

آن زمانها که در یک دبیرستان کاتولیک در کوینز نیویورک، محصل بودم، گمان می بردم که فلسفه هر چند مادر علوم، اما خود خدمتکار الهیات است. محاوره میان فلسفه و الهیات ظاهراً گاهی شکل دستورهای بانویی (الهیات) به خدمتکار فاضل و مطیعش را به خود گرفته است. اما اگر هم چنین باشد به آن زمانهای دور مربوط است. بیشتر فلاسفه و بسیاری از متالهان، حداقل از عصر روشنگری به بعد در اندیشه اروپا، با این رای که فلسفه باید در خدمت الهیات باشد مخالفت کرده اند، اما نتیجه، به جای آن که رهایی فلسفه باشد، این بوده که فلسفه در خدمت فرزندان خود - یعنی علوم طبیعی و انسانی - قرار گیرد. واقعگرایان دانشمند نفس وجود را با فرمانهای نهایی علم تعیین می کنند. حال این

رابطه میان فلسفه و الهیات

در دوران پسامدرن

محمدلنگنهاوزن تحقیقات کامپیوتر علوم
ترجمه غلامحسین توکلی

بر سر رابطه میان فلسفه و الهیات چه می‌آورد؟ از نظر بسیاری رابطه میان فلسفه و الهیات برای همیشه گسسته است و بسیاری از علمای الهیات مسیحی این را به سود الهیات می‌دانند. از نظر آنان، فلسفه هیچ‌گاه خدمتکار خوبی نبوده و همواره، بیش از آن که حلال مشکلات باشد، مشکل‌آفرین بوده است.

البته عالمان اسلامی با این دیدگاه ناآشنا نبوده‌اند. براحتی می‌توان مسلمانانی را یافت که نسبت به فلسفه، بویژه فلسفه اسلامی، مشکوکند؛ حتی هستند کسانی که چون غزالی فلسفه را کفر می‌دانند. بقیه به این راضی‌اند که فلسفه به کار خود پردازد و کاری به آموزه‌های الهیات نداشته باشد.

اما فلسفه نمی‌گذارد به فراموشی‌اش بسپارند. برای این که دیگران، حتی آن مثال‌هایی که مایلند فلسفه راه خود را برود، مورد توجهش قرار دهند شیوه خاص خود را داشته است. فلسفه کسانی را که نادیده‌اش انگارند به فقدان عقل متهم می‌کند. و از آنجا که مدعی است که عقل، حد فاصل میان انسان و حیوان است. این اتهام منجر به این می‌شود که نادیده‌انگاران، دون انسان تلقی شوند.

این است که پس از صعود و سقوط مکتب اصالت تحقق (پوزیتیویسم)، و پس از

آن که اعلام شد فلسفه خدمتگزار علوم طبیعی است و کارش حل و فصل مسائل ته‌مانده می‌باشد، فلسفه تحت پوشش جدید فلسفه دین پا به صحنه می‌گذارد و عشوهِ گرانه سؤالی‌هایش را به عالم الهیات عرضه می‌کند. در ظاهر، اکثر یا بیشتر سؤالات، سؤالی‌هایی هستند که عالمان الهیات در طول قرن‌ها با آن مانوس بوده‌اند: چگونه می‌توان وجود خدا را اثبات کرد؟ علم خداوند به افعال مختارانه انسان چگونه است؟ آیا خداوند می‌تواند سنگی بیافریند. آن چنان بزرگ. که خود نتواند آن را بلند کند؟ علم خدای ازلی به جهان مادی زمانمند، چگونه است؟ و... در حالی که بظاهر، اینها همان سؤالی‌هایی هستند که عالمان الهیات. از آن زمان که عقل برای اولین بار در کار دین به کار گرفته شد. با آن مانوس بوده‌اند، وقتی که انسان با مباحث جدید مربوط به این سؤالی‌های آشنا می‌شود درمی‌یابد که فلسفه دین آن‌طور هم که می‌نماید معصوم نیست. سؤالی‌ها فلسفه دین سؤالی‌های دختری ساده‌دل نیست که در تلاش است تا به بهترین وجه ممکن ایمانش را فهم کند. فلسفه سالها در خدمت علوم بوده است و بردگی آن در مقابل علوم، مستلزم سازگاری‌های بی‌شماری با انسان‌گرایی،





پیش فرض دارد. انتظاراتها و پیشفرض‌هایی که فلسفه دین را تغذیه می‌کنند عمیقاً رنگ و بوی اندیشه جدید غرب را با خود دارند. از آنجا که خیلی‌ها که در حیطه فلسفه دین قلم زده و کتاب منتشر می‌کنند، فلسفه تحلیلی را آموزش دیده‌اند؛ معیارهای فلسفه تحلیلی - که به میزان زیادی متأثر از پوزیتیویسم، پراگماتیسم و اندیشه دانشمندان علوم طبیعی است - نقشی مهم و ظریف در این عرصه ایفا می‌کند.

این واقعیت که بسیاری از فیلسوفان دین، و حتی بیشتر علمای الهیات مسیحی، بیش از فلسفه تحلیلی، تحت تأثیر چیزی هستند که «فلسفه قاره‌ای» نام دارد وضعیت را پیچیده کرده است. بیشتر فلاسفه قاره‌ای مهم، فرانسوی و یا آلمانی‌اند حال آن که اکثر فیلسوفان تحلیلی در دانشگاه‌های آمریکا و یا انگلیس تحصیل کرده‌اند. در حالی که در بخش اعظم قرن بیستم اندیشه تحلیلی بر فلسفه آمریکا فایز بوده، در دهه یا پانزده سال گذشته اندیشه قاره‌ای در فلسفه آمریکا نقشی مهمتر ایفا نموده است. چیزی شبیه «فلسفه جهانی» در حال ظهور است، اما جهان اسلام تا حد زیادی از این فلسفه جهانی کنار گذاشته شده است. دلیل این امر نه میل به سرکوبی اندیشه اسلامی، بلکه آن است که ما

ماده‌گرایی، جسم‌گرایی، طبیعت‌گرایی و دیگر ایدئولوژی‌هایی است که خصم دینند و هنگامی که فلسفه سؤال‌های خود را برای عالمان الهیات مطرح می‌کند، استدلال‌های تمامی این ایدئولوژی‌ها را در مقابل هر واکنش احتمالی آنها در آستین دارد. عالم الهیات اگر بخواهد در مقابل این سؤال‌ها با شرح مباحث مضبوط و موجود در متون سنتی، چه مسیحی و چه اسلامی، واکنش نشان دهد، به نادانی و بی‌ارتباطی با مسائل درخور اعتنای این عصر متهم خواهد شد.

فلسفه دین به هیچ وجه صرفاً نامی دیگر برای الهیات عقلانی، به معنای سنتی‌اش نیست، چرا که درست همان معیارهای عقلی‌ای که در مسائل الهیاتی به کار گرفته می‌شوند، تغییر یافته‌اند. اگر عالم الهیات نمی‌خواهد غافلگیر شود، باید آماده باشد تا این ضوابط را زیر سؤال برد و بدین سان موضعی خرده‌گیرانه و نامانوس در قبال ملاک‌های عقلی اتخاذ کند.

امروزه محاوره میان فلسفه و الهیات صرفاً امری نیست میان ذهن سؤالگر فیلسوف و روح پرهیزکار عالم الهیات. هر سؤال با انتظاراتی ناگفته، در مورد نوع جوابی که ممکن است شایسته بنماید، همراه است. هر جستجویی از دلیل، معیاری را برای تبیین،

مسلمانان بجد نکوشیده ایم تا داخل بحث شویم. اگر ما برآنیم که وارد گود شویم باید توجه داشته باشیم که این مباحثه در اقلیمی جریان دارد که اغلب خصمانه است و در بستر توقعات، ضوابط استدلال، و پیش فرضهایی روی می دهد که بسیاری از آنها کاملاً با آن چه در علوم اسلامی یافت می شود بیگانه اند.

قبل از آن که عالم اسلامی بخواهد به سؤلهایی پردازد که فلسفه دین معاصر مطرح کرده، بایستی نکات فوق را مد نظر داشته باشد.

در اینجا و در دنباله مقاله، منظور ما از الهیات چیزی است که نه تنها کلام بلکه عرفان نظری، اخلاق دینی و حتی برخی از مباحث فقه و اصول را در بر می گیرد. آنچه در ظاهر، محاوره ای است میان فیلسوفی که بر عقل محض تکیه دارد با یک عالم الهیات، در واقع بخشی است پیچیده در مورد فلسفه، علوم، الهیات و ایدئولوژیهای مختلفی که بر این عرصه های گسترده مجاهدت فکری اثر گذاشته اند.

شاید موضع عالم اسلامی در مقابل این تعقید وضعیت، موضع طرد باشد و گفته شود که فلسفه دین، ثمره نگرشهای فکری غرب به علم و دین است و به جهان اسلام

ربطی ندارد. گفتگو میان فلسفه و الهیات در واقع گفتگویی است میان یک فیلسوف غربی با یک عالم الهیات مسیحی. ولی نادیده گرفتن فلسفه دین، نوعی ریسک و قبول خطر است. ایده ها و نگرشهای تغذیه کننده فلسفه دین، در درون حصارهای چند دانشگاه در سرزمینهای دور افتاده بیگانه محصور نیست، بلکه بخشی از جو فرهنگی غرب است با حجم و اندازه ای آن چنان وسیع که خود را برای هجوم به جهان اسلام آماده می کند و حتی این هجوم را قبلاً آغاز کرده است، خوشایند ما باشد یا نباشد.

تجارت بین المللی اندیشه ها - اکثراً اندیشه های غربی - را نمی توان کند کرد، تا چه رسد به آن که بخواهیم آن را متوقف کنیم. ما که، در این زمینه، با عدم موازنه تجاری مواجهیم باید تلاشهایی را جهت حفاظت از بازارهای محلی خود به عمل آوریم، اما در نهایت تنها سیاست موفق، سیاستی است که در آن تولیدات محلی برخوردار از کیفیت صادراتی به نحو وافر در دسترس قرار گیرند. از آنجا که انواع مختلف محصولات فکری غرب در بازار، فراوان است، ما مسلمانان نمی توانیم انتظار داشته باشیم که، به این زودیا در همه عرصه ها، سهم خود را از بازار به دست آوریم. ولی





می‌توانیم انتظار داشته باشیم که در حوزه‌هایی که در گذشته تفکر اسلامی قوت خود را در آن نشان داده رقابتی تهاجمی داشته باشیم و آن را مبنا قرار داده، به حوزه‌های دیگر نیز گسترش دهیم. اندیشه اسلامی برای آن که بتواند در بازار بین‌المللی افکار رقابت نماید نه تنها باید به شک و تردیدهایی پاسخ گوید که متفکران مختلف غرب به آن دامن زده‌اند، بلکه باید این کار را به گونه‌ای انجام دهد که بروشنی، اسلامی باشد. ما نمی‌توانیم تنها به جوابهایی که مسیحیها ارائه کرده‌اند نظر کرده و سپس به جستجوی حدیثی برخیزیم که این جوابها را اسلامی بنمایاند. تدوین الهیات اسلامی جدید، که با روال علوم اسلامی بویژه کلام، فلسفه و عرفان سازگار باشد، به کاری تمام وقت و جدی نیاز دارد.

اینک با به خاطر سپردن این نکات می‌توانیم مروری کنیم بر چند نمونه از سؤلهایی که فلسفه دین برای علمای الهیات مطرح کرده است:

از ژرفترین عرصه‌هایی که باید بر آن مروری داشت عرصه معرفت‌شناسی است. در قیاس با هم عصران ما، متفکران دوران میانه به این عرصه عنایتی کمتر داشته‌اند. چگونه ما پی می‌بریم که خداوند وجود

دارد؟ جواب سنتی مسیحیان و مسلمانان به این سؤال این بود که ما می‌توانیم براهین قیاسی مستحکمی اقامه کنیم که از مقدماتی بدیهی تشکیل شده و نتیجه آن بیانگر وجود خدا باشد. اشکال این جواب این است که بسیاری از مقدماتی که در گذشته به قدر کافی بدیهی به نظر می‌رسید اکنون مورد سؤال قرار گرفته است. مثلاً نقش این اصل را در نظر بگیرید که می‌گوید عدم تنهایی در علت‌های بالفعل محال است (تسلسل در علل). برخی از فیلسوفان، فیزیکدانها و ریاضی‌دانهای غرب در درستی این اصل تردید کرده‌اند. در دفاع از این اصل کتابی نوشته شده که در آن برخی از آرای فلاسفه اسلامی مورد توجه واقع شده است: «برهان کیهان‌شناختی کلام» نوشته ویلیام لین کرایگ در فلسفه دین معاصر یکی از موارد نادری است که طی آن آزایی از سنت اسلامی - بویژه آرای ابو حامد غزالی - مورد توجه قرار گرفته است. بحث مستمر در باره این اثر در نشریات تحقیقی، آن هم شانزده سال پس از چاپ کتاب، گواهی است بر اهمیت آن. اما نکته مهم این است که اصلی که در طول قرن‌ها بدیهی به نظر می‌آمده، اکنون در معرض مشاجراتی شدید قرار گرفته است. در نگاه اول چنین می‌نماید که ما در اینجا با موردی از اصل

عقلی مواجهیم که در فلسفه و الهیات اسلامی، از آن دفاع می‌شود و در جدال با شکاکان جدید غرب به معرض آزمایش گذاشته شده است. اما اگر دقیقتر بنگریم خواهیم دید که این اصل، خود در داخل سنت فلسفه اسلامی تطور خاص خود را داشته است. وقتی به صدرالمتهلین - قدس سره - می‌رسیم اصل امتناع تسلسل، به مجموعه علل بالفعل و موجود که همزمان واقع شوند، محدود می‌شود. مسأله مورد سؤال این است که چگونه اصلی بی قید و شرط در فلسفه اسلامی، مقید گشته است. چرا که برخی - مثل غزالی - همان اصل نامقید را یک اصل بدیهی عقلانی می‌دانستند و تقریری از اصل که هنوز مورد دفاع کریگ است مقید به قید «همزمان بودن علل» نیست!

در هر صورت تقریباً نوع مسائل فلسفه دین از همین قبیل است. فلاسفه که از اصولی که در علوم طبیعی و ریاضیات به کار می‌رود اثر پذیرفته‌اند، شبهاتی را در باره اصولی که قبلاً بدیهی و یا تقریباً بدیهی تلقی می‌شد و در براهین اثبات خدا به عنوان مقدمه مورد استفاده قرار می‌گرفت، دامن زده‌اند. نتیجه، یک معضل معرفت‌شناختی است. امروزه چیزی که زمانی ادعا می‌شد

که معلوم است مشکوک شمرده می‌شود. شبهات مطرح شده غیر قابل جواب نیستند، اما تنظیم جوابها نیازمند مقدار متناسبی از کارکشتگی است؛ از جمله باید تا حدی با فیزیک و ریاضیات جدید آشنا بود.

ویلیام لین کریگ و کونتین اسمیت در کتابی جدید، مشاجره‌های میان برهان کیهان‌شناختی و فیزیک جدید را مطرح کرده‌اند. این کتاب «خدانشناسی، الحاد و کیهان‌شناسی مبتنی بر مهبانگ» نام دارد.

بحث و مشاجره درباره براهین سستی اثبات وجود خداوند، برخی را به آنجا کشانده که سؤال کنند آیا واقعاً این براهین برای یک اعتقاد معقول دینی ضروری‌اند. در میان فیلسوفان دین، آلورین پلانتینجا به خاطر دفاع از چیزی که آن را «معرفت‌شناسی اصلاح شده» می‌نامد مشهور شده است.^۱ ادعای پلانتینجا این است که برای مسیحی متدین، اعتقاد به وجود خداوند، به نحوی شایسته پایه‌ای است، یعنی به استدلال نیاز ندارد. وی مدعی است که جان کالون پایه‌گذار کلیسای اصلاحی نیز دیدگاهی مشابه داشته است.^۲

کالون شک داشت که آیا انسان گناهکار می‌تواند وجود خدا را با برهان اثبات نماید، اما فیلسوفان کاتولیک که به عقل



انسانی اعتماد بیشتری داشته‌اند با موضع پلانتینجا زیر فشار قرار گرفته‌اند. برای ما بویژه واکنش کاتولیکها در مقابل پلانتینجا جالب است؛ چرا که در سنت شیعی نیز به عقل حرمتی مشابه می‌نهادند. من تردید دارم که در درازمدت واکنشهای فیلسوفان و متالهان کاتولیک و مسلمان از حیث متفاوت بودن با هم مشابه باشند.^۳ برخی از متفکران کاتولیک که در این مساله تحقیق کرده‌اند از معرفت‌شناسی مبنایگروانه حمایت کرده‌اند، اما اکثریت آنان در پی آن بوده‌اند که با دیدگاه مورد دفاع پلانتینجا زمینه مشترکی بیابند.

ویلیام آکستون شخصیت دیگری است که از معقول بودن معتقدات دینی، بدون تکیه بر براهین سنتی اثبات وجود خداوند، دفاع نموده است.^۴ آکستون لبه شک‌گرایی مدرن را به سمت الحاد برمی‌گرداند و ادعا می‌کند که دلایل ما برای اعتماد به تجربه حسّی بیش از دلایل ما برای اعتماد به انکشافهای دینی نیست. از آنجا که معتقدات مبتنی بر تجربه حسّی، معقول تلقی شده‌اند بایستی در باب معتقدات دینی هم همین تلقی را داشت. اثر آکستون - همچون کار پلانتینجا - انبوهی از انتقادات و جوابهای مجدد را به دنبال داشته که تکیه بیشتر آنها بر مسائل معرفت‌شناختی از

قبیل: ماهیت معرفت و عقلانیت، ایمان و اعتقاد، یا دلیل و توجیه می‌باشد.

دیگر مدافعان ایمان مسیحی استدلال نموده‌اند که از طریق بررسی ضوابط استدلالی که امروزه در علوم طبیعی به کار گرفته می‌شود، و با آنچه هیوم و کانت تصور می‌کردند فاصله بسیار دارد، می‌توان به شک و تردیدهایی که هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) در مورد عقلانیت معتقدات دینی دامن زده‌اند پاسخ گفت.^۵ در این مباحثات، این فلسفه علم است که عالمان الهیات باید به آن رو آورند تا به کسانی که به علم ایمان دارند - و به دین نه - ثابت کنند که این طور نیست که جبهه‌گیری آنان ناشی از وفاداری آنان به ضوابط عقلانی علوم تجربی باشد.

در بسیاری از مباحث مربوط به عقلانیت ایمان دینی، مفهوم تجربه دینی نقشی محوری ایفا می‌کند. این امر بویژه در مورد نوشته‌های اصحاب معرفت‌شناسی اصلاح شده و نوشته‌های ویلیام آکستون صادق است. اما در مورد نوشته‌های دیگران از جمله گری گاتینگ^۶، ریچارد سونین برن^۷ و جان هیک^۸ نیز صادق می‌باشد. مفهوم تجربه دینی مفهومی است که بویژه برای تفکر اسلامی ناآشناست، چرا که این مفهوم



در اروپا و ایالات متحده در نوشته های فردریک شلایرماخر و ویلیام جیمز ظاهر شده و پیامد فشاری بوده که متفکران دینی احساس کردند از سوی میراث هیوم و کانت، رمانتیسم و تجربه گرایی بر آنان وارد می آید. حتی تعبیر Religious experience چنان است که ترجمه آن به فارسی و یا عربی مشکل است. ظاهراً ترجمه ای که بیشتر مورد قبول است «تجربه دینی» است ولی کلمه «تجربه» طعم و بوی آزمایشگاه و تکرار یا با خود دارد حال آن که مفهوم غربی کلمه از این خصوصیات عاری است. معادلهای فیگوری هم که ممکن است پیشنهاد شوند هر یک مشکلات خاص خود را دارند. برای نمونه ادراک، شناخت و معرفت، هر یک تنها وقتی متناسب هستند که واقعیتی به نحو درست در واقع گردد؛ در حالی که تعبیر تجربه دینی را براساس فرض ما- از حیث این که مطابق با واقع است یا صرف توهم، خنثی است. آن را باید در قیاس با داده های عملی فهم کرد و درست همان طور که دانشمند تجربی از عقل بهره می گیرد تا قضاوت کند که کدام یک از فرضیه های رقیب بهتر می تواند داده های تجربی موجود را تفسیر کند، گری گاتینگ و ریچارد سوین برن هم معتقدند که فرضیه وجود خدا بهتر

می تواند داده های شهود و احساسات باطنی شخص را تفسیر نماید. اما از سوی دیگر آکستون و پلانتینجا مدعی اند که برای مؤمن، این قضیه که خداوند وجود دارد بیشتر شبیه به این پیش فرض دانشمند [تجربی] است که جهانی فیزیکی هست که می توان آن را مورد کاوش قرار داد و داده های تجربی، اطلاعاتی را درباره آن منتقل می نمایند. آنان معتقدند که شهودها و احساسات دینی و از جمله مشاهدات عرفانی، داده هایی فراهم می آورند که حامل اطلاعاتی در باره خداوند و ارتباطش با مؤمن است، اطلاعاتی که پیش فرضش وجود خداوند است. گفتن این که از نظر آکستون و پلانتینجا پیش فرض تجربه دینی وجود خداوند است به این معنی نیست که از نظر این فیلسوفان وجود خداوند یک فرض صرف است، چرا که آنان برآنند که این فرض، فرضی است موجه، و موجه بودن آن را می توان با یک بررسی معقول از رابطه میان این فرض با انواع تجربه های دینی که در زندگی مسیحی مهمند اثبات نمود.

تکیه بر تجربه دینی، برخی از فیلسوفان مانند ویلیام پرادفوت^۹، استون کاتز^{۱۰} و نلسون پایک^{۱۱} را به تبیین معرفت شناسانه گزارشهای عرفا کشیده است. آنان سؤالهایی





را مطرح می کنند از قبیل این که : آیا می توان میان آنچه به قلب عارف جلوه می کند و نحوه ای که او این جلوه ها را تفسیر می کند تمایز با معنایی قائل شد؟ آیا جلوه های عرفانی باید مشابه جلوه های حسی باشند، آیا عرفای متعلق به سنتهای مختلف، تجاربشان یک نوع است؟ آیا تعلیم و تربیت، نوع تجربه ای را که عارف خواهد داشت تعیین می کند و آیا از نظر خود عرفا این تجربه ها دارای دلالت معرفت شناختی اند؟ در اینجا ما با مسائلی مواجهیم که فیلسوف و عالم الهیات می توانند پیرامون آن به یکدیگر خدمت متقابل ارائه دهند. عالم الهیات، زمینه آموزه ای را برای فیلسوف فراهم می سازد که گزارشهای مربوط به تجربه های عرفا برحسب آن فهم می شود و فیلسوف، تحلیلی انتقادی - هم از آموزه و هم از گزارش - فراهم می سازد تا بتواند تجربه های عرفانی را در چارچوب یک تئوری معرفت شناختی گسترده تر بگنجاند.

این تنها معرفت شناسی نیست که به مثابه سرچشمه ای از معضلات - که در فلسفه دین برای الهیات مطرح شده - عمل می نماید، عملاً تمامی شاخه های فلسفه بر فلسفه دین تأثیراتی داشته اند و سؤلهایی را در مورد آموزه کلامی دامن زده اند.

یکی از شاخص ترین عرصه های فلسفه، مابعدالطبیعه است و علمای مابعدالطبیعه از دیر زمان رابطه ای نزدیک با الهیات، بالاخص الهیات اسلامی داشته اند. مثالها مسلمان، مسیحی و یهود اغلب برای تبیین آموزه های الهیات به نظامهای مابعدالطبیعی ای توسل جسته اند که بر اندیشه یونان باستان مبتنی است. بسیاری از فیلسوفان دین نظامهای مابعدالطبیعی دیگری را ترجیح داده اند؛ در نتیجه خود را در تلاشی درگیر ساخته اند که هدفش بیان مجدد آموزه های دینی است، به طریقی که زبان حکمت قدیم در آن به کار نرود. به هر حال گاهی، آموزه چنان با حکمت قدیم در هم تنیده شده که جدا کردن آنها مشکل است. مثلاً آموزه مسیحی تثلیث برحسب متفاوتی یک جوهر، صور، اشخاص و صفاتی تبیین گشته که از فلسفه یونان و روم اتخاذ شده اند. بسیاری از متفکران جدید مسیحی اکنون تصدیق می نمایند که تقریرهای سنتی آموزه تثلیث در این قالبها موفق نبوده است. اما آنان به جای رد این ادعا که خدا را باید به عنوان تثلیث اقدس فهم کرد، مدعی شده اند که این آموزه را با کنار گذاشتن این ادعا که خدا سه شخص است اما یک جوهر، و یا با ارائه تفسیری از این ادعا که در قرون گذشته قابل تصور نبوده است بهتر می توان

توضیح داد.

رابرت کامینگ نویل، سرپرست حوزه کلامی بوستون، بالمره، اصل ادعا را کنار می‌گذارد و از تثلیث به عنوان سه جهت یا سه جنبه از الوهیت که با رجوع به خلقت فهم می‌شود دفاع می‌نماید. از نظریه خدایوند سرچشمه خلقت، پایان یا غایت خلقت و خود عمل خلقت است. در الهیات نویل غیر از این مقدار، چندان چیزی از آموزه سنتی تثلیث باقی نمانده است.^{۱۲}

توماس. وی. موریس، فیلسوفی که در دانشگاه نوتردام در ایندیانا تدریس می‌کند، دفاع سنتی تری از تثلیث ارائه می‌دهد. موریس برای آن که از تقریری از تثلیث گرای اجتماعی-در مقابل ادعای ارتدادی برخی از متکلمان الهیات پویشی که می‌گویند خدایوند نیازمند به جهان است-دفاع کند، از روشهایی بهره می‌جوید که فیلسوفان تحلیلی ابداع کرده‌اند. الهیات پویشی خود به عنوان واکنشی در برابر مابعدالطبیعه جواهر بسط یافت و الهام بخش آن آرای وایتهد و هارتشون بود مبنی بر این که جهان از حوادث بالضروره با هم مرتبط تشکیل شده است.^{۱۳} از دیگر آرای مابعدالطبیعی جدید که بر مباحث مربوط به آموزه تثلیث اثر گذارده است، تئوری هویت نسبی است. مطابق این

رای نسبت هوویت همواره مشمول مقوله‌ای است که آن مقوله در ذیل آن مندرج است. مدافعان تثلیث مانند پیترگیچ و پیتر وان اینواگن از تئوری هویت نسبی، برای دفاع از این قضیه استفاده کرده‌اند که در حالی که اشخاص تثلیث ممکن است با هم متفاوت باشند در عین حال ممکن است همه یک خدا باشند.^{۱۴}

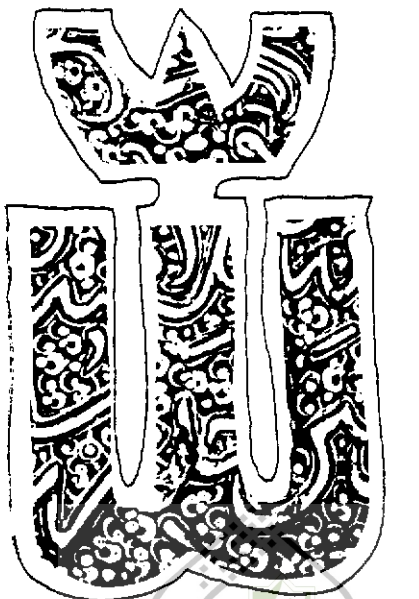
از دیگر عرصه‌هایی که فیلسوفان دین در آن آرای متخذ از منطقی و ریاضیات جدید را به کار گرفته‌اند عبارت است از مباحث مربوط به برهان وجودشناختی آنسلم در باب وجود خدا، معضلات فراوان مربوط به صفات الوهی، ماهیت فعل الوهی، مسؤولیت انسان و علم ازلی خدایوند، چگونگی خلق عالم از عدم و مشکل شر.

اخلاق از معرفت‌شناسی قدیمی تر است و حداقل به قدمت مابعدالطبیعه. تاملات فلسفی در باب خیر و شر، خطا و صواب، و فضیلت و رذیلت همواره با اندیشه دینی عجین بوده‌اند و امروزه نیز فیلسوفانی که دغدغه اصلی آنان ماهیت ارزش است و اخلاقیات، به سؤلهایی مهم دامن می‌زنند تا علمای الهی با آن کلنجار روند. همه ادیان تا حدی به اندیشه اخلاقی نظام می‌دهند چرا که همه ادیان اوامری صادر می‌کنند که تخلف از





آن، هم به لحاظ اخلاقی و هم به لحاظ دینی، جایز نیست. آیا لازم است که تئوری اخلاقی با مفاهیم اخلاقی مندرج در دین سازگار افتد؟ آیا امکان آن نیست که آرمانهایی نوع دوستانه وجود داشته باشد که از آرمانهای اخلاقی دین فراتر رود؟ آیا رواست که دین دستوراتی صادر کند که ناسخ الزامهای اخلاقی باشند؟ آیا می توان کسی را نکوهش کرد، با این که



نفوذی ورای آنچه در اخلاقیات یافت می شود برخوردارند؛ دستوراتی که از نظر عقل خطا تلقی می شوند. آن دسته از فیلسوفان و علمای الهیات که با این رویکرد ایمان گروانه به اوامر دینی قانع نشده اند بایستی در جستجوی سازش موجهی میان عقل و شهود اخلاقی از یک سو و مقررات دینی با افعال کسانی که بی عیب و نقص تلقی شده اند، از سوی دیگر باشند.

هیچ یک از قوانین دینی را نقض نکرده است؟ آیا اخلاق عقلانی می تواند قید و بندهایی را بر تفسیری قابل قبول از دین وضع کند؟ چگونه خداوندی که خیر محض است توانست به ابراهیم دستور قتل فرزند دهد؟

سورن کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۸۵) این سؤال آخر را به قوت طرح کرده است. این سؤال هنوز معطلی است که مکرر در مکرر در میان فیلسوفان و عالمان الهی مسیحی بحث می شود. البته، جواب کرکگور این بود که دستوراتی که دین صادر می کند از

مسأله رابطه میان اوامر الوهی و الزامات اخلاقی در میان فیلسوفان معاصر دین، محور مشاجره های فراوان قرار گرفته است و این تا حد زیادی به خاطر کار رابرت. ام. آدامز بوده است. ۱۵ آدامز در مقاله هایش - درباره تئوریهای اوامر الوهی و اخلاقیات - در پی آن بوده که بین این رای، که صواب و خطا بودن عمل ناشی از امر و نهی خداوند است، با این رای که اوامر الهی دلبخواهانه نیست سازش و وفاق ایجاد کند. آدامز اشعری

نیست و این ادعا را قبول نخواهد کرد که اگر خداوند به سفاکی و پیمان شکنی امر می کرد، در آن صورت شکنجه و خیانت از نظر اخلاقی اموری درخور ستایش بودند. اوامر الهی از نظر آدامز فقط از آن رو از قوت اخلاقی برخوردارند که خداوند، خیر، عادل و مهربان محض است. آدامز می گوید: اما بدون اوامر الهی اصلاً الزامات اخلاقی در کار نمی بود.

از دیگر کتابهای جدیدی که در آن، رابطه میان دین و اخلاقیات مورد بحث قرار گرفته است عبارتند از «معجزه یکتاپرستی» از ج. ال. مکی و بسیاری از نوشته های مکین تایر. ۱۷ مکی از موضع یک ملحد مسلم استدلال می کند که تنها راه برای معقول ساختن رابطه میان ارزش و واقع، یا راه فلسفه اخلاق هیوم است و یا راه یک تئوری دینی. وی حتی می پذیرد که اگر در نهایت هیچ یک از تقریرهای تئوری هیوم قابل دفاع نباشد، ما مجبور خواهیم شد که در پی تبیینی دینی باشیم، به سبکی که طی آن به نظر آید که ارزشها از خواص طبیعی سرزده اند. مکین تایر به تبیین واقع - ارزش نیز علاقمند است و بی پرده در پی آن است که رویکرد هیوم به مشکل - و همین طور بیشتر تئوریهای جدید - را رد کند. اما مکین تایر به این

برداشت قانع نیست که این حکم و فرمان الوهی است که واقعه را به ارزشها مرتبط ساخته است؛ در عوض به دنبال آن است که تقریری از یک اخلاق الهیاتی ارسطویی احیا کند، ولی تقریری که در آن کمال را بایستی به کمک توجه به حرکت سنت و روایات تاریخی فهم کرد و نه از طریق زیست شناسی - آن گونه که ظاهراً گاهی ارسطو پیشنهاد می کرد. دین در اندیشه مکین تایر از آن رو مقامی ارشد دارد، که تنها چیزی است که قادر به حمایت از انواع سنن و روایات تاریخی است که می توانند برای حیات اخلاقی مبنایی قاطع فراهم آورند.

هیچ بحثی در مورد این که روایات دینی چگونه در فهم ما - از این که کیستیم و به کجا رهنما داریم - ایفای نقش می نمایند بدون توجه به مسأله زبان دین تمام نیست و این امر ما را به عرصه ای دیگر وارد می کند که در آن، فیلسوف سؤالهایی را برای عالم الهیات مطرح می کند.

یکی از عرصه هایی که در فلسفه قرن بیستم غرب کانون فعالیت شدید است، فلسفه زبان است. گواتلوب فرگه (۱۸۴۸-۱۹۲۵) ریاضیدان، منطقدان و فیلسوف آلمانی به برنامه ای تحقیقی در فلسفه زبان دست یافت که با مشکلاتی از



قبیل معنی و مصداق و ناکامی جایگزینی
 وازه‌های هم-مرجع در عالم التفات‌های
 متفاوت، (مثلاً ممکن است این امر صادق
 باشد که S معتقد است که F, A است و این
 هم صادق باشد که A=B هر چند S معتقد
 نیست که B=F) و تحلیل منطقی انواع
 مختلف کارکردهای معناشناختی که معمولاً
 اشارات، اسامی خاص، تعاریف معین و
 دیگر انواع تعابیر و اصطلاحات در زبان
 عرفی اعمال می‌نمایند، سرو کار داشت.
 راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۰)، ویتگنشتاین
 (۱۸۸۹-۱۹۵۱) کارناب (۱۸۹۱-۱۹۷۰)،
 کواین (۱۹۰۸-) و کریپسکی (۱۹۴۰-)
 برنامه‌های فرگه را ادامه دادند. اینها تنها
 معدودی از افرادی هستند که نظراتشان در
 باب تحلیل منطقی زبان به مشاجره‌های
 گسترده دامن زده است. برنامه تحلیل منطقی
 خیلی زود پایش به گزاره‌های الهیات کشیده
 شد. فیلسوفان دین شروع کردند به این که در
 مورد تحلیل منطقی ادعاهایی از قبیل
 «خداوند ازلی است»^{۱۸}، «خداوند قادر
 مطلق است»^{۱۹} و در مورد شیوه‌هایی که طی
 آن ما در اشاره به خداوند می‌توانیم موفق
 باشیم،^{۲۰} سؤالهایی طرح کنند.
 گرچه می‌توان این مباحثات را به نحوی
 سودمند با مباحثات دوران میانه در الهیات و

فلسفه اسلامی و مسیحی راجع به مسائل
 مربوط مقایسه نمود، اما بسیاری از متالهان
 جدید مسیحی توجه به جزئیات منطقی را
 کمی کسالت آور و بی ارتباط با وظیفه اصلی
 خود می‌دانند. بسیاری از این عالمان الهی
 رضایتمندانه از نوشته‌های متأخر ویتگنشتاین
 اثر پذیرفته‌اند و نیز از این پیشنهاد او، که
 می‌گوید زبان دین را باید با بازی و یا شیوه‌ای
 از حیات قیاس کرد که به حد قابل ملاحظه‌ای
 با زبان علمی تفاوت دارد، تا مانع هر
 درگیری محتمل میان دین و علم گردد.

آموزه ویتگنشتاینی بازیهای زبانی،
 متالهایی را هم که در پی واکنش به این اتهام
 پوزیتیویستها بوده‌اند، که دعاوی دینی
 بی معناست، به خود جذب کرده است.
 هر چند تئوری تحقیق پذیری معنا-که از سوی
 پوزیتیویستها حمایت می‌شد- در کل رد شده
 است اما این شعار ویتگنشتاین که «معنا همان
 کاربرد است» در فلسفه زبان، اساسی را در
 اختیار عالمان الهی قرار داده است که
 توجهشان را به تئوریهای کاربردی زبان دین
 معطوف دارند که ظاهراً به گونه‌ای مناسب،
 با اصالت تحویل ستیزی رایج در محافل
 الهیاتی پروتستان سازگار می‌افتد. احساس
 این عالمان الهی این بود که باید هر تلاشی را
 برای بنیان نهادن دعاوی دینی بر عقل نظری



آن گونه که در براهین سنتی اثبات وجود خدا، که الهیات طبیعی نام دارد رایج است - و یا بر عقل عملی - آن گونه که در الهیات کانت مطرح است - رد کرد. چه، این کار فروکاهش دعاوی دینی به مابعدالطبیعه یا اخلاق است؛ فروکاهشی که از درک اصالت بنیادین دیدگاه دینی، که شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) آن را «لحظه دینی تجربه» نام گذارده، عاجز است.

این تمایلات، که در میان بسیاری از - هرچند به هیچ وجه نه همه - کسانی که به تبیینهای کاربردی زبان دینی جذب شده‌اند وجود دارد، تمایلاتی است ضد فلسفی، حتی وقتی که آنان برای حمایت از خود به فلسفه متاخر ویتگنشتاینی روی می‌آورند. گرچه در میان کسانی که خود را حامی نوعی از ایمان گروی می‌دانند، اختلافات فراوانی وجود دارد، آنان بر این مساله اتفاق دارند که دین را به هیچ تبیین و یا توجیه فلسفی نیازی نیست.

از این رو پس از سیر و سیاحت فلسفی در اقلیمهای هم‌مرز با الهیات، خود را در نقطه‌ای می‌یابیم که از آن آغاز کرده بودیم یعنی معرفت‌شناسی و مسأله عقلانیت معتقدات دینی. چرا که نگرشهای کاربردی به زبان دین، که تئوریهای را هم که می‌گویند

زبان دینی کارش ابراز تلقیهاست - و نه شرح واقعیت - دربر می‌گیرد، اغلب تلاشهایی هستند جهت فرار از نقد عقلانی معتقدات دینی. ایمان گرا مدعی است که به هیچ توجیهی نیاز نیست. چرا که زبان دین مستقل از زبان توجیه و بی‌نیاز از آن است.

در اینجا است که به نظر می‌آید معرفت‌شناسی اصلاح‌شده آلکون پلانترینجا یا آرای ویلیام آلستون در این باب نوعی مصالحه هستند میان کسانی که دعاوی دینی را به کمک برهان عقل توجیه می‌نمایند و کسانی که قبول ندارند این گونه توجیه‌ها مورد نیاز و یا مطلوب باشد. آنچه پلانترینجا و آلستون پیش می‌نهند استدلالی فلسفی است در این مورد که چرا باید اعتقاد دینی را - حتی در غیاب حمایت مستقیم ادله - موجه و معقول تلقی نمود.

اما اغلب متالهان مسیحی امروز، علاقه‌ای به کار این قبیل فیلسوفان مسیحی که در بالا یاد کردیم نشان نمی‌دهند. این فیلسوفان در درجه اول دلواپس مسائل عقلانیت و توجیه، و دلایل قانع‌کننده‌ای که می‌توان و یا نمی‌توان برای نشان دادن صدق دعاوی مختلف دینی اقامه کرد، هستند. اما در سوی دیگر عالمان الهی ظاهراً بیشتر علاقمند به مضامینی در زندگی مؤمنانند که با





سرسپردگی به معتقدات مختلف و مشارکت در کلیسا هم پیوندند. آنان بر این پای می فشارند که دین نه مجموعه ای از حقایق درباره خدا، بلکه طریقی است به سوی رستگاری. برای بسیاری از عالمان الهی مسیحی معاصر اهمیت نمادهای دینی نه از آن روست که از حقایق دینی ای پرده برمی گیرند که شاید با زبان غیر نمادین قابل ابراز نباشد، بلکه آنها از آن رو مهمند که چارچوبی ارائه می کنند که معنی و مفاد زندگی انسان را باید در حیطه آن جستجو کرد.^{۲۲}

دلیل دیگری که متالهان مسیحی برای بیزاری خود از فلسفه اقامه می کنند مربوط است به مشکل کثرت گرایی دینی. متالهان مسیحی در گذشته ادعا داشتند که آموزه های مسیحیت صادقند و هر آموزه ای که با جزئیات مسیحی ناسازگار افتد کاذب است. از جمله جزئیات مسیحیت سنتی این ادعا بود که تنها یک طریق به سوی رستگاری وجود دارد. که از نظر کاتولیکها این طریق کلیساست و از نظر پروتستانها این است که به کمک ایمان در باز خرید گناه توسط عیسی مشارکت جویم.

کوتاه سخن آن که مسیحیت سنتی، یهودیان، مسلمانان، هندوان و بودائیان را از

رستگاری و سعادت جاودان محروم می دانست، مگر آن که آنان مسیحیت را از طریق فراگیری از انجیل - بپذیرند. اما به موازات آن که مسیحیها به نحوی فزاینده به این امر واقف می شوند که مردمانی نیک و حتی قدیس صفت وجود دارند که گرچه با انجیل آشنایند، طریقی غیر از مسیحیت می پیمایند، پذیرش این جزم سنتی که غیر مسیحیها از بهشت محرومند برایشان مشکل می شود. حتی برخی از عالمان الهیات مسیحی به این فکر افتاده اند که الهیات مسیحی، روی هم رفته، بیش از حد به صدق جزئیات دل مشغولی نشان داده است.

در واکنش به «اصالت طرد» مسیحیت سنتی - که برحسب آن پذیرش برخی از دعاوی صدق برای رستگاری شرطی لازم است - برخی، به افراط، اندیشیده اند که صدق آموزه های دینی مسأله مهمی نیست و تلاشهایی که برای توجیه معتقدات دینی و یا اثبات عقلانیت آنها به عمل می آید با مسأله رستگاری بی ارتباط است.

خیلی از عالمان الهیات در عصر ما، اگر نگوییم بیشتر آنان، به جای آن که به مسائل محوری الهیات سنتی بپردازند، براهینی در حمایت از آموزه ها اقامه کنند، ساختار منطقی مفاهیم مختلف دینی را تحلیل نمایند

و در مقابل رقبا از تفسیرهای خود از آموزه‌ها دفاع کنند، توجه خود را به مسائلی معطوف کرده‌اند از این قبیل که چگونه مفاهیم دینی بسط و تحول می‌یابند، کارکرد آنها در جوامع دینی چگونه است، چگونه آرای دینی تجربه دینی را القا می‌کنند، و چگونه جوامع مسیحی در بسترهای اجتماعی و تاریخی گوناگون از نمادها، رسوم و نهادهای مسیحیت استفاده و یا سوءاستفاده کرده‌اند. این متالمان هنگامی که به مسائل اخلاق عنایت می‌کنند دل‌واپس‌م‌سائلی هستند از این قبیل که چگونه از سوءاستفاده از نمادها، رسوم و نهادهای مسیحیت در آینده جلوگیری کنند و چگونه آنچه را که از نظر آنان پیشرفت مثبت و به لحاظ اخلاقی مسؤول عناصر مختلف حیات مسیحی است، ترغیب و تشویق نمایند. گرچه اغلب از تأمل نقادانه در باره چشم‌انداز فلسفی‌ای که القاگر ضوابط اخلاقی خود آنان است خبری نیست. بسیاری برآنند که ادعای این که باید معرفت و یا یقین دینی داشت، بازتابی است از این خواست گناه‌آلود که آنچه را باید نهایتاً به عنوان یک رمز باقی بماند، می‌خواهیم تحت سلطه عقلانی قرار دهیم.

امروزه عالمان الهیات مسیحی بسیار بیشتر به اندیشه پسامدرنیسم علاقه نشان

می‌دهند تا به آثار فیلسوفان مسیحی که متعلم به تعلیم سنت تحلیلی‌اند. پسامدرنیسم به نهضتی می‌گویند که از آرای برخی از نویسندگان فرانسوی معاصر از قبیل جان فرانکولیوتار، ژاک دریدا، ژرژ باتای و میشل فوکو سر برآورده است. ۲۶ وجه مشترک این نویسندگان این است که عموماً نگرشی بدبینانه دارند و نسبت به ادعاهای استعلایی - که خصیصه دوران جدید فلسفه اروپا از دکارت (۱۵۹۶-۱۶۵۰) و سراسر دوران کانت (۱۷۲۴-۱۸۰۴) است - مشکوکند. آنان تردید دارند که نکند استدلال عقلانی پرده‌ای باشد که میل به قدرت طلبی را می‌پوشاند و بر این نظرند که ما را از پیش فرضهای فرهنگی‌ای که تا حد زیادی جهان بینی ما را تعیین می‌کند، گریزی نیست، و [به هر حال] سبکی گستاخانه دارند. بسیاری از پسامدرنیستها از نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰) الهام می‌گیرند. متالمان مسیحی معاصر که میل به دفاع و یا تلاش برای توجیه آموزه‌های مسیحیت ندارند، و حتی برخی از آنان به لاادری گری معترفند، با پسامدرنیستها علایق مشترکی دارند. ۲۷ پسامدرنیستها در نوشته‌های خود، واقعاً مجموعه‌ای از سؤالهای فلسفی مرتبط با الهیات را - آن گونه که ما در فلسفه دین



می‌پاییم - به عالم الهی عرضه نمی‌کنند، در عوض پسامدرن به عالم الهی ایمان گرا، در بی میلی اش برای تلاش جهت معقول نشان دادن معتقداتش، تسلی خاطر می‌دهد و به او بهانه‌هایی می‌دهد که در دفاع عقلانی از حقانیت معتقداتش درگیر نشود.

پسامدرنیسم یک فلسفه نیست، بلکه نهضتی فکری است مخالف فلسفه به معنای

سنتی اش. واژه

فلسفه بطور سنتی

چون مدح و ثنا

عمل می‌کند یعنی

صرفاً توصیفی

نیست بلکه از بار

ارزشی قوی‌ای

برخوردار است.

گرچه گفتن این که

تفکر پسامدرن

فلسفه نیست بلکه

فلسفه ستیز است

نوعی اظهار وفاداری است به آرمان سنتی

فلسفه؛ که عشق به حکمت است و

جستجوی حقیقت. یعنی همان چیزی که

پسامدرنها تا حدی آن را مضحک می‌یابند.

ولی غرض من از سرزنش پسامدرن و

فلسفه ستیز خواندن آن، طرد آن نیست.

پسامدرنیسم گرایش است بسیار مهم که بر

بسیاری از عالمان الهیات مسیحی تأثیری بس

عمیق داشته است. ۲۸ می‌توان آن فلسفه دینی

را که فیلسوفان مسیحی متعلم به تعلیم فلسفه

تحلیلی عرضه می‌کنند، جنبشی دانست که

به احتمال زیاد، صد در صد با پسامدرنیسم

مخالف است. از نظر پسامدرنیستها،

فیلسوفان مسیحی کمی ساده‌لوحند. آنها

هنوز از این بحث می‌کنند که چگونه می‌توان

از معقول بودن اظهار صدق آموزه‌های

مختلف دینی دفاع کرد. ولی از نظر

فیلسوف، برای دین در محدوده پسامدرنیسم

جای چندانی باقی نمی‌ماند و دین چیزی

نمی‌شود جز التزامی از سر احساس، به

نهادها و شعایر دینی، آن هم در حالی که از

مفاد ما بعد الطبیعی و استعلایی شان بریده

شده‌اند؛ مفادی که قوت بخش آنها و مسؤول

واکنش عاطفی شدیدی است که این شعایر و

نهادها در ابتدا به آن دامن می‌زنند.

به نظر من این ادعایی است که بیشتر

خوانندگان آن را خواهند پذیرفت و ما مجبور

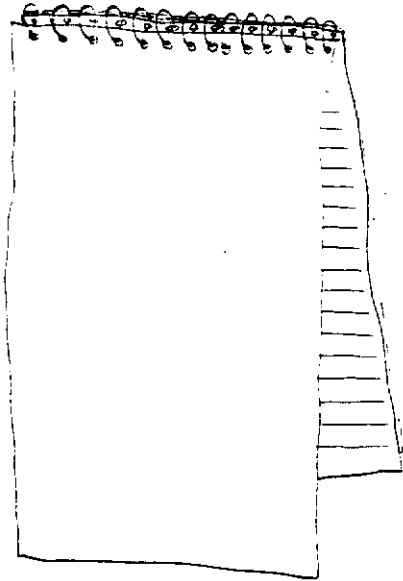
نیستیم راهی دراز رفته، و برای پشتیبانی از آن

دلایلی بیابیم. ادعا این است که قوت و قدرت

نفوذی که دین بر قوه مخیله انسان اعمال

می‌کند - و پدیده‌های متنوعی، از انقلاب

اسلامی ایران گرفته تا اشاره و تلمیحاتی که در



افسانه پردازی آمریکای معاصر به مضامین دینی وجود دارد، شوهدی بر آن هستند- به این واقعیت بستگی دارد که ادیان مدعی باشند که حاوی حقایق مطلقند؛ حقایقی که از ویژگیهای ابراز آن در بسترهای فرهنگی مختلف فراتر می رود. این مساله که آیا این ادعا صادق است یا نه و حتی آیا معقول است که بتوان به آن اعتقاد داشت یا نه، در کانون مباحث فلسفه دین در عصر حاضر قرار دارد.

تنها به همین دلیل، شک گرایی پسامدرن دارای اهمیت است و مقتضی جواب. اما صرف نظر از این که این واکنش چگونه ارائه گردد، سؤالی دیگر مطرح است و آن این که آیا پسامدرن می تواند چشم اندازی فلسفی فراهم آورد که بشود الهیات را از آن چشم انداز، عمیقتر فهم نمود؟ و یا این که با انکار وجود رابطه ای واقعی میان الهیات با واقعیت غایی آن را به تحلیل می برد؟ پسامدرنیستهای مسیحی و بسیاری از متالهان مسیحی معاصر، اگر نگوئیم اکثریت آنان، بر این عقیده اند که می توان مسأله صدق آموزه های دینی را نادیده انگاشت بدون این که برای دین- و حداقل برای مسیحیت پروتستان- مخاطره ای ایجاد کند. چرا که بر اساس تعلیمات انجیل، تکیه دین بر رستگاری است و نه معرفت.

اما این عقیده، به چند دلیل مشکوک است: اول آن که برداشت اکثریت قاطع متدینان به ادیان جهانی، چه در گذشته و چه حال، این بوده که دینشان در مورد واقعیت ادعاهای مهمی مطرح می کند. هرگونه انکار و تحاشی اهمیت صدق دینی، تحریفی است در اندیشه دینی. دوم آن که اسلام و مسیحیت خداوند را واقعیت غایی می دانند و ابعاد عملی، نمادین و اجتماعی حیات دینی متوجه به سوی اطاعت و پرستش

خداست، به عنوان وسیله ای برای رستگاری. اگر این دعوی را که خداوند وجود دارد ساده لوحانه انگاشته، از آن چشم پوشی کنیم، در آن صورت



تردیدهایی که در مورد واقعی بودن متعلق پرستش ایجاد می شود احتمالاً در معنادار بودن پرستش نیز تردید خواهد افکند. بدون وجود خدا، عبادت بی معناست و بدون عبادت معنی دار، نجاتی در کار نخواهد بود. سوم آن که ظاهر آ رنگ و بوی تقدس و





احساس قداست که دین آن را ایجاد می نماید، مستلزم این رأی است که آن امر مقدس ما را به ابزاری مجهز می کند که به کمک آن از امور عادی فرارویم و از یک بعدی نگری بگریزیم. در دین و حیاتی وقایع تاریخی خاصی، وحی نامیده می شود، و با این تسمیه مسیحیها و مسلمانان، دیگر عیسی - سلام الله علیه- را یک شخصیت تاریخی صرف نمی دانند و مسلمانان، قرآن کریم را فرآورده فرهنگ عربی اوایل قرون وسطی نمی شمارند بلکه آن را کلمه الله می دانند. این چرخش در توجه از امور عادی به مقدس از طریق شناخت و اذعان نسبت به منزلتی وجودی برای منشأ وحی حاصل می آید بطوری که بدون بُعد مابعدالطبیعی دین، بقیه آن و از جمله قابلیت نجات بخشی سیمبهای آن، احساس التزام به احترام به فرامینش و تقید به شرکت در شعایرش، همه ضعیف و پژمرده خواهند شد.^{۲۹}

بحث فوق درباره پسامدرنیسم راه را برای بازگشت به مسأله اساسی مان یعنی رابطه میان فلسفه و الهیات فراهم می سازد. علی رغم این واقعیت که اولیای دین گاهگاهی از بابت سؤلهایی که از مباحث فلسفی ناآشنا سر بر می آورد و بسیاری از دست اندرکاران آن- اگر نگریم خصم خود دین- خصم شوکت دینند

احساس خطر می کرده اند، اما در نهایت یک مثال نمی تواند از درگیر شدن در فلسفه فرار کند. شاید قانع کننده ترین دلیلی که در این مورد می توان به عالم الهیات عرضه کرد این باشد که: اگر بناسست جوانان هدایت شوند باید برای انتقادهای فلسفی از آرای دینی، که ذهن جوانان را به ستوه آورده، پاسخی فلسفی اقامه کرد. حتی اگر هیچ میزانی از مهارت فلسفی صرف، جهت زدودن تردید کفایت نکند، بالاخره حدی از خرد فلسفی ضروری است تا بتوان به کمک آن جستجوگر صادق را به تلاش معنوی غلبه بر این تردیدهای گسترده و شیطانی که: دین چیزی نیست جز مستی اکاذیب، درگیر ساخت. وجود تردیدهای فلسفی در اذهان جوانان دلیلی بود که علامه طباطبایی در دفاع از تدریس علنی فلسفه در قم- به آیت الله بروجردی ارائه می کرد. فلسفه خود را چون خدمتکاری در اختیار الهیات قرار می دهد که بدون کمک آن خرابکاریهایی را که فلسفه، خود به بار آورده نمی توان برطرف نمود!

اما دلایلی دیگر هم هست که چرا الهیات باید از سر لطف، خدماتی را که فلسفه ارائه می کند بپذیرد. خداوند به ذهن انسانی عطش کسب حکمت را موهبت کرده و این جستجوی از حکمت، معرفت اشیا را هم

که دین از آن سخن می‌گوید و همین طور کسب مهارت در برآوردهای عملی، و نوع دقتی که منطقدانان، ریاضیدانان و فیزیکدانان به آن مباهات می‌کنند و دیگر امور از قبیل تاریخ را هم در بر می‌گیرد. پژوهش فلسفی، پژوهشی است که کاوشگر را به سمت میزانی از فهم تمامی این حوزه‌ها و کوششی جهت سازوار گردانیدن آنها با هم می‌کشاند. ممکن است فلسفه هر از چند وقت، به یکی از ابعاد فاهمه اهمیت بیش از حد دهد و پیامد آن، امواج منطبق‌گرایی، تجربه‌گرایی، و یا تاریخ‌گرایی باشد. اما ساختار روح انسانی در نهایت نمی‌تواند به نگرستن از شکافی تنگ به واقعیت، خشنود گردد. شنیده‌ام سهروردی مقتول گفته است: کسی که نتواند به خواست خود بدن را ترک گوید فیلسوف واقعی نیست. من مطمئن نیستم که معنای این جمله چیست، ولی از آن، نیاز فلسفی به فرار از محدودیت‌های چشم‌انداز مادی را فهم می‌کنم و نیاز به تن دادن به آنچه برخی تحت عنوان «وسوسه استعلا» به سخریه‌اش گرفته‌اند.^{۳۰} از سوی دیگر الهیات در قیاس با فلسفه بسیار محدودتر است. کار الهیات ارائه یک تئوری جامع در باب واقعیت نیست، بلکه کارش صرفاً نشان دادن این است که

«واقعیتی برتر» وجود دارد و این که این واقعیت برتر ربطش با موجودات نازلتر چگونه است. بعید است که الهیات بدون هیچ توجهی به فلسفه بتواند چندان پربار باشد. چرا که ما قبل از توجه به این که جهان چه جور چیزی است، تصویر چندان واضحی از رابطه خداوند با جهان نخواهیم داشت. معنای این سخن آن نیست که الهیات باید بر فرضیه مابعدالطبیعی خاصی مهر تأیید کامل بزند، اما عالمان الهی از مسائل مابعدالطبیعی نیز نباید فرار کنند. الهیات وقتی بخوبی از خدمت فلسفه بهره‌مند می‌گردد که با آرای فلسفی، کنشی متقابل داشته باشد و تعلق به یک طریق فلسفی واحد را برای تمشیت امور پیشه نکند. فلسفه نیز شاید در خدمت به الهیات مسؤلیت راستینش را پیدا کند. چرا که اگر بناست فلسفه مقصودش را - که عبارت است از فراهم ساختن یک براینند (سنتز) جامع و معقول - به انجام رساند باید برای صدق الهیات و معرفت آن صدق هم جایی باز کند؛ یعنی برآوردن نیازهای الهیات. این عبادت فلسفه است که در خدمت الهیات باشد؛ و مثل همه امور انسانی، اعلی درجه کمال، تقرب است از طریق عبادت الله و اعتراف به فقر خود در مقابل غنای او.



1. planting's articles on this topic have not yet been collected in the form of a book, but two anthologies in which there are articles by him and discussions of his work are especially worth mentioning: Robert Audi and William J. Wainwright, eds., *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment* (Ithaca: Cornell University Press, 1986), and Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality: Reason and Belief in God* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983). Also worth mentioning is a book devoted to criticisms of planting's ideas and his responses: James E. Tomberlin and Peter Van Inwagen, *Alvin planting's*, Profiles Volume 5 (Dordrecht: D. Reidel, 1985).
2. planting's claim has been disputed by John Beversluis, who argues that Calvin and the Reformed Church object to natural theology for reason incompatible with the epistemological position advocated by planting. See John Beversluis, "Reforming the 'Reformed' Objection to Natural Theology" *Faith and Philosophy*, 12:2, April 1995, 189-206.
3. See *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, edited by Linda Zagzebski (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1993).
4. His major work on this topic is, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).
5. See Michael C. Banner, *The Justification of Science and the Rationality of Religious Belief* (Oxford: Oxford University Press, 1992) and Nancey Murphy, *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (Ithaca: Cornell University Press, 1990).
6. Gary Gutting, *Religious Belief and Religious Skepticism* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982).
7. Richard Swinburne, *The Existence of God* (London: Oxford University Press, 1979).
8. John Hick, *An Interpretation of Religion* (New Haven: Yale University Press, 1989).
9. Wayne Proudfoot, *Religious Experience* (Berkeley: University of California Press, 1985).
10. Steven Katz, ed., *Mysticism and Philosophical Analysis* (New York: Oxford University Press, 1978).
11. Nelson Pike, *Mystic Union: An Essay on the Phenomenology of Mysticism*



(Ithaca: Cornell University Press, 1992).

12. Robert Cummings Neville, *A Theology Primer* (Albany: SUNY, 1991).
13. See Thomas V. Morris, *The Logic of God Incarnate* (Ithaca: Cornell University Press, 1986).
14. See Peter Geach, *The Virtues* (Cambridge: Cambridge University Press, 1977), and Peter van Inwagen, "And Yet They Are Not Three Gods But One God", in Thomas V. Morris, ed., *Philosophy and the Christian Faith* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), PP. 241-278.
15. Robert Adams, "A Modified Divine Command Theory of Ethical Wrongness" in Louis Pojman, ed., *Philosophy of Religion* (Belmont: Wadsworth Publishing Company, 1987), and "Divine Command Metaethics Modified Again" *The Journal of Religious Ethics* 1:7, 91-97.
16. J. L. Mackie, *The Miracle of Theism* (New York: Oxford University Press, 1982).
17. MacIntyre's most important books are *After Virtue*, 2nd ed. (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1984), *Whose Justice? Which Rationality?* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988), and *Three Rival Versions of Moral Enquiry: Encyclopedia, Genealogy and Tradition* (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990). Translations of the first two of these works into Farsi are being prepared, and a Farsi summary of *After Virtue* may be found in the journal *Ma'rifat*, Nos. 9-18, and continuing.
18. See, for example, Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Eternity" in Thomas V. Morris, ed., *The Concept of God* (Oxford: Oxford University Press, 1987).
19. See the article in Linwood Urban and Douglas N. Walton, eds., *The Power of God* (New York: Oxford University Press, 1978).
20. See William P. Alston's, "Referring to God", in his *Divine Nature and Human Language: Essays in Philosophical Theology* (Ithaca: Cornell University Press, 1989).
21. See D. Z. Phillips, *Religion Without Explanation* (Oxford: Basil Blackwell, 1976) and Norman Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* (Ithaca: Cornell University Press, 1994).
22. See Gordon Kaufman, "Evidentialism: A Theologian's Response", *Faith and Philosophy*, 6:1 (January 1989), 35-46, and the response by Eleonore Stump and Norman Kretzmann, "Theologically Unfashionable Philosophy", *Faith and Philosophy*, 7:3 (July 1990), 329-339, and the defense of Kaufman's position by



- James A. Keller, "On the Issues Dividing Contemporary Christian philosophers and Theologians", *Faith and Philosophy*, 10:1 (January 1993), 68-78 and James A. Keller, "Should Christian Theologians become Christian Philosophers?" *Faith and Philosophy*, 12:2 (April 1995), 260-268.
23. Jean - Francois Lyotard, tr. G. Bennington and B. Massumi, *The Postmodern Condition* (Minneapolis: Minnesota University Press, 1984).
 24. His major work is *of Grammatology*, tr. G. Spivak (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1974), but especially relevant to contemporary Christian theology is *Derrida and Negative Theology*. ed. Harold Coward and Toby Foshay (Albany: SUNY Press, 1992).
 25. Georges Bataille, *Theory of Religion*, tr. R. Hurley (New York: Zone Books, 1989).
 26. Michel Foucault, *The Archaeology of Knowledge*, tr. A. M. Sheridan - Smith (New York: Harper & Row, 1972), also see the biography, James Miller, *The Passion of Michel Foucault* (New York: Simon & Schuster, 1993) in which the relation between Foucault's writings and his sado - masochistic homosexuality is explored.
 27. For a collection of essays in which postmodernist thought is seen as offering resources for Christian theology see *Faith and Philosophy*, Vol.10, No.4 (October 1993).
 28. postmodernism is also starting to attract the attention of students of Islamic thought. See Akbar s. Ahmed, *Postmodernism and Islam: Predicament and Promise* (London: Routledge, 1992) and Ernest Gellner, *Postmodernism, Reason and Religion* (London: Routledge, 1992).
 29. Worthy of translation is Huston Smith's defense of the religious world view over the postmodern proclamation (issued by Richard Rorty) that "There is no Big Picture": "Postmodernism and the World's Religions" in *The Truth about Truth*, ed., Walter Truett Anderson (Los Angeles: Jeremy P. Tarcher, 1995), an address originally delivered in Kuala Lumpur for a symposium on "Islam and the Challenge of Modernity", and Later revised without references to Islam as "The Religious Significance of Postmodernism: A Rejoinder" in *Faith and Philosophy* 12:3 (July 1995), 409-422.
 30. See the defense of atheistic skepticism by Paul Kurtz, *The Transcendental Temptation* (New York: Prometheus, 1986).

