

## بررسی تحلیلی تأثیر و جایگاه هیوم در نظام فلسفی دی. زد. فیلیپس

شهاب شهیدی<sup>۱</sup>

تاریخ دریافت: ۱۳۹۶/۸/۱۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۹/۲۶

### چکیده

دی. زد. فیلیپس یکی از فیلسوفان سرشناس در حوزه ناواقع‌گرایی زبان دین است. او بسیار تحت تأثیر هیوم بوده و معتقد است هیوم توانسته در سه مرحله براهین خداشناسی را مخدوش کند. اگرچه او این نقدها را موفق می‌داند، با تمسک به هرمنوتیک تأمل معتقد است که می‌توان از هیوم فراتر رفت و به تأمل در مفاهیم دینی پرداخت. او از این طریق راه خود را از طرفداران هرمنوتیک سوءظن و احیاء جدا می‌کند. فیلیپس معتقد است برای فهم دین باید به تأمل فلسفی درباره مفاهیم دینی پرداخت و به سبک زندگی دین‌داران توجه داشت. اما بر خلاف ادعای خودش، تفاسیرش از آموزه‌های دینی مثل وجود خدا، دعا و جاودانگی مطابق باور دین‌داران نیست و با نظر آنها فاصله زیادی دارد. به علاوه وی به انواع تقریرهای برهان نظم توجه ندارد و لذا بررسی‌های او در این زمینه ناقص است. در نهایت می‌توان گفت، اگرچه وی سعی کرده در برابر پوزیتیویست‌ها به مخالفت برخیزد، ولی نظام فلسفی او به گونه‌ای نیست که بتواند از معیارهای آنها فراتر رود.

### کلیدواژه‌ها

فیلیپس، هیوم، هرمنوتیک احیاء، هرمنوتیک سوءظن، هرمنوتیک تأمل

---

۱. دانش‌آموخته دکتری فلسفه دین، دانشگاه تهران، پردیس فارابی، قم، ایران. (shahab.shahidi@ut.ac.ir)

## ۱. مقدمه

دی. زد. فیلیپس یکی از فیلسوفان دین معاصر است که سخنان مهم و تأثیرگذاری در جنبه‌های مختلف دین بیان کرده است. رویکردی که او در تفسیر گزاره‌های دینی اتخاذ کرده رویکردی ناواقع‌گرایانه است. بر اساس این گرایش، گزاره‌های دینی توصیفگر امر واقع نیستند و کارکردهای دیگری دارند. ناواقع‌گرایی ناظر به این دیدگاه است که همه جملات خبری درباره‌ی عالم اگر مستقل از زبان، سبک زندگی و نظام‌های فکری لحاظ شوند، نه صادق‌اند، نه کاذب. اگر این دیدگاه را بپذیریم، نمی‌توانیم گزاره «خدا وجود دارد» را در فضایی انتزاعی و به عنوان ادعایی درباره‌ی چگونگی وجود اشیاء تفسیر کنیم، بلکه باید آن را بر حسب متن و در بستر اظهار و ابراز آن، یعنی در بستر بازی زبانی دین، تفسیر کنیم (تالیافرو ۱۳۸۲، ۸۳). این رویکرد فیلیپس تحت تأثیر دیدگاه‌های ویتگنشتاین متأخر است. سؤالی که در اینجا مطرح می‌شود این است که چه چیزی سبب شده فیلیپس رویکرد ویتگنشتاین را بپذیرد و به بسط آن پردازد؟ با بررسی و تفحص در آثار این فیلسوف معاصر درمی‌یابیم که نظام فلسفی وی در وهله نخست تحت تأثیر آرای ویتگنشتاین نیست، بلکه متفکری که بسیار بر وی اثرگذار بوده دیوید هیوم است. در واقع فیلیپس در مواجهه با اندیشه‌های هیوم بوده که رویکرد ویتگنشتاین را پذیرفته و در صدد برآمده تا از این طریق هم از اندیشه‌های هیوم عبور کند و هم به پوزیتیویست‌های منطقی پاسخ دهد.

از نظر وی، اندیشه‌های این فیلسوف تجربه‌گرا به حدی مهم است که از آن به میراث هیوم<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند. اما این میراث چیست و نحوه مواجهه فیلیپس با آن چگونه است؟ بخش اول این مقاله به بررسی میراث هیوم می‌پردازد و بخش دوم عهده‌دار بررسی مواجهه فیلیپس با این میراث است و از این منظر به بررسی سه نوع هرمنوتیک به نام‌های هرمنوتیک احیاء<sup>۲</sup>، هرمنوتیک سوءظن<sup>۳</sup> و هرمنوتیک تأمل<sup>۴</sup> می‌پردازیم. در نهایت نیز به تحلیل و نقد هرمنوتیک تأمل وی خواهیم پرداخت.

## ۲. میراث هیوم

یکی از مواردی که هیوم برای فلسفه دین معاصر بر جای گذاشته نحوه استنتاج از جهان طبیعی به وجود خداوند است (Phillips 1976, 10). براهین اثبات وجود خدا از دیرباز

مورد توجه متفکران بود، اما هیوم انتقادهایی اساسی بر آنها وارد کرد، به نحوی که به شدت اعتبار آنها خدشه‌دار شد. وی کتابی به نام گفتگوهای در باب دین طبیعی<sup>۵</sup> نوشت و در آنجا گفتگوهایی فرضی بین فیلو و کلنانتس ترتیب داد. مدعای اصلی هیوم در این کتاب این بود که با تمسک به جهان موجود طبیعی نمی‌توان به ویژگی‌های خاصی در خداوند رسید (Phillips 2004, 55). از نظر فیلیپس، او برای نیل به این مقصود در سه مرحله به ارائه دلیل پرداخته که هم اکنون به شرح آنها می‌پردازیم.

## ۲-۱ مرحله اول

در اولین قدم فیلو اذعان می‌کند که ما نمی‌توانیم درباره ذات و صفات خداوند استنتاج‌هایی کنیم که قرائنی برای تأیید آن در طبیعت سراغ نداریم. در سراسر کتاب پیشفرض اصلی این است که استدلال‌های اثبات وجود خدا باید پسینی<sup>۱</sup> باشند (Phillips 2004, 57). با توجه به این نکته، کلنانتس معتقد است که با مشاهده این جهان می‌توانیم به وجود خدا پی ببریم. این جهان همچون یک ماشین بزرگ است که دارای اجزاء و ذرات بسیار زیادی است. تمام اجزای این ماشین به نحو بسیار دقیقی تنظیم شده‌اند و در نهایت هماهنگی کار می‌کنند. ساختار این جهان بسیار شبیه مصنوعات بشری است. همان طور که مصنوعات بشری دارای سازنده‌ای عاقل هستند، می‌توانیم نتیجه بگیریم که این جهان نیز دارای سازنده‌ای است که عاقل است (Hume 1953, 17).

اما فیلو در تحلیل خود به ابعاد منفی و شرور موجود در جهان تکیه می‌کند و می‌گوید توجه به این جهان ما را به این نتیجه می‌رساند که با طبیعتی کور روبه‌رو هستیم که ترکیبی از خیر و شر است (Hume 1953, 79). حال که وضع جهان بدین شکلی است که فیلو توصیف می‌کند و این جهان ترکیبی از خوبی و بدی و خیر و شر است، می‌توان نتیجه گرفت که آفریننده این جهان نیز ترکیبی از خوبی و بدی است و به هیچ وجه نمی‌توان با تکیه بر قرائن این جهان به وجود خداوندی با صفات مطلقه پی برد (Phillips 2004, 58-59).

از نظر فیلیپس تا اینجا را می‌توان پایان مرحله اول استدلال هیوم دانست. اما وی اذعان می‌کند که این مرحله را به هیچ وجه نباید به عنوان استدلالی قوی علیه براهین خداشناسی دانست، زیرا در این مرحله جهان صلاحیت و قابلیت آن را دارد که از آن به عنوان قرینه‌ای برای استنباط وجود خدا استفاده شود (Phillips 1976, 13). اما آیا واقعاً استفاده از جهان

به عنوان قرینه پذیرفتنی است؟ ورود به مرحله دوم از استدلال‌های هیوم می‌تواند پاسخی به سؤال فوق باشد.

## ۲-۲ مرحله دوم

آیا سخن گفتن از نظم درباره جهان امری صحیح است؟ اگر نگاهی به اطراف خود بیندازیم، صرفاً وجود طرح و برنامه‌ریزی در طبیعت را نمی‌بینیم، بلکه هزاران هزار علت در طبیعت مشغول کارند، اما هیچ کدام محصول طرح و نظم انسانی نیستند (Phillips 1976, 15). از این رو از نظر هیوم ما نباید وسوسه شویم که بین مصنوعات انسانی و امور طبیعی شباهت برقرار کنیم. لذا زمانی که تشبیه بین طبیعت با مصنوعات انسانی از بین برود، به راحتی می‌توان تصدیق کرد که طبیعت تبیین‌های طبیعی می‌پذیرد و استنتاج به سمت طراح و ناظم هیچ پایه‌ای در طبیعت ندارد (Phillips 2004, 66).

ممکن است کسی در اینجا به هیوم اشکال کند و بگوید که همه سخنان او در این دو مرحله ناظر به امور جزئی این جهان است. بر فرض که همه سخنان هیوم درباره امور جزئی این جهان صحیح باشد و ما نتوانیم به وسیله آنها خدا را اثبات کنیم، اما هیوم صرفاً توانسته برهان نظم را متزلزل کند. خدا باوران برای اثبات وجود خدا به برهان دیگری تکیه می‌کنند که آن را برهان جهان‌شناختی می‌نامند. هیوم نمی‌تواند تبیین کند که چرا جهان هست، در حالی که می‌توانست نباشد. فیلیپس اعتقاد دارد که هیوم به این بُعد قضیه نیز توجه داشته و از این طریق است که ما را به مرحله سوم سخنان خود وارد می‌کند.

## ۲-۳ مرحله سوم

هیوم می‌گوید ما همواره استنتاج‌هایمان را بر مبنای تجربیات گذشته انجام می‌دهیم. صحت استنتاجی مثل الف آنگاه ب، منوط به تجربه گذشته است. کلثانتس جهان را با ماشین مقایسه کرد، ولی آیا چنین مقایسه‌ای درست است؟ صحت استنتاج وجود خدا از جهان وابسته به تناسب مقایسه است. فیلو معتقد است وقتی اشیاء از یک طبقه یا نوع باشند، استنتاج صرفاً در آن نوع صحیح است. با توجه به مطالب مذکور، می‌توانیم پرسش‌های زیر را مطرح کنیم:

الف) چه کسی این خانه را ساخت؟

ب) چه کسی این جهان را ساخت؟ پاسخ به سؤال الف ممکن است، زیرا ما خانه را تجربه کرده‌ایم و تفاوت خانه کامل و ناقص را می‌دانیم. اما پرسش ب قابل پاسخ دادن نیست، زیرا هیچ تجربه‌ای از جهان ناقص و کامل نداریم. لذا نمی‌توان طبیعت را با ساخته‌های بشری مقایسه کرد (Phillips 2004, 67-69).

### ۳. نقد فیلیپس بر برهان جهان‌شناختی

از نظر فیلیپس علاوه بر اشکالاتی که هیوم بر برهان جهان‌شناختی وارد کرده، اشکالات دیگری نیز بر این برهان وارد است.

#### ۳-۱ اشکال اول

این برهان بی‌جهت در سلسله علل و تبیین به عقب می‌رود. معمولاً انسان با بررسی یک یا چند علت یا تبیین قانع می‌شود و به دنبال پیش‌روی در سلسله علل و تبیین نمی‌رود. اگر ما با شخصی مواجه شویم که بی‌جهت در سلسله علل به عقب می‌رود، نه تنها او را عاقل نمی‌دانیم بلکه ابله نیز قلمداد می‌کنیم. برای آشکار شدن مقصود به این مثال توجه کنید: اگر شخصی پرسد که علت خیس شدن زمین چیست؟ و در جواب بشنود که علت بارش باران است؛ این پاسخ قانع‌کننده است. اما اگر سؤال را ادامه دهد و پرسد که علت بارش باران چیست؟ و در جواب بشنود که بارش باران به دلیل بارور شدن ابرهای آسمان است و باز پرسد علت بارور شدن ابرهای آسمان چیست؟ و همین‌طور سؤال را ادامه دهد، در این صورت سؤالات او را منطقی قلمداد نمی‌کنیم و بدان پاسخی نمی‌دهیم و چنین شخصی را سفیه می‌خوانیم. این اشکال در برهان جهان‌شناختی هم وجود دارد و آنچه در آن رعایت نمی‌شود شناختن حد کفایت تبیین است (Phillips 1970, 39).

#### ۳-۲ اشکال دوم

اشکال دیگر برهان آن است که در صدد پاسخ‌گویی به این سؤال است که «چه کسی جهان را ساخت؟». طرفداران این برهان می‌پندارند این سؤال به سؤال از علت به وجود آمدن یک امر جزئی شباهت دارد، در حالی که این دو سؤال همسان نیستند. در پاسخ به پرسش‌هایی

که از امر جزئی می‌شود به چیزی غیر از آن امر جزئی اشاره می‌شود. مثلاً اگر کسی پرسد امر جزئی الف را چه کسی به وجود آورده است؟ در پاسخ باید به امری غیر از الف -مثلاً ب- اشاره کرد و نمی‌توان گفت الف علت به وجود آمدن الف است. اما وقتی پرسیده شود «چه کسی همه چیز را به وجود آورده است؟» تمایزی میان مبین و مبین وجود ندارد. چگونه می‌توان به امری غیر از «همه چیز» اشاره کرد تا بتوان بدین وسیله آن را تبیین کرد؟ به علاوه، تصور عدم وجود امر جزئی معقول است. یعنی همان طور که تصور وجود امر جزئی الف معقول است، تصور عدم الف نیز معقول است. اما آیا فرض عدم وجود «همه چیز» معقول است؟ آیا می‌توان گفت «هیچ چیز» تحقق یافته است؟ در واقع تعبیر «هیچ چیز» به صورت نسبی به کار می‌رود. مثلاً وقتی گفته می‌شود هیچ چیز در کمد نیست بدین معناست که کمد خالی است. اما وقتی از «هیچ چیز» به طور مطلق سخن می‌گوییم، آشکار نیست که آیا این کلمه می‌تواند معنایی داشته باشد یا نه. امکان سخن گفتن از اشیاء و پدیده‌های جزئی منوط به آن است که بتوان بین شیء جزئی مورد نظر و سایر اشیاء تمایز قائل شد. اما وقتی از جهان به عنوان «کل» یا «هر چیز» سخن می‌گوییم، آن را از چه چیزی متمایز کرده‌ایم؟ (Phillips 1970, 45).

پس از این که بنیان‌های براهین اثبات وجود خدا توسط هیوم مخدوش شد، وی به نفی قاطع خدا نپرداخت، بلکه مفهومی تحت عنوان دین صحیح<sup>۷</sup> را مطرح کرد. از نظر وی تأمل فلسفی ما را به سمت دین صحیح سوق می‌دهد و دیگر انتظار نداریم که با مبانی دینی و متافیزیکی به تبیین نهایی از عالم دست یابیم (Phillips 1999, 82). دین صحیح در واقع یک باور حداقلی است که بر مبنای آن علت یا علل نظم در جهان شباهت اندکی با خرد و عقل انسانی دارد. هیوم به رازآلود بودن منشأ جهان اعتراف دارد و فی‌الجمله می‌پذیرد که خدایی وجود دارد، ولی این خدا به هیچ وجه همانند خدای ادیان نیست (Phillips 1999, 82).

اما اعتقاد به رازآلودگی جهان و مطرح کردن دین صحیح مورد پسند فیلیپس نیست و او اذعان می‌کند دین صحیح که هیوم مطرح کرد حتی نمی‌تواند در برابر انتقادهای خودش از براهین خدانشناسی جان سالم به در ببرد (Phillips 1999, 83). از آنجا که هیوم به استلزامات منطقی مرحله سوم براهین خود توجه ندارد، به جای آن که سخن گفتن از مبدأ

پدید آمدن جهان را امری نامعقول و غیرقابل درک بشمارد، آن را رازآلود خوانده است (Phillips 1999, 85). اما چرا فیلیپس علی‌رغم اینکه براهین و نقدهای هیوم را موفق می‌داند به نتیجه‌گیری‌های او پایبند نیست؟ پاسخ به این سؤال منوط به آن است که سه نوع هرمنوتیک ذکرشده در ابتدای این نوشتار را به خوبی بشناسیم.

#### ۴. انواع هرمنوتیک

فیلیپس سه نوع هرمنوتیک را از هم متمایز می‌کند. اولین نوع، که آن را هرمنوتیک احیاء می‌نامد، رویکردی همدلانه به دین دارد. پیشفرض طرفداران این هرمنوتیک این است که متعلق ایمان معتقدان امری واقعی است. کار هرمنوتیک احیاء آن است که دین را در عصر حاضر احیاء کند و با توسل به براهین عقلی ایمان معتقدان را معقول جلوه دهد. دومین نوع که هرمنوتیک سوءظن است بر خلاف هرمنوتیک احیاء است و معتقد است که هیچ واقعیت الوهی وجود ندارد و چنین مفهومی در ادیان صرفاً محصول توهم است، لذا پیشفرض این هرمنوتیک آن است که هیچ چیز واقعی برای احیاء در عصر حاضر وجود ندارد و باید انسان را از رازآلودگی دینی نجات داد (Phillips 2004, 1). اما نوع سوم از هرمنوتیک، که مورد پسند فیلیپس نیز قرار گرفته است، هرمنوتیک تأمل است. در این نوع هرمنوتیک، فرد از دو نوع قبل فراتر رفته و حتی نقش فلسفه را نیز در چنین قالبی تعریف می‌کند. در واقع تأمل فلسفی بر نقش مفاهیم در حیات انسان توجه دارد (Phillips 2004, 2). این رویکرد حوزه‌های مختلف فعالیت انسانی از قبیل علم، دین، هنر و... را به رسمیت می‌شناسد و معیار معقولیت واحدی برای همه آنها به کار نمی‌برد، بلکه معتقد است هر حوزه دارای معقولیتی جداگانه است. اگر در یک سیاق خاص مثل هنر یا علم بگوییم که فلان امر باید دارای فلان معنا باشد، در این صورت معنای «باید» به آن سیاق تعلق دارد و می‌بایست آن را در همان سیاق فهم کرد. اما اگر فیلسوف بدون ارجاع و مشخص کردن سیاق بگوید که فلان امر باید دارای فلان معنا باشد، آنگاه واژه «باید» در جمله او به صورت دلخواهانه به کار رفته و تنها نشان تمایلات شخص فیلسوف است که به طور آگاهانه یا ناآگاهانه واژه «باید» را به تمام سیاق‌ها سرایت داده است (Phillips 1981, 10). بنابراین باید پذیرفت که دین و گفتمان دینی نیز ساحتی مستقل محسوب می‌شود و معیار معناداری و فهم گزاره‌های آن را

باید از درون خودش جستجو کرد. فیلیپس به پیروی از ویتگنشتاین صریحاً اعلام می‌کند که هر کس بخواهد به محتوای سخن دین‌داران پی ببرد باید به نهاد دین رجوع کند (Phillips 1970, 231). از این رو هر گونه تلاش برای موجه نشان دادن عقاید دینی محکوم به شکست است و نشان‌دهنده آن است که فرد مورد نظر ماهیت گزاره‌های دینی را به خوبی درک نکرده است. وی به تحلیل باور عقلانی می‌پردازد و می‌پرسد ما در چه هنگامی به دنبال باور عقلانی هستیم؟ از نظر او ما هنگامی به دنبال باور عقلانی می‌گردیم که در واقع نسبت به آن باور مورد نظر شک و تردید داشته باشیم. اما وقتی در مواجهه با یک باور هیچ تردیدی به خود راه نمی‌دهیم، آنگاه دیگر جستجو برای توجیه عقلانی امری عبث و بی‌فایده خواهد بود. او در ارائه این دیدگاه از نظریه گزاره‌های پایه ویتگنشتاین استفاده می‌کند. ویتگنشتاین برخی از گزاره‌ها را پایه می‌داند. البته شایان ذکر است که پایه بودن برخی گزاره‌ها از نظر ویتگنشتاین را نباید همانند نظریه مبناگرایان در باب گزاره‌های پایه دانست. زیرا مبناگرایان معتقدند که گزاره‌های پایه گزاره‌هایی هستند که از نظر عقلی بدیهی و بین بوده، بی‌نیاز از اثبات‌اند. اما ویتگنشتاین پایه بودن گزاره‌ها را از حیث معرفت عقلانی نمی‌نگرد و معیار پایه بودن را بدهات عقلانی نمی‌داند، بلکه از نظر او جایگاهی که آن گزاره‌ها در زندگی انسان‌ها دارند تعیین‌کننده پایه بودن آنهاست (Phillips 1993, 232-3). این گزاره‌ها گرچه صورت گزاره‌های تجربی را دارند، ولی میان این دسته از گزاره‌ها و سایر گزاره‌های تجربی تفاوت است و آن تفاوت در این است که اینها زیربنا و اساس سایر گزاره‌های تجربی هستند. به عبارت دیگر، اگر ما صدق آنها را مفروض نگیریم دیگر قادر نخواهیم بود که از صدق و کذب سایر گزاره‌های تجربی در سایر ساحت‌های فعالیت بشری سخن بگوییم (Phillips 1988, 39). مثلاً گزاره‌های زیر را می‌توان گزاره‌های پایه خواند:

- من متولد شده‌ام

- اشیای مادی وجود دارند

- انسان وجود دارد

با توجه به کارکرد و نقشی که گزاره‌های دینی در فعالیت‌های انسانی دارند، می‌توان گفت این گزاره‌ها نیز جزء گزاره‌های پایه هستند و نباید برای توجیه آنها به دنبال پایه عقلانی بود. به عبارت دیگر، تعیین صدق و کذب باورهای دینی منوط به ارائه برهان نخواهد بود (Phillips



با توجه به این مطالب می‌توان فهمید که چرا فیلیپس، علی‌رغم موفق خواندن انتقادات هیوم بر براهین اثبات وجود خدا، از نتایج و پیامدهای آن تبعیت نکرده و از آن فراتر رفته است. اگرچه او این انتقادات را قبول دارد، می‌گوید لازم نیست از این نقدها به غلط بودن باور دینی پی ببریم. بنابراین، از نظر او، رویکرد طرفداران هرمنوتیک احیاء قابل پذیرش نیست، زیرا هر گونه تلاش عقلی برای اثبات خدا محکوم به شکست است. اما در عین حال مسیر خود را از طرفداران هرمنوتیک سوءظن جدا کرده و معتقد است از این نقدها نباید حکم به توهمی بودن دین بکنیم، بلکه باید با تأمل فلسفی بر مفاهیم دینی و نقش آن در حیات دینی معتقدان به حاق معنای آنها برسیم. از این رو نقش فلسفه نیز کمی متفاوت می‌شود. در این رویکرد، کار فلسفه روشنگری است، و فلسفه باید گرامر دین را روشن کند، و لذا نباید آن را موافق یا مخالف دین دانست. وظیفه فلسفه پس از تبیین گرامر یا دستور زبان باورهای دینی به پایان می‌رسد (Phillips 1993, 177). حال که وظیفه فلسفه صرفاً روشنگری مفاهیم است، پس با اصلی‌ترین مسئله ادیان - یعنی وجود خداوند - چگونه باید مواجه شد؟ همواره در طول تاریخ با پرسش «آیا خدایی هست؟» به صورت فلسفی مواجهه صورت گرفته است. اما فیلیپس، که مواجهه فلسفی با چنین پرسشی ندارد، چگونه با مسئله وجود خداوند برخورد می‌کند؟ بخش بعدی مقاله در صدد پاسخ به همین پرسش است.

#### ۴-۱ وجود خداوند

اگر رویکرد هرمنوتیک تأمل را مد نظر قرار دهیم، می‌توانیم بفهمیم بسیاری از مسائلی که تا به حال مطرح شده مسائل غلطی بوده است. یکی از برجسته‌ترین نمونه‌های آن سؤال از وجود خداوند است. از نظر فیلیپس، پرسش از واقعیت و وجود امر الهی پرسشی است که بد فهمیده شده است. برای پاسخ به آن باید گرامر مفهوم باور به خدا مورد بررسی قرار بگیرد، در حالی که اغلب چنین گرامری را نادیده می‌گیرند و می‌پندارند که این سؤال ناظر به واقع است. اما بررسی گرامر این مفهوم ما را به این نتیجه می‌رساند که خداوند را نمی‌توان امر واقعی<sup>۱</sup> تلقی کرد، زیرا ما در دو مورد سؤال از امر واقع می‌کنیم: یکی هنگامی که در مورد چیزی اطمینان و یقین نداریم و دیگر زمانی که بخواهیم سایر احتمالات را رد کنیم. ویژگی این دو مورد آن است که احتمال دارد واقعیت بر خلاف آنچه تصور می‌کنیم باشد.

ولی اگر این دو مورد مذکور را با وجود خدا مقایسه کنیم، می‌بینیم که خدا نزد دین‌داران به گونه‌ای نیست که احتمال وجود و تحقق نداشته باشد. باید توجه کرد چنین نیست که خداوند همیشه موجود بوده است، بلکه در اصل باید گفت که معقول نیست بگوییم خداوند وجود ندارد (Phillips 1993, 1). دیدیم که در این هرمنوتیک خداوند حظی از وجود خارجی ندارد، بلکه تصویری است که در ذهن معتقدان وجود دارد و به زندگی آنها معنا و جهت می‌دهد. از این رو هرگز نباید چنین باوری را به عنوان تبیین عالم طبیعت به شمار آورد. وی این رویکرد را در مسائل دیگر دینی از قبیل دعا و جاودانگی اعمال می‌کند. با توجه به مطالب فوق، می‌فهمیم دین به هیچ وجه خاصیت تبیینگری ندارد، یعنی نمی‌توان از گزاره‌هایی مثل «خدا وجود دارد» یا «خدا خالق است» برای تبیین جهان استفاده کرد. علاوه بر این، باید متذکر شد که دین به هیچ وجه تبیین نمی‌شود. وقتی او می‌گوید دین بدون تبیین است منظورش از تبیین دو چیز است:

الف) تبیینی که به دنبال آن است تا باورهای دینی را به عنوان نتیجه جهل، احساسات یا فشارهای اجتماعی و تمایلات متافیزیکی ارزیابی کند.

ب) تبیینی که در جستجوی بنا نهادن پایه ایمان بر بنیان‌ها و استدلال‌های فلسفی است (Phillips 1976, X).

پس از آشنایی با هرمنوتیک تأمل، می‌توان اعتراضی را که جی. ال. مکی<sup>۹</sup> در کتاب معجزه خدا باوری<sup>۱۰</sup> بر اندیشه فیلیپس وارد کرده درک کرد و پاسخ آن را دریافت. از نظر مکی، فیلیپس با یک دوراهی مواجه است که ناچار است در آن دست به انتخاب بزند. او باید بپذیرد که خداوند حقیقتی خارجی است که دارای صفات انسانی است و یا این که زبان دین زبانی استعاری است و کارکرد این زبان ناظر به واقع نیست، بلکه مثلاً مقصود از آن اخلاق است (Mackie 1982, 225).

اما با توجه به مبانی مطرح شده در فلسفه فیلیپس به راحتی می‌توان فهمید که وی لزوماً مجبور به پذیرش یکی از این دو شق نیست، بلکه هیچ یک از شقوق را نمی‌پذیرد. ما دلیل نپذیرفتن شق اول - یعنی باور به وجود خارجی خدا - را بررسی کردیم. در مورد شق دوم، او می‌گوید زبان دین استعاری نیست. علت چنین ادعایی این است که کارکرد زبان دین اساساً برای اهداف دیگری است. دین اگرچه از زبان استعاری بهره می‌جوید، هدف اصلی‌اش ارائه

طرز تفکری جدید در مورد عالم است. گویا دین قصد دارد به ما بگوید «بدین شکل فکر کنید». دین در صدد است تا به ما طرز تفکری جدید نسبت به مواجهه با ویژگی‌های مختلط این جهان - که شامل امور خیر و شر است - ارائه دهد (Phillips 2004, 64-65).

با عنایت به مطالب بالا و شرح هرمنوتیک تأمل دیدیم که فیلیپس از آن جهت که براهین خداشناسی را مخدوش می‌داند بسیار تحت تأثیر هیوم است. اما تمسک به هرمنوتیک تأمل مانع از آن شد که وی همانند طرفداران هرمنوتیک سوء ظن به نفی دین پردازد و آن را محصول توهم بداند، بلکه در صدد برآمد که به تحلیل مفهومی گزاره‌های دینی و نقش آنها در سبک زندگی دین‌داران پردازد و از این طریق به فهم دین نائل آید. همان طور که گفتیم، او در این قسمت تحت تأثیر رویکرد ویتگنشتاین متأخر بوده و تلاش کرده سخنان پوزیتیویست‌های منطقی را خطا جلوه دهد. اما آیا این نظام فلسفی سازگاری درونی دارد؟ آیا او می‌تواند با این سخنان به مقابله با اندیشه پوزیتیویستی برود؟ در بخش بعدی مقاله که به نقد آرای فیلیپس اختصاص دارد به سؤالات فوق پاسخ داده خواهد شد.

## ۵. نقد فیلیپس

هرچند فیلیپس تلاش‌های بسیاری برای توجیه دیدگاه خود انجام داد، همچنان نقدهایی به دیدگاه او وارد است. ما در اینجا به برخی از آنها اشاره می‌کنیم.

### ۵-۱ نقد اول

یکی از افرادی که به نظام فلسفی فیلیپس نقد وارد کرده ویلیام وین‌رایت است. از نظر او فیلیپس مدعی است که نباید به وسیله فلسفه و علم به توجیه گزاره‌های دینی پرداخت، بلکه باید مقصود دین‌داران را هنگام سخن گفتن از خدا و دعا و... توصیف کرد. به همین جهت او خدا را تصویری نزد مؤمنان معرفی کرد. اما آیا می‌توان گفت که دین‌داران معمولی دیدگاه‌شان نسبت به خدا صرفاً بیانگر تصویر ذهنی خودشان است؟ آیا آنها برداشت حقیقی از این مفاهیم ندارند؟ به نظر می‌رسد برای پاسخ به این سؤال‌ها مجبوریم که از مبانی فلسفی و عقلی - یا الهیات طبیعی - استفاده کنیم. به همین جهت الهیات طبیعی نه تنها منحرف‌کننده گرامر صحیح باورهای دینی نیست، بلکه بخش بسیار مهمی از سنت‌هایی همچون مسیحیت و اسلام است و این ادیان چنین معیارهایی را معتبر می‌شمارند (وین‌رایت

## ۵-۲ نقد دوم

به علاوه دیدگاه فیلیپس باورهای دینی را از وضعیت ناظر به خارج تهی می‌کند. این رویکرد اگرچه می‌تواند گزاره‌های دین را از حملات بررسی‌های فلسفی و علمی مصون بدارد، به هیچ وجه با دیدگاه دین‌داران سازگار نیست. به عبارت دیگر، به هیچ عنوان مشخص نیست که آیا می‌توان به طور همزمان هم پایبند به تحلیل فیلیپس بود و هم برخی نگرش‌ها و اعمال خداپاوارانه را حفظ کرد. مثلاً چگونه یک دین‌دار می‌تواند در برقراری ارتباط با یک تصویر ذهنی تلاش کند؟ همان طور که برقراری ارتباط با یک موجود خیالی و افسانه‌ای غیرممکن است، برقراری ارتباط با خدایی که صرفاً تصویر ذهنی است و هیچ حظی از واقعیت خارجی ندارد نیز امری غیرممکن است. برای فهم این نکته باید بین دو امر زیر تمایز قائل شویم:

الف) صحبت کردن درباره اشخاص و اشیاء

ب) صحبت کردن با اشخاص

افراد می‌توانند درباره اشیاء و اشخاص افسانه‌ای سخن بگویند، بدون این که ضرورتاً وجود مستقل آنها را پیشفرض بگیرند. بیشتر قصه‌ها و رمان‌هایی که در ادبیات وجود دارند از این سنخ هستند. در این قصه‌ها و رمان‌ها به طور مبسوط پیرامون شخصیت‌های خیالی صحبت می‌شود بدون این که این شخصیت‌ها وجود مستقلی داشته باشند. اما در مورد «ب» چنین حکمی صادق نیست. هنگامی که می‌خواهیم شخص خاصی را خطاب قرار دهیم، در واقع پیشفرضمان این است که آن شخص وجودی مستقل و خارجی دارد. بنابراین خدا هنگامی می‌تواند مورد خطاب مؤمنان قرار بگیرد که وجود خارجی داشته باشد، در غیر این صورت ارتباط با او صرفاً یک تظاهر است (Henderson 1979, 33-35).

## ۵-۲-۱ تفسیر دیویس از خداشناسی فیلیپس

برخی از متفکران از دیدگاه فیلیپس حمایت کرده، بعضاً تفاسیر عجیبی از خداشناسی او عرضه می‌کنند. یکی از این افراد برایان دیویس<sup>۱۱</sup> است. او مدعی است مقصود فیلیپس این است که «خدا موجودی در میان سایر موجودات نیست» یا «نگاه طبیعت‌گرایانه به خدا

غلط است» یا «وجود خدا حاکی از امر واقع نیست». دیویس معتقد است فیلیپس نگاه انسان‌گرایانه به خدا را انکار می‌کند و از نظر او نباید پنداشت که خدا ساکن در جهان است یا این که می‌تواند به وجود بیاید یا نیاید. از آنجا که انسان‌ها عادت کرده‌اند همه ویژگی‌های انسانی و این جهانی را به خدا نسبت دهند، فیلیپس با این رویکرد به مخالفت برخاسته و آن را از اساس غلط می‌داند. به عقیده دیویس این نحوه سخن گفتن از خدا اگرچه ممکن است ایرادات منطقی داشته باشد، واقعاً خلاصه‌ای از دیدگاه‌های انجیل و عهد عتیق درباره خداست (Davies 2007, 223-225). او می‌گوید هر کس به فیلیپس نقد می‌کند که دیدگاهش مطابق نظر دین‌داران نیست در واقع باید بپذیرد که عین همین نقدها نیز به آکوئیناس وارد است، در حالی که این نقد را به آکوئیناس وارد نمی‌دانند و نمی‌پذیرند که او نیز تفسیری مخالف با نظر کتاب مقدس ارائه کرده است. ولی آکوئیناس هم مانند فیلیپس هرگز خدا را به معنایی که سایر امور را شخص می‌دانیم متشخص نمی‌داند و برای خدا ویژگی‌های انسانوار قائل نیست. لذا اگر بتوان آکوئیناس را دین‌دار و راست‌گیش دانست باید بتوان فیلیپس را نیز راست‌گیش دانست (Davies 2007, 229-230).

### ۵-۲-۲ تحلیل و بررسی

با بررسی جامع آثار فیلیپس می‌توان گفت تفسیر دیویس با نظام فلسفی فیلیپس سازگار نیست، زیرا تفسیر او از نگاهی تک‌بعدی است و به سایر بخش‌های نظام فلسفی فیلیپس توجهی نکرده است. این عدم توجه و نگاه تک‌بعدی سبب شده است تفسیری غلط از خداشناسی فیلیپس عرضه کند. اگر از سایر ابعاد دینی که فیلیپس پیرامون آنها سخن گفته صرف نظر کنیم، آنگاه می‌توانیم سخن دیویس را معقول بدانیم. ولی او پیرامون جاودانگی، دعا، عشق و... سخن گفته و فی‌المثل معتقد است که جاودانگی به هیچ وجه حیات پس از مرگ نیست، بلکه باید آن را در پرتو کیفیت زندگی در همین دنیا فهم کرد. با توجه به این که تفسیرهای فیلیپس از آموزه‌های دینی در سایر ابعاد نیز در تضاد کامل با دیدگاه‌های کتب مقدس و نظرات دین‌داران است، نمی‌توان گفت منظور او از نفی واقعیت از خدا، نفی انتساب صفات انسانوار به خداست. به عبارت دیگر، تفسیر دیویس با سایر بخش‌های فلسفه فیلیپس سازگار نیست، و این ناسازگاری سبب می‌شود تفسیرش چندان معقول نباشد و تأویلی بدون قرینه به حساب آید. با تأمل بیشتر در آثار فیلیپس می‌توان فهمید که

دیدگاه‌های او دارای اشکالات دیگری نیز هستند که در زیر بدان اشاره می‌کنیم.

### ۵-۳ نقدی دیگر بر فیلیپس

از آنجا که فیلیپس بسیار تحت تأثیر هیوم بود، لازم است تأملی بر برهان نظم ارائه شده توسط هیوم داشته باشیم. از آنچه بیان شد آشکار می‌شود که فیلیپس از تقریرهای مختلف برهان نظم غفلت ورزیده است. توضیح آن که این برهان به طور کلی دارای سه تقریر گوناگون با عناوین «استنتاج تمثیلی» «استنتاج مبتنی بر بهترین تبیین» و «استنتاج مبتنی بر احتمال» است. هر کدام از این تقریرها با روشی خاص به استدلال برای اثبات وجود خداوند می‌پردازند. اما مسئله قابل توجه این است که استدلال هیوم صرفاً مبتنی بر استنتاج تمثیلی است و او صرفاً به نقد این تقریر پرداخته است. فیلیپس از بقیه تقریرهای این برهان غفلت کرده و بدون ارزیابی آنها به مخدوش بودن برهان نظم حکم داده است. از این رو کاوش‌های او در این زمینه چندان دقیق نیست.

### ۶. نتیجه‌گیری

همان طور که گفتیم نظام فلسفی فیلیپس در وهله اول متأثر از هیوم و در وهله دوم متأثر از ویتگنشتاین است. او از طریق هیوم آموخت که نمی‌توان با معیارهای فلسفی و عقلی به اثبات وجود خداوند پرداخت و تمام براهینی که مدعی اثبات وجود خدا هستند اشکال دارند. بسیاری از فلاسفه دین نیز با آموزه‌های هیوم به همین نتیجه رسیده‌اند و به همین دلیل برخی ملحد شده و منکر وجود خدا شده‌اند و دین را از اساس توهم خوانده‌اند و برخی دیگر -همچون پوزیتیویست‌های منطقی حلقه وین- مسئله وجود خدا را از اساس بی‌معنا تلقی کرده‌اند. اما فیلیپس طریق ملحدها را نپیمود و وجود خدا را منکر نشد و دین را محصول توهم ندانست و بر خلاف پوزیتیویست‌ها مسئله وجود خدا را بی‌معنا تلقی نکرد. دقیقاً در همین موضع رد پای ویتگنشتاین در فلسفه او آشکار می‌شود. او با پذیرش نظریه بازی‌های زبانی ویتگنشتاین در صدد برآمد تا به هر دو گروه فوق‌الذکر پاسخ دهد و اولاً ثابت کند که دین محصول توهم نیست و ثانیاً مسئله وجود خدا بی‌معنا نیست. اما با شرحی که از نظام فلسفی وی ارائه دادیم، می‌بینیم که، علی‌رغم تلاش‌های بسیار، او تلویحاً پذیرفته که فقط گزاره‌های علمی صلاحیت پرده‌برداری از حقایق طبیعت را دارند و دین هیچ‌گونه

تبیینی در این جهت ارئه نمی دهد. بنابراین با دقت نظر در نظام فلسفی وی آشکار می شود که او همچنان در دام پوزیتیویست ها گرفتار است و نتوانسته خود را از معیار آنها رهایی دهد.

### کتاب نامه

تالیافرو، چارلز. ۱۳۸۲. فلسفه دین در قرن بیستم. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: دفتر پژوهش و نشر سهروردی.

وینزایت، ویلیام. ۱۳۹۰. فلسفه دین. ترجمه علیرضا کرمانی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.

Davies, Brian. 2007. "D. Z. Phillips on Belief in God." *Philosophical Investigation* 30.

Henderson, E. 1979. "Reductionism and Practice of Worship." *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 10, No. 1.

Hume, David. 1953. *Dialogues Concerning Natural Religion*. New York: Hafner Publishing Company.

Mackie, J. L. 1982. *The Miracle of Theism*. Oxford: Oxford University Press.

Phillips, D. Z. 1981. *The Concept of Prayer*. New York: The Seabury Press.

Phillips, D. Z. 1988. *Faith after Foundationalism*. London & New York: Routledge.

Phillips, D. Z. 1970. *Faith and Philosophical Enquiry*. London: Routledge & Kegan.

Phillips, D. Z. 1999. "Is Hume's True Religion a Religious Belief." In T. Timothy, & D. Z. Phillips (Eds.), *Religion and Hume's Legacy*. London: St Martin's Press.

Phillips, D. Z. 2004. *Religion and Hermeneutics of Contemplation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, D. Z. 1976. *Religion without Explanation*. Oxford: Basil Blackwell.

Phillips, D. Z. 1993. *Wittgenstein and Religion*. London: St. Martin's Press.

### یادداشت ها

1. Hume's Legacy
2. Hermeneutics of Recollection
3. Hermeneutics of Suspicion
4. Hermeneutics of Contemplation
5. *Dialogues Concerning Natural Religion*
6. a Posteriori
7. True Religion
8. Fact
9. J. L. Mackie
10. *Miracle of Theism*
11. Brian Davies