده [خود] با خدا توصیف کنند، همان قدر هم مایلند که آنها را بر حسب اصطلاحات معرفت بخش وصف کنند. اما، چه اتحاد با خدا بر حسب «محبت» توصیف شود و چه با دیدن و لمس کردن یا چشیدن الوهیت مقایسه گردد، نمی تواند به معنای حقیقی کلمه، به منزله عمل حس ششم در نظر گرفته شود. زیرا روش کار این قوه ادعایی یا روش کار حواس حقیقی، و صفات اصلی متعلق حسی ادعایی با صفات هر متعلق دیگر تشخیص حسی، بیش از حد متفاوت است.

کسانی که مایلند به تجارب عرفانی ارزش معرفتی نسبت دهند، خواه این تجارب از طریق

اشکال سنتی ریاضت دینی به دست آمده باشد و خواه بنا بر ادعا از طریق یک راه میان بُر [یعنی استفاده از] داروها، در هر حال، بهتر است عرفان را به منزله روشی غیرحسی در جهت به دست آوردن اطلاعات معرفی کنند، تا به منزله یک حس حقیقتاً استثنایی. اما در این مورد، عرفان روش انکشاف خدا دانسته می شود؛ و من در سخنرانی آینده عرفان را با این توصف مورد بررسی قرار خواهم داد. در حال حاضر، من مسلّم می انگارم که وجود تجارب عرفانی نمی تواند قبول وجود خدا را به منزله امری پایه، همان طور توجیه کند که ما در قبول پایه بودن حقایقی که برای حواس آشکار می شوند، برحقّیم.

اگر نتوانیم وجود خدا را در یکی از دو مقوله اول اعتقادات واقعاً پایه قرار دهیم، تنها راه باقی مانده این است که ببینیم آیا می توان آن را به دلیل قابل دفاع بودنش از راه استدلال، تحقیق یا عمل، عقلاً پایه دانست. اگر چنین باشد، کسانی که وجود خدا را به منزله امری پایه بر می گیرند، ممکن است از لحاظ معرفتی موضع درستی داشته باشند. اما این فقط در صورتی است که آنان بتوانند از طریق استدلال، تحقیق و یا به نحوی نظیر توجیه از راه عمل، از اعتقادشان دفاع کنند.

رأیی که اعتقاد پایه نسبت به وجود خدا را با این شیوه قابل دفاع می داند، تاریخی طولانی در الهیات طبیعی دارد. مثلاً توماس آکویناس، هر چند معتقد است که وجود خدا از راه استدلال قابل دفاع است، اما [به این امر هم] قائل است که احتمالاً بسیاری از معتقدان [به خدا] دلیل امکان ارائه استدلال عقلانی در دفاع از آن است که به منزله امری پایه به آن معتقد شده اند. بنابراین رأی، برای وجود خدا قرینه ای وجود دارد، اما این قرینه برای بسیاری از معتقدان نقش قرینه را ایفا نخواهد کرد. زیرا وجود خدا برای آنان همان قدر واضح و معلوم است که هر چیزی که بتواند برای تأیید آن ارائه شود.

اگر قرار باشد وجود خدا را در زمره اموری بدانیم که اعتقاد به آنها به منزله اموری پایه، به نحوی از انحاء قابل دفاع است؛ لازمه اش این خواهد بود که بتوان نشان داد که تمامی براهین سنتی وجود خدا صحیح، و براهین سنتی علیه وجود خدا نامعتبر است

هنگامی که من در مقام توضیح راههای مختلفی بودم که قابل دفاع بودن اعتقادات پایه را نشان می دهند، راههای تحقیق<sup>۹</sup>، استدلال<sup>۱۰</sup>، و عمل<sup>۱۱</sup> را فهرست کردم.

مقوله اموری که از راه تحقیق قابل دفاع هستند، در صورتی که توجیه خدا باوری مورد نظر ما





باشد، مقوله مهمی نیست. اگر قرینه ای برای وجود خدا وجود داشته باشد، این قرینه [باید] در دسترس همگان باشد. [و] البته نقطه های آغازین براهین سنتی وجود خدا، واقعیات پیچیده و مرموزی نبوده است که فقط متخصصان آن را بدانند و فقط با اقدامات علمی بتوان آنها را کشف کرد، بلکه واقعیاتی بوده اند که همه آنها را می دانستند؛ مانند این که پاره ای از اشیاء در حرکتند، یا پاره ای از اشیاء معدوم می شوند، یا رابطه علت و معلولی در جهان جاری است. اما ما باید مقوله سوم اعتقادات پایه دفاع پذیر را، یعنی اعتقاداتی که از طریق عمل قابل دفاع هستند، لحظه ای مورد توجه قرار دهیم. مثلاً یک پیشگوی آب که سابقه خوبی در کشف آب دارد، در این اعتقادش بر حق است که هر جا ترکه درخت فندقی که در دست دارد تکان بخورد، همان جا آب، وجود دارد؛ هر چند نه خودش و نه هیچ کس دیگری مکانیسم سازوکار کشف آب را نداند. البته اگر مکانیسمی وجود داشته باشد. اما من گمان نمی کنم این مطلب توجیهی در اختیار اشخاص دیگر قرار دهد تا بر اساس آن به این باور که آب در جایی است که پیشگو می گوید، به نحو پایه اعتقاد آورند. به عکس، دیگران با دلایل عقلانی، کافی و وافی به این امر اعتقاد می آورند؛ یعنی بر اساس یک استدلال استقرایی از سابقه خوب [پیشگو]. عمل فقط برای عامل اصلی می تواند فراهم آورنده توجیهی برای یک اعتقاد پایه باشد.

حال اگر اعتقاد مورد بحث، اعتقاد به وجود خدا باشد، در اینجا عامل چه کسی است. البته در صورتی که کسی اصلاً عامل باشد. شاید بتوان گفت که عامل در اینجا اولیا [ای الهی] و قدیسانند؛ یعنی کسانی که حیات طیبه ای داشته اند و نیز کسانی که از غیب خبر می دهند، کارهای معجزه آسا می کنند و بیماران را شفا می بخشند. به گمان من، کشیری از اولیا [ای خداوند] بیان این مطلب را که تقدس زندگی آنان می تواند توجیه کننده اعتقادشان به خدا باشد، کاری ناپرهیزگزارانه می دانند. حتی کسانی که به نحوی معجزه آسا [بیماران را] شفا می دهند، به طور کلی شفا دهندگان ایمان هستند؛ یعنی مدعی اند که بیمار را بر اساس ایمان شفا داده اند. ایمان برای آنان شرط مقدمی توفیق در شفاست، نه چیزی که شفا وسیله توجیه آن باشد. [اصلاً در نظر آنان] همین طرز فکری که خواهان چنین توجیهی است، خود ضعفی برای ایمان مورد لزوم است. یک شفا دهنده ایمان به خوبی می تواند معالجاتش را دلیلی بر این که چرا دیگران اعتقاد پیدا کرده اند، قرار دهد. اما اگر چنین باشد درخواست اعتقاد از دیگران بر اساس شهادت

پی نوشتها:

\* این مقاله یکی از مقالات کتاب ایمان چیست آنتونی کنی است، که در دست ترجمه است. این مقاله توسط، استاد مصطفی ملکیان با متن اصلی مقابله گردید.

\*\* این دو ضعف یا نقیصه در سخنرانی اول مؤلف در کتاب مزبور مورد بررسی قرار گرفته است. مؤلف در این سخنرانی می‌کوشد تا ملاکی برای عقلانیت اعتقاد عرضه کند. او از ملاک ارسطو در معرفی فضیلتها بهره می‌گیرد؛ یعنی ملاک تعادل و حد وسط میان افراط و تفریط یک فضیلت. او حد وسط میان شکاکیت و ساده لوحی را ملاک اعتقاد درست می‌داند.

1. Theism.
2. Notion.
3. Absuraity.
4. Self-Evidence.
5. Idea.
6. Fundamental.
7. Evidence.
8. Revelation of himself.
9. تحقیق راه رفتن و دیدن «Going and Seeing» است، در مقابل استدلال یا نظریه پردازی که راه نشستن و «Sitting and Thinkig» است، تحقیق فارق میان علوم تجربی و علوم عقلی است.
10. Argument
11. Performance.
12. Testimony.



شفا دهنده به محتوای آن اعتقاد است و معجزه‌ها فقط توجیهی برای اعتبار این شهادت دانسته می‌شوند.

با توجه به آنچه گفته شد، من نتیجه می‌گیرم که اعتقاد به وجود خدا به مثابه یک اعتقاد پایه، فقط در صورتی قابل دفاع و قابل توجیه است که الهیات طبیعی سنتی رشته علمی ای ممکن باشد؛ یعنی در صورتی که فعالیت‌های سنتی ای که در جهت ارائه شواهدی به نفع وجود خدا و نیز ارائه براهینی علیه [براهین] رد وجود خدا انجام می‌گیرد، موفقیت‌آمیز باشد.

توجه به مسأله عقلانیت اعتقاد به وجود خدا غالباً ناشی از این تمایل است که از کار رعب‌انگیز بررسی استدلال‌های له و علیه وجود خدا، طفره روند. اگر من در این سخن محق باشم، هیچ باشم، هیچ راه عام و میان‌بری نمی‌تواند وجود داشته باشد. ممکن است اعتقاد اشخاص به وجود خدا اعتقادی پایه باشد، اما آنان فقط در صورتی در این اعتقاد از لحاظ عقلانی موجهند که به طور کلی امکان ارائه براهین صحیحی برای وجود خدا و نیز امکان ارائه براهین صحیحی در جهت رد براهینی که علیه وجود خدا اقامه شده است، وجود داشته باشد.

من در سخنرانی بعدی و پایانی خود به این نکته می‌پردازم که اگر اعتقاد به وجود خدا را به منزله امری پایه نپذیریم، بلکه آن را به مثابه اعتقادی برگزیده که از امری پایه اخذ شده است، آیا این اعتقاد عقلانی است؟ واضح است که اگر این اعتقاد بر اساس استدلال پذیرفته شود و خود این استدلال‌ها هم صحیح و معتبر باشند، این اعتقاد امری عقلانی است. مسأله بسیار جالب‌تر، اما دشوارتر، این است که آیا اعتقاد به خدا در صورتی که مبتنی بر گواه<sup>۱۲</sup> باشد، می‌تواند معتبر باشد؛ و این مطلب ما را به فرجامین موضوع ایمان می‌کشاند. جهان‌آکنده از مردمی است که به وجود خدا و نیز به این که او نجات، فدیة و روز داوری را طراحی کرده است، شهادت می‌دهند. موضوع سخنرانی پایانی این است که چگونه یک شخص عاقل باید نسبت به این شهادت واکنش نشان دهد. ما چگونه روش عقلانی نشان می‌دهیم، بی آن که دچار نقیصه شکاکیت یا ساده لوحی می‌گردیم؟\*\*

