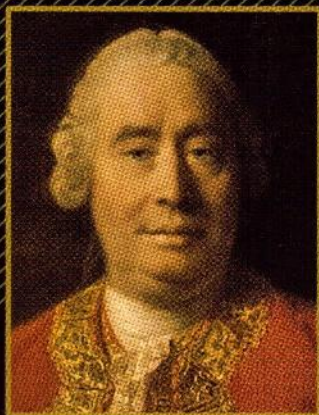


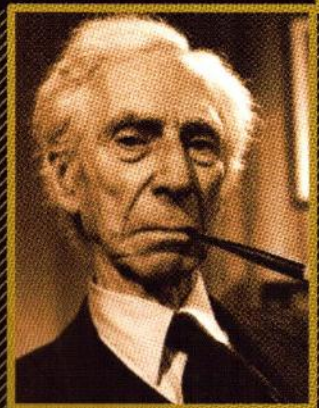
چاپ سوم



خدا و محدوده عقل

سی.اس. لوئیس ♦ دیوید هیوم ♦ برتراند راسل

اریک جی. ویلنبرگ ♦ ترجمه امیر سلطانزاده





ISBN 978-964-224-702-8



9 789642 247028

www.elmpub.com

٤٨٥٠٠٠

سرشناسه	ویلنبرگ، اریک جوزف، ۱۹۷۲-م. (Wielenberg, Erik J. (Erik Joseph)
عنوان و نام پدیدآور	خدا و محدوده عقل: سی.اس. لوئیس، دیوید هیوم و برتراند راسل / اریک جی. ویلنبرگ؛ مترجم امیر سلطان زاده.
مشخصات نشر	تهران: نشر علم، ۱۳۹۴.
مشخصات ظاهری	۲۶۸ ص.
شابک	۹۷۸-۹۶۴-۲۲۴-۷۰۲-۸
وضعیت فهرست نویسی	فیبا
یادداشت	عنوان اصلی: God and the reach of reason : C.S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell, 2008
یادداشت	نمایه
موضوع	لوئیس، کلایو استیپلز، ۱۸۹۸-۱۹۶۳. (Lewis, C. S. (Clive Staples
موضوع	هیوم، دیوید، ۱۷۱۱-۱۷۷۶. Hume, David
موضوع	راسل، برتراند، ۱۸۷۲-۱۹۷۰م. Russell, Bertrand
موضوع	الهیات فلسفی
شناسه افزوده	سلطان زاده، امیر. - مترجم
رده بندی کنگره	۱۳۹۴ خ ۹۶۴/۱۰۹ BTJ
رده بندی دیویی	۲۱۰/۹۲۲۴۱
شماره کتابشناسی ملی	۳۷۳۹۵۲۸



خدا و محدوده عقل

سی.اس. لوئیس، دیوید هیوم و برتراند راسل

اریک جی. ویلنبرگ

ترجمه امیر سلطان زاده

چاپ سوم: ۱۳۹۸

تیراژ: ۳۳۰ نسخه

لیتوگرافی: باختر

چاپ: مهارت

خیابان انقلاب، خیابان ۱۲ فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری

بن بست گرانفر، پلاک ۴، تلفن ۶۶۴۱۲۳۵۸

حق چاپ برای ناشر محفوظ است.

شابک ۹۷۸-۹۶۴-۲۲۴-۷۰۲-۸

	فهرست مطالب
۱۷	فصل اول
۱۷	مهر خداوندی و رنج بشریت
۱۷	۱.۱ مسئله
۱۹	۱.۲ ارائه هیوم از مسئله
۲۹	۱.۳ تلاش لوئیس برای حل مسئله
۵۴	۱.۴ مورد ایوان ایلینج
۶۰	۱.۵ نقص راه حل لوئیس
۷۷	۱.۶ نتیجه گیری
۸۱	فصل دوم
۸۱	فراتر از طبیعت
۸۱	۲.۱ مقدمه
۱۲۱	۲.۳ برهان استدلال
۱۴۱	۲.۴ برهان میل
۱۵۶	۲.۵ نتیجه گیری
۱۵۹	فصل سوم
۱۵۹	معجزات
۱۵۹	۳.۱ مقدمه
۱۶۱	۳.۲ مورد بحث قرار دادن معجزات در قرن هیجدهم
۱۶۲	۳.۳ مشاجره آغازین
۱۶۵	۳.۴ حمله اصلی هیوم
۱۷۶	۳.۵ ضد حمله لوئیس
۱۸۷	۳.۶ تناسب و به هنگامی حلول

۱۹۲	۳.۷ موفقیت کاهش یافته لوئیس و سه راهی معما گونه
۱۹۹	۳.۸ نتیجه گیری
۲۰۱	فصل چهارم
۲۰۱	ایمان، طراحی و مذهب حقیقی
۲۰۱	۴.۱ مقدمه
۲۰۱	۴.۲ ایمان
۲۰۸	۴.۲.۲ سرسختی مسیحیت
۲۲۲	۴.۳ طراحی
۲۴۶	۴.۴ مذهب واقعی

مقدمه مترجم:

تفکر انتقادی را در عصر جدید به کانت نسبت می‌دهند. اما پیش از وی نیز در فلسفه های دکارت، اسپینوزا، لاک، بارکلی و هیوم شرایط آن فراهم شده بود. دکارت در رساله قواعد هدایت ذهن نسبت به توانایی‌های سوژه در شناخت و محدودیت‌های آن توضیحاتی می‌دهد. این آغاز نگرش انتقادی و به نوعی عصر روشنگری است. اسپینوزا این تفکر را به حد اعلا می‌رساند به طوری که باورهای دینی رایج و منتسب به تورات که مدعی وحی بود را کاملا رد می‌کند. نخله انگلستان نیز به نقد باورمندی به جسمانیت پرداختند و هیوم در بالاترین سطح خود امکان درک از دنیای اطراف را برای انسان عملا غیر ممکن دانست و دسترسی به معرفت را امکان نا پذیر می‌دانست. هیوم در کتاب تاریخ طبیعی دین، سعی در تفکیک بین شرک آلودگی و توحیدی بودن آن داشت. وی معتقد بود توحید دینی منتج به تعصب و شرک به تساهل ختم می‌شود. او معتقد بود در توحید دینی جایی برای سایر ادیان و خدای ادیان دیگر نیست و ما بقی ملحد و مرتد تلقی می‌شوند. اما در شرک امکان پلورالیسم فکری وجود دارد.

با آغاز مسیحیت و سیطره آن بر جهان در دوران قرون وسطی، بین دین و خداباوری پیوندی نا گسستنی ایجاد شد. پس از شروع رنسانس و نقد تفکرات قرون وسطی فلاسفه بسیاری سعی در احیای تفکر خداباوری و تفکیک آن از مسیحیت نمودند. ابتدا دکارت به احیای برهان آنسلم پرداخت اما مسیحیت قرون وسطایی را به چالش کشید. پس از دکارت این لایب نیتس بود که به تفسیر ناتوراالیستی از دین پرداخت. وی جهان را به مانند یک ماشین مکانیکی با قوانین خاص خودش تفسیر کرد.

نزاع بین علم و دین بزرگترین نزاع عصر جدید است. قدمت این نزاع به پس از انقلاب صنعتی تا به امروز می‌رسد. در طول این مدت بسیاری تلاش کردند این ۲ را با هم آشتی بدهند. بسیاری از هواداران دین در تلاش برای رهایی دین از حمله عقل آن را مقوله ای غیرعقلانی و شهودی تبیین کردند. یعنی راه استدلال بر آن بسته است و تنها می‌بایست با شهود به درک آن رسید.

نگرانی از گسست اخلاقی پس از حملات عقل به دین یکی از بزرگترین چالشهایی بود که فلاسفه با آن روبرو شدند. دین‌شناسانی چون شلایرماخر و ردولف اتو رابطه دین و اخلاق را بی معنا می‌دانستند و این دو را در تضاد می‌افتند. ماکیاویلی اخلاق مسیحی را نماد بردگی برای انسان می‌دانست. آرای فروید و مارکس نیز به این بدبینی نسبت به دین دامن زد. اما باید به این نکته توجه داشت که تعهد اخلاقی می‌تواند با دین به عنوان یک پدیده فرهنگی تعاملی سازنده داشته باشد.

باید دقت داشت معنای هر واژه به زمینه کاربرد آن بستگی دارد. بسیاری از کلمات در وادی فلسفه معانی دیگری می‌یابند. به همین سبب امیدوارم خوانندگان با توجه به زیرنویسها و منابع ذکر شده نسبت به برداشت از ترجمه دقت بیشتری را مبذول دارند.

این کتاب توسط دانشگاه کمبریج گردآوری گردیده است. اساسا انجام کارهای آکادمیک در زمینه فلسفه برای خواننده ایرانی خیلی مانوس نیست. اینکه یک دانشگاه حمایت‌های مالی و پژوهشی را برای تحقیق یا مقایسه تفکرات مختلف ایجاد کند، در ایران سابقه چندانی ندارد. این گردآوری بر اساس اصول پذیرفته شده در این دانشگاه و ساختارهای آن انجام شده است. حال ممکن است در روند ترجمه بخشی از این عملکرد یا ساختار، گم یا از دید خواننده پنهان شود. امیدوارم این کاستی‌ها بر نتیجه تاثیر محسوسی نداشته باشد.

در مجموع باید این سبک کارها را مورد ارزیابی قرار داد تا خود را با روند و نحوه کارهای پژوهشی در دانشگاههای پیشرو جهان انطباق دهیم. ترجمه آثاری نوین که در قرن ۲۱ چاپ شده است از دیگر کاستیهای حوزه اندیشه در ایران است.

سالهاست که در ایران متون چند صد سال قبل ترجمه می‌شوند. به راستی باید پذیرفت در حیطه فلسفه ما به لحاظ دسترسی و ترجمه متون نوین عقب هستیم. به همین دلیل در این حوزه در جهان موثر عمل نمی‌کنیم. من در این اثر سعی دارم با ترجمه اثری جدید، قدمی هر چند کوچک در این راستا بردارم. در انتها از تمامی خوانندگان عزیز و اساتید و اهل فن تقاضا دارم تا نقدها و کاستیهای این کتاب را با من در میان بگذارند. یقینا در ادامه نسبت به اصلاح و بهبود آثار آتی نظرات صاحب اعمال خواهد گردید. امیدوارم این پویایی باعث رشد و شکوفایی آثار آتی گردد.

امیر سلطان زاده

آذر ۱۳۹۳

خدا و محدوده منطق

سی.اس. لوئیس یکی از محبوب‌ترین مدافعان مسیحیت قرن بیستم است همچنین دیوید هیوم و برتراند راسل از مهم‌ترین منتقدان مسیحیت می‌باشند. در این کتاب، این سه غول اندیشمند در گفتگو با یکدیگر قرار گرفتند تا پرتویی به دشوارترین پرسش‌های مهم زندگی که تاکنون بوده بتابانند. این کتاب دیدگاه‌های این افراد را در موضوعات گوناگونی از جمله: وجود خدا، رنج، اخلاق، منطق، لذت، معجزات و ایمان بررسی می‌کند. دیده می‌شود که در کنار تفاوت‌های سازش‌ناپذیر و کشمکش‌ها، حیطه‌هایی از توافقاتی تعجب‌آور پدیدار می‌شود. امروزه در میانه تبادلات مصرانه و بی‌روح میان ملحدان جدید و مؤمنان قرن بیست‌ویک، خوانندگان کنجکاو بینش‌های هوشمندانه‌ای را در گفتگوی منطقی این سه متفکر بزرگ خواهند یافت.

اریک جی. ویلنبرگ مشغول به تدریس در دانشکده فلسفه در دانشگاه دی پاو¹ است. وی نویسنده کتاب ارزش و فضیلت در یک جهان بی‌خدا (۲۰۰۵) که توسط انتشارات دانشگاه کمبریج منتشر شده است.

¹ DePauw

برای جیک و هنری

شواهدی هم دال بر و هم علیه قضیه مسیحیت وجود دارد که اذهان کاملاً عاقل
که صادقانه قضاوت می کنند می توانند آن ها را به طور متفاوتی ارزیابی کنند.
سی. اس. لوئیس (۱۹۵۵)

مقدمه

افلاطون به نقل از سقراط - که در سال ۳۹۹ قبل از میلاد اعدام شد- بیان می‌کند: «کسی که هدفش پرداختن به فلسفه به شیوه مناسبی است، باید به مردن و مرگ بپردازد.» حدوداً دویست سال بعد از آن، میشل دو مونتین^۱ اظهار می‌کند که تمام خرد و منطق در جهان در نهایت به این نقطه یعنی آموزش نترسیدن از مرگ به ما می‌رسد.

اگر معیار یک فیلسوف توان روبرو شدن و کنار آمدن وی با ترس از مرگ باشد، آنگاه کلیو استاپلز لوتیس (۱۸۹۸-۱۹۶۳)، دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶) و برتراند راسل (۱۸۷۲-۱۹۷۲) در حقیقت فیلسوفان بزرگی بوده‌اند. در پاراگراف یکی مانده به آخر از اتو بیوگرافی مختصر دیوید هیوم، وی "زندگی خود" را با اختلالی در روده خود مرتبط می‌کند که او را تا پای مرگ برده و غیرقابل درمان کرده است. او حالت ذهن خود را به صورت زیر بیان می‌کند:

من از درد بسیار کمی از اختلال خود رنج برده‌ام و عجیب‌تر این است که علی‌رغم افول فردی، لحظه‌ای از تنزل روحیه خود رنج نبردم: و به جای آنکه از این دوره ی زندگی‌ام چشم‌پوشی کنم، آن را نام‌گذاری کردم تا اگر در آینده وسوسه شدم، بدین دوره اشاره کنم.

بیوگرافی نویسنده ساموئل جانسون یعنی جیمز بوزول به‌طور مشابهی تحت تأثیر پذیرش با آرامش مرگ قریب‌الوقوع هیوم توسط وی قرار گرفته و مرعوب شده بود. این بدین علت بود که بوزول می‌دانست که هیوم به زندگی پس از مرگ اعتقادی

¹ Michel de Montaigne

ندارد. بوزول به‌طور مکرر به ملاقات هیوم در بستر مرگ می‌رفت و وی را درباره موضوع فن‌پذیری^۱ مورد پرسش قرار می‌داد. مرگ هیوم در ۲۵ آگوست ۱۷۷۶ موجب یک بحران روانی و تنزل اخلاقی شدیدی در بوزول گردید. به نظر می‌رسد که مرگ هیوم برای بوزول سخت‌تر از مرگ برای خود وی بوده است.

سی.اس. لوئیس نیز با مرگ قریب‌الوقوعی در نتیجه ضعف سلامتی روبرو شد و در یکی از آخرین نامه‌هایش احساساتی به‌شدت مشابه هیوم را بیان کرده است: "بله، پائیز بهترین فصل‌ها است اما مطمئن نیستم که پیری بهترین بخش زندگی باشد". برادر لوئیس می‌گوید که لوئیس با شجاعت و آرامش با مرگ روبرو شد: "تمام کارهایی که می‌خواستیم را انجام داده‌ام و اکنون آماده رفتیم". لوئیس در ۲۲ نوامبر ۱۹۶۳ در آرامش فوت کرد که در مطبوعات تحت‌الشعاع ترور جان اف. کندی در همان روز قرار گرفت.

از میان این سه متفکر که در این کتاب به آنها پرداخته شده است، برتراند راسل به لحاظ سیاسی فعال‌ترین آنها بوده است. او نامه‌ها و مقالاتی نوشته، سخنرانی‌هایی کرده، مکتبی را آغاز نموده و جایزه نوبل ادبیات را برده است و زمانی را نیز در زندان گذرانده است. این حبس شامل شش ماه زندانی در سال ۱۹۱۸ به سبب نوشتن مقاله‌ای ضد جنگ بوده است. اصالت عمل وی به‌وسیله شیوع جنگ جهانی اول در سال ۱۹۱۴ به وجود آمد، رخدادی که طبق گفته راسل باعث از بین رفتن "خوش‌بینی ویکتوریایی" دوران جوانی در وی شد.

در پی‌نوشت اتو بیوگرافی وی، راسل زندگی طولانی خود را به این صورت تفسیر می‌کند که "کار من به پایان خود نزدیک شده است و زمانی رسیده که می‌توانم آن را به‌صورت کلی بررسی کنم". در ارزیابی زندگی خود، راسل هم موفقیت‌ها و هم شکست‌های خود را بیان کرده است. اما اظهارات وی نشان‌دهنده یک خوش‌بینی نهانی است.

^۱ Annihilation

من در جستجوی یک رویای شخصی و اجتماعی زندگی کردم. شخصی: توجه به چیزی برتر است، برای چیزی که زیبا است و برای چیزی که پاک است: برای فراهم آوردن برهه‌های بصیرت برای خرد بخشیدن به وهله‌های دنیوی. اجتماعی: برای تصویری از اجتماعی که باید به‌گونه‌ای خلق شود که افراد آزادانه رشد کنند و جایی که نفرت و حرص و حسادت مرده باشد زیرا چیزی برای تغذیه نداشته‌است. باورهایم و جهان به دلیل تمام ترس‌هایش مرا استوار نگه داشتند.

به نظر می‌رسد که جستجوی راسل در پی یک رویای شخصی و اجتماعی او را در زمان پیری‌اش با نمایان شدن مرگ زنده نگه‌داشته است آن‌هم به‌صورتی که خود وی آن را چگونگی پیر شدن می‌نامد.

وجود فردی انسان باید مانند یک رودخانه باشد- در ابتدا کوچک و در محدوده ساحل‌هایش و مشتاقانه به مرزهای گذشته و آبشارها می‌تازد. به تدریج رودخانه وسیع‌تر می‌شود، ساحل‌ها عقب‌تر می‌روند، آب آرام‌تر جریان پیدا می‌کند و در نهایت بدون هیچ شکاف مشهودی با دریا در هم می‌آمیزند و بدون هیچ ناراحتی فردیت خود را از دست می‌دهند. مردی که در سال‌خوردگی زندگی خود را چنین ببیند، از ترس از مرگ رنج نمی‌برد، زیرا چیزهایی که برای او مهم هستند ادامه خواهند داشت.

ویژگی مشترک مرگ هیوم، لوتیس و راسل این است که آن‌ها دچار مرگ‌های فلسفی بوده‌اند. منظور من این است که هر متفکر با مرگ خود با دیدگاه جامعی درباره طبیعت ذات انسانی و جایگاه آن‌ها در جهان مواجهه شده است که این دیدگاه توسط آن‌ها با دقت و در مدت‌زمان طولانی توسعه داده‌شده و مورد ملاحظه قرار گرفته است. با این حال این جهان‌بینی‌ها کاملاً از دیگری متفاوت هستند. دیدگاه لوتیس نسخه نسبتاً سنتی مسیحیت است که متمرکز بر یک خدای شخصی است که انسان‌ها را می‌آفریند، به آن‌ها عشق می‌ورزد و با آن‌ها تعامل دارد. هیوم و راسل هر دو اندیشه یک خدای شخصی و مهربان را رد می‌کنند و در بهترین حالت به یک الوهیت به شدت مجهول، معترف هستند که در روابط انسانی مداخله نمی‌کند. لوتیس زندگی‌های زمینی ما را تنها به‌عنوان بخش بسیار کوچک (اما

مهمی) از وجود کلی ما می‌بیند درحالی که هیوم و راسل این زندگی‌ها را به‌عنوان تنها چیزی که به دست می‌آوریم، می‌بینند. جالب‌توجه است که لوئیس سال‌های زیادی در دسته عقیدتی هیوم-راسل بوده پیش از آن که در اوایل دهه سوم زندگی خود به مسیحیت بگراید.

لوئیس، هیوم و راسل فیلسوف بوده‌اند و هرکدام برهان‌هایی را برای جهان‌بینی و در مقابل دیدگاه‌های رقیب عرضه کرده‌اند. این کتاب بررسی فلسفی برخی از این برهان‌ها است که تأکید ویژه‌ای بر دیدگاه‌های لوئیس دارد. این کتابی درباره رنج، اخلاق، منطق، شادی، معجزات، ایمان و خدا است و درباره دیدگاه‌های این سه متفکر بزرگ درباره مسائل مهم و عمیق هست.

هیوم و راسل بزرگان سنت فلسفی غرب هستند. اثر هیوم "گفتگوهایی در باب دین طبیعی"^۱ به‌عنوان یکی از مهم‌ترین آثار در زمینه فلسفه مذهب در سنت غربی در نظر گرفته می‌شود. در مقدمه کتاب تازه‌ای که به بررسی منتقدانه دیدگاه‌های هیوم درباره مذهب اختصاص داده شده، ویراستاران مشاهده کرده‌اند که از روزگار وی تاکنون، حملات عمده فلسفی در برابر عقلانیت خداشناسی با خود یک ویژگی انسانی غیرقابل‌تردید را به همراه داشته‌اند. اگرچه شهرت وی بیشتر به علت خدماتش در منطق و فلسفه ریاضی بوده است تا کارهایی که در فلسفه مذهب انجام داده است اما جایگاه راسل در پانتئون فیلسوفان غربی نیز به‌طور مشابهی تثبیت شده است. در مورد لوئیس این تا حدی متفاوت است؛ درحالی که آثار داستانی و دفاعیات استدلالی وی از مسیحیت به‌طور وسیعی خوانده شده و مورد تحسین قرار گرفته است، نوشته‌های وی به میزان زیادی (اما نه به‌طور کامل) توسط فیلسوفان معاصر نادیده گرفته شده است. یا حداقل نوشته‌های مسیحی وی توجه نسبتاً کمی از فلاسفه ی حرفه‌ای را دریافت کرده است. این برخلاف شواهد کافی است که فلاسفه مسیحی امروزی با کارهای لوئیس آشنا هستند و درواقع به میزان زیادی تحت تأثیر آن‌ها قرار گرفته‌اند. برای مثال فیلسوف مسیحی مشهور

^۱ در ایران با ترجمه حمید اسکندری منتشر شده است

معاصر پیتر ون اینواگن^۱ می‌نویسد که "همانند بسیاری از افراد دیگر، من مسیحیت را از خواندن آثار لوئیس فهمیدم". او همچنین می‌گوید که از طریق لوئیس بود که مسیحیت را به صورت موضوع جدی و عقلانی در سطح بسیار بالایی دیده است. دلیل نادیده انگاری نسبی لوئیس در فلسفه معاصر هرچه که باشد، من باور دارم که اشتباه است و یکی از اهداف من در این کتاب نشان دادن این است که کارهای فلسفی لوئیس دارای ارزش توجه جدی تری هستند.

در اینجا خلاصه‌ای از کل کتاب آمده است. فصل اول بر این چالش تمرکز دارد که رنج، باور به خدا را مطرح می‌کند که این چالش توسط هیوم در "گفتگوهای در باب دین طبیعی" به طور دقیقی مشخص شده است و توسط "مسئله رنج" مورد بررسی قرار گرفته است. من استدلال می‌کنم که درحالی که پاسخ لوئیس به چالش به شیوه‌ای خاص ناکامل است، این پاسخ بدیع است و ژرف اندیشی و موشکافی دارد که به میزان زیادی مورد بررسی قرار نگرفته است. من سعی در نشان دادن این پرمایگی با دفاع از راه حل لوئیس برای مسئله رنج در مقابل استدلال‌های مختلف دارم.

فصل ۲ بر برهان اصلی لوئیس برای وجود یک قدرت برتر تمرکز می‌کند. این برهان‌ها ریشه در ذات انسان دارند. همانند دکارت، لوئیس فکر می‌کند که ما می‌توانیم خود را با شروع از درک خویشتن، درک کنیم. وی مدعی است که ذات انسانی دارای دانش حقایق اخلاقی عینی است، می‌تواند استدلال کند و میلی دارد که هیچ چیز روی زمین نمی‌تواند آن را ارضا کند. هر یک از این جنبه‌های ذات انسانی نقطه آغاز یک برهان را برای وجود یک قدرت برتر می‌سازند. هیوم و راسل در اصل به عنوان منتقد برهان خداپرستانه ظاهر می‌شوند. با این وجود من بیان می‌کنم که برخی از جدی‌ترین چالش‌های برهان‌های لوئیس از زمینه نسبتاً جدید روانشناسی تکاملی می‌آیند و توضیح خواهم داد که چگونه روانشناسی تکاملی به گونه‌ای مطرح می‌شود که در برابر عقیده لوئیس درباره یک قدرت برتر مقاومت کند.

¹ Peter van Inwagen

فصل سوم همانند فصل اول بر یک چالش مطرح شده توسط هیوم تمرکز می‌کند که باهم دیگر پاسخ مستقیمی از لوئیس دارند. در این حالت تمرکز بر معجزات و احکام الهی است. هیوم استدلال می‌کند که به‌طور کلی احکام الهی (از نوع خاصی) هیچ‌گاه دلایل خوبی برای اثبات معجزه ارائه ندهاده است. یک دلیل آشکار این است که برای ما منطقی نخواهد بود که باور کنیم رستاخیز مسیح بر اساس تعالیم عهد جدید واقعاً رخ داده است؛ از این رو برهان هیوم مستقیماً بر قلب مسیحیت ضربه می‌زند. لوئیس برهان هیوم را مورد انتقاد قرار می‌دهد و سعی دارد نشان دهد که رستاخیز با توجه به شواهدی که عهد جدید بیان می‌کند، باورپذیر است. پس از توضیح دقیق استدلال هیوم و لوئیس درباره این مسائل، من بیان خواهم کرد درحالی که لوئیس ضعف قابل توجهی را در برهان هیوم نشان می‌دهد، برهان خود لوئیس رد می‌شود زیرا برهان وی به وجود یک قدرت برتر بستگی دارد و این مورد به‌طور مشخصی محکم نیست (همان‌طور که در فصل ۲ استدلال کرده‌ام). فصل با مبحثی درباره دلایل تمام این‌ها برای سه راهی مشهور لوئیس خاتمه می‌یابد.

فصل ۴ شامل شرح بیشتری به نسبت سه فصل قبلی است و بر حیطه‌های تعجب‌آور توافقات سه متفکر تمرکز می‌کند. توجه زیادی به تعیین دیدگاه‌های کلی هیوم درباره مذهب به‌ویژه در گفتگوهای در باب دین طبیعی اختصاص داده شده است. من استدلال خواهم کرد علی‌رغم مواضع بسیار متفاوت آن‌ها درباره مسیحیت، سه متفکر دیدگاه‌های مشابهی درباره اهمیت دنبال کردن شواهد و دشواری‌هایی که انسان در انجام این کار با آن‌ها روبرو است، دارند. سپس استدلال می‌کنم که هر سه این برهان‌ها را از اساس رد می‌کنند و پتانسیل اجبار مذهب سازمان‌یافته را تشخیص می‌دهند. هیوم و راسل از رها کردن عقاید کلیسایی سنتی (شامل عقاید مسیحی) به‌عنوان راهی برای اجتناب از خشونت مذهبی طرفداری می‌کنند درحالی که لوئیس ادعا می‌کند که راه‌حل این مسئله در درک بهتر خود مسیحیت است.

لوئیس بیشترین توجه را در این کتاب به خود اختصاص داده است، هیوم در مقام دوم و راسل در جایگاه سوم قرار دارند. این بدین دلیل نیست که من فکر می‌کنم نتیجه‌گیری‌های لوئیس صحیح می‌باشند؛ همان‌طور که طرح کلی کتاب باید آن را مشخص کرده باشد، من فکر می‌کنم که نظریه کلی لوئیس برای مسیحیت شکست می‌خورد. هدف اصلی من در اینجا این است که این سه متفکر بزرگ را در گفتگو با یکدیگر قرار دهم تا نوری نه‌تنها به دیدگاه‌های هر یک تابیده شود بلکه کیفیت‌های برهان‌های گوناگون آن‌ها معلوم شود. این تائیدهای به این دلیل است که من باور دارم دیدگاه‌های لوئیس کمترین توجه جدی فلسفی از میان این سه نفر را دریافت کرده است. اما این کتاب تنها برای افراد علاقه‌مند به لوئیس، هیوم یا راسل نیست بلکه برای هر فرد علاقه‌مند به تفکر جدی درباره خدا هست. ما متفکران بزرگ را مورد مطالعه قرار می‌دهیم تا درباره آن‌ها و همچنین از آن‌ها یاد بگیریم. همان‌طور که لوئیس در زمینه متفاوتی می‌گوید: "چیزهای احمقانه‌ای که این افراد بزرگ می‌گویند، همان قدر احمقانه بوده که اکنون نیز هست و چیزهای هوشمندانه‌ای که می‌گویند همان قدر هوشمندانه است که قبلاً نیز بوده است."

ما با رنج آغاز می‌کنیم.

فصل اول

مهر خداوندی و رنج بشریت

۱.۱ مسئله

در روز یکشنبه ۲۶ دسامبر سال ۲۰۰۴ وقوع زلزله‌ای از ساحل غربی جزیره سوماترا در اندونزی موجب سونامی عظیمی شد که به چندین کشور برخورد کرد و موجب کشته شدن بیش از ۲۰۰۰۰۰ نفر شد. کشورهای با بیشترین ضربه شامل اندونزی، تایلند، سریلانکا و هند بودند. سونامی بدون هیچ هشدارى برخورد کرد. تمام روستاها از روی زمین محو و تمام خانواده‌ها به دریا ریخته شدند. میزان تلفات چنان زیاد بود که تلاش کمی برای شناسایی اکثر اجساد انجام شد. در عوض هر چه سریع‌تر در قبرهای دسته‌جمعی دفن شدند.

پس از این فاجعه، یکی از موضوعاتی که رسانه‌های مردمی بدان توجه نشان دادند مسئله شر^۱ بود، مسئله‌ای که فلاسفه و خداشناسان بیش از دو هزار سال در باب آن تفکر کرده‌اند. مسئله شر اغلب به‌عنوان یک سؤال مطرح می‌شود: اگر خدای قادر مطلق، حکیم و بسیار نیکی وجود داشته باشد، پس چرا شرهای گوناگونی در جهان وجود دارد؟ این مسئله می‌تواند به‌صورت تهاجمی‌تری به‌صورت یک چالش مطرح شود: اگر یک خدای قادر مطلق،

¹ Problem of evil

حکیم و بسیار نیکی وجود داشته باشد، پس جهان نباید شامل شرهای مختلفی باشد که اکنون است. از این رو هیچ خدایی وجود ندارد. یک مقاله یک صفحه‌ای در ۱۰ ژانویه سال ۲۰۰۵ در مجله نیوزویک^۱ با عنوان "روح‌های بی‌شماری خدا را فریاد می‌کنند" اشاره کرد که فاجعه سونامی شواهدی را رو کرده که چنین خدایی وجود ندارد و در پایان مقاله جملات زیر آمده است:

"تمام خانواده‌ها، تمام جوامع، گذشته و آینده‌ی افراد بی‌شماری با قدرت این سونامی نابود شدند. از سوماترا تا ماداگاسکار آواهای بی‌شماری خدا را فریاد می‌کنند. اگر هنوز معجزه‌ای وجود داشته باشد این است که هنوز افراد زیادی خدا را باور دارند."

سونامی سال ۲۰۰۴ بی‌سابقه نبوده است. در اول نوامبر سال ۱۷۵۵ زلزله‌ای شهر لیسبون در پرتغال را لرزاند که یکی از بزرگ‌ترین و زیباترین شهرهای آن زمان اروپا بود. این زمین‌لرزه، سونامی را به همراه داشت که مانند آتشی گسترده تا روزها ادامه داشت. بیش از ۱۰۰۰۰۰ نفر جان خود را در نتیجه زمین‌لرزه لیسبون از دست دادند.

این زلزله در اثر هجو آمیز ولتر یعنی کاندید آمده است که بدبیبی‌های کاندید و رفیقش پانگولاس را شرح می‌دهد. پانگولاس یک فیلسوف است که به‌طور قاطعی به این عقیده باور دارد که علی‌رغم تمام اتفاقات وحشتناکی که این دو تجربه می‌کنند، جهان ما بهترین جهان ممکن است. پانگولاس نشان‌دهنده لایب نیتس فیلسوف است که معتقد بود جهان ما بهترین جهان‌های ممکن است. ولتر قصد نشان دادن پوچی این مطلب را در کاندید دارد و زلزله لیسبون به‌عنوان شواهدی در این زمینه آمده است. لایب نیتس فکر می‌کرد که جهان ما باید بهترین جهان ممکن باشد زیرا یک خدای کامل باید بهترین جهان‌های ممکن را خلق کند. بنابراین تمسخر ولتر درباره ادعای

¹ Newsweek

لایب نیتس که این بهترین جهان‌های ممکن است در نهایت می‌تواند به این صورت تمسخر این نظریه دیده شود که خدای کاملی وجود دارد. هیوم و لوئیس هر دو با مسئله شر دست‌به‌گریبان بوده‌اند. اولین کتاب لوئیس در باب دفاعیات مسیحی یعنی مسئله رنج به این مشکل اختصاص داده شده است و بحث لوئیس پاسخ مستقیم نسبتاً شفافى به اشاره هیوم به این مسئله در بخش‌های دهم و یازدهم کتاب گفتگوهایی در باب دین طبیعی داده است. درحالی‌که تلاش لوئیس در حل مسئله شر تمرکز این فصل هست، بهتر است ابتدا ارائه هیوم از مسئله را بررسی کنیم.

۱.۲ ارائه هیوم از مسئله

هیوم بر روی کتاب گفتگوهایی در باب دین طبیعی به‌طور متناوبی در حدود تقریباً سی سال کار کرده است. بر اثر پافشاری دوستانش که بسیاری از آن‌ها پیش‌نویس اثر را در اوایل دهه ۱۷۵۰ خوانده بودند، هیوم آن را در طول مدت زندگی خود منتشر نساخت. دوستان وی می‌ترسیدند که به دلیل ذات بحث آفرین گفتگوها، انتشار آن می‌تواند اثر زیان‌آوری بر زندگی و شهرت هیوم داشته باشد. نوشته‌های هیوم درباره مذهب که در طی زندگی خود منتشر می‌ساخت، موجب خشم بسیاری از هم‌عصران مذهبی خود شد. در نتیجه نوشته‌های وی در باب مذهب، کرسی منطق را در دانشگاه گلاسکو در سال ۱۷۵۲ از دست داد و حدود پنج سال بعد کلیسای اسکاتلند سعی در اخراج او از دین کرد. با این وجود هیوم در وصیت‌نامه خود تعیین کرد که گفتگوها می‌توانند پس از مرگ وی منتشر شوند و اولین بار در سال ۱۷۷۹ یعنی سه سال پس از مرگش به چاپ رسیدند.

گفتگوها به‌صورت مکالمه‌ای طولانی میان سه شخصیت کلثانتس، فیلو و دمه آ است که توسط دانشجوی کلثانتس یعنی پامفیوس برای رفیق

پامفیلولس یعنی هر میپوس نقل می‌شود. همان‌طور که از عنوان کتاب پیدا است، موضوع مباحث دین طبیعی است یعنی دینی که تنها مبتنی بر استدلال انسان بدون کمک از ارتباط الهی یا دیگر فعالیت‌های ماوراءالطبیعه است. بیشتر گفتگوها بر این متمرکز هستند: چه استدلال انسانی می‌تواند به تنهایی وجود و ذات خدا را تعیین کند. هر یک از سه شخصیت اصلی دیدگاه متمایزی درباره این مسائل دارد و یکی از آن‌ها فیلو تا جایی پیش می‌رود که وجود خدا را زیر سؤال می‌برد. احتمالاً این بخشی است که اثر را در نظر دوستان هیوم مجادله برانگیز کرده است.

محرز کردن دیدگاه خود هیوم بر اساس گفتگوها کار دشواری است. به‌ویژه بحث زیادی شده است که آیا یکی از سه شخصیت به‌جای هیوم صحبت می‌کند و اگر چنین است کدام یکی از آن‌ها یکی از مشهورترین دیدگاه‌ها این است که فیلو سخنگوی هیوم است. با این وجود حتی اگر این درست باشد کار بیشتری برای تعیین دیدگاه‌های هیوم لازم است، زیرا حتمی کردن دیدگاه فیلو خود کار چندان سراسستی نیست.

در فصل ۴ ما به بررسی کار دشوار تعیین دیدگاه‌های خود هیوم در گفتگوها می‌پردازیم. اما اکنون می‌توانیم به دلایل زیر از این کار اجتناب کنیم: در بخش دهم و یازدهم گفتگوها، مسئله شر توسط دمه آ و فیلو مطرح می‌شود. چالشی که مطرح می‌شود هیچ‌گاه به‌طور رضایت بخشی نه در گفتگو و نه هیچ یک از آثار دیگر هیوم پاسخ داده نمی‌شود. این حداقل بیان‌کننده این است که هیوم مسئله شر را یک چالش جدی می‌داند که خود نیز برای آن جواب رضایت بخشی ندارد. علاوه بر این بحث مسئله شر در این دو بخش گفتگوها است که زمینه کتاب مسئله رنج را به وجود می‌آورد. پس توجه ما بر درک مسئله به‌گونه‌ای است که در گفتگوها آمده و و نیز ارزیابی

پاسخ لوئیس به این مسئله است. پرسش خود دیدگاه هیوم درباره این مسئله چیزی ست که می‌توانیم حداقل اکنون آن را کنار بگذاریم.

در بخش قبل از بخش ده و یازده گفتگوها، دو نوع برهان برای وجود خدا مورد بحث قرار می‌گیرند. کلانتس از نوعی از برهان نظم^۱ دفاع می‌کند (که برهان پسینی نامیده می‌شود) و دمه آ از یک برهان جهان‌شناختی^۲ دفاع می‌کند (که برهان پیشینی نامیده می‌شود). فیلو نقش شکاک را دارد که از هر دو برهان انتقاد می‌کند که بسته به موضوع با دمه آ یا کلانتس موافقت می‌کند. بیشتر اوقات فیلو تظاهر می‌کند که دیدگاه‌هایی مشترک با دمه آ دارد. اگرچه این واقعیت که توافق ظاهری فیلو با دمه آ تظاهر محض است به اندازه کافی برای کلانتس و خواننده حواس جمع آشکار است اما دمه آ این را تا بخش هفتم تشخیص نمی‌دهد.

دمه آ در بخش ۹ با دیدن برهان جهان‌شناختی خود تحت انتقاد کوبنده کلانتس و فیلو، بخش ده را با رویه جدیدی آغاز می‌کند. وی بیان می‌کند که آگاهی مربوط به کندذهنی و بدبختی (خود افراد) بیشتر از هر استدلال دیگری مردم را به باور به خدا می‌رساند. این عقیده منجر به اشاره طعنه‌آمیز فیلو می‌شود که: "من واقعاً ترغیب شدم که بهترین روش ممکن برای برانگیختن حس مذهبی در افراد، تنها نشان دادن بدبختی و شرارت انسان است." در حالی که دمه آ و فیلو موافق هستند که تفکر در باب رنج بشر منجر به برانگیخته شدن حس مذهبی می‌شود، بر سر این توافق ندارند که این حس چیست. دمه آ فکر می‌کند که چنین ژرفاندیشی موجب هراس و تسلیم در برابر خدا می‌گردد در حالی که فیلو فکر می‌کند که این منجر به

^۱ متکلمین اسلامی این برهان را برهان نظم نامیده‌اند، در حالی که فیلسوفان و علمای الهیات غربی - مسیحی از این برهان به برهان طرح (Design Argument) تعبیر می‌کنند.

^۲ Cosmological argument

شک به وجود یک خدای نیک می‌شود. با این وجود دمه آ طعنه گفته فیلو را تشخیص نمی‌دهد و در عوض آن را موافقت صریحی با دیدگاه خود می‌داند. گفته فیلو مبحث طولی را درباره شرهای گوناگون جهان آغاز می‌کند. در اینجا توصیف جالب دمه آ از زندگی بشر آمده است:

فیلو باور کن که کل زمین نفرین و ناپاک شده است. جنگ ابدی میان تمام مخلوقات زنده افروخته شده است. نیاز، گرسنگی، فقر موجب تحریک قدرتمندان و دلاوران می‌شوند: ترس، دلهره و وحشت ضعیفان و ناتوانان را تضعیف می‌کنند. اولین فرود به زندگی انسانی به نوزاد نوپا و والدین فلک‌زده‌اش رنج شدیدی می‌دهد: ضعف، عجز و رنج همراه هر بخش این زندگی هستند که در پایان با ترس و عذاب جانکاهی تمام می‌شود.

مورد توجه ما ارزیابی فیلو از معنی فلسفی چنین رنجی است:

آیا جهان به‌طور کلی و همان‌طور که در این زندگی به نظر ما می‌رسد متفاوت از آن چیزی که یک انسان یا چنین وجود محدودی از خدایی بسیار قدرتمند، خردمند و رئوف انتظار دارد؟ برای تأکید عکس این حرف حتماً تعصبی غیرعادی وجود دارد. بنابراین من نتیجه می‌گیرم که هر چقدر هم که جهان استوار باشد و منجر به حدسیاتی و برداشت‌های سطحی از ایده چنین خدایی می‌شود، هیچ‌گاه نمی‌تواند استنباطی در رابطه با وجود خود به ما عرضه کند. استواری و بی‌تناقضی مطلقاً رد نمی‌شود بلکه تنها استنباط آن است که رد می‌شود.

در اینجا به نظر می‌رسد که حرف فیلو این است که معنی فلسفی رنج در جهان، عرضه‌کننده دلایل بنیادی مخالفت قاطع با برهان نظم کلئانتس است. کلئانتس استدلال می‌کند که ما می‌توانیم وجود خدا را از مشاهده ویژگی‌های جهان استنباط کنیم. اما خدای یکتاپرستی سنتی، قادر متعال، عالم مطلق و از لحاظ اخلاقی بی‌نقص است. نکته فیلو این است که وجود رنج

در جهان به طور مؤثری مانع رسیدن از جهان قابل مشاهده به یک خالق از لحاظ اخلاقی بی نقص می شود. اما وی همچنین به صراحت از تأیید این احتراز می کند که وجود رنج با وجود چنین خدایی ناسازگار است. این ما را به این نتیجه گیری می رساند که موضع فیلو این است که ما نمی توانیم از رنجی که مشاهده می کنیم استنباط کنیم که خدا وجود ندارد. با این وجود عبارتهای دیگر نشان می دهند که چنین نتیجه گیری بسیار شتاب زده و عجولانه است. برای مثال در بخش دهم فیلو می گوید:

قدرت وی نامحدود است؛ هر چه بخواهد اجرا می شود؛ اما نه انسان و نه حیوان هیچ کدام خوشحال نیستند؛ از این رو او شادی آن ها را نمی خواهد. خرد او بی نهایت است؛ او هیچ گاه در انتخاب وسیله برای رسیدن به هرگونه پایانی اشتباه نمی کند؛ اما تطور طبیعت^۱ متمایل به سعادت انسان یا حیوان نیست؛ از این رو برای این هدف بنانهاده نشده است. در میان کل محدوده دانش انسان هیچ استنباطی قطعی تر و خطاناپذیرتر از این وجود ندارد. پس چگونه نیک خواهی و بخشندگی وی همانند نیک خواهی و بخشندگی بشر است؟

در این خطوط فیلو بیان می کند که یک خدای قادر متعال و عالم مطلق مطمئناً قدرت و خرد کافی برای شادمان کردن ما را در صورتی که بخواهد، دارد. اما با این وجود ما شادمان نیستیم، بنابراین خدا شادمانی ما را نمی خواهد. همچنین فیلو تا جایی پیش می رود و به این اشاره می کند که هیچ استدلال بشری قطعی تر از این نیست. سپس به طور غیرصریحی قدم دیگری برمی دارد: یک خدای نیک شادمانی ما را می خواهد که در پی آن می توان گفت هیچ خدای قادر متعال، عالم مطلق و نیکی وجود ندارد. به نظر

^۱ Course of nature

می‌رسد که فیلو این را بیان می‌کند که ما می‌توانیم عدم وجود خدای سنتی یکتاپرستی را وجود رنج در جهان استنباط کنیم.

برخی اشاره‌های فیلو در بخش یازدهم این تفسیر را پشتیبانی می‌کند. فیلو "چهار فرضیه ... در رابطه با علل اولیه جهان" معرفی می‌کند. این چهار فرضیه در ادامه آمده‌اند (۱) یک علت‌العلل^۱ کاملاً نیک (۲) یک علت‌العلل کاملاً شر، (۳) دو علت‌العلل مرتبط باهم یکی کاملاً نیک و دیگر کاملاً شر و (۴) یک علت‌العلل از نظر اخلاقی بی‌تفاوت. تنها فرضیه اول با یکتاپرستی سنتی سازگار است؛ فرضیه سوم با ثنویت^۲ مطابقت دارد دیدگاهی که در مسیحیت ارتداد و بدعت‌گذاری خوانده می‌شود و همان‌طور که در ادامه می‌بینیم توسط لوئیس مورد بحث قرار می‌گیرد.

با تفکر در باب آمیزه‌های از خیر و شر جهان، فیلو دو فرض اول را رد می‌کند و بیان می‌کند غیرمحمتمل است که علت‌العلل خالصی چنین پدیده مختلطی را ایجاد کند. او فرضیه سوم را بر اساس یگانگی و ثبات قوانین عام در جهان ما رد می‌کند؛ این ایده به نظر می‌رسد که نزاع کیهانی میان علت‌العلل خیر و شر جهانی به مراتب بانظم کمتر از جهان ما ایجاد کند. با این روند حذف فرضیات فیلو نتیجه می‌گیرد که فرضیه چهارم به نظر محتمل‌ترین مورد می‌رسد.

بنابراین به نظر می‌رسد که این دیدگاه‌ها را حفظ می‌کند که (۱) تا جایی که می‌توانیم بگوییم رنج باوجود خدا سازگار است و (۲) می‌توانیم بر اساس رنج در جهان استنباط کنیم که خدا وجود ندارد. از این رو آیا فیلو با خودش در تناقض است؟ خیر (۱) و (۲) سازگار هستند. گاهی منطقی است که نقض q را از p نتیجه‌گیری کرد ولو اینکه p و q از لحاظ منطقی سازگار و

^۱ Fist cause

^۲ Dualism

نامتناقض باشند. برای مثال تصور کنید که $p =$ فردا شما دقیقاً صدبار یک سکه را پرتاب می‌کنید (و هیچ سکه دیگری را فردا پرتاب نمی‌کنید) و $q =$ شما در صدبار پرتاب سکه شیر می‌آورید. اگرچه p و q سازگار هستند، من می‌توانم به‌طور منطقی نقض q را از p نتیجه بگیرم زیرا p, q را بسیار غیرمحتمل و بعید می‌کند و به نظر می‌رسد که موضع فیلو نیز این باشد درحالی‌که وجود رنج در جهان می‌تواند باوجود خدا سازگار باشد موجب غیرمحتمل شدن و بعید بودن وجود خدا هم می‌شود. از نتیجه‌گیری وی آشکار است که فرضیه چهارم تا اینجا محتمل‌ترین است.

اشاره مهم دیگری نیز در موضع فیلو وجود دارد. در بخش اول گفتگوها، فیلو شبهه‌های خود درباره امکان‌پذیری دین طبیعی را نشان می‌دهد:

هنگامی‌که گمانه‌زنی‌های خود را به دو ابدیت پیش و پس از وضعیت کنونی چیزها، در خلق و شکل‌گیری جهان، وجود و خصوصیات روحانی؛ قدرت‌ها و اعمال وجود روح یگانه جهان بدون آغاز و پایان، قادر متعال، عالم مطلق، تغییرناپذیر، نامتناهی و غیرقابل ادراک انتقال می‌دهیم، باید از کوچک‌ترین تمایل و شک به زود فهمی بگریزیم که اینجا به وای توانایی‌های خود رسیده‌ایم... ما همانند بیگانگانی در یک کشور غریبه هستیم که همه‌چیز باید به نظرم‌ان مشکوک برسد و هر لحظه در خطر تخطی از قانون و سنت‌های افرادی هستیم که با آن‌ها زندگی می‌کنیم و معاشرت داریم. ما نمی‌دانیم تا کجا باید به متدهای عوامانه استدلال خود در چنین موضوعی اعتماد کنیم.

این و اظهارات دیگر نشان می‌دهند که بحث فیلو درباره استنتاج انسان در بخش‌های ده و یازده در شرایط شک درباره ظرفیت منطق انسان برای گفتن تمام چیزها درباره وجود و ذات خدا پذیرفته می‌شود.

برای درک موضع فیلو به طور کلی ما نیاز داریم که درک کنیم رقیب اصلی وی کلئانتس است. کلئانتس عقیده خود را حفظ می‌کند که منطق انسان می‌تواند به میزان قابل توجهی درباره وجود و ذات خدا به ما بگوید و چیزی که به ما می‌گوید این است که جهان توسط یک خدای قادر، دانا و نیک آفریده شده است. فیلو به هر دو جنبه موضع کلئانتس خرده می‌گیرد و استدلال می‌کند که وقتی پای مذهب در میان است، ما نباید چندان به نتایج استدلال انسان بها دهیم - اما تا جایی که منطق قابل اطمینان است به ما می‌گوید که خدای یکتاپرستی وجود ندارد.

وجود و تفاعل این دو جنبه موضع فیلو احتمالاً در خطوط زیر آشکارتر است: چرا اصلاً بدبختی در این جهان وجود دارد؟ مطمئناً این اتفاقی نیست. حتماً عللی دارد. آیا خدا قصد آن را دارد؟ اما خدا خیرخواه مطلق است. آیا در تضاد با نیت او است؟ اما او قادر مطلق است. چیزی نمی‌تواند استواری این استدلال بسیار کوتاه، روشن و قاطع را تکان دهد مگر این که ما ادعا کنیم که این موضوعات فراتر از ظرفیت بشر هستند و معیارهای رایج ما از درست و غلط قابل اعمال برای آنها نیست، این موضوعی است که من تمام مدت بر آن اصرار داشته‌ام.

پس شاید ما باید نسخه فیلو از مسئله شر را به صورت زیر بیان کنیم:

مسئله رنج

۱. اگر خدا وجود دارد، پس وی قادر متعال، عالم مطلق و از لحاظ اخلاقی بی‌نقص است.

۲. اگر خدا از لحاظ اخلاقی بی‌نقص است، پس نمی‌خواهد که رنج در جهان وجود داشته باشد.

۳. اگر خدا قادر متعال و عالم مطلق است پس می‌تواند کاری کند که رنجی در جهان وجود نداشته باشد. (از ۲ و ۳).

۵. اما رنج در جهان وجود دارد.

۶. پس از این رو خدا وجود ندارد (از ۱، ۴ و ۵).

فرض مقدم^۱ اول از درک سنتی خدای یکتاپرستی می‌آید؛ قادر متعال، عالم مطلق و کمال اخلاقی ویژگی‌های اصلی این خدا هستند. فرض مقدم پنجم به نظر بدون شک می‌رسد و چهارمی (کم و بیش) توسط فرض‌های مقدم دو و سه مستلزم می‌شود. پس به نظر می‌رسد که فرض‌های مقدم دو و سه باشند.

فیلو حرف کمی در پشتیبانی از فرض مقدم دوم دارد اما برهانی برای فرض سوم ارائه می‌کند با این ادعا که یک خدای قادر متعال و عالم مطلق قادر به ایجاد جهانی بدون رنج و درد است. در بخش یازده، فیلو چهار موقعیتی را تشریح می‌کند که تمام یا بیشترین تمام بدبختی‌هایی که مخلوقات حساس را آزار می‌دهد، به آن‌ها وابسته است. وی بیان می‌کند که هیچ‌کدام از این‌ها از نظر منطق بشر حتی در کمترین درجه هم ضروری یا اجتناب‌ناپذیر نیستند. اگرچه وی به استراتژی خود وفادار است هشدار می‌دهد که ما چیز بسیار کمی فراتر از زندگی رایج یا حتی خود زندگی رایج می‌دانیم.

چهار عاملی که فیلو از روی احتیاط بیان می‌کند که همه بیشترین رنج را در جهان ایجاد و یک خدای قادر متعال و عالم مطلق می‌تواند به‌آسانی از آن‌ها اجتناب کند به ترتیب زیر هستند: (۱) رنج (علاوه بر لذت) به‌عنوان انگیزه‌ای برای برانگیختن تمام مخلوقات به عمل کار می‌کند (۲) جهان توسط قوانین عمومی طبیعت کنترل می‌شوند (۳) طبیعت بسیار ساده است و در آن هر مخلوق بهره‌مند از ظرفیت‌های طبیعی کافی برای زنده ماندن است اما این ظرفیت‌ها برای اجتناب از بدبختی کافی نیستند (۴) طرز کار غیردقیق جهان که بیشتر شبیه به یک پیش‌نویس آشفته است یا یک پروژه کامل. چیزهای زیادی درباره هر یک از چهار شرط قابل گفتن است و بعداً به این‌ها

¹ Premise

باز خواهیم گشت اما اکنون دیدن این کافی است که چگونه تصور می‌شود آن‌ها از نسخه فیلو از مسئله رنج پشتیبانی می‌کنند. بر طبق نظر فیلو یک جایگزین عملی بدون رنجی برای هر یک از چهار موقعیت وجود دارد، راهی که یک خدای قادر متعال و عالم مطلق می‌دانسته و می‌توانسته آن را پیاده‌سازی کند. اگر این درست باشد و چهار موقعیت تمام رنج در جهان را ایجاد کند، پس فرض مقدم سوم مسئله رنج محقق می‌شود.

فلاسفه معاصر میل به ایجاد تمایز میان مسئله منطقی شر و مسئله احتمالاتی یا مدرکی^۱ شر دارند. نسخه منطقی می‌گوید که وجود شر با وجود خدای یکتاپرستی سنتی ناسازگار است درحالی‌که نسخه مدرکی تنها ادعای ضعیف‌تر را شامل می‌کند که شرهای جهان ما در عین سازگار بودن با وجود خدا، مدارکی در برابر وجود خدا ایجاد می‌کنند. به این دلیل که به نظر می‌رسد موضع فیلو این باشد که رنج با وجود خدا سازگار و همچنین مدرکی دال بر عدم وجود خدا هست، استنتاج می‌شود که وی یک نسخه مدرکی محض را از مسئله شر به دست می‌دهد. با این وجود من باور دارم که برهان وی در واقع - برهانی که من آن را تنظیم و تدوین کردم - ارائه‌کننده یک نسخه منطقی از مسئله شر است. اما اگر این درست باشد، چرا فیلو نتیجه نمی‌گیرد که رنج در جهان به‌طور قطعی ثابت می‌کند که خدا وجود ندارد؟ جواب در استراتژی دو مسیری فیلو است. وی یک اثبات قیاسی^۲ از عدم وجود خدا بر اساس وجود رنج ارائه می‌کند (مسیر ملحدانه) اما از تأیید با قطعیت خودداری می‌کند زیرا شک‌های جدی درباره قابلیت اطمینان استدلال انسان در این حیطة دارد (مسیر شکاکیت). وی در تلاش بر گذاشتن کلثانتس بر سر دوراهی است: یا اعتراف به این که هنگامی که پای

¹ Evidential

² Deductive

مسائل وجود و ذات خدا پیش می‌آید استدلال انسان غیر قابل اطمینان است (و صرف‌نظر از برهان نظم) یا قبول این‌که وجود رنج ثابت می‌کند که یک خدای در حد کمال وجود ندارد (و صرف‌نظر از توحید).

آثار لوئیس شامل پاسخ‌هایی به هر دو جنبه شکاکیت و ملحدانه موضع فیلو است. اولین کار بررسی پاسخ لوئیس به جنبه‌ای است که شامل مسئله رنج یعنی جنبه ملحدانه است. ما پاسخ لوئیس را به جنبه شکاکیت در فصل ۲ و ۳ بررسی می‌کنیم. برای مورد ملاحظه قرار دادن جنبه ملحدانه، لوئیس استدلال می‌کند هنگامی که ما به درستی قدرت مطلق و نیکی خدا و ذات واقعی سعادت انسان را درک کنیم، خواهیم دید که اصلاً تعجب‌آور یا بعید نیست که خدا رنج انسان را ممکن می‌کند یا حتی موجب آن می‌شود. پرداختن به این موضوع، پروژه اصلی مسئله رنج است که اکنون به آن بازمی‌گردیم.

۱.۳ تلاش لوئیس برای حل مسئله

۱.۳.۱ مقدمه

لوئیس در ۲۹ نوامبر ۱۸۹۸ در شهر بلفاست در ایرلند به دنیا آمد و به‌عنوان یک مسیحی بزرگ شد اما باورهای مسیحی‌اش در طی سال‌های نوجوانی در مدرسه‌ای در انگلستان تضعیف شدند. وی به‌تنهایی در مدرسه این عقیده را به دست آورد که مذهب به‌طور کلی اگرچه کاملاً غلط است اما یک رشد طبیعی است، نوعی مهمات بومی است که در آن بشر متمایل به کورکورانه حرکت کردن است. در هفده‌سالگی، لوئیس به دوستش آرتور گریوز^۱ می‌نویسد که من به مذهبی معتقد نیستم و مسیحیت به‌عنوان روشی در میان دیگر روشها توصیف می‌کند که اتفاقی شده که ما با آن بار آمده‌ایم.

^۱ Arthur Greeves

بازگشت لوئیس به مسیحیت یک‌روند تدریجی و پیچیده بود. هم در نامه‌هایش و هم اتو بیوگرافی وی "شگفت‌زده از شادی"^۱ بر تأثیر اچ.وی.وی. دیسون و جی.آر.آر. تولکین اشاره می‌کند. در نامه سال ۱۹۴۶ لوئیس عوامل اصلی در تغییر مذهب خود را به‌عنوان فلسفه، افزایش دانش درباره ادبیات قرون وسطا، نویسندگانی چون جرج مک‌دونالد و جی.کی.چسترتون و بحث‌هایی با دوستش اوون بارفیلد فهرست می‌کند. در یک نامه نزدیک‌تر نوشته‌شده به زمان تغییر مذهب (۱۹۳۴)، لوئیس مسیر خود را از ماتریالیسم به ایدئالیسم، از ایدئالیسم به پانتئیسم، از پانتئیسم به تثیسیم (یکتاپرستی) و از تثیسیم به مسیحیت شرح می‌دهد. این روند با یک گردش مشهور سی اس لوئیس در سی و دو سالگی‌اش به باغ وحش در اواخر دهه سپتامبر ۱۹۳۱ به اوج رسید: هنگامی که می‌خواستیم به گردش بیاییم من باور نداشتم که عیسی مسیح پسر خدا است و هنگامی که به باغ وحش رسیدیم به این باور رسیدیم. حدود یک ماه بعد تقریباً پانزده سال پس از نامه‌ای که به آرتور گریوز نوشته بود و خود را در آن کافر خوانده بود، لوئیس دیدگاه جدید خود از مسیحیت را در نامه‌ای دیگر به گریوز شرح می‌دهد: داستان مسیح به‌سادگی یک اسطوره واقعی است: اسطوره‌ای که همان جور روی ما اثر می‌گذارد که اسطوره‌های دیگر اثر دارند اما با این تفاوت عظیم که این واقعاً رخ داده است.

کتاب مسئله رنج که ابتدا در سال ۱۹۴۰ منتشر شد اولین اثر بلند لوئیس در دفاع از مسیحیت است. من اعتقاد دارم که این اثر از بخش‌های ده و یازده کتاب گفتگوهای هیوم الهام گرفته است. با این وجود در هیچ کجای کتاب مسئله رنج، لوئیس به گفتگوها یا هیوم اشاره نمی‌کند. پس مدرک من برای این ارتباط ادعا شده میان دو اثر چیست؟

¹ Surprised by joy

دو نوع مدرک وجود دارد. اولین مدرک نوعی است که ما آن را شواهد خارجی می‌نامیم- شواهدی که خارج از کارهای مرتبط است. لوئیس هم فلسفه خوانده بود و هم به‌عنوان آموزگار فلسفه در آکسفورد خدمت می‌کرد و در واقع پیش از تغییر رشته به ادبیات انگلیسی در ۱۹۲۵، می‌خواست استاد فلسفه شود. گفتگوهای هیوم تا مدت‌ها یکی از بزرگ‌ترین آثار در فلسفه مذهب در نظر گرفته می‌شود بنابراین لوئیس که در حال مطالعه فلسفه در سطح پیشرفته بوده، نخواندن این کتاب توسط وی بعید به نظر می‌رسد. از خود کلمات لوئیس درمی‌یابیم که حداقل برخی آثار هیوم را مطالعه کرده است؛ در ژوئن ۱۹۲۴ نوشته زیر در دفتر خاطرات روزانه خود ثبت کرده است: "سپس من با هیوم شروع کردم و به میزان زیادی از شفافیت، سهولت، ویژگی‌های انسانی و آرامش روش وی لذت بردم. این راه مناسبی برای نوشتن فلسفه است". البته این در بهترین حالت تأیید می‌کند که لوئیس گفتگوها را خوانده است اما لزوماً "مسئله رنج" پاسخی به اثر هیوم نیست. برای تأیید این ادعا، ما باید خود آثار را در نظر بگیریم. همان‌طور که می‌بینیم کتاب مسئله رنج شامل پاسخ‌هایی به بسیاری از اشارات خاصی است که از گفتگوها برخاسته است. علاوه بر این ارائه مسئله رنج در هر دو این آثار به میزان چشمگیری مشابه است. برای مثال در بخش یازدهم گفتگوها، فیلو می‌گوید:

به جهان پیرامون خود بنگرید. چه موجودات فراوانی که همگی جان دار و سازماندهی‌شده، حساس و فعال هستند... اما کمی دقیق‌تر این موجودات زنده را بررسی کنید. نسبت به همدیگر چه خصمانه و تخریب‌گر هستند! چقدر برای خوشبختی و سعادت خود ناکافی هستند! در نظر یک تماشاگر نفرت‌انگیز و تحقیرآمیز می‌باشند! کل آن‌ها چیزی را نشان نمی‌دهند مگر ایده

یک طبیعت کور را که آبتن اصل زنده کردن و روح دادن است و بدون درایت یا نگرانی مادر، بچه‌های ناتوان و بی‌ثمر خود را از دامانش بیرون می‌ریزند! کمی پس از این اشارات، فیلو به این نتیجه می‌رسد که فرضیه‌ای که علت‌العلل جهان از هر لحاظ بی‌تفاوت هستند محتمل‌ترین فرض تاکنون بوده است.

فصل اول کتاب مسئله رنج بدین صورت آغاز می‌شود: "سال‌های زیادی از زمانی نگذشته که من کافر بودم و اگر در آن زمان کسی از من می‌پرسید که چرا به خدا ایمان دارد؟ جواب من چیزی شبیه این بود که (به شباهت‌های توضیح لوئیس درباره الحاد وی در گذشته و سخنانی که در بالا از فیلو نقل شد توجه کنید):

به جهانی که در آن زندگی می‌کنیم نگاه کنید... زندگی شبیه چیست باینکه پایان می‌یابد؟ به گونه‌ای تنظیم شده است که تمام آشکال گوناگون آن‌ها تنها در صورتی قابل زندگی کردن است که دچار آن شوی. در شکل‌های سطح پایین‌تر این روند تنها متضمن مرگ است اما در سطوح بالاتر یک خصوصیت جدید به نام بصیرت به نظر می‌رسد وجود دارد که همراه با درد و رنج است که ممکن می‌شود. مخلوقات با متولد شدن موجب درد می‌شود و با درد تحمیل شده‌ای زندگی می‌کنند و عمدتاً در رنج می‌میرند... اگر از من بپرسید که باور دارم که این کار یک خدای رؤف و قادر متعال است، جواب خواهم داد که تمام شواهد اشاره بر جهت عکس دارند. یا هیچ خدایی در پشت این جهان نیست یا خدایی است که نسبت به خیر و شر بی‌تفاوت است و یا حتی می‌تواند یک خدای شر باشد.

در نهایت توجیه خود لوئیس را از مسئله رنج در نظر بگیرید و به مشابهن آن با توصیف فیلو از مسئله که در بخش قبلی آن را نقل قول کردم توجه کنید:

اگر خدا خوب بود، او می‌خواست مخلوقاتش کاملاً خوشحال باشند و اگر خدا قادر مطلق بود می‌توانست هر چه را که بخواهد انجام دهد. اما مخلوقات سعادت‌مند نیستند. بنابراین خدا یا فاقد نیکی است یا قدرت یا هردوی آن‌ها. این ساده‌ترین شکل مسئله رنج است.

لوئیس مشاهده می‌کند که سه مفهوم کلیدی در قلب این مسئله وجود دارند: قدر مطلق الهی، مصلحت الهی^۱ و سعادت بشر. بر طبق لوئیس راه‌های رایج اما غلطی برای درک هر یک از این سه مفهوم وجود دارد و همچنین راه‌های کمتر رایج اما درستی نیز برای فهم آن وجود دارد. مسئله رنج بر مفاهیم رایجی متکی است. از آنجایی که این مفاهیم نقض شده‌اند، مسئله رنج شکست می‌خورد و هنگامی که ما درک دقیقی از این سه مفهوم داشته باشیم، خواهیم دید که چگونه مسئله حل می‌شود. دلیلی که بیشتر افراد مسئله رنج را متقاعدکننده می‌یابند (حداقل در آغاز) این است که آن‌ها (حداقل به‌طور غیرصریح) درک رایج و غلط قدرت مطلق، مهربانی و سعادت را می‌پذیرند. بنابراین در باز کردن راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج ضروری است که ما روش‌های غلط و درست درک هر مفهوم را تشخیص دهیم. همانند لوئیس ما با قدرت مطلق الهی آغاز می‌کنیم.

۱.۳.۲ قدرت مطلق الهی

هنگامی که از بیشتر افراد برای اول خواسته می‌شود که قدرت مطلق را تعریف کنند چیزی شبیه این را می‌گویند که: قدرت مطلق توانایی انجام هر کاری است. این دیدگاه بر اساس کتاب مقدس است: برای خدا هر چیزی ممکن است. با این وجود رسمی طولانی و باشکوه وجود دارد که بر طبق آن این تعریف باید تا حدی تعدیل شود و لوئیس بخشی از این رسم است. این

^۱ Divine goodness

رسم به خداشناس بزرگ قرن سیزده یعنی توماس آکویناس بازمی‌گردد. وی بر این عقیده بود که هر چیزی که مستلزم تناقض است، در حیطه قدرت مطلق خداوند قرار نمی‌گیرد."

مثال رایجی از چیزی که ورای مرز قدرت مطلق قرار می‌گیرد خلق یک مربع گرد است. از آنجایی که اشکال گرد دقیقاً هیچ گوشه‌ای ندارند و اشکال مربع دقیقاً چهار گوشه دارند، پس یک مربع گرد دقیقاً صفر گوشه و همچنین به‌طور دقیق چهار گوشه دارد. این به‌سادگی غیرممکن به نظر می‌رسد. حتی خدا نیز نمی‌تواند چنین شکلی بیافریند. با این وجود عدم توانایی خداوند در خلق چنین شکلی نشان‌دهنده عدم قدرت نیست بلکه خلق یک مربع گرد بی‌معنی است. لوئیس چیزهایی مانند مربع‌های گرد را به‌صورت "ذاتاً ناممکن" دسته‌بندی می‌کند و قدرت مطلق را به‌صورت زیر شرح می‌دهد:

قدرت مطلق به معنی قدرت انجام هر کاری است که ذاتاً ممکن باشد نه این که در اصل غیرممکن باشد. شما می‌توانید معجزات را به وی نسبت دهید ولی نه چرندیات را. این محدودیتی برای قدرت او نیست... این همچنان حقیقت خواهد داشت که همه چیز با خداوند ممکن است: ناممکنی‌های ذاتی چیزی نیستند جز وهم و خیال.

مهم است که از نوع مشخصی سردرگمی در اینجا اجتناب شود. گاهی بیان می‌شود که خدا می‌تواند به‌سادگی یک مربع گرد با تغییر معانی واژه‌های گرد و مربع بسازد. برای مثال اگر خدا سعی در تغییر معنی گرد داشت مثلاً آن را به معنی سبز کنون تغییر می‌داد آنگاه ساخت یک مربع گرد یک موضوع سراسر است می‌بود.

با این وجود ساختن جمله "این یک مربع گرد است" کاملاً مانند ساختن یک مربع گرد واقعی نیست. هنگامی که در نظر می‌گیریم که خدا می‌تواند یک مربع گرد بسازد، ما این را در نظر می‌گیریم که آیا خدا می‌تواند شکلی را بسازد

که هم گرد است (معنی دقیق گرد) و هم مربع هست (معنی دقیق مربع). و با مشخص شدن معنی دقیق این واژگان، به نظر آشکار می‌رسد که خدا نمی‌تواند یک مربع گرد بسازد. می‌تواند زبان را دست‌کاری کند تا جمله "این یک مربع گرد است" درست دربیاید اما همچنان قادر به خلق مربع‌های گرد نیست.

گاهی گفته می‌شود که مربع‌های گرد تنها با قوانین موجود منطق غیرممکن هستند و از آنجایی که خدا خالق این قوانین است، می‌تواند آن‌ها را به گونه‌ای تغییر دهد که مربع‌های گرد ممکن باشند. دیدگاه خود من این است که این گفته چندان بامعنی نیست و ریشه در تحت‌اللفظی در نظر گرفتن "قوانین منطق" دارد. مهم‌تر این که این پیشنهاد استدلال‌ات عملی دارد که خداپرستان آن‌ها را نامعلوم دریافته‌اند. برای مثال وعده دادن الهی را در نظر بگیرید. موحدان به‌طور معمول فکر می‌کنند که می‌توانند بر وعده‌های خداوند به شکل زیر حساب کنند: اگر خدا وعده داده است موقعیت p رخ نمی‌دهد، پس ما باید کاملاً مطمئن باشیم که p رخ نخواهد داد. با این وجود اگر خدا بتواند تمام قوانین منطق را تغییر دهد، آنگاه پس وعده‌های خدا چیزی را تضمین نمی‌کنند، زیرا او می‌تواند به‌آسانی قوانین منطق را به گونه‌ای تغییر دهد تا برای مثال p به‌طور کامل با عمل به وعده‌اش یعنی عدم وقوع p سازگار باشد. پس موحدینی که فکر می‌کنند که می‌توانیم به خدایی متکی باشیم که به وعده‌هایش عمل می‌کند باید این دیدگاه را نفی کنیم که خدا می‌تواند منطق را آن‌طور که می‌خواهد تغییر دهد.

پس در اینجا ما اولین تمایز را میان یک درک رایج اما غلط یک مفهوم و درک درستی از آن مفهوم داریم. درک رایج اما نادرست قدرت مطلق این است که قدرت مطلق توانایی به وجود آوردن تمام موقعیت‌ها است حتی موقعیت‌هایی که ذاتاً غیرممکن هستند. درک درست قدرت مطلق بر طبق لوییس این است که این توانایی ممکن ساختن هر موقعیتی است که در اصل ممکن باشد.

با در دست داشتن این درک از قدرت مطلق، لوئیس در تلاش برای رسیدن به این نتیجه است که دسته‌بندی موقعیت‌های ذاتاً غیرممکن شامل زیر می‌شود: جامعه‌ای از افراد مختار وجود دارد که در آن هیچ فردی رنج و دردی را بر فرد دیگر تحمیل نمی‌کند. برهان لوئیس برای این ادعا شامل دو مرحله اصلی است. هر یک از این مراحل یک استلزام^۱ یا ارتباط لازم^۲ میان دو موقعیت p و q است به طوری که p مستلزم q به گونه‌ای است که موجود بودن p بدون موجود بودن q ذاتاً غیرممکن است. این دو ارتباط لازم در زیر آمده‌اند:

ارتباط لازم ۱: اگر جامعه‌ای از افراد مختار وجود داشته باشد، آنگاه همچنین باید یک محیط نسبتاً مستقل و با کنترل کم وجود داشته باشد که شامل افراد مختار است.

ارتباط لازم ۲: اگر یک محیط نسبتاً مستقل با کنترل کم شامل جامعه‌ای از افراد مختار وجود داشته باشد، آنگاه افراد مختار متعلق به جامعه باید قادر به تحمیل رنج به یکدیگر باشند.

ارتباط این دو با هم نتیجه مطلوب لوئیس را به ارمغان می‌آورد:

نتیجه: اگر جامعه‌ای از افراد مختار وجود داشته باشد، آنگاه افراد دارای اختیاری که متعلق به جامعه هستند باید قادر به تحمیل رنج به یکدیگر باشند.

جامعه‌ای از افراد مختار، گروهی از اشخاص با خصوصیات معین است. هر فرد دارای امکان عمل کردن به صورت آزادانه، تشخیص تمایز میان خود و دیگر افراد و قادر به تعامل با دیگران است. یک محیط نسبتاً مستقل و با کنترل کم، محیطی مشترک میان افراد مختار مختلف است که تحت کنترل

¹ Entailment

² Necessary connection

کامل هیچ کدام از افراد نیستند و در عوض بر طبق مجموعه‌ای بی‌استثنا (یا تقریباً بدون استثنا) از قوانین عمل می‌کنند که قابل تغییر توسط افراد نیست. دو سؤال درباره رابطه اول به وجود می‌آید: چرا جامعه‌ای از افراد مختار در کل نیازمند یک محیط است؟ و چرا محیط مشترک باید مستقل و با کنترل کم باشد؟ جواب لوئیس به پرسش اول این است که اگر برای ذهن‌های آزاد آنها ملاقات یا آگاه شدن از وجود یکدیگر ممکن باشد، بدون یک محیط مشترک، افراد نمی‌توانند با یکدیگر تعامل داشته باشند. با این وجود لوئیس استدلال می‌کند که این ممکن نیست زیرا چنین ملاقاتی تنها در صورتی رخ می‌دهد که یک فرد به‌طور مستقیم از افکار فرد دیگر آگاه شود. مشکل این است که این برای هر فرد راهی باقی نمی‌گذارد تا افکار سرچشمه گرفته از خود را از افکار دیگران تشخیص دهد. هر فرد خود را در مواجهه با انبوهی از افکار می‌بیند اما هیچ راهی برای دانستن این دارد که کدام (در صورت وجود) توسط دیگر عوامل مختار^۱ ایجاد شده است؟ از این رو هیچ فردی در موقعیتی نیست که بتواند خود را از دیگر عوامل مختار تمییز دهد.

در رابطه با سؤال دوم، لوئیس استدلال می‌کند که تنها جایگزین یک حیطه بی‌طرف با ذات ثابت خود، محیطی است که به‌طور کامل تحت کنترل یک عامل مختار باشد. تحت چنین شرایطی تنها عامل کنترل‌کننده دارای توانایی عمل به اختیار است زیرا هیچ عامل دیگری نمی‌تواند اصلاً بر روی محیط تأثیر بگذارد. بنابراین یک محیط ثابت و معین نیاز است تا تمام افراد جامعه دارای ظرفیت عمل به اختیار باشند.

در حمایت از ارتباط لازم دوم (که افراد آزاد در یک محیط ثابت باید قادر به تحمیل رنج به یکدیگر باشند)، لوئیس استدلال می‌کند یک محیط مستقل و با کنترل کم موجب ممکن شدن ستیز و تعارض میان افراد مختار

^۱ Free agent

می‌شود و این به نوبه خود منجر به این احتمال می‌شود که آن‌ها یکدیگر را دچار درد و رنج خواهند کرد:

اگر یک مرد در حال حرکت در یک جهت است، در حال پایین رفتن از یک تپه باشد و مردی در حال حرکت در جهت عکس باشد یعنی باید از تپه بالا رود. حتی یک سنگ‌ریزه در جایی که من می‌خواهم، نخواهد بود مگر بر اساس تصادف. و این راه را برای شر بزرگی یعنی رقابت و دشمنی باز می‌گذارد. و اگر افراد دارای اختیار باشند نمی‌توانند از کنار آمدن با این مشکل جز با رقابت به جای نزاکت اجتناب کنند. و هنگامی که به دشمنی واقعی رسیدند، می‌توانند از ذات ثابت ماده برای آزار یکدیگر بهره‌برند. ذات ثابت چوب که ما را قادر به استفاده از آن به عنوان تیرک می‌کند همچنین ما را قادر به زدن بر سر همسایه خود می‌کند.

با این گفته ما به یکی از آن موقعیت‌های گفته‌شده می‌رسیم که در آن لوئیس به طور مستقیم به نکته‌ای از گفتگوهای هیوم پاسخ می‌دهد. در بخش قبلی من به طور مختصر چهار موقعیتی را شرح دادم که بر طبق فیلو مسئول بیشتر یا تمام رنج‌ها در جهان هستند و یک خدای قادر مطلق می‌تواند از آن‌ها اجتناب کند. موقعیت دوم این بود که جهان توسط قوانین عمومی طبیعت کنترل می‌شود. فیلو ادعا می‌کند که به جای تنظیم جهان به گونه‌ای که قوانین عمومی طبیعت را دنبال کند، خدا باید جهانی را خلق می‌کرده که توسط مشیت ویژه‌ای هدایت می‌شدند. توصیه وی این است که خدا هر جا که احساس کند، وقایع به گونه‌ای قابل وقوع هستند که ممکن است منجر به رنج شوند، باید به شیوه‌ای غیرقابل شناسایی دخالت کند.

فیلو می‌گوید:

وجودی که رازهای هستی یافتن جهان را بداند می‌تواند به آسانی با مشیت‌های ویژه‌ای تمام این اتفاقات را به نفع بشر برگرداند و تمام جهان را

سعادت‌مند کند بدون این که خود را در هیچ عملی نشان دهد. کاروانی که اهدافش سودمندی برای جامعه است همواره با باد موافق همراه شود: شاهزاده‌های خوب از سلامت و عمر طولانی برخوردار شوند: افرادی که برای فرمانداری به دنیا می‌آید دارای اخلاق خوب و طبع وارسته‌ای باشند.

پاسخ لوئیس به توصیه فیلو این است که اگر خدا اغلب به‌اندازه کافی دخالت کند تا مانع هر عاملی شود که باعث رنج دیگری می‌شود، آزادی انتخاب میان درست و غلط به کلی از بین می‌رود:

چنین جهانی بدین گونه است که کارهای اشتباه غیرممکن خواهند بود و از این رو در آن آزادی بی‌ارزش و باطل است؛ اگر این اصل تا نهایت منطقی آن انجام شود، افکار شرورانه غیرممکن خواهند زیرا مغزی که ما از آن فکر کردن استفاده می‌کنیم هنگامی که می‌خواهیم به افکار شریانه بپردازیم عمل نمی‌کند.

چیزی که تا اینجا لوئیس عرضه می‌کند نسخه‌ای از دفاع از اختیار است که قدیمی‌ترین و مشهورترین راه‌حل پیشنهادی به مسیر شر است. اصل کلیدی رویکرد لوئیس این است که جامعه‌ای از افراد مختار نمی‌توانند رنج را بر یکدیگر تحمیل کنند، ذاتاً غیرممکن است. از این رو آفرینش چنین جامعه‌ای مانند مربع گرد در حیطة قدرت خدا نیست. اگر خدا جامعه‌ای از افراد مختار را به وجود آورد، از این رو رنج را نیز ممکن می‌کند.

اکنون می‌خواهم به دو نقص در گفته‌های لوئیس تا اینجا اشاره کنم. اینها سؤالی است که باید پاسخ داده شود. هیچ‌یک از این نقص‌ها حیاتی نیستند و لوئیس جوابی به آن‌ها در جای خود می‌دهد. من حالا به این نقص‌ها اشاره می‌کنم تا بتوانیم ببینیم که لوئیس باید کار بیشتری انجام دهد حداقل اگر می‌خواهد تمام رنج بشر را توجیه کند.

تمایزی اغلب میان شر اخلاقی و طبیعی وجود دارد. از آنجایی که تمرکز ما بر رنج است، می‌توانیم میان رنج اخلاقی (رنجی که نتیجه فعالیت‌های مختارانه بشر است) و رنج طبیعی (رنجی که نتیجه چنین فعالیت مختارانه ای نیست؛ این شامل رنج ایجاد شده توسط بلایای طبیعی مانند زلزله لیسبون ۱۷۵۵ و سونامی اندونزی ۲۰۰۴ می‌شود) تمایز قائل شویم. این تشخیص این امکان را به ما می‌دهد که اولین نقص را در گفته‌های لوئیس تابه‌حال ببینیم: او تنها رنج اخلاقی را مورد ملاحظه قرار داده است و هنوز چیزی درباره این نگفته که چرا خدا رنج‌های طبیعی را ممکن می‌کند.

دومین نقص این است که چیزی که لوئیس تا به حال گفته به نظر نمی‌رسد که برای تمام رنج‌های اخلاقی که در جهان می‌یابیم، کافی باشد. برای درک این نکته پدیده اخیر اتاق گفتگوی^۱ اینترنتی را در نظر بگیرید. یک اتاق گفتگو یک محیط بی‌طرف مشترک است که به افراد مختار گوناگونی امکان شناخت و آشنایی با افراد مختار می‌دهد و تعامل با آن‌ها را ممکن می‌سازد. افراد در حال تعامل در چنین محیطی می‌توانند برخی از انواع رنج و درد را بر یکدیگر تحمیل کنند: می‌توانند یکدیگر را ناامید کنند، به یکدیگر توهین کنند و موجب انواع دردهای احساسی بر یکدیگر شوند. اما هیچ فرد دارای اختیاری در چنین محیطی برای مثال نمی‌تواند موجب برق‌گرفتگی دیگری از طریق صفحه‌کلید شود یا تیغ‌هایی را به سمت صفحه‌نمایش دیگری پرتاب کند یا کاربر دیگری را به آتش بکشد. اما در دنیای واقعی افراد دارای اختیار می‌توانند (و گاهی این کار را انجام می‌دهند) به یکدیگر چاقو بزنند، دیگری را دچار برق‌گرفتگی یا آن‌ها را جزغاله کنند. نکته این است ممکن است که جامعه‌ای از افراد آزاد وجود داشته باشند بدون

¹ Chatroom

این که تحمیل چنین رنج‌هایی بر دیگران برای آن‌ها ممکن باشد. بنابراین این انواع شدید رنج تا اینجا توجیه نشده‌اند.

درنهایت در اینجا پرسشی از لویس می‌شود: اگر جامعه‌ای از افراد آزاد نیازمند امکان نوعی رنج هستند که ما در جهان می‌یابیم، چرا خدا به سادگی از خیر جامعه‌ای با افراد دارای اختیار نمی‌گذرد؟ راه دیگر پرسیدن این سؤال این است که چه چیز جامعه‌ای از افراد آزاد آن قدر شگرف است که تمام این رنج‌ها ارزش آن را دارند؟

برای درک این که چگونه لویس این ملاحظات گوناگون را مورد توجه قرار می‌دهد، ما باید باقی راه حل وی برای مسئله رنج را بررسی کنیم. دو تا از سه مفهوم کلیدی درگیر در مسئله همچنان باید مورد بحث قرار بگیرند: مصلحت الهی و سعادت بشر. که با حفظ ترتیبی که لویس به کار برده اکنون به تحلیل وی از مصلحت الهی می‌پردازیم.

۱.۳.۳ مصلحت الهی و سعادت بشر

بحث لویس درباره مصلحت الهی در کتاب مسئله رنج بر عشق خداوند برای بشریت تمرکز می‌کند. اگرچه لویس فکر نمی‌کند که عشق یکی از جنبه‌های مصلحت خداوند است، اما فکر می‌کند مرتبط‌ترین جنبه با مسئله رنج است. چیزی که رنج انسان را بسیار گیج‌کننده می‌کند این است که تصور می‌شود که خدا ما را دوست دارد. برای توضیح عشق خداوند برای بشر، لویس در ابتدا تمایزی را میان عشق اصیل و مهربانی محض ترسیم می‌کند. هدف اصلی مهربانی آن‌طور که لویس درک کرده است، یک زندگی خوشایند است. با کسی مهربان بودن به معنی کم کردن رنج وی یا افزایش شادی او است. رایج‌ترین راه فکر کردن به مصلحت خداوندی مهربانی است. این مفهوم غلط مصلحت الهی است که مصلحت خداوند چیزی بیش از این

نیست که بخواهد انسان‌ها زندگی راحت و زمینه شادی داشته باشند. راحتی و شادی شکل‌دهنده مفهوم رایج اما غلط مصلحت و مهربانی الهی هستند.

ما چیزی بیشتر از یک پدر مهربان در بهشت نمی‌خواهیم - یک وجود خیرخواه فرتوت که همان‌طور که آن‌ها می‌گویند دوست دارد جوان‌ها لذت ببرند و برنامه‌های وی برای جهان است که در پایان هر روز بگوییم که امروز روز خوبی داشتم. تصدیق می‌کنم که افراد زیادی نیستند که الهیات را با چنین عباراتی توصیف می‌کنند اما مفهومی است که در عقب ذهن افراد زیادی کمین کرده است.

برای گفتن این که خدا خوب است باید بگوییم که او ما را دوست دارد یعنی گفتن این که هدف برجسته وی برای ما این است که به شادی و راحتی زندگی زمینی کنیم: "مهربانی اهمیت نمی‌دهد که چیزی خوب یا بد است بلکه تنها می‌خواهد از رنج فراری دهد".

اما لوئیس می‌گوید که مصلحت الهی اصیل شامل عشق به‌جای مهربانی است. برای توضیح ذات مصلحت الهی، لوئیس چهار نوع عشق را بررسی می‌کند. اگرچه هیچ یک از این چهار نوع به‌طور کامل با عشق خدا برای انسان مطابق نیستند، ایده این است که این تقریب‌های ناکامل دارای ویژگی‌های خاصی هستند که می‌توانند نوری بر ذات عشق خداوندی برای انسان بتابانند. چهار نوع عشق این‌ها هستند: (۱) عشق هنرمند برای آفریده‌اش، (۲) عشق یک فرد برای یک حیوان (برای مثال عشق یک مرد به سگش)، (۳) عشق پدر برای پسرش و (۴) عشق یک مرد به یک زن

عنصر مشترک این چهارتا این است که عاشق در هر مورد عشقش را به شیوه‌ای خاص می‌خواهد. به‌خصوص عاشق می‌خواهد که چیز موردعلاقه‌اش کامل و بی‌نقص و عالی باشد: "عشق عالی شدن معشوق را می‌خواهد." باید متذکر شد که عشق مشروط به کمال معشوق نیستند؛ در عوض عشق مقدم

بر معشوق است و عشق همچنان وجود دارد (همانند اغلب) حتی اگر معشوق هیچ‌گاه به کمال نرسد. یک پیامد این جنبه عشق این است که اگر چیز موردعلاقه کامل نباشد، عاشق می‌خواهد که معشوق تا حد ممکن به کمال نزدیک شود. بنابراین عاشق سعی در تبدیل معشوق خود دارد.

دو جنبه این روند تبدیل را بی‌ارزش می‌کنند. اول این که شیء موردعلاقه ممکن است قادر به درک مقصود روند تبدیل تحمیل‌شده به آن نباشد. دومین جنبه این است که تبدیل ممکن است نیازمند رنج معشوق باشد:

هنرمندی که عاشق اثر خود است، زحمت بسیاری به خود می‌دهد و بدون شک زحمت بی‌حدی هم به تصویر در صورت داشتن احساس به وی می‌داد. می‌توان تصور کرد که تصویری دارای احساس که برای بار دهم دور انداخته‌شده و از نو شروع به کشیده شدن می‌شود، چقدر آرزو می‌کرد که کاش یک طراحی کوچک بود که در یک دقیقه کشیده می‌شد.

به‌طور مشابهی خدا ما را دوست دارد. می‌خواهد در حد ممکن به کمال نزدیک شویم. این بدین معنی است که هر یک از ما نیاز به تبدیل دارد و مانند نقاشی دارای احساس خیالی لوئیس، تبدیل را دردناک می‌یابیم. مثال نقاشی می‌تواند همراه‌کننده باشد: ممکن است این معنی را دهد که تبدیل به‌طور کلی به خاطر عاشق است. در کل یک نقاشی عالی به هنرمند خود سود می‌رساند و کمی از این سود نصیب خود نقاشی خواهد شد! آیا سعادت معشوق از توجیه لوئیس درباره عشق جاافتاده است؟

جواب خیر است. لوئیس می‌نویسد که "وقتی ما به‌گونه‌ای هستیم او می‌تواند بدون مانع ما را دوست داشته باشد، ما باید واقعاً خوشحال باشیم". اما چگونه می‌تواند خدایی شد که بدون مانع دوست بدارد؟ یک فرق مهم میان ما و یک نقاشی این است که ما قادر به وارد شدن به یک رابطه شخصی با خالق خود هستیم. برخلاف نقاشی، ما نیز می‌توانیم هنرمند را دوست بداریم و من باور دارم

که دیدگاه لوئیس این است که دقیقاً عشق برای خدا است که ما را ارزشمند عشق وی می‌کند: "خداوند خواستار خوبی ما است و خوبی ما دوست داشتن وی است." دوست داشتن خدا مستلزم تلاش و تکاپو برای همانند خدا شدن (در جنبه‌های خاصی) است: "به ما امر شده همانند مسیح باشیم تا تبدیل به مثل خدا شویم... برای خدا شدن- برای همانند خدا شدن و به اشتراک گذاشتن مصلحت در پاسخی مخلوقانه- قالب ترحم بودن- تنها سه گزینه موجود است. اشاره آخر این است که ما باید خدا را از روی اختیار دوست بداریم. خدا دوست داشتن از روی ناگزیری و زوری نمی‌خواهد بلکه عشقی از روی اختیار و آزادانه می‌خواهد. دوست داشتن آزادانه خداوند، سعادت حقیقی انسان است. اسکروتیپ شرور^۱ برخی از این ایده‌ها را به برادرزاده‌اش ورم وود در اثر تخیلی لوئیس یعنی نامه‌های اسکروتیپ توضیح می‌دهد:

او (شیطان) می‌خواهد جهان را با نسخه‌های عینی کوچک‌تر و نفرت‌انگیز خود پر کند- مخلوقاتی که زندگی‌شان در مقیاس کوچک خود از لحاظ کیفی مانند خود او خواهد بود نه برای این که او آن‌ها را جذب کرده است بلکه به این دلیل که اختیار آن‌ها به‌طور آزادانه دنباله‌رو وی هستند... اما اکنون می‌بینید که مقاومت‌ناپذیری و قاطع بودن دو سلاحی است که ذات طرح وی مانع استفاده وی از آن‌ها می‌شود. استیلاي دشمن بر انسان برای وی بی کاربرد است. او نمی‌تواند به‌زور کاری انجام دهد. تنها می‌تواند ترغیب و وسوسه کند.

^۱ اشاره به کتاب نامه‌های اسکروتیپ اثر سی اس لوئیس دارد که در آن شیطان عالی مقام به نام اسکروتیپ نامه‌هایی به شیطانی دون پایه‌ای به نام ورم وود می‌نویسد که مسئولیت وی هدایت مردی به نام پشینت به سمت پدر بزرگوارشان شیطان است.

این، تحلیل لوئیس را از سه مفهوم اصلی درگیر در مسئله رنج کامل می‌کند. جدول زیر دیدگاه‌های لوئیس را درباره این مفاهیم خلاصه می‌کند:

	مفهوم غلط	مفهوم درست
قدرت مطلق الهی	توانایی مطلق انجام هر کاری	توانایی انجام هر کاری که ذاتاً ممکن است
صلاحت الهی	میل به این که انسان‌ها سعادت دروغین داشته باشند	میل به این که انسان‌ها سعادت واقعی داشته باشند
سعادت انسان	زندگی‌های راحت و شاد زمینی	عشق ورزیدن آزادانه به خدا و تلاش برای شبیه مسیح شدن

اکنون ما در موقعیتی هستیم که می‌توانیم به پاسخ لوئیس در برابر سؤالی که من در انتهای بخش پیشین مطرح کردم بپردازیم: چه چیزی از جامعه‌ای با افراد آزاد آن قدر شگرف است که تمام این رنج‌ها ارزش آن را دارند؟ جواب این است که تنها افراد آزاد قادر به دستیابی به سعادت اصیل و واقعی هستند. این چنان عالی است که جامعه‌ای از افراد آزاد را چنان ارزشمند می‌کند که ارزش رنج‌های عظیمی در کنار آن که به‌عنوان پیامد هستند را دارد.

اکنون ما آماده درک توضیح لوئیس از رنج طبیعی هستیم. اساس این توضیح این است که رنج طبیعی یکی از ابزارهای خدا است که از آن برای تبدیل ما استفاده می‌کند تا ما را به سمت سعادت واقعی انسان ترغیب کند درحالی که آزادی ما دست‌نخورده و بی‌عیب و نقص می‌ماند. رنج طبیعی یک نقش بازآموزی یا اصلاحی را بازی می‌کند. بحث لوئیس از چهار نوع عشق به این واقعیت اشاره دارد که تبدیل معشوق توسط عاشق می‌تواند دردناک باشد اما همچنان نیاز داریم بدانیم که دقیقاً چرا همانند شدن هر چه بیشتر انسان به مسیح گاهی نیازمند رنج است. همان‌طور که لوئیس متوجه شده است: "تمام داروها بدمزه نیستند؛ یا اگر این‌طور باشند این یکی از واقعیات

ناخوشایند است که ما می‌خواهیم دلیل آن را بدانیم. "نقش رنج در تبدیل ما موضوع بخش بعدی است.

۱.۳.۴ سه کاربرد خدا از رنج

لوئیس می‌نویسد که:

هنگامی که افراد شرور شوند، قطعاً یکدیگر را آزار می‌دهند و این احتمالاً تشریح کننده چندین نوع رنج بشر است... اما با این وجود رنج زیادی باقی می‌ماند که نمی‌توانیم رد آن‌ها را در خود بیابیم. حتی اگر تمام رنج‌ها ساخته بشر باشند، می‌خواهیم بدانیم دلیل امکان شکنجه کردنی که خدا به بدترین انسان‌ها داده است، چیست.

در این خطوط، لوئیس به‌صراحت تمایز میان رنج اخلاقی و طبیعی را اذعان می‌کند. برای توجیه رنج طبیعی، لوئیس سه‌راهی که خدا ممکن از رنج برای ترغیب و تشویق ما به سمت سعادت واقعی استفاده کند را شرح می‌دهد.

اولین کاربرد است که گاهی خداوند رنج را قرار می‌دهد تا خود نقص‌ها و کاستی‌های اخلاقی خود را بشناسیم. بخشی از عشق به خداوند، اطاعت از فرامین اخلاقی است که خداوند برای بشر قرار داده است. اما شخصی که نمی‌فهمد در حال تخطی از فرامین اخلاقی است، تلاش برای اطاعت از آن‌ها نخواهد کرد. یکی از بخش‌های فساد اخلاقی، ناتوانی از دیدن فساد خویشتن است: "خطا و گناه هر دو این ویژگی را دارند که هرچه عمیق‌تر شوند، قربانی آن‌ها کمتر به وجود آن‌ها شک می‌کند". درد می‌تواند به‌نوعی بیدار باش عمل کند که فرد در حال فساد را برای مشغول شدن به بررسی خود بر می‌انگیزد به‌نحوی که منجر به تشخیص فساد خود شود:

درد بر توجه و رسیدگی به آن اصرار دارد. خدا در زمان خوشی ما زمزمه می‌کند، از طریق وجدان ما صحبت می‌کند اما از طریق درد است که فریاد

می‌زند: درد بلندگوی وی برای برانگیختن یک جهان ناشنوا است. یک مرد بدکار و خوشحال، مردی بدون حداقل اشاره است که اعمال وی پاسخی نداد. زیرا عملکرد او در تطابق با فرامین اخلاقی جهان نیستند.

راه نشان می‌دهد که درد تنها یک ابزار از جعبه ابزار خداوند است اما در برخی موارد مؤثرترین آن‌ها است: "شکی نیست که درد به‌عنوان بلندگوی خداوند، ابزاری وحشتناک است... اما تنها فرصتی می‌دهد تا انسان بدکار خود را اصلاح کند."

لوتیس دومین کاربرد رنج را در خطوط زیر شرح می‌دهد:

خدایی که ما را آفریده است می‌داند که ما چه هستیم و سعادت ما تنها در نزد وی است. تا هنگامی که ما سعادت خود را در نزد وی نیابیم جای دیگری نیست که حتی بخواهیم به‌طور محتمل در آنجا جستجو کنیم. درحالی که چیزی که آن را زندگی خود می‌نامیم موافق این خواهد بود که ما خود را به وی تسلیم نخواهیم کرد. پس آیا خدا به نفع ما کار می‌کند و زندگی ما را کمتر مطابق میلمان می‌کند و منبع محتمل سعادت دروغین را از ما می‌گیرد؟

تصور کنید که شما فرزندی دارید که علاقه‌مند به بازی‌های ویدئویی است. کودک شما بازی‌های ویدئویی را چنان دوست دارد که به چیزی دیگر فکر نمی‌کند؛ وی به‌شدت از بازی کردن خوشحال است و هرچقدر هم طول بکشد خسته نمی‌شود. همچنین فرض کنید که شما می‌دانید که فرزندان خوشحال‌تر خواهد بود و زندگی پربارتری خواهد داشت اگر بازی ویدئویی‌اش را کنار بگذارد و انرژی‌اش را صرف چیز دیگری کند. اگر بتوانید بازی‌های ویدئویی را برایش خسته‌کننده یا ناخوشایند کنید، این وی را برمی‌انگیزاند تا به‌جاهای دیگر هم نگاهی بیندازد.

ایده لوتیس این است که بشر تا حدی مانند بچه در حال بازی ویدئویی است. ما میل داریم که برای سعادت به چیزهای زمینی نگاه کنیم و برای

خوشبختی به خدا نیم نظری اندازیم. یکی از خطرات آزادی این است که ممکن است ما از آن به طور نادرست استفاده کنیم: "هنگامی که مخلوق از وجود خدا به عنوان خدا و از وجود خود به عنوان خود آگاه می شود، این گزینه وحشتناک انتخاب خدا یا خود به عنوان مرکز برایش باز می شود." خدا می داند که سعادت حقیقی ما در نزد وی است اما می بیند اگر همواره با چیزهای زمینی خوش باشیم، هیچ گاه به وی رو نخواهیم کرد. وی نیاز به راهی دارد تا ما را از چیزهای زمینی بدون حذف اختیار و آزادی ما هدایت کند. ایده لوئیس این است که خدا می تواند به این هدف با استفاده از رنج برای از بین بردن خوشی های زمینی ما دست یابد. این ما را از این تصور رها می کند که چیزهای زمینی سعادت حقیقی را به همراه دارند و ما را متمایل به نظر کردن به جای دیگر می کند. فیلسوف معاصر پیتر ون اینواگن که این رشته از تفکرات لوئیس را به طور قدرتمندی توسعه داده است این نکته را این گونه بیان می کند که:

جزء مهم و ضروری از برنامه خدا این است که از وضعیت جدایی خود از وی ناراضی باشیم که این کار را به سادگی با ممکن ساختن زندگی با پیامدهای طبیعی این جدایی و دشوار ساختن گول زدن خود درباره دنیایی که در آن زندگی می کنیم، انجام می دهد: یک جهان وحشت انگیز.

برخلاف اولین کاربرد رنج، کاربرد دوم تنها برای فرد کاملاً فاسد قابل اعمال نیست: "تصور این که برای خود بسنده و کافی هستیم در افراد میانه رو، مهربان و صادق قوی تر است و بنابراین بدبختی و مصیبت برای چنین کسانی رخ می دهد." اگر این ادعا محتمل باشد، دیدگاه لوئیس را کاملاً قدرتمند می کند زیرا این دیدگاه امکان توجیه رنج برای افرادی را می دهد که به نظر می رسد که حداقل استحقاق را دارند. و این مطمئناً یکی از دشوارترین انواع رنج است:

گاهی سردرگم می‌شویم که می‌بینیم مصیبت بر سر افراد ارزشمند، خوب و بی‌آزار می‌آید... چگونه با ملاحظت کافی می‌توانم بگویم که اینجا چه باید گفت؟... زندگی برای آن‌ها و اقوامشان ادامه دارد؛ خدا زندگی را برای آن‌ها کم شیرین‌تر کرده است.

این ایده با هشدار مسیح به مرد ثروتمند جوان تطابق دارد که "برای یک فرد ثروتمند وارد شدن به بهشت دشوارتر است... مرد شدن شتر از سوراخ سوزن راحت‌تر از ورود برخی افراد ثروتمند به بهشت است." ثروت موجب رضایت در زندگی زمینی می‌شود و از این رو یکی از اصلی‌ترین موانع برای جستجوی سعادت در خدا است. همان‌طور که اسکروتیپ به ورم وود توصیه می‌کند: "رفاه انسان را با دنیا همدست می‌کند. او احساس می‌کند جایی را که می‌خواهد پیدا کرده است درحالی‌که تنها جایگاهش را در خودش یافته است."

لوئیس همچنین توصیه می‌کند که درد این عملکرد رنج می‌تواند به ما در درک آمیزه‌ی ویژه‌ای از خوشی و درد که در جهان می‌یابیم، کمک کند:

ما هیچ‌گاه ایمن نخواهیم بود اما خوشی‌های زیادی و وجود و شور کمی داریم. درک علت آن دشوار نیست. امنیتی که در طلب آن هستیم به ما یاد می‌دهد که تکیه به دنیا، مانعی در راه بازگشت ما به سوی خدا خواهد بود: لحظات اندک عشق شادمانه، یک منظره، یک سمفونی، دیداری شاد با دوستانمان، آب‌تنی یا یک مسابقه فوتبال هیچ‌کدام چنین تمایلی را ایجاد نمی‌کنند. پدر ما، ما را در سفر با مسافرخانه‌های خوشایندی شاداب می‌کند اما ما را به این اشتباه نمی‌اندازد که آنجا را با خانه اشتباه بگیریم.

سومین نقش رنج، پیچیده‌ترین این سه است. در توضیح آن لوئیس به این اصل متوسل می‌شود که انتخاب شامل این است که بدانی می‌خواهی انتخاب کنی." به‌طور دقیق‌تر به نظر می‌رسد که اصل لوئیس این باشد که

یک شخص به‌طور آزادانه x را به دلیل r انتخاب می‌کند تنها اگر بداند که x را به دلیل r انتخاب می‌کند. لوئیس این اصل را به‌صورت زیر به کار می‌برد:

از این رو ما نمی‌توانیم بدانیم که ما به‌طور کلی یا در اصل به خاطر خدا در حال عمل هستیم مگر این اصل عمل برخلاف تمایلات ما باشد یا به‌عبارت‌دیگر دردناک باشد و چیزی که ما نمی‌توانیم بدانیم این است که داریم انتخاب می‌کنیم که نمی‌توانیم انتخاب کنیم. پس کل عمل تسلیم خود به خدا نیازمند رنج است.

ایده در اینجا این است که بهتر است توسط یک مثال توضیح داده شود. من از یک مثال ویژه در تطابق با خوشی‌های خودم را انتخاب می‌کنم و مطمئنم که خواننده می‌تواند این مثال را بر طبق خوشی‌های خودش تطبیق دهد. فرض کنید که خدا به من دستور می‌دهد که روزم را به بازی ویدئویی X-Box Halo 2 بپردازم درعین‌حال که ویسکی و کوکا می‌نوشم. فرض کنید که من اطاعت می‌کنم. آیا می‌توانم مطمئن باشم که فرمان را اجرا کرده‌ام زیرا توسط خدا فرمان داده‌شده است؟ (در این مثال $x =$ بازی کردن Halo 2 و $r =$ خدا به من دستور می‌دهد که Halo 2 بازی کنم). من حدس می‌زنم که جواب لوئیس به دلیل زیر خیر باشد: چیزی را که دستور به انجام آن داده‌شده‌ام، کاملاً برای من لذت‌بخش است و متمایل به انجام آن هستم علی‌رغم این‌که آیا فکر می‌کنم که توسط خدا فرمان داده‌شده است یا خیر. از این رو حتی اگر اطاعت کنم، نمی‌توانم بدانم که عمل را انجام داده‌ام زیرا خوشایند بوده است در عوض این‌که این را برای این انجام داده باشم چون خدا دستور داده است. و بنابراین این اصل لوئیس را دنبال می‌کند که این موردی نیست که من از روی اختیار عمل را انجام داده باشم زیرا توسط خدا فرمان داده‌شده است. از این رو شرح آن به‌عنوان موردی که من خودم را به

خدا تسلیم کنم، گمراه‌کننده خواهد بود علی‌رغم این واقعیت که من کاری را انجام داده‌ام که خدا فرمان داده است.

برای نشان دادن این که چگونه رنج ما را قادر به دانستن این می‌کند که ما عملی را انجام می‌دهیم زیرا توسط خدا فرمان داده شده است، لوئیس روایت عهد عتیق از بستن اسحاق را بیان می‌کند که در آن خداوند به ابراهیم دستور قتل پسرش را می‌دهد. این مطمئناً دستوری است که اطاعت از آن رنج عظیم و بدون لذتی را برای ابراهیم به همراه دارد؛ با این وجود او به سمت اطاعت از فرمان خدا می‌رود تا جایی که از اقدام وی از لحظه آخر جلوگیری می‌کند. در این مثال ابراهیم می‌تواند مطمئن باشد که عمل را انجام داده است زیرا توسط خدا دستور داده شده بود و هیچ انگیزه لذت‌بخش دیگری در آن وجود نداشت. این عملی است که انجام آن بسیار دردناک است از این رو این موردی می‌شود که ابراهیم اگر از روی اختیار عمل را انجام می‌دهد به این خاطر است که توسط خدا دستور داده شده است.

این راه‌حل لوئیس را برای مسئله رنج تکمیل می‌کند. بنابراین به ما امکان تجدیدنظر دوباره درباره فرمول‌بندی مسئله را می‌دهد:

مسئله رنج

۱. اگر خدا وجود دارد، پس او قادر متعال، عالم مطلق و از لحاظ اخلاقی بی‌نقص است.

۲. اگر خدا از لحاظ اخلاقی بی‌نقص است، پس می‌خواهد رنجی در دنیا نباشد.

۳. اگر خدا عالم مطلق و عالم متعال است، پس می‌تواند کاری کند که رنجی در جهان وجود نداشته باشد.

۴. بنابراین: اگر خدا عالم مطلق، قادر متعال و از لحاظ اخلاقی بی‌نقص باشد، آنگاه هیچ رنجی در جهان وجود ندارد (از ۲ و ۳).

۵. اما در جهان رنج هست.

۶. بنابراین خدایی وجود ندارد (از ۱، ۴ و ۵).

لوئیس چه نظری درباره این برهان دارد؟ جواب به این سؤال بستگی به این دارد که چگونه ما فرض مقدم دوم را تفسیر و تعبیر کنیم. به خصوص ما نیاز داریم که بدانیم بر طبق این فرض مقدم، کمال اخلاقی خداوند متضمن این است که آیا او جهانی عاری از رنج را بیش از هر چیز دیگر می‌خواهد یا خیر. اگر فرضیه مقدم با این شیوه قدرتمند تفسیر شود، آنگاه لوئیس آن را رد خواهد کرد. موضع لوئیس این است که حداقل یک چیز خوب‌تر از جهان بدون رنج است، چیز خوبی که ممکن است در واقع نیازمند جهانی شامل رنج باشد. البته این چیز خوب، سعادت واقعی انسان است و ما دیده‌ایم که چرا حتی یک خدای قادر مطلق نمی‌تواند چنین چیزی را بدون ممکن ساختن رنج انسانی، امکان‌پذیر سازد. به این دلیل که این خوبی چنان خوب است که خداوند در تلاش برای ممکن ساختن آن است حتی اگر باید از رنج به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به آن استفاده کند. البته لوئیس این را می‌پذیرد که خداوند دوست دارد تا حد ممکن میزان رنج کمی در جهان باشد زیرا با ترویج سعادت واقعی بشر سازگار است. اگر فرضیه مقدم دوم به شکل این ادعا تفسیر شود که این تمام چیزی است که کمال اخلاقی نیازمند آن است، آنگاه لوئیس آن را می‌پذیرد. با این وجود اگر فرضیه مقدم دوم بدین شکل تعبیر شود، به‌اندازه کافی برای فرضیه مقدم چهارم قوی نیست. بنابراین از دید لوئیس، فرضیه مقدم دوم یا غلط است یا برای پشتیبانی از فرضیه مقدم چهارم بسیار ضعیف است.

یک‌رشته‌های دیگر می‌ماند: در پایان بخش قبلی درباره قدرت مطلق، به مسئله مطرح‌شده توسط اتاق گفتگوی اینترنتی اشاره کردم. مسئله در دیدگاه لوئیس چیزی است که برای جامعه‌ای از افراد دارای اختیار محتمل به نظر می‌رسد که در آن افراد رنج‌های شدیدی که می‌توانند در دنیای ما به هم

تحمیل کنند، را در آنجا نمی‌توانند. پس با این وجود آیا لوئیس می‌تواند این ویژگی دنیای ما را توجیه کند؟

احتمالاً لوئیس می‌تواند از توضیح رنج طبیعی خود برای جواب به این پرسش استفاده کند. می‌توان گفت مواردی هست که نیازمند انواع شدید رنج طبیعی هستند. برای مثال افرادی هستند که تنها در صورتی به خدا (و از این رو به سعادت واقعی) روی می‌کنند که تحت رنج شدیدی قرار بگیرند. برای مثال چنین افرادی را "موارد دشوار" می‌نامیم.

ما دیده‌ایم که بر طبق لوئیس چرا جامعه‌ای از افراد دارای اختیار نیازمند وجود یک محیط کنترل شونده توسط قانون هستند. از آنجایی که (به‌طور معمول) از طریق این قوانینی است که خداوند رنج طبیعی را تحمیل می‌کند، اگر خدا باید به‌طور مناسبی موارد دشوار را مدیریت کند، قوانینی که محیط را کنترل می‌کنند باید امکان وقوع رنج شدید را به وجود آورند. اما اگر قوانین چنین رنجی را ممکن سازند، این احتمال را به وجود می‌آورد که برخی از افراد آزاد در محیط از این قوانین برای تحمیل رنج شدید به دیگران استفاده کنند. در اینجا مثال ساده‌ای است که نشان‌دهنده این نکته است: اگر خدا می‌تواند از آتش برای تحمیل رنج به‌وسیله فوران آتش‌فشان و آتش گرفتن جنگل‌ها استفاده کند، آنگاه انسان می‌تواند در قوانین مرتبط با آتش به استادی برسد و از این قوانین برای سوزاندن دیگر انسان‌ها استفاده کند. شاید وجود موارد دشوار توضیح می‌دهد که چرا ما در محیطی مشابه یک اتاق گفتگوی اینترنتی زندگی نمی‌کنیم. چنین محیطی به خداوند امکان مدیریت موارد دشوار را در حین این‌که اراده از روی اختیار افراد در محیط دست‌نخورده بماند، نمی‌داد.

اگر راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج کاملاً موفقیت‌آمیز باشد، تمام رنج انسانی برحسب سه نقش شرح داده در این بخش باید قابل توضیح باشند. آیا

همین‌طور است یا خیر، موضوع اصلی بخش یکی مانده به آخر این فصل است که در آن ما برخی ایرادات وارد به راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج را مورد ملاحظه قرار می‌دهیم. قبل از انجام این کار، سودمند است تصویری ادبی از برخی ایده‌های لوئیس را مورد ملاحظه قرار دهیم. انجام این کار هم ایده‌های لوئیس را زنده می‌کند و هم به درک ما از تفاوت میان این دو کمک می‌کند: رنج انسانی از نقطه نظر درک قدرت مطلق، خوبی و سعادت چگونه به نظر می‌رسد و این که رنج انسانی از نقطه نظر درک صحیح این مفاهیم چگونه به نظر می‌رسد.

۱.۴ مورد ایوان ایلچ

رمان بزرگ لئوتولستوی یعنی مرگ ایوان ایلچ نشان‌دهنده یک مورد مطالعاتی حداقل دو تا از سه نقشی است که لوئیس می‌گوید رنج طبیعی می‌تواند آن‌ها را بازی کند. داستان، زندگی و مرگ ایوان ایلچ را شرح می‌دهد. تولستوی می‌نویسد که ایوان زندگی‌ای را کرده است که ساده‌ترین و معمولی‌ترین زندگی و درعین‌حال ترسناک‌ترین نوع زندگی بوده است. در بیشتر زمان بزرگسالی‌اش، ایوان پیشرفت در حرفه قضایی را در اولویت قرار داده بود، به موفقیت مالی دست‌یافت و زندگی‌اش را به‌گونه‌ای تنظیم کرد که پر از لذت‌های موردعلاقه‌اش بود. مهم‌ترین این لذایذ، نوعی بازی ورق بود. تولستوی آشکارا راهی که ایوان در برخی رفتارهای از لحاظ اخلاقی مشکوک که درگیر آن‌ها می‌شد را بیان می‌کند. این پیامد عدم وجود تفکر درباره بخشی از خود ایوان بود. او به‌سادگی باورها و ارزش‌های طبقه اجتماعی را قبول می‌کند که آرزو می‌کرد بدان متعلق بود. وی تا حدی این تصور را دارد که کاری که انجام می‌دهد کاملاً درست نیست اما سعی کرده این احساسات پریشان‌حالی را کنار بگذارد:

به‌عنوان یک دانشجو در آن زمان کارهایی را کرده که به نظر وی به‌شدت شرم‌آور به نظر می‌رسند و موجب می‌شود از خودش بدش بیاید؛ اما بعدها که می‌بیند افرادی با مرتبه بالا هیچ ناراحتی در قبال انجام چنین کارهایی ندارند، کاملاً قادر نیست که آن‌ها را خوب به‌حساب بیاورد اما موفق شده که نادیده‌شان بگیرد و وقتی آن‌ها را به یاد می‌آورد احساس پشیمانی نکند.

یکی از بهترین توضیح‌های رویکرد ایوان نسبت به زندگی، تصمیم وی درباره ازدواج است:

ایوان ایلچ هیچ قصد آشکار و مشخصی برای ازدواج نداشت اما هنگامی که دختری عاشق او شد، از خودش پرسید: "واقعاً چرا نباید ازدواج کنم؟" ... ایوان ایلچ به دو دلیل ازدواج کرد: برای به دست آوردن همسری که به او لذت می‌داد و در همان زمان کاری را می‌کرد که افراد با مقام و مرتبه بالا آن را درست می‌پنداشتند. و این‌گونه ایوان ایلچ ازدواج کرد.

ایوان در یک پوسته است، یک مرد بد، شاد بدون حداقل تصویری از این که کارهای او جوابی نمی‌دهند که در تطابق با قوانین جهان باشد. هنگامی که همه‌چیز برای ایوان در سر جای خود قرار می‌گیرد، از روی نردبان می‌افتد و خودش را زخمی می‌کند و باگذشت زمان روشن می‌شود که از یک بیماری شدیداً مهلک و مزمن رنج می‌برد. یکی از اولین پیامدهای بیماری این است که بزرگ‌ترین لذت یعنی ورق‌بازی را خراب می‌کند. تولستوی دلسردی و نومیدی را در پایان یک ورق‌بازی شرح می‌دهد که توسط بیماری‌اش نابود شده است: "پس از عصرانه دوستانش به خانه رفتند و ایوان ایلچ را با این فکر تنها گذاشتند که زندگی او مسموم شده است و دارد زندگی دیگران را هم مسموم می‌کند و این سم بیشتر و بیشتر دارد به‌کل وجود او نفوذ می‌کند."

با پیشرفت بیماری ایوان، توانایی تجربه همه لذایذ را از او می‌گیرد و او را تنها و منزوی می‌کند. برای اولین بار در زندگی‌اش، ایوان درباره زندگی ژرف می‌اندیشد. در نهایت به نتیجه‌ای وحشتناک دست می‌یابد:

"اگر تمام زندگی‌ام، کل زندگی هشیارانه‌ام به‌سادگی آن چیز حقیقی نبوده است، چه؟ چیزی برای او رخ می‌دهد که پیش‌ازین کاملاً غیرقابل‌تصور بوده است- این که نوعی زندگی را که باید می‌کرده که انجام نداده است. به نظر او می‌رسد که آن میل کمی محسوس در اعتراض به چیزی است که افراد با مقام و مرتبه بالا خوب می‌پنداشتند، آن انگیزه‌هایی که همواره نادیده‌شان می‌گرفت، ممکن است دقیقاً تنها چیز مهم بوده باشند و تمام چیزهای دیگر زندگی واقعی نبوده است. وظایف رسمیش، روش زندگی‌اش، خانواده‌اش، ارزش‌هایی که توسط افراد جامعه و در حرفه او تعریف می‌شدند- تمام این‌ها ممکن است آن چیز واقعی نبوده باشند. سعی کرد دفاعی در باب این چیزها بیابد و ناگهان واهی بودن همه آن‌ها را فهمید.

در این قطعه ایوان نقص‌های اخلاقی شخصیت خود را درمی‌یابد. درجایی دیگر ما توجیهی از کشف ایوان از میزان سعادت واقعی که در زندگی‌اش بوده است را می‌یابیم:

در تصورش، بهترین لحظات زندگی دلپذیرش را به یاد می‌آورد. هنوز به‌طور عجیبی به میزان کافی، تمام بهترین لحظات زندگی مطبوعش الان به‌طور کاملاً متفاوتی به نسبت گذشته به نظر می‌رسیدند- همه به‌جز اولین خاطرات کودکیش... به‌محض این‌که به دوره‌ای رسید که ایوان ایلچ کنونی را ساخته بود، تمام لذات ظاهری زندگی‌اش در پیش چشمش ناپدید شدند و بسیار جزئی و اغلب تهوع‌آور به نظر می‌رسیدند.

بیماری و رنج ایوان، دو نقشی هستند که لوئیس آن‌ها را شرح داده است. ایوان کشف می‌کند در طی دوران بزرگسالی‌ش، به سمت بی‌اخلاقی و بدبختی

سقوط می کرده است. در آخرین ساعات زندگی اش، ایوان با این کشفیات دست به گریبان است: "بله تمام این ها به سادگی هیچ چیز واقعی نبودند. اما اهمیتی ندارد. هنوز هم می توانم چیز واقعی درست کنم- من می توانم. اما چه چیز واقعی است؟" متوجه شد که بیماری و رنج درازمدت وی خانواده اش را رنج می داده است (سه روز آخر زندگی اش را مدام در حال فریاد زدن بود). در پایان، برایش روشن می شود که راهی برای رهایی وی و زندگی تلف شده اش است- راهی که از زندگی چیز واقعی بسازد:

و ناگهان برایش روشن شد چیزی که او را آزار می داده و ولش نمی کرده است ناگهان از دو طرف، ده طرف و همه طرف ناپدید می شود. برای آن ها احساس تأسف می کرد، باید کاری می کرد تا مانع رنج کشیدن آن ها شود. تا خود و آن ها را از این رنج برهاند. فکر کرد "چه خوب و چه ساده!"

و ایوان اولین کار حقیقتاً نوع دوستانه زمان بزرگسالی اش را انجام می دهد: همه چیز را رها می کند و می گذارد تا بمیرد تا رنج خانواده اش را تمام کند. با این کار ایوان به رستگاری دست می یابد. همچنین این نظر وجود دارد که او کشف می کند سعادت واقعی در چیزهای زمینی نیست. در طی بیماری اش ایوان، ترس جانکاه از مردن مایه آزار همیشگی اش است. اما در پایان پس از اینکه تصمیم می گیرد بمیرد تا خانواده اش از رنج کشیدن بیشتر برهاند، دیگر ترسی از مرگ ندارد: "برای ترس از مرگ دنبال دلیل می گردد و آن را نمی یابد. مرگ کجا بود؟ چه مرگی؟ هیچ ترسی نبود زیرا هیچ مرگی نبود. به جای مرگ تنها نور بود. نظر من این است که ایوان دیگر ترسی از مرگ ندارد زیرا می فهمد که سعادت واقعی در چیزهای زمینی نیست بلکه جایی دیگر است، ماورای این زندگی.

بگذارید برای لحظه ای در نظر بگیریم که چگونه وقتی کسی مفهوم رایج اما غلط قدرت مطلق، نیکی الهی و سعادت انسان را می پذیرد ممکن است

امتحان سخت ایوان را تجربه کند. هنگامی که ایوان در نهایت به سعادت دست می‌یابد (یک زندگی راحت و دلپذیر)، دچار بیماری لاعلاجی می‌شود که به آرامی تمام لذات زندگی او را می‌مکد. چه جور خدایی ممکن است بگذارد این اتفاق بیفتد؟ خدای قادر مطلق می‌تواند هر کاری کند و خدایی که ایوان را دوست دارد نمی‌گذارد چنین چیزی برای او رخ دهد. بنابراین خدا یا یک احمق سرهم‌پندی کننده است یا نباید زیاد ایوان را دوست داشته باشد. هنگامی که ایوان درباره خدا برای اولین بار در داستان فکر می‌کند، پس از دچار شدن به بیماری، به نتیجه دیگری می‌رسد:

برای درماندگی خود، برای تنهایی وحشتناکش، برای بی‌رحمی مردم، برای بی‌رحمی خدا، برای عدم وجود خدا گریست. "چرا تمام این کارها را کردی؟ چرا مرا به این روز انداختی؟ چرا مرا این چنین شکنجه می‌دهی؟ برای چه؟... پس ادامه بده! دوباره مرا بزن! اما برای چه! چه بدی در حق تو کرده‌ام؟"

هنگامی که از چشم شخصی که درگیر مفاهیم اشتباه قدرت مطلق، نیکی و سعادت است، رنج ایوان می‌تواند شاهد پر قدرتی در برابر وجود خدا باشد. اما برای کسی با درک صحیحی از این مفاهیم (و شخصیت ایوان)، رنج ایوان به هیچ وجه مدرک دال بر عدم وجود خدا نیست. در واقع لوئیس معتقد است که هنگامی که ما این مفاهیم را به‌طور صحیح درک کنیم، خواهیم دید که دقیقاً به این دلیل است که خدا ایوان را دوست دارد که به وی اجازه رنج کشیدن را می‌دهد. راه حل لوئیس برای مسئله رنج در صورت موفقیت‌آمیز بودن بیش از آشتی دادن عشق خداوندی با رنج انسان است؛ نشان می‌دهد که چگونه رنج انسان از عشق الهی سرچشمه می‌گیرد. خوبی خدا، خوبی پیرمردی دوست‌داشتنی نیست که تنها بخواهد شما احساس خوبی داشته باشید. برعکس خوبی واقعی و وحشتناکی است که در رابطه با تبدیل شدن

شما به خوبی است. احتمالاً به این دلیل است که لوئیس به‌طور مکرر عشق خداوند را برای بشریت به‌صورت ارادتی غیرقابل تحمل شرح می‌دهد.

چیزی که درباره رنج ایوان درست بر طبق نظر لوئیس برای تمام رنج بشریت درست است. فیلو توزیع لذت و رنج در جهان را به‌عنوان شاهدهی علیه وجود خدا می‌بیند؛ لوئیس آن را به‌عنوان چیزی می‌بیند که ما در هنگامی که درک درستی از مفاهیم کلیدی داشته باشیم، انتظار آن را داریم. برای پرسش بلاغی فیلو "آیا جهان به‌طور کلی و آن‌طور که در این زندگی به نظر ما می‌رسد متفاوت از آنچه است که یک انسان یا چنین وجود محدودی پیشاپیش از یک خدای بسیار قدرتمند، حکیم و خیرخواهی انتظار دارد؟" لوئیس بدین‌گونه جواب می‌دهد: خوب نه حقیقتاً.

در بحث گفتگوهای هیوم در همین فصل، من به‌طور خلاصه به چهار شرایط اشاره فیلو (چهار منبع قابل‌اجتناب رنج در جهان) اشاره کردم. ما قبلاً دیدگاه لوئیس درباره دومین شرط از این فهرست یعنی "مدیریت جهان توسط قوانین عمومی" را مورد بحث قرار دادیم. سه شرط دیگر این‌ها هستند: (۱) رنج (علاوه بر لذت) به‌عنوان انگیزه‌ای برای برانگیختن تمام مخلوقات به انجام عمل کار می‌کند (۳) طبیعت بسیار ساده است و در آن هر مخلوق بهره‌مند از ظرفیت‌های طبیعی کافی برای زنده ماندن است اما این ظرفیت‌ها برای اجتناب از بدبختی کافی نیست (۴) طرز کار غیردقیق جهان که بیشتر شبیه به یک پیش‌نویس آشفته است تا یک پروژه کامل.

من فکر می‌کنیم اکنون می‌توانیم ببینیم چگونه لوئیس به نظریه فیلو جواب خواهد داد که یک خدای خوب و قادر مطلق از این سه وضعیت می‌توانست جلوگیری بکند. با توجه به وضعیت اول، فیلو به نظر می‌رسد فرض کرده است که تنها راهی که رنج می‌تواند سودمند باشد به‌وسیله کارکرد به‌عنوان انگیزه‌ای برای اجرای فعالیتی است که به‌راحتی یا امنیت

یک نفر کمک کند (برای مثال با تحریک شما هنگامی که دست خود را از آتش دور می‌کنید). لوئیس رنج زیادی در شرح دیگر کارکردهای سودمند رنج کشیده است؛ اگر حق با لوئیس باشد، فرض فیلو به‌سادگی اشتباه است. با توجه به سومین وضعیت، ما دیده‌ایم که چرا بر طبق لوئیس، خدایی که ما را دوست دارد نمی‌خواهد که ما در این جهان چندان راحت باشیم. چیزی که فیلو به‌عنوان سادگی غیرضروری می‌بیند به‌طور غیرضروری ما را از دست‌یابی به امنیت و راحتی پایدار و همیشگی بازمی‌دارد، لوئیس آن را به‌صورت یکی از ابزارهای خداوند برای ترغیب ما به سعادت واقعی است. درنهایت با توجه به وضعیت چهارم، ما مشاهده می‌کنیم که برای ارزیابی کیفیت طرز کار جهان به‌طور دقیق، باید بدانیم که هدف اصلی جهان چیست. با فرض این‌که هدف جهان فراهم کردن راحتی، زندگی‌های پر لذت برای ساکنین آن است، فیلو از طرز کار غیردقیق آن تعجب می‌کند. لوئیس معتقد است که هنگامی که ما بفهمیم که هدف جهان فراهم کردن محیطی است که در آن افراد دارای اختیار می‌توانند در جهت سعادت واقعی عمل کنند، چیزی که به نظر مانند نشانه‌های طرز کار غیردقیق به نظر می‌رسد به‌عنوان مهارت استادانه هنرمند شناخته می‌شود.

۱.۵ نقص راه‌حل لوئیس

شاید طولانی‌ترین بحث انتقادی از اثر لوئیس در دفاعیات مسیحی، کتاب سی اس لوئیس و جستجو برای مذهب منطقی توسط جان بورس لوئیس^۱ باشد. بورس لوئیس فصلی را به کتاب مسئله رنج اختصاص داده است و ما بررسی انتقادی از راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج را با در نظر گرفتن برخی اعتراضات جالبی که بورس لوئیس در این فصل پیشنهاد کرده، آغاز می‌کنیم.

¹ Beversluis

من تأکید می‌کنم که نقش مهم توجیه لوئیس این است که سعادت واقعی انسان شامل دوست داشتن از روی اختیار خداوند است. در صحبت‌های اسکروتیپ، است که خداوند نمی‌تواند مجبور کند تنها می‌تواند ترغیب کند. اما بورسلویس اعتقاد دارد که استفاده خداوند از رنج شدید برای هدایت انسان‌ها برای تسلیم خود در برابر او بیشتر مجبور کردن است تا ترغیب!

موردی را در نظر بگیرید که گناهکاران فرمان ناپذیر که به‌جز در پاسخ به رنج (رنج طولانی‌مدت و طاقت‌فرسا)، روی به خدا بر نمی‌گردانند. اگر در انتها در نتیجه رنج آن‌ها روی به خدا کنند چه؟ آیا این کار را از روی اختیار انجام خواهند داد؟ خیر یک قیاس در اینجا می‌تواند کمک کند. من از شما اطلاعاتی می‌خواهم و می‌دانم که آن را در اختیار دارید. شما از دادن آن خودداری می‌کنید. بنابراین من شما را تحت درد و رنج قرار می‌دهم تا زمانی که همه‌چیزی را که می‌خواهم به من بگویید. آیا این اطلاعات را به‌صورت آزادانه فاش کردید؟ خیر این درد و رنج بوده که شما را مجبور به موافقت کرده است. همین برای گناهکاران شکنجه‌شده که در نهایت در نتیجه دردشان به خدا روی می‌کنند، درست است... در چنین مواردی ما وادار به انتخاب تنها یک گزینه دیگر می‌شویم، گزینه‌ای که اصلاً گزینه دیگری نیست.

اعتراض در اینجا این است که توجیه لوئیس در اصل متناقض است. از یک طرف، لوئیس ادعا می‌کند که سعادت واقعی انسان شامل روی گرداندن از روی اختیار به سمت خدا است. از طرف دیگر لوئیس ادعا می‌کند خدا از رنج به‌عنوان ابزاری برای فراهم کردن سعادت واقعی انسان استفاده می‌کند. مسئله بر طبق بورسلویس این است که استفاده از رنج برای اینکه ما به سمت خدا روی کنیم مستلزم این است که چنین رویکردی به‌طور آزادانه

انتخاب نمی‌شود. از این رو استفاده از رنج برای فراهم کردن سعادت واقعی بشر به‌طور ذاتی غیرممکن است و از این رو خدا نمی‌تواند این کار را کند. این اعتراض رد می‌شود زیرا روشی که خدا از رنج در مدل لوئیس استفاده می‌کند کاملاً متفاوت از روشی است که رنج در مثال بورس لوئیس به کار می‌رود. به‌طور خلاصه، قیاس بورس لوئیس چندان قابل قیاس نیست. در مورد بورس لوئیس برای رنج برنده آشکار است که دو گزینه وجود دارد: فاش کردن اطلاعات یا رنج بردن زیاد. من با بورس لوئیس موافقم کسی که اطلاعات را تحت چنین شرایطی فاش می‌کند، این کار را از روی اختیار انجام نداده است. انتخابی که چنین فردی با آن روبروست، بیشتر شبیه انتخابی است که آدم هنگام روبرو شدن با یک سارق مسلح دارد که می‌گوید "پول یا زندگیات!": این اصلاً انتخاب نیست.

با این وجود مورد بشر گناهکاری که رنج طبیعی را تجربه می‌کند اصلاً شبیه این نیست. این معمولاً به‌این علت است که برای چنین انسانی کاملاً آشکار نیست که تنها دو گزینه تسلیم خود در برابر خدای مسیحیت یا رنج بردن شدید است. خدا به‌طور مستقیم مانند شیوه‌ای که شکنجه‌کننده در مثال بورس لوئیس به‌طور مستقیم به شخصی که می‌خواهد از او اطلاعات کسب کند نشان داده می‌شود، به رنج برنده نشان داده نمی‌شود. موقعیتی که انسان گناه‌کار با آن روبروست بسیار مبهم‌تر است و متعاقباً گزینه‌های بسیاری برای او وجود دارد. تسلیم خود در برابر خدای مسیحیت تنها یکی از آنهاست؛ میزبان یا خدای فرضی دیگری وجود دارد که ممکن است به آنها رو کند. گزینه دیگر به‌سادگی پذیرش این است که خدایی وجود ندارد، جهان توسط نیروهای بی‌بصیرت کنترل می‌شود، زندگی دردناک است و همه‌چیز همین‌طوری است. یک گزینه دیگر نتیجه گرفتن این است که خدا وجود ندارد اما به‌طور ویژه‌ای خوب نیست.

گفته اسکروتیپ را به یاد داشته باشید "مقاومت ناپذیری و قاطع بودن دو سلاحی هستند که ذات طرح وی مانع استفاده وی از آن‌ها می‌شود!؛ زیرا وجود خدا غیرقابل شک است، او می‌تواند از رنج به شیوه‌ای که توسط لوئیس شرح داده شد بدون این که تسلیم در برابر خود را مقاومت ناپذیر کند، استفاده کند.

در مثال بورس لوئیس، استفاده از رنج توسط شکنجه‌گر نشان‌دهنده پایان آزادی رنج برنده درباره کاری است که می‌تواند انجام دهد. رنج آشکار می‌کند که تنها یک گزینه قابل دسترس وجود دارد. به عکس، استفاده خداوند از رنج اغلب نشان‌دهنده شروع آزادی رنج برنده است. این را می‌توانیم با به یاد آوردن مورد ایوان ایلچ ببینیم. ایوان در طی زندگی‌اش بدون تفکر عمیق به پیش می‌رفت تا هنگامی که مریض شد. بیماری موجب ژرف‌اندیشی وی در مورد زندگی شد و این که چگونه می‌تواند آن را تغییر دهد- تفکر عمیقی که در غیر این صورت رخ نمی‌داد. ما می‌توانیم حتی تا جایی پیش برویم که بگوییم رنج ایوان میزان آزادیش را حتی افزایش داد، از آنجایی که زندگی که پیش از این رنج کرده بود، بدون اندکی آزادی انجام شده بود. در هر صورت، رنج ایوان روند خویشتن‌بینی را بدون محدود کردن این روند به تنها یک پیامد ممکن آغاز کرد. اگرچه ایوان در نهایت به خداوند رو می‌کند، رنج او را ملزم به انجام این کار نمی‌کند.

یک اعتراض چالش‌برانگیزتر مطرح شده توسط بورس لوئیس این است که دیدگاه لوئیس با دانسته‌های ما درباره توزیع واقعی خوشی و رنج در تعارض است:

برخی افرادی که رنج نمی‌برند، به نظر دور از خدا می‌رسند در حالی که دیگرانی که رنج می‌برند به نظر نزدیک به وی می‌رسند. ملحدان به اوج رسیده و در نهایت مؤمنان ظالمی وجود دارند... هرچه بیشتر رنج ببرند، دورتر از خدا هستید و هرچه کمتر رنج ببرید، نزدیک‌تر خواهید بود. در نهایت هرچه بیشتر رنج ببرید، خدا شما را بیشتر دوست خواهد داشت و هرچه کمتر رنج

ببرید، خداوند کمتر دوستان خواهد داشت، زیرا این گونه که ما کسانی را که دوست داریم تنبیه می‌کنیم و کسانی که برایمان اهمیتی ندارند می‌گذاریم در حالات نکوهش آمیزی شاد و خوشحال باشند.

در واقع تعدادی انتقاد در این قطعه وجود دارد؛ من تنها بر یکی از آن‌ها تمرکز می‌کنم. گفته بورسلویس را درباره ملحدان به اوج رسیده در نظر بگیرید. به نظر می‌رسد این موردی باشد که بسیاری از افراد در جهان نه تنها به خدا پشت کرده‌اند بلکه همین‌طور به اخلاقیات هم پشت کرده‌اند و با این حال زندگی خود را در راحتی و سهولت نسبی بدون هرگز رودررو شدن با رنجی که ایوان (یا از این باب لوئیس) با آن روبرو شد، می‌گذرانند. در جمله پایانی این عبارتی که نقل قول شد، بورسلویس گفته لوئیس را به یاد ما می‌آورد " این برای افرادی است که می‌گویند ما به هیچ چیز اهمیت نمی‌دهیم و شادی را به هر قیمتی می‌خواهیم ". پس این افراد خبیث اما شاد(به معنی رایج) در میان ما چه؟ به نظر می‌رسد که خدا به آن‌ها اجازه غوطه‌ور شدن در سعادت دروغین احتمالاً به قیمت سعادت واقعی را می‌دهد. همان‌طور که بورسلویس اشاره می‌کند و خود کلمات لوئیس مدعی هستند، به نظر می‌رسد که خدا آن‌ها را دوست ندارد؛ اگر داشت، آیا از بلندگوی رنجش برای بیدار کردن آن‌ها استفاده نمی‌کرد؟ اگر این استدلال درست باشد، این را به دنبال دارد که خدا تمام انسان‌ها را دوست ندارد و این برای وفق دادن با درک لوئیس از خوبی خداوند سخت است. به‌طور طعنه‌آمیزی، راه حل لوئیس برای مسئله رنج ممکن است مسئله رنج نا کافی را ایجاد کند. مسئله رنج ناکافی، چالش‌برانگیز است. برای توسعه یک پاسخ لوئیسی به آن، ما نیاز به کمی منحرف شدن داریم. ما دو انتقاد وارد دیگر به دیدگاه لوئیس را بررسی می‌کنیم و در نظر می‌گیریم که چگونه لوئیس به آن‌ها پاسخ خواهد داد. ایده‌های توسعه داده‌شده در طی این بحث موادی را در

اختیار ما قرار می‌دهد که به آن‌ها برای کنار آمدن با مسئله رنج ناکافی نیاز داریم. در اینجا در ابتدا دو انتقاد دیگر به دیدگاه لوئیس آمده است.

بر طبق نظر لوئیس، خداوند گاهی از رنج برای ترغیب مخلوقاتش به سمت سعادت واقعی استفاده می‌کند. این بیان می‌کند که رنج خوب است و متعاقباً به جای اجتناب از آن باید به دنبال آن رفت. به‌خصوص رنج دادن دیگران برای آن‌ها خوب است. آیا به ما دستور داده نشده که همسایه‌های خود را دوست بداریم؟ و آیا دوست داشتن آن‌ها نیازمند خواستن خوبی آن‌ها نیست؟ از این رو ما باید بر همسایگان خود رنج را تحمیل کنیم به‌خصوص بر افراد شروری که در میان ما زندگی می‌کنند. با انجام این کار، ما کار خوب خدا را انجام خواهیم داد.

در کتاب مسئله رنج، لوئیس اشاره می‌کند که رنج به‌خودی‌خود خوب نیست. رنج ذاتاً شر است؛ دیدگاه لوئیس، او را مقید به ادعا می‌کند که رنج گاهی به‌طور ابزاری خوب است (خوب به خاطر چیزی که منجر به آن می‌شود). به‌ویژه وقتی که منجر به سعادت واقعی می‌شود؛ با این وجود ذاتاً شر باقی می‌ماند. در کتاب "غم مشاهده‌شده"^۱ لوئیس می‌نویسد که "اگر خدای خوبی وجود داشته باشد، آنگاه این شکنجه‌ها ضروری هستند. زیرا حتی وجود نسبتاً خوبی نمی‌تواند آن‌ها را تحمیل کند یا اجازه آن‌ها را بدهد در صورتی که هدف خوبی در پی آن نباشد." زیرا درد ذاتاً شر است و تنها هنگامی باید بر وجود دیگری تحمیل شود که دلیل بسیار خوبی برای آن وجود داشته باشد- برای مثال در هنگامی که انجام این کار به سعادت واقعی شخص دیگری می‌انجامد. این بدین معنی است که محدودیت‌های خاصی درباره مجاز بودن تحمیل رنج بر دیگری وجود دارد؛ به‌ویژه اگر شما به‌اندازه

¹ A grief observed

کافی مطمئن نباشید که از تحمیل رنج بر دیگران چیز خوبی به دست می‌آید، پس شما نباید درد و رنج به دیگران تحمیل کنید.

در کتاب مسیحیت محض، لوئیس ادعا می‌کند که: هنگامی که شخصی یک انتخاب می‌کند، دو چیز در اینجا درگیر هستند. یکی عمل انتخاب است و دیگری احساسات و وسوسه‌های گوناگون است که تجهیزات روان‌شناختی و مواد خام انتخاب او هستند. ما چیز زیادی درباره مواد خامی که باید با آن‌ها دست‌وپنجه نرم کنیم در دسترس نداریم. این‌که بگوییم و بر طبق نظر لوئیس، مواد روان‌شناختی بد، یک گناه نیست بلکه بیماری است. البته ما همگی مواد خام یکسانی نداریم و این در هنگام ارزیابی شخصیت دیگران موجب دشواری می‌شود.

انسان‌ها یکدیگر را با فعالیت‌های خارجی‌شان قضاوت می‌کنند. خداوند آن‌ها توسط انتخاب‌های اخلاقی‌شان قضاوت می‌کند... وقتی شخصی از جوانی‌اش منحرف شده باشد و یاد گرفته باشد که بی‌رحمی چیز درستی است، مهربان کمی از خود نشان می‌دهد و از این رو ریسک این وجود دارد که همراهانش به دیده تحقیر به او نگاه کنند اما در چشم خداوند ممکن است از من و شما کار بیشتری انجام دهد اگر ما از زندگی برای یک دوست دست بکشیم... همین است که مسیحیت به ما می‌گوید که دیگران را قضاوت نکنیم. ما تنها نتایجی را می‌بینیم که یک فرد از مواد خام انجام داده است. اما خدا او را اصلاً بر اساس مواد خام قضاوت نمی‌کند بلکه بر اساس کاری که با آن انجام داده است، قضاوت می‌شود.

پیامدش فاصله میان دانشی است که یک فرد از شخصیت فرد دیگر دارد و دانشی که خدا از شخصیت آن فرد دارد. در واقع موضع لوئیس به نظر این می‌رسد که تنها درک کامل و دقیقی از شخصیت یک فرد دیگر دارد. و این بدین معنی است که تنها خدا می‌تواند به‌طور دقیق بداند که رنج چه اثراتی

می‌تواند بر شخصیت یک فرد معین در زمان مشخص داشته باشد. به‌ویژه تنها خدا می‌تواند بداند که آیا رنج، شخص را به سمت سعادت واقعی ترغیب خواهد کرد یا خیر. فاصله میان دانش ما و دانش خدا، باهم با این اصل که از لحاظ اخلاقی مجاز است که بر دیگری رنجی وارد کنید در صورتی که به‌طور قابل‌قبولی مطمئن باشید که انجام این کار پیامدهای خوبی در بر خواهد داشت در تضاد است. بدین معنی که از لحاظ اخلاقی هیچ‌گاه مجاز برای یک انسان تحمیل رنج به انسان دیگر برای ترغیب وی به سمت سعادت واقعی مجاز نخواهد بود. جیمز پتریک نکته‌ای را درباره این خطوط با تشبیه خدا همانند یک جراح بیان می‌کند:

ممکن است یک شیوه جراحی که یک جراح آموزش‌دیده می‌تواند به‌طور خیرخواهانه‌ای انجام می‌دهد، به‌عنوان یک کراهت اخلاقی در نظر گرفته می‌شود. فرض کنید من (یک پروفیسور فلسفه و جراح ناکارآمد) این شیوه را در زیرزمین خانام انجام دهم... در حالت مشابهی می‌توان گفت که برای انسان شنیع است که به‌طور معمول اجازه تحمیل رنج را داشته باشد، بر طبق گفته لوئیس، برای خدا مجاز است زیرا رشد روحی و اخلاقی فردی یک موضوع به‌شدت پیچیده است... از این رو مجاز بودن رنج شدید برای یک تحول اخلاقی یا روحی، جهالت بی‌ملاحظه‌ای خواهد بود. البته خدا تحت چنین جهالتی عمل نمی‌کند؛ از این رو برای خدا مجاز خواهد بود که رنج شدید را برای تأثیر بر تحول شخصیت تحمیل کند درحالی‌که انجام این کار برای بشر مجاز نیست.

هنگامی که پای استفاده از رنج به‌عنوان ابزاری برای پیشبرد سعادت واقعی به میان می‌آید، خدا می‌داند که دارد چه کار می‌کند اما ما نمی‌دانیم. به همین دلیل است که استفاده از رنج به شیوه‌هایی که استفاده از آن برای ما مجاز نیست، ممکن است. بنابراین راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج او را متعهد

به این دیدگاه نمی‌کند که تحمیل رنج بر همسایگان برای روگرداندن آن‌ها به سمت خدا، برای ما مجاز است.

این پاسخ به ما ایده‌هایی در باب این می‌دهد که ما با مسئله رنج ناکافی سروکار نداریم. برای به دست آوردن ایده‌های بیشتر، باید پاسخ لوئیس را به انتقاد مشخص یعنی دکترین جهنم در نظر بگیریم. قطعه زیر را ملاحظه کنید:

شکل ساده‌تر همین انتقاد شامل گفتن این است که مرگ نباید پایان باشد و باید شانس دومی وجود داشته باشد. من باور دارم که اگر میلیون‌ها شانس نویدبخش انجام کار خوب باشد، همه این شانس‌ها داده خواهند شد. اما یک استاد اغلب می‌داند، وقتی پسر و والدینش اهمیتی نمی‌دهند و پسر به خوبی درس نمی‌خواند، فرستادن دوباره او به امتحان مشخصی بیهوده است. پایان بالاخره زمانی باید بیاید و نیازمند ایمان بسیار قدرتمندی نیست که باور داشته باشد که علم مطلق زمان آن را می‌داند.

ما قبلاً موضوع گناهکاران واقعاً فرمان ناپذیری که تنها در صورت تحت رنج شدید قرار گرفتن به خدا روی می‌کنند را مورد بحث قرار داده‌ایم. اما گروه دیگری از گناهکاران وجود دارند که باید در نظر گرفته شوند. این مجموعه شامل کسانی است که به‌طور آزادانه خدا را تحت شرایطی به خدا تسلیم می‌کنند. درجایی لوئیس می‌گوید که "رنج به‌عنوان بلندگوی خدا، ابزار وحشتناکی است، می‌تواند به طغیانی برگشت‌ناپذیر ختم شود." اگر چنین اصلاح ناپذیری‌هایی وجود داشته باشد، خدا آن‌ها را تشخیص خواهد داد و می‌داند که تحمیل رنج بر آن‌ها، بی‌فایده خواهد بود. به این دلیل که رنج ذاتاً شر است، خدا از تحمیل آن بر کسانی که می‌دانند بی‌فایده خواهد بود، احتراز می‌کند. این می‌تواند توضیح دهد که چرا او به برخی افراد اجازه

می‌دهد که در سعادت دروغین غوطه‌ور شوند. او می‌داند که کاری نیست که بتوان برای آن‌ها کرد.

فرض کنید که شما چیزی درباره پزشکی یا حتی بیولوژی و فیزیولوژی انسان نمی‌دانید. کاملاً توسط دکتری که در بخش اولویت‌بندی بیماران کار می‌کند، گیج خواهید شد؛ چرا برخی بیماران را نادیده می‌گیرد و به درمان برخی دیگر می‌پردازد؟ چه توجیهی برای درمان‌های متفاوتی که به بیماران مختلف عرضه می‌کند، وجود دارد؟ جواب به این پرسش‌ها فراتر از شما خواهد بود. اکنون فرض کنید که شما فکر می‌کنید که چیزی درباره پزشکی می‌دانید اما باورهای غلط زیادی در این حیطه دارید. تحت چنین شرایطی، شما ممکن است به‌خوبی یا مهارت و تبحر دکتر شک کنید؛ چرا تمام آن بیماران را نادیده می‌گیرد درحالی‌که می‌توانست به آن‌ها کمک کند؟ چرا تمام زمان خود برای کسی می‌گذارند که آشکارا رفتنی است؟ چنین شک‌هایی بر اساس درک غلطی از موقعیت است.

چیزی که انسان‌ها به میزان قابل‌توجهی در آن بد هستند، ارزیابی شخصیت است و نه تنها شخصیت دیگران بلکه در مورد شخصیت خودشان نیز همین‌طور است. عدم توانایی ما در ارزیابی ذات شخصیت و انگیزه خود ما، موضوع رمان لوئیس "تا وقتی صورتی داریم" است که در آن قطعه زیر را پیدا کرده‌ایم.

وقتی زمانی برسد که شما در نهایت مجبور به ادا کردن سخنی می‌شوید که سال‌هاست در مرکز روح شما قرار دارد، سخنی که شما تمام این زمان مانند احمقی آن را دوباره و دوباره به خود می‌گفتید اما هیچ‌گاه درباره لذت کلمات حرف نمی‌زدید. من به‌خوبی دیدم که چرا خدایان آزادانه با ما سخن نمی‌گویند و به ما اجازه جواب دادن نمی‌دهند. تا وقتی که این کلمه از ما بیرون کشیده

شود، چرا باید حرف‌های بی‌معنی را بشنوند که ما فکر می‌کنیم منظور ما این است؟ چگونه می‌توانند با ما رودررو شوند تا وقتی ما رویی داشته باشیم؟

درک ناکافی ما از خود و دیگران توسط فلاسفه گوناگون مورد تأکید قرار گرفته است و به میزان وافری توسط آثار معاصر در فلسفه پستی‌بانی می‌شود. علی‌رغم این، قضاوت درباره شخصیت دیگران، چیزی است که ما نمی‌توانیم خود را از انجام آن بازداریم. به نظر می‌رسد که این بخشی از ذات انسان باشد که به میزان قابل‌توجهی رنج ناکافی را درباره اطرافیان فرد شکل می‌دهد. این می‌تواند به توضیح این کمک کند که چرا رنج طبیعی باعث سردرگمی ما می‌شود و آن را به‌عنوان شاهدهی در برابر وجود خدا در نظر می‌گیریم - حتی اگر درک دقیقی از قدرت مطلق الهی، خیرخواهی الهی و سعادت انسان داشته باشیم. مثل آدم جاهلی در عرصه پزشکی که فکر می‌کند چیزی درباره آن می‌داند و متعاقباً به تبحر و مهارت دکتر رده بندی کننده بیماران شک می‌کند، ما نیز هنگامی که پای شخصیت انسان پیش می‌آید، جاهل هستیم و متعاقباً به‌خوبی و تبحر خدا شک می‌کنیم. به خاطر این که این شک ریشه در جهل دارد، توجیه نکردنی است. به‌طور دقیق‌تر وجود اصلاح‌ناپذیران همراه با توانایی ما برای شناسایی آن‌ها، می‌تواند ما را به اشتباه به شک درباره وجود یا خوبی خدا بیندازد. خدا درمان وحشتناک رنج را برای مواردی به کار می‌برد که هنوز امیدی به تأثیر است و مواردی ارجح‌تر هستند که می‌داند بر آن‌ها تأثیری نخواهد گذاشت. به آن دلیل که ما قاضی شخصیت ضعیفی هستیم، فاقد تجهیزات لازم برای تشخیص بین این دو مورد هستیم حتی وقتی پای خودمان در میان باشد. این به نظر من بهترین پاسخ در دسترس لوئیس به مسئله رنج ناکافی است.

بگذارید به واقعه‌ای که در ابتدای این فصل مورد بحث قرار دادیم، بازگردیم - سونامی سال ۲۰۰۴ اندونزی. آیا راه حل لوئیس به مسئله رنج به

میزان کافی رخدادهای از این دست را توضیح می‌دهد؟ در جواب به این سؤال، ما باید به‌طور انحصاری بر رنج تحمیل‌شده توسط این واقعه به جای مرگ‌هایی که این باعث آن شده، تمرکز کنیم، همان‌طور که پروژه اصلی لوئیس در کتاب مسئله رنج، توضیح رنج به‌جای خود مرگ بوده است. آیا رنج به وجود آمده توسط سونامی سال ۲۰۰۴ به‌طور باورپذیری به‌عنوان ترغیب بشریت به سمت سعادت انسانی ترجمه می‌شود؟

اندازه مطلق واقعه جواب مثبتی را به سؤال می‌دهد که غیرمحمتمل به نظر می‌رسد. صدها از هزاران، شاید میلیون‌ها نفر در نتیجه سونامی رنج بردند. وسعت و ذات این رنج به نظر می‌رسد که به میزان قابل توجهی به تعداد زیادی متغیر وابسته است. آیا ما واقعاً باور داریم که تمام این رنج به شیوه‌ای توزیع شده که هر فردی که این رنج را دریافت کرده دقیق میزان درستی رنج برای هدایت به سمت سعادت حقیقی بوده است. صراحتاً پذیرفتن این دشوار است.

از طرف دیگر، من توضیحی از این‌که چرا چنین ادعایی ممکن است به نظر ما باورناپذیر برسد حتی اگر درست بوده باشد- ارائه کرده‌ام- یعنی عدم کارایی ما در هنگام ارزیابی شخصیت. چگونه ما می‌توانیم چنین ادعایی را بررسی کنیم. این کار به‌ت‌آور است و نیازمند بررسی طولانی‌مدت (احتمالاً به‌اندازه طول) اثر رنج بر هر یک افرادی است که تحت تأثیر سونامی قرار گرفته‌اند. برای تعیین این‌که دیدگاه لوئیس نمی‌تواند تمام این رنج را توضیح دهد، ما نیاز به یافتن حداقل یک نمونه رنج داریم که به نوعی به سمت سعادت واقعی انسان را ترغیب نکرده باشد. با مشخص بودن دشواری ارزیابی شخصیت دیگران، دیدن این دشوار است که چگونه ما می‌توانیم مطمئن باشیم که چنین نمونه‌ای را یافته‌ایم. بنابراین درحالی‌که ادعای این‌که رنج تحمیل‌شده توسط سونامی، کار یک جراح خبره بوده است و حتی ذره‌های این رنج در هدایت به سمت سعادت حقیقی شکست نخورده است،

به نظر من باورناپذیر می‌رسد، من نمی‌دانم چگونه این باورناپذیری را به صورت یک انتقاد مهم به راه حل لوئیس برای مسئله رنج دربیآورم.

با این وجود نوع دیگری رنج وجود دارد که ارزش مورد توجه قرار گرفتن را دارد: رنج کودکان. یکی از مشهورترین بحث‌های فلسفه این نوع رنج در فصل انتخاب‌شده رمان سال ۱۸۸۰ فئودور داستایوسکی یعنی برادران کارامازوف به نام "طغیان" قابل یافت است. این فصل شامل مبحثی میان دو برادر کارامازوف یعنی ایوان و آلیوسا است. ایوان مجموعه‌ای از مثال‌های وحشتناک از رنج کودکان را می‌زند. یکی از قدرتمندترین این مثال‌ها در قطعه زیر آمده است:

و این والدین فرهیخته دختر پنج‌ساله خود را تحت تمام انواع شکنجه قرار داده بودند. او را زده بودند، فلک کرده بود، بدون هیچ دلیلی که خودشان بدانند. تمام بدن بچه پر از کبودی بود. در نهایت یک اصلاح دیگر تعبیه کردند. به بهانه این که کودک رختخواب خود را خیس کرده است... او را مجبور به خوردن مدفوع کردند و آن را به تمام صورت او مالیدند و این کار را مادرش انجام داده بود! و سپس این زن دختر خودش را در مستراح بیرونی تا صبح زندانی می‌کرد و این کار را حتی در سردترین شب‌ها که هوا یخ می‌زد هم انجام می‌داد... تصور کن این مخلوق کوچک حتی قادر به درک این نبود چه اتفاقی دارد برایش می‌افتد، با مشت کوچکش به سینه کوچک دردناکش می‌کوبید، به شدت گریه می‌کرد، گریه‌های بدون خشم و آرامی و از مسیح مهربان می‌خواست که کمکش کند و تمام این‌ها در یک مکان متعفن، سرد و تاریک رخ می‌داد! آیا این چرندیات را درک می‌کنی... به من بگو آیا هدف این پوچی و نامعقولی را درک می‌کنی؟ چه کسی به این نیاز دارد و چرا اصلاً خلق شده است؟

در هر یک از مثال‌های ایوان، کودکان به دست بزرگسالان رنج می‌بینند. شاید این رنج قابل توضیح توسط دفاع میل از روی اختیار باشد. با این وجود

رنج طبیعی برای کودکان زیادی وجود دارد- رنجی که نتیجه فعالیت از روی اختیار انسان نبوده بلکه به خاطر بیماری یا بلایای طبیعی بوده است. برای مثال لکودیستروفی متاکروماتیک را در نظر بگیرید. این یک اختلال ژنتیکی است که بر توسعه غلاف ملین اثر می‌گذارد، پوشش چربی که به‌عنوان عایق به دور تارهای عصبی عمل می‌کند. کودکان مبتلابه این بیماری دچار مشکل در راه رفتن پس از اولین سال تولد خود هستند. با پیشرفت بیماری، علائم به طور معمول شامل کوری، سفتی عضلات، تشنج، بلع ناقص غذا، فلج و جنون هستند. درنهایت کودکان بستری، کور می‌شوند و وارد یک فاز نباتی شده و در سن ده سالگی می‌میرند. بیماری‌های کودکان مانند این که چنین بی‌رحمانه به معصوم‌ترین و ناتوان‌ترین‌ها یعنی بچه‌ها فرود می‌آیند، به نظر یکی از وحشتناک‌ترین انواع شر طبیعی به نظر می‌رسد. آیا راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج، این نوع رنج را هم توضیح می‌دهد؟

موضوع این است که نمی‌توان رنج این کودکان به اندازه کافی کم سن را در یکی از سه نقش شرح داده‌شده لوئیس در تلاش وی برای توضیح رنج طبیعی، جای داد. دلیل سراسرتی است که رنج می‌تواند آن سه نقش را تنها در افرادی بازی کند که درک متناسبی از مفاهیم کلیدی مشخصی (برای مثال خدا، درستی و نادرستی اخلاقی) دارند و بچه‌های کم سن قادر به داشتن چنین مفاهیمی نیستند. کودکان کم سن نمی‌توانند به همان دلیلی آزادانه خود را تسلیم خدا کنند که نمی‌توانند شطرنج‌بازی کنند: آن‌ها به‌سادگی فاقد توانایی شناختی لازم هستند. از این رو دیدن این که چگونه رنج آن‌ها را به سمت سعادت واقعی پیش می‌برد، دشوار است.

شاید گفته شود که فاصله زمانی عظیمی میان رنج و روی کردن به خدا است. شاید رنج بردن به‌عنوان یک کودک، حتی رنجی از یادرفته، می‌تواند بعدها موجب تسلیم در برابر خدا شود. این نظر جالبی است. با این وجود

حتی اگر ما آن را بپذیریم، به‌طور کامل مسئله را حل نخواهد کرد. این به این دلیل است کودکانی هستند که رنج می‌برند و سپس بدون به دست آوردن توانایی شناختی کافی لازم برای تسلیم در برابر خدا می‌میرند. به نظر شفاف می‌رسد که این نوع رنج نمی‌تواند به سعادت واقعی قربانی‌های جوانش کمک کند.

در دفاع از توجیه لوئیس برای خوبی‌خداوند در برابر انتقادات بورسلویس، پتریک اظهار می‌کند که برخی از رنج‌ها ممکن است به خاطر توسعه روحانی شخص دیگری غیر از رنج برنده باشند. خداشناس قرن پنجم، آگوستین این ایده رنج کودکان را به کار می‌برد و می‌گوید "از آنجایی که خدا به هدایت والدین به‌وسیله رنج و مرگ کودکانی که برای آن‌ها عزیز هستند، به‌خوبی می‌رسد، چرا نباید این چیزها اتفاق بیافتند؟ اگرچه لوئیس هرگز به‌صراحت این نکته را نگفته است، اشاراتی در نوشته‌های او وجود دارد. گفته وی را درباره رنج ظاهراً غیرمنصفانه به یاد بیاورید: "زندگی برای آن‌ها و اقوامشان ادامه دارد؛ خدا زندگی را برای آن‌ها کم شیرین‌تر کرده است". لوئیس به‌طور ویژه‌ای به خانواده به‌عنوان چیزی اشاره می‌کند که می‌تواند به‌عنوان مانعی به سمت سعادت واقعی عمل کند. کودکان آشکارا در دسته خانواده قرار می‌گیرند و تصور راه مؤثرتری برای حذف شیرینی زندگی شخص بیشتر از رنج بردن و مردن کودکان وی دشوار است.

آیا زندگی پر شده با رنج کودکی که برای چند سال با عذاب زندگی می‌کند و سپس بدون کوچک‌ترین درکی از این‌که چه اتفاقی دارد برایش می‌افتد، قابل توجیه توسط مزایایی است که چنین زندگی درنهایت برای افراد تحت تأثیر رنج کودک قرارگرفته ایجادشده است؟ واقعاً این داروی بسیار تلخی برای فرودادن است. در پایان فصل "طغیان" در کتاب برادران کارامازوف، ایوان چالش را برای آلیوسا مطرح می‌کند:

بگذار فرض کنیم که از تو خواسته شده که سرنوشت انسان را به گونه‌ای بسازی که انسان‌ها در نهایت شاد باشند و آرامش و صلح را بیابند. اگر بدانی که برای رسیدن به این کار، باید تنها یک مخلوق را شکنجه دهی، مثلاً دختری کوچکی نومیدانه در مستراح به سینه‌اش می‌کوبد و با آن اشک‌های معصومانه تو می‌توانی آنچه را که می‌خواهی بسازی، آیا با آن موافقت می‌کنی؟ به من دروغ نگو و هرچه را فکر می‌کنی بازگو کن!"

آلیوسا به آرامی گفت "نه این کار را انجام نخواهم داد"

"و آیا این ایده را برای کسانی که داری سرنوشت شان را می‌سازی، قابل قبول می‌یابی که سعادتی را بیابند که مبنای آن خون دختری شکنجه شده است و در صورت دریافت آن آیا باید تا ابد از آن لذت ببرند؟"

آلیوسا گفت "نه من این را قابل قبول نمی‌بینم."

نکته ایوان این است که از لحاظ اخلاقی ممکن بودن رنج بردن کودکان مجاز نیست حتی اگر انجام این کار تنها ابزار رسیدن به سعادت واقعی برای باقی بشریت باشد. این موردی است که در نهایت توجیه آن به دلیل شدت شر، در ابزار شکست می‌خورد.

فرض کنید که یک نفر در صورتی سعادت واقعی را به دست خواهد آورد اگر و تنها اگر یک کودک زندگی پررنجی را برای چند سال بگذراند و سپس در عذاب بمیرد. آیا یک خدای خوب به‌خوبی سعادت واقعی برای چنین شخصی به قیمت رنج کودک دست خواهد یافت؟ برای جواب به این پرسش، ما باید میزان رنج کودک را در مقابل سعادت واقعی بزرگ سال بسنجیم. جواب آگوستین به این سؤال مثبت است. در نهایت سعادت واقعی تا ابد طول می‌کشد درحالی‌که رنج کودک تنها موقتی است: "هنگامی که رنج تمام شود، برای کودکان چنین خواهد بود انگار که هیچ‌گاه رنج نبرده‌اند." دیدگاه خود من این است که جواب به این سؤال خیر است. من باور دارم حتی اگر

سعادت واقعی ارزشمندتر از رنج کودک باشد، عدالت می‌گوید که باید مانع چنین سعادت‌تی شد زیرا این کودک نیست که به سعادت واقعی دست می‌یابد بلکه کس دیگری است. کسی که سعادت واقعی‌اش تنها از طریق رنج وحشتناک یک کودک ممکن است، نباید به آن سعادت برسند.

خواننده باید نتیجه خود را از این مسئله بگیرد. اگر حق با من باشد، پس راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج ناکامل است زیرا نمی‌تواند تمام انواع رنج کودکان را توجیه کند. این نکته به‌طور دقیق‌تر دیگری نیز قابل بیان است: اگر توضیحات رنج بشریت پیشنهادی توسط لوئیس در کتاب مسئله رنج، تنها توضیحات برای رنج انسان باشند، آنگاه جهان ما نباید شامل رنج‌های کودکانی باشد که من شرح دادم. از طرف دیگر اگر حق با آگوستین باشد، پس دیدگاه لوئیس می‌تواند توجیه‌کننده این نوع رنج باشد. اگر حرف آگوستین درست باشد، پس عشق خدا برای ما می‌تواند او را مجاز به رنج دادن و کشتن کودکان کند. و این درک، اهمیت ویژه‌ای را در خطوط بعدی از اثر لوئیس یعنی "غم مشاهده‌شده" به همراه دارد:

هرچه بیشتر باور داشته باشیم که خدا تنها برای رستگار کردن شفا می‌بخشد، کمتر می‌توانیم باور کنیم نیاز به التماس برای شفقت وجود دارد. به یک مرد بی‌رحم باید رشوه داده شود- ممکن است از روش گناهکارانه‌اش خسته شود- ممکن است یک بخشش موقتی داشته باشد، همان‌طور که الکلی‌ها گاهی هوشیار می‌شوند. اما تصور کنید که کسی در برابرش قرار دارید یک جراح است که نیت خوبی دارد. هرچه مهربان‌تر و باوجدان‌تر باشد، بیشتر از روی سنگدلی خواهد برید.

۱.۶ نتیجه گیری

فرض کنید ادعای من که نظریه لوئیس در کتاب مسئله رنج نمی‌تواند توجیه برخی انواع خاص رنج تحمیل شده بر کودکان، درست باشد؛ این چقدر می‌تواند برای کل پروژه لوئیس مخرب باشد؟ با فکر درباره این سؤال، تشخیص کم‌وبیش پروژه‌های بلندپروازانه که یک خداشناس به عهده می‌گیرد، سودمند است. یک نوع از این پروژه‌ها، دفاع نامیده می‌شود؛ این کار نشان دادن این است که وجود شر (یا یک نوع شر خاص) با وجود خدا سازگار است. یک پروژه بلندپروازانه‌تر، عرضه یک تئودوسی^۱ است، این کار عرضه یک توضیح واقعی (یا حداقل باورپذیر) برای این است که چرا خدا امکان وجود شر (یا نوع خاصی از شر) را می‌دهد. باز یک پروژه بلندپروازانه‌تر، عرضه یک تئودوسی کامل است- یعنی عرضه توضیحات واقعی (یا حداقل باورپذیر) برای تمام انواع شر.

برخی از گفته‌های لوئیس بیان می‌کند که وی تنها درگیر دفاع در برابر مسئله رنج بوده است. درجایی وی می‌گوید که پروژه او "کشف این است که چگونه یک جهان در حال رنج کشیدن را باید درک کرد و مطمئن بود که در تمام زمینه‌ها خدا خوب است و ما باور داریم که خوبی و رنج باهم در تناقض نیستند". با این وجود شواهد خوبی وجود دارد که هدف لوئیس در واقع جاه طلبانه‌تر از چیزی است که این عبارت می‌گوید. برای مثال هنگامی که به موضوع شر اخلاقی یا شر طبیعی رجوع می‌کنیم، وی می‌گوید که "حتی اگر تمام رنج ساخته بشر باشد، ما باید دلیل مجاز بودن شکنجه انسان‌ها که خدا به بدترین انسان‌ها می‌دهد را بدانیم." این عبارت روشن می‌کند که قصد لوئیس عرضه نظری درباره توضیح واقعی انواع خاص رنج است. علاوه بر این ذات راه‌حل لوئیس برای مسئله رنج بیان می‌کند هدف وی حداقل یک

¹ Theodicy

تئودوسی جزئی بوده است؛ وی آشکارا می‌خواهد توجیه باورپذیری از این که چرا خداوند انواع رنجی که در این جهان می‌یابیم را امکان‌پذیر کرده است. برای مثال طرز برخورد‌های مشخصی از رنج افراد در جهنم و همچنین رنج حیوانات را عرضه می‌کند و می‌گوید که این انواع رنج قابل توضیح همانند رنج زمینی انسان نیست.

نظریه من از ناکاملی کار لوئیس، نشان می‌دهد که لوئیس یک تئودوسی را ارائه نکرده است که تمام انواع رنج را پوشش دهد؛ درستی انتقاد من با اینکه لوئیس یک دفاع موفق یا یک تئودوسی را ارائه کرده که برخی انواع رنج که در جهان می‌یابیم را توجیه می‌کند، سازگار است. این ناکاملی یک نسخه اصلاح‌شده از مسئله رنج را توصیه می‌کند که تمرکز این فصل است. بگذارید رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی را به عنوان رنجی تجربه‌شده توسط کودکی تعریف کنیم که نتیجه فعالیت آزادانه انسان نیست و اصلاً به سعادت واقعی بچه‌ای که رنج را تجربه می‌کند، کمک نمی‌کند (همان‌طور که قبلاً گفته شد، چنین رنجی ممکن است به سعادت واقعی کس دیگری کمک کند).

مسئله رنج کودک

۱. اگر خدا وجود داشته باشد، پس قادر متعال، عالم مطلق و از لحاظ اخلاقی بدون نقص است.
۲. اگر خدا از لحاظ اخلاقی بدون نقص باشد، آنگاه می‌خواهد که هیچ رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی در جهان نباشد.
۳. اگر خدا قادر متعال و عالم مطلق است، پس می‌تواند کاری کند که هیچ رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی در جهان نباشد.

۴. بنابراین: اگر خدا قادر متعال، عالم مطلق و از لحاظ اخلاقی بی‌نقص باشد، آنگاه هیچ رنج طبیعی برای کودک رو به بهبود غیرقربانی در جهان وجود ندارد (از ۲ و ۳).

۵. اما رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی در جهان وجود دارد.

۶. از این رو خدا وجود ندارد (از ۱، ۴ و ۵).

همانند قبل (۲) و (۳) فرض‌های مقدم اساسی هستند. در این برهان، فرض مقدم (۵) در این معنی نیز بنیادی به نظر می‌رسد. می‌خواهیم از این برهان به چه برسیم؟

هشدار فیلو را به یاد آورید که "ما به میزان کمی فراتر از زندگی رایج یا حتی درباره خود زندگی معمولی می‌دانیم." شاید به برخی دلایل، حتی یک خدای عالم مطلق و قادر متعال نمی‌تواند مانع تمام رنج طبیعی کودکان رو به بهبود غیرقربانی شود. لوئیس به ما هشدار می‌دهد که در تعیین این که چه چیزهایی ذاتاً غیرممکن هستند، اغلب اشتباه می‌کنیم. شاید چیزی که به نظر تا حدی رنج طبیعی کودکان به نظر می‌رسد، به شیوه‌ای که به تصور لوئیس راه نیافته است، در کل به سعادت واقعی کودک کمک می‌کند. یا شاید چنین رنجی با چیزی بسیار خوب مرتبط است که ما نمی‌توانیم آن را کشف کنیم - چنان چیز خوبی که در تضاد با موضع ایوان کارامازوف، وجود رنج را توجیه می‌کند.

این روزها، رویای بی پروای عرضه اثبات یا رد قاطع وجود خدا - برهانی که بتواند توسط هر فرد منطقی که آن را درک پذیرفته شود - یک رویای محض در نظر گرفته می‌شود. به میزان رو به افزایشی، خداشناسان و ملحدان به‌طور مشابهی به برهان‌های مورد فزاینده^۱ روی آورده‌اند - برهان‌هایی که از حجم زیادی شواهد به وجود آمده‌اند و هدف آن‌ها نشان دادن این است که

^۱ Cumulative-case

برای تمام چیز های در نظر گرفته شده، موضع موردعلاقه آنها، منطقی ترین آنها است. از این رو بگذارید مسیحیت سنتی را به عنوان یک موضع فرضیه بی‌خدایی فیلو از یک علت بی‌تفاوتی اخلاقی جهان به عنوان موضع دیگری در نظر بگیریم. به نظر من می‌رسد که وجود رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی درحالی که با هر دو موضع سازگار است، با درست بودن مفروضات فیلو به نسبت درست بودن مفروضات مسیحیت کمتر تعجب‌آور به نظر می‌رسد. از اینر و من فکر می‌کنم که چنین رنجی به عنوان شاهدهی برای فرضیه بی‌خدایی و در برابر مسیحیت سنتی به شمار می‌آید.

البته درزمینه برهان مورد فزاینده، این به سختی به مسئله رسیدگی می‌کند. ممکن است شاهدهی باشد که مسیحیت سنتی را پشتیبانی می‌کنند که به میزان کافی بالاتر و شاید علیه آن هستند. برای بررسی این احتمال، ما باید برهان‌های مثبتی که لوئیس در پشتیبانی از مسیحیت عرضه کرده است را در نظر بگیریم. این برهان‌ها، تمرکز دو فصل بعدی هستند.

فصل دوم

فراتر از طبیعت

۲.۱ مقدمه

بر طبق نظریه لوئیس "یک انسان عاقل هر ادعایی را یا می‌پذیرد یا رد می‌کند نه به این دلیل که می‌خواهد یا نمی‌خواهد بلکه به این دلیل که شواهد در نظر او خوب یا بد می‌رسند." این ادعا رویکرد لوئیس نسبت به مذهب را خلاصه می‌کند: شواهد را دنبال کن. پروژه نوشته‌های مسیحی لوئیس، ساختن ادعایی است که شواهد به مسیحیت بیانجامد. در فصل قبل، ما سعی در نشان دادن این کردیم که رنجی که ما در جهان می‌یابیم، شواهد قطعی را در برابر وجود خدا تشکیل نمی‌دهند. در این فصل و فصل بعدی، ما توجه خود را به مورد مثبت لوئیس برای حقیقت مسیحیت جلب می‌کنیم.

دیدن این به‌عنوان موردی متشکل از دو جز سودمند است. جز اول متشکل از برهان‌هایی برای این ادعا است که علاوه بر جهان طبیعی و فیزیکی که ما با حس‌های خود آن را درک می‌کنیم، وجوی اثیری، قدرتی برتر که جهان طبیعی را خلق کرده است و بیشتر شبیه به ذهن است تا هر چیز دیگری که می‌شناسیم. نوشته‌های لوئیس، سه برهان اصلی را برای این نتیجه‌گیری یا چیزی شبیه آن پیشنهاد می‌کنند. همان‌طور که لوئیس به

خوبی می‌دانست، اثبات چنین نتیجه‌گیری، درستی مسیحیت را اثبات نمی‌کند که به این ادعا یک مفهوم ویژه ذات این قدرت برتر و همچنین شماری از ادعای دینی و تاریخی را می‌افزاید. جز دوم ادعای قاطع لوئیس برای مسیحیت سعی در هرچه بیشتر به سمت رفتن به این نتیجه را دارد که قدرت برتر در واقع خدای مسیحیت است و این که مهمترین قسمت تاریخی مسیحیت، رستاخیز مسیح واقعاً رخ داده است. موضوع فصل حاضر، اولین جز ادعای لوئیس برای مسیحیت است. ما جز دوم را در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد. پیش از آن که ما برهان لوئیس را برای یک قدرت برتر در نظر بگیریم، باید به‌طور خلاصه رد صریح وی از نوع ویژه‌ای برهان را برای چنین قدرتی مورد ملاحظه قرار دهیم. نوع برهانی که لوئیس رد می‌کند، قدیمی‌ترین، مشهورترین و جاودان‌ترین نوع برهان‌های خداشناسی است: برهان طرح (نظم). بسیاری فکر می‌کنند که این برهان منسوب به پولوس^۱ است:

خشم خدا از بهشت در برابر تمام غیر دینداری و شرارت‌های کسانی که با شرارتشان مانع حقیقت می‌شوند، نشان داده خواهد شد. چیزی که درباره خدا برای آن‌ها ساده است، به این دلیل است که خدا آن را بهشان نشان داده است. از زمان آفرینش جهان، قدرت لایتناهی و ذات الهی او، درست است که نامرئی بوده اما همواره از طریق کارهایی که انجام می‌داده، قابل درک و دیدن بوده است.

یک جز اصلی این برهان نظم این ایده است که جهان قابل مشاهده ویژگی‌های خاصی دارد که نشان دهنده طرح هوشمندانه به کار رفته در اطلاعات آن است. این برهان به شکل‌های گوناگونی وجود دارد و مدافعان بسیاری هم دارد. همان‌طور که در فصل ۱ گفتم، هیوم، شخصیت کلئانتس را در کتاب خود گفتگوهایی در باب دین طبیعی داشت که از نسخه‌ای از برهان نظم دفاع می‌کرد و این برهان تحت انتقاد کوبنده فیلو و دمه آ بود. جالب

¹ Paul the Apostle

توجه است که لوئیس نیز علاقه ای به برهان نظم ندارد. در اوایل کتاب مسیحیت محض، وی می‌نویسد:

ما می‌خواهیم بدانیم که آیا جهان به‌سادگی بدون هیچ دلیلی چیزی شده که الان ما می‌بینیم یا این‌که قدرتی در پشت آن است که آن را چیزی می‌کند که هست. از آنجایی‌که این قدرت اگر وجود داشته باشد، یکی از واقعیات مشاهده شده نخواهد بود اما مطمئناً واقعیتی است که آن‌ها را ساخته است، هیچ مشاهده یا واقعیت محضی نمی‌تواند آن را بیابد... اگر قدرت کنترل‌کننده ای بیرون از جهان باشد، نمی‌تواند خودش را به ما به‌عنوان یکی از واقعیات درون جهان نشان دهد- معمار یک خانه نمی‌تواند یک دیوار یا راه پله یا شومینه آن خانه باشد.

۲.۲.۲ انتقاد راسل

برتراند راسل نزدیک یک صد سال زندگی کرد. در ولز در سال ۱۸۷۲ متولد شد، ۲۶ سال از لوئیس بزرگتر بود و نزدیک یک دهه بیشتر از لوئیس زندگی کرد و در سال ۱۹۷۰ در ولز درگذشت. راسل یکی از سرسخت‌ترین منتقدان مذهب به‌طور کلی و مسیحیت به‌طور ویژه بود. برای مثال خطوط آغازین مقاله وی در سال ۱۹۲۹ را در نظر بگیرید "آیا مذهب کمک سودمندی به تمدن کرده است؟": "دیدگاه خود من درباره مذهب همانند لوکرتیوس است. من مذهب را به‌عنوان بیماری نشانی از ترس و منبع بی‌شمار بدبختی برای نژاد انسان می‌دانم." مانند هیوم، راسل خشم بنای مذهبی را نتیجه انتقاد از مذهب می‌داند. در فصل قبل گفتم که مقام استادی در دانشگاه گلاسکو در سال ۱۷۵۲ را از دست داد؛ راسل نیز موقعیت مشابهی را در کالج سینی در نیویورک در سال ۱۹۴۰ از دست داد. یکی از مقالات بدنام راسل درباره مذهب در سال ۱۹۲۷ با این مضمون "چرا من یک مسیحی نیستم" چاپ شده است". در این مقاله راسل تعدادی از برهان‌های وجود خداوند شامل برهان اخلاقی را مورد ملاحظه

قرار داده و رد می‌کند. در طی مقاله راسل، درباره چیزی صحبت می‌کند که کتاب مسیحیت محض بیش از یک دهه بعد درباره آن صحبت می‌کند، برهان اخلاقی که راسل در نظر می‌گیرد کاملاً شبیه به برهان اخلاقی لوئیس است. راسل درباره این برهان می‌گوید:

یک راه گفتن این است که هیچ درست یا غلطی وجود ندارد مگر اینکه خدا وجود داشته باشد... نکته‌ای که مورد توجه من است این است که اگر شما کاملاً مطمئن باشید که تفاوتی میان درست و غلط وجود دارد، پس شما در این موقعیت هستید: آیا این تفاوت به دلیل حکم است یا خیر؟ اگر به دلیل حکم خدا باشد، پس برای خود خدا هیچ تفاوتی میان درست و غلط نیست و دیگر این گفته قابل توجهی نیست که بگوییم خدا خوب است. اگر شما می‌خواهید همانند خداشناسان بگویید که خدا خوب است، پس باید بگویید که درست و غلط معنی دارند که مستقل از حکم خدا است، زیرا احکام خدا خوب هستند که مستقل از این حقیقت محض است که او آن‌ها را ایجاد کرده است. اگر می‌خواهید این را بگویید پس شما باید بگویید که تنها از طریق خدا نیست که خوب و بد وجود پیدا می‌کنند بلکه از لحاظ منطقی جدا از خدا هستند.

یک عنصر کلیدی برهان راسل در اینجا دیدگاه خاصی درباره این است که لازمه خوب بودن خدا چیست. راسل ادعا می‌کند که خدا خوب است تنها اگر "برای خود خدا"، تفاوتی میان درستی و نادرستی وجود داشته باشد. ایده این است که خوبی خدا نیازمند این است که تحت اصول اخلاقی به معنی باشد که اصول اخلاقی مشخصی وجود دارد که خدا ابداع گر آن نیست و اعمال او را کنترل می‌کنند و ادعای راسل این است که:

(RC) تنها راهی که وجودی (حتی خدا) می‌تواند خوب باشد، پیروی کارهایش بر اساس یک قانون اخلاقی است که ابداع گر این قانون، آن وجود نباشد.

در کتاب مسیحیت محض، لوئیس معتقد است که خدا خوب است و منبع لایتناهی درستی و نادرستی عینی است. اما منظور راسل این است که خدا نمی‌تواند هر دو این‌ها باهم باشد. از این رو انتقاد راسل به قلب دیدگاه رابطه خدا با اخلاقیات عینی که لوئیس در کتاب مسیحیت محض به‌کار برده، حمله می‌کند. در مقاله سال ۱۹۴۳ وی "سم ذهن‌گرایی"، لوئیس انتقادی را مورد ملاحظه قرار می‌دهد که شباهت چشمگیری با مورد ارائه شده توسط راسل در عبارتی که همین الان نقل قول شد، دارد. در اینجا وی این دیدگاه که خدا "مجری محض قانونی تا حد خارجی و مقدم بر وجود وی است را به‌عنوان دیدگاهی تحمل‌ناپذیر توصیف می‌کند. اما این بدین معنی است که این بر عهده لوئیس است که توجیه جایگزینی از خوبی ذات خداوند عرضه کند: چگونه خدا می‌تواند خوب باشد اگر بر اساس یک قانون اخلاقی که خود ابداع‌گر آن نیست، مطابقت نداشته باشد؟

من باور دارم که نوشته‌های لوئیس سه جواب متمایز را برای این پرسش بیان کرده‌اند. هر کدام را در نوبت خود در نظر خواهیم گرفت. جواب اول، به‌وسیله پاسخ لوئیس به انتقاد راسل در مقاله "سم ذهن‌گرایی" بیان شده است. پرسش اصلی این بحث این است: "رابطه میان خدا و قانون اخلاقی چگونه است؟" لوئیس پیش از جواب دادن به این سؤال، دو جواب محتمل دیگر را رد می‌کند و بیان می‌کند که "خدا نه از قانون اخلاقی پیروی می‌کند و نه آن را خلق کرده است. خوبی آفریده نشده است؛ نمی‌تواند غیر از این باشد؛ در خود هیچ سایه‌ای از احتمال وقوع در آن وجود ندارد؛ همان‌طور که افلاطون می‌گوید تنها به جنبه دیگر وجود وابسته است." این عبارت به دو دلیل مهم است یکی این‌که به ما در تعیین دیدگاه خود لوئیس درباره رابطه میان خدا و قانون اخلاقی کمک می‌کند و به ما می‌گوید که از نظر لوئیس اصلاً رابطه وجود ندارد. دوم نشان می‌دهد که در این شرایط لوئیس از

"خوبی" و "قانون اخلاقی" به جای یکدیگر استفاده می‌کند، این اطلاعاتی است که در تعیین موضع لوئیس در اینجا حیاتی است. این موضع در عبارت زیر کانه زیر آمده است:

چیزی که فراتر از بودن است، چیزی که احتمالی نیست، چیزی که الوهیت را به تمام چیزهای دیگر می‌دهد، چیزی که زمینه تمام وجود است، به سادگی یک قانون یا ایجاد عشق یا عشق به دست آمده نیست... خدا صرفاً خوب نیست بلکه خوبی هم هست؛ خوبی صرفاً الهی نیست بلکه خدا هم هست.

استیولاول که بر اساس این عبارت در رساله دکترای خود درباره نوشته‌های فلسفی لوئیس نظر داده است، این‌گونه که تفسیر می‌کند که لوئیس ادعای این را دارد که "خدا = خوبی" و می‌گوید: "باید اعتراف کنم ایده چندانی ندارم که این به چه معنی است. به نظر می‌رسد که رابطه همسانی میان خدا و یک شیء انتزاعی، در واقعیت میان خدا و یک خصوصیت را ادعا می‌کند." من هم در هضم این ادعا مشکل دارم که یک قدرت برتر ذهن مانند با خصوصیت خوبی یکسان است.

با این وجود مطمئن نیستم که تفسیر لاول از عبارت حیاتی کاملاً درست باشد. با در نظر گرفتن نظر من که در این شرایط خوب = قانون اخلاقی، تفسیر محتمل تر این است که لوئیس ادعا می‌کند خدا با قانون اخلاقی یکی است. این تفسیر کل بحث را معنی دار می‌سازد: لوئیس با پرسش این‌که چگونه خدا با قانون اخلاقی مرتبط است، شروع می‌کند و می‌گوید که خدا نه از آن اطاعت می‌کند و نه آن را خلق کرده است و نتیجه می‌گیرد که به سادگی خدا، قانون اخلاقی است. اگر این طرح معنی دهد، راهی را به لوئیس برای رد RC نشان می‌دهد:

(LA1) یکسان با قانونی اخلاقی، راهی برای خوب بودن است.

من دریافتم که این طرح یکسان بودن خدا با قانون اخلاقی، به اندازه طرح خدا خصوصیت خوبی است، گیج کننده می باشد. تا اینجا تا جایی که من می توانم درک کنم، این ادعا که خدا قانون اخلاقی است، به نظر ادعایی می رسد که خدا با پیوستگی واقعیات اخلاقی یکسان است، واقعیاتی مانند: از لحاظ اخلاقی شکنجه معصومین تنها برای سرگرمی اشتباه است. دیدن این که چگونه پیوستگی چنین واقعیاتی می تواند یک قدرت برتر ذهن مانند باشد، دشوار است که کمتر شبیه به خدای مسیحیت می باشد. ابهام طرح لوئیس در اینجا در نظر من، ضربه جدی به آن می زند؛ با این وجود من این طرح را به خاطر بررسی معانی آن برای برهان اخلاقی لوئیس مورد بحث قرار می دهم. پیش از در نظر گرفتن چنین معانی ما باید دو توجیه دیگر خوبی الهی را بررسی کنیم که من فکر می کنم توسط نوشته لوئیس بیان شده اند.

در کتاب مسیحیت محض، به نظر می رسد که لوئیس رابطه ای را میان خدا و قانون اخلاقی به شیوه ای تصور کرده که با موضعی که در مقاله "سم ذهن گرایی" دارد، در تعارض است. برای مثال در مسیحیت محض می گوید که "یک قانون اخلاقی واقعی وجود دارد و قدرتی پشت آن قانون است." زبان به کار برده شده در اینجا بیان می کند که قانون اخلاقی و قدر برتر مجزا هستند و یک تفسیر طبیعی کل این بحث در مسیحیت محض این است که قدرت برتر خالق یا ایجاد کننده قانون اخلاقی است یعنی یکی از دو گزینه ای که به صراحت در "سم ذهن گرایی" رد شده است.

این بیان می کند در مسیحیت محض، لوئیس با تصویری از خوبی الهی کار می کند که مجزا از موردی است که در "سم ذهن گرایی" پیشنهاد می کند. اما تصور دیگر چیست؟ عبارت زیر کمی آن را روشن می کند: "خدا کاملاً خوب یا صالح است، خدایی که عشق را دوست دارد و از نفرت متنفر است و می خواهد ما به شیوه ای رفتار کنیم و به شیوه ای دیگر رفتار نکنیم." ما باید

همچنین گفته لوئیس را به یاد بیاوریم که قدرت برتر " به شدت علاقه مند به... بازی منصفانه، خودخواه نبودن، حسن نیت، درستی و صداقت است." این عبارت دیدگاهی را بیان می کند که یک راه خوب بودن، دوست داشتن چیزهای مشخصی است (و احتمالاً متنفر بودن از چیزهای دیگری). اگر این درست باشد، ما جایگزین دیگری برای (RC) داریم:

(LA2) دوست داشتن عشق، منصفانه رفتار کردن، خودخواه نبودن، شجاعت، حسن نیت، درستی و صداقت یک راه خوب بودن است.

راه سوم فکر کردن درباره خوبی الهی، تصویری از خوبی الهی است که لوئیس در کتاب مسئله رنج به کار گرفته است:

(LA3) میل به این که بشر به سعادت واقعی دست یابد (آزادانه خدا را دوست بدارد و برای شبیه به مسیح شدن تلاش کند) یک راه خوب بودن است.

در اینجا می خواهیم بر بحثی که تا اینجا داشتیم مروری کنیم و کمی درباره بعد آن صحبت کنیم. ما با درآمدی از برهان اخلاقی لوئیس از کتاب مسیحیت محض شروع کردیم. در مقابل این برهان، راسل پازلی را درباره ذات خوبی خداوند پیش آورد. پازل راسل متکی بر (RC) بود که ادعا می کرد تنها یک راه برای خوب بودن وجود دارد: با دنباله روی از یک قانون اخلاقی که خود ایجاد نکرده باشد. راسل و لوئیس به درستی متعقدند که چنین دیدگاهی خوب بودن را برای خدا و ایجاد کردن قانون اخلاقی را برای وی غیرممکن می سازد. راسل از این نتیجه می گیرد که برهان های اخلاقی همانند برهان لوئیس محکوم به شکست هستند. از طرف دیگر لوئیس نتیجه می گیرد که (RC) نادرست است. من گفتم که نوشته های لوئیس سه جایگزین را برای (RC) پیشنهاد می کنند: خدا می تواند با یکی بودن با قانون اخلاقی خوب باشد (LA1)، با دوست داشتن چیزهای خاص (LA2) یا با میل

به این که انسان‌ها به سعادت واقعی دست یابند (LA3). در ادامه کار به بررسی معانی ضمنی برهان اخلاقی لوئیس هر یک از جایگزین‌ها می‌پردازیم.

در کتاب مسیحیت محض، لوئیس نه تنها از اخلاقیات برای استدلال وجود یک قدرت برتر استفاده می‌کند بلکه در برابر دیدگاهی که ثنویت^۱ می‌نامد، استدلال می‌کند. من فکر می‌کنم اصلاً اتفاقی نیست که لوئیس هر دو پروژه را در یک اثر انجام داده است. من باور دارم اگر ثنویت یک دیدگاه قابل دفاع باشد، این واقعیت وضع‌کننده اساس یک انتقاد قدرتمند در برابر برهان اخلاقی است. من استدلال می‌کنم که اگر (LA2) یا (LA3) درست باشند، آنگاه لوئیس قادر به رد کردن ثنویت نیست و از این رو برهان اخلاقی او شکست می‌خورد. اگر این درست باشد، بدین معنی است که برهان اخلاقی لوئیس می‌تواند تنها در صورتی موفق شود که (LA2) و (LA3) غلط باشند. از طرف دیگر، اگر (LA1) درست باشد، آنگاه انتقاد لوئیس به ثنویت وارد است. اول این که برهان بستگی به توجیهی از رابطه میان خدا و قانون اخلاقی دارد در بهترین حالت مبهم و در بدترین حالت نامفهوم است. دوم این که (LA1) اشاره به توضیح ملحدانه باورپذیر پدیده اخلاقی لوئیسی دارد. وجود چنین توضیحی، باعث به درد نخور شدن برهان اخلاقی لوئیس می‌شود. اگر تمام این‌ها درست باشند، نتیجه آن این است که لوئیس هیچ درکی از ذات خوبی الهی ندارد که قادر به موفقیت برهان وی شود و تا اینجا توجیه ملحدانه پدیده اخلاقی لوئیسی که آن را ارائه خواهیم کرد، باورپذیر است و برهان لوئیس در هر صورت شکست می‌خورد. اکنون به این مورد می‌پردازم.

بگذارید با ادعای لوئیس در برابر ثنویت شروع کنیم. هدف اصلی من در بخش بعدی، ثابت کردن دو ادعا است: اول این که درستی (LA2) یا (LA3) برهان لوئیس را در برابر ثنویت خراب می‌کند و دوم این که شکست برهان در برابر ثنویت، شکست برهان را نیز در پی دارد.

¹ Dualism

۲.۲.۳ حمله لوئیس به ثنویت

دیدگاه این است که لوئیس، ثنویت را یکی از جایگزین‌های مذهبی برای مسیحیت شامل آیین زرتشت و مانی می‌داند. دیدگاه وی این است "دو قدرت برابر و مستقل در پشت هر چیزی وجود دارد، یکی از آن‌ها خیر و دیگری شر است و این جهان میدان نبردی است که این دو همواره در آن مشغول به جنگ هستند." آیین زرتشت یک مذهب ایرانی باستانی است که همچنان پیروانی در ایران و آسیای جنوبی دارد. از طرف دیگر به نظر می‌رسد که آیین مانی نسبتاً دیگر از بین رفته است اما زمانی از رقبای اصلی مسیحیت به ویژه در روزهای آغازین مسیحیت بود. سنت آگوستین زمانی پیرو این دیدگاه بود و در قرن سیزدهم پاپ اینوسنت سوم، جنگی را در مقابل کاتارها^۱ در جنوب فرانسه که پیرو نسخه‌ای از آیین مانی بودند به راه انداخت. در کتاب مسیحیت محض، لوئیس ثنویت را با عنوان "در کنار مسیحیت... انسانی‌ترین و معقول‌ترین آیین موجود خواند." با این وجود در نامه‌ای در سال ۱۹۴۲، وی عرضه کننده توضیح بی پرده‌ای درباره ثنویت است: "از فضایی که به ثنویت اختصاص می‌دهم تعجب نخواهی کرد اگر بدانی چقدر برای ذهن‌های ساده می‌تواند جذاب باشد."

لوئیس می‌گوید که علی‌رغم انسانی بودن و جذابیت آن برای ذهن‌های ساده، این دیدگاه دارای مشکلاتی است. یکی مشکل ناشی از این ادعا است که دو قدرت برتر دارای کیفیت‌های اخلاقی متضادی هستند، یکی خیر و دیگری شر می‌باشد. این ادعا متضمن این است که:

چیز سومی علاوه بر دو قدرت وجود دارد: قانون یا استاندارد یا قاعده خوبی است که یکی از قدرت‌ها از آن پیروی می‌کند و دیگری نمی‌کند. اما از آنجایی که این دو قدرت توسط این استاندارد قضاوت می‌شوند، پس این

¹ Cathars

استاندراد یا وجودی که این استاندارد را ساخته است بالاتر از این دو است و او خدای واقعی خواهد بود.

فرضیه مقدم بنیادی در اینجا وجود قدرت‌های برابر و مستقل، یکی خوب و یکی شر است که مستلزم وجود یک قدرت سوم برتر از دو تای اول هستند. از آنجایی که ثنویت با وجود چنین قدرت سومی ناسازگار است، هدف لوئیس نشان دادن این است که ثنویت ذاتاً متناقض است.

درستی هر یک از (LA2) یا (LA3) به نظر می‌رسد که به این فرض مقدم اساسی آسیب می‌زند. بگذارید معانی ضمنی (LA2) را در این رابطه در نظر بگیرید: (LA2) دوست داشتن عشق، منصفانه رفتار کردن، خودخواه نبودن، شجاعت، حسن نیت، درستی و صداقت یک راه خوب بودن است.

با در دست داشتن (LA2)، طبیعی است که تصور متنفر بودن از عشق، منصفانه بازی کردن و غیره، نوعی شر است. اگر این درست باشد، پس درک این که چرا ثنویت نیازمند وجود یک قدرت برتر سوم است، دشوار جلوه می‌کند. وجود دو قدرت برابر و متضاد که یکی عشق را دوست دارد، منصفانه بازی می‌کند و غیره و دیگری از این چیزها متنفر است، بدون یک قدرت برتر، والاتر از این دو به نظر کاملاً بی‌تناقض می‌رسد. ملاحظات مشابهی قابل‌اعمال برای سومین جایگزین لوئیس برای (RC) است:

(LA3) میل به این که انسان‌ها به سعادت واقعی دست یابند (آزادانه خدا را دوست بدارند و برای شبیه به مسیح شدن تلاش کنند) یک راه خوب بودن است.

همانند (LA2)، (LA3) بیان‌کننده یک توجیه مطابق با شر است - در این حالت، میل به این است که سعادت واقعی انسان‌ها با شکست مواجه شود

(یا به‌عکس آن دست یابند) که این نوعی شر است. و دوباره فهم این دشوار است که چرا تحت چنین درکی از خیر و شر، وجود یک قدرت خیر و یک قدرت شر نیازمند وجود یک قدرت برتر سوم است.

در پایان اصل بیان شده توسط بحث لوئیس در "سم ذهن‌گرایی" را در نظر می‌گیریم:

(LA1) یکی بودن با قانون اخلاقی یک راه خوب بودن است.

فرض کنید که این درست است و تنها دو راه برای خوب بودن وجود دارد - یا (۱) با پیروی از یک قانون اخلاقی که خود فرد آن را خلق نکرده یا (۲) با یکی بودن با قانون اخلاقی. قدرت خیر ثنویت یا تحت قانون اخلاقی است که آن را ایجاد نکرده یا خود همان قانون اخلاقی است. تحت گزینه اول، ادعای لوئیس که ما باید یک قدرت سوم بالاتر به نسبت دو قدرت دیگر را فرض کنیم، به نظر منطقی می‌رسد؛ در هر صورت من فرض خواهم کرد که ثنوی‌گرا نمی‌تواند به‌طور مداوم بگوید که قدرت خوب ثنویت تحت یک قانون اخلاقی است که آن را ایجاد نکرده است. این بدین معنی است که ثنوی‌گرا باید قدرت برتر خیر را با قانون اخلاقی برابر بداند. این به نوبه خود این را می‌رساند که قدرت شر تحت فرمان قدرت خوب است، زیرا احتمالاً چیزی که شر را می‌سازد، قدرت شر است که از یک قانون اخلاقی تخطی می‌کند که تحت آن است. اما از آنجایی که ما تصور می‌کنیم که قدرت خیر، قانون اخلاقی است، این را به دنبال دارد که قدرت شر تحت فرمان قدرت خوب است و این نتیجه نیز با ثنویت در تعارض است. از این رو با به کار بردن این فرض در شروع این پاراگراف، اولین برهان لوئیس در برابر ثنویت مورد بحث قرار می‌گیرد اما اگر (LA2) یا (LA3) درست باشند، برهان شکست می‌خورد. از این رو ما می‌توانیم (به‌طور آزمایشی) نتیجه بگیریم که انتقاد لوئیس به ثنویت تنها در صورتی موفق می‌شود که هم (LA2) و هم (LA3) غلط باشند.

با این وجود چیزها با این واقعیت که لوئیس انتقاد دومی هم از ثنویت در کتاب مسیحیت محض کرده است، پیچیده تر می‌شوند. اگر این انتقاد دیگر موفق شود، آنگاه محدودیت‌های انتقاد اول به ثنویت، بی ربط خواهند بود.

برای پشتیبانی استدلال من، لوئیس تنها در صورتی می‌تواند ثنویت را رد کند که (LA2) و (LA3) غلط باشند، من نشان خواهم داد که این انتقاد دوم به ثنویت به‌سادگی شکست می‌خورد. در اینجا خلاصه انتقاد دوم آمده است: اگر ثنویت درست باشد، آنگاه قدرت شر باید وجودی مانند بدی باشد. اما در واقعیت ما هیچ تجربه‌ای از دوست داشتن بدی تنها به خاطر بد بودن آن نداریم... وقتی شرارت را مورد بررسی قرار می‌دهی، می‌بینی که جستجو به دنبال خوبی به شیوه‌ای اشتباه بوده است. می‌توانید به خاطر خود خوبی، خوب باشید اما نمی‌توانید به خاطر خود بدی، بد باشید.

فرض مقدم اساسی این است که دوست داشتن شر به خاطر خود آن غیرممکن است. همچنان ثنویت نیازمند است که این ممکن باشد. از این رو ثنویت نادرست است. برای پشتیبانی از فرض مقدم اساسی، لوئیس از تجربه کمک می‌گیرد: ما هیچ‌گاه با افرادی روبرو نمی‌شویم که شر را به خاطر خود آن دوست بدارند.

این برهان متقاعدکننده نیست. یک مسئله این است که ما هیچ تجربه‌ای از وجودی نداریم که شر را به خاطر خود آن دوست داشته باشد و این واقعیت به سختی این را در پی دارد که چنین وجودی محال است. در واقع تا حدی تعجب آور است که چنین برهانی از کسی مانند لوئیس آمده است که به ماورالطبیعه، موجودات اثیری که ما تجربه‌ای از آن‌ها نداریم، باور دارد. علاوه بر این اصلاً روشن نیست که وجودی که شر را به خاطر خود آن دوست دارد، واقعا وجود داشته باشد. برای مثال اگر ما حرف سنت آگوستین را بپذیریم، آگوستین جوان نیز چنین موجودی بوده است:

من چیزهایی را می‌دزدیدم که خودم آن‌ها و حتی بهتر از آن‌ها را داشتم. از چیزهایی که می‌دزدیدم لذت نمی‌بردم بلکه تنها دزدی آن‌ها و گناه لذت‌بخش بود... قلب من این بود، خدای من، چنین چیزی قلب من

بود... قلب من تنها در جستجوی شر بود و هیچ دلیلی برای کار اشتباهم نداشتیم. اصل عمل بدی بود و آن را دوست داشتم- می‌شود گفت که شر درون خودم را دوست داشتم- کاری که من می‌کردم شر بود: روح من منحرف بود و به اوج تباهی سقوط کرده بود و در جستجوی هیچ منفعتی از شرارت نبود بلکه تنها می‌خواست شرور باشد.

در گفته آگوستین متوجه می‌شویم که چیزی که شر را برای آن انجام می‌داده، دوست نداشت اما تنها شر را دوست داشت. مطمئناً طبیعی‌ترین تفسیر این گفته این است که آگوستین ادعا می‌کند که شر را به خاطر خود شر دوست داشته است- دقیقاً چیزی که لوئیس ادعا می‌کند، غیرممکن است. لوئیس جوان و ملحد نیز همین نوع میلی که آگوستین شرح می‌دهد را داشته است. در صفحه از دفتر خاطراتش در سال ۱۹۲۳، لوئیس این دیدگاه را آورده است که "بیشتر ما می‌توانیم بدی شیطانی مثبتی را در درون خود بیابیم، میل به شر، نه برای این که لذت‌بخش است، تنها برای اینکه شر است."

اگر ادعای روان‌شناختی آگوستین و لوئیس جوان درست باشد، آنگاه برهان لوئیس مسن‌تر شکست می‌خورد. مقاومت در برابر گرفتن چنین نتیجه‌ای دشوار است که نوع انگیزه‌ای که آگوستین شرح می‌دهد، ممکن است و به نظر می‌رسد که می‌تواند ثنویت را از حمله لوئیس نجات دهد.

در برابر این انتقاد از برهان لوئیس، می‌توان گفت که اگرچه لوئیس از تجربه برای فرض مقدم اساسی خود استفاده کرده است، برای همین نتیجه نیز قابل دسترس است. این برهان به صورت زیر است: هر فعالیتی هدفی دارد که از برخی لحاظ خوب یا ارزشمند در نظر گرفته می‌شود. اما هیچ هدفی نمی‌تواند خوب یا ارزشمند تنها بر این اساس تلقی شود که شر یا بد است؛ از این رو هیچ فعالیتی هدفش شر خالص به خاطر خود آن نیست. با توجه به

مورد آگوستین، یک مدافع این برهان باید تفسیر جایگزینی را از گفته آگوستین بیان کند. این تفسیر جایگزین مبتنی بر این واقعیت است که آگوستین می‌گوید که شور و شوقی باورپذیر از انجام کارهایی به دست می‌آورده که نباید آن‌ها را انجام می‌داده است. حداقل تا حدی به خاطر این لذت بوده که این کارها را انجام می‌داده و در کل این یک خوبی است - خوبی که آگوستین را به انجام کارهایی کشانده که نباید انجام می‌داده است.

جواب من به این استدلال این است پرسش این‌که چه نوع ملاحظاتی می‌توانند این عوامل را برانگیزند، یک سؤال تجربی درباره روانشناسی انسان است. برهان به‌سادگی یک جواب مشخص را برای این سؤال فرض می‌کند - که عوامل نمی‌توانند تنها اهدافی که لازمه آن‌ها خوبی است را ترغیب کنند. اما درک نمی‌کنم که چرا چنین ادعایی باید همین جوری پذیرفته شود. درست است که آگوستین می‌گوید که لذت را در نتیجه اجرای اعمال شیرانه تجربه کرده است. اما از این نمی‌توان فهمید که کارهای بد (حتی تا حدی) را برای آن لذت انجام داده است. به‌طور کلی از این واقعیت که کار A دارای پیامد ویژه C است، نمی‌توان فهمید کسی که این کار را کرده، به خاطر C بوده که آن را انجام داده است. یک مثال ساده نشان دهنده این نکته است که هر عمل فیزیکی که من انجام داده‌ام، یکی از پیامدهای آن، جابه‌جایی مولکول‌های اکسیژن بوده است. این‌که آگوستین اعمال شیرانه را به خاطر لذت انجام داده است تنها یک احتمال می‌باشد؛ یک احتمال دیگر این است که اعمال شیرانه تنها به خاطر شر بودنشان انجام داده است و زمانی که این کار را کرده، شور و شغفی را در نتیجه انجام عمل شیرانه به خاطر خود شر تجربه کرده است. مورد آگوستین نشان دهنده شواهد بدیهی در مقابل این دیدگاه است که افراد نمی‌توانند شر را به خاطر خود آن دنبال کنند. ادعایی که با چنین روشی ساخته می‌شود با این دیدگاه سازگار است اما باورپذیر نیست.

به نظر من می‌رسد که برهان پیشنهادی قبلی نیازمند پرسش‌هایی در مقابل ثنویت با این فرض است که شر به‌سادگی قابل دنباله‌روی تنها به خاطر شر بودنش نیست. لوئیس خود سعی در اثبات این فرضیه تنها با تکیه بر این ادعای تجربی دارد که افراد هیچ شر را به خاطر خود آن دنبال نمی‌کنند. این ادعای تجربی بحث برانگیز است و حتی اگر درست باشد، قادر به اثبات فرض اساسی برهان لوئیس نیست. من نتیجه می‌گیرم که انتقاد دوم لوئیس از ثنویت با شکست مواجه می‌شود.

اگر تمام چیزهایی که تا به حال من در این بخش گفته‌ام، درست باشد آنگاه لوئیس تنها می‌تواند با رد هم (LA2) و هم (LA3)، ثنویت را تکذیب کند. برای رد ثنویت، باید تأکید کند که تنها راه برای خوب یک وجود است - یا با خود قانون اخلاقی بودن یا با پیروی از یک قانون اخلاقی که آن را ایجاد نکرده است. اهمیت نتیجه مبتنی بر این واقعیت است که اگر لوئیس نتواند ثنویت را رد کند، آنگاه برهان اخلاقی دچار مشکل می‌شود که هم اکنون آن را مورد بحث قرار خواهیم داد.

گفته مشهور پولوس را درباره تلاش‌های وی برای انجام کار درست است را در نظر بگیرید: "من می‌توانم چیزی را بخواهم که درست است اما نمی‌توانم آن را انجام دهم. برای این که من کار خوبی را که می‌خواهم انجام نمی‌دهم، اما شری که نمی‌خواهم را انجام می‌دهم." چارلز فریمن می‌گوید: "کسی که پولوس را می‌خواند نمی‌تواند قدرت احساسی نیرومند این پیام را نادیده بگیرد: انسان‌ها در مرکز یک درام کیهانی زندگی می‌کنند که به هسته هر شخصیت می‌رسد به‌طوری که نیروهای خیر و شر درون هر شخص در نزاع هستند." ما در درون خود نه تنها احساسی را می‌یابیم که ما را به سمت خوبی می‌راند بلکه همچنین ما را به سمت شر هم می‌راند و تعارض میان این می‌تواند موجب ایجاد جنجال درونی شود. در واقع این نزاع درونی یکی از

ویژگی‌های اصلی تجربه اخلاقی انسان است و توسط فلاسفه اخلاقی مهمی در سنت غربی مورد بحث قرار گرفته است. این گفته کوتاه توسط امانوئل کانت این پدیده را به خوبی توضیح می‌دهد: "هر انسانی هر قدر هم که پرهیزگار باشد، در درونش شر در حال برانگیختن وی است و او باید همواره با اینها در حال مبارزه باشد." آیا ثنویت یک توضیح کاملاً منطقی از این پدیده نیست؟ در میان داده‌هایی که لوئیس که از آن‌ها در برهان اخلاقی خود کمک می‌گیرد، احساسات اخلاقی مشخصی شامل گناه و حس اجبار وجود دارد. لوئیس بیان می‌کند که این پدیده‌ها اشاره به یک قدرت برتر خوب دارند. البته ما هم در درون خود وسوسه‌ها و تمایلات شرورانه را می‌یابیم. اگر تصور این منطقی باشد که احساسات مثبت اخلاقی نشان دهنده یک قدرت برتر خوب هستند، به‌طور منطقی یکسان نخواهد بود که تصور احساسات اخلاقی منفی نشان دهنده یک قدرت برتر شر هستند؟

لوئیس متذکر می‌شود که مسسحیت سنتی شامل این باور است که نیروی تاریک خلق شده‌ای توسط خدا وجود دارد و در هنگام آفرینش این نیرو خوب بوده و سپس به راه اشتباه رفته است. این نیروی تاریک در پشت مرگ، بیماری و گناه است. شاید نزاع درونی ما منعکس کننده نزاع میان دو قدرت ثنویت است. این ملاحظات، برهانی را برای ثنویت توصیه می‌کنند که از لحاظ ساختاری در موازات برهان اخلاقی لوئیس است:

یک برهان اخلاقی برای ثنویت

۱. پدیده اخلاقی مثبت و منفی وجود دارد.
۲. بهترین توضیح برای وجود چنین پدیده اخلاقی، وجود یک قدرت (یا قدرت‌های) برتر است که جهان را آفریده‌اند.
۳. بنابراین: قدرت (یا قدرت‌های) برتری وجود دارند که جهان را آفریده

۴. قدرت (قدرت‌های) برتر فرمان‌هایی را می‌فرستند و از ما می‌خواهند که به شیوه درست اخلاقی رفتار کنیم اما همچنین ما را وسوسه می‌کنند و از ما می‌خواهند کارهای بدی انجام دهیم.

۵. اگر (۴) درست باشد آنگاه دو قدرت برتر وجود دارد که جهان را آفریده‌اند، یکی خیر و دیگری شر.

۶. از این رو دو قدرت برتر وجود دارد که جهان را خلق کرده‌اند، یکی خیر و دیگری شر (از ۴ و ۵).

پس ما برهان‌های موازی برای نتایج متغیر داریم. مگر اینکه دلیل مستقلى برای ترجیح یک برهان به برهان دیگر وجود داشته باشد و ما به رابطه زیر می‌رسیم: منطقی است که تنها یک برهان تصدیق شود تنها در صورتی که برهان دیگر نیز تصدیق شود. اما منطقی نیست که هر دو تصدیق شوند؛ از این رو منطقی نیست که هیچ کدام تصدیق شوند. البته ثنویت یک گزینه موثر برای اکثر مردم نیست اما این مسئله اصلی نیست. مسئله این است که آیا منطقی است که به یک قدرت برتر تنهای خوب بر اساس برهان اخلاقی لوئیس باور داشته باشیم یا خیر؛ این واقعیت که امروزه ثنوی گراهای کمی وجود ندارند، دلیل خوبی برای ترجیح برهان لوئیس به برهان اخلاقی ثنویت نیست. اگر ثنویت به‌طور مستقیم نفی شود، این رابطه‌ای که در بالا به دست آوردیم را از بین می‌برد. من شک دارم که این حداقل بخشی از دلیلی است که چرا لوئیس در تلاش برای چنین انکاری در کتاب مسیحیت محض بوده است. بدون این انکار، لوئیس به ما دلیل خوبی برای ترجیح برهان اخلاقی او به برهان اخلاقی ثنویت نمی‌داد.

در این بخش من دو ادعای اصلی را مورد بحث قرار داده‌ام. در ابتدا حمله لوئیس به ثنویت در کتاب مسیحیت محض را مورد بحث قرار دادم که تنها هنگامی موفقیت‌آمیز است که دو راه برای خوب بودن باشد- یا با خود قانون

اخلاقی بودن یا پیروی از یک قانون اخلاقی که خود آن را خلق نکرده باشد. دوم برهان اخلاقی لوئیس را مورد بحث قرار دادم که تنها هنگامی موفقیت‌آمیز است که حمله لوئیس به ثنویت موفق باشد. از این دو ادعا نتیجه می‌گیریم که برهان اخلاقی لوئیس تنها هنگامی موفق می‌شود که دو راه برای خوب بودن باشد - یا با خود قانون اخلاقی بودن یا پیروی از یک قانون اخلاقی که خود آن را خلق نکرده باشد با معلوم بودن ابهام و عدم تطابق این گفته که خدا، قانون اخلاقی است، این نتیجه مشکل جدی را برای برهان اخلاقی لوئیس درست می‌کند. در بخش بعدی من نوع متفاوتی از انتقاد به برهان اخلاقی لوئیس را بررسی می‌کنم. اساس این انتقاد دیگر این است که پدیده‌های اخلاقی لوئیسی به‌طور بی‌نقصی در جهان بدون قدرت‌های برتر با هم هستند.

۲.۲.۴ اخلاقیات عینی غیر الهی

در اینجا دوباره برهان اخلاقی لوئیس آمده است:

برهان اخلاقی لوئیس

۱. پدیده‌های اخلاقی لوئیسی وجود دارند.

۲. بهترین تبیین وجود پدیده‌های اخلاقی لوئیسی، وجود یک قدرت

برتر است که جهان را خلق کرده است.

۳. بنابراین: قدرت برتری وجود دارد که جهان را خلق کرده است (از ۱ و ۲).

۴. قدرت برتر فرمان‌هایی را می‌فرستد و از ما می‌خواهد که به شیوه

درست اخلاقی رفتار کنیم.

۵. اگر (۴) درست باشد آنگاه یک قدرت برتر ذهن مانند وجود دارد که

جهان را آفریده است.

۶. از این رو یک قدرت برتر ذهن مانند وجود دارد که جهان را آفریده

است (از ۴ و ۵).

من قبلا گفته‌ام که برهان لوئیس متکی بر استنتاجی از بهترین تبیین است. این دو استراتژی را برای حمله به برهان پیشنهاد می‌کند. یک استراتژی، انکار وجود پدیده‌های اخلاقی لوئیزی و رد فرضیه مقدم است. برای مثال برهان‌های مقاومتی مانند برهان اخلاقی لوئیس که وجود اخلاقی عینی را در مجموع رد می‌کنند. من این رویکرد را در اینجا به این دلیل ساده باورناپذیر بودن در نظر نمی‌گیرم. استراتژی دوم، یافتن توضیحاتی برای پدیده‌های اخلاقی لوئیزی است که شامل قدرت‌های برتر نیست و فرضیه مقدم دوم را رد می‌کنند. هم راسل و هم هیوم از استراتژی دوم با توجه به برخی پدیده‌های اخلاقی لوئیزی استفاده کرده‌اند.

بگذارید ذات پدیده‌های اخلاقی لوئیزی را یادآوری کنیم. سه پدیده اخلاقی وجود دارند: (۱) که انسان الزامات اخلاقی مشخصی دارد (واقعیات اخلاقی)، (۲) بیشتر انسان‌ها می‌دانند که برخی از این الزامات چه هستند (دانش اخلاقی) و (۳) بیشتر انسان‌ها احساسات گوناگون مرتبط با این الزامات مانند گناه و حس اجبار را تجربه می‌کنند (احساسات اخلاقی).

قابلیتی که اغلب تصور می‌شود مسئله جزهای (۲) و (۳) است، وجدان نام دارد که به‌طور معمول تصور می‌شود که همه یا اکثر انسان‌ها آن را دارند. برخی عبارات نشان می‌دهند که لوئیس فکر می‌کند که وجود آن منشایی الهی دارد. برای مثال در کتاب مسیحیت محض، او قدرت برتر را به‌عنوان چیزی شرح می‌دهد که او را به سمت انجام کار می‌راند و قانون اخلاقی را به‌عنوان چیزی شرح می‌دهد که خدا در ذهن‌های ما قرار داده است. در کتاب مسئله رنج، می‌گوید که خدا "در وجدان ما صحبت می‌کند."

ما پیش از این انتقاد راسل را از برهان اخلاقی وی در مقاله ۱۹۷۲ "چرا من یک مسیحی نیستم" مورد ملاحظه قرار دادیم. به نظر می‌رسد که سال‌ها بعد راسل جواب متفاوتی برای برهان اخلاقی داشت. این جواب دیگر مبتنی بر

تغییرات مورد ادعا در رهایی وجدان از شخصی تا شخص دیگری بود. برای مثال راسل در مقاله ۱۹۳۹ خود "وجود و ذات خداوند" می‌نویسد:

وجدان در میان افراد مختلف، متفاوت است... وجدان تقریباً در میان تمام نژادها وجود دارد. فاز نرمال مرحله خاص در توسعه نژاد است. برای کسانی که روی آن کار کرده اند، بخش اساسی از مذهب آن‌هاست... خواهید فهمید چیزی که وجدان شما بهتان می‌گوید بر اساس سن و مکان تغییر می‌کند...

در سال ۱۹۴۸، BBC مناظره ای را درباره وجود خدا میان راسل و فیلسوف یسوعی ای. سی. کاپلستون برگزار کرد. در این مناظره کاپلستون ادعا می‌کرد "خودآگاهی از قانون اخلاقی و الزام، به بهترین نحو از طریق فرضیه یک ایجاد کننده قانون اخلاقی قابل توضیح است." پاسخ بی‌درنگ راسل این بود که "قانون اخلاقی... همواره در حال تغییر است. در یک دوره زمانی توسعه نژاد انسان، تقریباً همه فکر می‌کردند که آدم خواری یک وظیفه است."

بگذارید ادعای راسل را تصدیق کنیم که رهایی وجدان از شخصی تا شخص دیگر بسیار متفاوت است. پس این دقیقاً نشان دهنده چه چیزی است؟ ایده راسل این است که این تغییر شاهدهی دال بر این است که وجدان منشایی الهی ندارد بلکه در عوض منشایی زمینی دارد: "وجدان موجب ایجاد ناراحتی به علت نارضایتی از انتظارات در گذشته به ویژه در زمان جوانی می‌شود. از منشایی الهی به دور است و یک محصول آموزش می‌باشد و می‌تواند به گونه‌ای آموزش داده شود تا مطابق خواست تایید یا عدم تایید کند." در مناظره با کاپلستون، راسل اظهار می‌دارد که "احساسی که کسی باید داشته باشد، اکویی از چیزی است که والدین یا دایه های فرد به او گفته اند."

پس برهان لوئیس به نظر این می‌رسد که تغییر در میزان وجدان از فردی به فرد دیگر نشان دهنده این است که وجدان به‌طور کامل محصول آموزش (یا شرایطی) است که فرد در زمان جوانی دریافت می‌کند. ادراک های اخلاقی به

دست آمده در طی جوانی تا بزرگسالی ادامه دارند و به "گونه ای پیش می آیند انگار که از منبعی خارجی آمده اند و مانند صدای خداوند به نظر می رسند" اما این تنها یک توهم است. در واقع چیزی که فرد از طریق وجدانش درک می کند، کمک تزریق می شود که اغلب مربوط به شانس است و از آنجایی که برای اینکه فرد در جوانی توسط چه کسی تحت آموزش قرار می گیرد، پای شانس در میان است و متعاقباً ادراکی که کسی قطره قطره در خویشتن می فهمد، ممکن است نادرست باشد. راسل تجربه ای شخصی از چنین پدیده ای دارد این ممکن است بر دیدگاه های وی درباره این مسئله تأثیر گذاشته باشد. راسل در اتو بیوگرافی خود درباره همسر اولش آلیس می نویسد:

او به شکل یک زن آمریکایی در آن روزها بار آمده بود که فکر می کنند سکس حیوانی است و تمام زنان از آن متنفر هستند و شهوت حیوانی مانع اصلی خوشبختی در ازدواج است. از این رو فکر می کردم که مقاربت تنها به هنگام میل به بچه دار شدن باید انجام شود.

برهان راسل قصد نشان این را نداشت که هیچ حقیقت اخلاقی عینی و همگانی وجود ندارد. واقعیت صرف این که ما می توانیم تحت تلقین باورهای غلط در محیطی معین قرار بگیریم بدین معنی نیست که هیچ حقیقتی در این حیطه نیست؛ اگر این طور بود، تقریباً تمام حقایق ناپدید می شدند. منظور برهان اثبات این است که توضیح باورهای اخلاقی و منش های احساسی ما در فعالیت الهی نیست بلکه در تربیت ما می باشد.

با تفکر بر روی این برهان، تمایز ادعای (۱) که تغییر چشمگیری در ادراک اخلاقی افراد مختلف وجود دارد، از ادعای (۲) که هیچ ادراک اخلاقی مشترکی بین همه (یا تقریباً همه) افراد وجود ندارد. راسل مثال گوناگونی را از تفاوت وجدان بیان می کند اما البته چنین مثال هایی در بهترین حالت ادعای ضعیف تر (۱) را دنبال می کنند درحالی که به نظر می رسد که برهان او

نیازمند ادعای قوی‌تر (۲) است. از (۱) بیشترین چیزی که می‌توان درآورد این است که وجدان می‌تواند از یک تربیت بد، خراب شود اما درک این دشوار است که چگونه ما می‌توانیم به‌طور منطقی از این ادعا به نتیجه مطلوب این‌که وجدان به‌طور کامل محصول تربیت فرد است، برسیم. هیچ نشانه‌ای نیست که لوئیس معتقد باشد که وجدان کاملاً فاسد نشدنی است یا هر باور اخلاقی قدیمی یا احساسی که فرد دارد، توسط وجدان فاسد نشده ایجاد نشده است. وجود برخی باورهای اخلاقی و احساساتی که منشایی زمینی دارند با وجود احساسات و باورهای اخلاقی که منشایی الهی دارند، کاملاً سازگار است.

از این رو به نظر می‌رسد که برهان راسل نمی‌تواند به نتیجه مورد نظر خود برسد. مسئله اساسی با برهان، اثبات وجود عدم توافق همانند اثبات عدم وجود توافق نیست. راسل در رسیدن به مورد اول موفق شد اما برهان وی نیاز دارد که او در مورد دوم هم موفق شود. علاوه بر این در ضمیمه کتاب براندازی انسان^۱، لوئیس دسته‌ای از ادراک‌های اخلاقی را ارائه می‌کند که ادعا دارد همگانی (یا تقریباً همگانی) هستند و شواهد مبتنی از سنت‌های مختلفی دارد که نشان‌دهنده شناخت ادراک مرتبط در هر سنت است. راسل برای برهان خود نیازمند بحث درباره چنین ادراک‌های همگانی مورد ادعا است و باید نشان دهد که چندان هم این ادراک‌ها همگانی نیستند و این کاری است که او نمی‌کند.

البته حتی اگر ادراک‌های اخلاقی وجود دارد که همه آن را دارند، می‌توان باز این نتیجه را گرفت که چنین ادراک‌های مشترکی نتیجه آموزش هستند؛ ادراک‌های مشترک می‌توانند نتیجه عناصر مشترک آموزش باشند. اما راسل

¹ The ablotion of man

سعی در اثبات این دارد که وجدان کاملاً محصول آموزش است و نه صرفاً این که ممکن است، باشد.

شاید مشکل ساز ترین مورد برای برهان لوئیس به جای تفاوت در وجدان این واقعیت است که برخی افراد ظاهراً اصلاً وجود ندارند. سایکوپاتی^۱، یک اختلال شخصیتی است که با عدم وجود ظرفیت تجربه احساسات گوناگون شامل همدردی، عشق و گناه توصیف می‌شود. افراد دچار سایکوپاتی تفاوت میان درست و غلط را به‌نوعی می‌دانند؛ حداقل تشخیص می‌دهند که دیگر افراد اعمال مشخصی را به‌عنوان درست یا غلط می‌بینند و واژه‌های درست و غلط را به‌طور مناسب به کار می‌برند. اما درستی و نادرستی هیچ اهمیتی برای سایکوپات‌ها ندارد زیرا آن‌ها به اخلاقیات اهمیتی نمی‌دهند. رابرت هر روانشناسی است که سایکوپاتی را برای نزدیک به ربع قرن مورد مطالعه قرار داده است و آن را به‌صورت زیر شرح می‌دهد:

آن‌ها قوانین را می‌دانند اما از آنهایی پیروی می‌کنند که بخواهند و اهمیتی نمی‌دهند که عواقب آن ممکن است برای دیگران چه باشد. مقاومت کمی در برابر وسوسه دارند و سرپیچی به معنی گناه برای آن‌ها نیست. بدون غل و زنجیر وجدانی آزار دهنده، آزادانه در پی برآورده کردن نیازهای خود هستند و هر کاری که فکر کنند می‌توانند از دست پیامدهای آن خلاص شوند را انجام می‌دهند.

لوئیس تصدیق می‌کند که ممکن است فرد غیر عادی اینجا یا آنجا باشد " که قانون طبیعت را نمی‌داند، "همان‌طور که کسانی دچار کوررنگی یا ناشنوایی را پیدا می‌کنید." جالب توجه است آنهایی که سایکوپات‌ها را مورد مطالعه قرار داده‌اند از آنالوژی مشابهی برای شرح سایکوپاتی استفاده کرده اند. هر از دو محقق نقل قول می‌کند که وقتی پای احساسات به میان می‌آید،

¹ Psychopath

یک سایکوپات "کلمات را می‌داند اما آهنگ را نه." خود هر از کوررنگی برای توضیح سایکوپاتی به صورت زیر استفاده می‌کند:

سایکوپات مانند یک فرد کوررنگ است که جهان را سایه‌های خاکستری می‌بیند اما یادگرفته که چگونه در یک جهان رنگی عمل کند. یاد گرفته که چراغ "توقف" در بالای چراغ راهنمایی است. هنگامی که فرد کوررنگ به شما می‌گوید با چراغ قرمز توقف کرده است، در واقع منظورش این است که با چراغ بالایی توقف کرده است... مانند شخص کوررنگ، سایکوپات‌ها فاقد عنصر مهمی از تجربه هستند که در این مورد تجربه احساسی می‌باشد اما ممکن است کلماتی که دیگران برای شرح استفاده می‌کنند را یاد گرفته باشد یا تجربیاتی را تقلید کند که واقعا آن‌ها را درک نمی‌کند.

"مسئله رنج ناکافی" را در فصل قبل به یاد آورید. به نظر می‌رسد که پدیده سایکوپاتی می‌تواند مسئله مشابهی را برای دیدگاه لوئیس مطرح کند. مسئله از این ایده لوئیس نشات می‌گیرد که وجدان انسان ابزاری است که خدا از آن برای ارتباط با ما استفاده می‌کند. به طور دقیق تر، وجدان ابزاری است که خدا از آن برای شناساندن نیاز ما به او استفاده می‌کند. لوئیس می‌گوید: "مسیحیت به مردم می‌گوید که توبه کنند و نوید بخشایش آن‌ها را می‌دهد. از این رو به مردمی که چیزی برای توبه کردن از آن ندارند و احساس نمی‌کنند که نیازمند بخشش هستند، چیزی برای گفتن ندارد (تا آنجایی که من می‌دانم)".

سایکوپات‌ها قادر به درک این احساس نیستند که نیازمند بخشش هستند. آیا خدا آن‌ها را رها کرده است؟ روانشناسان تخمین می‌زنند که حدود ۴ درصد انسان‌ها سایکوپات هستند (حداقل در غرب). با توجه به دیدگاه لوئیس درباره نیکی الهی و سعادت انسان که در فصل قبل شرح داده شد و نظر او که وجدان ابزاری مهم است که خدا از آن برای هدایت انسان‌ها

به سمت سعادت واقعی استفاده می‌کند، از این واقعیت که از میان هر بیست و پنج نفر، یک نفر سایکوپات می‌باشد به چه می‌رسیم؟ فرض مقدم چهارم برهان اخلاقی لوئیس را به یاد آورید:

۴. قدرت برتر فرمان‌هایی را می‌فرستد و از ما می‌خواهد که از لحاظ اخلاقی کار درست را انجام دهیم.

به نظر می‌رسد که پدیده سایکوپاتی تا حدی به این فرض مقدم آسیب می‌رساند. اگر قدرت برتر از ما بخواهد که کار درست را از نظر اخلاقی انجام دهیم، چرا به بسیاری از ما ابزار احساسی ضروری برای انجام این کار را نمی‌دهد؟ مطمئن نیستیم که این اعتراض قاطع باشد به دلیل احتمال توجیهی برای سایکوپاتی که ممکن است فراتر از درک ما باشد اما به نظر من می‌رسد که سایکوپاتی متعلق به گروه رنج کودک طبیعی در حال بهبود غیرقربانی به‌عنوان پدیده‌ای است که چندان با دورنمای کلی لوئیس همخوانی ندارد.

در هر صورت، بگذارید سایکوپاتی را کنار بگذاریم و بر اکثریت انسان‌ها تمرکز کنیم که عناصر پایه یک وجدان کامل را دارند. به ویژه بگذارید تصور کنیم که حرف لوئیس درباره این‌که ادراک‌های اخلاقی مشخص همگانی (یا تقریباً همگانی) وجود دارند، صحیح است. آیا راهی وجود دارد که این عمومیت قابل توضیح توسط چیزی غیر فعالیت الهی باشد؟

هیوم را در نظر بگیرید. هیوم با لوئیس موافق است که باورهای اخلاقی مشخصی به میزان وسیعی مشترک هستند اما همانند راسل در جستجوی یک توضیح طبیعی برای باورهای اخلاقی ما است. او در جستجوی این است که عمومیت قضاوت‌های اخلاقی مشخصی را با به کارگیری احساسات مشخصی (یا به‌طور دقیق‌تر تمایل به احساس کردن احساسات خاص) که فکر می‌کنند بخشی از ذات انسان است را توضیح دهد. مهمترین این‌ها

چیزی است که هیوم "خیرخواهی" یا "انسانیت" می‌نامد که به صورت "دوستی برای نوع بشر" توصیف می‌شود. انسانیت به دو شیوه همگانی است. در ابتدا این به خاطر این که توزیع آن همگانی است. تمایل به احساس همدردی برای دیگران در میان تمام انسان‌ها مشترک است. دوم به خاطر این که هدف آن همگانی است. ما این دوستی را حتی برای کسانی که هیچ ارتباطی با ما ندارند، احساس می‌کنیم. همان‌طور که هیوم می‌گوید، این نوع دوستی "چنان همگانی و جامع است که برای تمام بشر وجود دارد و فعالیت‌ها و رفتارها را جهت‌دهی می‌کند، حتی برای افراد بسیار دور موجب تحسین یا نکوهش می‌شود که مطابق با موافقت یا عدم موافقت آن‌ها با قانونی است که وضع شده است." از دید هیوم، قضاوت‌های اخلاقی ریشه در احساسات دارند و طبع احساسی که وی "انسانیت" می‌نامد توضیح می‌دهد که چرا قضاوت‌های اخلاقی نیز همه‌گیر هستند:

اگر شما نشان‌دهنده رفتاری خودکامه، گستاخ یا بی‌تمدن هستید، در هر کشور و هر سنی، من به سرعت از چنین رفتاری رو بر میگردانم و احساس انزجار و نارضایتی از آن می‌کنم. هیچ‌کس هرچقدر هم دور باشد در این رابطه من نمی‌توانم نسبت به او کاملاً بی‌تفاوت باشم.

خودکامگی هیوم به‌طور همگانی محکوم می‌شود، هیوم فکر می‌کند به خاطر این است که او موجب پاسخ احساسی از تمام کسانی شده که به او فکر می‌کنند. به این دلیل "انسانیت یک نفر، انسانیت همه است"، تمام کسانی که به خودکامه فکر می‌کنند، احساس انزجار و ناخشنودی می‌کنند. این انزجار به‌نوبه موجب یک قضاوت اخلاقی (منفی) شخصیت خودکامه می‌شود. از این رو قضاوت اخلاقی همگانی نهایتاً ریشه در انسانیت مشترک برای تمام انسان‌ها دارد.

یک طبع احساسی همگانی دیگر از دید هیوم چیزی است که وی "عشق شهرت" می‌نامد. "هیوم معتقد است که موضوعی که در نظر دیگران خوب به نظر برسد، ایجاد یک فضیلت و حسن می‌کند:

با تعقیب مداوم و کوشا ما از یک شخصیت، یک نام، یک شهرت در جهان، رفتار خود را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در نظر می‌گیریم که این رفتارها در چشم کسانی که به ما نزدیک می‌شوند و ما را مورد ملاحظه قرار می‌دهند، چگونه به نظر می‌رسد. این عادت دائمی بررسی خود، تمام احساسات درست و غلط را زنده نگه می‌دارند و موجب ایجاد تکریمی خاص برای آن‌ها همانند دیگران می‌شود که امن‌ترین نگهبان هر فضیلت است.

این عبارت نشان می‌دهد که عشق شهرت که در همبستگی با انسانیت عمل می‌کند نقش مهمی در ایجاد قضاوت اخلاقی که ما برای خود می‌کنیم، بازی می‌کند. عشق ما به شهرت ما را به نگاه موشکافانه به خود وادار می‌کند که در آن خود را از بیرون در نظر می‌گیریم همان‌طور که به نظر دیگران می‌رسیم. هنگامی که این نقطه نظر را در رابطه با خود به دست آوردیم، انسانیت ما قضاوت‌های اخلاقی درباره ما را به گونه‌ای انجام می‌دهد که دیگران درباره ما انجام می‌دهند.

گفته‌های هیوم پرمعنی و باورپذیر هستند اما آیا واقعا مشکلی برای برهان اخلاقی لوئیس ایجاد می‌کنند؟ در پایان، من فکر می‌کنم که به دلیل زیر این کار را نمی‌کند. ما با این پرسش شروع کردیم که آیا توضیح جایگزینی برای پدیده‌های اخلاقی لوئیس به جای عملکرد یک قدرت برتر وجود دارد یا خیر. هیوم سعی در توضیح این دارد که چرا قضاوت‌های اخلاقی و احساسات خاصی با استفاده از وجود منش‌های احساسی همگانی، عمومیت دارند. اما به نظر می‌رسد که این سوال را یک مرحله عقب می‌برد: پس چرا منش‌های احساسی که هیوم شناسایی می‌کند، بخشی از ذات انسان هستند؟ چه توجیهی برای عمومیت آن‌ها

وجود دارد؟ به خصوص آیا منش‌های احساسی همگانی برای انسان‌ها قابل توضیح به‌جز توسط یک قدرت برتر هستند یا خیر؟

برخی نویسندگان معاصر بیان کرده‌اند که زمینه جدید روانشناسی تکاملی ممکن است توضیحی در این باره داشته باشد. برای درک عناصر اصلی چنین توضیحی، ابتدا باید درک کنیم که برای یک توضیح تکاملی برای وجود گسترده یک خصلت مشخص چه چیزهایی نیاز است.

فرض کنید، مشاهده می‌کنیم که تمام اعضای یک گونه یا جمعیت خاص، خصلت مشخص T را دارند. یک عنصر حیاتی یک توضیح تکاملی وجود گسترده T در جمعیت، پشتیبانی از این ادعا است که در صورت یکسان بودن تمام چیزهای دیگر، ارگانسیم‌هایی که دارای T هستند بیشتر از ارگانسیم‌هایی که فاقد T زنده می‌مانند و تکثیر می‌شوند. ساده‌ترین و مشهودترین مثال‌های از این دست توضیح، شامل خصیصه‌های فیزیکی است. برای مثال گونه‌ای از پرندگان را تصور کنید که به وجود خود با تنها یک نوع دانه ادامه می‌دهند. فرض کنید که پرنده‌های گونه مورد بحث در محیطی زندگی می‌کنند که این دانه‌ها تنها در زیر سوراخ باریک و نسبتاً عمیق در زمین یافت می‌شوند. با یکسان بودن تمام چیزهای دیگر، پرندگان با منقارهای بلندتر و باریک‌تر بیشتر قادر به زنده ماندن و زاد و ولد هستند زیرا آن‌ها به میزان بیشتری قادر به رسیدن به دانه‌ها به نسبت پرندگان با منقارهای کوتاه‌تر و پهن‌تر هستند. پرندگان با منقارهای کوتاه و پهن‌تر داری صاف در نزاع برای منابع محدود هستند و از این رو منقرض خواهند شد. این به روشن شدن این کمک می‌کند که چرا تمام پرندگان در این گونه دارای منقارهای بلند و باریک هستند.

ایده اصلی روانشناسی تکاملی این است که این نوع توضیح قابل‌اعمال نه تنها برای خصلت‌های فیزیکی است بلکه برای خصیصه‌های روانی نیز کاربرد دارد. جالب‌ترین (و بحث‌آفرین‌ترین) کاربرد روانشناسی تکاملی برای

انسان‌ها است. بیان شده که منش‌ها یا تمایلات روان‌شناختی همگانی انسان قابل توضیح برحسب روانشناسی تکاملی هستند. روانشناس تکاملی معاصر دیودی باس تصویر زیر را بیان می‌کند:

مشاهده مشترکی را در نظر بگیرید که توسط تحقیق علمی قابل مستندسازی است: ظاهر فیزیکی یک زن، چشمگیرترین بخش مورد پسند وی برای مردان است... پرترفدارترین فرضیه این است ظاهر یک زن عرضه کننده مدرک غنی از باروری وی است... در طی زمان، مردانی که به سمت زنان نشان دهنده نشانه‌های باروری کشیده می‌شدند بسیار بیشتر از مردانی بودند که به سمت زنان فاقد این نشانه‌های باروری کشیده می‌شدند یا نسبت به ظاهر فیزیکی یک زن بی‌تفاوت بودند.

برخی بیان کرده‌اند که منش ایجاد باورهای اخلاقی مشخص یا تجربه احساسات اخلاقی مشخص قابل توضیح بدین شیوه هستند و روانشناسان تکاملی بیشترین توجه را به موضوعاتی این‌چنینی اختصاص داده‌اند. برای مثال تمایل به احساس حق شناسی و گرمی نسبت به کسانی که با ما مهربانانه یا منصفانه رفتار کرده‌اند و تمایل به خشم و عصبانیت نسبت به کسانی که با ما غیرمهربانانه یا غیرمنصفانه رفتار کرده‌اند را در نظر بگیرید. اگر کسی قولی که به ما داده را ننگه دارد، ما متمایلیم که احساس مثبتی نسبت به آن شخص داشته باشیم و از این رو در آینده به او اعتماد خواهیم کرد؛ به‌طور مشابه به کسانی که قول خود را ننگه نداشته‌اند متمایل به داشتن احساس منفی هستیم و کمتر ممکن است به آن‌ها اعتماد کنیم. عملکرد دیگران، پاسخ‌های احساسی را در درون ما ایجاد می‌کند، و این پاسخ‌های احساسی به نوبه خود بر رفتار ما تأثیر خواهند گذاشت. برای مثال تمایلات احساسی که من شرح دادم، ما را متمایل به "نوع دوستی دو طرفه" می‌کند یعنی همکاری با کسانی که در گذشته ثابت کرده‌اند شرکای قابل

اعتمادی هستند. به‌طور دقیق‌تر، این منش‌های احساسی ما را متمایل به دنباله‌روی از استراتژی "بده بستان"^۱ می‌کند. اساس این استراتژی همکاری با کسانی است که در گذشته با ما همکاری کرده‌اند و خودداری از همکاری با کسانی است که در گذشته به ما خیانت کرده‌اند.

منش‌های احساسی که من شرح دادم به نظر بسیار طبیعی و آشکار می‌رسند زیرا نیازمند هیچ توضیحی نیستند؛ البته وقتی دیگران به ما خیانت می‌کنند، دیوانه می‌شویم اما طبیعی بودن و شفافیت چنین واکنش‌هایی این ادعا را پشتیبانی می‌کنند که بخشی از ذات انسان هستند و از این رو کاندیداهای خوبی برای توضیح تکاملی هستند. فردی را تصور کنید که هنگامی که دیگران به او خیانت می‌کنند، هیچ‌گاه عصبانی نمی‌شود. چنین فردی راحت‌تر قابل سواستفاده است تا کسی که پاسخ نرمال انسانی را به خیانت نشان می‌دهد. از این رو در صورت یکسان بودن تمام چیزهای دیگر، زنده ماندن و زاد و ولد شخصی با منش احساسی نرمال بیشتر از فردی است که ناتوان از نشان دادن خشم اخلاقی است. به‌طور مشابه، فردی که نسبت به کسانی که اعتماد آن‌ها ثابت شده، بی تفاوت می‌ماند، به مزایای همکاری کمتری به نسبت فردی می‌رسد که احساسات مثبت نرمالی از گرمی نسبت به کسانی که قابل اعتماد هستند، دارد. دوباره پاسخ نرمال احساسی عرضه یک یک مزیت تکاملی است. از این رو می‌توانیم درک کنیم که چرا منش احساسی نرمال انسان برای تکامل انتخاب شده است.

یک احساس اخلاقی دیگر که بسیار نزدیک به وجدان است، گناه می‌باشد. اگر افراد دور و بر ما متمایل به دنباله‌روی از استراتژی بده بستان باشند، آنگاه به نفع ماست که به قول‌های خود وفادار بمانیم و به دیگران خیانت نکنیم. احساس گناه ممکن است ما را به انجام کار زیر برانگیزاند؛ اگر در هنگامی که خیانت

¹ Tit for tat

می‌کنیم، احساس گناه کنیم (یک تجربه ناخوشایند)، کمتر مایل به انجام این کار خواهیم بود. و این ممکن است ما را بیشتر به منافع همکاری برساند. رابرت رایت بیان می‌کند که گناه همچنین می‌تواند نقش دومی را بازی کند:

گناه که در اصل نقش ساده برانگیختن پرداخت‌های بدهی‌های معوقه را داشت، می‌تواند عملکرد دومی هم داشته باشد: برانگیختن به اعتراف به خیانتی که نزدیک است افشا شود. (تابه حال دقت کردید که گناه چه همبستگی مشخصی با احتمال گیر افتادن دارد؟)

اعتراف پیش از آن که گیر بیافتیم، بهتر خواهد بود تا اینکه واقعا گیر بیافتیم؛ همانطور که لاروشفوکو مشاهده می‌کند "ندامت، کمتر تأسف برای صدمه است که موجب شده‌ایم تا ترس از صدمه‌ای که ممکن است با آن مواجه شویم." این نشان دهنده شیوه‌ای دیگر است که در آن تمایل به احساس گناه در موقعیت‌های مختلف وجود دارد، درحالی که داشتن آن برای فردی ناخوشایند است، می‌تواند مزیتی برای آن فرد باشد. از این رو می‌توانیم ببینیم که چرا تمایل به احساس گناه تحت شرایط درست ممکن است انتخاب‌شده باشد.

این مبحث خلاصه از روانشناسی تکاملی، دارای هدف عرضه طرحی از این بود که چگونه برخی پدیده‌های لوئیزی ممکن است به شیوه‌ای غیر خدایی توضیح داده شود. تا اینجا، این نوع توضیح باورپذیر است، برهان اخلاقی لوئیس تضعیف شده است. با این وجود باید توجه کرد که این نوع توضیح، توجیهی برای وجود واقعیات اخلاقی ندارد. در فرهنگ اصطلاحات لوئیس، توضیحات تکاملی ممکن است توجیه‌کننده باورها و احساسات ما نسبت به قانون طبیعت باشد اما هیچ کمکی به تعیین این که منشا خود این قانون چیست، نمی‌کنند. به‌طور کلی توضیح این که چرا همه افراد (یا تقریبا همه) p را باور دارند کاملا متفاوت از توضیح این است که چرا p درست است و در مورد واقعیات اخلاقی نیز چنین است. توضیح این که چرا بیشتر یا همه

افراد باورهای اخلاقی خاصی دارند برای توضیح این بسنده نیست که چرا واقعیات اخلاقی متناظر درست هستند. برای مثال توضیح این که چرا بیشتر افراد باور دارند که شکنجه کودکان تنها برای سرگرمی اشتباه است، یک چیز می‌باشد و توضیح این که چرا شکنجه کودکان تنها برای سرگرمی واقعا اشتباه است، چیز دیگری می‌باشد.

این تمایز اهمیتی حیاتی دارد و اغلب نادیده گرفته می‌شود، بنابراین برای تأکید بر آن لحظه ای توقف جایز است. هرگاه کسی به شما می‌گوید که می‌خواهد اخلاقیات را توضیح دهد، با دقت گوش دهید تا مشخص شود که سعی دارد چه چیزی را توضیح دهد. آیا سعی در توضیح این دارد که چرا مردم باورها و نگرش‌های اخلاقی مشخصی دارند؟ یا آیا سعی در توضیح این دارد که چرا ادعاهای اخلاقی خاصی درست هستند؟ روانشناسی تکاملی ممکن است عرضه کننده یک توضیح غیر خدایی باورپذیر از باورها و احساسات اخلاقی انسان باشد. اما چنین توجیهی، عرضه کننده یک توضیح کامل غیرخدایی از پدیده های اخلاقی لوئیزی نیست و باید توسط مبحثی درباره احتمال حقیقت اخلاقی عینی بدون یک اساس الهی تکمیل شود.

آیا واقعیات اخلاقی عینی می‌توانند در یک جهان بی‌خدا وجود داشته باشند؟ من باور دارم که بله؛ علاوه بر این باور دارم که گفته‌های لوئیس در مقاله "سم ذهن گرایی" ما را به سمت یک رئالیسم اخلاقی خدایی باورپذیر می‌راند. ادعای لوئیس را در آن مقاله به یاد بیاورید که "خوب خلق نشده است؛ نمی‌تواند غیر از این بوده باشد؛ در خود هیچ سایه‌ای از احتمال وقوع در آن وجود ندارد." من قبلا گفتم که در این شرایط خوب = قانون اخلاقی است. اگر این درست باشد، پس ادعای لوئیس این است که قانون اخلاقی خلق نشده است و نمی‌تواند غیر از این باشد.

فلاسفه معاصر تمایل دارند که میان دو نوع حقیقت تمایز قائل شوند: از طرفی حقایق محتمل الوقوع هستند- حقایقی که درست می‌باشند اما می‌توانند غلط هم باشند. از طرف دیگر حقایق ضروری هستند- حقایقی که درست هستند و باید درست باشند. حقایق ضروری، حقایقی هستند که به آسانی نمی‌توانند نادرست باشند. در عبارتی که نقل قول شد، به نظر می‌رسد که لوئیس این ادعا را دارد که حداقل برخی از حقایق اخلاقی، حقایق ضروری هستند؛ آن‌طور که لاول می‌گوید موقعیت هنجاری نیرومندی دارند.

نکته این است که برخی حقایق اخلاقی که ضرورتاً درست هستند عرضه کننده اساس نوعی رئالیسم اخلاقی بی‌خدایی هستند. به این دلیل است که حقایق ضروری نیازمند توضیحی از درستی خود نیستند. درواقع خداشناسان به‌طور معمول از این واقعیت برای پاسخ به پرسش خواستگاه خدا پاسخ می‌دهند. یک دیدگاه رایج خداگرایانه این است که خدا ضرورتاً وجود دارد و از این رو وجود او نیازمند هیچ توضیحی نیست. اگر برخی حقایق اخلاقی لزوماً درست باشند، پس یک ملحد هم می‌تواند ادعای مشابهی درباره آن‌ها داشته باشد: درستی آن‌ها نیازمند توضیحی نیست. به یاد آورید که برهان اخلاقی لوئیس متکی بر استنتاج بهترین تبیین است؛ اگر حقایق اخلاقی نیازمند هیچ توضیحی نباشد، این استنتاج کم ارزش است و برهان لوئیس بخش زیادی از ارزش خود را از دست می‌دهد. من فکر می‌کنم که برهان‌هایی مانند برهان لوئیس، بیشتر نیروی خود را از معنی می‌گیرند که الزامات اخلاقی باید منبعی داشته باشند که صرفاً نمی‌تواند وجود داشته باشد. اما اگر این ایده که که برخی الزامات اخلاقی ریشه در حقایق ضروری دارند، باورپذیر باشد، پس الزامات می‌توانند صرفاً وجود داشته باشند.

البته لوئیس نه تنها ادعا می‌کند که قانون اخلاقی ضرورتاً وجود دارد بلکه این‌که با خود خدا یکسان است. ادعای من در اینجا این نیست که خود لوئیس این ایده را که قانون اخلاقی می‌تواند به‌طور مستقل از خدا وجود داشته باشد، تایید کرده است؛ بلکه چیزی که من اظهار می‌دارم این است که ادعای لوئیس درباره وجود ضروری اخلاقی است که پای چنین پیشنهادی را باز می‌کند. به نظر من مفهوم حقایق اخلاقی این است که ضرورتاً درست هستند و این‌که با خدا یکسان نیستند باورپذیر تر از این مفهوم است که چنین حقایقی با خدا یکسان هستند، زیرا دیدگاه قبلی بدون ابهام و عدم سازگاری دیدگاه دوم است.

آخرین پدیده لوئیسی بدون توجیه مانده است: دانش اخلاقی. فرض کنید که جایگزین ملحدانه دیدگاه لوئیس که اینجا مطرح شده، باورپذیر باشد؛ با این وجود هنوز چیزی گفته نشده است که به‌طور مستقیم به این پرسش جواب بدهد که چگونه انسان‌هایی که در یک جهان بی‌خدا زندگی می‌کنند می‌توانند حقایق اخلاقی عینی را بدانند. این موضوع پیچیده‌ای است اما در اینجا ما دوباره به خود لوئیس برای کمک رجوع می‌کنیم. گفته لوئیس را به یاد آورید که " اصول اخلاقی اولیه که تمام اصول دیگر مبتنی بر آنها هستند، به‌طور عقلانی قابل درک هستند... این معقول بودن ذاتی آنها، خود به خود روشن می‌شود." ملحد نیز می‌تواند از این ایده استفاده کند: حداقل برخی حقایق اخلاقی بدیهی هستند و درستی آنها بدون استنتاج از دیگر چیزهایی که می‌دانیم، قابل تشخیص به روشی سراسر است. برای مثال هیچ نظری ندارم که چطور ثابت کنم که شکنجه کودکان بی‌گناه تنها برای سرگرمی اشتباه است، با این حال درستی آن را می‌دانم. وقتی چیزی که این ادعا می‌گفت را درک کردم، می‌توانم به‌سادگی درستی آن را ببینم. ایده تنها درک این‌که چیزهای خاصی، درست هستند، به نظر اسرارآمیز می‌رسد. با

این وجود درک آن سخت است که چگونه می‌توانیم چیزی را اصلاً بدانیم مگر حداقل بعضی چیزها را درست بدانیم اگرچه نمی‌توانیم درستی شان را ثابت کنیم. همان‌طور که خواهیم دید، این نکته توسط لوتیس، هیوم و راسل تایید شده است.

یک مسئله ممکن است در اینجا به وجود بیاید، این است که این دیدگاه در تعارض با این مفهوم است که ذهن انسان یک محصول فرایندهای تکاملی است. در نهایت فرایندهای تکاملی متمایل به انتخابی برای مکانیسم‌های شناختی هستند که باورهای اخلاقی را ایجاد می‌کند که باعث می‌شود کسانی که آن‌ها را دارند احتمال بیشتری برای انتقال ژن‌های خود داشته باشند (مکانیسم‌های شناختی افزایش شایستگی) به جای مکانیسم‌هایی که باورهای اخلاقی تولید می‌کنند که درست می‌باشند. بنابراین اگر ذهن‌های ما محصول تکامل باشند، آیا این دلیلی به ما برای باور به این نمی‌دهد که ادعاهای اخلاقی که می‌بینیم درست هستند باور برای ما محتمل تر است که نفع بیشتری داشته باشد تا این که واقعا درست باشد؟

این مسئله فکر می‌کنم با توجه به گفته زیر از پیتر سینگر حل می‌شود:
 انسان فاقد قدرت گوریل، دندان تیز شیر و سرعت چیتا است. قدرت مغز خاصیت ماست. مغز ابزاری است برای استدلال و ظرفیت استدلال به ما در زنده ماندن، پیدا کردن غذا و حفاظت از کودکانمان کمک می‌کند... اما توانایی استدلال یک توانایی ویژه است. برخلاف بازوان پر قدرت، دندان تیز یا پاهای سریع می‌تواند ما را به این نتیجه برساند که ما هیچ میلی برای رسیدن به آن نداریم. استدلال مانند یک آسانسور است که ما را به بالا و فراتر از بینش هدایت می‌کند... ما ظرفیتی را برای استدلال تکامل داده‌ایم زیرا به ما در زنده ماندن و زاد و ولد کمک می‌کند. اگر استدلال مانند آسانسور باشد،

اگرچه در بخش اول سفر ممکن است به ما در زنده ماندن و زاد و ولد کمک کند، می‌تواند ما را به فراتر از چیزی که برای این هدف نیاز داریم ببرد. بگذارید نوع چیزی که فکر می‌کنم سینگر در ذهن داشته را در اینجا نشان دهم. هر یک از دو ظرفیت شناختی زیر به نظر به اندازه کافی برای افزایش دهنده شایستگی بودن، محتمل می‌رسد که نوع مکانیسم انتخابی برای تکامل باشد. اولی ظرفیت تایید خود به‌عنوان حامل حقوق اساسی مشخصی است - برای مثال حق کشته نشدن بدون دلیل و حق مورد استفاده قرار گرفتن توسط دیگران. انسان‌هایی که تشخیص می‌دهند که چنین حقوقی دارند، احتمال بیشتری است که در صورت برابر بودن تمام چیزهای دیگر به نسبت افرادی که نمی‌توانند تشخیص دهند که چنین حقوقی دارند، بتوانند ژن‌های خود را به نسل بعد انتقال دهند. دومین ظرفیت شناختی افزایش شایستگی، تمایل به تشخیص چیزهایی با توجه به خصوصیات مشاهده شده شان شبیه هم هستند، محتمل تر است که با توجه به خصوصیات مشاهده نشده شان شبیه به هم باشند (یا حداقل ظرفیت استدلال با تطابق با چنین اصلی حتی اگر شخص نمی‌تواند به‌طور آگاهانه اصل را تشخیص دهد). این ظرفیت سودمند است زیرا متمرکز بر درست بودن است و عدم موفقیت در استدلال برحسب این اصل می‌تواند زیان‌بخش باشد. ناتوانی در استنتاج که این توت‌های گرد، درخشان، قرمز روشن سمی هستند از این واقعیت که آن توت‌های گرد، درخشان و قرمز روشن موجب کف کردن دهان می‌شود و سپس مرگ دوست شخص در دیروز ممکن است موجب مشکلاتی برای خود شخص در امروز شود.

جالب است وقتی که متوجه می‌شویم که این دو ظرفیت شناختی با هم فرد را به این استنتاج برسانند که تمام انسان‌هایی که با آن‌ها روبرو می‌شود با توجه به خصوصیات قابل مشاهده شان با خود فرد مشابه هستند، دارای

حقوق اساسی مشابهی مانند خود او هستند. به این روش، توانایی‌های شناختی که به‌طور کلی ما را به باورهایی می‌رسانند که شایستگی ما را در موارد ویژه‌ای افزایش می‌دهند، ما را به این نتیجه می‌رسانند که افزایش دهنده شایستگی نیستند. در هنگام انتقال ژن‌ها به نسل بعدی تشخیص حقوق افراد همانند خود می‌تواند ملال آور باشد؛ برای مثال شخص نمی‌تواند کمک کند اما می‌فهمد که سوءاستفاده از افرادی که همانند خود فرد به‌شدت قابل سو استفاده هستند، از لحاظ اخلاقی اشتباه است. از این رو این ادعا اشتباه است که ذهن توسط تکامل ایجاد شده، می‌تواند به‌طور اجتناب‌ناپذیری تنها باورهای اخلاقی را شکل دهد که شایستگی افرادی که آن‌ها را دارند، افزایش دهد؛ آسانسور استدلال می‌تواند ما را به باورهای اخلاقی برساند که می‌تواند در واقع کاری کند که افراد دارای این باورها احتمال کمتری برای انتقال ژن‌های خود داشته باشند به نسبت کسانی که چنین باورهایی ندارند. و همان‌طور در موردی که شرح داده شد، ذهن‌های تولید شده توسط تکامل ممکن است به‌گونه‌ای ایجاد شوند که اصلاً اخلاقیاتی نداشته باشند.

تشبیه آسانسور سینگر همچنین یک توضیح تکاملی را برای تعارض اخلاقی درونی پیشنهاد می‌کند که به زندگی انسان نفوذ می‌کند. اذهان ما می‌توانند استدلال کنند و از این رو می‌توانند ما را به باورهای اخلاقی برسانند که در تعارض با شایستگی و سازگاری ژنتیکی ماست. همچنین این اذهان (به دلایل تکاملی شفاف) می‌توانند میل‌هایی را ایجاد کنند که بهبود دهنده شایستگی و سازگاری هستند. و از این رو منجر به نزاعی بی‌پایان میان انجام کار درست و کاری که می‌خواهیم بکنیم، می‌شوند. نزاع بر سر انجام کاری که می‌بینیم درست است لزوماً انعکاسی از نزاع میان یک قدرت

برتر و یک قدرت شر یا سقوطی فاجعه بار از سمت خدا نیست. در عوض می‌تواند یک پیامد فرایندهای تکاملی که اذهان ما را شکل داده باشد. با ترکیب ایده‌های گوناگون مورد بحث قرار گرفته در این بخش، ملحدان جواب زیر را در پاسخ به برهان اخلاقی لوئیس دارند: توضیح ملحدانه برای پدیده‌های اخلاقی لوئیزی وجود دارد که حداقل به اندازه توضیح مبتنی بر قدرت برتر مورد ترجیح لوئیس خوب است. توضیح ملحدانه به صورت زیر است: برخی حقایق اخلاقی لزوماً درست هستند و از این رو نیازمند توضیحی نیستند؛ باقی حقایق اخلاقی محتمل الوقوع هستند و با استفاده از حقایق اخلاقی لزوماً درست و حقایق محتمل الوقوع خاصی ثابت می‌شوند (برای مثال: فرض کنید که لزوماً درست است که شکنجه کودکان تنها برای سرگرمی از لحاظ اخلاقی اشتباه است و به طور محتمل الوقوعی درست است که با فشار دادن یک دکمه خاص، باب می‌تواند بچه‌ها را تنها برای سرگرمی شکنجه دهد؛ از این حقیقت اخلاقی (محتمل الوقوع یا مشروط) معلوم می‌شود که فشار دادن دکمه توسط باب اشتباه است). احساسات، دانش و باورهای اخلاقی انسان محصولات ذهن پیشرفته و پیچیده انسان هستند که ظرفیت‌های پایه آن برحسب فرایندهای تکاملی قابل توجیه هستند. حتی بدون خدا همچنان معنی، ارزش و اخلاقیات واقعی در جهان وجود دارد و اذهان ناقص و تکاملی شکل یافته ما، همچنان به ما حداقل دانشی از ساختار اخلاقی یک جهان بی‌خدا عرضه می‌کنند. "آسانسور استدلال" می‌تواند به ما شناختی از حقایق اخلاقی بدهد که از نقطه نظر شایستگی، بهتر است که ما آن را ندانیم. از این رو نیازی به اصل قرار دادن یک قدرت برتر برای پدیده‌های اخلاقی لوئیزی نیست.

نتیجه نهایی بحث ما از برهان اخلاقی لوئیس به صورت زیر است: برای اجتناب از اولین اعتراض راسل، لوئیس ممکن است این اصل را رد کند:

(RC) تنها راهی که وجودی (حتی خدا) می‌تواند خوب باشد مطابقت دادن کارهایش با قانونی اخلاقی است که خود ایجاد کننده آن نباشد. نوشته‌های لوئیس سه جایگزین را برای (RC) بیان می‌کنند:

(LA1) یکسان بودن با قانون اخلاقی یک راه خوب بودن است.

(LA2) دوست داشتن عشق، منصفانه رفتار کردن، خودخواه نبودن، شجاعت، حسن نیت، صداقت و روراستی یک راه خوب بودن است.

(LA3) میل به این که انسان به سعادت واقعی دست یابد (آزادانه خدا را دوست بدارد و سعی کند همانند مسیح رفتار کند) یک راه خوب بودن است. دو تا از این‌ها، (LA2) و (LA3) که نشان دهنده حمله لوئیس به ثنویت هستند، غیر موثر می‌باشند و خود به نوبه موجب آسیب‌پذیر شدن برهان اخلاقی وی در مقابل مسئله مطرح شده توسط ثنویت می‌شود که در بخش قبل شرح داده شد. از طرف دیگر، ایده‌هایی که مبنای (LA1) هستند اشاره به انتقاد دیگری به برهان اخلاقی دارند که ریشه در ثنویت ندارد بلکه منشأ آن در بی‌خدایی است. رئالیسم اخلاقی بی‌خدایی نشان داده‌شده در این بخش اگر باورپذیر باشد، شک‌های جدی را به فرض مقدم دوم برهان اخلاقی لوئیس وارد می‌کند:

۲. بهترین توضیح وجود پدیده‌های اخلاقی لوئیس، وجود یک قدرت برتر است که جهان را آفریده است.

دیدگاه خود من این است که سهم کمک پدیده‌های اخلاقی لوئیس به برهان مورد فزاینده لوئیس ضعیف است؛ من باور دارم که اخلاقیات عینی جاری در جانب بی‌خدایی نیست که اغلب این‌گونه فکر می‌شود. ما همچنین دیده‌ایم که پدیده سایکوپاتی به‌خوبی با دیدگاه کلی لوئیس تناسب ندارد. درحالی‌که وجود سایکوپاتی شاهدی قطعی بر موضع لوئیس نیست، یکی از عوامل مهم است که باید در هنگام مقایسه شواهد دال و علیه جهان بینی

های گوناگون به حساب آید. البته بی شک بسیاری حرف نگفته در این رابطه است و خوانندگان باید نتیجه‌گیری‌های خود را داشته باشند. در هر صورت، اکنون ما توجه خود را به دومین جنبه ذات انسان معطوف می‌کنیم که لوئیس معتقد است که اشاره به وجود یک قدرت برتر دارد: توانایی ما در استدلال.

۲.۳ برهان استدلال^۱

در بخش نهم گفتگوهای هیوم، فیلو به‌طور احتمالی فرضیه زیر را پیشنهاد می‌کند:

محتمل نیست... که کل طرز کار جهان توسط ضرورت اداره شود و با این وجود آیا هیچ جبر انسانی نمی‌تواند کلیدی را تهیه کند که این مشکل را حل کند؟ و در عوض تحسین نظم موجودات طبیعی، اگر می‌توانستیم به ذات بنیادی جسم‌های خود نفوذ کنیم، آشکارا می‌دیدیم چرا غیرممکن است که آن‌ها منش و خوی دیگری داشته باشند؟

در کتاب معجزات، سومین و آخرین اثر لوئیس در باب دفاعیات مسیحی، وی در جستجوی رد دقیق این فرضیه است که وی آن را ناتورالیسم می‌نامد: منظور ما از ناتورالیسم دکترینی است که تنها طبیعت - کل سیستم به هم متصل شده - موجود اگر به اندازه کافی بدانیم، به‌عنوان یک محصول ضروری سیستم قابل توضیح هستند. کل سیستم چیزی است که اکنون است، باید یک تناقض لفظی می‌بود اگر شما در حال مطالعه این کتاب در حال حاضر نبودید.

نتیجه نهایی برهان لوئیس در مقابل ناتورالیسم این است که علاوه بر طبیعت "یک وجود خارجی، قائم بالذات، خردمند وجود دارد که ما آن را

¹ Argument from reason

خدا می‌نامیم." اصل این برهان در فصل سوم کتاب معجزات توسعه یافته است. در میان طرفداران لوئیس مشهور است که لوئیس دو نسخه از این فصل را نوشته است. لوئیس این فصل را از یک رودرویی مشهور با فیلسوف جی. ای. ام انسکومب^۱ در دوم فوریه ۱۹۴۸ در جلسه ای در باشگاه سقراط آکسفورد بازبینی کرد. در این ملاقات، انسکومب ویرایش اول فصل معجزات را مورد انتقاد قرار داد. اگرچه نظرات مختلفی درباره این وجود دارد که انتقادات انسکومب چقدر برای برهان اصلی لوئیس مخرب بوده اند، روشن است که لوئیس اصلاحات قابل توجهی پس از مناظره با انسکومب بر روی فصل انجام داده است. خود انسکومب درباره نسخه بازبینی شده این فصل می‌گوید "پنج صفحه آخر فصل قدیمی با ده صفحه جدید جایگزین شده‌اند... نسخه بازنویسی شده کمتر سطحی است و از برخی مشکلات نسخه قبلی اجتناب شده است: این کتاب بیشتر از یک بررسی جدی است." من بر نسخه بازبینی شده فصل تمرکز می‌کنم، زیرا احتمالاً لوئیس این را به‌عنوان قوی‌ترین ارائه برهان در نظر داشته است. از دیدگاه من، فصل بازبینی شده جز دشوارترین نوشته‌های فلسفی لوئیس از لحاظ درک است، بنابراین ما باید اندکی تلاش کنیم تا به‌طور دقیق نشان دهیم که برهان مورد بحث چگونه کار می‌کند.

پیش از شروع تحلیل من از برهان لوئیس، باید اشاره کنم که کتاب دیگری وجود دارد که به برهان استدلال لوئیس اختصاص داده شده است. این کتاب، ایده‌های خطرناک سی اس لوئیس نوشته ویکتور رپرت است. در این اثر، رپرت شش نسخه متمایز از برهان استدلال را توسعه داده است که او ادعا می‌کند از حداقل چیزهای بیان شده توسط لوئیس هستند که در جاهای مختلف گفته است. من بحثی در رابطه با شش برهان رپرت را شروع

^۱ G.E.M Anscombe

نمی‌کنم. در عوض من بر مبحث لوئیس از برهان استدلال در کتاب معجزات تمرکز می‌کنم که توسعه یافته و طولانی‌ترین ارائه برهان است. خوانندگانی که علاقه‌مند به راه‌هایی که برهان قابل توسعه است، از آن‌ها دعوت می‌شود که کتاب رپرت را بخوانند که به‌خوبی نوشته شده است.

بگذارید با بررسی از برهان استدلال با در نظر گرفتن تمایزی که برای برهان حیاتی است، آغاز کنیم. لوئیس دو راه را تشخیص می‌دهد که یک جفت چیز می‌توانند به همدیگر مرتبط باشد. یک رابط که میان دو چیز برقرار باشد، علیت است (که لوئیس آن را علل و معلول می‌نامد). برای نشان دادن این رابطه لوئیس از جمله "پدربزرگ امروز مریض است زیرا دیروز لاپستر خورده است" استفاده می‌کند. در اینجا "زیرا" نشان دهنده علیت است؛ لاپستر خوردن پدربزرگ است که او را مریض کرده است. رابطه دومی که میان دو چیز برقرار است، استلزام می‌باشد. برای نشان دادن این رابطه، لوئیس از جمله "پدربزرگ باید امروز مریض باشد زیرا هنوز از رختخواب بیرون نیامده است (و می‌دانیم که همواره در زمان سلامت سحرخیز بوده است)". در اینجا "زیرا" نشان دهنده استلزام است. ادعای (۱) این است که هرگاه پدربزرگ مریض نباشد، صبح زود از رختخواب بیرون می‌آید و امروز زود بیدار نشده است مستلزم این که (۲) پدربزرگ امروز مریض نیست.

با تمیز دادن علیت و استلزام، لوئیس ادعا می‌کند اگر ناتورالیسم درست باشد، استدلال معتبر (که منظور لوئیس استدلالی است که از آن دانش به دست می‌آید) می‌تواند تنها در صورتی رخ دهد اگر این دو ارتباط کاملاً متفاوت میان دو باور یکسان برقرار باشند. برای شفاف سازی این نکته و این که چگونه لوئیس به آن رسیده است، مورد ملاحظه قرار دادن مثالی سودمند خواهد بود.

مرا تصور کنید که پشت میزم نشسته ام و سعی در نوشتن توضیح برهان لوئیس دارم. برای کمی استراحت دادن به خودم و تایید این که هنوز به خوبی می‌توانم استدلال کنم، تصور کنید که در حال اجرای یک برهان بسیار ساده در ذهنم هستم. در ابتدا به گزاره (۱) همه انسانها فانی هستند و من هم انسان هستم، فکر می‌کنم و آن را تایید می‌کنم. سپس به این گزاره فکر می‌کنم که (۲) من فانی هستم و آن را تایید می‌کنم. به تایید آگاهانه من از گزاره (۱) به عنوان فکر A و تایید آگاهانه من از گزاره (۲) به عنوان فکر C اشاره می‌کنم.

چه چیزی که برای این مجموعه ساده افکار برای ایجاد استدلال موفقیت‌آمیز که منجر به دانش شود، لازم است؟ بر طبق لوئیس، یک پیش نیاز این است که فکر نهایی به ترتیب از فکر قبلی مستلزم شده باشد (یا به طور دقیق‌تر گزاره‌ای که هدف فکر نهایی است توسط گزاره‌ای که هدف فکر قبلی است، مستلزم شده باشد). این پیش نیاز در مثال تصور شده ما برآورده می‌شود.

با این وجود ناتورالیسم ظاهراً یک پیش نیاز دیگر را برای مجموعه افکار مورد بحث تحمیل می‌کند. آنگونه که لوئیس ناتورالیسم را درک می‌کند، شامل این تز است که هر رخدادی یک علت طبیعی دارد، علتی که خود بخشی از طبیعت است. از این رو در صورت درست بودن ناتورالیسم، آنگاه فکر C (که خود باید بخشی از طبیعت باشد) ممکن است موجب چیزی شده باشد که آن هم بخشی از طبیعت است. ممکن است موجب چه چیزی شده باشد؟ به نظر می‌رسد که محتمل‌ترین کاندیدا فکر A باشد. از این رو ناتورالیسم به نظر متضمن این است که مجموعه‌ای از افکار A و C استدلالی را می‌سازند که به دانشی منتهی می‌شود تنها در صورتی که دو رابطه کاملاً متفاوت علیت و استلزام میان این دو فکر برقرار باشند. همان‌طور که لوئیس می‌گوید "برای ارزش داشتن رشته‌ای از افکار، این دو سیستم ارتباط (علیت

و استلزام) باید به‌طور همزمان برای مجموعه یکسانی از اعمال ذهنی به کار روند." این فرض مقدمه اولیه برهان لوئیس را به ما می‌دهد:

۱. اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه استدلال معتبر تنها در صورتی رخ

می‌دهد که یک فکر هم مستلزم و هم علت فکر دیگری باشد.

حرکت مهم بعدی لوئیس در عبارت زیر قابل دریافت است:

به تجربه می‌دانیم که یک فکر لزوماً موجب تمام یا حتی یکی از افکاری

نمی‌شود که به‌طور منطقی به‌عنوان پیامدهای آن فکر تلقی می‌شود. اگر

نتوانیم هیچگاه فکر کنیم که "این شیشه است" بدون به دست آوردن تمامی

استنتاج‌هایی که باید به دست آیند، در مخمصه می‌افتیم. به دست آوردن

تمام این استنتاج‌ها غیرممکن است؛ اغلب هیچ کدام را به دست

نمی‌آوریم... یک فکر نمی‌تواند موجب فکر دیگری با وجود داشتن بشود بلکه

به‌وسیله درک شدن و یک دلیل برای آن است که موجب فکر دیگری

می‌شود.

نکته لوئیس در اینجا نشان می‌دهد، داستانی که من درباره نتیجه‌گیری

این‌که من فانی هستم، تعریف کردم ناقص است. من بخش مهمی از داستان

یعنی لحظه‌ای که فهمیدم گزاره (۱) (تمام انسان‌ها فانی هستند و من هم

انسان هستم) مستلزم گزاره (۲) است (من فانی هستم) را جا انداختم. ما

می‌توانیم این فکر را فکر B بنامیم. اگر همان‌طور که ناتورالیسم نیاز دارد، فکر

A موجب فکر C شود، آنگاه فکر B باید رخ دهد. ادعای لوئیس در جمله

پایانی عبارتی که نقل‌قول کردم، بدین معنی است که تنها از طریق وقوع فکر

B است که فکر A می‌تواند موجب فکر C شود. ظاهراً همین نکته را در طی

بحث در ملاقات باشگاه سقراط اکسفورد که قبلاً به آن اشاره شد، مطرح

کرده است. در آن هنگام لوئیس ادعا کرده است که "شناخت یک علت

می‌تواند موجب پذیرشی شود و این پذیرش تنها وقتی منطقی است که علت آن بوده باشد. " این به ما فرضیه مقدم دوم را می‌دهد:

۲. یک فکر هم می‌تواند مستلزم و هم علت فکر دیگری باشد تنها اگر دانسته شود که فکر اول مستلزم فکر دوم است.

در اینجا، لوئیس به سمت این ادعا پیش می‌رود که ناتورالیسم امکان وقوع فکریهایی مانند فکر B را نمی‌دهد. در واقع، لوئیس معتقد است که ناتورالیسم اجازه هیچ نوع دانشی را نمی‌دهد. برهان لوئیس برای این ادعا متکی بر اصل مشخصی درباره دانش است: "یک عمل دانستن باید مشخص شود... تنها به وسیله چیزی که معلوم است؛ ما باید آن را بدانیم و از این طریق است که آن چیزی است که می‌باشد." در اینجا لوئیس یک اصل علی را درباره دانش تایید می‌کند: شخص S، گزاره p را می‌داند تنها اگر $S(1)$ به p باور داشته باشد و (۲) علت کامل باور S این باشد که p درستی خود p است. با در دست داشتن این اصل، لوئیس به صورت زیر استدلال می‌کند:

اگر چیزی غیر از طبیعت نباشد... استدلال ممکن است به وسیله یک روند تاریخی به وجود آمده باشد. و برای یک ناتورالیست، این روند به گونه‌ای طراحی شده که ایجاد یک رفتار ذهنی باشد که درستی را می‌یابد... نوع رفتار ذهنی که ما آن را تفکر عقلانی یا استنتاج می‌نامیم، پس از این رو می‌تواند توسط انتخاب طبیعی، تکامل یافته باشد که این کار با جدا کردن انواع کمتر مناسب برای زنده ماندن انجام شده است.

پس وقتی افکار ما منطقی نبودند... آنهایی که یک علت خارجی برای ما داشتند پاسخ‌هایی به محرک‌ها بودند (مانند دردهای ما). اکنون انتخاب طبیعی می‌تواند تنها با حذف پاسخ‌هایی که به‌طور بیولوژیکی مضر هستند و تکثیر آنهایی که متمایل به زنده ماندن هستند، عمل کند. اما امکان‌پذیر نیست که بهبود هر یک از پاسخ‌ها ممکن است موجب عمل بینش یا حتی

تمایل به انجام این کار شود. رابطه میان محرک و پاسخ متفاوت از رابطه میان دانش و حقیقت معلوم است.

به‌طور دقیق، نظریه تکامل بخشی از ناتورالیسمی نیست که لوئیس آن را تعریف کرده است اما احتمالاً تصور لوئیس این است که افرادی که متمایل به پذیرش ناتورالیسم هستند، همچنین متمایل به پذیرش نظریه تکامل می‌باشند. از این رو لوئیس تصور می‌کند که ناتورالیست متعهد به این ادعا است که ظرفیت دانش به‌وسیله فرایندهای مطرح شده توسط نظریه تکامل به وجود می‌آید و یکی از این‌ها انتخاب طبیعی است. با این وجود لوئیس استدلال می‌کند که نظریه تکامل می‌گوید که مخلوقات که انتخاب طبیعی بر روی آن‌ها انجام می‌شود ناتوان از درک و فهم هستند. در بهترین حالت، آن‌ها قادر به دادن پاسخ‌های مشخصی به محرک‌ها هستند. اما پاسخ به محرک‌ها همانند داشتن درک و فهم نیست.

برای مثال یک مخلوق ساده را تصور کنید که وقتی با چوبی به آن زده شود احساس درد می‌کند. تجربه درد موجب می‌شود که مخلوق خود را از نزدیکی چوب پس بکشد. اما مخلوق هیچ وقت این باور را نخواهد داشت که در حال زده شدن با یک چوب است. در اینجا وضعیت ذهنی درد وجود دارد اما درک خیر. دلیل این که اینجا درک وجود ندارد این است که درد درباره چیزی نیست. هیچ هدف یا محتوایی ندارد چیزی نیست که فلاسفه معاصر آن را یک حالت عمدی و خودخواسته بنامند. در عوض یک احساس ذهنی است که موجب یک عمل مشخص (پس کشیدن) می‌شود.

بگذارید یک وضعیت ذهنی دیگر به مثال خود اضافه کنیم. فرض کنید که درد باوری را ایجاد می‌کند پس کشیدن خوب است و این باور به‌نوبه خود موجب عمل پس کشیدن می‌شود. این باور باز قادر به ایجاد فهم و درک نیست. برای درک علت آن، اصل لوئیس درباره دانش را به یاد آورید: p را می‌داند تنها اگر

(۱) S به p باور داشته باشد و (۲) علت کامل باور S این باشد که p، حقیقت خود p باشد. برای مورد در دست، باور اینکه پس کشیدن خوب است، توسط درستی این گزاره به وجود آمده که مخلوق توسط یک چوب زده شده است و نه درستی این گزینه که پس کشیدن خوب است. از این رو شرط دوم مشخص شده توسط اصل لوئیس درباره درک و فهم برآورده نمی‌شود. دوباره نکته‌ای که لوئیس سعی در نشان دادن آن در اینجا دارد این است یک مخلوق می‌تواند حالات ذهنی داشته باشد و به محرک‌ها به شیوه‌های نسبتاً ماهرانه‌ای بدون پردازش درک و فهم جواب دهد.

این نکته برای برهان لوئیس ضروری است زیرا یک بخش مهم برهان او این ادعا است که انتخاب طبیعی تا حدی نمی‌تواند ظرفیت پاسخ به محرک‌های مشخص را به ظرفیت برای دانش واقعی تبدیل کند. اگر ظرفیت پاسخ به محرک‌ها مستلزم ظرفیت برای درک و فهم باشد، آنگاه برهان لوئیس ارزش خود را از دست خواهد داد. ناتورالیست نمی‌تواند به راحتی نشان دهد که با تصدیق انتخاب طبیعی می‌تواند مخلوقات قادر به پاسخ‌گویی به محرک‌ها تولید کرد، لوئیس به‌طور غیرصریح تصدیق کرده است که انتخاب طبیعی می‌تواند مخلوقات قادر به درک و فهم تولید کند.

در عبارت نقل قول شده، لوئیس ادعا می‌کند که تبدیل (پاسخ دهندگان-محرک‌ها) به مخلوقات دارای درک و فهم واقعی به‌وسیله انتخاب طبیعی امکان‌پذیر نیست. از این رو اگر ناتورالیسم درست بوده باشد، ما می‌توانیم قادر به پاسخ‌گویی به محرک‌ها باشیم اما قادر به داشتن درک و فهم واقعی نیستیم. این خود به دو فرضیه مقدم دیگر می‌انجامد:

۳. اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه درک و فهم تنها در صورتی وجود دارد که انتخاب طبیعی بتواند ظرفیتی برای درک و فهم برای مخلوقات بدون چنین ظرفیتی ایجاد کند.

۴. اما انتخاب طبیعی نمی‌تواند ظرفیتی برای درک و فهم برای موجوداتی بدون چنین ظرفیتی ایجاد کند.

افزودن این فرضیه‌های مقدم به دوتای اولی و به دست آوردن چند استنتاج دیگر به چیزی می‌رسد که من از برهان اصلی لوئیس در فصل سوم کتاب معجزات به دست آورده‌ام.

۱. اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه استدلال معتبر تنها هنگامی رخ

می‌دهد که یک فکر هم مستلزم و هم علت فکر دیگری باشد.

۲. یک فکر می‌تواند هم مستلزم و هم علت فکر دیگری باشد تنها اگر بدانیم که فکر اول مستلزم فکر دوم است.

۳. اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه درک و فهم وجود دارد تنها اگر انتخاب طبیعی بتواند ظرفیتی برای درک و فهم در موجودات بدون چنین ظرفیتی ایجاد کند.

۴. اما انتخاب طبیعی نمی‌تواند ظرفیتی برای درک و فهم در موجوداتی بدون چنین ظرفیتی ایجاد کند.

۵. بنابراین: اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه درک و فهم وجود ندارد (از ۳ و ۴).

۶. اگر دانش وجود نداشته باشد، آنگاه هیچ فکر معلومی نمی‌تواند مستلزم فکر دومی باشد.

۷. از این رو اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه استدلال معتبر به وقوع نمی‌پیوندد (از ۱، ۲، ۵ و ۶).

پیش از در نظر گرفتن این که چگونه برهان از اینجا به بعد پیشروی می‌کند، برای لحظه ای توقف می‌کنیم تا چیز عجیبی درباره برهان را متذکر شویم. هدف لوئیس در فصل ۳ کتاب معجزات به نظر نشان دادن این می‌رسد که ناتورالیسم خودشکن^۱ (متناقض) به صورت زیر است: اگر درست

¹ Self-defeating

باشد، درستی آن قابل فهم نیست زیرا هیچ درک و فهمی اصلاً وجود نخواهد داشت. با مشخص شدن این، مراحل اولیه برهان (دو فرضیه مقدم اولی) کاملاً زائد هستند. این به این دلیل است که فرضیه های مقدم ۳ و ۴ خود به تنهایی به نتیجه مطلوب این که ناتورالیسم بدین معنی است که هیچ درک و فهمی وجود ندارد، می‌رسند.

اینجا چه خبر است؟ یک فرضیه این است که دو فرضیه مقدم اول، باقیمانده برهان اصلی فصل سوم کتاب معجزات هستند، برهانی که توسط آنسکومب در جلسه باشگاه سقراط آکسفورد در سال ۱۹۴۸ مورد انتقاد قرار گرفته بود. برای پاسخ‌گویی به انتقاد آنسکومب و تعیین برهان او، لوئیس استدلال‌های دیگری را معرفی کرده است که توسط فرضیه‌های مقدم سه تا پنج نشان داده شده‌اند. استدلال جدید اگر موفقیت‌آمیز باشد، درواقع برهان اصلی را تعیین خواهد کرد اما همچنین برهان اصلی را به‌طور غیر لازم عرضه خواهد کرد. می‌تواند بدین گونه باشد که لوئیس به سادگی نتوانسته نکته آخری را بفهمد.

درهرصورت در پایان فصل سوم، لوئیس نشان داده که طبیعت به تنهایی نمی‌تواند درک و فهم واقعی ایجاد کند. از آنجایی که درک و فهم به سادگی وجود دارد، باید چیزی علاوه بر طبیعت وجود داشته باشد که مسئول درک و فهم است. از آنجایی که ناتورالیسم متضمن چیزی که بیرون طبیعت وجود داشته باشد، نیست، ظاهراً رد می‌شود: "ناتورالیسم...عرضه کننده چیزی است که توجیه کامل رفتار ذهنی ماست اما این توجیه با بررسی هیچ جایی برای عمل درک و فهم یا بینشی نگذاشته که کل ارزش تفکر ما به‌عنوان ابزاری برای رسیدن به حقیقت به آن بستگی دارد."

در فصل بعدی کتاب معجزات، لوئیس بیان می‌کند که هر یک از ما یک ظرفیت، شعور ماورالطبیعه داریم که ما را قادر به داشتن درک و فهم واقعی

می‌کند. شعور انسان باید منبعی داشته باشد و از آنجایی که قبلا ثابت شده که شعور انسان نمی‌تواند توسط طبیعت ایجاد شده باشد، باید یک منبع ماورالطبیعه داشته باشد. معلوم می‌شود که این منبع ماورالطبیعه خدا است.

ذهن انسان تنها ماهیت ماورالطبیعه ای نیست که وجود دارد. نمی‌توانند از هیچ کجا آمده باشند. هر کدام از ماورالطبیعه به طبیعت وارد شده‌اند: هر یک ریشه در یک وجود لایزال، قائم بالذات، خردمند دارند که ما آن را خدا می‌نامیم... تفکر انسان توسط خداست که برانگیخته شده است.

با به کار بردن این ایده و کنار گذاشتن مراحل اولیه زائد برهان فصل ۳، به نظر من می‌رسد که برهان استدلال لوئیس همان‌طور که در نسخه بازبینی شده معجزات آمده، به‌صورت زیر است:

برهان استدلال لوئیس

۱. اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه درک و فهم تنها در صورتی وجود دارد که انتخاب طبیعی بتواند ظرفیتی را برای درک و فهم در موجودان بدون چنین ظرفیتی ایجاد کند.

۲. اما انتخاب طبیعی نمی‌تواند ظرفیتی را برای درک و فهم در موجودات بدون چنین ظرفیتی ایجاد کند.

۳. بنابراین: اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه درک و فهم وجود ندارد (از ۱ و ۲).

۴. اما درک و فهم وجود دارد.

۵. بنابراین: ناتورالیسم غلط است (از ۳ و ۴).

۶. اگر درک و فهم وجود داشته باشد و ناتورالیسم غلط باشد، آنگاه یک وجود ماورالطبیعه، لایزال، قائم بالذات، خردمند وجود دارد که منبع غایی تمام درک و فهم است.

۷. از این رو یک وجود ماورا طبیعه، لایزال، قائم بالذات، خردمند وجود دارد که منبع غایی تمام درک و فهم است (از ۴، ۵ و ۶).

چگونه می‌توان در برابر این برهان مقاومت کرد؟ فرضیه مقدم دوم یکی از چیزهایی است که بسیاری از ملحدان معاصر متمایل به رد کردن آن هستند. بگذارید نگاهی دقیق‌تر به این کنیم که چگونه لوئیس این فرض مقدم حیاتی را پشتیبانی می‌کند.

لوئیس ادعا می‌کند امکان‌پذیر نیست که فرایندهای تکاملی بتوانند مخلوقات دارای درک و فهم را از مخلوقات بدون درک و فهم ایجاد کنند. برای ارزیابی این ادعا، ما باید دو راه درک آن را تمیز دهیم. یک تفسیر این است که لوئیس این ادعا را دارد که او (و احتمالاً خواننده کتاب و همچنین همه افراد) نمی‌توانند به هیچ‌وجه باور کنند که فرایندهای تکاملی می‌توانند موجودات را قادر به درک و فهم کنند. بگذارید بگوییم که هنگامی که چیزی بدین معنی قابل تصور نیست، به‌طور ضعیفی قابل تصور نیست. برای مثال روندی را در نظر بگیرید که حروف حک شده بر روی کلیدهای کامپیوتر من هنگامی که کلیدها را فشار می‌دهم، بر روی صفحه‌نمایش ظاهر می‌شوند. این روند به میزان ضعیفی غیرقابل تصور است (برای من).

یک تفسیر دیگر این است که لوئیس ادعا می‌کند که می‌تواند درک کند که برای فرایندهای تکامل دادن درک و فهم به موجودات غیرممکن است. بگذارید بگوییم وقتی چیزی به این معنی غیرقابل تصور است، به‌طور نیرومندی غیرقابل تصور است. برای مثال مفهوم یک مربع گرد مورد بحث قرار گرفته در فصل قبل را در نظر بگیرید. چنین شکلی غیرقابل تصور است که تنها این نیست که من نمی‌توانم فرایندی را تصور کنم که چنین شکلی را ایجاد کند (اگرچه این درست باشد) بلکه به شیوه‌ای سراسر است می‌بینم که چنین شکلی نمی‌تواند وجود داشته باشد. در واقع من می‌توانم ثابت کنم که چنین شکلی غیرممکن است: یک مربع باید دقیقاً چهار گوشه داشته باشد و یک دایره اصلاً نباید گوشه‌ای داشته باشد. پس یک مربع گرد باید دقیقاً

چهارگوشه داشته باشد و به‌طور همزمان باید دقیقاً گوشه‌ای نداشته باشد. اما این غیرممکن است؛ از این رو یک مربع گرد نمی‌تواند وجود داشته باشد.

هنگامی که لوئیس ادعا می‌کند که ایجاد موجودات قادر به درک و فهم توسط فرایندهای تکاملی غیرقابل تصور است، منظور این است که به‌طور ضعیفی غیر قابل تصور است یا به‌طور نیرومندی؟ ادعای قبلی برای اهداف او بسیار ضعیف به نظر می‌رسد. این به دلیل این واقعیت است که غیرقابل تصور بودن ضعیف یک فرایند مشخص به‌خوبی با وقوع روند مورد بحث سازگار است. من نمی‌توانم فرایندی را تصور کنم که توسط آن حروفی که تایپ کرده‌ام بر روی صفحه ظاهر می‌شوند؛ با این وجود اکنون در حال وقوع است! حتی اگر همه افرادی که فرایند را می‌فهمیدند چگونگی کارکرد آن را فراموش کنند و هیچ‌کس نتواند خود فرایند را تصور کند بدین معنی خواهد بود که فرایند غیرممکن است. از این رو به نظر می‌رسد که لوئیس باید این ادعا را داشته باشد که می‌تواند ایجاد موجودات قادر به درک و فهم توسط فرایندهای تکاملی را ممکن ببیند. چه پشتیبانی لوئیس برای چنین ادعایی عرضه می‌کند؟

لوئیس می‌گوید که اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه "تمام افکار ما زمانی که رخ داده‌ای صرفاً ذهنی بودند و ادراک واقعیت عینی نبوده‌اند." دقیقاً لوئیس در حال مقایسه چه چیزی است وقتی در تلاش برای تأکید بر تمایز میان افکار صرفاً ذهنی و افکاری که ادراک حقیقت می‌باشند، است؟ عبارت کمی به این پرسش کمک می‌کند: "اعمال متفکرانه... نوع خاصی از وقایع هستند. آن‌ها درباره چیزی به غیر خود هستند و می‌توانند درست یا غلط باشند." عبارت قبلی بیان می‌کند که دیدگاه لوئیس این نیست که تمام حالت ذهنی تعمدی هستند (یعنی درباره چیزی هستند). برخی حالات ذهنی تعمدی نیستند؛ برای مثال حالات ذهنی که ادراکی از واقعیت عینی

هستند. حالات ذهنی دیگری، حالات ذهنی کاملاً ذهنی (برای مثال درد) وجود دارند که درباره چیزی نیستند.

کمی بعد از عبارت درباره افکار عینی و ذهنی است که لوئیس ادعا می‌کند "رابطه میان پاسخ و محرک کاملاً متفاوت از رابطه میان فهم و درک و حقیقت دانسته شده است." به نظر می‌رسد که هنگامی که لوئیس از محرک و پاسخ در این زمینه صحبت می‌کند، نوع خاصی از پاسخ در ذهن دارد - به خصوص پاسخ شامل حالت ذهنی که درباره چیزی نیستند (فاقد تعمد هستند). بلافاصله پس از جمله ای که نقل قول کردم، لوئیس مثال زیر را برای نشان دادن منظور خود می‌زند:

بینایی فیزیکی یک پاسخ بسیار سودمندتر به نور به نسبت ارگانسیم های نابالغی دارد که تنها یک چشم‌دانه^۱ دارند. اما نه این بهبود و نه هیچ بهبود ممکن دیگری که ما فکر کنیم نمی‌تواند درک نور را برای بینایی ما حتی به میزان اینچی افزایش دهد.

من فکر می‌کنم که چیزی که لوئیس در ذهن داشت، این است که سیستم بینایی انسان قادر به ایجاد گستره وسیعی از تجربیات بینایی نسبت به یک چشم‌دانه است. علی‌رغم این تفاوت، هیچ کدام از سیستم‌ها نمی‌توانند حالات ذهنی را که درباره چیزی هستند را ایجاد کند. تجربیات بصری، حالت خودخواسته نیستند (بر طبق لوئیس در هر گستره ای). علاوه بر این، هیچ افزایش در گستره تجربیات یک سیستم بصری مشخص نمی‌تواند سیستم را قادر به ایجاد حالت ذهنی خودخواسته کند. افزودن صرفاً بیشتر و بیشتر حالت ذهنی غیرتعمدی هیچ‌گاه به قصدمندی^۲ اضافه نمی‌کند. این بدین معنی است که هیچ افزایشی در گستره تجربیات یک سیستم بصری مشخص نمی‌تواند آن را به

^۱ نقطه کوچکی که به نور حساسیت دارد.

^۲ Intentionality در بعضی متون التقاطی ترجمه شده است.

سیستمی قادر به ایجاد درک و فهم و شعور بدل کند. این بدین دلیل است که درک و فهم نیازمند قصدمندی است.

از این رو به نظر من می‌رسد که مشکل اصلی که لوئیس در ایجاد درک و فهم از طریق فرایندهای تکاملی می‌بیند، این باشد که فکر می‌کند که حالات ذهنی خودخواسته قابل ایجاد توسط فرایندهای تکاملی نیستند؛ به همین دلیل شما به چیزی ورای طبیعت نیاز دارید، چیزی که لوئیس آن را شعور می‌نامد. بدون شعور فرا طبیعی، هیچ متفکری قادر به فکر درباره جهان طبیعی نیست:

عمل استدلال با کل سیستم به هم متصل شده طبیعت همانطور که باقی چیزهای آن بهم متصل شده‌اند، در هم تنیده نیست. آن‌ها به روش متفاوتی با هم در ارتباط هستند؛ همانطور که درک یک ماشین با خود ماشین مرتبط است اما نه شیوه‌ای که قطعات یک ماشین با هم مرتبط هستند. درک یک چیز، قطعه‌ای از خود آن چیز نیست. بدین طریق هرگاه ما استدلال می‌کنیم، چیزی فراتر از طبیعت عمل می‌کند.

لوئیس یک برهان پیچیده و چالش برانگیز را ارائه کرده است. بگذارید در نظر بگیریم که چگونه یک ناتورالیست می‌تواند از موضع خود در برابر برهان دفاع کند. یک ضعف بالقوه در برهان در تلاش لوئیس برای اثبات غیرممکن بودن ایجاد حالات خودخواسته توسط فرایندهای تکاملی است. اثبات به صورت زیر است: اگر فرایندهای تکاملی بتوانند در کل حالت تکاملی را ایجاد کنند، آن‌ها می‌توانند این کار را تنها با افزایش چندین حالت ذهنی غیر تعمدی ایجادشده توسط یک سیستم پاسخ دهی از قبل موجود انجام دهند. اما چنین چیزی هیچگاه نمی‌تواند حالات خودخواسته را ایجاد کند؛ از این رو فرایندهای تکاملی نمی‌توانند حالت تعمدی را ایجاد کنند. ضعف در این برهان در فرضیه مقدم اول است. چرا باید ناتورالیست بپذیرد که اگر

فرایندهای تکاملی بتوانند در کل حالت تعمدی ایجاد کنند، باید آن را به شیوه خاص توصیف شده توسط لوئیس انجام دهند؟ از این واقعیت که نیروهای تکاملی نمی‌توانند به این کار را به شیوه‌ای ویژه انجام دهند، معلوم نمی‌شود که نمی‌توانند اصلاً این کار را انجام دهند.

علی‌رغم این ضعف، این برهان بر معمای واقعی برای ناتورالیسم تأکید می‌کند و جلب توجه به این معما، یکی از مهمترین کمک‌های لوئیس به فلسفه معاصر است. به حساب خود لوئیس، شک درباره سازگاری ناتورالیسم و درک و فهم یکی از مولفه‌های اصلی عقلانی‌رها کردن ناتورالیسم توسط وی و روگرداندن به مسیحیت است. او می‌نویسد که بارفیلد "مرا قانع کرد که موضع‌هایی که تا به حال داشتیم جایی برای یک نظریه رضایت بخش از درک و فهم باقی نگذاشته است." پرسش‌هایی درباره سازگاری ناتورالیسم و درک و فهم انسان نیز در مناظره‌های معاصر میان خداگرایان و ناتورالیست‌ها چشمگیر بوده است؛ فیلسوف مسیحی آلوین پلنتیگا یک برهان بسیار مورد بحث قرار گرفته را پیشنهاد کرده است که بیشتر آن مرهون برهان لوئیس در کتاب معجزات است.

در فصل قبل گفتم که نوع خاصی از رنج درحالی‌که با وجود خدای مسیحی سازگار است، عرضه‌کننده شواهدی علیه چنین خدایی است زیرا وجود چنین رنجی با فرضیه بی‌خدایی کم‌تعجب‌آورتر است تا درستی این فرضیه درحالی‌که خدای مسیحیت وجود دارد. درحالی‌که برهان استدلال لوئیس قادر به اثبات این نیست که قصدمندی با ناتورالیسم ناسازگار است، می‌توان نشان داد که وجود قصدمندی شکل‌دهنده شواهد علیه ناتورالیسم به همان شیوه‌ای است که نوع‌های خاصی از رنج شکل‌دهنده شواهدی علیه وجود خدای مسیحیت هستند: شاید وجود قصدمندی بر اساس فرضیه

وجود یک استدلال کننده غایی کم تعجب آورتر از وجود قصدمندی بر اساس این فرضیه باشد که ناتورالیسم درست است.

چگونه یک ناتورالیست می تواند این نوع چالش را مورد ملاحظه قرار دهد؟ یک استراتژی آشکار، یافتن یک توضیح باورپذیر از پیدایش قصدمندی در زمینه ناتورالیسم است. توضیح این که چگونه نیروهای طبیعی به تنهایی می توانند حالات عمدی را ایجاد کنند، یکی از پروژه های اصلی فلسفه مدرن است. متون علمی در این رابطه بسیار گسترده هستند و نشان می دهند که ناتورالیست های معاصر علاقه مند به شناخت مسئله ای هستند که لوئیس را آزار می داده است.

یک استراتژی دیگر نیز در دسترس است. این استراتژی شامل این ادعا است که ناتورالیسم در واقع پیش بینی می کند که برای ما درک این که چگونه قصدمندی توسط تکامل ایجاد شده، دشوار خواهد بود. ایده پشت این استراتژی این است اگر یک نظریه مشخص، یک حقیقت معین را پیش بینی کند، این واقعیت نمی تواند شواهدی را علیه نظریه مورد بحث شکل دهد. این نوع استراتژی توسط برخی خداشناسان در ارتباط با استدلال های زیر پیگیری شده است:

۱. جهان حاوی شری است که نمی توانیم برای آن هیچ توجیهی بیاوریم (شر غیر قابل درک).

۲. شر غیر قابل درک احتمالاً شری است که هیچ توجیهی ندارد (شر بی هدف).

۳. از این رو جهان حاوی شر بی هدف است (و از این رو احتمالاً خدا هم وجود ندارد).

در پاسخ به این نوع برهان، برخی خداشناسان نشان داده اند که فاصله زیادی میان توانایی شناختی خدا و این توانایی ها در انسان وجود دارد، اصلاً

تعجب‌آور نیست که نمی‌توانیم توضیحی برای هر نوع رنجی بیابیم و از این رو فرضیه مقدم دوم برهانی که در بالا آمد- استنتاج بی‌هدف بودن شر از شر توجیه ناپذیر- خوب نیست. در واقع لوئیس خود این نوع استراتژی را دنبال کرده است که در فصل ۴ خواهیم دید. اکنون استدلال زیر را در نظر بگیرید.

۱. جهان شامل پدیده‌های ذهنی (برای مثال قصدمندی) است به نحوی که ما نمی‌توانیم فرایند تکاملی را بیابیم که بتواند چنین پدیده‌هایی را ایجاد کند (پدیده‌های ذهنی از لحاظ تکاملی به چالش کشیده شده).

۲. پدیده‌های ذهنی از لحاظ تکاملی به چالش کشیده شده، احتمالا پدیده‌های ذهنی هستند که توسط تکامل ایجاد نشده‌اند (پدیده‌های ذهنی تکامل نیافته).

۳. از این رو جهان احتمالا حاوی پدیده‌های ذهنی تکامل نیافته است (و از این رو احتمالا ناتورالیسم غلط است).

آیا ناتورالیست‌ها می‌توانند به این نوع برهان به شیوه‌ای پاسخ دهند که در موازات با پاسخ خداشناسان به برهان قبلی است؟ من معتقدم که بله می‌توانند. کالین مک‌گین چنین رویکردی را در رابطه با هوشیاری^۱ در پیش گرفته است. اگرچه هوشیاری آنطور که توسط مک‌گین درک شده، متفاوت از قصدمندی است، ملاحظات رویکرد مک‌گین می‌تواند به ما درکی از نوع استراتژی که من در ذهن دارم، بدهد. بر طبق مک‌گین، ذهن انسان به نحوی ساخت یافته که قادر به دریافت ارتباط میان مغز و تجربه‌هشیارانه نیست. علاوه بر این واقعیت هم است که ذهن انسان طوری ساخته شده که حداقل بخشی از آن قابل توضیح توسط نظریه تکامل است. عبارت زیر این جنبه دیدگاه مک‌گین را به‌طور خلاصه آورده است:

¹ Consciousness

من معتقدم که سرگشتگی دائمی پیرامون هشیاری را گرفته است و ارتباط آن با بدن یک نشانه این است که ما در لبه چیزی قرار داریم که می‌توانیم آن را برای خود قابل فهم کنیم. هوش انسان... یک اسباب تکاملی است که با اهدافی فراتر از راه‌حل مسائل عمیق فلسفی طراحی شده است و تعجب‌آور نیست که فاقد ابزاری برای حل گشودن هر مسئله است... هیچ تضمین محصولی بر روی مغز ما حک نشده است" این وسیله برای هرگونه مسئله‌ای که بتواند آن را فرمول‌بندی کند، تضمین شده است. اگر کاملاً رضایت بخش نباشد، لطفاً آن را به شرکت محصولات فلسفی برای معذرت خواهی و پس گرفتن پول خود بازگردانید."

یک موضوع اصلی رویکرد مک‌گین این است که نظریه تکامل پیش‌بینی می‌کند که چطور کلی انسان‌ها در حل مسائل فلسفی خوب نیستند. مک‌گین اینجا توقف نمی‌کند و به ارائه توجیه نسبتاً توسعه یافته‌ای از ظرفیت‌های ویژه مغز انسان و این که چرا این ظرفیت‌ها به ما ابزاری کافی برای درک رابطه مغز با هشیاری نمی‌دهند، ادامه می‌دهد. نظریه او (رازنگاری^۱ جدید) به خصوصیات ویژه‌ای مختص تجربه هشیارانه دارد و بنابراین نمی‌تواند به‌طور مستقیم برای قصدمندی به کار رود، اما تم عمومی‌تر مک‌گین می‌تواند به‌صورت زیر باشد: درک چگونگی این که فرایندهای تکاملی می‌توانند حالات تعمدی ایجاد کنند (حداقل تا حدی) یک مسئله فلسفی است، دقیقاً نوعی مسئله نظریه تکاملی که پیش‌بینی می‌کند مغز ما در حل کردن آن بد عمل می‌کند. بنابراین همانند وجود شر که برای آن توجیهی نداریم، نباید ما را به این نتیجه برساند که چنین شری هیچ توجیهی ندارد، حضور پدیده‌های ذهنی که برای آن نمی‌توانیم توضیح تکاملی داشته باشیم نباید ما را به این نتیجه برساند که چنین پدیده‌هایی هیچ توضیح تکاملی ندارند.

¹ Mysticism

مسیحیت و ناتورالیسم معاصر هر دو پیش‌بینی می‌کنند که انسان‌ها محدودیت‌های شناختی چشمگیری دارند. در مسیحیت این پیش‌بینی در فاصله میان توانایی‌های شناختی و همین توانایی‌ها در خدا، مستقر شده است. در ناتورالیسم معاصر، این پیش‌بینی در ذات فرایندهایی است که ذهن انسان را ایجاد کرده‌اند. این ویژگی دو جهان‌بینی به آن‌ها استراتژی‌های مشابهی برای کنار آمدن با اعتراضات مشخصی را می‌دهد. اگر این استراتژی‌ها موفقیت‌آمیز باشند، هر جانب به نظر می‌رسد که یک کارت فلسفی دارد که می‌تواند برای طفره رفتن از چالش‌های جانب دیگر از آن استفاده کند- مانند این: ناتورالیست می‌گوید: "نگاه کن، این شری است که برای آن هیچ توجیهی نمی‌توانیم بیاوریم. این نوع شر مدرکی علیه دیدگاه شماست." مسیحی جواب می‌دهد " آه، اما دیدگاه من پیش‌بینی می‌کند که شری خواهیم داشت که برای آن توجیهی نمی‌توانیم بیاوریم (اگرچه چنین شری توجیه می‌شود). به‌طور کلی از انسان‌های محدود، فانی و ناقصی مانند خود ما نمی‌توان انتظار داشت که درک کاملی از یک خدای بی‌نقص و لایتناهی داشته باشند. بنابراین چنین شری مدرکی علیه دیدگاه من نیست." یا مسیحی می‌گوید: "نگاه کن، این پدیده ذهنی وجود دارد که نمی‌توانیم برای آن توضیح تکاملی بیاوریم. این نوع پدیده شاهدی علیه دیدگاه شماست." ناتورالیست جواب می‌دهد " آه، اما دیدگاه من پیش‌بینی می‌کند که پدیده‌هایی وجود خواهد داشت که برای آن نمی‌توانیم توجیه تکاملی بیابیم (اگرچه این توضیح وجود دارد). در کل از انسان‌های فانی، محدود انتظار نمی‌رود که تمام مسائل فلسفی را حل کنند؛ مغز ما برای اهداف دیگری انتخاب شده است. پس چنین پدیده‌های شاهدی علیه دیدگاه من نیستند."

هر دو جانب به نظر می‌رسد این را می‌فهمند که این استراتژی نوع دوم (جهان‌بینی ما این نوع سرگشتگی را پیش‌بینی می‌کند) کمتر از استراتژی نوع اول رضایت بخش است (در اینجا راه‌حلی برای این سردرگمی آمده

است؛ خداشناسان به پیشنهاد دادشناسی های الهی^۱ ادامه می دهند و ناتورالیست‌ها به جستجوی توجیه این که چگونه قصدمندی می‌تواند توسط تکامل به وجود آید، ادامه می‌دهند. این بدین معنی است که حتی اگر اشاره به چنین معماهایی قادر به سامان بخشیدن به این مسئله نباشد که کدام جهان بینی صحیح است، متفکران هر دو جانب را بر می‌انگیزانند تا به بررسی بیشتر ادامه دهند. برهان استدلال لوئیس و برهان های مرتبط درحالی که لایق عبارت اثبات را ندارند، باید حداقل برخی ناتورالیست‌های اندیشمند را تحریک به تفکرات جدی کنند. همان‌طور که ویکتور رپرت می‌گوید "متفکران بزرگ همواره کسانی هستند که موجب می‌شوند درباره خود عمیق تر فکر کنیم و نه متفکرانی که به جای ما فکر می‌کنند. و دقیقاً درباره لوئیس نیز چنین است."

۲.۴ برهان میل

لوئیس در اتوبیوگرافی خود، وضعیتی ذهنی را تحسین می‌کند که آن را "شادی" می‌نامد که نقش مهمی در گرویدن او به مسیحیت دارد. اهمیت شادی در گرویدن او، در نام اتوبیوگرافی وی یعنی شگفت زده از شادی، پیدا است. در این اثر، لوئیس می‌گوید "به نوعی داستان اصلی زندگی درباره چیز دیگری نبوده است." او شادی را به عنوان "یک میل ارضا نشده که خود مطلوب تر از هر رضایت دیگری است" توصیف می‌کند. لوئیس به‌طور متناوبی در طی زندگی خود با شادی مواجه شده است اما ظاهراً این را زودگذر یافته و بیشتر تلاش او را به بازسازی آن اختصاص داده است. برای سال‌ها از ذات شادی متحیر بود و در نهایت به این باور رسید که "این یک فریب نیست" بلکه در عوض شامل "لحظاتی از شفاف‌ترین هشیاری است

¹ Theodicy

که داشته ایم." در نهایت نتیجه می‌گیرد که شادی میلی برای خدا است. درجایی می‌گوید که خدا همواره در حال پرتاب "پیکان‌های شادی" به سمت او "از زمان کودکی" بوده است. او یکی از بینش‌های اصلیش درباره ذات شادی را به خوانش کتاب فضا، زمان و الوهیت نوشته ساموئل الکساندر منتشر شده در سال ۱۹۲۰ نسبت می‌دهد. در این اثر، الکساندر یک میل مذهبی ویژه را توصیف می‌کند که قابل مقایسه با اشتها برای غذا یا نوشیدنی است. الکساندر ادعا می‌کند که این میل مذهبی توسط خدا به وجود آمده است و تجربه آن عرضه‌کننده بینش‌هایی درباره ذات خداوند است.

مفسران متعددی استدلال کرده‌اند که نوشته لوئیس برهانی را بر اساس شادی بیان می‌کند. این برهان به عنوان "برهان میل" شناخته می‌شود.^۱ برهانی که حداقل قلب یکی از این مفسران را ربوده است: پیتر کریفت بیان می‌کند که "پس از برهان مشهور وجودی آنسلم^۱، فکر می‌کنم که (برهان میل) خیره‌کننده‌ترین برهان در تاریخ تفکر بشری است."

خطوط زیر از کتاب مسیحیت محض نشان دهنده ذات برهان هستند:

مخلوقات با میلی به دنیا نمی‌آیند مگر آنکه اقناعی برای آن میل‌ها وجود داشته باشد. نوزادی احساس گرسنگی می‌کند، خوب چیزی مانند غذا وجود دارد. جوجه اردکی می‌خواهد شنا کند: خوب چیزی مانند آب وجود دارد. انسان میل جنسی دارد: خوب چیزی مانند سکس وجود دارد. اگر در خودم میلی پیدا کنم که هیچ تجربه یا در جهان نتواند آن را ارضا کند، محتمل‌ترین توضیح این است که من برای جهان دیگری ساخته شده‌ام.

با کمک گفته‌های لوئیس درباره شادی و مباحث برهان، من باور دارم که

اساس برهان می‌تواند به صورت زیر باشد:

برهان میل لوئیس:

^۱ Anselm

۱. تمام انسان‌های نرمال یک میل فطری و طبیعی (شادی) برای چیزی مثل x دارند به طوریکه x در ماورای جهان طبیعی است.

۲. هر میلی که برای تمام انسان‌های نرمال فطری و طبیعی باشد، قابل ارضا شدن است.

۳. بنابراین: شادی قابل ارضا است (از ۱ و ۲).

۴. اگر شادی ارضا شود، آنگاه چیزی وجود که ماورای جهان طبیعی است.

۵. از این رو چیزی وجود دارد که فراتر از دنیای طبیعی است (از ۳ و ۴).
جالب ترین فرضیه‌های مقدم در اینجا دوتای اولی هستند. در پشتیبانی از فرض مقدم اول، لوئیس می‌گوید که "بیشتر افراد اگر با نگاه به قلب‌های خود یاد بگیرند، می‌دانند که چیزی می‌خواهند که نمی‌توانند در این دنیا آن را داشته باشند." استیو لاول می‌گوید:

با دانستن این که حتی با عرضه بهترین‌ها در جهان، بسیاری از ما عمیقاً ناراضی و ناراحت هستیم، حتی بسیاری از ملحدان متعصب هم میل برای چیزی بیشتر را تایید می‌کنند. بیش از ۹۰ درصد جمعیت جهان شیوه‌های مذهبی را به کار می‌گیرند و این میل برای متعالی شدن، یک تم تکرار شونده هم در متون مذهبی و هم سکولار است که حداقل یک میل طبیعی را برای چیزی فراتر از این جهان به توضیح این واقعیات اصل قرار می‌دهد.

پس درباره فرضیه مقدم دوم چه؟ چرا ما باید فکر کنیم که تمام امیال طبیعی و فطری ما قابل ارضا شدن هستند؟ به نظر راسل رد چنین تصویری سراسرست به نظر می‌رسد: "این واقعیت که من نیازی را برای چیزی بیشتر از انسان حس می‌کنم شاهدهی بر این نیست که این نیاز می‌تواند ارضا شود، هر چیز فراتر از گرسنگی شاهدهی است که من غذا به دست خواهم آورد." لوئیس در مقاله سال ۱۹۴۱ خود "بار افتخار" لوئیس می‌نویسد:

¹ The weight of glory

گرسنگی جسمی انسان ثابت نمی‌کند که او نانی به دست خواهد آورد... اما مطمئناً ثابت خواهد کرد که در جهانی ساکن است که مواد خوردنی موجود هستند. به همین طریق، اگر چه من باور ندارم... که میل برای بهشت ثابت می‌کند که از آن لذت خواهیم برد، فکر می‌کنم که نشانه خوبی است که چنین چیزی وجود دارد و بعضی انسان‌ها به آن خواهند رسید. مردان زیادی عاشق یک زن می‌شوند اما همه او را به دست نخواهند آورد؛ اما خیلی عجیب خواهد بود اگر پدیده "عاشق شدن" در یک دنیای بدون جنسیت رخ دهد.

گفته‌های لوئیس نشان می‌دهد که مثال گرسنگی راسل چندان از رد فرضیه دوم برهان میل حمایت نمی‌کند اما با این وجود راسل نکته جالبی را مطرح کرده است: به‌طور کلی، ما فکر نمی‌کنیم که این حقیقت صرف که چیزی مورد تمایل است نشان می‌دهد که چیز مورد تمایل وجود دارد. چه دلیلی وجود دارد که فکر کنیم که امیال طبیعی اشاره به وجود شی مورد تمایل دارند؟

سه برهان جالب برای (۲) (این ادعا که تمام امیال فطری و طبیعی می‌توانند ارضا شوند) وجود دارد. اولین برهان، یک برهان استقرایی بر اساس تجربه ما از امیال دیگری به‌جز لذت است. همان‌طور که لوئیس متذکر می‌شود، ما مشاهده می‌کنیم که به‌طور طبیعی میل به غذا داریم و غذا وجود دارد؛ به‌طور طبیعی میل به خواب داریم و خواب وجود دارد. بنابراین شواهد استقرایی زیادی وجود دارد که امیال فطری و طبیعی ما قابل ارضا شدن هستند؛ از این رو محتمل است که شادی نیز می‌تواند ارضا شود. نوع دوم برهان مبتنی بر این ایده است که اگر امیال طبیعی اهداف همبسته نداشته باشند، چیزی به‌طور اساسی اشتباه، غلط، نامربوط، غیرمنطقی، غیر منصفانه، تحریف شده، جعلی است. "اگر (۲) نادرست باشد، آنگاه جهان به شیوه‌ای قطعی باطل و بی معنی است اما جهان بی معنی نیست، پس (۲) درست

است. درنهایت می توان گفت که (۲) یا چیزی که مستلزم آن است، بدیهی می باشد و به آسانی می توان فهمید که درست است.

بگذارید این سه رویکرد را به ترتیب عکس در نظر بگیریم. از نظر من نمی توان به سادگی فهمید که (۲) درست است؛ پس از تفکر صادقانه به نظر من اصلاً بدیهی به نظر نمی رسد. راسل ظاهراً این را نادرست می بیند. با روش تفکر من، (۲) دقیقاً نوع ادعایی است که باید برای آن یا علیه آن استدلال نمود. خوانندگانی که به نظر آن ها (۲) آشکاراً درست به نظر می رسد از این قسمت گذشته و به نتیجه گیری این فصل رجوع کنند.

در صورت غلط بودن (۲)، درباره بیهودگی این جهان چه می توان گفت؟ در اینجا ما باید تمایز میان بیهودگی و غیرقابل توضیح بودن را به یاد داشته باشیم. رد کردن (۲) این نیست که اعلام کنیم که جهان یا برخی ویژگی های آن قابل توضیح نیستند. بلکه این است که چیزی درباره جهان خارج از تعادل و توازن است که در آن بخشی از ذات میل به چیزی دارد که وجود ندارد. همان طور که درجایی دیگر گفتم، این پرسش که آیا جهان اساساً معنی دارد یکی از اصلی ترین سوالات درباره چیزی است که خداشناسان و ملحدان بر سر آن توافق ندارند و از این رو هر برهان به کار برده شده توسط هر جانب برای مناظره که به سادگی فرض می کند که جهان به این شکل معنی دارد (ندارد) کاملاً سودمند نیست. این که جهان قادر به سازگاری و پیروی از امیال طبیعی ما نیست، معنی را می رساند که بعید است در نظر یک ملحد تعجب آور یا باورناپذیر باشد. طبیعی است که درباره توضیح یک میل طبیعی که قابل ارضا شدن نیست، کنجکاو بود و بعداً طرحی در این رابطه خواهم داد.

درنهایت ما مورد استقرایی را برای فرض مقدم (۲) در نظر می گیریم. امیال طبیعی را به یاد بیاورید که برای آن لوئیس در آغاز توجه ما را به آن ها

جلب کرد: گرسنگی، میل جنسی و میل یک اردک برای آب (یا شنا). ادعای استقرایی به صورت زیر است: تمام امیال طبیعی بررسی شده می‌توانند ارضا شوند؛ از این رو تمام امیال طبیعی (بررسی شده یا بررسی نشده) می‌توانند ارضا شوند. از آنجایی که شادی یک میل طبیعی است، نتیجه می‌گیریم که شادی قابل ارضا شدن است و از این رو نوعی وجود ماورالطبیعه که می‌تواند آن را ارضا کند، وجود دارد.

من دو ضعف را در این رویکرد استقرایی می‌بینم. یک ویژگی برهان استقرایی ساده از این نوع، این است که نمی‌توان با دیگر برهان استقرایی ساده برای یک نتیجه مغایر، مخالفت نمود. مثال زیر را در نظر بگیرید. یک تیم ورزشی را با تاریخچه‌ای طولانی در نظر بگیرید که هرگز یک بازی خانگی را نباخته است و هرگز در بازی روز سه شنبه نبرده است. علی‌رغم بازی‌های خانگی زیاد و بازی‌های زیاد در روز سه شنبه، تیم هیچ وقت یک بازی خانگی را در روز سه شنبه بازی نکرده است. بگذارید فرض کنیم که برای اولین بار به گونه‌ای زمان بندی شده که تیم یک بازی خانگی در روز سه شنبه داشته باشد. اگر تمام چیزی که در دست داشته باشیم، چیزهایی باشد که الان متذکر شدم، آیا می‌توانیم نتیجه بگیریم که احتمال دارد که تیم بازی خانگی روز سه شنبه را ببرد؟ فکر نمی‌کنم. دلیلی که نمی‌توانیم این است که دو برهان استقرایی ساده متعارض داریم که همدیگر را باطل می‌کنند. از طرفی، می‌توانیم استدلال کنیم که به این دلیل که تیم تمام بازی‌های خانگی گذشته را برنده شده است، احتمال دارد که این را هم برنده شود. از طرف دیگر، می‌توانیم استدلال کنیم که به این دلیل که تیم تمام بازی‌های روز سه شنبه را باخته است، احتمال دارد که این یکی را هم ببازد. دو برهان همدیگر را خنثی می‌کنند و به ما هیچ ایده‌ای نمی‌دهند که احتمال دارد تیم بازی خانگی روز سه شنبه را ببرد یا ببازد.

من معتقدم که یک موقعیت ساده با توجه به ادعای استقرایی که شادی می‌تواند ارضا شود، به دست می‌آید. در مثالی که شرح دادم، بازی نامشخصی به دو دسته از بازی‌ها مرتبط است: بازی‌هایی که تیم در خانه بازی می‌کند و بازی‌هایی که تیم در روز سه‌شنبه بازی می‌کند. عضویت آن در دسته اول بیان‌کننده پیروزی است در حالی که عضویت آن در دسته دوم بیان‌کننده شکست است. به‌طور مشابه شادی متعلق به دو دسته از امیال است. یکی از این دسته‌ها، دسته امیال طبیعی است و عضویت آن در این کلاس (فرض کنیم برای اکنون) بیان می‌کند که شادی قابل ارضا شدن است. اما لذت همچنین متعلق به دسته دومی از امیال است یعنی دسته‌ای که امیال انسان برای چیزهایی است که بخشی از جهان طبیعی شناخته شده نیستند. و عضویت شادی در این دسته امیال بیان می‌کند که قابل ارضا شدن نیست. دلیلش به سادگی این است که بیشتر امیال دسته دوم برای چیزهایی هستند که وجود ندارند. در سراسر تاریخچه بشری، افراد امیالی شامل انواع ماهیت‌هایی داشته‌اند که متعلق به جهان طبیعی شناخته شده نبوده‌اند و آشکار است اکثر این امیال شامل چیزهایی هستند که وجود ندارند. بنابراین ما دو برهان استقرایی متضاد داریم که همدیگر را خنثی و باطل می‌کنند. از طرف دیگر، می‌توانیم استدلال کنیم که از آن جایی که شادی متعلق به دست امیال طبیعی است، احتمالاً قابل ارضا شدن است. از طرفی می‌توانیم استدلال کنیم که از آن جایی که شادی متعلق به دسته امیال بشری برای چیزی‌هایی که بخشی از جهان طبیعی شناخته شده نیست، شادی نمی‌تواند ارضا شود. ادعای استقرایی این است که شادی نمی‌تواند ارضا شود، از این رو شکست می‌خورد همانند ادعای استقرایی که تیم بازی خانگی روز سه‌شنبه خود را خواهد برد، شکست می‌خورد.

یک ضعف دیگر رویکرد استقرایی در این واقعیت است که با کنار گذاشتن این مسئله که آیا شادی ارضا می‌شود یا خیر، آشکار است که شاید کاملاً از دیگر امیال طبیعی که لوئیس آن‌ها را نام می‌برد، متفاوت است. امیال دیگر ویژگی‌های مشترکی را دارند که شادی فاقد آنهاست. برای مثال تمام آن‌ها امیالی برای چیزهایی هستند که بخشی از جهان طبیعی می‌باشند. علاوه بر این، همه به گونه‌ای هستند که ارضای آن‌ها نمی‌تواند رضایت دائمی داشته باشد. در اعتقاد به این‌که شادی میلی برای اتحاد با خدا است، لوئیس به این دیدگاه معتقد است که شادی میل برای چیزی نیست که بخشی از جهان طبیعی باشد و میلی است که رضایت آن شادکامی ابدی را به همراه خواهد داشت. واضح است که لوئیس شادی را به عنوان وجودی برخلاف دیگر امیال طبیعی می‌بیند. پس اساس این‌که معتقد است که مانند آنهاست و قابل ارضا شدن است از کجا می‌آید؟ برهان استقرایی برای این نتیجه‌گیری که شادی می‌تواند ارضا شود به نظر می‌رسد که رودرو می‌شود که ما آن را یک برهان فرا استقرایی می‌نامیم: تمام برهانهای استقرایی بررسی شده که از ذات امیال طبیعی به ذات شادی می‌رسند، شکست می‌خورند؛ از این رو تمام چنین برهان‌های استقرایی شکست می‌خورند. موقعیت منحصر به فرد شادی در میان امیال طبیعی به نظر می‌رسد که به ادعای استقرایی برای دومین فرضیه مقدم برهان میل آسیب می‌رساند.

رابرت هویلر درباره این نوع انتقاد نظر زیر را دارد:

می‌توان در گستره‌ای که شادی مانند امیال طبیعی دیگر است، سؤال کرد... با این وجود حتی اگر فرد چالش‌گر به موفقیتی با این برهان برسد، بیشترین کاری که می‌تواند انجام دهد کاهش تشابه شادی و دیگر امیال طبیعی است و از این رو برهان را تضعیف می‌کند. واقعیت این است که شادی همچنان میلی است

هرچند از نوعی دیگر باشد، که به نظر می‌رسد دامنه چالش‌هایی را که می‌توانند این نوع برهان بی اعتبار کنند، محدود می‌کند.

به نظر می‌رسد که هویلر می‌خواهد این را بگوید که اهمیتی ندارد که شادی چقدر با دیگر امیال طبیعی تفاوت دارد، واقعیت این است که یک میل طبیعی است که هنوز دلایلی برای این باور وجود دارد که شادی قابل ارضا شدن است. اما این به نظر غلط می‌رسد. اگر شادی به میزان کافی متفاوت از دیگر امیال طبیعی باشد، واقعیت این است که یک میل طبیعی است که به ما اصلاً چیزی درباره خود نمی‌گوید حال چه میلی باشد که قابل ارضا است یا خیر. در اینجا مثال ساده‌ای آمده است که نشان دهنده این نکته است: اگر بدانیم که یک قوی خاص که به طرق مختلفی با دیگر قوها متفاوت است، این واقعیت که این قوی خاص همچنان یک قو است به ما دلیلی نمی‌دهد که باور کنیم که سفید است حتی اگر تمام قوهای دیگری که دیده‌ایم سفید بوده باشند. تفاوت‌های بسیاری که میان این قو و قوهای دیگر مشاهده کرده‌ایم به معنی این واقعیت است که این قویی است که درباره خصوصیات ویژه خود چیز کمی به ما می‌گوید. من نتیجه می‌گیرم که ادعای استقرایی که تمام امیال طبیعی می‌توانند ارضا شوند در بهترین حالت، بسیار ضعیف است و فرضیه مقدم دوم فرمول بندی اولیه ما از برهان میل فاقد پشتیبانی کافی است. من هیچ دلیل خوبی نمی‌بینم که باور کنم که شادی اگرچه بخشی از ذات انسان است، قابل ارضا شدن است.

یک راه نهایی برای درک برهان میل وجود دارد که ارزش ملاحظه را دارد. ما می‌توانیم برهان را بر اساس استنتاج بهترین تبیین تجزیه کنیم. همان‌طور که قبلاً گفتیم، طبیعی است که کنجکاو باشیم که چه چیزی این واقعیت (اگر یک واقعیت باشد) را توضیح می‌دهد که شادی بخشی از ذات انسان است. خدا ما را به گونه‌ای ساخته که ما شادی را تجربه خواهیم کرد

مطمئناً توجیهی برای وجود شادی خواهد بود. بنابراین ما می‌توانیم برهان را به صورت زیر درک کنیم:

برهان میل لوئیس (اصلاح شده)

۱. تمام انسان‌های نرمال یک میل فطری و طبیعی (شادی) برای چیزی مانند x دارند که x فراتر از این جهان است.
۲. بهترین تبیین (۱) این است که یک قدرت برتر ذهن مانند شادی را در ذات انسان جای داده است.
۳. از این رو یک قدرت برتر ذهن مانند وجود دارد که شادی را در ذات انسان جای داده است (از ۱ و ۲).

آیا توضیحی باورپذیر برای این ویژگی ذات انسان وجود دارد که شامل یک وجود ماورالطبیعه نباشد؟ من باور دارم ما می‌توانیم عناصر اصلی چنین توضیحی را دوباره با استفاده از روانشناسی تکاملی توسعه دهیم. به طور جالبی، لاول پیشنهادی را در خطوط زیر مورد ملاحظه قرار داده است:

ما می‌توانیم... درک کنیم که چگونه یک مخلوق ویژگی‌های ذاتی خود را از لحاظ تکاملی به دست می‌آورد. تکامل این خصیصه‌ها را ترغیب می‌کند که کمکی به زنده ماندن و زاد و ولد باشد. اگر داشتن یک میل خاص کمکی به این‌ها باشد، آنگاه تکامل طرفدار آن‌ها خواهد بود. به این روش، این خصیصه متداول می‌شود و ممکن است حتی برای نوادگان این مخلوق طبیعی هم شود. اما بسیاری از امیال برای زنده ماندن یا زاد و ولد سودمند نخواهند بود مگر این‌که میل به چیزهایی داشته باشند که واقعاً قابل به دست آمدن باشند... در محیطی که شامل دریاچه است یا نزدیک به دریا می‌باشد، میل به شنا (به دلایلی) می‌تواند یک مزیت به حساب آید. اما در محیطی عاری از آب‌های پهناور، این میل تنها موجب جستجوی بی‌ثمر برای مکانی برای شنا خواهد بود که موجب اتلاف وقت و انرژی می‌شود و از این رو هیچ کمکی به

زنده ماندن و زاد و ولد نخواهد کرد. بدین طریق، ما خواهیم دید که چرا امیال طبیعی بسیاری وجود دارند که اهداف مرتبطی دارند اما خواهیم فهمید که لازم نیست که همه آنها اینگونه باشند. میلی را برای ارتباط خدا فرض کنید که به تکامل کمکی نمی‌کند؛ پس چرا نیاز به وجود خدا دارد...؟ این یک آغاز نویدبخش است، اما یک عنصر حیاتی نادیده گرفته شده است: ما نیاز به توجیهی باورپذیر از این داریم که چگونه میل برای چیزی فراتر از جهان طبیعی به موجوداتی که این میل را دارند یک مزیت تکاملی به نسبت موجودات فاقد آن عرضه می‌کند، حتی اگر چنین چیز متعالی وجود نداشته باشد.

دو واقعیت مهم درباره لذت همان‌طور که توسط لوتیس شرح داده شده اند، اساس چنین توجیهی را می‌سازند. اولین واقعیت مهم این است که یکی از اثرات اصلی شادی این می‌باشد که شخص را از به دست آوردن رضایت نهایی از چیزهای زمینی باز می‌دارد. این واقعیت مهم است زیرا به دست آوردن لذت نهایی از چیزهای زمینی می‌تواند از لحاظ تکاملی کاملاً مضر باشد. عدم رضایت می‌تواند در دوره‌ای طولانی به نفع ما باشد. این ایده در انتقاد رونالد دورکین از استفاده از داروهای روان گردان به عنوان درمانی برای ناخشنودی عادی (که در مقابل اختلالات روانی جدی قرار دارد) آشکار است. دورکین ناخشنودی ایجاد شده به این روش را "ناخشنودی ساختگی" می‌نامد و به این نتیجه می‌رسد که "افراد با ناخشنودی ساختگی، ناخشنودی را در هنگام ادامه به زندگی خود حس نمی‌کنند." برای دیدن عیوب تکاملی رضایت بادوام؛ یک انسان مذکر را در نظر بگیرید که تا هنگامی که نیازهای اولیه او (غذا، سرپناه و سکس) برآورده شدند کاملاً راضی و ناخشنود است. هنگامی که چنین نیازهایی برآورده شدند، دیگر انگیزه‌ای برای به دست آوردن ثروت، قدرت، موقعیت و موفقیت بیشتری نخواهد داشت؛ در واقع

دیگر انگیزه‌ای برای هیچ کاری نخواهد داشت به غیر از این که مطمئن شود که تمام نیازهای اولیه او به برآورده شدن ادامه می‌دهند. این مرد در تضاد با مرد دیگری است که همین محرک‌های اولیه را دارد اما علی‌رغم موفقیت‌های زمینی اش هیچ‌گاه به رضایت ماندگار دست نمی‌یابد. همه چیزهای دیگر برابر هستند، مرد دوم در مسابقه‌ای برای منابع محدود بهتر از مرد اول عمل می‌کند و به مطلوب‌ترین زنان دست می‌یابد. در واقع مردی که به رضایت ماندگاری از میزانی از موفقیت زمینی دست می‌یابد، همواره در خطر این است که توسط مرد دیگری که به رضایت ماندگار از موفقیت‌های زمینی دست نیافته است، شکست داده شود. از لحاظ تکاملی، یک استراتژی خوب هیچ‌گاه به‌طور کامل با بخت فرد در زندگی راضی نمی‌شود. رضایت ماندگار کاهلی را به دنبال دارد که به نوبه خود موجب کمبود نوزایشی می‌شود. رابرت رایت ایده اصلی در اینجا را به صورت زیر شرح می‌دهد:

ما به گونه‌ای طراحی شده‌ایم که احساس کنیم هدف بزرگ بعدی شغف و سعادت را به همراه خواهد داشت و این شغف به گونه‌ای طراحی شده که تنها کمی پس از این‌که به آن رسیدم، بخار می‌شود. انتخاب طبیعی حس شوخ طبیعی بدخواهانه‌ای دارد؛ ما را با مجموعه‌ای از وعده‌ها هدایت می‌کند و سپس مدام می‌گوید "شوخی کردم" ... تقریباً تمام زندگی خود را می‌گذرانیم بدون آن که واقعاً به آن رسیده باشیم.

دومین واقعیت مهم درباره شادی این است که معلوم نیست دقیقاً شادی میل برای چه چیزی است. این واقعیت مهم است زیرا اگر کسی چیزی نخواهد و آن را نداند، احتمالاً به این نتیجه می‌رسد که چیزی که می‌خواهد فراتر از چیزهای زمینی است. بنابراین تا وقتی که هدف واقعی شادی شفاف نباشد، به عنوان نوعی کاتالیزور برای امیال اساسی فرد عمل می‌کند. و این امیال بنیادی توسط تکامل جای داده شده اند زیرا متمایل به ایجاد

رفتارهایی هستند که منجر به موفقیت تکاملی می‌شود. با استفاده از این، به راحتی می‌توان دید که چرا گرایش به تجربه شادی می‌تواند توسط تکامل انتخاب شده باشد: اهمیتی ندارد که چه تعداد چیزهای زمینی به دست می‌آوریم، شادی به‌طور سنگدلانه ای مدام زمزمه می‌کند "کافی نیست." شادی ما را از افتادن در دام زیان آور رضایت ماندگار باز می‌دارد؛ تضمین می‌کند که محرک‌های اصلی ما هرگز از عمل باز نایستند. خود لوئیس ساده‌ترین و شفاف‌ترین تصویر این مفهوم را به دست می‌دهد: "شادی جایگزینی برای سکس نیست؛ سکس یک جایگزینی است که اغلب برای شادی به کار می‌رود." و جمله بعدی لوئیس کلی‌ترین رابطه میان شادی و محرک‌های اصلی را که من سعی دارم در اینجا شرح دهم را نشان می‌دهد: "من گاهی از خود می‌پرسم آیا تمام لذات جایگزینی برای شادی نیستند." شادی می‌تواند به شیوه‌ای کار کند که گفتم حتی اگر هدف آن وجود نداشته باشد. با مجبور کردن برای تلاش برای بی‌نهایت، ما را از کاملاً راضی شدن توسط چیزهای فانی و متناهی باز می‌دارد و با این کار ما را مجبور می‌کند که زنده بمانیم و زاد و ولد کنیم.

یک انتقادی که ممکن است به این توجیه وارد شود صرفاً یک داستان بودن آن است. واژه داستان^۱ از کتاب رودیارد کیپلینگ به همین نام آمده است. این کتاب شامل توجیهات خیالی است که چگونه حیوانات مختلف به اینجایی که الان هستند، رسیده‌اند- برای مثال می‌توان به "چگونه نهنگ گلوی خود را به دست آورده است"، "چگونه پلنگ خال هایش را به دست آورده است" و "پیدایش آرمادیلو"^۲ اشاره کرد. نکته این نام گذاری یک توضیح تکاملی از داستان برخی خصیصه هاست که بیان کننده یک توضیح

^۱ Just so story

^۲ نوعی گورکن

صرفاً باور پذیر (باور پذیر به نظر می‌رسد) است که توسط شواهد تجربی پشتیبانی نمی‌شود. با توجه به توضیح تکاملی شادی که من بیان کردم، این نکته به خوبی مشهود است زیرا من هیچ یک از شواهد تجربی را در پشتیبانی از توجیه خود ندارم. با این وجود در شرایط حاضر، این نکته مخرب نیست. دلیلش این است که توضیح خداپرستانه شادی نیز فاقد شواهد تجربی است. چیزی که داریم دو داستان است که رقیب یکدیگر می‌باشند. اگر این درست باشد، آنگاه ما به بن بست می‌رسیم. و بن بست در این شرایط به معنی شکست برای برهان میل است که تصور می‌شد دلیل مثبتی را برای باور به اینکه یک ماهیت ماورالطبیعه وجود دارد، عرضه می‌کند.

پس به نظر می‌رسد که تنها دو توضیح ممکن برای این واقعیت داریم که شادی بخشی از ذات انسان است. توضیح اول این است که گرایش به تجربه شادی توسط تکامل انتخاب شده است زیرا شایستگی انسان‌هایی که آن را دارند، افزایش می‌دهد حتی اگر این شادی وجود نداشته باشد. توضیح دوم این است که ما خواستار جاودانگی هستیم زیرا خدا چنین میلی را در قلب های ما نهاده است. قلب های ما ناآرام هستند تا وقتی که در نزد خداوند آرام بگیرند زیرا به گونه ای توسط خدا طراحی شده اند که تنها نزد خدا آرام بگیرند. "اولین توضیح ممکن است کمی عجیب به نظر برسد زیرا شامل ادعایی است که در ذات میلی برای چیزی است که وجود ندارد. همان‌طور که لاول نتیجه‌گیری می‌کند "به جای کمک به بی‌خدایی، از نتیجه اجتناب کنید که جهان در نهایت بدون منطق است، این انتقاد به سادگی به ما راه درک این را عرضه می‌کند که چگونه جهان چنین باطل است." این دقیقاً درست است اما من این حقیقت صرف را نمی‌فهمم که دیدگاهی که مشوش کننده است یا بدین معنی است که جهان بیهوده است، دلیل را برای این تفکر به دست می‌دهد که دیدگاه مورد بحث غلط است. در واقع روانشناسی

تکاملی چیزهای عجیب و غریب مشابه بسیاری را پیش‌بینی می‌کند. برای مثال پیش‌بینی می‌کند که انسان متمایل به داشتن باورهای غلط زیادی است که خانواده‌ها واحدهای کاملاً هماهنگی نیستند اما در عوض انواع تعارض میان اعضای آن‌ها به وجود می‌آید و این‌که انسان‌های معاصر مستعد فویبهای گوناگون شامل چیزهایی هستند که برای بیشتر ماها، نشان دهنده خطر کم یا کلا بی خطر هستند مانند عنکبوت‌ها و حیوانات کوچک. برخی متفکرین پوچی‌های شدیدتری را به تکامل نسبت می‌دهند. برای مثال آرتور کوستر بیان می‌کند که فرایندهای تکاملی مسئول عدم وجود هماهنگی میان بخش‌های جدیدتر و قدیمی‌تر مغز انسان هستند و این عدم وجود هماهنگی یک علت مهم تاریخچه خشونت آمیز نژاد انسان است. کوستر می‌نویسد: " هنگامی که ما درباره میل به دیوانگی در طی تاریخچه بشر به تفکر می‌پردازیم، به نظر کاملاً محتمل می‌رسد که انسان اندیشه ورز^۱ یک موجود عجیب و غریب بیولوژیکی است که نتیجه برخی اشتباهات چشمگیر در فرایندهای تکاملی می‌باشد." از نقطه نظر روانشناسی تکاملی، وجود میلی در ذات انسان که قابل ارضا شدن نیست، اصلاً تعجب آور نیست. نتیجه تمام این‌ها این واقعیت است (اگر یک واقعیت باشد) که شادی بخشی از ذات انسان است که دلیلی چندانی برای این تفکر به دست نمی‌دهد که یک ماهیت متعالی وجود دارد. نسخه ابتدایی برهان میل که ما مورد ملاحظه قرار دادیم غیر متقاعد کننده بود زیرا هیچ راهی برای پشتیبانی از فرضیه مقدم دوم آن وجود نداشت (تمام امیال طبیعی می‌توانند ارضا شوند). نسخه اصلاح شده برهان نیز شکست خورد زیرا یک توضیح طبیعی برای این واقعیت وجود دارد که شادی بخشی از ذات انسان است که حداقل باورپذیرتر از توضیحی است که شامل یک وجود متعالی است.

¹ Homo sapiens

۲.۵ نتیجه‌گیری

از آغاز فصل اول گفتم که هیچ یک از سه برهانی که مورد ملاحظه قرار دادیم، لوئیس در نظر نداشت که آن‌ها یک اثبات قطعی از وجود یک قدرت برتر را ارائه دهند بلکه هدفش رسیدن به یک اثبات فزاینده برای وجود چنین قدرتی بود. حال که هر یک از سه برهان لوئیس را به‌طور مفصل تشریح کردیم، ارزش آن را دارد که اهمیت کلی ادعای فزاینده لوئیس را در نظر بگیریم. همان‌طور که تا به حال روشن شده، دیدگاه خود من این است که ادعای فزاینده ساخته شده توسط این سه برهان چندان ارزشمند نیست. به نظرم می‌رسد که کارهای اخیر در روانشناسی تکاملی، برهان کلی لوئیس را تضعیف کرده‌اند.

با این وجود، برهان‌های لوئیس حداقل به دو طریق جلوتر از زمان خود بودند. ابتدا این‌ها که آن‌ها همگی مبتنی بر یک مفهوم حقیقی ذات انسان بودند. با پیدایش رفتارگرایی در روانشناسی در دهه ۱۹۲۰، ذات انسان توسط بسیاری از روانشناسان رد شد، رد شدنی که حدود پنجاه سال طول کشید. به تازگی است که ایده ذات انسان دوباره به حیطة روانشناسی بازگشته است و این تا بخش زیادی به خاطر روانشناسی تکاملی است. از این رو روانشناسی تکاملی و دفاعیات مسیحی لوئیس از یک قاعده کلی تبعیت می‌کنند: این‌ها که چیزی به نام ذات انسان وجود دارد. البته که هنگامی که پای توضیح به وجود آمدن این ذات انسان می‌رسد، تفاوت دارند.

دوم این‌ها که دو تا از سه برهان لوئیس - برهان اخلاقی و برهان استدلال - شامل موضوعاتی هستند که موضوع بیشتر آثار در فلسفه معاصر هستند. این‌ها چگونه اخلاقیات و قصدمندی می‌توانند در یک جهان بدون خدا تعدیل شوند، مسائل داغ صحنه فلسفه کنونی است. چه آن‌ها را درک کنند و

چه درک نکنند، بسیاری از ناتورالیست های معاصر با چالش های مطرح شده توسط لوئیس دست به گریبان هستند.

با بررسی برهان لوئیس برای وجود یک قدرت برتر، اکنون ما به تلاش او برای عرضه حداقل یک ادعای جزئی برای نتیجه گیری می پردازیم که این قدرت برتر در واقع خدای مسیحیت است. این تلاش در کتاب معجزات لوئیس آمده است که در آن وی سعی در اثبات باورپذیری معجزات به طور کلی و رستاخیز مسیح به طور خاص دارد. کتاب معجزات تا حدی پاسخی مستقیم به مقاله مشهور هیوم "از معجزات" است. از این رو در فصل بعدی بار دیگر خود را در میان جنگ دو غول قدرتمند یعنی هیوم و لوئیس می یابیم.

فصل سوم

معجزات

۳.۱ مقدمه

داستان کوتاه گراهام گرین "مرگ دوم" درباره ترس از بستر مرگ یک مرد گناهکار است. ترس های او ناشی از یک واقعه مرموز است که هنگامی که بچه ای بیش نبوده برای او رخ داده است. اعلام شده که مرده است و در حال بردن او برای خاک سپاری بودند که دکتر درست به موقع آن ها را متوقف کرد. "با فکر به این حادثه کودکی، مرد در حال مرگ می گوید:

وقتی که خوب شدم، فکر کردم که مرده بودم. اصلا مانند خواب نبود. یا در آرامش بودن. مدام کسی در کنارم بود که همه چیز را می دانست. هر دختری که با او بودم. حتی آن دختر جوانی که چیزی از کارم که با او کردم، نفهمید... باید یک رویا بوده باشد، نه؟ رویایی که وقتی مردم مریض می شوند، می بینند. و دیدم که چه در انتظارم است. من نمی توانم آسیب دیدن را تحمل کنم. منصفانه نبود و می خواستم غش کنم اما نمی توانستم، چون مرده بودم.. فرض کن درست باشد. فرض کن که من مرده بودم. می دانی من باور می کنم، مادرم هم همین طور. اما نمی توانی به او اعتماد کنی. چند سال

آدم خوبی بودم. فکر می‌کردم این می‌تواند یک شانس دوم باشد. بعد همه چیز کمرنگ شد و تا حدی... واقعاً ممکن به نظر نمی‌رسید. ممکن نیست.

راوی داستان رفیق مرد در حال مرگ است که به بستر او شتافته تا هنگامی که با مرگ روبرو می‌شود سعی در آرام کردن وی کند. او به مرد در حال مرگ اطمینان می‌دهد که "معجزات از این دست این روزها اتفاق نمی‌افتند و" به هر حال احتمال ندارد که برای تو اتفاق بیافتند، این‌طور نیست؟

"مرد در حال مرگ به توصیه‌های دوستش گوش می‌دهد اما در نهایت قادر به راندن ترس‌های خود پیش از مرگ نیست:

او گفت "کسان دیگری هم بودند. اما داستان‌ها تنها درباره افراد فقیر بود و آن‌ها همه چیز را باور می‌کنند، این‌طور نیست؟ بیماران و افراد فلج زیادی بودند که می‌گفتند آن‌ها را درمان کرده است. و یک مردی بود که کور به دنیا آمده بود و او آمده بود و تنها پلک مرد کور را لمس کرده و مرد بینا شده بود. این‌ها قصه پیرزن‌ها است، نه؟" این‌ها را از من می‌پرسید در حالی که از شدت ترس به لکنت افتاده بود و سپس ناگهان بی حرکت شد و در کنار تخت افتاد.

در میان پرسش‌هایی که این داستان به وجود می‌آورد یکی این است که: آیا هرگز باور به این‌که معجزه‌ای رخ داده، عقلانی است؟ داستان می‌گوید حتی برای کسانی که درگیر معجزات بودند هم باور این‌که واقعاً معجزه‌ای رخ داده، دشوار است. مطمئناً این دشواری وقتی کسی سعی در ارزیابی دقت یک گزارش دست دوم از معجزه را دارد حتی بسیار بیشتر است. آیا اصلاً منطقی است که باور کنیم چنین گزارشاتی درست هستند؟ این پرسش موضوع اصلی فصل حاضر است.

۳.۲ مورد بحث قرار دادن معجزات در قرن هیجدهم

در اروپای قرن هیجدهم، گفتمان درباره معجزات شدت داشت. به‌طور دقیق گفتمان درباره معجزات مرتبط با مسیحیت به‌ویژه رستاخیز مسیح شدت داشتند. گفتمان به عنوان یک پیامد این واقعیت شکل گرفت که بسیاری از فلاسفه مسیحیت آن زمان معتقد بودند که وقوع معجزات مسیحیت به‌ویژه رستاخیز عرضه کننده اساس اثبات ادعاهای اصلی مسیحیت است. ساموئل کلارک در سال ۱۷۰۵ درباره آن چنین می‌گوید: "مکاشفه مسیحی به طرز بی شبهه و سراسرت ثابت شده که واقع از جانب خدا برای ما فرستاده شده است و این نشانه‌ها و معجزاتی در منظر عام انجام شده که شاهدهی بر دست الهی است. یکی از مشهورترین ارائه‌های این نوع برهان در آن زمان، برهان "محاكمه شاهد رستاخیز مسیح" توسط توماس شرلوک بود که از نوعی هیات منصفه باهوش برای این سؤال استفاده کرد که "آیا شاهد رستاخیز مسیح درباره دادن شواهد غلط مقصر است یا خیر؟". با ادامه ارائه‌های "آقای الف" که برای گناهکاری رسولان^۱ و "آقای ب" که از بی‌گناهی دفاع می‌کند، هیات منصفه به حکم "بی‌گناه" به اتفاق آرا رسید.

سهم‌های زمینی این مناظره زیاد بودند به‌ویژه برای کسانی که برهان مسیحیت را بر اساس معجزات مورد انتقاد قرار می‌دادند. توماس ولستون یک منتقد مشهور برهان، برای اثر خود "شش مقاله درباره معجزات ناجی ما" متهم به کفرگویی شد. او قادر به پرداخت جریمه خود نبود در سال ۱۷۳۳ در زندان درگذشت. یک منتقد دیگر پیتر آنت که پاسخ انتقادی برای مقاله محاكمه شرلوک نوشته بود، در نهایت به تنبیه در ملاعام برای دیدگاه‌هایی که در یک اثر دیگر به کار برد، محکوم شد.

^۱ Apostles

سهم خود هیوم در این بحث، در بخش دهم "از معجزات" است که نسخه اول آن در سال ۱۷۴۸ یعنی ۳۱ سال پیش از انتشار گفتگوها درباره دین طبیعی چاپ شد. در "از معجزات" هیوم هیچ‌گاه به‌طور صریح از رستاخیز نام نمی‌برد و از مسیحیت تنها در دو پاراگراف آخر نام می‌برد. موضوع مقاله خود را معجزات به‌طور کلی قرار داده است تا اینکه تنها به معجزه‌ای خاص بپردازد. با این وجود، بحث درباره معجزات در آن زمان با این حقیقت که هیوم به‌طور مکرر به پاخاستن مرده اشاره می‌کرد، آشکار می‌کند که معجزه اصلی که هیوم در نظر داشته، رستاخیز مسیح بوده است.

امروزه "از معجزات" به‌طور وسیعی به عنوان یکی از مهمترین متون تا به حال نوشته شده درباره معجزات در نظر گرفته می‌شود حتی توسط کسانی که آن را غیر متقاعد کننده می‌یابند. این یک مقاله استاندارد برای درس فلسفه مذهب است و ظاهراً به‌اندازه کافی لوئیس را تحت تأثیر قرار داده که وی را وادار به نوشتن کتابی برای پاسخ دادن به آن کرده است و همان‌طور که خواهیم دید برهان اصلی کتاب معجزات لوئیس با پاسخی به مقاله هیوم به اوج خود می‌رسد. اما پیش از بررسی "از معجزات" و جواب لوئیس، مورد ملاحظه قرار دادن یک برهان ضد معجزه بیان شده توسط هیوم و همچنین پاسخ لوئیس به آن سودمند است. در طی پاسخ گویی به این برهان، لوئیس یک قیاسی را معرفی می‌کند که اصل کار پاسخ وی به برهان هیوم در مقاله "از معجزات" است.

۳.۳ مشاجره آغازین

سخنورانی که از عبارت "برهان هیوم علیه معجزات" استفاده می‌کنند معمولاً اشاره به برهان یافت شده در مقاله "از معجزات" هیوم دارند. اما نوشته هیوم شامل برهان دیگری هم است که ارزش این عنوان را دارد. در

کتاب تاریخ طبیعی مذهب، هیوم دیدگاهی را شرح می‌دهد که اغلب دئیسم^۱ نامیده می‌شود:

بسیاری از خداگرایان حتی بیشتر متعصبین یک مشیت الهی ویژه را رد کرده اند و حتی ادعا کرده اند که ذهن برتر یا اصل اول تمام چیزها که قوانین عمومی که طبیعت توسط آن اداره می‌شود را ایجاد کرده است، جریان‌ی آزادانه و بی وقفه به این قوانین می‌دهد و در هر صورت برای آن‌ها اختلالی ایجاد نمی‌کند.

بر طبق دئیسم، خدا قوانینی را ایجاد کرده که جهان فیزیکی را کنترل می‌کنند و سپس به سادگی اجازه می‌دهد که طبیعت سیر خود را بر طبق این قوانین طی کند. دئیست‌ها انکار می‌کنند که خدا در مشیت‌های خاص دست دارد؛ هنگامی که طبیعت ساخته و اجرا شد، دیگر خدا دخالتی نخواهد کرد. به‌طور خلاصه، خدای دئیسم معجزه نمی‌کند.

چرا باید دئیسم را پذیرفت؟ هیوم می‌گوید "آشوب در طبیعت، آشفتگی‌ها، عجایب و معجزات در تضاد با برنامه یک ناظر هوشمند هستند." این ایده به نظر این می‌رسد که تنها دلیلی که خدا معجزات را اجرا خواهد کرد می‌تواند اصلاح برخی اشتباهات قبلی باشد. معجزات بسته‌های اصلاحی هستند. آن‌ها ابزارهایی خام برای یک خدای همه چیز دادن هستند، برای همین از آن‌ها استفاده نمی‌کند. این به برهان زیر علیه معجزات می‌انجامد:

برهان دئیستی هیوم

۱. یک خدای قادر متعال، عالم مطلق و از لحاظ اخلاقی بی نقص هرگز

همچنین اشتباهی نمی‌کند.

۲. اگر (۱) درست باشد، آنگاه چنین خدایی هرگز معجزه نخواهد کرد.

¹ Deism

۳. از این رو یک خدای عالم مطلق، قادر متعال و از لحاظ اخلاقی بی نقص هرگز معجزه نمی‌کند.

در کتاب معجزات، لوئیس تکذیبی از این برهان ارائه می‌دهد که به نظرم آن را با خاک یکسان می‌کند. استراتژی لوئیس برای رد ادعا این است که فرضیه مقدم دوم برهان را تأیید می‌کند ادعایی که تنها یک کارکرد ممکن برای یک معجزه وجود دارد که آن اصلاح یک اشتباه الهی است.

در نیرومندترین جز پاسخ به برهان، لوئیس قیاسی را معرفی می‌کند که در قلب پاسخ او به برهان هیوم در "از معجزات" است. این "قیاس میان رابطه خدا با جهان از طرفی است و از طرف دیگر رابطه نویسنده با کتاب خود از جهت دیگر است." لوئیس ابتدا نتیجه می‌گیرد که "معجزات یا رخدادهای غیر طبیعی ممکن است هنر بعدی باشند یا ممکن است هم که نباشند." آن‌ها هنر بدی هستند (و نشان دهنده خطا یا عدم وجود مهارت نویسنده است) هنگامی که به عنوان ابزارهای تک کاره و فاقد عمومیت به کار روند: "داستان اشباح یک نوع هنر قانونی است اما نباید یک شبیح را در یک رمان معمولی بیاورید زیرا در طرح اصلی گیر افتاده‌اید." از طرف دیگر، آن‌ها هنر بدی نیستند (و از این رو نشان دهنده خطایی از جانب نویسنده نیستند) اگر چیزی باشند که "در واقع شما دارید درباره آن‌ها می‌نویسید." کاربرد این نکته برای برهان دئیستی هیوم به صورت زیر است. اگر رستاخیز برای مثال یکی از چیزهای اصلی باشد که "داستان" خدا درباره آن است - اگر یکی از اهداف اصلی کل خلقت باشد - آنگاه وقوع آن اگرچه شامل دخالت الهی با جریان طبیعت است، نشان دهنده یک اشتباه قبلی از جانب خداوند نیست و این دقیقاً موضع لوئیس است:

برخی افراد احتمالاً به رستاخیز به عنوان آخرین لحظه مستاصلانه برای نجات دادن قهرمان از موقعیتی که از دست نویسنده خارج شده فکر

می‌کنند... (در مقابل) مرگ و رستاخیز چیزی هستند که داستان درباره آن‌ها می‌باشد و این در هر صفحه به آن اشاره شده و در هر نوبت با چهره ای دیگر به ما نشان داده شده است... اگر تا به حال به معجزات باور نداشتید، ارزش دارد که لحظه ای برای مورد ملاحظه قرار دادن این توقف کنید که آیا اصل این نیست که شما فکر می‌کردید که فهمیده اید داستان واقعاً درباره چه چیزی است؟- اتم ها و زمان و فضا و اقتصاد و سیاست طرح اصلی بوده اند؟ و آیا قطعی است که حق با شما بوده است؟

معجزات می‌توانند چسب‌های زمختی باشند که جهان را به ادامه دادن وا می‌دارند زیرا باید این گونه باشد تا خدا بتواند به هدف برتری برسد یا ممکن است در میان چیزهایی باشند که به خاطر چیزهای دیگر وجود دارند. برهان دنیستی هیوم فرض می‌کند که این گزینه قبلی تنها مورد محتمل است؛ از این رو این برهان شکست می‌خورد. پاسخ لوئیس در اینجا به نظر من کاملاً متقاعد کننده می‌رسد. با این وجود همان‌طور که از عنوان بخش پیداست، این تنها یک مشاخره اولیه است. حمله اصلی هیوم به معجزات در مقاله "از معجزات" قابل یافت است. اکنون به این می‌پردازیم.

۳.۴ حمله اصلی هیوم

مقاله "از معجزات" هیوم هدف تفاسیر و نظریات گوناگونی بوده است. بحث‌های زیادی حول برهان این مقاله وجود داشت و این که آیا این برهان‌ها به درد بخور هستند یا خیر. کار فلسفه معاصر بر روی این مقاله قادر به ایجاد همراهی در رابطه با این مسائل نبوده است. جان ایرمن در کتاب سال ۲۰۰۰ خود یعنی شکست حقیرانه هیوم بیان می‌کند که برهان "از معجزات" به شدت فرعی است و حتی معلوم نیست منشا آن کجاست. انتقاد ایرمن با این اعلان پایان می‌یابد که مقاله هیوم "آمیخته ای از لفاظی و بی پشتوانه

می‌باشد. " از طرف دیگر رابرت فوگلین در کتاب سال ۲۰۰۳ خود دفاع از مقاله از معجزات هیوم از این دیدگاه دفاع می‌کند که " پرداختن هیوم به معجزات هنگامی که به درستی درک شود نشان دهنده پرمایگی، ظرافت، انسجام و قدرتی است که به‌طور درستی مورد قدردانی قرار نگرفته است."

من با دلهره فراوانی پا به چنین آب‌های ستیزه‌جو (پرازدحام) فلسفی گذاشته‌ام. در ادامه من سعی در فرمول‌بندی چیزی می‌کنم که به نظر من برهان اصلی در "از معجزات" است. من برای تفسیر خودم در جایی که مناسب باشد پشتیبانی‌هایی خواهم آورد و همچنین از مفسران دیگر برای توضیح یا تأکید بر نکات ویژه استفاده خواهم کرد. وظیفه پیش روی ما این است تا جایی که می‌توانیم آشکار کنیم که هیوم سعی در اثبات چه چیزی در مقاله "از معجزات" داشته و چگونه این کار را می‌کند.

بگذارید با نتیجه‌نهایی برهان اصلی هیوم شروع کنیم. نتیجه برهان این نیست که معجزات غیر ممکن هستند. این نیست که معجزات در واقع رخ نمی‌دهند. این نیست که یک خدای بی‌نقص هرگز معجزه نمی‌کند (همانند برهان دئیستی). این نیست که باور داشتن به این‌که معجزه‌ای رخ داده، عقلانی نیست. حتی این است که باورداشتن به معجزه‌ای که تنها بر اساس شهادت به وقوع پیوسته، عقلانی نیست. بلکه نتیجه‌گیری هیوم این است که " شهادت هیچ انسانی نمی‌تواند چنین قدرتی داشته باشد که یک معجزه را اثبات کند و آن را اساس یک سیستم مذهبی قرار دهد." جمله دوم این گفته مهم است. نشان می‌دهد که نتیجه‌گیری هیوم برای تمام شهادت‌ها به کار نمی‌رود بلکه تنها برای نوع خاصی شهادت به کار می‌رود. به خصوص برای چیزی به کار می‌رود که ما آن را شهادت مذهبی می‌نامیم که به صورت شهادت توسط افرادی تعریف می‌شود که قصدشان پشتیبانی از یک "سیستم مذهبی" خاص است. "ادعای هیوم این می‌باشد که هرگز منطقی

نیست که باور داشته باشیم یک معجزه تنها بر پایه شهادت مذهبی رخ داده است.^۱

برای دیدن این که چگونه هیوم در اثبات این نتیجه گیری تلاش می کند، ما نیاز به روشن کردن درک او از برخی مفاهیم کلیدی به خصوص مفاهیمی مانند اثبات و معجزه داریم. بگذارید با مفهوم اثبات و مدرک شروع کنیم. در اوایل مقاله "از معجزات" هیوم روند مناسب برای شکل دهی باورهای خود را شرح می دهد که خود آن را حقایق امر^۱ می نامد. در این مجموعه تمام ادعاهایی جای می گیرند که نمی توانند به عنوان یک تجربه پیشین یا مستقل شناخته شوند. ادعاهای تاریخی برای مثال مانند ادعاهای مسیحی درباره رستاخیز مسیح در این دست جای می گیرند. هیوم می نویسد: یک مرد هوشمند... باورهای خود را با شواهد متناسب می کند. در نتایجی که قابل یافت در تجربه ای خطا ناپذیر هستند، وی انتظار رخدادی با بیشترین درجه تضمین را دارد و تجربیات گذشته را به عنوان اثبات و مدرک کامل وجود این رخداد در آینده در نظر می گیرد. در موارد دیگر، با احتیاط بیشتری ادامه می دهد: تجربه های متضاد را می سنجد... یکصد نمونه یا تجربه در یک جانب و پنجاه تا در جانب دیگر موجب انتظارات مبهم و غیر قابل اعتمادی از این رخداد می شود؛ اگرچه صد تجربه یکنواخت تنها با یک مورد تناقض به طور منطقی تضمین قدرتمندی را به دست می دهد.

در هر مورد مشاهده شده، به دنبال شب طلوع خورشید می آید. این پیوستگی ثابت مشاهده شده است که چیزی را می سازد که هیوم در عبارت نقل قول شده آن را "تجربه خطا ناپذیر" می نامد. از این رو پیوستگی ثابت مشاهده شده مدرکی را می سازد که شب بعدی نیز طلوع خورشیدی در پایان به همراه خواهد داشت. باید در اینجا متذکر شد که این ادعا که تجربه به ما

¹ Matters of facts

مدرک و اثباتی درباره طلوع خورشید در روز بعد می‌دهد، بدین معنی نیست که تجربیات مرتبط این را عرضه می‌کنند که احتمال طلوع خورشید در روز بعد صفر است. بلکه این ادعا که تجربه به ما اثباتی را عرضه می‌کند که خورشید فردا طلوع خواهد کرد به معنی این احتمال است که خورشیدی که فردا طلوع خواهد کرد خیلی کوچک نیست - آنقدر کوچک که تحت بیشتر شرایط کاملاً منطقی است که این احتمال را کنار بگذاریم که طلوع نخواهد کرد. از این رو با کمک از تجربیات پیشین، یک مرد هوشمند کاملاً به باور خود مطمئن خواهد بود که خورشید طلوع خواهد کرد. در حالت دیگر تصور کنید من در حال بیرون کشیدن تپله‌های رنگی از کوزه ای هستم. صد تپله را بیرون کشیده‌ام که پنجاه تپله سفید و پنجاه تپله دیگر سیاه هستند. تحت این شرایط نباید باور کنم که تپله بعدی سفید است و همینطور نباید باور کنم که سیاه خواهد بود بلکه باید قضاوت خودم را معطل نگه دارم (اگرچه می‌توانم مطمئن باشم که سفید یا سیاه خواهد بود و رنگ سومی در کار نخواهد بود).

در میان قطعه ای که نقل قول شد، هیوم چنین می‌گوید که: "تمام احتمالات یک تجربه یا مشاهده متضاد را فرض می‌کنند که در آن یک جانب به جانب دیگر می‌چربد و شواهدی را متناسب با برتری ایجاد می‌کند." بر اساس این ادعا و باقی عبارت، من اصل زیر را به هیوم نسبت می‌دهم:

اصل احتمال: ما باید وقوع یک رخداد A را به عنوان محتمل تر از وقوع رخداد B رده بندی کنیم اگر و تنها اگر: شواهد عرضه شده توسط تجربیات ما، وقوع A را به میزان بیشتری به نسبت وقوع B پشتیبانی کنند.

پس بگذارید در نظر بگیریم چگونه معجزات را تصور می‌کند. او تعریف زیر را ارائه می‌دهد: "یک معجزه تخطی از قوانین طبیعت است." این تا حدی مکارانه است؛ اگر قوانین طبیعت به عنوان حقیقت و عمومیت بدون استثنا

برای مثال مرده هرگز به پا نمی خیزد) درک شوند، آنگاه مفهوم معجزه متناقض است (زیرا عمومیت های حقیقی هرگز نقض نمی شوند). این درک قوانین طبیعت به هیوم دلیل غیر متقاعد کننده سریع و فوری را برای رد هرگونه احتمال معجزه می دهد. خوشبختانه، این متن کاملاً روشن کرده که هیوم قصد دفاع از این برهان ناامید کننده را ندارد.

یک راه بهتر درک این که چگونه هیوم قوانین طبیعت را در این شرایط تصور می کند، هم توسط ایرمن و هم فوگلین پیشنهاد شده است. ایده این است که هنگامی هیوم از قانون طبیعت در اینجا صحبت می کند، به گزاره یا گفته هایی فکر می کند که به معنی نظم و قواعد مشخصی است که بدون استثنا برقرار هستند. چنین گزاره هایی شایستگی عنوان "قوانین طبیعت" را تنها در صورتی دارند که شواهد مبتنی بر تجربه زیادی وجود داشته باشد که آن ها را پشتیبانی کند و هیچ کدام (با کنار گذاشتن شهادت های مذهبی) چیزی برخلاف آن ها نگویند و همانطور که هیوم می گوید توسط یک تجربه راسخ و تغییرناپذیر پشتیبانی شوند. "پس معجزه هر رخدادی است که از یکی از این عمومیت های به خوبی پشتیبانی شده تخطی کند. با این درک از معجزات، آن ها ممکن هستند اما شواهد مبتنی بر تجربه در دسترس (دوباره با مستثنی کردن شهادت مذهبی) نشان می دهند که غیرمحمتمل هستند. همان طور که هیوم می گوید "به عنوان مدارک علیه یک معجزه هر گونه برهان تجربی می تواند تصور شود." با استفاده از این، ما می توانیم اولین فرضیه مقدم برهان هیوم را به صورت زیر بیان کنیم:

۱. برای هر معجزه M ، تجربه ما به ما مدرکی (هیومی) می دهد که M رخ نداده

است (با مستثنی کردن هرگونه شواهد مذهبی که وقوع M را پشتیبانی می کنند).

باید متذکر شد که این فرضیه مقدم با امکان وجود شهادتی سازگار است

که بتواند باور به وقوع معجزه را عقلانی جلوه دهد. با این وجود چنین

شهادتی باید مطابق با استاندارد های شواهد بسیار بالایی برای کم اهمیت کردن دیگر شواهد علیه وقوع معجزه باشد. هیوم می گوید که "هیچ شهادتی برای اثبات یک معجزه کافی نیست مگر این که شهادت به گونه ای باشد که کذب بودن آن معجزه وارتر از واقعیتی باشد که سعی در اثبات آن دارد."

برای دست یافتن به فرضیه مقدم اصلی برهان هیوم، بگذارید چیزی که هیوم سعی دارد درباره شهادت بگوید را مورد ملاحظه قرار دهیم. او با این شروع می کند که این تجربه است که به ما می گوید شهادت و گواه چقدر قابل اطمینان است: "اطمینان ما در هر برهانی از این نوع از هیچ اصلی جز مشاهده ما از صداقت شهادت انسان و توافق معمول واقعیات بر طبق گزارش شاهدان نمی آید." از این رو شهادت، شواهدی را می سازد که رخدادهای گزارش شده در واقع به وقوع پیوسته اند تنها تا جایی که شهادت در گذشته درست بوده است. اگر تمام ادعاهای انسانی مشاهده شده نیز آنطور که مشاهده شده اند، درست باشند، آنگاه تکه ای شهادت می تواند یک مدرک را بسازد (بر طبق هیوم) که رخدادهای گزارش شده واقعاً رخ داده اند. از طرف دیگر اگر تمام بدانیم که تمام انسان های مشاهده کننده، دچار بیماری دروغ گویی هستند، آنگاه شهادت آن ها به عنوان شاهدهی برای وقوع رخدادهای گزارش شده به حساب نمی آید. همانطور که پیداست، قابلیت اطمینان شواهد جایی میان این دو حد هستند و برخی انواع شواهد مشاهده شده قابل اطمینان تر از بقیه هستند.

در بخش دوم "از معجزات" هیوم استدلال می کند که تجربه پیشین نشان می دهد که شهادت مذهبی در پشتیبانی از معجزات یک نوع شهادت غیرقابل اعتماد است. این بخش مهمی از برهان هیوم است و نشان دهنده محدودیتی در حیطه برهان وی است. قصد این برهان نشان دادن این نیست که باور این که یک معجزه بر اساس شهادت رخ داده است، هرگز عقلانی

نیست؛ بلکه قصد آن تنها نشان دادن این است که باور این که یک معجزه رخ داده است بر اساس نوع خاصی شهادت به نام شهادت مذهبی همان طور که قبلا تعریف شده، عقلانی نیست.

قلب موضع هیوم در اینجا روشن است: تاریخ با گزارش هایی از معجزات پر شده که یک سیستم مذهبی یا سیستم دیگری را پشتیبانی می کنند و بیشتر این گزارشات متعاقبا نشان داده شده که درست نیستند. "چند داستان این طوری در تمام عصرها کشف شده و در همان زمان نوپایی از میان رفته اند؟ چندتای دیگر برای زمانی مورد توجه قرار گرفتند و پس از آن در فراموش و نادیده انگاری غرق شدند؟ علاوه بر این، هیوم متذکر می شود که شهادت مذهبی درباره معجزات "به میزان زیادی در میان ملت های جاهل و بربری مشاهده شده است" چنین روایاتی با شک زیادی مورد بررسی قرار می گیرند. در نهایت هیوم نتیجه می گیرد که سیستم های مذهبی گوناگون، هر کدام گزارش های معجزات خود را دارند که سیستم مورد بحث را پشتیبانی می کنند. با این وجود، از آن جایی که (حداقل در مورد مذاهب تک خدایی) سیستم ها با یکدیگر سازگار نیستند، عمده این معجزات مورد ادعا اتفاق نیفتاده اند. تمام این ملاحظات سعی در نشان دادن این دارند که می توانیم مطمئن باشیم که بیشتر شهادت های مذهبی در حمایت از معجزات، دروغ هستند.

هیوم همچنین نظری را برای ذات انسان عرضه می کند که به این توضیح کمک می کند که چرا چنین روایاتی اغلب به میزان وسیعی حداقل برای مدت زمانی مورد باور قرار می گیرند. او پیشنهاد می کند که این یک پیامد "گرایش بشر به چیزهای غیرعادی و شگفت انگیز است." به طور خلاصه مردم عاشق داستان های هیجانی هستند. هیوم دو تصویر از این جنبه ذات انسانی به دست می دهد. اولی "حرص است که با آن" روایات معجزات

مسافران به دست می‌آید" شامل "توصیفاتى از هیولاهای دریایی و زمینی، رابطه آن‌ها با ماجراهای شگفت‌انگیز، مردان عجیب و گونه‌های ناشناخته است." این میل به داستان‌هایی درباره هیولاهای دریایی و زمینی در زمان ما هم ادامه دارد که می‌توان به افسانه‌های پاکنده و هیولای دریاچه نس اشاره کرد. می‌توانیم به این دسته داستان‌های هیجانی درباره هیولاهای فضایی را به شکل آدم ربایی بیگانگان نیز اضافه کنیم. تصویر دوم هیوم از گرایش ما به داستان‌های جالبی است که تا به امروز ادامه داشته است:

هیچ نوع گزارشی وجود ندارد که به آسانی به وجود بیاید و به سرعت منتشر شود... همانند ازدواج‌ها؛ که در آن دو فرد جوان با شرایط یکسان هرگز یکدیگر را دوبار نمی‌بینند اما کل همسایگی آن دو را به سرعت به هم ربط می‌دهند.

علاوه بر این هیوم استدلال می‌کند که این گرایش حداقل تا هنگامی که پای شهادت مذهبی به میان نیامده، خوددارانه است: "اگر روح مذهبی خود را به عشق شگفتی پیوند دهد، اینجا پایان عقل سلیم خواهد بود و در این شرایط شهادت انسان تمام ادعاهای خود را برای صاحب اختیار بودن از دست می‌دهد." همانطور که فوگلین می‌گوید "برای هیوم این یک واقعیت تجربی است که به‌طور کامل توسط تاریخ نشان داده شده که شهادت درباره معجزات مذهبی به‌طور انگشت‌نمایی غیر قابل اطمینان است." این فرضیه مقدم دوم هیوم را به ما می‌دهد:

۲. برای هر شهادت مذهبی T، که می‌گوید معجزه M اتفاق افتاده است، تجربه ما شامل بیشتر شواهدی است که T غلط و نادرست می‌باشد.
از فرضیه‌های ۱ و ۲ می‌توانیم نتیجه بگیریم:

۳. بنابراین: برای هر شهادت مذهبی T که می‌گویند معجزه M اتفاق افتاده است، شواهد عرضه شده توسط تجربه ما از نادرستی T بیشتر حمایت می‌کنند تا از وقوع M.

اصل احتمال هیوم را به یاد آورید:

اصل احتمال: ما باید وقوع رخداد A محتمل تر از وقوع رخداد B رده بندی کنیم اگر و تنها اگر: شواهد عرضه شده از وقوع A بیشتر از وقوع B پشتیبانی کنند.

هیوم اصل احتمال را در خطوط زیر نشان می‌دهد:

وقتی همه به من می‌گویند که او دیده که یک مرد مرده به زندگی بازگشته است، من فوراً با خود در نظر می‌گیرم که به احتمال زیاد این فردیاً فریب داده شده یا دارد بقیه را فریب می‌دهد یا در واقع این باید اتفاق افتاده باشد.

از اصل احتمال و فرضیه مقدم (۳) می‌توانیم نتیجه بگیریم:

۴. بنابراین: برای هر شهادت مذهبی T که می‌گویند معجزه M رخ داده است، باید نادرستی T را به عنوان محتمل از وقوع M رده بندی کنیم.

و این با گفته هیوم با هم که "یک مرد هشیار... باورهای خود را با شواهد متناسب می‌کند" این را می‌رساند که یک مرد باهوش در هنگام مواجهه شده با شهادت مذهبی برای یک معجزه، غلط بودن شهادت را به جای وقوع معجزه باور می‌کند. این به ما نتیجه‌گیری هیوم را می‌دهد که "هیچ شهادت انسانی نمی‌تواند چنین قدرتی برای اثبات معجزه‌ای داشته باشد و آن را اساسی برای هرگونه سیستم مذهبی کند."

پس در اینجا فرمول کامل برهان اصلی هیوم در مقاله "از معجزات" آمده

است:

برهان هیوم علیه معجزات

۱. برای هر معجزه‌ی M، تجربه ما یک مدرک (هیومی) را عرضه می‌کند که M رخ نداده است (با کنار گذاشتن هرگونه شواهد مذهبی که وقوع M را پشتیبانی می‌کنند).

۲. برای هر شهادت مذهبی T که می‌گوید معجزه M رخ داده است، تجربه ما شامل شواهد زیادی است که نشان دهنده غلط بودن T است.

۳. بنابراین: برای هر شهادت مذهبی T که می‌گوید که معجزه M رخ داده است، شواهد عرضه شده توسط تجربه ما از نادرستی T بیشتر از وقوع M پشتیبانی می‌کنند (از ۱ و ۲).

۴. بنابراین: برای هر شهادت مذهبی T که می‌گوید معجزه M به وقوع پیوسته، باید نادرستی T را محتمل تر از وقوع M رده بندی کنیم (از ۳ و اصل احتمال).

۵. از این رو هیچ‌گاه منطقی نیست که باور کنیم معجزه M رخ داده تنها بر اساس شهادت مذهبی T که می‌گوید معجزه M رخ داده است (از ۴ و این گفته که یک مرد هوشمند باورهایش را با شواهد متناسب می‌کند).

توجه کردن به این ارزشمند است که هر دو فرضیه (۱) و (۲) نیاز هستند تا فرضیه (۳) اثبات شود. بدون فرضیه مقدم (۲)، احتمال این که شهادت مذهبی که وقوع یک معجزه را تایید می‌کند محتمل تر از نادرستی شهادت مورد بحث باشد، بدون جواب می‌ماند. بدون فرضیه مقدم (۱) احتمال این که وقوع معجزه معینی به‌طور مستقل از هرگونه شهادت مذهبی در حمایت از آن کامل باورپذیر باشد نیز بی جواب می‌ماند. و اگر این یک احتمال باشد پس برای ما منطقی است که چنین معجزاتی را بر اساس شهادتی از این نوع که به‌طور کلی غیر قابل اطمینان است، باور کنیم. در اینجا مثال ساده ای آمده که نشان دهنده این نکته است. فرض کنید که من در حال کار بر روی

این فصل در یک دفتر بدون پنجره در تمام طول شب هستیم. لری دروغ گو که شهادتش به طور کلی غیرقابل اطمینان است، وارد می شود و به من خبر می دهد که خورشید تازه طلوع کرده است. تحت این شرایط برای من منطقی است که حرف او را باور کنم زیرا رخداد گزارش شده به طور مستقلاً باورپذیر است. فوگلین به طور ماهرانه ای در ادامه شرح می دهد که چگونه فرضیه های مقدم (۱) و (۲) با هم کار می کنند:

قسمت اول سطح مناسب نگاه موشکافانه را برای ارزیابی شهادت با توجه به معجزات تعیین می کند؛ بخش ۲ کیفیت شهادتی که در پشتیبانی از معجزات مذهبی شده را در نظر می گیرد و نتیجه می گیرد که حتی نزدیک استاندارد هم نیست... استدلال کننده هوشمند در رد کردن تمام شهادت های داده شده در حمایت از یک معجزه که سعی در خدمت رسانی به عنوان اساس یک سیستم مذهبی داشته، کاملاً موجه است.

همانطور که قبلاً گفتیم، ذات بحث های قرن هیجدهم درباره معجزات با ارجاع مکرر هیوم به پاخاستن مردگان نشان می دهد (اگرچه هیچ گاه آن را به طور خاص متذکر نمی شود)، معجزه مذهبی که واقعاً مقاله "از معجزات" درباره آن صحبت می کند رستاخیز مسیح است. پیام اصلی هیوم این است: منطقی نیست که باور کنیم که تنها بر اساس شهادت مذهبی (برای مثال انجیل مسیحی) مسیح پس از مردن به پا می خیزد.

همانطور که دیدیم نتیجه گیری هیوم این است که "هیچ شهادت انسانی نمی تواند چنین قدرتی برای اثبات یک معجزه و قرار دادن آن به عنوان اساس یک سیستم مذهبی داشته باشد." وجود کلمه "توانستن" در اینجا باعث می شود که این دیدگاه را به هیوم نسبت دهیم که هیچ شرایط قابل تصویری وجود ندارد که تحت آن شهادت مذهبی بتواند پذیرش وقوع یک معجزه را منطقی جلوه دهد. باید تاکنون روشن شده باشد که این دیدگاه

هیوم نیست. در صحبت های معمولی اغلب می‌گوییم که چیزهای خاصی می‌توانند یا نمی‌توانند رخ دهند به طوری که چنین ادعاهایی مشروط به فرضیات ضمنی مشخصی هستند. برای مثال فرض کنید که من شروع به انتقاداتی از خطاها، تحریف‌ها، دروغ‌ها و استدلال‌های نادرستی کنم که به‌طور معمول "تحلیلگران" اخبار سیاسی کابلی پخش می‌کنند. می‌توانم انتقاد خود را با این ادعا پایان دهم که "هیچ برهان عرضه شده توسط یک تحلیلگر نمی‌تواند چنین قدرتی برای اثبات نتیجه‌گیری آن داشته باشد." البته منظور من این است که با دادن گزارشات قبلی زیاد چنین برهان‌هایی، پذیرش نتیجه‌گیری چنین برهانی بر اساس خود برهان هرگز منطقی نیست. به‌طور مشابه موضع هیوم این است با داشتن گزارشات قبلی زیادی از شهادت های مذهبی که وقوع معجزات را پشتیبانی می‌کنند (همراه با شواهد علیه وقوع هر معجزه عرضه شده توسط تجربه) هرگز منطقی نیست که باور کنیم معجزه‌ای بر اساس تنها چنین شهادتی رخ داده است. هیوم در مقاله "از معجزات" استدلال می‌کند که مسیح ممکن است پس از مردن به پا خاسته باشد. موضع هیوم این است برای من منطقی نیست که باور کنیم رستاخیز بر اساس شهادتی که ادعای آن را دارد، رخ داده است. حامیان مذهبی زیادی فریاد زده اند "معجزه!".

۳.۵ ضد حمله لوئیس

فصل اول کتاب معجزات شامل خطوط زیر است:

بسیاری از افراد فکر می‌کنند که می‌توانند با بررسی شواهد بر طبق قوانین معمولی بررسی تاریخی تصمیم بگیرند که آیا معجزه‌ای در گذشته رخ داده است یا خیر. اما قوانین معمولی نمی‌توانند به کار گرفته شوند تا وقتی که ما تصمیم بگیریم آیا معجزات ممکن هستند یا خیر و اگر این‌طور

است احتمال وقوع آن‌ها چقدر است. اگر غیرممکن باشند پس هیچ میزان شواهد تاریخی ما را متقاعد نخواهد کرد. اگر ممکن باشند اما به میزان زیادی غیرمحمتمل باشد، آنگاه تنها شواهد مدلل دقیق ما را قانع خواهند کرد و از آنجایی که تاریخ هیچ‌گاه چنین میزان شواهدی برای هیچ رخدادی به دست نمی‌دهد، نمی‌تواند ما را قانع کند که معجزه‌ای رخ داده است. اگر از طرف دیگر معجزات ذاتاً غیرممکن نباشند آنگاه شواهد موجود برای قانع کردن ما که معجزات زیادی به وقوع پیوسته‌اند، کافی خواهد بود. از این رو نتیجه بررسی‌های تاریخی ما بستگی به دیدگاه‌های فلسفی دارد که پیش از نگاه به این شواهد داریم. از این رو پرسش فلسفی باید در آغاز بیاید.

لوئیس به‌طور ویژه معجزات مسیحیت و به‌ویژه رستاخیز را مورد توجه قرار داده است. پرسش‌های فلسفی که در پیش روی خود می‌گذارد این‌ها هستند: آیا این معجزات ممکن هستند؟ اگر این‌طور باشد، با کنار گذاشتن شواهد تاریخی برای آن‌ها، چقدر احتمال دارد که رخ داده باشند؟ به‌طور ویژه‌تر، آیا به‌اندازه به‌طور مستقل از شواهد تاریخی محتمل هستند که شواهد تاریخی هم برای آن‌ها به حساب بیاید، آیا منطقی است که باور کنیم آن‌ها واقعاً به وقوع پیوسته‌اند؟ پروژه اصلی معجزات اثبات این است که جواب صحیح به این سؤال آخر بله است.

لوئیس معجزه را به صورت "مداخله با طبیعت توسط یک قدرت برتر" تعریف می‌کند. شیوه او در معجزات در نظر گرفتن و انتقاد دلایل گوناگونی است که ممکن است برای جواب منفی دادن به سؤال آخر آورده شوند. دلیل اولی که در نظر می‌گیرد، ریشه در ناتورالیسم دارد که بر طبق آن هیچ چیزی بیرون طبیعت وجود ندارد. اگر ناتورالیسم درست باشد، آنگاه معجزات به سادگی غیرممکن هستند زیرا هیچ قدرت فراطبیعی بیرون طبیعت وجود ندارد که بتواند با طبیعت مداخله کند. لوئیس این دلیل را برای شک به

معجزات بر این اساس رد می‌کند که ناتورالیسم غلط است و از برهان استدلال برای رد ناتورالیسم استفاده می‌کند.

سپس این موضع را در نظر می‌گیرد: حتی اگر یک قدرت ماورالطبیعه وجود داشته باشد، طبیعت چیزی نیست که با آن چنین قدرتی بتواند مداخله کند. رد این دیدگاه، لوئیس را در بحثی درباره ذات قوانین طبیعت درگیر می‌کند که جزئیات آن در اینجا مورد توجه ما نیست. هدف بعدی ما این دیدگاه است که حتی اگر قدرت فراطبیعی وجود داشته باشد و بتواند با طبیعت مداخله کند، قدرت فراطبیعی چیزی است که بخواهد با طبیعت مداخله کند. یک مبنای این موضع دیدگاهی است که لوئیس آن را پانتئیسم می‌نامد که بر طبق آن قدرت فراطبیعی کاملاً منفعل است. لوئیس این دیدگاه را بر این اساس رد می‌کند که اگر پانتئیسم درست بود، خود طبیعت وجود نداشت. یک اساس دیگر برای یک قدرت فراطبیعی غیر مداخله کننده، دئیسم است؛ ما انتقاد لوئیس از این دیدگاه را در بخش ۳.۳ مورد ملاحظه قرار دادیم.

از این رو در دوازده فصل اول معجزات، لوئیس ثابت می‌کند که قدرت فراطبیعی فعالی وجود دارد که می‌تواند با طبیعت مداخله کند و طبیعت به نوعی است که می‌تواند تحت مداخله چنین قدرت برتری قرار بگیرد. سپس لوئیس توجه خود را معطوف به برهان مشهور هیوم در مقاله "از معجزات" می‌کند. او خود با نظر هیوم شروع می‌کند: "بیشتر داستان‌ها درباره وقایع معجزه آمیز دروغ هستند: اگر این‌طور باشد بیشتر داستان‌ها درباره رخدادهای طبیعی نیز نادرست هستند. دروغ‌ها، اغراق‌ها، سوء تفاهم‌ها و شایعات بیش از نیمی از آن‌چه در جهان گفته و نوشته شده را ساخته‌اند. به همین دلیل لوئیس می‌گوید: "ما باید ... معیاری را پیدا کنیم بر طبق آن هر

داستان معجزه‌ای را قضاوت کنیم." همانطور که خواهیم دید، معیار لوئیس از انتقاد اصلی او از برهان هیوم نشات می‌گیرد.

پیش از توسعه انتقاد اصلی او، اتهام دور هرمنوتیکی^۱ را به هیوم وارد می‌کند. او اساس برهان هیوم را به صورت زیر خلاصه می‌کند: "در واقع تجارت بی‌تغییری علیه معجزات وجود دارد؛ در غیر این صورت هیوم می‌گوید که این یک معجزه نیست. از این رو معجزه محتمل‌ترین تمام وقایع است. همواره احتمال بیشتری وجود دارد که شاهدان دروغگو هستند یا اشتباه فکر کرده‌اند که معجزه‌ای رخ داده است." در اینجا اتهام دور هرمنوتیکی آمده است:

اکنون باید با هیوم موافقت کنیم که اگر قطعاً تجربه ثابتی علیه معجزات وجود داشته باشد و به عبارت دیگر اگر آن‌ها هرگز رخ نداده باشند، پس چرا آن‌ها هرگز رخ نداده‌اند. متأسفانه می‌دانیم که تجربه علیه آن‌ها تنها در صورتی بی‌تغییر است که بدانیم تمام گزارشات غلط هستند. و ما می‌توانیم بدانیم که تمام گزارشات غلط هستند تنها در صورتی که از قبل بدانیم معجزات رخ نداده‌اند. در واقع در حال استدلال و بحث در یک دایره است.

اصل انتقاد لوئیس است که هیوم به سادگی ادعایی که معجزه‌ای رخ نداده است را به عنوان فرض مقدم در نظر گرفته است. اگر هیوم واقعاً چنین فرضی را از آغاز کرده، به نتیجه می‌رسیم که برهان او کاملاً متقاعد کننده نیست. آیا هیوم این کار را کرده است؟

من فکر نمی‌کنم. فاز حیاتی اینجا "تجربه همگانی" است. لوئیس از این برای اشاره به تمام تجربیات هر انسانی که که زندگی کرده، استفاده می‌کند. با تفسیر بدین روش، ادعای هیوم این است که هیچ انسانی تا به حال زندگی، معجزه‌ای را تجربه نکرده است. و همان‌طور که لوئیس نشان می‌دهد درک

¹ Circularity

این دشوار است که چگونه ما می‌توانیم این را بدانیم مگر اینکه از قبل بدانیم که هیچ معجزه‌ای رخ نداده است. با این وجود فکر نمی‌کنم که این راه درستی برای درک برهان هیوم باشد. توجه کنید به اینکه چگونه من فرضیه مقدم اول برهان هیوم را بیان کردم:

۱. برای هر معجزه M، تجربه به ما مدرکی (هیومی) می‌دهد که M رخ نداده است (با کنار گذاشتن هرگونه شهادت مذهبی که وقوع M را پشتیبانی می‌کند).

به‌ویژه به "تجربه ما" توجه کنید. این نشان می‌دهد که این تجربه مرتبط به هر انسانی که زندگی کرده نیست بلکه تجربه مخاطبان هیوم است. و مخاطبان هیوم افراد محدودی هستند که به میزان طولانی کافی پس از زمان مسیح به دنیا آمده‌اند. برهان هیوم افرادی را مخاطب قرار می‌دهد که خود هیچ معجزه‌ای را مشاهده نکرده‌اند. تجربه این افراد است که ادعای هیوم به آن‌ها مدرکی (هیومی) می‌دهد که هیچ معجزه‌ای رخ نداده است (با کنار گذاشتن شهادت‌های مذهبی). از این رو هیوم به سادگی فرض نمی‌کند که معجزه‌ای هرگز رخ نداده است بلکه این فرضیه باور پذیر را بیان می‌کند که بیشتر خوانندگان مقاله او به‌طور مستقیم هیچ معجزه‌ای را مشاهده نکرده‌اند. بنابراین انتقاد اول لوئیس وارد نیست.

با این وجود لوئیس فوراً یک انتقاد جالبتر را وارد می‌کند:

ایده اصلی احتمال (آن طوری که هیوم درک می‌کند) به اصل ثبات طبیعت وابسته است. مگر این‌که طبیعت همواره راهی یکسان را طی می‌کند، این واقعیت که چیزی ده میلیون بار اتفاق افتاده ذره‌ای آن را محتمل‌تر از این نمی‌کند که بار دیگر اتفاق بیفتد... احتمالات از این دست که مورد توجه هیوم است، چارچوبی از یک طبیعت یکنواخت تضمین شده را در درون خود دارند.

در اینجا گفته‌های لوئیس به نظر می‌رسد اشاره به نقل قول‌هایی مانند این دارند:

یک مرد هوشمند... باور خود را با شواهد متناسب می‌کند... تجارب متضاد را می‌سنجد... یکصد نمونه یا تجربه در یک جانب و پنجاه تا در جانب دیگر موجب انتظارات مبهمی از هر رخداد می‌شوند؛ درحالی یکصد تجربه بی تغییر با تنها یک مورد تناقض، موجب درجه نسبتاً زیادی اطمینان می‌شود.

بر اساس گفته‌هایی مانند این، من اصل زیر را به هیوم نسبت دادم:

اصل احتمال: ما باید رخداد A را به عنوان محتمل تر از رخداد B رده بندی کنیم اگر و تنها اگر: شواهد عرضه شده توسط تجربیات ما وقوع A را بیشتر از وقوع B پشتیبانی کنند.

منظور لوئیس این است که اصل احتمال خود متکی بر چیزی است که "اصل بی تغییر طبیعت" خوانده می‌شود که بر طبق آن "طبیعت همواره به روش خود بی تغییر ادامه می‌دهد". قبلاً گفتم که برطبق هیوم با توجه به تجربه گذشته او یک مرد هوشمند، کاملاً به باور خود مطمئن خواهد بود که خورشید فردا طلوع خواهد کرد. اما این اطمینان مبتنی بر این فرضیه است که جهان طبیعی به همین رفتار در آینده ادامه خواهد داد همان‌طور که این رفتار را در گذشته هم داشته است. و این ادعا به نوبه خود مبتنی بر این فرض است که هیچ قدرت فراطبیعی با طبیعت مداخله نخواهد کرد و موجب نخواهد شد که به‌طور متفاوتی از آنچه در گذشته بوده، رفتار کند. مورد مشاهده یک راهنمای قابل اطمینان برای مورد مشاهده نشده است تنها اگر مشاهده نشده با مشاهده شده شباهت داشته باشند و ما بتوانیم مطمئن باشیم که مشاهده نشده با مشاهده شده شباهت دارد تنها در صورتی که بتوانیم مطمئن باشیم که هیچ معجزه‌ای رخ نداده است. از این رو انتقاد لوئیس می‌تواند به این شکل مطرح شود: اصل احتمال تنها در صورتی درست

است که اصل ثبات طبیعت درست باشد. و این اصل دومی درست است تنها در صورتیکه معجزات هرگز رخ ندهند. از این رو برهان هیوم علیه معجزات مبتنی بر این فرض است که معجزات هرگز رخ نمی‌دهند (البته اگرچه به شیوه‌ای نیست که لوئیس در انتقاد اول خود آن را بیان کرده است).

در اینجا دوباره برهان هیوم است:

برهان هیوم علیه معجزات

۱. برای هر معجزه‌ی M ، تجربه ما به مدرکی (هیومی) می‌دهد که M رخ نداده است (با کنار گذاشتن هرگونه شهادت مذهبی که وقوع M را پشتیبانی می‌کند).

۲. برای هر شهادت مذهبی T که می‌گوید معجزه M رخ داده است، تجربه ما شامل شواهد زیادی است که نشان دهنده غلط بودن T است.

۳. بنابراین: برای هر شهادت مذهبی T که می‌گوید که معجزه M رخ داده است، شواهد عرضه شده توسط تجربه ما از نادرستی T بیشتر از وقوع M پشتیبانی می‌کنند (از ۱ و ۲).

۴. بنابراین: برای هر شهادت مذهبی T که می‌گوید معجزه M به وقوع پیوسته، باید نادرستی T را محتمل تر از وقوع M رده بندی کنیم (از ۳ و اصل احتمال).

۵. از این رو هیچ‌گاه منطقی نیست که باور کنیم معجزه M تنها بر اساس شهادت مذهبی T که می‌گوید معجزه M رخ داده است (از ۴ و این گفته که یک مرد هوشمند باورهایش را با شواهد متناسب می‌کند).

من باور دارم که لوئیس فرضیه مقدم (۴) را رد خواهد کرد زیرا این فرضیه مقدمی است که مبتنی بر اصل احتمال است. لوئیس نشان خواهد داد که اصل تنها در صورتی درست است که معجزات هرگز رخ ندهند. از این رو هیوم در نهایت پرسش مطرح شده علیه مسیحیت را به سادگی با فرض

اینکه معجزات هرگز رخ نمی‌دهند، نادیده می‌گیرد. اگر هیوم بتواند برهان خوبی را برای ثبات طبیعت عرضه کند، می‌تواند برهان مقاله "از معجزات" را نجات دهد. البته اگر بتواند این کار را کند، برهان مقاله "از معجزات" کاملاً زائد خواهد بود.

این انتقاد مورد جالبی است؛ با این وجود ممکن است یک شمشیر دولبه باشد. استیو لاول می‌گوید که هرکس که امیدوار به اثبات وقوع یک معجزه بر اساس شهادت است باید همچنین فرض کند که طبیعت حداقل تا میزان چشمگیری بی‌تغییر است. همانطور که هیوم نشان می‌دهد، مورد معجزات مبتنی بر شهادت متکی بر "مشاهده ما از راستی شهادت انسانی و همراهی معمول حقایق گزارشات شاهدین" است. "اگر طبیعت به اندازه کافی بی‌تغییر می‌باشد، پس مشاهدات درباره راستی شهادت انسانی به ما چیزی درباره معجزات نمی‌گوید. اگر طبیعت به میزان کافی بی‌تغییر نباشد، تجربیات گذشته به ما چیزی درباره موارد مشاهده نشده نمی‌گوید بلکه در عوض هرچیزی ممکن است.

هر دو جانب این بحث می‌توانند از این شمشیر دو لبه به وسیله این اجتناب کنند که استدلال مبتنی بر تجربیات گذشته می‌تواند کاملاً قابل اطمینان باشد حتی اگر طبیعت به‌طور کامل بی‌تغییر نباشد؛ تمام چیزی که نیاز است، یکنواخت بودن تقریبی طبیعت است. احتمالاً با پیش‌بینی این منظور، لوئیس توجیهی را برای این باور عرضه می‌کند که طبیعت تقریباً بی‌تغییر است. توجیه این باور همانطور که او می‌گوید ریشه در "حس سازگاری و به‌هنگامی چیزها" دارد.

سِر آرتور ادینگتون می‌گوید در علم، گاهی اعتقادات راسخی داریم که آن‌ها را مغتنم می‌شماریم اما توجیه برایشان نداریم؛ ما تحت تأثیر حس به‌هنگامی صلاحیت چیزها قرار می‌گیریم. این می‌تواند به‌طور خطرناکی غیرعینی به نظر برسد اما آیا می‌توان به اینکه منبع اصلی باور ما در بی

تغییری و ثبات است، شک کرد؟ جهانی که در آن وقایع بی سابقه و غیرقابل پیش‌بینی در هر لحظه رخ دهند نه تنها برای ما پردردسر است حتی به میزان زیادی نفرت انگیز است. ما چنین جهانی را در هیچ شرایطی نخواهیم پذیرفت. این واقعاً برای ما نفرت‌انگیز است و حس به هنگام بودن چیزها را در نظر ما می‌شکند.

به سادگی درست به نظر می‌رسد که جهان (حداقل تقریباً) بی‌تغییر است. اما آیا می‌توانیم اطمینان داشته باشیم که این احساس راهنمای قابل اطمینانی به شیوه‌ای است که واقعاً جهان مبتنی بر آن است؟ لوئیس از برهان استدلال خود برای جواب به این پرسش استفاده می‌کند:

اگر تمام چیزی که وجود دارد، طبیعت باشد... اگر عمیق‌ترین اعتقادات ما تنها محصولات جانبی یک روند غیر منطقی باشد، آنگاه آشکارا هیچ زمینه‌ای برای پشتیبانی از این وجود ندارد که حس تناسب و به‌هنگامی و ایمان متعاقب ما به ثبات چیزی درباره یک واقعیت خارجی به ما بگوید... اگر ناتورالیسم درست باشد، ما هیچ دلیلی نداریم که به اعتقادات خود مبنی بر اینکه جهان بی‌تغییر است، اطمینان کنیم. این تنها در صورتی قابل اطمینان است که متافیزیک کاملاً متفاوتی درست باشد. اگر عمق چیزی در حقیقت و واقعیتی که منبع تمام حقایق دیگر است، چیزی باشد که تا حدی مانند خود ما باشد- اگر یک روح خردمند باشد و ما خرد خود را از آن گرفته باشیم- آنگاه اعتقادات ما قابل اطمینان خواهند بود.

بنابراین می‌توانیم بر حس ذاتی به‌هنگامی و سازگاری چیزها تا وقتی اطمینان کنیم که قدرت برتری وجود داشته باشد "بیشتر از هر چیز دیگری که می‌شناسیم، شبیه یک ذهن است." از این رو بر طبق لوئیس ما می‌توانیم از دانش مشاهده شده برای به دست آوردن دانش مشاهده نشده استفاده کنیم تنها در صورتی که ناتورالیسم غلط باشد.

عنصر نهایی پاسخ لوئیس به برهان هیوم، معیاری است که توسط آن احتمال وقوع هر معجزه‌ای مورد قضاوت قرار می‌گیرد (مستقل از شواهد تاریخی برای معجزه). لوئیس می‌گوید که ما باید بر حس ذاتی خود از صلاحیت و تناسب و سازگاری برای ارزیابی احتمال یک معجزه معین تکیه کنیم. احتمال اینکه یک معجزه معین رخ داده است (مستقل از هر شواهد تاریخی برای آن) به‌طور مستقیم با سطح سازگاری و به‌هنگامی آن متناسب است. اگر این سطح به‌هنگامی، به میزان کافی بالا باشد، معجزه ممکن است چنان محتمل باشد که شواهد تاریخی در دسترس برای آن، موجب منطقی بودن باور به وقوع آن می‌شوند. در اتکا به سازگاری، لوئیس ادعای انجام هیچ چیز جدیدی را ندارد: "حتی آنهایی که فکر می‌کنند که تمام داستان‌های معجزات پوچ و بی‌معنی هستند، پوچ‌تر و بی‌معنی‌تر از دیگران فکر می‌کنند: حتی کسانی که آن‌ها را باور دارند (اگر کسی باور داشته باشد) فکر می‌کنند برخی افراد نیازمند یک ایمان بسیار قدرتمند هستند. معیاری که هر دو جانب استفاده می‌کنند، تناسب و سازگاری است."

از این رو لوئیس اصل احتمال را رد می‌کند و همراه با آن فرضیه مقدم برهان نیز رد می‌شود. اصل احتمال ما را به این سمت هدایت می‌کند که تنها تجربه گذشته خود را در هنگام ارزیابی احتمالی در نظر بگیریم که یک معجزه به وقوع پیوسته است. لوئیس معتقد است که ما باید در عوض سطح تناسب و به‌هنگامی معجزه را به حساب آوریم. این ما را به سمت تعیین احتمال بسیار بالاتری برای وقوع معجزه هدایت می‌کند تا وقتی که تنها از تجربیات گذشته خود استفاده کنیم. این حس تناسب و به‌هنگامی ذاتی است که نه تنها به ما امکان شناخت طبیعی را می‌دهد که (تقریباً) بی‌تغییر است بلکه همچنین به ما در شناسایی آن موقعیت‌های نادر که طبیعت تحت مداخله یک قدرت برتر قرار گرفته کمک می‌کند. همانطور که لوئیس آشکارا

بیان می‌کند: "الهیات توافق موثری را عرضه می‌کند که دانشمند را در ادامه آزمایشاتش و مسیحی را در ادامه دعاهایش آزاد می‌گذارد."

این بحث پیچ و خم‌های زیادی داشت، بنابراین اجازه دهید که چیزی را که از جالبترین انتقاد لوئیس به برهان هیوم به دست آوردیم را خلاصه کنیم. انتقاد به صورت زیر است: برهان هیوم علیه معجزات حداقل نیازمند این فرض است که جهان تقریباً بی‌تغییر است. اما ما برای باور به این فرضیه تنها در صورتی توجیه شده‌ایم که بتوانیم به حس تناسب خود اعتماد کنیم و این کار تنها در صورتی می‌توانیم بکنیم که یک قدرت برتر فراطبیعی وجود داشته باشد که منبع خرد ما باشد. اگر چنین قدرتی وجود داشته باشد، آنگاه (نقیض هیوم) تجربیات گذشته به عنوان تنها فاکتور مرتبط در هنگام تعیین احتمال یک معجزه خاص نیستند. در عوض باید به حس تناسب خود برای انجام این ارزیابی تکیه کنیم. از این رو: اگر برای باور به این که طبیعت تقریباً ثابت است توجیه شویم، آنگاه اصل احتمال هیوم نادرست است. اما اگر برای باور به اینکه طبیعت تقریباً یکنواخت است توجیه نشویم آنگاه برای پذیرش اصل احتمال هم توجیه نمی‌شویم. از این رو یا اصل احتمال غلط است (اگر برای پذیرش یکنواختی تقریبی طبیعت توجیه شده باشیم) یا ما برای پذیرش اصل توجیه نشده‌ایم (اگر ما برای پذیرش یکنواختی تقریبی طبیعت توجیه نشده باشیم). در هر دو روش ما نمی‌توانیم به‌طور منطقی بر اصل احتمال تکیه کنیم و از این رو پشتیبانی فرضیه مقدم چهارم برهان هیوم بی‌ارزش است. برهان زیر مراحل اصلی استدلال لوئیس را نشان می‌دهد:

انتقاد لوئیس به برهان هیوم علیه معجزات

۱. یا ما برای باور به اینکه طبیعت تقریباً بی‌تغییر است توجیه شده‌ایم یا

نشده‌ایم.

۲. اگر ما برای باور به اینکه طبیعت تقریباً بی‌تغییر است، توجیه شده باشیم آنگاه اصل احتمال نادرست است.
 ۳. اگر ما برای باور به اینکه طبیعت تقریباً بی‌تغییر است، توجیه نشده باشیم آنگاه برای باور به اصل احتمال هم توجیه نشده‌ایم.
 ۴. بنابراین: یا اصل احتمال نادرست است یا ما برای به آن توجیه نشده‌ایم.
 ۵. اگر (۴) درست باشد، آنگاه نباید فرضیه چهارم هیوم را بپذیریم.
 ۶. از این رو نباید فرضیه چهارم هیوم را بپذیریم.
- لویس از این که تنها برهان هیوم را رد کرده راضی نیست؛ او می‌خواهد همچنین نشان دهد که معجزات مسیحیت تناسب و به هنگامی زیادی دارند- آنقدر زیاد که شواهد تاریخی نیز به حساب آیند، و منطقی است که باور کنیم آن‌ها رخ داده‌اند. در بخش بعدی ما تلاش لویس را برای اثبات تناسب چیزی که خود "معجزه بزرگ"- حلول^۱ (بدل شدن خدا به انسان) می‌نامد که رستاخیز یک مولفه کلیدی آن است.

۳.۶ تناسب و به هنگامی حلول

فصلی که در آن لویس سعی در اثبات تناسب حلول دارد، طولانی‌ترین فصل کتاب معجزات است. او با استفاده از قیاس معرفی شده در پاسخ به برهان دئیستی هیوم شروع می‌کند-خدا به عنوان نویسنده و مخلوق او به عنوان کتابش:

بگذارید فرض کنیم که من بخش‌هایی از رمانی را در دست دارم... شخصی یک تکه تازه کشف شده از دست نوشته را برای ما می‌آورد و می‌گوید این بخش

^۱ Incarnation، تجسم مسیح از مباحث اساسی در الهیات مسیحی است که بر طبق آن خدا جسمی برگزید و آن جسم بدن عیسی بود. این دیدگاه مسیحیان، ذات الهی پسر خدا با جسم انسانی در وجود عیسی متحد شده‌اند.

گمشده اثر است. این فصلی که در آن کل طرح رمان واقعاً روشن می‌شود... کار ما این خواهد که ببینیم آیا قطعه جدید اگر تصدیق شود که بخش مرکزی است که کشف کننده ادعای آن را دارد، واقعاً همه بخش‌هایی را که قبلاً دیده‌ایم روشن می‌کند و آن‌ها را کنار همدیگر قرار می‌دهد... چیزی مانند این را باید با دکرترین حلول انجام دهیم. در اینجا در عوض یک رمان ما کل دانش خود را داریم. اعتبار آن بستگی به میزانی دارد که دکرترین در صورت پذیرش می‌تواند کل توده دانش ما را شفاف سازد و آن‌ها را بهم ادغام کند.

این عبارت به ما اندکی درباره این می‌گوید که چگونه لوئیس تناسب را در این شرایط درک می‌کند. حلول تا حدی تناسب دارد که با آن مرتبط و همبسته است و چیزهای دیگری را که می‌دانیم، توضیح می‌دهد.

برای این کار لوئیس تعدادی ویژگی‌های معلوم جهان (از دیدگاه خودش) را شناسایی می‌کند و ارتباط آن‌ها را با حلول رسم می‌کند. این ویژگی‌ها: (۱) وجود مرکب انسان‌ها (۲) فرود^۱ و معراج دوباره^۲، (۳) گزیده گرایی، (۴) نیابت (۵) چرا در نظر انسان‌ها، جوک‌های زشت خنده دار هستند و (۶) چرا مردگان در نظر انسان‌ها اسرارآمیز هستند. بگذارید به‌طور مختصر هریک از این‌ها را مورد ملاحظه قرار دهیم.

در صحبت از "وجود مرکب" انسان‌ها، لوئیس اشاره به دیدگاه خود دارد که انسان‌ها یک جز فراطبیعی و یک جز طبیعی دارند. جز طبیعی بدن فیزیکی است؛ جز فراطبیعی بخشی است که قادر به داشتن دانش است. انسان‌هایی که به این شیوه ترکیب شده‌اند، متضمن برهان استدلال لوئیس هستند. ارتباط میان وجود مرکب ما و حلول نسبتاً سراسر است. حلول شامل نوع خاصی اتحاد میان فراطبیعت و طبیعت است اما چیزی مانند این

¹ Descent

² Re-ascent

اتحاد در مورد هر انسان عادی رخ می‌دهد. همانطور که لوئیس می‌گوید وجود ترکیبی ما یک تصویر پریده رنگ از خود حلول الهی است."

لوئیس فرود و معراج دوباره را قلب حلول می‌بیند. بر طبق این دکترین، خدا از "ارتفاعات وجود مطلق بر روی زمین فرود می‌آید، تا ریشه و بستر دریای طبیعی شود که خود خلق کرده است." هدف از فرود، برگرداندن انسان (در واقع تمام طبیعت) با خود به بالا است تا انسان و طبیعت را به چیزی بسیار بهتر از چیزی که پیش از این بوده‌اند، بدل کند. لوئیس ادعا می‌کند این الگو قابل یافت در تمام طبیعت است و می‌گوید که در سراسر جهان نوشته شده است. حلول توضیح واضحی برای عمومیت این الگو را به دست می‌دهد: "الگو در طبیعت است زیرا ابتدا در خدا بوده است." به عنوان مثال‌هایی از این الگو به رشد سبزیجات و زادو ولد حیوانات (برای مثال دانه به زمین می‌افتد و سپس رو به بالا رشد می‌کند) و "زندگی اخلاقی و احساسی ما" (امیال خودانگیخته اولیه ما باید یا کنترل شوند و یا کشته شوند و از آنجاست که ما می‌توانیم به سمت تقوا صعود کنیم) اشاره می‌کند.

"گزیده گرایی" خود را در حلول توسط انتخاب خدا نشان می‌دهد که از میان تمام بشریت، گروه کوچکی از افراد هستند که به‌طور مستقیم درگیر حلول می‌باشند. یک زن خاص به عنوان مادر پسر خدا انتخاب می‌شود؛ گروه کوچکی از مردان به عنوان حواریون انتخاب می‌شوند. باز لوئیس می‌گوید که ما الگوی مشابهی را در طبیعت می‌یابیم. از میان فضای گسترده و عظیم تنها بخش کوچکی است که اهمیت دارد. از میان میلیاردها ستاره تنها تعداد کمی سیاره دارند. از میان سیارات در منظومه شمسی ما، تنها در یکی است که حیات وجود دارد. از میان بسیار گونه‌های زندگی بر روی سیاره ما، تنها یک موجود قادر به استدلال است. از میان بسیاری از انسان‌ها تنها تعداد کمی به محسنات زیبایی، قدرت یا هوش دست می‌یابند.

در صحبت از "نیابت" در حلول، لوئیس به رنج مسیح برای گناهان بشریت اشاره دارد؛ به نوعی مسیح جای بشریت را می‌گیرد. لوئیس ادعا می‌کند که این نیز یک خصوصیت طبیعت است. نیابت خود را در طبیعت در اصل به شکل وابستگی^۱ نشان می‌دهد: "همه چیز وام دار و مدیون تمام چیزهای دیگری هستند که به خاطر این چیزهای دیگر قربانی می‌شوند و به تمام چیزهای دیگر وابسته هستند." در اینجا مفهومی از زنجیره غذایی را یادآوری می‌کنم که در دبیرستان یاد گرفتیم؛ هر مخلوق در زنجیره برای معاش خود به مخلوقات زیرین خود در زنجیره وابسته است. لوئیس به‌ویژه وابستگی را میان زنبورها و گل‌ها، انگل و میزبان و مادر و کودک متولد نشده بیان می‌کند.

تا اینجا چهار تا از ویژگی‌ها را بررسی کردیم که بر طبق لوئیس قابل یافت هم در حلول و هم در طبیعت هستند. از این رو ادعای لوئیس برای تناسب حلول تا اینجا ریشه در ویژگی و مضمون‌های رایج دارد. رابطه میان دو ویژگی باقی مانده جهان که لوئیس در نظر دارد و حلول تا حدی متفاوت است؛ در اینجا ایده به نظر این می‌رسد که دیدگاه مسیحی جهان که حلول عنصر اصلی آن است، ویژگی‌های مورد بحث را توضیح می‌دهد.

بگذارید با جوک‌های زشت شروع کنیم. ادعای لوئیس برای ارتباطی میان مسیحیت و جوک‌های زشت از نظر من، یکی از مبتکرانه‌ترین کمک‌های وی به تاریخچه نظریه‌ها است. کلید این ارتباط، هبوط آدم است (که در عین مجزا بودن از حلول راه را برای آن آماده می‌کند). برطبق روایت لوئیس از هبوط، یکی از پیامدها این است که انسان‌ها کنترل خود را بر امیالشان از دست دادند:" و امیال شروع به مطرح شدن در ذهن انسان کردند

^۱ Interdependency

نه به دلیل انتخابی بلکه به علت واقعیت های بیوشیمیایی و محیط زیستی که موجب اتفاق افتادن آن‌ها شده است. در میان این‌ها البته میل جنسی هم وجود دارد که به نظر میلی می‌رسد که حداقل کنترل را روی آن داریم. عدم توانایی ما در کنترل امیال جنسی به ناسازگاری های زیادی منجر می‌شود که بیشتر آن‌ها کاملاً مضحک هستند. هر مردی که بلوغ را طی کرده است با پدیده نعوظ غیرقابل کنترل (و اغلب تحریک نشده) آشناست. چنین رخدادهایی اغلب در مواقع نامناسبی رخ می‌دهند مانند وقتی که از شما خواسته می‌شود تا به جلوی کلاس رفته و مسئله ریاضی روی تخته را کامل کنید. این ناهم خوانی، مجاورت عقل فرهیخته و برجسته با میل غیر قابل کنترل و اولیه است که موجب شوخی می‌شود. از یک نابغه ریاضی در کلاس خواسته می‌شود که پای تخته برود و یک مسئله حساب را حل کند که کاملاً در حیطه ظرفیت عقلانی اوست به علت عضو لجوج و شق شده اش است که نمی‌تواند این کار را انجام دهد و بدین طریق صحنه ای از آنچه در نظر لوئیس است، را می‌توانید تصور کنید. در طی هبوط آدم، جوک‌های زشت متولد شدند؛ زیرا هبوط چیزی است که در نظر خود ما مضحک است.

یک پیامد دیگر هبوط این است که مرگ را ممکن کرده است. در مرگ دو جز وجود مرکب انسان (طبیعی و فراطبیعی) جدا می‌شوند و یک جسد بی جان را به جا می‌گذارند. هبوط طبیعت را نابود کرد و وجود اجساد هم یک جنبه و هم یک یادآور این تخریب هستند. برطبق لوئیس به همین دلیل است که اجساد در نظر ما ترسناک، غیرطبیعی و عجیب هستند.

این ادعای لوئیس را برای تناسب حلول تکمیل می‌کند. این همچنین برهان اصلی کتاب معجزات را کامل می‌کند. به یاد داشتن این مهم است که لوئیس برهان اصلی خود در منطقی جلوه دادن باور به وقوع حلول نمی‌بیند. در عوض لوئیس سعی در تکمیل پروژه فلسفی مقدماتی اثبات این دارد که

حس تناسب و به هنگامی ما بهمان نشان می‌دهد که احتمال وقوع حلول به‌اندازه کافی زیاد است که در هنگام به‌حساب آوردن شواهد تاریخی، منطقی است که نتیجه بگیریم که حلول واقعاً رخ داده است.

با رسیدن به این نتیجه، لوئیس در صورت موفق بودن برهان خود، ناتورالیسم، پانتئیسم، دئیسم و برهان قدرتمند هیوم را رد کرده است که هیچ‌گاه باور به این که معجزه بر اساس تنها یک شهادت مذهبی رخ داده است، منطقی نیست. با موفقیت در تمام این‌ها، کتاب معجزات به عنوان یک اثر برجسته در فلسفه به شمار می‌آید. این که آیا لوئیس در تمام این‌ها موفق شده یا خیر، موضوع بخش بعدی است.

۳.۷ موفقیت کاهش یافته لوئیس و سه راهی معما گونه

مهمترین ضعفی که من در برهان لوئیس می‌بینم، ادعای او در این باره است که ما برای باور به این که طبیعت (تقریباً) بی تغییر است، تنها در صورتی توجیه می‌شویم که قدرت برتر فراطبیعی وجود داشته باشد که منبع خرد ما باشد. ضعف این ادعا در این واقعیت است که این یا یک ادعای صرف است یا به برهان استدلال وابسته است که همان‌طور که در فصل قبل مورد بحث قرار دادم، قطعی نیست. با این ادعای پشتیبانی نشده، ادعای لوئیس علیه اصل احتمال از هم می‌گسلد. به‌اندازه کافی روشن است که تمام چیزی که می‌دانیم این می‌باشد که طبیعت حداقل به‌طور تقریبی بی تغییر است؛ این که چگونه این را می‌دانیم، یک سؤال فلسفی جالب است اما لوئیس اثبات نکرده است که این دانش نیازمند یک قدرت برتر خارج از طبیعت است.

علی‌رغم این ضعف، لوئیس نقضی را در برهان اصلی علیه معجزات هیوم شناسایی کرده است. برای درک این، در نظر گرفتن برخی حیطه‌های توافق میان هیوم و لوئیس و نگاه به این که دقیقاً از کجا جدا شدند، می‌تواند

سودمند باشد. من باور دارم که هر دو نویسنده معتقدند که با استفاده از غیرقابل اطمینان بودن کلی شهادت مذهبی در رابطه با معجزات، اولین نگرش پیش فرض به چنین شهادتی پیش از هرگونه بررسی جدی باید با شک در نظر گرفته شود. هیوم دیدگاهی دارد که باید بحث آفرین نباشد؛ من این را بر اساس گفته‌هایی مانند این به لوئیس نسبت می‌دهم: "بیشتر داستان‌ها درباره رخدادهای معجزه آسا احتمالاً دروغ هستند. دروغ‌ها، اغراق‌ها، سوتفاهم‌ها و شایعات احتمالاً بیش از نیمی از آنچه گفته و نوشته شده در جهان را ساخته‌اند."

ما خود را در مواجهه با ردیفی از شواهد حیران‌کننده در رابطه با رخدادهای معجزه آسا می‌یابیم. هیوم و لوئیس موافق هستند که ما می‌دانیم که در بهترین شرایط کسر کوچکی از این روایات درست هستند. چگونه می‌توانیم سوزنی از حقیقت را در این توده پر از دروغ بیابیم؟ جواب هیوم این است که نمی‌توانیم. حتی اگر برخی از این روایات درست باشند، به این دلیل که تمام چیزی که داریم تجربه است، ما هرگز نمی‌توانیم نتیجه بگیریم که روایت معینی درست است. جواب لوئیس این است ما می‌توانیم حقیقت را با تکیه بر حس تناسب و به هنگامی خود پیدا کنیم. برخی از این معجزات مورد ادعا به سادگی بیشتر از بقیه معنی دار هستند؛ برخی از آن‌ها به اندازه‌ای معنادار هستند که شواهد تاریخی همراه با تناسب آن‌ها این نتیجه‌گیری را برای ما منطقی جلوه می‌دهد که آن‌ها واقعاً رخ داده‌اند. رستاخیز مسیح کاندیدای خوبی برای چنین معجزه‌ای است. همانطور که لوئیس می‌گوید "انسان‌ها هرچه بگویند، هیچ‌کس واقعاً فکر نمی‌کند که دکترین مسیحی رستاخیز واقعاً در همان حد شایعات ریاکارانه درباره این است که چگونه مادر آگاری لوئیس به‌طور معجزه آسایی بهترین انگشتانه اش را با کمک سنت آنتونی پیدا کرد."

حق با چه کسی است؟ جواب این است که بستگی دارد. اگر ما یک برهان فلسفی برای وجود یک قدرت برتر خارج از طبیعت داشته باشیم و بتوان نشان داد که باور پذیر است که این قدرت برتر می‌تواند و ممکن است در طبیعت به شکل خاصی مداخله کند، آنگاه به نظر ممکن می‌رسد که این ملاحظات بتوانند باور به اینکه چنین مداخله‌ای واقعاً رخ داده است را منطقی جلوه دهند البته در صورتی که این نوع شواهد تاریخی در دسترس باشند. اگر این درست باشد، آنگاه ادعای هیوم علیه معجزات به‌طور غیر صریحی بستگی به این فرض دارد که ما چنین برهانی نداریم. به‌طور مختصر لوئیس نشان نداده که اصل احتمال غلط است اما هیوم هم تضمین نکرده که این آشکارا درست باشد.

یک سؤال جالب در اینجا این است که آیا خود هیوم فکر می‌کند که برهان او علیه معجزات به‌طور غیر صریح بستگی به این ادعا دارد که هیچ برهان خوبی برای وجود یک قدرت برتر وجود ندارد. ترنس پنلهوم بیان می‌کند: این واقعیت که هیوم برهان علیه معجزات را پیش از وارد شدن به هرگونه بحث الهیات طبیعی ارائه می‌دهد، نشان دهنده این است که او برهان علیه معجزات را قطعی و مسلم در نظر می‌گیرد حتی اگر برخی انواع الهیات طبیعی موفقیت آدمی بوده باشند. شواهدی که پنلهوم درباره آن‌ها درست می‌گوید قابل یافت در پایان خود مقاله هیوم هستند:

اگرچه بودن کسی که معجزه به نسبت داده شده، با نفوذ و پر قدرت است، معجزه ادعا شده نمی‌توان با چنین توجیهی حتی اندکی محتمل تر شود زیرا دانستن ویژگی یا اعمال چنین موجودی غیرممکن است. این همچنان ما را به سمت مشاهدات قبلی می‌راند و ما را مجبور به مقایسه نمونه‌های تخطی از حقیقت در شهادت افراد با تخطی از قوانین طبیعت توسط معجزات می‌کند تا قضاوت کنیم که کدام یک از آن‌ها محتمل تر هستند.

هیوم ادعا می‌کند حتی اگر ما تا حدی بدانیم که یک قدرت فراطبیعی قادر مطلق وجود دارد، برهان علیه معجزات موفق می‌شود زیرا ما همچنان باید تنها به تجربه گذشته برای ارزیابی احتمال این تکیه کنیم که آیا تکه ای شهادت مذهبی در پشتیبانی از یک معجزه صحت دارد یا خیر. در اینجا هیوم به نظر می‌رسد که مرتکب اشتباه شده است و لوئیس آن را نشان می‌دهد.

در هر صورت، نتیجه‌گیری مهمی که از تمام این‌ها به دست می‌آید این است که نه برهان هیوم در مقاله "از معجزات" و نه ادعای لوئیس برای تناسب حلول که در بخش قبل مطرح شد نمی‌توانند بر روی پای خود بایستند. ادعای لوئیس برای تناسب باید مبتنی بر یک برهان به‌اندازه کافی قانع کننده برای وجود یک قدرت برتر باشد در حالی که برهان هیوم علیه معجزات به این ادعا بستگی دارد که چنین برهانی وجود ندارد. بدون چنین برهانی ما با تجربیاتی به عنوان تنها راهنما باقی می‌مانیم و فکر می‌کنم که برهان هیوم حداقل این را اثبات می‌کند: اگر تجربه تنها راهنمای ما باشد، آنگاه منطقی نیست که نتیجه بگیریم که روایت مسیحی رستاخیز مسیح بر اساس شهادت درست است.

این نتیجه‌گیری پیامدهایی را برای سه راهی معماگونه لوئیس دارد. یک نسخه این سه راهی معماگونه در کتاب مسیحیت محض آمده است:

انسانی که صرفاً یک انسان است و چیزهایی را گفته که مسیح گفته است، یک معلم اخلاقی بزرگ نخواهد بود. او یا دیوانه است ... یا ممکن است شیطان جهنم باشد... اکنون به نظر من آشکار می‌رسد که نه یک دیوانه بوده و نه یک اهریمن: و با این وجود متعاقباً به نظر عجیب، ترسناک و غیرمحتمل به نظر می‌رسد و من باید این دیدگاه را بپذیرم که او خدا بوده و هست.

خط اول عبارت نشان می‌دهد که سه راهی معماگونه واکنشی به این دیدگاه است که مسیح الهی نیست بلکه یک معلم اخلاقی بزرگ بوده است، دیدگاهی که متعلق به توماس جفرسون نویسنده کتاب اعلان استقبال و بنیانگذاری حزب جمهوری خواه آمریکا است. سه راهی به شکل زیر است: مسیح (۱) دیوانه، (۲) شیطان یا (۳) خدا بوده است. اما نه مسیح (۱) و نه (۲) بوده است پس از این رو (۳) می‌باشد.

دو نکته مهم برای درک این سه راهی وجود دارد. اول این که این سه راهی مبتنی بر مقایسه باورپذیری توضیحات محتمل گوناگون شواهد تاریخی در دسترس درباره مسیح است. موضع لوئیس این است که (۳) باورپذیرترین این سه توضیح ممکن شواهد تاریخی است و از این رو باید پذیرفته شود. دوم نکته مرتبط در اینجا این است که (۱)، (۲) و (۳) تمام توضیحات ممکن منطقی را بیرون نکشیده‌اند. در واقع بسیار دور از شفافیت است که آن‌ها تمام توضیحات باور پذیر را بیرون کشیده باشند؛ برای مثال استدلال شده که یک توضیح باورپذیر دیگر این است که مسیح اشتباه اما معقولانه باور کرده که الهی است. در اینجا توضیح دیگری آمده است که حداقل از لحاظ منطقی ممکن است: در جایی در زندگی وی، مسیح با یک ربات خلق شده توسط بیگانگان با تکنولوژی بسیار پیشرفته جایگزین شده است. در واقع بیگانگان دو ربات یکسان ساخته‌اند. پس از مصلوب کردن و در حالی که ربات در قبر آرمیده بود، بیگانگان به داخل قبر رفته و ربات خراب را با یک ربات سالم تعویض کرده و از قبر خارج شدند. سپس ربات سالم از قبر بیرون آمد و بر روی زمین برای مدت زمانی ظاهر شد و با آشنایان گوناگون مسیح که باور داشتند این ربات مسیح است، مواجه شد و سپس در آسمان شناور شد و از دیده‌ها ناپدید شد که ممکن است توسط بیگانگان برگردانده شده یا خودش را تخریب کرده باشد.

این مشاهدات درباره سه راهی دو استراتژی را برای مقاومت در برابر آن پیشنهاد می‌کند. اول این می‌توان پذیرفت که (۱)، (۲) و (۳) تنها گزینه‌های روی میز هستند اما استدلال کرد که (۳) باورپذیرترین گزینه نیست. مثالی از این استراتژی، سه راهی ملحدان است: مسیح بد، دیوانه یا خدا بوده است؛ او خدا یا شیطان نبوده است، پس باید دیوانه بوده باشد. روانپزشکان در واقع پیشنهادی را همراه این خطوط ارزانی داشته‌اند. برای مثال یک روانپزشک اخیراً و به‌طور آزمایشی بیان کرده که مسیح ممکن است تثبیت همجنس‌گرایی نهفته داشته که نتیجه یک عقده ادیپی منفی بوده باشد. دوم اینکه کسی ممکن است که منکر این شود ما کلاً با سه راهی مواجه هستیم؛ شاید باید بگوییم که مسیح ممکن است دیوانه، بد، خدا، دچار اشتباه اما عاقل یا یک ربات بیگانه بوده است.

استراتژی دوم این را روشن می‌کند سه راهی تنها در صورتی کار می‌کند که گزینه‌های از لحاظ منطقی ممکن دیگر کنار گذاشته شوند. بگذارید سه گزینه محتمل از لحاظ منطقی را در نظر بگیریم که دوتای آن‌ها برای مطرح شدن حداقل در آغاز منطقی به نظر می‌رسند، سومی را می‌توان از همان اول کنار گذاشت. لوئیس احتمال دیوانه یا دروغ بودن مسیح به‌اندازه کافی جدی گرفته که آن‌ها را در سه راهی وارد کرده است؛ چه چیزی موجب مطرح شدن آن‌ها شده است؟ جواب به نظر این می‌رسد: تجربه. تجربیات رایج ما شامل افراد دروغ‌گو و دیوانه زیادی به خصوص در زمینه مذهب است. تمام ما، معتقد یا غیرمعتقد مطمئن تشخیص می‌دهیم که دیوانگان مذهبی و افراد بی‌وجدان زیادی آن بیرون هستند. حال گزینه ربات بیگانه را در نظر بگیرید. حتی پس از آن چه به سر ما آمده، ما میلی به جدی گرفتن آن نداریم. چرا؟ دوباره بخش زیادی از این جواب به نظر تجربه می‌رسد. تجربه مشترک شامل چیزی مانند سناریوی ربات بیگانه نیست و بنابراین ما متمایل

به این تفکر هستیم که جهان این گونه عمل نمی‌کند. به همین دلیل گزینه ربات بیگانه می‌تواند وارد توضیحات محتمل شود مگر اینکه شواهد مستقل دیگری در این رابطه وجود داشته باشد.

یک چالش برای حامیان سه راهی لوئیس این است که توضیح مسیحی شواهد تاریخی درباره زندگی و مرگ مسیح (گزینه خدا) بیشتر شبیه گزینه ربات بیگانه است تا گزینه دروغ‌گو یا دیوانه که تجربیات ما علیه آن سخن می‌گویند. اگر تجربه شما چیزی شبیه من باشد، شامل دسته متحیرکننده از دروغ‌گویان و دیوانگان است اما هیچ خدا یا بیگانه‌ای در آن نیست. از این رو گزینه خدا می‌تواند به گزینه‌های توضیحات محتمل تنها در صورتی وارد شود که شواهد مستقل دیگری به نفع آن وجود داشته باشد.

من باور دارم که لوئیس این نکته را فهمیده است. در ادامه ارائه لوئیس از سه راهی در کتاب مسیحیت محض، برهان اخلاقی و انتقاد از ثنویت او آمده‌اند. او به‌طور مختصر بحث سه راهی را در کتاب معجزات پیش می‌کشد اما در اواخر برهان کلی است که این را مطرح می‌کند. یک نسخه ابتدایی از برهان در فصل مقدماتی کتاب مسئله رنج آمده است که به صورت یک دوراهی مطرح شده است (دیوانه و بد بودن در یک گزینه جمع شده‌اند). در آنجا به عنوان چهارمین لایه مسیحیت مطرح شده است؛ لایه‌های قبلی شامل شناخت یک وجود برتر به عنوان منبع ابهت و اخلاقیات است. از این رو می‌بینیم که درحالی که سه راهی در هر یک سه کتاب اصلی لوئیس در باب دفاعیات مسیحی حضور داشته است، هرگز در آغاز تلاش او برای اثبات منطقی بودن عقیده مسیحیت حضور نداشته است. چرا به سادگی آن را در ابتدا معرفی نکرده است؟ من فکر می‌کنم که جواب این می‌باشد که لوئیس دیده است که بدون نوعی اساس فلسفی درست، سه راهی به سختی به اندازه‌این برهان قانع

کننده است: مسیح دیوانه، یک دروغ‌گو یا یک ربّات بیگانه بود؛ از آن جایی که دیوانه و دروغ‌گو نبوده پس حتماً یک ربّات بیگانه بوده است.

تمام این‌ها ما را به کجا می‌رسانند؟ هیوم درباره این تفکر که تجربه مانع سهمگین برای هر ادعای تاریخی برای رستاخیز مسیح است، حق داشته است اما درباره این تفکر که تجربه ارائه دهنده یک مانع غیرقابل عبور برای چنین ادعایی است، اشتباه کرده است. لوئیس به درستی درک کرده است که ادعای تاریخی باید علی‌رغم برهان هیوم موفق شود اما تنها در صورتی اساس فلسفی رضایت بخشی برای چنین ادعایی قابل اثبات باشد. از نظر من نقش او این است که قادر به ارائه چنین اساسی نبوده است.

۳۸ نتیجه‌گیری

من استدلال کردم که راه حل پیشنهادی لوئیس برای مسئله رنج ناکامل است و ادعای فزاینده^۱ او برای وجود یک قدرت برتر به‌طور کلی چندان ارزشمند نیست و متعاقباً تلاش او برای اثبات یک اساس فلسفی رضایت بخش، برای یک ادعای تاریخی برای رستاخیز مسیح با شکست روبرو می‌شود. با این وجود برهان‌هایی که مورد ملاحظه قرار دادیم، معماهایی را هم برای ملحدین و هم برای مسیحیان باقی گذاشته‌اند. چالش برانگیزترین معما برای ملحدین که در بخش قبل از آن صحبت شد، توجیه پیدایش قصدمندی است در حالی که چالش برانگیزترین معما برای مسیحیان توجیه وجود رنج طبیعی کودکان رو به بهبود غیرقربانی در جهان است.

در فصل چهارم و آخر این کار ما به رابطه میان ایمان و منطق، برهان نظم و ذات مذهب واقعی می‌پردازیم. در بررسی این موضوعات، حیطه‌های

^۱ Cumulative cae

توجه برانگیزی از توافق میان سه متفکر خواهیم یافت. با تمام تفاوت هایشان، زمینه‌های مشترکی نیز دارند. و اگر سی. اس. لوتیس، دیوید هیوم و برتراند راسل یک قضیه مشخص را بپذیرند، ما باید این قضیه را جدی بگیریم.

فصل چهارم

ایمان، طراحی و مذهب حقیقی

۴.۱ مقدمه

مباحث ما تا اینجا در اصل متمرکز بر حیطه‌های عدم توافقات میان لوتیس، هیوم و راسل بود. فصل حاضر به بررسی برخی حیطه‌های توافق میان این سه متفکر تخصیص داده شده است. به‌ویژه ما بر ذات ایمان، جایگاه برهان نظم (طراحی) و ذات مذهب واقعی تمرکز خواهیم کرد. خواهیم دید که چیزهایی که این سه بر سر آن توافق دارند، بنیادی و گاهی توجه برانگیز است.

۴.۲ ایمان

۴.۲۱ لوتیس و راسل بر سر ایمان

ایمان اغلب در تضاد با منطق است. عبارت مشهور "کمی ایمان داشته باش" بیان‌کننده این نظریه است؛ منظور از کمی، کمی فراتر از آنچه است که قابل اثبات با منطق و شواهد می‌باشد. اومانیست (انسان‌گرا) معاصر و دانشجوی راسل، ای. سی. گریلینگ این دیدگاه مشهور را خلاصه کرده است: ایمان انکار منطق است. منطق توانایی متناسب کردن قضاوت با شواهد پس از سنجیدن شواهد است. ایمان باور کردن حتی در مواجهه با شواهد

مغایر است. سورن کیرکگارد^۱ ایمان را به صورت جهشی علی‌رغم همه چیز، علی‌رغم پوچی و بی‌معنایی که از فرد خواسته شده آن را باور کند، تعریف می‌کند.

گفته مشهوری از ترتولیان (یکی از اولین متفکرین مسیحیت) نشان دهنده این مفهوم ایمان در عمل است: "پسر خدا درگذشت؛ لازم است که آن را باور کنیم زیرا پوچ و بی‌معنی است. دفن شد و دوباره برخاست؛ این قطعی است زیرا غیر ممکن است." با این دیدگاه، ایمان داشتن به چیزی یک عمل غیرعقلانی است. راسل ایمان را به این شکل غیرمنطقی می‌بیند: "من فکر می‌کنم ایمان یک نقص است زیرا ایمان به معنی باور به قضیه‌ای است که هیچ دلیل خوبی برای باورکردن آن وجود ندارد. این می‌تواند به عنوان تعریف ایمان پذیرفته شود." با دیدن ایمان به عنوان یک نقص، راسل در جستجوی فضیلت متقابلی است که برای اشاره به آن از نام‌های گوناگونی چون صداقت، رو راستی و بی‌نقصی عقلانی اشاره می‌کند. او این فضیلت را به صورت عادت تصمیم‌گیری پرسش‌های آزاردهنده بر طبق شواهد یا ترک آن‌ها بدون هیچ تصمیمی در جایی که شواهد بدون نتیجه هستند و قاطع نمی‌باشند، شرح می‌دهد. راسل افرادی را به تمسخر می‌گیرد که سعی در این استدلال دارند که قضایای مشخصی باید باور شوند نه به خاطر اینکه درست هستند و توسط برتری شواهد پشتیبانی می‌شوند بلکه به دلایل دیگری مانند اینکه پذیرش وسیع چنین قضایایی پیامدهای خوبی به دنبال خواهد داشت: به محض اینکه تصمیم گرفته شد که هر باوری، هر چه که باشد، به دلایل دیگری به جز درست بودن آن، مهم باشد، جمعی از شیاطین ظاهر خواهند شد. بازداری از تحقیق و تفحص... اولین این‌هاست اما مطمئناً مواردی دیگری نیز

^۱ Soren Kierkegaard

به دنبال خواهد داشت... دیر یا زود عقاید غیر معمول به عنوان جنایت در نظر گرفته می‌شوند که مجرمین را به آتش خواهند کشید، آن‌ها را تطهیر خواهند کرد یا به اردوگاه کار اجباری می‌فرستند. می‌توان به مردانی احترام بگذارم که استدلال می‌کنند که مذهب حقیقت دارد و از این رو باید آن را باور کرد اما تنها احساس تباهی اخلاقی عمیقی را برای کسانی میکنم که می‌گویند مذهب باید باور شود زیرا به درد بخور است و سؤال درباره این که آیا حقیقت دارد یا خیر تنها ائتلاف وقت است.

در جایی دیگر راسل دلایل بیشتری می‌آورد که چرا صداقت باید تلقین و ایمان منع شود. او معتقد است که دانش یکی از دو جزء حیاتی در زندگی یک انسان خوب است (دیگری عشق است) و مطمئناً صداقت به نسبت ایمان بیشتر می‌تواند، دانش را هدایت کند. یکی از جامع ترین بحث‌های راسل درباره صداقت در مقاله او در سال ۱۹۴۴ "ارزش تفکر آزاد" آمده است. در این مقاله او متفکر آزاد (که دارای فضیلت صداقت است) را در هنگام شکل‌گیری باور به عنوان فردی آزاد از قید سنت و "استبداد احساسات خود" شرح می‌دهد. راسل می‌نویسد: "در مقابل فرمان دیگران تعظیم نخواهد کرد و همچنین در مقابل امیال خود تعظیم نخواهد کرد و تسلیم شواهد خواهد بود". راسل می‌گوید شهری از متفکران آزاد از فرمان بری از یک دولت مستبد اجتناب خواهد کرد و هر کدام از این متفکرین آزاد از نوع خاصی بزدلی عقلانی احتراز خواهند کرد یعنی باور کردن ادعاهای خاصی علی‌رغم عدم وجود شواهد به این دلیل که از مواجهه با دیدگاه غلط بودن چنین ادعاهایی ترسیده است. از این رو یک متفکر آزاد کسی است که به سادگی هر چه را که حس کند و باید باور کند را باور نمی‌کند و به راحتی باورهای خود را از روی هوی و هوس تغییر نمی‌دهد. از همه اثرات آزاد است تا یکی را نجات دهد: شواهد.

وقتی پای اهمیت تنظیم عقاید فرد در تطابق با شواهد در میان باشد، لوئیس در توافق کامل با راسل است:

واضح است... که یک مرد عاقل هر گفته‌ای را یا می‌پذیرد یا رد می‌کند نه به این دلیل که می‌خواهد یا نمی‌خواهد بلکه به این دلیل که شواهد به نظر او خوب یا بد می‌رسند. اگر درباره خوبی یا بدی شواهد اشتباه کرده بدین معنی نیست که او مردی است بلکه تنها نشان می‌دهد که چندان باهوش نبوده است. و اگر فکر می‌کرده که شواهد بد هستند اما سعی داشته که خود را وادار به باور آن‌ها کند، این کاملاً احمقانه خواهد بود... اگر بهترین استدلال به شما بگوید که شواهد زیادی علیه آن وجود دارد، من از شما نمی‌خواهم که مسیحیت را بپذیرید.

لوئیس نیز بیزاری راسل را برای طرفداری از پذیرش قضایا نه به این دلیل که درست هستند بلکه به دلایل دیگر، دارد، تا جایی که این متد را یکی از ابزارهای اسکروتیپ شیطان در کتاب‌نامه‌های اسکروتیپ کرده است: "بهترین چیز این است که او را واداری تا نظری را به دلیلی به جز حقیقت ارزشمند بداند که با این کار عنصری از دغلکاری و تظاهر را معرفی کرده ای." در جایی دیگر در مقابل "موعظه کنندگان احمق" هشدار می‌دهد که "همواره به شما می‌گویند که چقدر مسیحیت به شما کمک خواهد کرد و چقدر برای جامعه خوب است" در حالی که "اگر مسیحیت حقیقت نداشته باشد، آنگاه هیچ انسان درستکاری نمی‌خواهد که آن را باور کند و" اگر حقیقت داشته باشد، هر انسان درستکاری می‌خواهد آن را باور کند حتی اگر هیچ کمکی به او نکند."

با توافق لوئیس با راسل بر سر این موضوعات، لوئیس باید یا دیدگاه لوئیس را بپذیرد که ایمان یک عیب است یا این دیدگاه را رد کند که ایمان نیازمند باوری است که از طرف شواهد پشتیبانی نمی‌شود. لوئیس گزینه دوم را انتخاب می‌کند و ادعا دارد که "ایمان مبتنی بر دلیل و منطقی است." او

ایمان را به صورت "هنر قبول چیزها پس از اینکه منطق شما یکبار آن را تایید کرد علی‌رغم روحیات در حال تغییرتان" تعریف می‌کند. او مثال زیر را برای نشان دادن این عرض می‌کند که چگونه یک حالت روحی می‌تواند بر منطق چیره شود و باورهای شخص را تغییر دهد:

منطق من به‌طور کامل توسط شواهد خوب متقاعد می‌شود که داروهای بیهوشی مرا دچار خفگی نخواهند کرد و جراحان به خوبی آموزش دیده عمل را آغاز نخواهند کرد تا وقتی که من بیهوش شوم. اما این واقعیت را تغییر نمی‌دهد که وقتی مرا روی میز می‌گذارند و آن ماسک وحشتناک را روی صورت من می‌زنند، یک ترس صرفاً کودکانه در درون من آغاز می‌شود. شروع به این فکر می‌کنم که خفه خواهم شد و از این می‌ترسم که شروع به جراحی کنم پیش از آنکه واقعاً بیهوش شده باشم. به عبارت دیگر من ایمانم را به داروهای بیهوشی از دست می‌دهم.

یک ویژگی حیاتی این مثال این است که باورهایی درباره خفه شدن و بریده شدن در حین هشیاری مبتنی بر هیچ شواهد جدیدی نیست؛ باورهای جدید توسط احساساتی ایجاد می‌شود که ریشه در شواهد ندارند. ایمان حسنی است که مانع این نوع چیزها می‌شود؛ لوئیس می‌گوید "جنگ میان ایمان و منطق در یک جانب است و جنگ میان احساس و تصور در جانب دیگر است."

راسل و لوئیس هر دو یک واقعیت مهم را درباره انسان‌ها می‌دانند: این که ما ماشین‌های شکل دهنده باورهای منطقی خالصی نیستیم. من مستعد هرگونه احساساتی هستم و این احساسات بر همه چیز از کارهای ما گرفته تا سلامتی و باور ما تأثیر می‌گذارد. لوئیس این نکته به صورت زیر بیان می‌کند:

اگرچه منطق و شعور الهی است، انسان‌های استدلال‌کننده الهی نیستند. هنگامی که احساس عهده‌دار بازی شود، منطق انسان همانقدر شانس باور داشتن به حقایق قبلا به دست آمده را دارد که یک دانه برف می‌تواند انسجام خود را در دهانه یک کوره در حال انفجار حفظ کند.

راسل و لوئیس از این ویژگی ذات انسانی می‌نالند. لوئیس به این دلیل سوگواری می‌کند که این می‌تواند حملات زیادی را به باور مسیحی ممکن کند که نمی‌توانند به‌طور موثری تنها با استفاده از منطق مورد مقابله قرار گیرند. از دید لوئیس، شواهد به نفع مسیحیت هستند. اما به این دلیل که انسان‌ها نمی‌توانند متکی بر باوری بر طبق شواهد باشند، تنها نشان دادن شواهد برای این تبدیل یا حفظ باوری که قبلاً تبدیل شده کافی نیست. لوئیس می‌گوید: "اگر شما صدنفر را بررسی کنید که ایمان خود به مسیحیت را از دست داده‌اند، از اینکه چند نفر آن‌ها واقعاً توسط برهان‌های صادقانه از دین رو برگردانده باشند، در شگفت خواهم شد. آیا بیشتر مردم تنها رو برنمی‌گردانند و راه خود را عوض نمی‌کنند؟" این دیدگاه همچنین در کتاب‌نامه‌های اسکروتیپ مشهود است که در آن اسکروتیپ به‌طور مکرر، برادرزاده اش ورم وود را بر تمرکز تلاش‌هایش بر بهره‌گیری از احساسات افراد که سعی در راندن ایمان آن‌ها دارد، ترغیب می‌کند. سومین جمله نامه اول اسکروتیپ به ورم وود این گفته طعنه آمیز را دارد: "به نظر می‌رسد که این برهان او را از زیر نفوذ دشمن (خدا) بیرون می‌کشد." و نامه بدین نحو پایان می‌یابد: "به یاد داشته باش که می‌خواهی او را از راه به در کنی. به شیوه‌ای که بعضی از شما شیاطین جوان عمل می‌کنید، هرکسی ممکن است تصور کند که شغل ما آموزش است!"

راسل فکر می‌کند که شواهد اشاره به مسیحیت ندارند. او نفوذ احساسات بر شکل‌گیری باور را ملامت می‌کند زیرا فکر می‌کند که چنین احساساتی که

اصل آن‌ها ترس است، علل اصلی باور به خرافات زیان‌بخش از جمله مسیحیت هستند.

مذهب در اصل مبتنی بر ترس است. این تا حدی ترس از ناشناخته و تا حدی ارزوی داشتن یک برادر بزرگتر است که در تمام مشکلات در کنار شما باشد و ایستادگی کند. ترس اساس کل این است- ترس از رمز و راز، ترس از شکست و ترس از مرگ.

راسل و لوئیس موافق هستند که هنگامی که پای شکل‌گیری باور فرد در میان است، باید شواهد را دنبال نمود، اگرچه آن‌ها بر سر این توافق ندارند که این شواهد وقتی پای مسیحیت در میان باشد، به کجا می‌انجامند. و هر دو احساسات انسانی را به عنوان موانع اصلی شکل‌گیری مناسب باورهای فرد می‌بینند. به همین دلیل است که ظرفیت مقاومت در برابر چنین احساساتی بسیار مهم است. به شباهت میان دو متن زیر توجه کنید. اول از کتاب مسیحیت محض است:

دیدگاه منطق شما هرچه باشد، حالات روحی عوض خواهند شد... به همین دلیل است که ایمان چنین فضیلت لازمی است: مگر این‌که شما به حالات روحی خود یاد دهید که کجا پیاده شوند، شما هرگز یک مسیحی استوار یا یک ملحد استوار نخواهید بود، تنها مخلوقی خواهید بود که باورهایش بستگی به وضعیت هوا یا گوارش او، پس‌وپیش خواهند رفت.

دومی از مقاله ۱۹۳۰ راسل "حس گناه" آمده است:

انسان‌ها نباید به خود اجازه دهنده تحت تأثیر حالات روحی خود قرار گیرند و چیزی را در زمانی باور کنند و چیز دیگری را نیز در زمان دیگری... از تغییر میان لحظات خردمندی و لحظات بی‌خردی راضی نباشید. به بی‌خردی از نزدیک نگاه کنید و نگذارید بر شما غلبه کند... به خود اجازه ندهید که

یک مخلوق دودل بمانید که نیمی از زمان‌ها به سمت منطوق و نیمی دیگر به سمت حماقت کودکانه می‌رود.

۴.۲.۲ سرسختی مسیحیت

جان بورسلویس تفسیر دیدگاه لوئیس درباره شواهدی که دادم را رد می‌کند. او می‌نویسد: "به نظر می‌رسد که مفهوم لوئیس از مذهب عقلانی نیازمند این است که باورهای خود را با وضعیت شواهد در هر زمان معینی متناسب کنیم. اگرچه در حقیقت، این دیدگاه او نیست." بورسلویس این ادعا را در اصل بر پایه مقاله ۱۹۵۵ لوئیس "لجاجت و سرسختی در باور" می‌داند و ادعا می‌کند که لوئیس در این مقاله تعدیل قابل توجهی از دیدگاه به کار برده در کتاب مسیحیت محض است. با این وجود من فکر می‌کنم که خوانش دقیق مقاله‌های بعدی نشان می‌دهند که با دیدگاه اولیه لوئیس سازگار هستند.

در مقاله "سرسختی در باور" لوئیس "راهی که در آن یک مسیحی ابتدا قضایای مشخصی را باور می‌کند را از "راهی که در آن پس از آن به این باورها وفادار می‌ماند" را جدا می‌کند. او هرگز به صراحت نشان نمی‌دهد که منظورش چه قضایایی است اما با دنبال کردن این بحث منظورش قضایایی است که خدای مسیحیت در آن‌ها است. در اینجا عبارتی آمده به نظر می‌رسد که با دیدگاهی که من در بخش قبل به لوئیس نسبت دارم متعارض است:

اما اکنون باید چیز کاملاً متفاوتی را در نظر بگیریم: وفاداری آن‌ها به باورهایشان پس از اینکه شکل گرفت. در اینجا است که بار بی‌خردی و مقاومت در برابر شواهد بسیار مهم می‌شود. برای این که فوراً باید تصدیق کرد که مسیحیان چنین وفاداری را در صورت شایسته بودن ستایش

می‌کنند و حتی به نوعی هرچه شواهد علیه ایمان آن‌ها قوی‌تر باشد، این وفاداری شایسته‌تر خواهد بود.

این قطعاً این‌طور به نظر می‌رسد که لوئیس در حال بیان این است که قاعده کلی او که شخص باید بر طبق شواهد باور داشته باشد، یک استثنا را تأیید می‌کند: وقتی کسی مسیحی شد، هنگام در میان بودن خود مسیحیت، دیگر نباید بر طبق شواهد باور داشته باشد. بلکه باید به باور مسیحیت با وجود شواهد علیه آن باور داشته باشد. اگر این تفسیر درست باشد، لوئیس از دیدگاه خود در کتاب مسیحیت محض فاصله گرفته است که "یک انسان عاقل هر گفته‌ای را می‌پذیرد یا رد می‌کند نه به این دلیل که می‌خواهد یا نمی‌خواهد بلکه به این دلیل که شواهد در نظر او خوب یا بد می‌رسند. در مقاله بعدیش، لوئیس بیان می‌کند که مسیحیان باید در نوعی بی‌عقلی زیاده روی کنند.

من پیش از این روشن کردم که به تفسیری از مقاله آخر فکر می‌کنم که ما را مجبور به این نتیجه‌گیری در دسترس نمی‌کند. زمان آن رسیده که من این تفسیر را عرضه کنم. روشن خواهد شد که من فکر می‌کنم که چیزی که لوئیس "سرسختی مسیحیت" می‌نامد به‌طور کامل در راستای این قاعده کلی است که شخص باید در تطابق با شواهد همه زمان‌ها باورها داشته باشد. برای درک این ما باید دو مثالی که لوئیس در مقاله "سرسختی در باور" را مورد بحث قرار می‌دهد، بررسی کنیم.

یکی از این مثال‌ها در این خطوط شرح داده شده است:

اگر بپرسیم که آیا فلانی امشب ملحق خواهد شد یا خیر و سپس این را به بحث بگذاریم که چه وقت فلانی قول داده که می‌آید و چیزهای زیادی به آمدن او بستگی دارد. در مورد اول منطقی است که چرا ساعت تیک تاک می‌کند، کمتر و کمتر انتظار آمدن او را داریم. در مورد دوم، انتظار ادامه

یافته تا شب به علت شخصیت دوست ما خواهد بود که پیش از این او را قابل اطمینان یافته بودیم. کدام یک از ما احساس شرمسازگی نخواهد کرد اگر لحظه ای بعد ما از آمدن او ناامید شویم و او با توضیح کاملی درباره تاخیر خود سر برسد؟ ما احساس می‌کنیم که باید او را بهتر می‌شناختیم.

در این مثال دیرکردن با ازدیاد ساعت، شواهد رو به رشدی را علیه این گزاره می‌سازند که فلانی خواهد رسید. همچنان لوئیس می‌گوید که ما باید به این باور وفادار بمانیم که او خواهد رسید. چرا؟ یک راه درک این عبارت این است که لوئیس می‌گوید که ما باید اصرار بر این باور داشته باشیم که فلانی خواهد رسید علی‌رغم این واقعیت که روی هم رفته شواهد علیه آن صحبت می‌کنند. اما یک خوانش دقیق این عبارت نشان می‌دهد که چیزی نیست که لوئیس در ذهن داشته است. به خط آخر توجه کنید. موردی که لوئیس شرح می‌دهد موردی است که در آن ما چیزی درباره شخصیت فلانی می‌دانیم. نظر لوئیس این است که با کنار گذاشتن باور خود که فلانی خواهد رسید به دلیل تاخیر، ما ارزش کافی به تکه دیگری از شواهد در دست یعنی ذات شخصیت فلانی نمی‌دهیم. تاخیر تنها بخشی از شواهد است نه همه آن. وفاداری به این باور که فلانی خواهد آمد توسط این قاعده مورد نیاز است که باید با کل شواهد در دسترس باور داشت. آشنایی ما با فلانی به ما شواهدی را خواهد داد که در غیر این صورت نداشتیم و این شواهد موجب تفاوت در تفسیر خواهند شد. ارتباط این مثال با سرسختی مسیحیت این است که لوئیس فکر می‌کند که مسیحیت چیزی درباره شخصیت خداوند می‌داند:

به نظر می‌رسد که ما چیزی مانند دانش به وسیله آشنایی از شخصی داریم که به آن باور داریم هرچند که ممکن است ناقص یا متناوب باشد. ما اعتماد نمی‌کنیم زیرا یک *خدا/یی* وجود دارد بلکه به این دلیل که *این* خدا وجود دارد. یا اگر ما خود جرات این ادعا را نداریم که او را می‌شناسیم

مسیحیت این جرات را دارد و ما حداقل به برخی گفته‌ها بدین طریق اعتماد می‌کنیم: زیرا مردم این چنین هستند.

نظریه این است که مسیحیان باید به باور به خدای مسیحیت در مواجهه با انواع مشخص شواهد علیه این باور، وفادار باشند، زیرا آن‌ها به شواهد دیگری دسترسی دارند. این وفاداری ارزشمند است نه به این دلیل که شامل باور در مقابل شواهد مخالف در دسترس است بلکه به این دلیل که مبتنی بر بینشی در ذات شخصیت خداوند است که به آسانی به دست نیامده است.

تا اینجا چیز زیادی درباره این که در نظر لوئیس چه نوع شواهدی علیه وجود خدا دارد، گفته نشده است. مثال دوم بیان شده توسط لوئیس به روشن شدن این مسئله کمک می‌کند:

زمان‌هایی وجود دارد که ما تمام می‌توانیم همه کاری را که مخلوقی نیاز دارد انجام دهیم اگر تنها او به ما اعتماد کند. آزادی یک سگ از تله، خارج کردن خار از انگشت یک کودک، یاد دادن شنا به یک پسر یا نجات یک نفر، پایین آوردن یک مبتدی ترسیده از جایی بالا کوه، تنها مانع نهایی می‌تواند عدم اطمینان آن‌ها باشد. از آن‌ها می‌خواهیم که از بیخ و بن احساس، تصور و هوش خود به ما اطمینان کنند. از آن‌ها می‌خواهیم که باور داشته باشند که چیزی که دردناک است درد آن‌ها را خواهد کاست و چیزی که خطرناک به نظر می‌رسد، تنها امنیت آن‌ها است. از آن‌ها می‌خواهیم که چیزهای ظاهراً غیر ممکن را بپذیرند: این که پیش بردن پنجه در تله، راه خلاصی است - که آسیب رساندن بیشتر به انگشت، درد انگشت را متوقف خواهد کرد و غیره.

تصادفی نیست که این مثال‌ها همگی شامل درد، خطر یا ترس هستند. من فکر می‌کنم که این‌ها دقیقاً مواردی هستند که لوئیس در هنگام صحبت از مواجهه با شواهد ظاهری علیه مسیحیت در ذهن داشته است. به‌طور خلاصه، لوئیس در اینجا در اصل به رنج به عنوان شواهد ظاهری علیه وجود

خدای مسیحیت فکر می‌کند. لوئیس مثال‌های این دو عبارتی که نقل قول کردم را با سرسختی مسیحی به صورت زیر مرتبط می‌سازد:

اکنون باید این قضیه مسیحی را پذیرفت که در واقع برای سگ یا کودک یا شناگر یا کوهنورد ما همانند خدا هستیم... اگر زندگی بشر در واقع توسط یک وجود نیکوکار ترتیب داده شده است که نیازهای واقعی ما را می‌داند و راهی که از طریق آن این نیازها می‌توانند ارضا شوند را نیز می‌داند، ما باید بدون بررسی قبلی انتظار داشته باشیم که اعمال وی اغلب در نظر ما دور از سودبخشی و خردمندی به نظر برسد و بهترین مصلحت ما در این است که علی‌رغم این، ما به او اطمینان کنیم.

مسیحیت در صورتی که به درستی درک شود متضمن این است که در جهان رنج‌هایی وجود خواهد داشت که هیچ توضیح آشکاری برای آن‌ها نیست. مسیحیت شامل قضایایی است که فاصله زیادی میان توانایی شناختی و شعور انسان‌ها و این توانایی‌ها در خدا وجود دارد. حقیقت در این گفته است که "خدا به شیوه‌ای اسرار آمیزی عمل می‌کند" و بدین معنی است که خدا گاهی به شیوه‌ای عمل می‌کند که برای ما اسرار آمیز است برای مثال، تلاش ما برای پیش بردن پنجه سگ در تله، می‌تواند برای سگ اسرار آمیز (یا کاملاً هشدار دهنده) باشد. همان‌طور که دانیل هوارد-سیندر می‌گوید "وقتی خدا در حال عمل است... ما نمی‌دانیم به‌طور کامل تمام دلایلی که او برای انجام کارش دارد را بدانیم."

اگر مسیحیت متضمن این است که رنج‌هایی وجود دارد که هیچ توضیح آشکاری برای آن وجود ندارد، این دقیقاً شواهد واقعی علیه مسیحیت نیست. اگر ما به مسیحیت به عنوان یک تئوری نگاه کنیم، آنگاه می‌توانیم آن را بدین نحو بیان کنیم: مسیحیت پیش‌بینی می‌کند که جهان شامل رنج‌هایی خواهد بود که برایشان توضیح آشکاری وجود ندارد. بنابراین وجود چنین

رنجی به سختی شواهدی علیه تئوری می‌سازد. لوئیس در بحث خود درباره سرسختی مسیحیت اغلب اما نه همواره از سرسختی در مواجهه با شواهد علیه مسیحیت سخن می‌گوید. برای مثال اولین بار که سرسختی مسیحی را شرح می‌دهد می‌گوید که هرچه شواهدی که علیه آن‌ها می‌ایستید بزرگتر باشد، ایمان ارزشمندتر خواهد بود. "من فکر می‌کنم تصادفی نیست که لوئیس اغلب این توصیف را شامل می‌کند. دیدگاه او این است که رنج بدون هیچ توضیح آشکاری می‌تواند به عنوان شواهدی علیه مسیحیت به نظر برسد اما درک کامل‌تری نشان می‌دهد که این شواهد واقعی علیه مسیحیت نیست. بازبینی دوباره بحث مسئله رنج از فصل ۱ با کمک این نکته می‌تواند ارزشمند باشد. در پایان فصل ۱، من گفتم که در کتاب مسئله رنج لوئیس در ارائه توضیح باورپذیری برای وجود رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی شکست خورد که این رنجی، رنجی که کودکی تجربه می‌کند که نتیجه عمل از روی اختیار انسانی نیست و اصلاً به سعادت واقعی کودکی که این رنج را تجربه می‌کند، کمک نمی‌کند. من گفتم که وجود چنین رنجی در جهان ما شواهدی را علیه وجود خدای مسیحیت عرضه می‌کند. اما چنین رنجی، دردی است که هیچ توضیح آشکاری برای آن وجود ندارد. آیا از موضع لوئیس در سرسختی مسیحیت می‌توان نتیجه گرفت که چنین رنجی، مدرکی علیه مسیحیت نیست؟

فکر نمی‌کنم و مثال ساده زیر علت آن را نشان خواهد داد. یک تئوری علمی را در نظر بگیرید که هم پیش‌بینی می‌کند که (۱) اشیای کروی وجود دارد و (۲) هیچ شی‌آبی وجود ندارد. فرض کنید که با یک کره آبی مواجه می‌شویم و این به عنوان مدرکی علیه این تئوری خواهد بود. برای یک مدافع این نظریه خوب نخواهد بود که اشاره به این تئوری وجود کره‌ها را پیش‌بینی کرده است و به این دلیل که این مدرک مفروض علیه تئوری یک کره است،

مدرکی واقعی علیه نظریه نمی‌باشد. این دفاع از تئوری با شکست مواجه می‌شود زیرا شی مورد بحث آبی نیز هست و این آبی بودن آن است که مدرکی علیه تئوری می‌باشد.

مثالی از رنج را در نظر بگیرید که هم (۱) هیچ توضیح شفافی ندارد و (۲) رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی است. اگر شخصی بخواهد بگوید که چنین نمونه رنجی، مدرکی علیه مسیحیت است به این دلیل که این رنج هیچ توضیح آشکاری ندارد، آنگاه نکته لوئیزی که مسیحیت رنجی با این ویژگی را پیش‌بینی می‌کند، هم مرتبط و هم موثر است. اما من می‌گویم که چنین رنجی شکل دهنده شواهدی علیه مسیحیت به علت مورد رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی است. نکته لوئیزی برای این ادعا کاربرد ندارد زیرا استدلال می‌کند که چنین رنجی شکل دهنده شواهدی علیه مسیحیت نیست زیرا این رنجی است که توضیح شفافی ندارد که معنی بیشتری از این استدلال ندارد که کره آبی شکل دهنده شواهدی علیه تئوری علمی که در بالا مورد بحث قرار گرفت، نیست زیرا این یک کره است. بنابراین من می‌خواهم به استدلال اولیه خود بچسبم که این واقعیت (اگر یک واقعیت باشد) که جهان ما شامل رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی است، مدرکی علیه مسیحیت است. فاصله میان توانایی‌های شناختی انسان‌ها و توانایی فرض شده خدا توسط مسیحیت می‌تواند از وجود رنج طبیعی کودک رو به بهبود غیرقربانی از قاطع بودن این مدرک علیه مسیحیت جلوگیری کند اما نمی‌تواند مانع از بودن آن به عنوان مدرکی علیه مسیحیت شود.

در هر صورت، سرسختی مسیحیت به‌طور کامل با این قاعده سازگار است که باید بر طبق تمام شواهد در دسترس به باور رسید. لوئیس دو برهان مجزا را ارائه می‌کند که این موضع را پشتیبانی می‌کنند. اول این که مسیحیت ذات شخصیت خداوند را در هنگام ارزیابی شواهد مرتبط به نفع یا علیه

مسیحیت به حساب خواهد آورد. این مدرک اغلب برای سنگین کردن ترازو به نفع مسیحیت علی‌رغم وجود شواهد علیه آن کافی خواهد بود. دوم این که فرد مسیحی ویژگی‌های خاصی از دنیا (برای مثال این که رنجی وجود دارد که هیچ توضیح آشکاری برای آن نیست) را خواهد فهمید که ممکن است به عنوان شواهدی علیه مسیحیت به نظر برسند اما در واقع شواهدی از این دست نیستند (علیه مسیحیت). برای کسانی که فاقد بینش مسیحیت هستند، به نظر می‌رسد که مسیحیان به باور کردن علی‌رغم شواهد پر قدرت علیه مسیحیت ادامه دهند، اما این تنها ظاهری است. سرسختی مسیحی ارزشمند است زیرا شامل ارزیابی دقیق‌تر شواهد در دسترس است. اگر این درست باشد، آنگاه برخلاف بورس‌لویس، مقاله آخر لوئیس درباره سرسختی در تضاد با تعهد او به این اصل نیست که ما همواره باید در تطابق با شواهد باور داشته باشیم. سرسختی مسیحی تعمیمی از توجیه لوئیس از ایمان بر اساس منطق است.

از این رو من بر سر استدلال خود می‌مانم که لوئیس و راسل باور دارند که ما همواره باید سعی در دنبال کردن شواهد داشته باشیم اما درباره این که این شواهد به کجا می‌انجامند، توافق ندارند. وقتی کسی فکر کند که شواهد در دسترس یک قضیه مشخص را پشتیبانی می‌کنند اما افراد زیادی را متمایل به موضع متفاوتی می‌یابد، وسوسه کننده است که باورهای دیگران را به بی‌خردی نسبت دهند. این وسوسه ای است که وقتی پای باور مذهبی در میان باشد، راسل در مقابل آن سر فرود می‌آورد و برخی گفته‌های لوئیس در کتاب مسیحیت محض و نامه‌های اسکروتیپ این حس را به دست می‌دهد که لوئیس هنگامی که پای بی‌اعتقادی به میان می‌آید، در مقابله همین وسوسه تسلیم می‌شود. با این وجود در مقاله "سرسختی در باور" لوئیس ارزیابی از موقعیتی را عرضه می‌کند که به نظر من کاملاً درست می‌رسد:

انسان‌ها هر دو جانب را می‌خواهند...هم اطاعت از ترس و هم اطاعت از آرزو. مزاج بیمارگونه همواره میل دارد فکر کند چیزی درست است که بیشتر از همه می‌خواهد غلط باشد. از این رو در عوض یک مخمصه که رقبای ما گاهی بر آن تمرکز می‌کنند، چهار احتمال وجود دارد. انسانی که ممکن است یک مسیحی باشد زیرا می‌خواهد که مسیحیت حقیقت داشته باشد. می‌تواند یک ملحد باشد زیرا می‌خواهد بی‌خدایی حقیقت داشته باشد. یا ممکن است بخواد ملحد باشد زیرا می‌خواهد مسیحیت حقیقت داشته باشد. او می‌تواند یک مسیحی باشد زیرا می‌خواهد بی‌خدایی حقیقت داشته باشد. مطمئناً این احتمالات یکدیگر را خنثی نمی‌کنند؟... فکر نمی‌کنم که آن‌ها بخواهند این دیدگاه را براندازند که شواهدی هم دال بر و هم علیه مسیحیت وجود دارد که اذهان کاملاً عاقل که صادقانه قضاوت می‌کنند می‌توانند آن‌ها را به‌طور متفاوتی ارزیابی کنند.

۴.۲.۳ هیوم و قرینه‌گرایی^۱

خواننده کنجکاو ممکن است تاکنون درکی درباره دیدگاه‌های هیوم درباره ایمان و منطقی داشته باشد. به نظر می‌رسد که هیوم به ایمان، همانند راسل فکر می‌کند. موضع هیوم درباره برهان‌هایی به نفع (یا علیه) قضیه‌های مبتنی بر پیامدهای پذیرش چنین قضایایی تا حدی متفاوت از نظر مشترک لوئیس و راسل درباره احمقانه بودن آنهاست. از طرف دیگر، هیوم می‌بیند که پیامدهای پذیرش یک قضیه مشخص به ما چیزی درباره درستی آن نمی‌گوید و نتیجه می‌گیرد که "قطعی نیست که یک نظر غلط باشد زیرا پیامدهای خطرناکی دارد." در اینجا دیگر نتیجه می‌گیرد که "عشق به حقیقت... هرگز قابل بردن تا

^۱ Evidentialism در برخی منابع نیز دلیل‌گرایی ترجمه گردیده است.

سطح بسیار بالایی نیست." و البته قبلا ادعای او در مقاله "از معجزات" را دیده‌ایم که "یک مرد هوشمند... باورهای خود را با شواهد متناسب می‌کند." با کمک گفته‌هایی مانند این، دیوید اُ کانر^۱، هیوم را به عنوان یک "قرینه‌گرا" دسته‌بندی می‌کند که این اصل را پذیرفته است که "هر باوری که در تناسب مستقیم با توازن شواهد به نفع آن باشد، منطقی خواهد بود." از طرف دیگر ما همچنین هیوم را در خطوط زیر می‌یابیم:

اگرچه حقیقت فلسفی هر گزاره‌ای به هیچ‌وجه به تمایل آن برای گسترش دادن منافع جامعه وابسته نیست؛ کسی که نیت بدی دارد و نظریه‌ای را ارائه می‌دهد هرچند درست باشد، باید اعتراف کند که ممکن است، به عملی خطرناک و خانمان برانداز بیانجامد... حقایقی که برای جامعه خانمان برانداز هستند می‌توانند تسلیم اشتباهاتی شوند که سودمند و نافع هستند.

این عبارت بیان می‌کند که عشق به حقیقت می‌تواند به اندازه‌ای پیش برود که گسترش حقایق می‌توانند برای جامعه خانمان برانداز باشند. با این وجود باید متذکر شد که نیت بد خود را در بیان تئوری خانمان برانداز نشان می‌دهند و نه در پذیرش آن. بنابراین می‌تواند این باشد که هیوم فکر می‌کند که هرگاه پای باورهایی که داریم در میان باشد، باید همواره شواهد را دنبال کرد، اما در هنگامی که پای در میان گذاشتن باورهایمان با دیگران به میان می‌آید، لزوماً صادق نیست.

با این وجود روشن می‌شود که هیوم یک قرینه‌گرای صریح نیست. برای روشن کردن دیدگاه هیوم درباره منطق، شواهد و باورها، باید به‌طور مختصری پروژه فلسفی بزرگتر او را در نظر بگیریم. هیوم به‌اندازه‌ای که فیلسوف بوده، روانشناس هم بوده است. او علاقه‌مند به درک طبیعت و محدودیت‌های

^۱ David O'connor

ظرفیت‌های گوناگون ذهن انسان بوده است. همان‌طور که خود می‌گوید، او امیدوار بوده که حداقل تا حدی، سرچشمه و اصول مرموزی که ذهن انسان در عملکرد خود به کار می‌برد، را کشف کند. او به‌طور ویژه‌ای به تعیین تمام محدودیت‌های منطق انسان علاقه‌مند بوده است. یکی از مزایای اصلی این پروژه از دید هیوم این بوده که می‌توانسته به فلسفه دشوار و زبان نامفهوم متافیزیک پایان دهد و بشریت را از سعی در درک آثار فلسفی پیچیده و اغلب مهم آزاد کند. هیوم اذعان می‌کند که این پروژه خود نیازمند فلسفه پیچیده و دشوار است اما استدلال می‌کند که "ما باید تسلیم این کار خسته کننده شویم تا بعد از این در سهولت و آسانی زندگی کنیم." همان‌طور اچ. او. مونس می‌گوید، دیدگاه هیوم این است که "برای درمان اختلال در فلسفه ما باید در ابتدا در نظر بگیریم که چه چیزی در جهان است که برای درک آن شایسته هستیم."

همان‌طور که هیوم بررسی خود را در محدودیت‌های منطق ادامه می‌دهد، رخنه‌های جدی را در کاری که منطق و شعور می‌توانند انجام دهند، کشف می‌کند. یکی از مشهورترین این شکاف‌ها، شامل مسئله استقراء است. یکی از مثال هیوم این است: در گذشته تمام نان‌هایی که خورده‌ام، مرا تغذیه کرده اند. با دانستن این، من نتیجه می‌گیرم که تمام نان‌ها- حتی نان‌هایی که نخورده‌ام یا با آن‌ها برخوردی نداشته‌ام- خوراک رسانی می‌کنند. با توجه به این نوع گزاره^۱، هیوم می‌نویسد: "من می‌توانم اجازه دهم اگر شما میل داشته باشید یک گزاره از گزاره دیگری استنتاج شود: در واقع من می‌دانم که این همواره استنتاج می‌شود. اما اگر اصرار دارید که استنتاج توسط زنجیره ای از استدلال به دست آید، من از شما می‌خواهم که این استدلال را ایجاد کنید."

^۱ Transition

هیوم به استدلال ادامه می‌دهد که در واقع هیچ زنجیره استدلال کافی وجود ندارد که این نوع استنتاج مورد بحث را مجاز کند. او نشان می‌دهد که "تمام استنتاج‌ها از تجربه فرض می‌کنند که آینده شبیه به گذشته خواهد بود" اما هیچ برهان فلسفی خوبی وجود ندارد که این فرض را اثبات کند.

اجازه دهید پرسش این که آیا حق با هیوم است یا خیر را کنار بگذاریم. چیزی که برای هدف ما مهم است، نتیجه‌گیری است که هیوم از شکست مورد ادعای منطق برای توجیه استقراء به دست می‌آورد. می‌توان انتظار داشت که هیوم تکذیب کند که استدلال استقرایی می‌تواند به دانش بیانجامد. اما این نتیجه‌ای نیست که هیوم می‌گیرد. در واقع یک اشاره نسبتاً آشکار وجود دارد که هیوم چنین نتیجه‌ای را در عبارتی که نقل قول کردم، نمی‌گیرد. در این عبارت، هیوم تصدیق می‌کند که "یک گزاره قابل استنتاج از گزاره دیگر است." همچنان استنتاج از طریق هر زنجیره استدلالی به دست نمی‌آید. از این رو باید از طریق دیگری به دست آید.

بخشی که بلافاصله پس از بخشی آمده که در آن هیوم مسئله استقراء مورد بحث قرار می‌دهد، عنوان "راه حل شک‌گرایانه این تردیدها" را دارد. در این بخش، هیوم به‌طور دقیق نتیجه‌ای را می‌گیرد که من نقل قول کردم: در تمام استدلال‌های تجربی، گامی است که ذهن بر می‌دارد که توسط هیچ برهان یا روند قابل درکی پشتیبانی نمی‌شود... اگر ذهن توسط برهان این گام را بر نداشته باشد، باید توسط اصل با ارزش یا اختیار معادل دیگری استنباط شده باشد.

هیوم اصل "دیگر" را به "عادت" شناسایی می‌کند که آن را به صورت "راهنمای بزرگ زندگی انسانی" تعریف می‌کند. او اهمیت عادت را در خطوط زیر توضیح می‌دهد:

بدون تاثیر عادت، ما در مورد تمام حقایق امر فراتر از حافظه و احساسات کنونی، جاهل بودیم. اگر این طور نبود هرگز نمی دانستیم چگونه از ابزار برای رسیدن به هدف استفاده کنیم یا قدرتهای طبیعی خود را در ایجاد هر اثری به کار گیریم.

این عبارت آشکار می کند عادت می تواند دانش ایجاد کند. عادت به نظر یک گزینه یا منش ذاتی به نظر می رسد که باورهای خاصی را تحت شرایط مشخصی ایجاد می کند. با برگشت به مثال نان، وقتی من به تمام نان هایی که خورده ام، فکر می کنم، عادت باعث می شود که من باوری را شکل دهم که آینده شبیه به گذشته شود و از این رو به این نتیجه می رسم که نانی که در آینده خواهم خورد، مرا تغذیه خواهد کرد دقیقا مانند نانی که قبلا خورده ام. یا شاید عادت باعث شود که من باوری را شکل دهم که تمام نان ها خوراک رسان هستند (وقتی به میزان زیادی نان خوردم).

باورهای ایجاد شده توسط عادت می توانند تضمین کننده باشند و از این رو می توانند نمونه هایی از دانش باشند اگرچه از طریق هیچ برهان فلسفی استواری به دست نیامده باشند. هیوم به چیزی باور دارد که فلاسفه معاصر آن را باورهای اصلی شایسته می نامند. این ها باورهایی است که تضمین کرده اند که از هیچ باور دیگری به دست نیامده اند. (باورهای غیر اصلی، باورهایی هستند که از باورهای دیگر به دست آمده اند). عادت یکی از منابع مهم باورهای اصلی شایسته است؛ در واقع بر طبق هیوم بدون عادت ما فاقد دانش لازم برای هر نوع عملی هستیم.

از این رو هیوم اعتقاد ندارد که تمام باورها تنها تا حدی تضمین می شود که توسط توازن کلی شواهد در دسترس پشتیبانی می شوند. برخی باورها، اصلی و شایسته هستند. ما برای پذیرش چنین باورهایی توجیه شده ایم حتی اگر شواهدی در پشتیبانی از آنها نداشته باشیم. به این دلیل است که هیچ

مدرکی برای پشتیبانی از چنین باورهایی لازم نیست؛ به‌طور معمول (اما نه همیشه) باورهای اصلی شایسته آشکارا درست هستند. به نظر که هیوم این گزاره را شامل می‌کند که شبیه بودن آینده به گذشته در این دسته قرار می‌گیرد. بنابراین به چیزی معتقد است که ما آن قرینه‌گرایی واجد شرایط می‌نامیم. دیدگاه این است که تعدادی باورهای اصلی شایسته که ما برای باور به آن‌ها توجیه شده‌ایم حتی اگر شواهدی در پشتیبانی از آن‌ها وجود نداشته باشد اما در مورد باورهای غیر اصلی همواره باید بر طبق شواهد باور داشته باشیم.

معلوم می‌شود که لوئیس و راسل نیز دقیقاً همین دیدگاه را دارند. راسل می‌نویسد:

از آن جایی که اثبات‌ها نیازمند فرضیات مقدم هستند، اثبات هر چیزی غیر ممکن است مگر این که چیزهایی بدون اثبات پذیرفته شوند. از این رو ما باید از خود بپرسیم: باور چه چیزهای بدون اثبات منطقی است؟ من می‌توانم جواب دهم: واقعیات حسی تجربی و اصول ریاضی و منطق - شامل منطق استقرایی که در علم به کار گرفته می‌شود. این‌ها چیزهایی هستند که من به سختی می‌توانیم درباره آن‌ها شک کنیم. و لوئیس می‌گوید:

من باور دارم که اصول اخلاقی مقدماتی که بقیه اصول مبتنی بر آن‌ها هستند، به‌طور عقلانی قابل درک هستند. ما تنها می‌بینیم که دلیلی ندارد که شادی همسایه من به خاطر من قربانی شود همان‌طور که چیزهایی را می‌بینیم که با یکدیگر یا با چیزهای دیگر معادل هستند. اگر نتوانیم هیچ اصلی را اثبات کنیم، به این دلیل نیست که آنها غیرعقلانی هستند بلکه به این دلیل است که آن‌ها بدیهی می‌باشند و تمام اثبات‌ها به آن‌ها بستگی دارند. معقول بودن ذاتی آن‌ها خود به خودی است.

از این رو هیوم، لونیس و راسل قرینه‌گراهای واجد شرایط هستند. هر یک معتقدند که باورهای اصلی شایسته‌ای وجود دارند که به هیچ مدرکی نیاز ندارند (اگرچه همواره بر سر این توافق ندارند که این باور ها چه هستند). اما آن‌ها باور دارند وقتی که پای باورهای غیر اصلی به میان می‌آید، همواره باید بر طبق شواهد در دسترس برای ما در آن زمان باور داشته باشیم.

در بخش بعدی ما به موضوعی باز می‌گردیم که در فصل ۲ به‌طور مختصری به آن پرداختیم: برهان طراحی (نظم). بار دیگر حیطه‌های توجه برانگیزی از توافق را میان سه متفکر درباره این موضوع کشف می‌کنیم و بینش‌هایی درباره دیدگاه‌های این سه متفکر درباره ذات مذهب واقعی و میزان تفاوت آن با مقلدهای دروغین آن به دست می‌آوریم. این تمایز میان مذهب درست یا غلط (یا خراب شده)، تمایزی که توسط هر سه فیلسوف بررسی شده، تمرکز اصلی بخش آخر این فصل خواهد بود.

۴.۳ طراحی

۴.۳.۱ هیوم و طراحی

در کتاب گفتگوهایی در باب دین طبیعی، کلنانتس نسخه زیر را از برهان طراحی ارائه می‌کند:

به اطراف جهان نگاه کنید: در هر بخش آن تفکر و تعمق کنید: چیزی جز یک ماشین بزرگ نخواهید یافت که به تعداد بی‌نهایتی ماشین‌های کوچک تقسیم شده است که دوباره به حدی تقسیم می‌شوند که احساسات و توانایی‌های انسان نمی‌تواند آن‌ها را دنبال کند و توضیح دهد. تمام این ماشین‌های گوناگون و حتی کوچکترین بخش‌های آن‌ها به گونه‌ای در کنار هم‌دیگر آمده‌اند با دقتی که تمام انسان‌ها را مسحور می‌کند که چه کسی همه این‌ها را سرهم کرده است. سازگاری ابزارها برای رسیدن به هدف در

کل طبیعت دقیقاً شبیه به محصولات تدابیر انسانی، طراحی، تفکر و هوش انسانی است اگر چه از آن هم بسیار فراتر می‌باشد؛ از این رو به این دلیل که اثرات به یکدیگر شباهت دارند، ما را به این نتیجه می‌رسانند که علت‌ها نیز شبیه به یکدیگر هستند و خالق طبیعت تا حدی شبیه به ذهن انسان است البته که توانایی بسیار بیشتری دارد که متناسب با عظمت کاری است که انجام می‌دهد. با این برهان از معلول به علت رسیدن و تنها خود این برهان، بی‌درنگ وجود خدا و شباهت او به ذهن و هوش انسان را ثابت می‌کنیم.

برهان مبتنی بر دو اصل است. اولی این است "از اثرات مشابه ما به علل مشابه می‌رسیم." به‌طور دقیق‌تر^۱

اصل علت و معلول: حدی که علل x و y به هم شبیه هستند به‌طور مستقیم با درجه شباهت x و y به همدیگر متناسب است.

اصل دوم این است:

اصل برتری^۱: اگر وجود A ، طراح x باشد و وجود B طراح y باشد، آنگاه A به همان میزان که x از y برتر است، برتر از B می‌باشد.

برهان کلثانتس قابل فرمول‌بندی به شکل زیر است:
برهان طراحی کلثانتس

۱. جهان (a) بسیار شبیه به ماشین‌هایی است که نتیجه هوش انسانی هستند و (b) بسیار برتر از چنین ماشین‌هایی است.

۲. اگر (۱) درست باشد، آنگاه علت جهان (a) بسیار مشابه به هوش انسان است و (b) بسیار برتر از هوش انسان می‌باشد.

۳. از این رو علت جهان بسیار شبیه انسان است اما بسیار برتر از آن می‌باشد.

^۱ Superiority

فرض کنید که $x =$ جهان و $y =$ ماشینی ساخته دست بشر است. فرض مقدم اول به ما می‌گوید که x و y کاملاً شبیه به یکدیگر هستند. با به کار بردن اصل علت و معلول، می‌توانیم نتیجه بگیریم که علت جهان بسیار شبیه به هوش انسان است (زیرا این علت ماشینی ساخته دست بشر است). بنابراین $A =$ هوشی است که جهان را طراحی کرده است و $B =$ هوش انسانی است. فرض مقدم اول همچنین به ما می‌گوید که جهان بسیار برتر از هر ماشینی ساخته دست بشری است. با به کار بردن اصل برتری می‌توانیم نتیجه بگیریم که هوشی که جهان را ایجاد کرده بسیار برتر از هوش انسانی است.

این برهان در بخش دوم کتاب گفتگوها آمده است. در باقی این بخش و همچنین در شش بخش بعدی، برهان تحت انتقادات گوناگونی قرار می‌گیرد که اکثر آن‌ها توسط فیلو بیان می‌شود. ما تمام این انتقادات را بررسی نخواهیم کرد. پروژه در دست موردی است که من در فصل ۱ به آن اشاره کردم اما اهمیتی به آن ندادم: تعیین موضع هیوم در برهان طراحی. ما با در نظر گرفتن این انتقاد اول فیلو از برهان کلانتس و همچنین پاسخ کلانتس به این انتقاد در بخش سوم شروع خواهیم کرد.

واکنش فوری فیلو به برهان کلانتس، زیر سؤال بردن فرضیه مقدم اول اوست. او این ادعا را رد می‌کند شباهت زیادی میان جهان و ماشینی ساخته بشر وجود دارد: "عدم تشابه بسیار چشمگیر است، که بیشترین کاری که می‌توانی بکنی تظاهر به یک حدس، یک برداشت سطحی یا ظنی در رابطه با علتی مشابه است." فیلو به ارائه برهانی علیه تشابه جهان با یک ماشینی ساخته دست بشر ادامه می‌دهد که جزئیات آن در اینجا برای ما اهمیتی ندارد. چیزی که مهم است، این می‌باشد که کلانتس آشکارا انتقاد اصلی فیلو را علیه ادعای تشابه، برداشت می‌کند. این از صحبت آغازین کلانتس در بخش سوم گفتگوها مشهود است که می‌گوید: به هیچ‌وجه ضروری نیست که

خدانشناس شباهت کار طبیعت را با کار ساخته دست بشر اثبات کند زیرا این شباهت بدیهی و انکارناپذیر است. " کلثانتس این گفته را با شرح دو مورد خیالی ادامه می‌دهد که در آن‌ها آشکارا فرض می‌شود که طراحی هوشمند در کار است و استدلال می‌کند که طراحی آشکارا شبیه جهان حقیقی است. دوباره جزئیات این مثال‌ها در اینجا برای ما اهمیتی ندارد. چیزی که برای ما اهمیت دارد، یک برهان مهم و زیاد مورد بحث قرار گرفته است که پس از این ارائه دو مثال کلثانتس می‌آید. این همان برهان غیرعادی است که در این خطوط آمده و از جانب کلثانتس به فیلو گفته می‌شود: "تشریح چشم را در نظر بگیر؛ ساختار و طراحی آن را بررسی کن و به من بگو اگر ایده یک طراح فوراً مانند نیرویی از احساس به ذهن راه پیدا نمی‌کند. مطمئناً آشکارترین نتیجه‌گیری به نفع برهان طراحی است."

ذات و عملکرد این برهان غیرعادی در کتاب گفتگوها، جای بحث دارد. برخی از مفسران تصور می‌کنند که این نوع جدیدی از برهان طراحی است که متمایز از برهان قبلی کلثانتس در بخش دوم می‌باشد. دیگران می‌گویند که این اصلاً یک برهان نیست بلکه به سادگی احساسی است که در نهایت چیزی به این بحث اضافه نمی‌کند. من با احتمال سومی موافق هستم: این که این برهان عجیب یک برهان طراحی کاملاً جدید و متمایز طراحی نیست بلکه هدف آن پشتیبانی برهان بخش دوم کلثانتس است. من باور دارم که این برهان غیر عادی برای فهماندن این به فیلو طراحی شده که جهان طبیعی (یا حداقل بخش‌هایی از آن) آشکارا با یک ماشین ساخته دست بشر مشابه است. شرایطی که در آن کلثانتس برهان غیرعادی را ارائه می‌کند، پشتیبانی کننده این تفسیر هستند؛ کلثانتس تمام بخش سوم تا اینجا را سعی در اثبات روشن بودن این شباهت داشته است. برای او عجیب است که ناگهان در این میان نوعی برهان طراحی جدید ارائه کند.

اگر این تفسیر درست باشد، آنگاه دقیقاً این برهان غیر عادی چیست؟ چگونه تصور می‌شود که گفته‌های کلنانتس به فیلو شباهت آشکار میان چشم انسان و یک ماشین ساخته دست بشر را بفهمانند؟ برای جواب به این پرسش، ما باید دوباره به مثال هیوم درباره نان و دیدگاه‌های او درباره عادت باز گردیم.

فرض کنید که من وارد یک رستوران می‌شوم و بسیار برای غذا گرسنه هستم. کمی پس از آنکه نشستم، پیشخدمتی برای من کاسه‌ای نان می‌آورد. نان چیزی است که قبلاً با آن برخوردی نداشته‌ام. فوراً این باور را شکل می‌دهم که این نان مرا تغذیه خواهد کرد؛ در واقع باور مانند نیرویی از احساس در درون من جریان می‌یابد. اینجا دقیقاً چه اتفاقی افتاده است؟ در اینجا یک توجیه هیومی از چیزی که در این مثال اتفاق افتاده، آمده است. مشاهده من از نان، موجب عملکرد دسته‌ای توانایی‌های شناختی ذاتی می‌شود. این توانایی‌های شناختی به میزان زیادی خارج از هشپاری آگاه من عمل می‌کند. نان روی میز در حالی که قبلاً با مواجهه‌ای نداشته‌ام، شبیه به نانی است که به شکل‌های مختلفی قبلاً با آن برخورد داشته‌ام. در واقع شباهت آشکار است. این شباهت توسط توانایی‌های شناختی من ثبت شده است اگرچه لزوماً باور آگاهانه‌ای را شکل نمی‌دهم که نان جدید شبیه به نانی است که قبلاً با آن برخورد داشته‌ام. با ثبت این شباهت، توانایی‌های شناختی من مرا و می‌دارند تا باوری را شکل دهیم این نان جدید مرا تغذیه خواهد کرد و از این رو راه را برای هیجان نان خوری که به‌طور غیر قابل اجتنابی در ادامه آن است را باز می‌کنم. عادت که "راهنمای بزرگ زندگی بشر است" مرا به تکه مهمی از دانش رسانده است. دانشی که نان مرا تغذیه خواهد کرد، ریشه در شباهت به نانی دارد که قبلاً با آن مواجه شده‌ام اما در زنجیره‌ای از استدلال درگیر نبوده‌ام که با فرضیات مقدماتی درباره نانی که

قبلا با آن برخورد داشته‌ام، آغاز می‌شدند و با این نتیجه‌گیری پایان می‌یابند که این نان جدید نیز مرا تغذیه خواهد کرد. در واقع من یک استدلال کننده با دقت هستم، آگاه از این هستم که هیچ زنجیره استدلال کافی نمی‌تواند جای عادت را بگیرد و بدون عادت خودم را پشت میز می‌دیدم که نمی‌دانستم آیا این نان جدید بالاخره مرا تغذیه خواهد کرد یا خیر.

در اینجا ویژگی اصلی این مثال آمده است: این واقعیت که باور این که نان مرا تغذیه خواهد کرد با نیرویی در درون من جریان می‌یابد که حداقل به‌طور غیر صریح شباهت قوی میان این نان جدید و نانی که قبلا با آن برخورد داشته‌ام، را درک می‌کنم. با تعیین این که توانایی شناختی من چگونه کار می‌کنند (وقتی به درستی عمل کنند)، باور مورد بحث با نیروی زیادی در درون من جریان پیدا نمی‌کرد اگر شباهت زیادی میان نان آشنا برای من و نان جدید وجود نداشت.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: نتایج بسیار دیگری وجود دارد که من ممکن است به‌طور منطقی بر اساس شباهت به آن‌ها رسیده باشم. برای مثال چرا من باور نکردم این نان شامل آردی است که حس این آرد به درون من جریان پیدا کرده است؟ من فکر می‌کنم که جواب هیوم این باشد که کدام باور از میان باورهای بسیار می‌تواند بر اساس شباهت شکل داده شوند بستگی به علایق من در آن زمان دارد. در این مثال من بسیار گرسنه بودم، بنابراین به‌طور طبیعی سؤال من این بود که آیا این نان مرا سیر خواهد کرد به جای این که مواد اولیه آن چه بوده یا چگونه درست شده است.

با به یاد داشتن تمام این‌ها، بگذارید به کلثانتس و فیلو بازگردیم. هنگامی که کلثانتس از فیلو می‌خواهد درباره چشم تفکر کند و ساختار آن را بررسی کند، فرض می‌کند که چنین بررسی موجب می‌شود که توانایی شناختی خودکار فیلو موجب شوند که در فیلو "ایده یک طراح" ایجاد شود. هدف این

است که به فیلو فهمانده شود که علی‌رغم برهان فلسفی خیالیش علیه شباهت جهان با ماشین‌های ساخت بشر، عملکرد توانایی‌های شناختی خود او بیان می‌کنند که خود او به‌طور غیر صریح شباهت را می‌فهمد. البته این امکان وجود که ایده یک طراح یک نتیجه عملکرد درست توانایی‌های شناختی فیلو نباشد بلکه نوعی خطا یا سوگیری باشد. همچنان وجود ایده یک طراح شکل دهنده حداقل یک مدرک بدیهی برای شباهت قابل توجه میان جهان و ماشین‌های ساخته بشر است. با این روش، شک‌گرایی مازاد فیلو توسط عادت به چالش کشیده می‌شود. پس برهان غیرعادی، برهانی به معنی سنتی آن نیست. این مجموعه‌ای از گزاره‌ها نیست که در روابط منطقی خاصی قرار گرفته باشد که قصد پشتیبانی از یک نتیجه‌گیری را دارند. در عوض یک تجربه فکری مطرح شده توسط کلانتس است که قصد آن فهماندن این به فیلو است که او به‌طور غیر صریح شباهتی را که تکذیب کرده، می‌پذیرد.

پس از ارائه این برهان غیر عادی، کلانتس می‌گوید:

گاهی اتفاق می‌افتد که برهان‌های مذهبی تاثیر خود را بر افراد جاهل و بربری ندارند؛ نه به این دلیل که مبهم و دشوار هستند بلکه به این دلیل که هیچ‌گاه از خود سوالی درباره این برهان‌ها نمی‌پرسد؟ از کجا ساختار ظریف و پر جزئیات حیوان به وجود می‌آید؟ از جفت‌گیری والدینش؟ و آن‌ها از کجا می‌آیند؟ از والدینشان؟ کمی بیشتر باعث گیجی و سردرگمی او می‌شوند و او را برای هرگونه کنجکاوی یا پیگیری بیشتر بر نمی‌انگیزند.

توانایی‌های شناختی ما کاملاً و به دور پیوسته در حال گشتن است و شباهت و تفاوت‌های بی‌شماری از میان اشیای متفاوتی که با آن‌ها مواجه می‌شویم، ثبت می‌کنند. این شباهت‌ها و تفاوت‌هایی که توانایی‌های ما آن‌ها را ثبت می‌کنند عرضه‌کننده موادی برای میزان بیشماری دانش است که اکثر آن‌ها را هیچ‌گاه به

دست نمی‌آوریم. این که چه میزان دانشی در یک زمان مشخصی به دست می‌آوریم به میزان زیادی توسط علایق ما در آن زمان تعیین می‌شوند. فرد جاهل نمی‌تواند این باور را شکل دهد که چشم محصول یک طراحی هوشمندانه است و این تقریباً به همان دلیلی است که من نتوانستم باوری شکل دهم که نان پیش روی من حاوی آرد است. من به مواد اولیه نان علاقه ای ندارم؛ فرد نادان هم به منشا چشم علاقه‌ای ندارد. با این وجود فیلو متفاوت است. او در میانه بحثی درباره منشا نهایی جهان است و هم این که بر طبق کلئانتس او دارای منش کنجکاوی است. از این رو کلئانتس اطمینان دارد که توانایی‌های شناختی فیلو می‌توانند برای ایجاد ایده یک طراح به حساب آیند که از این رو فیلو مجبور به تصدیق شباهت میان چشم و ماشین‌های ساخته بشر می‌شود. و از آنجایی که تنها انتقاد فیلو به برهان کلئانتس در اینجا به‌طور مستقیم علیه ادعای شباهت است، وقتی که فیلو شباهت را تصدیق کند، چیز دیگری ندارد که علیه برهان اصلی کلئانتس بگوید.

و این دقیقاً اتفاقی است که می‌افتد. وقتی که کلئانتس از صحبت دست می‌کشد، پامفیوس (کسی که اگر به یاد داشته باشید، بحث میان کلئانتس، فیلو و دمه آ را برای هرمیبوس تعریف می‌کند) متوجه می‌شود که فیلو کمی خجالت زده و حیران است. این پیشرفت چشمگیری است؛ همان‌طور که ویلیام سننز می‌گوید: "این یکی از لحظات نادر در کتاب گفتگوها است و ما باید آنرا جدی بگیریم." نظر من درباره علت سکوت فیلو این است که فیلو تجربه فکری که کلئانتس از او خواسته را انجام داده است. فیلو به چشم فکر کرده است و ایده یک طراح در ذهن او جریان پیدا کرده است. کلئانتس در واداشتن فیلو به تشخیص شباهت میان "کارکرد طبیعت" و "کارکرد چیزهای ساخته شده به دست انسان" موفق بوده است. هیوم، فیلو را در سکوت شرمسارانه ای در این لحظه قرار داده است که به کلئانتس امتیازی

دهد. من فکر می‌کنم این مدرک خوبی است که هیوم خود حداقل تا حدی با ادعای شباهت کلئانتس موافق بوده است.

این تنها تکه‌ای از معمای گفتگوهاست. برای تعیین حکم نهایی هیوم در رابطه با برهان طراحی کلئانتس، ما باید بخش‌های دیگر کتاب گفتگوها به‌ویژه بخش نهایی یعنی بخش دوازدهم را بررسی کنیم. پیش از در نظر گرفتن خود بخش دوازدهم، کمی اطلاعات پیش زمینه مفید خواهد بود.

در طی بخش‌های دوم تا هشتم فیلو ردیفی از توضیحات جایگزین ممکن برای جهان طبیعی به جز فرضیه طراح باهوش مورد علاقه کلئانتس را ارائه می‌دهد. در میان این‌ها، می‌توان به موارد زیر اشاره کرد (۱) جهان بدن یک حیوان است و خدا روح آن است (به جای طراح)، (۲) جهان نوعی سبزی است و از این رو توسط زندگی گیاهی (رشد؟) به جای طراحی هوشمندانه ایجاد شده است و (۳) جهان شما تعدادی متناهی اتم است که با پیکربندی تصادفی حرکت می‌کنند. در پایان بخش هشتم فیلو حکم زیر را در رابطه با سیستم‌های مذهبی ارائه می‌کند:

تمام سیستم‌های مذهبی... تحت دشواری‌های بزرگ و فایق نیامدنی هستند. هر پیروزی گفتمانی در حالی که حمله تهاجمی و ناخوشایندی را انجام می‌دهد. به نوبه خود پوچی و بربری و زیبانبار بودن مخالفان او را روشن می‌کند. اما تمام این‌ها به‌طور کلی یک پیروزی کامل را برای یک فرد شکاک فراهم می‌کند که می‌گوید هیچ سیستمی نباید با چنین تبعاتی در آغوش کشیده شود... بلا تکلیفی کلی قضاوت در اینجا تنها منبع منطقی ماست.

در طی بیشتر بخش‌های کتاب گفتگوها، کلئانتس برای انسان انگاری^۱ استدلال می‌کند، دیدگاهی که جهان را محصول یک ذهن الهی می‌بیند که

^۱ Anthropomorphism

هم میزان زیادی مشابه ذهن انسان است و هم جامع تر از آن می باشد. دمه آ برای عرفان^۱ استدلال می کند، دیدگاهی که جهان را محصول یک ذهن الهی بی نقص و لایزال می بیند که به طور کامل فراتر از منطق انسان است. و فیلو نوعی شک گرایی را ترغیب می کند که بر طبق آن منطق انسان قادر به دست آوردن هیچ گونه دانش قطعی درباره علت (یا علل) جهان نیست.

در پایان بخش یازدهم، دمه آ توسط گفته فیلو و استفاده از آمیزه خیر و شر در جهان مفتضح می شود، محتمل ترین فرضیه این است که علت جهان از لحاظ اخلاقی بی تفاوت است (و از این رو به طور بی نقصی خوب یعنی بر خلاف آنچه دمه آ و مسیحیت می گویند). او عصبانی می شود و کلئانتس و فیلو را برای اتمام بحث ترک می کند. سخنرانی اول فیلو در بخش یازدهم شامل بازگشت ظاهرا تکان دهنده او به شک گرایی قبلیش است:

کلئانتس که با تو در صمیمت بی پرده ای زندگی می کنم؛ آگاه هستی که علی رغم آزادی مکالمه ام و عشق من برای برهان های منحصر به فرد، هیچ کس درک عمیق تری از مذهب در ذهن خود ندارد یا تحسین بیشتری برای وجودی الهی نمی کند زیرا خود را طراحی و ساخت غیر قابل توضیح طبیعت می یابم. یک هدف، یک نیت، یک طراحی در هر جایی احمق ترین و بی توجه ترین متفکران را نیز به خود می آورد و هیچ کس نمی تواند به سیستم های پوچ و بی معنی عادت کند زیرا تمام زمان ها در حال رد کردن آنهاست.

این افشای ظاهرا غیرمنتظره که فیلو در واقع موضع اصلی کلئانتس را می پذیرد به دنبال سخنرانی است که در آن فیلو دوباره برهان طراحی اصلی کلئانتس در بخش دوم را تکرار می کند و آن را تایید می کند. از این نمایش ظاهری فیلو چه برداشتی می کنیم؟ این بازگشت یکی از سنگ های لغزش

^۱ Mysticism

تشخیص دادن دیدگاه هیوم در کتاب گفتگوها است. در مقدمه‌ای که چی. سی. ای. گاسکین برای گفتگوها نوشته است، از نظر یک همکار صحبت می‌کند که این اثر را برای اولین بار خوانده است: "در نهایت این فیلو به چه چیزی اعتقاد داشت؟ بسیاری از مفسران بر سر این توافق دارند که رفتن دمه آ درست پیش از بازگشت شاهی فیل، مهم است اما بر سر این توافق ندارند که معنی آن چیست. دیوید آکنر می‌گوید که سخنرانی فیلو در آغاز بخش یازدهم کمتر درباره درستی و نادرستی فرضیه طراحی است و بیشتر درباره ایجاد دوباره جوی دوستانه و اجتماعی است و به نظر می‌رسد وقتی یک مکالمه زیادی نیشدار می‌شود که این دو به گونه‌ای رفتار می‌کنند در میان دوستان مرسوم است." در دیدگاه آکانر، دوستی که میان فیلو و کلثانتس است، به ما دلیلی می‌دهد که به قبول ناگهانی دیدگاه کلثانتس توسط فیلو شک کنیم. ویلیام سشنز دیدگاهی تا حدی متفاوت دارد:

تا وقتی که دمه آ حاضر است... ما نمی‌توانیم برهان فیلو را به عنوان دیدگاه‌های حقیقی او در منفی‌ترین نتایج یا در شک‌هایش قبول کنیم. از این رو بهانه‌گیری و انتقادات فیلو در بخش‌های ۲ تا ۱۱ در مقابل برهان طراحی کلثانتس با کمی شک نگریسته شود؛ آنها لزوماً دیدگاه‌های خود فیلو نیستند... فیلو تنها در بخش ۱۲ است که می‌تواند آزادانه صحبت کند زیرا او در حال صحبت غیر ستیزه‌جو با دوست قدیمی خود کلثانتس است.

خوب فلسفه این چنین است. تا این حد روشن است که: رفتن دمه آ و دوستی میان کلثانتس و فیلو به خودی خود به من نمی‌گوید که آیا بازگشت فیلو صادقانه است یا خیر. برای رسیدن به دیدگاه حقیقی فیلو باید به سرنخ‌های دیگر نگاه کنیم.

آکانر و سشنز بر سر این توافق دارند که بازگشت فیلو چه صادقانه باشد یا نباشد، همراه با مجموعه‌ای از ویژگی‌هایی است که به میزان زیادی پذیرش

کاملاً آشکار انسان انگاری کلثانتس توسط فیلو را تضعیف می‌کنند. بیشتر این تضعیف انسان انگاری کلثانتس در یک صحبت طولانی توسط فیلو رخ می‌دهد که در آن او استدلال می‌کند که مناظره میان خداگرایان و ملحدان یک مناظره کاملاً کلامی است. فیلو ادعا می‌کند که خداگرایان و ملحدین بر سر این توافق دارند که این که علت جهان تا حدی شبیه به ذهن انسان است اما بر سر این توافق ندارند این شباهت به چه میزان است. او ادعا می‌کند که خداگرایان و ملحدان صادق تصدیق‌هایی مشخص را در جانب دیگر کرده‌اند. مثلاً خداگرایان تصدیق کرده‌اند تفاوت زیادی و غیرقابل اندازه‌گیری به دلیل غیرقابل ادراک بودن آن میان ذهن انسان و ذهن الهی وجود دارد. "ملحدان باید تشخیص دهند که "شباهت نسبی میان تمام عملکردهای طبیعت وجود دارد... چه یک شلغم در حال پوسیدن یا زایش یک حیوان و یا ساختار تفکر انسانی باشد". از آن جایی که تمام فرایندهای طبیعی شناخته شده تا حدی به یکدیگر شبیه هستند، ملحد باید اعتراف کند که احتمال دارد که "اصلی در ابتدا ایجاد شده و همچنین در جهان برقرار است... برخی شباهت‌های غیرقابل تصور با دیگر عملکردهای طبیعت با طرز کار ذهن و فکر انسان وجود دارد".

اعتراف فیلو شرح دهنده تسلیم در برابر موضعی است که به شک‌گرایی اصلی فیلو نزدیک تر از انسان انگاری کلثانتس است. موضع سازش شامل ادعاهایی است که (۱) تفاوت میان ذهن الهی و ذهن انسان غیرقابل درک هستند و (۲) شباهت میان ذهن انسان و ذهن الهی در عین وجود فهم ناپذیر است. فیلو همچنین اصرار بر این دارد که ویژگی‌های اخلاقی ذهن الهی کاملاً متفاوت از خیرخواهی و عدالتی است که توسط انسان‌ها درک می‌شود. کلثانتس، من همچنین باید تصدیق کنم که همانطور که عملکرد طبیعت شباهت زیادی به اثرات ساخته‌های ما دارد؛ دلایلی برای این نتیجه‌گیری

داریم که ویژگی طبیعی خداوند شباهت زیادتری به این ویژگی‌ها در انسان به نسبت فضیلت‌های اخلاقی او به نسبت این فضیلت‌ها در انسان دارد. فیلو در اینجا اشاره به ارائه قبلی خود از مسئله رنج در بخش‌های دهم و یازدهم دارد. در طی بحث، فیلو کاملاً مطمئن بود که وجود رنج در جهان هرگونه راه رسیدن به یک خدای عادل و خیرخواه را بند می‌آورد. "کلثانتس در اینجا من خود را در برهان خود می‌یابم. در اینجا من پیروز می‌شوم." سپس فیلو در تضعیف اعتراف خود به کلثانتس نشان می‌دهد که همچنان ادعای اولیه خود درباره پیروزی را دارد. تضعیف نزدیک پایان بخش دوازدهم (و همچنین پایان کتاب گفتگوها) با این حرف فیلو به اوج خود می‌رسد که "کل الهیات طبیعی... به یک گزاره ساده تجزیه می‌شوند که علت یا علل نظم در جهان احتمالاً شباهت دوری با هوش انسان دارد" و این گزاره "قابل تعمیم، تغییر یا به ویژه توضیح نیست."

شواهد بیشتری که نشان دهنده این هستند که این موضع سازش به شک‌گرایی فیلو نزدیک تر از انسان‌انگاری کلثانتس است، قابل درک از تفکر بر این پرسش هستند: فرض کنید که شک‌گرایی درباره دین طبیعی (همان‌طور که توسط گفته‌های فیلو در پایان بخش هشتم بیان شده است) درست باشد؛ چه معانی ضمنی علمی دین طبیعی برای نحوه زندگی ما خواهد داشت؟ جواب واضح است: در اصل هیچ چیز به جز این که احتمالاً ما نباید سعی در استفاده از منطق انسان برای درک خدا کنیم. بر طبق فیلو، موضع سازش دقیقاً دارای فاقد همان ارتباط عملی است. او می‌گوید که "نمی‌توان نتیجه‌گیری کرد که بر زندگی انسان تاثیر دارد یا می‌تواند منبع هر عمل یا خودداری باشد."

با استفاده از این من فکر می‌کنم که برهان زیر موضع نهایی فیلو را به دست می‌آورد:

برهان طراحی تضعیف شده فیلو

۱. جهان (۱) تا حدی شبیه به ماشین‌هایی است که نتیجه هوش انسانی هستند و (۲) شامل رنج زیادی می‌باشد.

۲. اگر (۱) درست باشد، آنگاه علت جهان (۱) تا حدی شبیه به هوش انسانی است اما (۲) به همان معنی که ما انسان‌ها در نظر داریم، خیرخواه یا عادل نیست.

۳. از این رو علت جهان تا حدی شبیه به هوش انسانی است اما به همان معنی که ما انسان‌ها در نظر داریم، خیرخواه یا عادل نیست.

نتیجه‌گیری این برهان مبهم است. این عمدی است؛ فی‌لوی می‌گوید که نتیجه‌گیری بیان شده توسط الهیات طبیعی تا حدی مبهم است.

هدف این بحث تعیین ذات دیدگاه‌های خود هیوم درباره برهان طراحی بود. من باور دارم که دیدگاه‌های خود هیوم به طور کامل با هیچ یک از شخصیت‌های کتاب گفتگوها مطابقت ندارند. در فصل ۱ اشاره کردم که هیوم بر روی کتاب گفتگوها حدود سی سال به طور متناوب کار کرده است. فکر می‌کنم که گفتگوها تلاش هیوم برای حل کردن معانی ضمنی سه ایده بوده است.

ایده اول این است که ترسیم حدود منطق انسان مهم است. همان‌طور که قبلاً در این فصل دیدیم، یافتن حدود منطق انسان یکی از اهداف اصلی هیوم بود. در آن بحث من متذکر شدم که هیوم می‌خواست یک فلسفه سخت و دشوار را متوقف کند زیرا فکر می‌کرد که متفکران تلاش می‌کنند که منطق انسان را به خارج از حدود آن هدایت کنند. هیوم درباره این ایده شک داشت که منطق انسان می‌تواند برای معلوم کردن بیشتر کنج‌کاوی‌ها درباره وجود و ذات خداوند به کار رود. در کتاب گفتگوها، فی‌لوی بر شک‌گرایی درباره دین طبیعی اصرار دارد. شخصیت فی‌لوی به هیوم فرصتی برای توسعه بهترین برهان‌ها برای شک‌گرایی درباره دین طبیعی می‌دهد.

با این وجود من فکر می‌کنم که هیوم عمیقاً از این واقعیت آگاه بود که جهان قطعاً به نظر محصول یک طراح هوشمند می‌رسد. هیوم طبیعی بودن این دیدگاه را به طور نیرومندی احساس می‌کند. در پاراگراف اول کتاب تاریخ طبیعی دین، او می‌گوید که کل چارچوب طبیعت از یک خالق هوشمند صحبت می‌کند. او ادعاهای مشابهی نه کمتر از نه (۹) بار دیگر در طی همین اثر دارد. و ما پیش از این دیدیم که هیوم حتی فیلو شکاک را به طور موقت در مقابل شفافیت آشکار طراحی عاجز از سخن گفتن می‌کند. شخصیت کلثانتس به هیوم موقعیتی را برای توسعه بهترین برهان طراحی و ارزیابی آن می‌دهد.

در نهایت هیوم نیروی مسئله شر به ویژه شر ناشی از رنج را حس می‌کند. در کتاب تاریخ طبیعی هیوم به ما می‌گوید که "با استدلال کنندگان خوب" شرهای غیر منتظره "مشکلات اصلی در تصدیق یک هوش متعال هستند". ما در فصل ۱ دیدیم که بخش‌های دو تا دوازده گفتگوها به مسئله شر اختصاص داده شده اند و در بخش حاضر متذکر شدم که فیلو رنج در جهان را به صورت اساس نیرومندترین انتقاد خود از برهان طراحی کلثانتس می‌بیند. شخصیت فیلو (و تا حد کمتری دمه آ) به هیوم فرصت بررسی معانی ضمنی و پیامدهایی که رنج برای دین طبیعی دارد را می‌دهد.

تاثیر این سه ایده (شک‌گرایی، طراحی و رنج) در موضع سازش توصیف شده توسط فیلو در بخش نهایی گفتگوها مشهود است. شک‌گرایی خود را ابهام و محافظه کاری این موضع نشان می‌دهد. طراحی خود را در این واقعیت نشان می‌دهد که سازش شامل مفهومی است که علت جهان چیزی مانند ذهن انسان است. و مسئله شر خود را به صورت این واقعیت نشان می‌دهد که بر طبق موضع سازش، ویژگی‌های اخلاقی علت جهان برای ما غیر قابل درک ترین ویژگی‌ها اوست. ممکن است در واقع خدایی با ذات غنی

تر و قاطع‌تر از علت مبهم جهان که توسط موضع سازش تصویر شده، باشد اما ذات چنین خدایی فراتر از منطق انسان است. همان‌طور که سوزان نیمن می‌گوید: "این منطق است، نه خدا که هدف اصلی اثر هیوم است."

از این رو، در نهایت من باور دارم که بهترین حدس درباره دیدگاه‌های خود هیوم درباره برهان طراحی، برهان‌هایی است که موضع سازش فیلو را شکل داده‌اند. این موضع نشان دهنده اوج تلاش‌های هیوم برای به دست آوردن معانی ضمنی شک‌گرایی، طراحی و شر است. در واقع دلیلی برای این باور وجود دارد که هیوم به طور متناوب در طی زندگی بزرگسالی با این مسائل دست به گریبان بوده است. در نامه ای در ۱۰ مارچ ۱۷۵۱، هیوم گزارش می‌دهد که به تازگی دست نوشته ای درباره مذهب طبیعی که در زمان بیست سالگی اش نوشته بود را سوزانده است. او سوزاندن دست نوشته را به صورت زیر شرح می‌دهد:

ابتدا با جستجویی به دنبال برهان‌هایی برای تایید نظریه رایج شروع شد؛ شک‌هایی از بین رفته، پراکنده، بازگشته، دوباره پراکنده شده بودند و بازگشته بودند و نزاع ابدی از تصویری بی‌قرار در مقابل سیرت یا شاید در مقابل منطق وجود داشت.

این "نزاع ابدی" در گفتگوها ادامه می‌یابد و موضع سازش نهایی فیلو در پایان اثر نشان دهنده نزدیک‌ترین جایی است که هیوم به وضوح شفاف از نزاع دست یافته است.

۴.۳.۲ لوئیس و طراحی

ما دیدگاه لوئیس را درباره برهان طراحی در فصل ۲ مورد ملاحظه قرار دادیم، بنابراین تنها نیاز داریم که به خود این دیدگاه اشاره کنیم. موضع لوئیس در برهان طراحی توسط ارزیابی فیلو از آن در بخش یازدهم گفتگوهای هیوم به دست می‌آید که "جهان هرچند منسجم و سازگار باشد،

امکان وجود تصورات و گمان هایی با ایده چنین خدایی بدهد، هیچ گاه نمی تواند به ما نتیجه یا درباره وجود او بدهد." در کتاب مسیحیت محض، لوئیس می گوید که اگر ما مجبور بودیم که دانش خود درباره ذات خود را منحصر بر پایه آن چه که در جهان فیزیکی قابل مشاهده می دانیم، پایه گذاری کنیم، باید نتیجه بگیریم که او هنرمند بزرگی بوده است (زیرا جهان جای بسیار زیبایی است) اما همچنین بسیار بی رحم است و دوست انسان نیست (به این دلیل که دنیا بسیار خطرناک است و جای ترسناکی است).

شرط هیوم: اگر تمام دانش ما از خدا باید به طور کامل بر جهان فیزیکی قابل مشاهده مبتنی باشد، آنگاه نمی توانیم بفهمیم که خدا قادر متعال، عالم مطلق و کاملاً خوب است.

لوئیس و هیوم هر دو این شرط را پذیرفته اند. هیوم همچنین مقدم شرط را تایید می کند و از این رو معتقد است که ما نمی توانیم بفهمیم که خدا قادر متعال، عالم مطلق و کاملاً خوب است. در مقابل لوئیس مقدم را رد می کند. ادعای او برای یک خدای خوب مبتنی بر جهان فیزیکی قابل مشاهده نیست بلکه بر ذات انسان است. برای هیوم، برهان طراحی در قلب مذهب قرار دارد. برای لوئیس این گشتن پی نخود سیاه است.

۴.۳.۳ راسل و طراحی

راسل نیز شرط هیوم را تایید می کند. علاوه بر این حداقل در بعضی جاها به نظر می رسد که شرط را با بیشتر استدلالهایی که فیلو و لوئیس انجام می دهند، پشتیبانی می کند: "اگر شما می خواهید خالق را توسط مخلوق قضاوت کنید، باید فرض کنید که خدا نیز تا حدی خوب و تا حدی بد است که شعر، موسیقی و هنر را دوست دارد و همچنین جنگ و آدم کشی را نیز دوست دارد." راسل علاقه مند به این موضوع گفته بود یک خدای خوب می توانست بهتر از این جهانی که الان در آن هستیم، عمل کند:

هنگامی که به این برهان طراحی نگاه می‌کنیم، عجیب ترین چیز این است که افراد می‌توانند باور کنند که این جهان با تمام چیزهای در آن و با تمام عیوب، بهترین جهانی است که خدای قادر متعال و عالم مطلق قادر به ایجاد آن در طی میلیون ها سال بوده است. من واقعا نمی‌توانم این را باور کنم.

راسل در جاهای مختلفی از زندگی خود، دیدگاه های متفاوتی دارد درباره اینکه آیا شری که در جهان می‌یابیم با وجود یک خدای قادر متعال، عالم مطلق و کاملا خوب سازگار است یا خیر. در سال ۱۹۳۹، او می‌نویسد که وجود این نوع خدا "می‌تواند به طور کامل تکذیب شود" و اساس این اثبات به نظر وجود شر می‌رسد. در سال ۱۹۴۴، او اذعان کرد که خلق جهان شامل شر توسط یک خدای عالم مطلق، قادر متعال و کاملا خوب از لحاظ منطقی ممکن است. با این وجود در این عقیده خود تردید نکرد که برهان‌های طراحی به تنهایی نمی‌توانند وجود خدای سنتی مسیحیت را اثبات کنند. مانند هیوم و لوئیس، راسل شر در جهان را به عنوان یکی از موانع چنین برهان‌هایی می‌بیند.

بسیاری به نظریه تکامل داروین به عنوان خنجری در قلب برهان طراحی اشاره کرده اند و در بعضی جاها راسل این دیدگاه را تایید می‌کند. برای مثال در مقاله "چرا من یک مسیحی نیستم" می‌نویسد:

از زمان داروین ما درک بهتری از این داریم که چرا مخلوقات زنده با محیط خود تطبیق پیدا می‌کنند و دلیلش این نیست که محیط آنها برای آنها مناسب شده است بلکه آنها به نوعی رشد کرده اند تا محیط برای آنها مناسب شود و این اساس تطبیق است. این شواهدی است از اینکه طراحی درباره آن وجود ندارد.

تا حدی تئوری تکامل باورپذیر است که برای نسخه‌های خاصی از برهان طراحی مشکلی ایجاد نکند. با این وجود نسخه‌های دیگری وجود دارد که تئوری با آنها مرتبط نیست. برای مثال برهان طراحی کلان‌تس از بخش دوم گفتگوهای هیوم متأثر از تئوری تکامل نیست. به این دلیل است که برهان مبتنی بر شباهت میان کل جهان و ماشین‌های ساخته دست بشر است. تئوری تکامل تمام نظم در جهان را توضیح نمی‌دهد (و قصد آن را هم ندارد)؛ تنها قصد آن توضیح این است که چگونه تمام گونه‌های در حال حاضر موجود می‌توانند از یک ارگانیسم ساده به وجود آمده باشند و احتمالاً این که چرا تمام گونه‌های در حال حاضر موجود به خوبی با محیط‌هایی در آن زندگی می‌کنند، تناسب دارند. اما ویژگی‌های دیگری از جهان وجود دارد که درباره آنها تئوری حرفی برای گفتن ندارد. برای مثال برهان‌های تنظیم ظریف^۱ معاصر به عنوان نقطه آغاز، مشاهده مقادیر ثابت‌ها در قوانین بنیادی فیزیک که همه در گستره کوچک مورد نیاز برای به وجود آوردن زندگی به حساب می‌آورند، اگرچه به نظر گستره وسیعی از مقادیر ممکن این ثابت‌ها وجود دارد. نظریه تکامل عرضه‌کننده توضیحی برای این "تقارن‌های آنتروپی" نیست.

راسل از نوع متفاوتی انتقاد پشتیبانی می‌کند. این یکی مبتنی بر قدرت مطلق است:

طراحی متضمن ضرورت استفاده از ابزارهایی است که برای قدرت مطلق وجود ندارند. وقتی ما یک خانه می‌خواهیم، باید کار ساخت و ساز را طی کنیم اما غول چراغ علاالدین می‌تواند موجب شود که قصر با جادو به وجود آید. روند طولانی تکامل ممکن است برای سازنده الهی که تازه ماده را زنده

^۱ Fine-tuning

کرده است و باید نظم را از آشفتگی ایجاد کند، لازم باشد. اما برای خدای پیدایش و ارتدکس هیچ روند کاری نیاز نبوده است.

محتمل است که راسل این انتقاد را از جان استوارت میل گرفته است که پدرخوانده راسل بوده است. در بخش دو مقاله اش "خداگرایی" میل می‌نویسد: چیزی زیادی برای گفتن نیست درباره این نیست که هر نشانه طراحی در کیهان شواهدی زیادی را علیه قدرت مطلق طراح رو می‌کند. منظور از طراحی چیست؟ تدبیر و طرح ریزی: تطبیق ابزار برای رسیدن به هدفی. اما ضرورت تدبیر- نیاز به کار گرفتن ابزارها- یک پیامد محدودیت قدرت است... انسان از ماشین برای حرکت دادن بازوهایش استفاده نمی‌کند. اگر این کار را کند، تنها می‌تواند بدین معنی باشد که فلج قدرت حرکت را از بازوان او گرفته است... از این شواهد الهیات طبیعی به طور واضحی این را برسانند که خالق جهان تحت محدودیت کار کرده است.

این تلاش هوشمندانه‌ای برای بی‌ارزش کردن برهان طراحی است. این ایده مه‌ویژگی‌های جهان که بیان‌کننده وجود یک طراح هوشمند هستند همچنین بیان می‌کنند که طراح قادر متعال نیست. وجود ذات ابزار برای رسیدن به هدف نشان‌دهنده طراحی هوشمندانه است اما استفاده از ابزاری برای رسیدن به اهداف به طور همزمان نشان‌دهنده عدم قدرت طراح است. یک طراح قادر مطلق به سادگی اهداف خود را بدون استفاده از هیچ ابزاری به پایان می‌رساند. معنی ضمنی این است که یک طراحی ایجاد شده توسط یک طراح قادر متعال عاری از هر نشانه‌ای است که این اصلاً طراحی شده است.

برهان مبتنی بر اصل زیر است:

اصل میل^۱: استفاده از ابزار برای رسیدن به منظور همواره نشان دهنده عدم قدرت در وجودی است که از ابزار استفاده کرده است. این اصل حداقل به دو علت غلط است. اول این که نکته ساده وجود دارد که این منظور، یک هدف است و ممکن است، رسیدن به هدف، دسترسی به یک منظور خاص توسط ابزارهای ویژه‌ای باشد. برای مثال کاملاً قابل درک است که هدف یک نفر حرکت بازو با استفاده از ابزارهای مکانیکی پیچیده باشد. کسی می‌تواند این را به عنوان هدف داشته باشد حتی اگر قادر به حرکت بازو به شیوه معمول آن باشد. عدم توانایی در حرکت بازو به طور مستقیم یکی از دلایل ممکن است که می‌توان از ماشین‌های پیچیده برای القا حرکت استفاده کرد اما این تنها دلیل ممکن نیست. با به کار بردن این نکته برای گفته‌های قبلی راسل، می‌توانیم بگوییم که در حالی که برای خدا سنتی مسیحیت ضروری نیست که از تکامل برای آفرینش انسان‌ها استفاده کند، ممکن است که هدف خدا تنها این نبوده انسان‌هایی وجود داشته باشند بلکه این بوده انسان‌ها از طریق تکامل به وجود بیایند.

دلیل دومی که نشان می‌دهد این اصل نادرست است، این می‌باشد که رسیدن به برخی اهداف به طور مستقیم غیرممکن است. دیدگاه لوئیس را به یاد بیاورید (مورد بحث قرار گرفته در فصل ۱) که قدرت مطلق شامل انجام مطلق هر کاری نمی‌شود. بعضی چیزها به سادگی غیر ممکن هستند (در اصطلاح خود لوئیس، ذاتاً غیر ممکن هستند). اگر اهدافی این چنین وجود داشته باشند که رسیدن به آنها به طور مستقیم ذاتاً غیر ممکن باشد، انگاه این واقعیت که یک وجود مشخص از ابزاری برای دستیابی به آنها استفاده می‌کند، به معنی فقدان قدرت در آن وجود نیست. در فصل ۱ ما همچنین

^۱ Mill، نام پدرخوانده راسل

ایده لوئیس را مورد ملاحظه قرار دادیم که یکی از اهداف اصلی خدا برای انسان این است که انسان‌ها او را از روی اختیار دوست داشته باشند. به دلیل ذات میل آزادانه، این هدفی نیست که برای خدا به طور مستقیم قابل رسیدن باشد. این تنها با ابزارهای تا حدی غیر مستقیم قابل دست یابی است (گفته اسکروتیپ را بیاد آورید که "خدا نمی‌تواند مجبور کند. تنها می‌تواند جلب توجه کند"). از این رو اصل میل غلط است و برهان راسل که از میل الهام گرفته با شکست مواجه می‌شود.

ما همچنین در گفته‌های راسل راه دیگری برای استدلال شرط هیوم یافتیم. این برهان باید به دقت از رویکرد به کار گرفته شده توسط فیلو در بخش دوازدهم گفتگوها و لوئیس در کتاب مسیحیت محض، متمایز شود. آنها استدلال می‌کنند که اگر تمام دانش ما از خدا به طور کامل مبتنی بر جهان فیزیکی قابل مشاهده بود، آنگاه ما باید نتیجه بگیریم که خدا به طور بی‌نقصی خوب نیست. شرط هیوم فوراً بعد از این ادعا می‌آید. با این وجود یک استراتژی دیگر برای استدلال این است که فرضیه‌های زیادی درباره طبیعت طراح وجود دارد که جهان فیزیکی قابل مشاهده را هم توضیح می‌دهند. اگر تمام چیزی که در دست داریم، جهان فیزیکی قابل مشاهده باشد، هیچ دلیلی برای ترجیح یک فرضیه به فرضیه دیگر نداریم. این همچنین به شرط هیوم می‌انجامد. راسل این برهان را به صورت زیر ارائه می‌کند:

به نظر هیچ شواهدی وجود ندارد که سیر رخدادها توسط یک خدای قادر مطلق یا غیر مطلق طرح ریزی شده باشند؛ همچنین هیچ شواهدی وجود ندارد که طرح ریزی توسط خدا انجام نشده باشد. اگر خدایی باشد، هیچ شواهدی به عنوان ویژگی اخلاقی او وجود ندارد. ممکن است او بهترین تلاشش را تحت مشکلات بکند. ممکن است اصلاً تلاشی نکند اما قادر به

اجتناب از بروز اتفاقی کمی خوبی حالا و بعدا نباشد. اهداف او ممکن است کاملا ملحدانه باشند؛ ممکن است اصلا اهمیتی ندهد که مخلوقاتش خوشحال هستند یا ناراحت مگر تنها وقتی منظره خوشایندی را عرضه کنند. تمام این فرضیات دارای احتمال برابری هستند زیرا هیچ شواهدی به نفع یا علیه آنها وجود ندارد... برای این فرضیات ممکن هیچ پایانی نیست اما با عدم وجود شواهد ما هیچ حقی برای تمایل به فرضیاتی نداریم که مطبوع می‌یابیم.

با کمی تصور افزودن این فرضیات به آنهایی که راسل فهرست کرده، دشوار نیست. مقاله سال ۱۹۰۳ راسل با عنوان "پرستشی که یک مرد آزاد می‌کند" با یک خالق خیالی آغاز می‌شود که جهان ما را تنها برای درام‌ها و مناظر آن خلق کرده است. هیوم نیز همچنین کاری کرده است و گذاشته تصوراتش از طریق گمانه زنی‌های فیلو هرجا می‌خواهند بروند:

این جهان تنها اولین تلاش ابتدایی یک خدای وابسته و مطیع بود که سپس این جهان را رها کرد و از عملکرد ضعیف خود شرمسار بود: این تنها اثر یک خدای مطیع و وابسته است و هدف تمسخر بالادستی‌های اوست: این محصول سن زیاد و خرفتی یک خدای بازنشسته است و از زمان مرگ او این جهان از اولین ضربه و نیروی فعالی که از او دریافت کرده است بر طبق ماجراهایی اداره می‌شود...

کتاب‌های علمی تخیلی فرضیات بیشتری دارند. در کتاب افسونگران تایتان، زمین و تمام زندگی‌های بر روی آن به‌طور کامل برای تولید یک بخش جایگزین برای فضاپیمای میان ستاره ای وجود دارد. در کتاب چهارم مجموعه راهنمای مسافران کهکشان، پیام نهایی خدا برای مخلوقش به این شکل نشان داده می‌شود: "ما برای ناراحتی‌ها و دردسرها معذرت می‌خواهیم."

لوئیس، هیوم و راسل همگی یک ضعف اساسی مشترک در میان تمام برهان‌های طراحی را شناسایی کرده‌اند: بیشترین جایی که چنین برهان‌هایی می‌توانند ما را به آن برسند وجود طراحی باهوش است. اگر جهان در واقع یک ساخته باشد، ساخته‌ای است که ما چیز نسبتاً کمی از آن می‌دانیم. نمی‌توانیم مطمئن باشیم که کدام بخش‌ها، بخش‌های مهم در نظر طراح بوده‌اند و کدام تنها ابزارهایی برای رسیدن به هدف بوده‌اند یا تنها محصولات جانبی تصادفی هستند. ما مطمئناً در موضع قضاوت هدف یا اهداف نهایی این ساخته نیستیم. با در دست داشتن دانش کنونی مان، معلوم کردن اثبات هدف جهان مانند این است که از یک ساعت به دانشی درباره یکی از فنرهای آن برسیم. با دانستن این، درک این سخت است که چگونه می‌توانیم به نتیجه‌ای قطعی درباره ذات طراح دست یابیم اگر تمام چیزی که در دست داریم جهان فیزیکی باشد.

بحث‌های معاصر درباره طراحی هوشمندانه تمایل به تمرکز بر تئوری تکامل دارند. اما پایان دادن به این بحث تئوری تکامل در بهترین حالت تنها یک بخش از یکی از جایگزین‌های نسخه مسیحی سنتی فرضیه طراحی را خاتمه می‌دهد. جایگزین‌های بی‌شماری دست نخورده باقی می‌مانند. این واقعیت که تعداد کمی در غرب از چنین جایگزین‌هایی دفاع می‌کنند یا حتی آنها را مورد ملاحظه قرار می‌دهند، با این تکتک ارتباطی ندارد. احتمالاً منتقدان معاصر طراحی هوشمندان به خوبی بر نتایج نامیدکننده نهایی آن تاکید می‌کنند: این به طور مستقیم منجر به موضع سازش فیلو می‌شود که موضعی که هیچ اثری بر زندگی انسان ندارد و نمی‌تواند منبع عمل یا خودداری باشد. ادعای پل دا آپوستل را به یاد بیاورید که ذات خدا تنها از طریق چیزهای که ساخته قابل دیدن و درک است. رویای این گفته که اغلب به عنوان رویای استنتاج وجود یک خدای کاملاً خوب، قادر متعال و عالم

مطلق از وجود تنها جهان فیزیک قابل مشاهده درک می‌شود، برآمده است. قاتل این رویا نه داروین بلکه هیوم بوده است.

۴.۴ مذهب واقعی

۴.۴.۱ هیوم: مذهب واقعی و رویاهای مردان بیمار

ویلیام سشنز می‌گوید که کتاب گفتگوها شامل تمایزی میان الهیات و پرهیزگاری است به طوری که پرهیزگاری یا تقوا مذهب عملی است این که چگونه یک فرد زندگی، فکر یا احساس می‌کند. گفته فیلو را به یاد بیاورید که نتایج دین طبیعی به گزاره زیر می‌انجامند: "علت یا علل نظم در جهان احتمالا شباهت دوری با هوش انسان دارد." کمی پس از رسیدن به این نتیجه، فیلو به پیامدهای عملی آن فکر می‌کند. با استفاده از تمایز سشنز می‌توانیم بگوییم که فیلو توجیهی زیرا برای پرهیزگاری که در راستای دین شناسی اوست، ارائه می‌کند:

یک انسان مذهبی، کنجکاو و متفکر چه کاری می‌تواند بیشتر از دادن یک توافق ساده و فلسفی با این گزاره بکند و باور داشته باشد که برهان‌هایی که بر اساس آن اثبات شده اند فراتر از انتقاداتی است که علیه آن می‌باشد؟ در واقع شگفتی‌هایی به طور طبیعی از بزرگی این هدف به وجود خواهد آمد؛ اندوهی از ابهام آن به وجود خواهد آمد و منطقی انسان تحقیر خواهد شد زیرا نتوانسته هیچ راه حل رضایت بخش تری به این پرسش عجیب و عظیم بدهد.

تمام منطق خودبه خودی می‌تواند به ما درباره علت جهان (که ما آن را خدا می‌نامیم) بگوید که احتمالا چیزی شبیه ذهن انسان. پاسخ احساسی مناسب به این نتیجه، احساس مخلوطی از شگفتی (به دلیل عظمت راز آمیز خدا)، اندوه (به دلیل ثمره های بی رمق نا امید کننده منطق انسان در این

حیطه) و تحقیر (به دلیل این که منطق انسان نمی‌تواند در رابطه با چنین مسئله مهمی بهتر عمل کند) است. این در دیدگاه های هیوم درباره مذهب واقعی جمع شده است- باورها و نگرش هایی که در صورت اجرای مناسب مذهب طبیعی را به دست می‌دهند. مذهب واقعی هیوم تقریباً هیچ پیامدی برای اینکه باید در زندگی روزمره چگونه عمل کنیم، ندارد. شامل هیچ ادعایی درباره زندگی پس از مرگ نیست؛ در بررسی در رابطه با درک انسان، هیوم استدلال می‌کند که دین طبیعی قادر به اثبات وجود زندگی پس از مرگ نیست. او می‌نویسد: "هیچ واقعیت جدیدی از فرضیه مذهبی به دست نمی‌آید؛ هیچ رخدادی پیش‌بینی یا پیشگویی نمی‌شود؛ هیچ پاداش یا جزایی فراتر از چیزی که از پیش به عنوان عمل و مشاهده می‌شناسیم، انتظار نمی‌رود."

با کمک تمام این ها گفته زیر از فیلو گیچ کننده است: "فردی که عادت به نقص منطق طبیعی دارد، به سمت حقیقت آشکار شده با اشتیاقی شدیدی پرواز خواهد کرد... یک فیلسوف شکاک بودن اولین و ضروری ترین مرحله در تبدیل شدن به یک مسیحی معتقد و بی نقص است." این عبارت بیان می‌کند که شناخت نتایج ناامید کننده دین طبیعی در نهایت متفکر را به سمت مسیحیت به طریق زیر هدایت می‌کند: با شناخت بسیاری از نقص های منطق انسان به طور کلی و عدم توانایی آن در ایجاد چیز سودمندی در حیطه مذهب، یک متفکر به مذهب آشکار شده برای شناخت خدا روی می‌آورد. شکاف‌های اساسی دانش ما درباره خدا که نتیجه منطق انسان است، توسط کلام خدا که در انجیل مسیحی آمده پر می‌شود. از این رو شناخت نقص های ذهن انسان اولین گام در روگردانی به مسیحیت است.

با این وجود دلیل خوبی وجود دارد که گفته‌های فیلو را با ارزش اسمی آن به حساب نیاوریم. این گفته‌ها در پایان کتاب گفتگوها با بخش ۱ مرتبط

است که موضوع آن متد مناسبی برای آموزش جوانان است. در آنجا دمه‌آ برنامه ای را طرح‌ریزی می‌کند که هدفش القا مذهب استوار و محکمی به دانش‌آموزانش است. مطالعه مذهب در آخر کار قرار می‌گیرد؛ تمام موضوعات دیگر ابتدا بررسی می‌شوند. در طی مطالعه دیگر موضوعات، بر نقص و کاستی منطق انسان به طور مکرر تاکید می‌شود. در دانشگاهی که بر اساس اصول دمه‌آ اداره می‌شوند، هر درس با این گفته پروفیسور پایان می‌یابد " و از مطالعه خود می‌فهمیم (حساب یا هندسه یا شیمی یا جامعه‌شناسی و غیره) که منطق انسان به چه میزان مستعد خطاست." هدف القا شک‌هایی درباره توانایی تفکر در هر چیزی است به خصوص وقتی که پای وجود و ذات خدا در میان باشد. وقتی که این شک به خود و عدم اعتماد به نفس در جای خود قرار گرفت، آنها آماده قرارگرفتن در معرض چیزی هستند که به آن اطمینان دارند- کلام خدا:

از این بازی با ذهن آنها برای تسلیم مناسب و عدم اعتماد به نفس، دیگر تردیدی در آشنا کردن آنها با بزرگترین رازهای مذهب ندارم.

همین عدم اعتماد به منطق انسان است که دانشجویان را پذیرای مذهب آشکار شده در قدم اول می‌کند؛ در نهایت برهان فلسفی علیه وجود یا خوبی خدا محصول منطق انسان هستند و دانشجویان فهمیده‌اند که به چه میزان این توانایی ویژه غیرقابل اطمینان است.

تا پایان بخش اول، فیلو انتقاد تخریب‌کننده‌ای را به رویکرد دمه‌آ وارد می‌کند. فیلو اشاره می‌کند که مومنان مذهبی در سنین متفاوت از استراتژی‌های دفاعی متفاوتی استفاده می‌کنند، گاهی برتری‌های منطق انسان را می‌ستاید و گاهی بر نقص‌های آن تاکید می‌کند. او استراتژی معاصر (یعنی قرن هیجدهم) را به صورت زیر بیان می‌کند:

در زمان حال وقتی که تاثیر آموزش بسیار کاهش یافته است. انسان‌ها یادگرفته‌اند که اصول مشهور ملتها و سنين مختلف را مقايسه کنند، الهيات خردمند ما كل سيستم فلسفه و زبان صحبت رواقيون، پيروان افلاطون و پيروان ارسطو را تغيير داده است و نه فلسفه پيرونيست‌ها و آكادميك‌ها. اگر به منطق انسان اطمينان نداريم، هيچ اصل ديگري نداريم كه ما را به سمت مذهب هدايت كند.

آخرين خط عبارت قلب سيستم آموزش دمه‌آ را نشانه رفته است. جهاني سازي آشكار كرده است كه كلام‌هاي زيادي از خدا وجود دارد كه ناسازگار هستند: چگونه از ميان اين‌ها در صورت وجودي مذهبي واقعي، آن را تشخيص دهيم؟ منظور فيلو در جمله آخر اين است ما بايد به منطق براي ارزيايي متون بسيار تكيه كنيم و تعيين كنيم كه کدام نشان دهنده مذهبي واقعي هستند. اگر نتوانيم اصلا بر منطق انسان تكيه كنيم، آنگاه هيچ راه درستي براي اين تصميم‌گيري نداريم كه کدام دين مورد ادعا را باور كنيم. از اين رو در شرايط جهاني سازي، متد آموزش دمه‌آ از همان اول با شكست روبرو مي‌شود.

يك پيامدش اين است كه اگر تبديل شدن به يك فيلسوف شكاك مرحله اول در روگرداني به مسيحيت است، شك‌گرایی مورد بحث نبايد چندان شديد باشد يا هيچ مرحله اي بدون گذراندن اولي، قابل گذراندن باشد. هر مرحله ديگري به سمت مسيحيت بايد مبتني بر ارزيايي متون مذهبي گوناگون توسط منطق انسان باشد. و مقاله "از معجزات" هيوم كه در فصل قبل مورد بحث قرار گرفت، شامل ديده‌گاه هيوم درباره نتايج اين پروژه است: "هيچ شهادت انساني چنان نيرويي براي اثبات يك معجزه را ندارد و نمي‌تواند آن را اساس يك سيستم مذهبي قرار دهد."

در شروع بخش دهم گفتگوها، دمه / می گوید که بهترین راه القا باور مذهبی به مردم، این است که آنها بیچارگی و کودنی خود را بشناسند. در پاسخ به این پیشنهاد، فیلو می گوید "واقعا ترغیب شدم که بهترین و در واقع تنها راه این که همه به مذهب روی کنند تنها نشان دادن بیچارگی و بدنهادی انسان است." چیزی که فیلو در اینجا می گوید، چیزی است که خود باور دارد؛ با این وجود این گفته گمراه کننده است. فیلو فکر می کند که شناخت بیچارگی انسان می تواند باعث ایجاد شک های درباره خوبی خداوند شود اما او می داند که دمه آ گفته فیلو را اشتباه برداشت خواهد کرد به طوری که فکر می کند فیلو با او هم عقیده است. من باور دارم که گفته فیلو در پایان گفتگوها درباره این که بدل شدن به یک فیلسوف شکاک اولین و ضروری ترین گام به سمت بدل شدن به یک مسیحی بی نقص و معتقد است، بیشتر شبیه گفته های قبلی او در بخش دهم است. این چیزی است که فیلو (و شاید همچنین هیوم) باور دارند. با این وجود هیوم در هر صورت همچنین باور دارد که هیچ گامی نمی توان به سمت مسیحیت با استفاده از منطق انسان برداشت. تنها راه رسیدن از موضع سازش فیلو به سمت مسیحیت، پرش غیرعقلانی ایمان است. این می تواند یک واقعیت روانشناختی درباره انسان هایی باشد که شک گرایی موجب روی گرداندن آنها به مذهبی آشکار شده می شوند اما حرکت از شک گرایی به مذهب ابلاغ شده منطقی نیست. گفته فیلو در واقع هدفش نوعی هشدار در مقابل این حرکت غیرعقلانی بوده است. همچنین هیوم ممکن است به خواننده هشدار می داده که از موضع سازش فیلو انتظار نداشته باشد که به سادگی معتقد شود زیرا در منطقی ترین موضع رخ داده است. مانند لوثیس و راسل، هیوم به خوبی از این واقعیت آگاه است که انسان ها به سادگی جستجوگران منطقی حقیقت نیستند.

وقتی ما تمام نوشته های هیوم درباره دین را در نظر می گیریم، می بینیم که دیدگاه کلی او این است که منطق انسان نمی تواند ما را جایی فراتر از موضع سازش

فیلو برود. پذیرش این موضع سازش با شگفتی، اندوه و تحقیری که قبلا شرح داده شده مذهب واقعی را می‌سازند. مذهب واقعی هیچ‌معنی ضمنی و پیامدی برای زندگی عادی ندارد. هیچ نیازی به جداسازی کلیسای مذهب واقعی از دولت نیست زیرا مذهب واقعی هیچ پیامد سیاسی ندارد. البته هیوم تشخیص می‌دهد که مذهب واقعی او پیروان کمی دارد و در متمایز کردن آن از مذهب رایج محتاط است "مذهب به طور رایجی در جهان قابل یافت است." در بخش دوازدهم گفتگوها، فیلو از مذهب رایج انتقاد می‌کند و به پیامدهای زیانبار آن بر مسائل مردمی تاکید می‌کند که شامل جنگ‌های داخلی، ظلم و ستم، براندازی حکومت، بیداد و برده‌داری می‌باشد. او می‌گوید که رواج مذهب رایج و مردمی است که ایده جدایی کلیسا از دولت را ایده خوبی می‌کند: "آیا اصلی در سیاست قطعی تر و خطاناپذیرتر از این وجود دارد که تعدادو اختیارات کشیشان باید بسیار محدود شود و قاضی و دادرس شهری باید برای همیشه خود را از چنین دستان خطرناکی دور نگاه دارد؟"

نوشته های دیگر هیوم این را روشن می‌کنند که دیدگاه خود او درباره این مسئله بسیار به دیدگاه فیلو نزدیک بوده است. در کتاب تاریخ طبیعی دین می‌نویسد: بیشتر ملت‌ها و عصرها را بررسی کنید. اصول مذهبی را که در واقع بر جهان چیره بوده‌اند را بررسی کنید. احتمال بسیار کمی وجود که ترغیب شوید که این‌ها چیزی جز رویای مردانی بیمار بوده است یا بازیگوشی های خیالی میمون های به شکل انسان بوده‌است. "هیوم در مقاله با عنوان "از خرافات و الهام" دو فساد مذهب واقعی را بیان می‌کند. این دو فساد یکی خرافات است که ریشه در ترس دارد و دیگری الهام است که ریشه در سرخوشی دارد. هریک مزایا و معایب خود را دارند اما دیدگاه هیوم در رابطه با ارزش آنها در مقایسه با مذهب واقعی توسط این واقعیت آشکار می‌شود که او آنها را به عنوان شواهدی برای این ادعا ارائه می‌کند که "فساد بهترین چیزها را بدترین می‌کند"

دیدیم که هیوم فکر می‌کند منطق به مسیحیت نمی‌انجامد اما آیا آن را نیز به عنوان یک فساد مذهب واقعی در نظر می‌گیرد که چیزی جز رویای مردی بیمار نیست؟ او هیچ دلهره‌ای از شامل نمودن مذهب کاتولیک در این دسته ندارد. البته دکترین استحاله^۱ یکی از مسیحیت‌های تصحیح شده است که به طور صریح رد می‌شود. ما می‌دانیم که هیوم دلیل خوبی برای سرکوب هر انتقاد آشکاری از مسیحیت تصحیح شده دارد اما دو قطعه در کتاب تاریخ طبیعی دین است که بیان می‌کنند که او تمام نسخه‌های مسیحیت را به عنوان فساد برای مذهب واقعی در نظر می‌گیرد. قطعه اول این است:

آیا مذهبی بوده که [گاهی خدا را در رنگ‌های والا به عنوان خالق بهشت و زمین تصویر کرده و گاهی او در سطح مخلوقات انسانی از لحاظ قدرت و توانایی پایین می‌آورند] در حالی که در همان زمان به او ضعف‌ها، احساسات و غرض‌ورزی‌های نوع اخلاقی را نسبت می‌داده است: این مذهب که در معرض انقراض است به عنوان نمونه ای از تناقضانی است که از مفاهیم زمخت، عامیان و طبیعی بشری می‌آیند... در واقع هیچ چیز نمی‌تواند قدرت مندی هر منشا الهی را بیش از یافتن این اثبات کند (و خوشبختانه مسئله مسیحیت همین است) که عاری از تناقض است.

علی‌رغم تکذیب ریاکارانه در پرانتز، آشکار است که با عبارت در براکت هیوم اشاره نه چندان ظریفی به دکترین مسیحیت حلول دارد. این حتی با این متن زیر روشن تر هم می‌شود:

آیا مذهبی بوده که [او را تا حد مخلوقات انسانی پایین آورده باشد و نشان دهنده او در حال کشتی گرفتن با یک انسان باشد، در یک بعد از ظهر خنک

^۱ Transubstantiation

قدم بزند، پشت خود را نشان بدهد و از بهشت فرود بیاید تا از آنچه بر زمین می‌گذرد آگاه شود]

عبارت دوم در پایان بخشی آمده که در آن هیوم متوجه می‌شود که وقتی پای مجادله‌های مذهبی در میان است، مبهم‌ترین نظریه به طور معمول غالب می‌شود. او می‌نویسد: برای مخالفت کردن با جریان تند الهیات قرون وسطی با چنین اصول بی‌توان مانند این اصول که غیر ممکن است چیزی هم باشد و هم نباشد و کل بزرگتر از جز است و دو و سه می‌شوند پنج تظاهر به متوقف کردن اقیانوس با یک گیاه بوریا است.^۱ به سومین اصل بی‌توان هیوم توجه کنید. هیوم یک حقیقت ریاضی را به عنوان مثالی از یک حقیقت آشکار انتخاب کرده است که در تعارض با دین‌های رایج است. اما چه چیز مذهب رایج در تعارض با $۵=۳+۲$ است؟ احتمال دارد که هیوم به طور نه چندان ظریفی اشاره به مسیحیت دارد؛ در این مورد به نظر می‌رسد که دکترین تثلیث^۱ هدف هیوم بوده است. با سه شخص تثلیث اما یک خدا، این دکترین می‌تواند به صورت یک حقیقت ریاضی بیان شود $۳=۱+۱+۱$ (به جای ۱).

از این رو می‌توانیم نتیجه بگیریم که هیوم مسیحیت اصلاح شده را به عنوان نوعی مذهب رایج در نظر گرفته است که در میان رویاهای مردان بیمار یا بازیگوشی‌های خیالی میمون‌هایی به شکل انسان به حساب می‌آیند.^۱ این یکی از دکترین‌ها پذیرفته شده به طور گسترده است که فراتر از مرزهای عقلانیت می‌باشد اما با این وجود انسان‌ها به آن باور دارند. دیدگاه هیوم از مسیحیت مانند لوئیس نوجوان است: "این نوعی چرندیات بومی است که بشریت تمایل به وارد شدن در آن دارد."

^۱ Trinity

۴.۴.۲ لوئیس و راسل: مذهب واقعی به عنوان غلبه خودپرستی

مشهورترین نوشته‌های راسل درباره مذهب این احساس را به دست می‌دهد که او مذهب را در تمام اشکال خود به عنوان نوعی شر بدون هیچ ارزش‌رهایی می‌بیند. خطوط اول مقاله او "آیا مذهب کمک‌های سودمندی به تمدن کرده است؟" را به یاد بیاورید: "دیدگاه خود من درباره مذهب مانند لوکرتیوس است. من آن را به عنوان بیماری زاده ترس و منبعی از بدبختی غیر قابل وصف برای نژاد انسان به حساب می‌آورم." راسل تنها دو کمک مذهب به تمدن را تصدیق می‌کند: منظم کردن تقویمی و یادداشت کردن خسوف و کسوف‌ها. مقاله با این خطوط پایان می‌یابد:

مذهب کودکان ما را داشتن یک آموزش عقلانی باز می‌دارد؛ مذهب ما را از حذف علل اصلی جنگ باز می‌دارد؛ مذهب ما را از آموزش اخلاق به همکاران دانشمند به جای دکترین‌های ناخوشایند قدیمی گناه و مجازات باز می‌دارد. ممکن است که نوع بشر در آستانه یک عصر طلایی باشد اما اگر این طور باشد ابتدا لازم است که اژدهایی که نگهبان در است، کشته شود و این اژدها مذهب است.

توجه برانگیز است که در برخی نوشته‌های قبلی راسل، وی معتقد بوده است عناصری از مذهب وجود دارد که حفظ آنها ارزشمند است. مقاله سال ۱۹۱۲ راسل با عنوان "اساس مذهب" تلاش محتاطانه‌ای برای جداسازی این عناصر از مذهب بوده است که سودمند هستند و می‌توانند از "از تباهی باورهای مذهبی سنتی" نجات یابند. راسل استدلال می‌کند که چیزی که درباره مذهب خوب و اساسی است عقاید دینی سنتی نیستند (باور به خدا، فناپذیری، الوهیت مسیح و غیره) بلکه چشم انداز خاص آن به جهان و نگرش احساسی متناظر با آن است:

عقاید دینی به خودی خود چندان ارزشی ندارند زیرا آنها باور شده اند تا یک نگرش خاص به جهان، یک راستای عادی برای افکارمان، یک زندگی به طور کلی، آزاد از متناهی بودن خود و ارائه راه فراری از خودکامگی هوس و نگرانی های روزمره را تسهیل کنند. چنین زندگی به طور بدون عقاید دینی ممکن است و نباید به دلیل بی تفاوتی نسبت به باورهای عصرهای قبلی که دیگر اعتباری ندارند، از بین برود.

راسل خود متناهی و خود نامتناهی را متمایز می کند. خود محدود جهان را به صورت دوایر متحدالمرکزی حول اینجا و اکنون می بیند و خود را به خدایی می پندارد که آرزوی بهشت را دارد. "از سوی دیگر خود نامحدود به طور بی وقفه ای می درخشد و هدفش خوبی است بدون توجه به این که این خوبی مال من است یا شما. "این دو خود ذاتا در تعارض هستند و اساس مذهب غلبه خود نامتناهی بر خود متناهی است. این غلبه "نیازمند لحظه ای از تسلیم مطلق خود است، لحظه ای "که خود متناهی به نظر مانند مرگ می رسد." با "مرگ" خود متناهی، "زندگی جدید با بینش بزرگتر، خوشبختی جدید و امیدهای گسترده تر آغاز می شود.

پس نویسنده کوبنده "چرا من یک مسیحی نیستم" این را می گوید که "در مسیحیت سه عنصر وجود دارد که حفظ آنها در صورت ممکن بودن مطلوب است: ستایش، تسلیم و عشق. "ستایش ترکیبی از "مکاشفه همراه با لذت، تکریم و حسی فرقه ای است. "دو نوع ستایش ارزش حفظ شدن را دارند: ستایش خوبی ایده آل و ستایش چیزی که واقعا وجود دارد. این دو باهم به میلی می انجامند که چیزی که واقعا وجود دارد در قالب خوبی ایده آل قرار می دهد- یعنی تا حد ممکن جهان خوبی ساختن. تکریم پذیرش "شری است که درمان آن در قدرت ما نیست." این ما را از خشم بی ثمر آزاد می کند "درک ضرورت، آزادی از خشم است." در نهایت این عشق است که وجود دارد. بر طبق مسیح، دو تا از بزرگترین

فرمان ها "دوست داشتن خدا با تمام قلب خود و با تمام روح و با تمام ذهن خود" و "دوست داشتن همسایه خود به اندازه خود" است. اولین نوع عشق بستگی به عقاید دینی دارد. بنابراین راسل می‌گوید که "در مذهبی که خداگرا نیست، عشق به خدا با ستایش خوبی ایده آل جایگزین می‌شود." اما عشق برای یک انسان دیگر باید حتما حفظ شود. این عشق به همه بدون هیچ تفاوتی داده می‌شود و نیازمند آن نیست که چیز مورد علاقه لذت بخش، زیبا یا خوب باشد. " این دیوارها که خود را از اتحاد با جهان جلوگیری می‌کنند را می‌شکنند " و " وقتی که این عشق قدرتمند باشد، وظایف آسان می‌شوند و تمام خدمات همراه با لذت خواهند بود."

آنچه در اینجا داریم چیزی است که می‌توان آن را به مذهب واقعی راسلی نسبت داد، مذهبی که ارزش حفظ شدن را دارد. این مذهب واقعی ریشه در غلبه خود نامتناهی بر خود متناهی دارد. چنین غلبه‌ای میلی را برای خوب کردن جهان تا حد ممکن، پذیرش شری که قابل از بین بردن نیست و عشقی همگانی برای انسان‌های دیگر را به دست می‌دهد. این سه عنصر مذهب "به طور درونی مرتبط هستند؛ هر یک به ایجاد دیگری کمک می‌کنند و هر سه با هم اتحادی را شکل می‌دهد که در آن گفتن این که کدام ارجح‌تر است، غیر ممکن می‌باشد." و " هر سه می‌توانند بدون عقاید دینی وجود داشته باشند."

در ۲۰ می سال ۱۹۴۶، لوئیس سخترانی در باشگاه سقراط آکسفورد به نام "دین بدون عقیده دینی؟" کرد گفت که "اساس مذهب عطش به هدف والاتر از اهدافی طبیعی، است؛ میل و تکریم و بازداري خود به نفع چیزی کاملا خوب."

این روایت از اساس مذهب بسیار مشابه راسل است. حتی زبانی که هر دو استفاده کرده اند، مشابه است. گفته لوئیس را با این گفته راسل مقایسه کنید:

اساس مذهب در تابع سازی بخش متناهی زندگی خود تحت بخش نامتناهی است. "علاوه بر این یک بررسی دقیق درک لوئیس از مسیحیت نشان می‌دهد که لوئیس نزاع میان خود محدود را در قلب مسیحیت می‌بیند.

یکی تصور این است که لوئیس اشاره به هبوط آدم دارد. در روایت کتاب پیدایش از هبوط، هبوط توسط میلی در بخشی از انسان به همانند خدا بودن از لحاظ دانش برانگیخته شده است. مار انسان‌ها را با این گفته وسوسه می‌کند که اگر از میوه درخت ممنوعه بخورند، همانند خدا می‌توانند بد و خوب را تشخیص دهند. "لوئیس یک ایده متفاوت دارد. در نسخه او از هبوط، انسان می‌خواهند شبیه به خدا از لحاظ قدرت باشند و نه دانش. آنها نوعی خودبستگی و استقلال می‌خواهند: "آنها می‌خواهند بر روی پای خود بایستند و آینده خود را بسازند و آنها گوشه‌ای از جهان را می‌خواهند که بتوانند به خدا بگویند "این به ما مربوط است نه تو." (این را با روایت راسل از خود متناهی به عنوان خودی که جهان را به صورت دوایر متحدالمركزی حول اینجا و اکنون می‌بیند و همچنین خود را به صورت خدایی می‌بیند که در آرزوی بهشت است). لوئیس گناه اول آدم را به عنوان عمل از سرخودخواهی می‌بیند- این روی گردانی از جانب خداست. این عمل در واقع ذات انسان را تغییر می‌دهد: "گونه جدید که هرگز توسط خدا ساخته نشده، خود را با گناه به وجود آورده است." در نتیجه "ما مخلوقات صرفا دارای نقصی نیستیم که باید بهبود پیدا کنیم: ما شورشیانی هستیم که باید تسلیم شویم." راسل غلبه خود نامتناهی بر خود متناهی را به صورت نوعی مرگ خود محدود شرح می‌دهد. لوئیس به طور مشابه می‌گوید که "تسلیم از روی اختیار اراده افروخته شده در طی سال‌ها غضب نیز نوعی مرگ است." علاوه بر این مرگی است که باید بارها و بارها انجام شود: "از این رو لازم است

که هر روز بمیریم؛ با این وجود اغلب فکر می‌کنیم که خود شورشی که شکسته‌ایم را باز هم زنده می‌بینیمش."

اسکروتیپ نتیجه‌این غلبه بر خود را به صورت زیر شرح می‌دهد:

دشمن (خدا) از انسان می‌خواهد خدا از هر سوگری در امیالش باز دارد و می‌تواند از استعداد‌های خود به اندازه استعداد های همسایه اش خوشحال شود- یا در طلوع خورشید، یک فیل یا یک آبشار... او از آنها می‌خواهد این عشق حیوانی به خود را بکشند و سیاست دراز مدت او این است که نوعی عشق به خود جدید را باز گرداند- عشقی خیرانه برای همه حتی خودشان. این عشق بی‌طرفانه برای همه انسان توسط مسیح فرمان داده شده و توسط راسل تحسین شده است. علی‌رغم عدم توافق آنها درباره موضع عقاید دینی مذهب، روشن می‌شود که لوئیس و راسل دیدگاه های مشابهی درباره اساس مذهب دارد. لوئیس پذیرش عقاید مذهبی را به عنوان کلیدی برای حفظ این اساس می‌بیند، در حالی که راسل در جستجوی حذف این عقاید و حفظ اساس است.

تعداد از نویسندگان جدید روی‌گردانی به عرفان به عنوان راهی برای حفظ مزایای مذاهب تک‌خدایی مانند مسیحیت را در عین اجتناب از برخی از تعارضاتی که از عدم توافقات بر سر عقاید دینی پیش می‌آید را تایید کرده اند. اساس این حرکت، توسط راسل پیشنهاد شده است: صرف نظر از عقاید دینی در حین حفظ مزایای احساسی مثبت که قابل توجه‌ترینشان غلبه بر خودخواهی می‌باشد. در مقابل لوئیس از غلبه بر خودخواهی از طریق پذیرش مسیحیت پشتیبانی می‌کند. لوئیس از خشونت غیر ضروری، ناپردباری و ظلم و ستمی که اغلب همراه با باور مذهبی است که شامل باور مسیحی هم می‌باشد، آگاه است. در نامه‌ای که در سال ۱۹۶۱ نوشته شده او به "آمار وحشتناک ظلم و ستم مسیحی" که از "زمان پیامبر ما آغاز شده." اشاره می‌کند. و در کتاب چهار عشق از "کمک ویژه عالم مسیحیت

به جمع‌آوری بی رحمی و خیانت انسانی صحبت می‌کند و متوجه می‌شود که "ما نام مسیح را فریاد زده ایم و قوانین مولوخ^۱ را اجرا کرده‌ایم. لوئیس فکر می‌کند که راه حل مسئله خشونت مذهبی صرف نظر کامل از عقاید دینی مسیحیت نیست، بلکه درک درست آن و تشخیص نقش‌های مناسب دولت و مذهب سازمان یافته است. دیدگاه لوئیس در این باره تمرکز بخش بعدی است و همچنین بخش پایانی این کتاب نیز می‌باشد.

۴.۴.۳ لوئیس و بحث درباره عقاید دینی و جدایی کلیسا و دولت

در مقدمه کتاب مسیحیت محض، لوئیس مسیحیت محض را به سالنی تشبیه می‌کند که درهایی دارد که به اتاق‌های متعددی باز می‌شوند این اتاق‌ها نشان دهنده فرقه‌های گوناگون مسیحیت هستند. مقدمه با پاراگراف زیر پایان می‌یابد:

وقتی به اتاق خود رسیدید، با کسانی که اتاق‌های متفاوتی انتخاب کرده‌اند و با کسانی که همچنان در سالن هستند، مهربان باشید. اگر آنها اشتباه می‌کنند، بیشتر از همه نیازمند دعا‌های شما هستند و اگر آنها دشمنان شما هستند، شما تحت فرمان دعا کردن برای آنها هستید. این از قوانین رایج برای کل خانه است.

این به‌طور مستقیم دیدگاه لوئیس درباره خشونت میان فرقه‌ای از مسیحیت را نشان می‌دهد: چنین خشونتی در تعارض با مسیحیت محض است که برای تمام فرقه‌ها مشترک می‌باشد. دعاها و مهربانی جای خشونت را می‌گیرند. در کتاب جواب به پرسش‌های درباره مسیحیت، لوئیس حتی فراتر رفته و می‌گوید که "اختلاف میان مسیحیان یک گناه و رسوایی است و مسیحیان باید در تمام زمان‌ها به اتحاد دوباره خود کمک کنند."

^۱ Moloch، بت کنعانی

درباره خشونت مسیحیان علیه غیر مسیحیان چه؟ در نامه‌ای در سال ۱۹۵۲، لوئیس نسخه مشابهی درباره این که چگونه مسیحیان باید با غیر مسیحیان رفتار کنند، ارائه می‌دهد:

من فکر می‌کنم که هر دعا اگر به طور صادقانه ای چه نزد خدایی دروغین یا خدای حقیقی به طور ناقص درک شده بیان شود، توسط خدای حقیقی پذیرفته خواهد شد و مسیح بسیاری از کسانی که فکر می‌کنند او را نمی‌شناسند، نجات خواهد داد... البته نگرانی درباره کافران، در هدایت ما به دعا برای آنها و تلاش برای زندگی خوب به عنوان تبلیغی برای مسیحیت تاثیر دارد.

یک منبع مشترک خشونت مذهبی و ظلم و ستم تلاش دولت در تحمیل یک مذهب ویژه به شهروندان خود است. لوئیس مخالف هرگونه تلاشی توسط دولت برای تحمیل مسیحیت است. منظور این نیست که لوئیس مخالف جامعه مسیحی است در واقع او در کتاب مسیحیت محض توصیه‌هایی را درباره این که چنین جامعه‌ای باید چگونه باشد، انجام می‌دهد. اما او معتقد است که راه مناسب به وجود آوردن چنین جامعه‌ای از پایین به بالاست و نه از بالا به پایین. راه رسیدن به چنین جامعه‌ای متقاعد کردن تمام شهروندان درباره حقیقت مسیحیت است و سعی در نشان دادن نحوه پیاده سازی اصول مسیحیت بر روی خود است به جای اینکه یک دولت مسیحی اصول مسیحی را به شهروندان غیر مسیحی تحمیل کند. برای مثال لوئیس این ایده را رد می‌کند که روحانیون باید از برنامه سیاسی کنار گذاشته شوند و این ایده را احمقانه توصیف می‌کند. او می‌گوید که روحانیون به سادگی برای سیاست مناسب نیستند؛ با خواستن از آنها در به کار بردن یک برنامه سیاسی، از آنها می‌خواهیم کاری را انجام دهند که برای آن آموزشی ندیده‌اند. در حالی که لوئیس از یک مفهوم سنتی ازدواج مسیحی

دفاع می‌کند در آن شوهر مغز خانواده است و طلاق تنها در شرایط بسیار نادر مجاز است همچنین می‌گوید که:

بسیاری از مردم فکر می‌کنند که اگر شما یک مسیحی هستید، باید سعی کنید که طلاق را برای همه دشوار کنید. من این طور فکر نمی‌کنم. حداقل می‌دانم که باید بسیار عصبانی شوم اگر مسلمانان سعی در بازداشتن ما از نوشیدن شراب کنند. دیدگاه خود من این است که کلیساها باید تشخیص دهند که اکثر مردم بریتانیا مسیح نیستند و از این رو نباید انتظار داشت که زندگی مسیحی داشته باشند.

او همچنین می‌گوید که باید دو نوع ازدواج وجود داشته باشد، نوعی که توسط دولت کنترل می‌شود و دیگری که توسط کلیسا کنترل می‌شود.

در کتاب "انتقال مسیحیت" لوئیس علیه این مفهوم استدلال می‌کند که دولت بریتانیا باید سعی در القا مسیحیت به جوانان توسط آموزش کند. بیشترین هدف برهان لوئیس سعی دارد این را نشان دهد که چنین برنامه‌ای بیهوده است و از این رو روشن نمی‌کند که چنین برنامه‌ای در صورتی که موفقیت آن را تصور کند، پشتیبانی می‌کند یا خیر. اما او همچنین می‌گوید که: وقتی که جزر و مد به سمت افزایش کنترل دولت پیش می‌رود، مسیحیت و ادعاهای آن هم در جنبه فردی و هم در جنبه جهانی که در تضاد با دولت دارای صلاحیت در همه چیز همواره باید به عنوان یک دشمن با آن رفتار شود." این نشان می‌دهد که خود لوئیس مسیحیت را به عنوان وضع‌کننده محدودیت‌های برای قدرت مشروع دولت می‌بیند و در این شرایط او آموزش مسیحی اجرایی توسط دولت را فراتر از این حدود می‌بیند (اگرچه او از تاسیس مدارس مسیحی خصوصی پشتیبانی می‌کند).

در نامه‌ای در سال ۱۹۵۸، لوئیس دیدگاه‌های خود را درباره محدودیت‌های مشروع دولت به شکل شجاعانه بیان می‌کند. موضوع این است آیا قوانین همجنس‌گرایی باید قانونی شوند یا خیر:

چنین گناهی نباید به یک جنایت بدل شود. حکمرانان ما چه شیطانی هستند که نظر خود درباره گناه را به ما تحمیل کنند؟ سیاست مداران حرفه ای زیادی اغلب نان به نرخ روز خورهای رشوه بگیر هستند و نباید به نظر آنها درباره یک مسئله اخلاقی فردی بهایی دهیم... ما حرف زیادی از دولت می‌شنویم. دولت در بهترین حالت یک شیطان ضروری است. بگذارید آن را در جای خودش نگه داریم.

و در کتاب "جواب‌هایی به پرسش‌هایی درباره مسیحیت" می‌گوید: "من از هر نوع مذهب اجباری بیزارم."

در پایان بگذارید مقاله لوئیس "مدیتیشن بر روی فرمان سوم" را مورد ملاحظه قرار دهیم. فرمان سوم می‌گوید: نباید استفاده نادرستی از نام خدای خود کنی. "موضوع مقاله این است آیا باید یک حزب سیاسی مسیحی وجود داشته باشد یا خیر. لوئیس مخالف این ایده است. مسئله این است که "این به سادگی یک بخش از عالم مسیحیت نیست بلکه بخشی است که ادعای کل را دارد." و این به نوبه خود می‌تواند پیامدهای بسیار بدی داشته باشد:

اگر هر فرد مسیحی به خیانت و قتل به عنوان ابزارهایی قانونی برای ایجاد رژیم می‌که می‌خواهد فکر کند، محاکمه‌های قلابی، بیداد مذهبی و شرارت سازمان یافته مطمئناً در پی آن خواهد بود.

مقاله لوئیس این عنوان را دارد زیرا او باور دارد که حزب مسیحی از فرمان سوم تخطی خواهد مرد. درک او از فرمان در این خطوط روشن شده است: "آنهايي که "خدا اينطور گفته" را به سخنان انساني خود اضافه می‌کنند، داوری وجدان خود را تنزل می‌دهد چیزی که آشکارا به نظر

می‌رسد که پر از گناه است. تمام این‌ها تظاهر به این می‌آید که خدا حرفی را زده که هرگز نزده است.

اگر توسعه یک حزب مسیحی تخطی از فرمان سوم باشد، پس چگونه مسیحیان بر سیاست نفوذ داشته باشند؟ جواب لوئیس به این سوال این است: "کسی که همسایه خود را تبدیل به یک مسیحی کند، عملی‌ترین قانون مسیحی-سیاسی را اجرا کرده است."

علی‌رغم عدم توافق‌های بسیار دیدیم که حیطه‌های چشمگیری و گاهی تعجب آوری از توافق میان لوئیس، راسل و هیوم وجود دارد. هر سه این دیدگاه را رد می‌کنند که می‌توانیم از ذات جهان فیزیکی قابل مشاهده به وجود یک خدای بی‌نقص برسیم. هر سه پتانسیل مذهب سازمان یافته را برای خشونت تشخیص می‌دهند و از گناهان مسیحیت در این رابطه آگاه هستند. هیوم و راسل مسیحیت را ریشه در احساسات به جای منطق می‌دانند، رویای مرد بیماری که تمدن غرب باید از آن بیدار شود و عدم پذیرش دکترین‌های مضحک آن را درک کند تا راهی برای اجتناب از خشونتی شود که گاهی موجب آن می‌شود. لوئیس مسیحیت را ریشه در منطق می‌داند؛ او فکر می‌کند که ما می‌توانیم خدا را ابتدا با شروع از شناخت خود، بشناسیم. او کلید اجتناب از خشونت مسیحی را درک درست آن و اجتناب از سواستفاده عملی از آن می‌داند.

یکی از مهمترین حیطه‌های توافق میان سه متفکر در رابطه با این است که چگونه انسان‌ها باید به باورها خود شکل دهند. هر سه متفکر نسخه مشترکی دارند: شواهد را دنبال کن! و هر سه در میان موانع بسیاری که برای پیروی از این نسخه وجود دارد، دخالت دولت را می‌بینند. اگر مردم قادر به کارگیری فضیلتی باشند که لوئیس آن را "ایمان" می‌نامد و راسل به آن "صداقت" می‌گوید، آنها باید تحت سیستمی سیاسی زندگی کنند که به

شهروندان خود اجازه می‌دهد که برطبق وشاهد باور داشته باشند. لوئیس دموکراسی را به عنوان چنین سیستمی شناسایی می‌کند: "تا وقتی که یک دموکراسی باقی بمانیم، این مردم هستند که به دولت قدرت آن را می‌دهند." اما دخالت سیاسی تنها مانع دنبال کردن شواهد نیست. فرهنگ نیز می‌تواند مانعی باشد. اگر کسی در فرهنگی زندگی کند که در آن توجه دقیق به شواهد و صداقت فکری بی ارزش هستند، این به کارگیری فضیلت ایمان را دشوار می‌کند متأسفانه دولت به تنهایی می‌تواند ساختاری را جای دهد که امکان صداقت فکری را فراهم می‌کند و نباید شهروندان را مجبور به ارزش گذاشتن به چنین صداقتی کند. علاقه به صداقت باید از درون بیاید.

در نوشته‌های لوئیس، هیوم و راسل شما برهان‌های ساخته شده، دلایل ارائه شده در پشتیبانی از موضع های مطرح شده و انتقادهای تصدیق شده‌ای را می‌یابید. شما احساس سوزانی برای حقیقت و احترام و تکریمی برای شواهد می‌یابید. این احساس و تکریم مشترک نه تنها این سه غول فلسفی را متحد می‌کند بلکه آنها را الگوهایی می‌کند که همگی باید از آنها تقلید کنیم.

ذات انسان، ۱۴، ۷۰، ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱،
 ۱۷۱، ۱۵۶، ۱۵۴، ۱۵۰، ۱۴۹، ۱۲۱
 ۲۵۷، ۲۳۸
 رستاخیز، ۱۵، ۸۲، ۱۵۷، ۱۶۱، ۱۶۲،
 ۱۶۴، ۱۶۷، ۱۷۶، ۱۷۵، ۱۶۷، ۱۶۴
 ۱۹۹، ۱۹۵، ۱۹۳
 رستگاری، ۵۷
 رنج، ۸، ۱۰، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۶، ۱۷، ۱۹،
 ۲۰، ۲۱، ۲۲، ۲۴، ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹،
 ۳۰، ۳۱، ۳۲، ۳۳، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹،
 ۴۰، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۷، ۴۸،
 ۴۹، ۵۰، ۵۱، ۵۲، ۵۳، ۵۴، ۵۵، ۵۶،
 ۵۷، ۵۸، ۵۹، ۶۰، ۶۱، ۶۲، ۶۳، ۶۴،
 ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۸، ۷۰، ۷۱، ۷۲، ۷۳،
 ۷۴، ۷۵، ۷۶، ۷۷، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۸،
 ۱۰۰، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۳۶، ۱۹۰، ۱۹۸،
 ۱۹۹، ۲۱۱، ۲۱۲، ۲۱۳، ۲۱۴، ۲۳۴،
 ۲۳۶، ۲۳۵
 روانشناسی تکاملی، ۱۴، ۱۰۹، ۱۱۲،
 ۱۱۳، ۱۵۰، ۱۵۵، ۱۵۶
 زرتشت، ۹۰
 زلزله، ۱۸، ۴۰
 سایکوپات ها، ۱۰۴
 سایکوپاتی، ۱۰۴، ۱۰۵، ۱۰۶، ۱۲۰،
 سقراط، ۱۰، ۱۲۲، ۱۲۵، ۱۳۰، ۲۵۶،
 شادی، ۱۳، ۲۳، ۳۰، ۴۱، ۴۲، ۶۴،
 ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۶، ۱۴۷،
 ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۴،
 ۲۲۱

تعریف، ۳۳، ۵۶، ۷۸، ۱۲۵، ۱۲۷، ۱۶۶،
 ۱۷۱، ۱۶۸، ۲۰۲، ۲۰۵، ۲۲۰،
 ۲۲۹
 تقلید، ۱۰۵، ۲۶۴
 توضیح تکاملی، ۱۰۹، ۱۱۱، ۱۱۸،
 ۱۳۹، ۱۴۰، ۱۵۳
 جهانی سازی، ۲۴۹
 جهنم، ۶۸، ۷۸، ۱۹۵
 چهار فرضیه، ۲۴
 چهار موقعیت، ۲۸
 خرافات، ۲۰۷، ۲۵۱
 خیر خواهی، ۵۹، ۷۰، ۱۰۷، ۲۳۳،
 داستان، ۳۰، ۵۴، ۵۸، ۱۲۵، ۱۴۱،
 ۱۵۳، ۱۵۹، ۱۶۰، ۱۶۴، ۱۶۵، ۱۷۱،
 ۱۷۸، ۱۸۵، ۱۹۳
 دانش، ۱۴، ۲۳، ۳۰، ۶۷، ۱۰۰، ۱۱۵،
 ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸،
 ۱۲۹، ۱۳۹، ۱۴۸، ۱۸۸، ۱۹۲، ۲۰۳، ۲۱۰،
 ۲۱۹، ۲۲۷، ۲۲۹، ۲۳۱، ۲۳۸،
 ۲۴۳، ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۷، ۲۴۸، ۲۵۷،
 ذات، ۱۲، ۱۴، ۱۹، ۲۰، ۲۵، ۲۶، ۲۹،
 ۳۷، ۳۸، ۴۲، ۴۴، ۶۳، ۶۹، ۷۰، ۷۱،
 ۷۷، ۸۲، ۸۵، ۸۸، ۸۹، ۱۰۰، ۱۰۱،
 ۱۰۶، ۱۰۸، ۱۱۱، ۱۲۱، ۱۴۰، ۱۴۱،
 ۱۴۲، ۱۴۵، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۰، ۱۵۴،
 ۱۵۶، ۱۷۱، ۱۷۵، ۱۷۸، ۱۸۷، ۱۹۹،
 ۲۰۱، ۲۰۶، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۰، ۲۱۱، ۲۱۵،
 ۲۲۵، ۲۲۶، ۲۳۷، ۲۳۸، ۲۴۱،
 ۲۴۴، ۲۴۵، ۲۴۸، ۲۵۷، ۲۶۳

- . ۱۲۱. ۱۱۱. ۱۰۶. ۹۱. ۸۷. ۸۲. ۸۱
 . ۱۳۵. ۱۳۱. ۱۲۹. ۱۲۸. ۱۲۷. ۱۲۶
 . ۱۴۸. ۱۴۷. ۱۴۵. ۱۴۴. ۱۴۳. ۱۳۷
 . ۱۶۲. ۱۵۵. ۱۵۲. ۱۵۱. ۱۵۰. ۱۴۹
 . ۱۸۹. ۱۸۸. ۱۸۱. ۱۷۸. ۱۶۴. ۱۶۳
 . ۲۲۰. ۲۱۴. ۲۱۳. ۱۹۹. ۱۹۴. ۱۹۱
 . ۲۳۴. ۲۳۳. ۲۳۰. ۲۲۷. ۲۲۵. ۲۲۲
 . ۲۵۱. ۲۴۷. ۲۴۶. ۲۴۱. ۲۳۶. ۲۳۵
 ۲۵۶. ۲۵۲
 . ۱۵۴. ۱۵۲. ۱۳۹. ۱۲۶. ۴۳. طراحی
 . ۲۲۹. ۲۲۵. ۲۲۴. ۲۲۳. ۲۲۲. ۲۰۱
 . ۲۳۸. ۲۳۷. ۲۳۶. ۲۳۲. ۲۳۱. ۲۳۰
 ۲۴۵. ۲۴۱. ۲۴۰. ۲۳۹
 . طراحی هوشمندانه. ۲۳۰. ۲۳۱. ۲۴۵
 عرفان. ۲۳۱. ۲۵۸
 عیسی مسیح. ۳۰
 غیرعادی. ۲۲. ۱۷۱. ۲۲۵. ۲۲۸
 فرمان سوم. ۲۶۲. ۲۶۳
 فیلو. ۱۹. ۲۰. ۲۱. ۲۲. ۲۳. ۲۴. ۲۵
 . ۳۹. ۳۸. ۳۲. ۳۱. ۲۹. ۲۸. ۲۷. ۲۶
 . ۲۲۵. ۲۲۴. ۱۲۱. ۸۲. ۸۰. ۷۹. ۵۹
 . ۲۳۲. ۲۳۱. ۲۳۰. ۲۲۹. ۲۲۸. ۲۲۶
 . ۲۳۸. ۲۳۷. ۲۳۶. ۲۳۵. ۲۳۴. ۲۳۳
 . ۲۴۸. ۲۴۷. ۲۴۶. ۲۴۵. ۲۴۴. ۲۴۳
 ۲۵۱. ۲۵۰. ۲۴۹
 قبلی. ۱۵. ۳۲. ۳۸. ۵۲. ۹۶. ۱۱۵
 . ۱۶۴. ۱۶۳. ۱۳۸. ۱۳۳. ۱۲۴. ۱۲۲
 . ۲۲۵. ۲۱۲. ۱۹۸. ۱۹۴. ۱۷۶. ۱۶۵
 ۲۵۵. ۲۵۴. ۲۵۰. ۲۴۲. ۲۳۴
 شخصیت. ۱۹. ۲۰. ۵۶. ۵۸. ۶۶. ۶۷
 . ۱۰۸. ۱۰۷. ۹۶. ۸۲. ۷۱. ۷۰. ۶۹
 ۲۳۶. ۲۳۵. ۲۱۵. ۲۱۱. ۲۱۰
 شر. ۱۷. ۱۹. ۲۰. ۲۴. ۲۶. ۲۸. ۳۲
 . ۷۷. ۷۵. ۷۳. ۶۸. ۶۵. ۴۰. ۳۹. ۳۸
 . ۹۸. ۹۶. ۹۵. ۹۴. ۹۳. ۹۲. ۹۱. ۹۰
 . ۲۳۱. ۱۴۰. ۱۳۹. ۱۳۸. ۱۳۷. ۱۱۹
 ۲۵۴. ۲۳۹. ۲۳۷. ۲۳۶
 شرط هیوم. ۲۳۸. ۲۴۳
 شک گرای. ۲۲۸. ۲۳۱. ۲۳۳. ۲۳۴
 ۲۵۰. ۲۴۹. ۲۳۷. ۲۳۶
 شهادت مذهبی. ۱۶۶. ۱۶۹. ۱۷۰
 . ۱۸۰. ۱۷۵. ۱۷۴. ۱۷۳. ۱۷۲. ۱۷۱
 ۱۹۵. ۱۹۳. ۱۹۲. ۱۸۲
 طبیعی. ۵. ۱۳. ۱۴. ۱۵. ۱۹. ۲۰. ۲۵
 . ۵۴. ۵۳. ۴۸. ۴۶. ۴۵. ۴۰. ۲۹. ۲۷
 . ۸۰. ۷۹. ۷۸. ۷۷. ۷۲. ۷۰. ۶۲. ۵۹
 قرینه گرای. ۲۱۶. ۲۲۱
 قصدمندی. ۱۳۴. ۱۳۶. ۱۳۷. ۱۳۸
 ۱۹۹. ۱۵۶. ۱۴۱. ۱۳۹
 کودکان. ۷۲. ۷۳. ۷۴. ۷۵. ۷۶. ۷۷
 ۲۵۴. ۱۹۹. ۱۱۹. ۱۱۵. ۱۱۳. ۷۹
 لکودیستروفی متاکروماتیک. ۷۳
 لیسبون. ۱۸. ۴۰
 متفکر آزاد. ۲۰۳
 محدودیت های آن. ۵
 مذهب طبیعی. ۲۳۷. ۲۴۷
 مربع گرد. ۲۴. ۳۹. ۱۳۲
 منشا. ۱۱۲. ۱۲۰. ۱۶۵. ۲۲۹. ۲۵۲

۲۶۸ / خدا و محدودہ عقل

موضع سازش، ۲۳۳، ۲۳۴، ۲۳۶، ۲۳۷،
۲۵۱، ۲۵۰، ۲۴۵
ناتورالیزم، ۱۲۱، ۱۲۳، ۱۲۴، ۱۲۵،
۱۲۶، ۱۲۷، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱،
۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۰، ۱۷۷،
۱۹۲، ۱۸۴

نتایج، ۲۶، ۹۸، ۲۲۷، ۲۳۲، ۲۴۵، ۲۴۶،
۲۴۹، ۲۴۷
نسخه منطقی، ۲۸
هیوط آدم، ۱۹۰، ۲۵۷
و برهان استدلال، ۱۵۶
ولتر، ۱۸