

دانشنامهٔ فلسفهٔ استنفورد (۴)

فلسفهٔ دین

این کتاب ترجمه‌ای است از:

Philosophy of Religion/Charles Taliaferro, Sep 11, 2013

Faith & Fideism/Richard Amesbury, Sep 26, 2012

Moral Arguments for the Existence of God/Stephen Evans, Jun 12, 2014

Religious Diversity (Pluralism)/David Basinger, Jul 1, 2014

Religion and Morality/John Hare, Dec 2, 2014

Kant's Philosophy of Religion/Lawrence Pasternack, Jul 18, 2014

The Stanford Encyclopedia of Philosophy

این مجموعه با کسب اجازه از گردانندگان دانشنامه
فلسفه استنفورد (SEP) منتشر می‌شود.

عنوان و نام پدیدآور: فلسفه دین / نویسندگان چارلز تالیافرو... [و دیگران]: مترجمان یاسر میردامادی...
[و دیگران]: سرپرست و ویراستار مجموعه مسعود علیا.
مشخصات نشر: تهران: ققنوس، ۱۴۰۰.
مشخصات ظاهری: ۴۴۷ ص.

فروست: دانشنامه فلسفه استنفورد؛ ۴/دبیر مجموعه مسعود علیا.

شابک: ۹-۰۴۱۴-۰۴-۰۶۲۲-۹۷۸

وضعیت فهرست نویسی: فیا

یادداشت: مترجمان یاسر میردامادی، مریم خدادادی، امیرحسین خدایپرست، مهدی اخوان، مهدی
محمدمی اصل، مریم هاشمیان.

یادداشت: نویسندگان چارلز تالیافرو، جان بیشاب، ریچارد ایمیزی، استیون اونز، دیوید بیسینگر، جان هر، لاورنس
پاسترناک

یادداشت: کتاب حاضر ترجمه مقالاتی از دایرةالمعارف «Stanford encyclopedia of philosophy» است.

یادداشت: کتابنامه.

یادداشت: نمایه.

موضوع: کانت، ایمانوئل، ۱۷۲۴-۱۸۰۴ م. — دیدگاه درباره دین

موضوع: Kant, Immanuel -- Views on religion

موضوع: دین — فلسفه

موضوع: Religion -- Philosophy

موضوع: خدا — اثبات

موضوع: God -- Proof

موضوع: دین و اخلاق

موضوع: Religion and ethics

موضوع: کثرت‌گرایی مذهبی

موضوع: Religious pluralism

شناسه افزوده: تالیافرو، چارلز

شناسه افزوده: Taliaferro, Charles

شناسه افزوده: میردامادی، سیدیاسر، ۱۳۵۹ - مترجم

شناسه افزوده: علیا، مسعود، ۱۳۵۴ - ویراستار

رده‌بندی کنگره: BL ۵۱

رده‌بندی دیویی: ۲۱۰

شماره کتاب شناسی ملی: ۸۷۰۶۸۳۷

دانشنامه فلسفه استنفورد (۴)

فلسفه دین

سرپرست و ویراستار مجموعه:
مسعود علیا

نویسندگان:

چارلز تالیافرو، جان بیشاب، ریچارد ایمبزی، استیون اوتز،
دیوید پیسینگر، جان هر، لاورنس پاسترناک

مترجمان:

یاسر میردامادی، مریم خدادادی، امیرحسین خداپرست،
مهدی اخوان، مهدی محمدی اصل، مریم هاشمیان





انتشارات قنوس

تهران، خیابان انقلاب، خیابان شهدای ژاندارمری،

شماره ۱۱۱، تلفن ۴۰ ۸۶ ۴۰ ۶۶

ویرایش، آماده‌سازی و امور فنی:

تحریریه انتشارات قنوس

* * *

دانشنامه فلسفه استنفورد (۴)

سرپرست و ویراستار مجموعه:

مسعود علیا

فلسفه دین

نویسندگان: چارلز تالیافرو، جان پیشاب، ریچارد ایمیزبری،

استیون اونز، دیوید پیسینگر، جان هر، لاورنس پاسترناک

مترجمان: یاسر میردامادی، مریم خدادادی، امیرحسین خداپرست،

مهدی اخوان، مهدی محمدی اصل، مریم هاشمیان

چاپ اول

۱۱۰۰ نسخه

۱۴۰۱

چاپ پارمیدا

حق چاپ محفوظ است

شابک: ۹ - ۰۴۱۴ - ۰۴ - ۶۲۲ - ۹۷۸

ISBN: 978 - 622 - 04 - 0414 - 9

این کتاب با کاغذ حمایتی منتشر شده است

شابک: ۹ - ۰۴۱۴ - ۰۴ - ۶۲۲ - ۹۷۸

www.qoqnoos.ir

Printed in Iran

۱۲۰۰۰۰ تومان

فهرست

فلسفه دین

چارلز تالیافرو / یاسر میردامادی

۱۱	[درآمد]
۱۳	۱. شاخه فلسفه دین و اهمیت آن
۱۷	۲. معناداری زبان دین
۲۳	۳. کنش ها و سبک های دینی زیست
۲۹	۴. مفهوم خدا
۷۵	۵. کثرت انگاری دینی
۸۱	کتابنامه
۸۸	سپاسگزاری

ایمان

جان بیشاب / مریم خدادادی

۹۱	[درآمد]
۹۳	۱. مدل های ایمان و مؤلفه های کلیدی آن ها
۹۵	۲. مؤلفه انفعالی ایمان
۹۷	۳. ایمان به عنوان معرفت
۱۰۱	۴. ایمان و عقل: معرفت شناسی ایمان
۱۰۵	۵. ایمان به عنوان باور

۱۱۵	۶. ایمان به عنوان توکل.....
۱۲۱	۷. ایمان به عنوان مخاطره اعتقادی.....
۱۳۱	۸. ایمان به عنوان مخاطره نااعتقادی.....
۱۳۳	۹. ایمان به عنوان امید.....
۱۳۵	۱۰. ایمان به عنوان فضیلت.....
۱۳۷	۱۱. ایمان فراتر از خداباوری (رسمی).....
۱۴۱	کتابنامه.....

ایمان‌گرایی

ریچارد ایمبزی / مریم خدادادی

۱۴۷	[درآمد].....
۱۴۹	۱. تعریف صوری.....
۱۵۱	۲. تاریخچه کوتاهی از «ایمان‌گرایی».....
۱۷۷	۳. اصطلاح‌شناسی جانبدارانه.....
۱۸۱	۴. ایمان‌گرایی عقلانی؟.....
۱۸۷	کتابنامه.....

استدلال‌های اخلاقی در اثبات وجود خدا

استیون اوز / امیرحسین خداپرست

۱۹۳	[درآمد].....
۱۹۵	۱. اهداف استدلال‌های خداباورانه.....
۱۹۹	۲. تاریخ استدلال‌های اخلاقی در اثبات وجود خدا.....
	۳. استدلال‌های اخلاقی نظری در اثبات وجود خدا و نظریه‌های امر الهی درباره الزام اخلاقی.....
۲۰۵	۴. استدلال‌های مبتنی بر معرفت یا آگاهی اخلاقی.....
۲۱۳	کتابنامه.....

۲۱۹	۵. استدلال‌های مبتنی بر کرامت یا ارزش انسانی
۲۲۵	۶. استدلال‌های اخلاقی عملی در تأیید باور به خدا
۲۳۵	۷. نتیجه
۲۳۷	کتابنامه
۲۳۹	سپاسگزاری

تنوع دینی

دیوید بیسینگر / مهدی اخوان

۲۴۳	[درآمد]
۲۴۵	۱. گسترده‌گی تنوع دینی
۲۴۹	۲. پاسخ‌های ممکن به تنوع دینی
۲۵۱	۳. تنوع دینی و الزام معرفتی
۲۵۷	۴. تنوع دینی و باور موجه
۲۶۷	۵. تنوع دینی و دفاعیه‌ها
۲۶۹	۶. تنوع دینی و مدارای دینی
۲۷۳	۷. تنوع دینی و سرشت ابدی نوع بشر
۲۸۵	۸. تنوع دینی در عرصهٔ تعلیم و تربیت عمومی
۲۹۳	۹. نتیجه‌گیری
۲۹۷	کتابنامه

دین و اخلاق

جان هر / مهدی محمدی اصل

۳۰۳	[درآمد]
۳۰۷	۱. فلسفه یونان باستان
۳۱۷	۲. کتاب مقدس عبری و عهد جدید

۳۲۳	۳. قرون وسطی
۳۳۱	۴. فلسفه مدرن
۳۴۹	۵. فلسفه معاصر
۳۶۷	کتابنامه

فلسفه دین کانت

لاورنس پاسترناک / مریم هاشمیان

۳۷۳	[درآمد]
۳۷۵	۱. مرور و زمینه
۳۷۹	۲. بررسی‌های پیشانقدی کانت در باب خدا
۳۸۳	۳. فلسفه دین کانت در دوره نقدی
۴۲۷	۴. خدا در اثر انتشار یافته پس از مرگ
۴۲۹	کتابنامه
۴۳۷	نمایه

فلسفه دین

چارلز تالیافرو

ترجمه یاسر میردامادی

[درآمد]

فلسفه دین بررسی فلسفی موضوعات و مفاهیم اصلی مطرح شده در سنت‌های دینی است. این شاخه از فلسفه تمام حیطه‌های اصلی فلسفی را در بر می‌گیرد: متافیزیک، معرفت‌شناسی، منطق، فلسفه اخلاق و ارزش‌شناسی، فلسفه زبان، فلسفه علم، حقوق، جامعه‌شناسی، سیاست، تاریخ و غیره. فلسفه دین همچنین شامل پژوهش در باب اهمیت دینی رخداد‌های تاریخی (مانند هولوکاست) و ویژگی‌های عام جهان هستی (مانند قوانین طبیعی، پیدایش حیات ذی‌شعور، گواهی گسترده در باب امور واجد اهمیت دینی و غیره) است.

بخش اول این اثر به مرور شاخه فلسفه دین و اهمیت آن می‌پردازد. بخش‌های بعدی تحولات این شاخه فلسفی از میانه قرن بیستم را پوشش می‌دهند. تمام بخش‌های این اثر در باب فلسفه دین سخن خواهند گفت، اما فلسفه دین به آن صورتی که عمدتاً در گروه‌ها [یا دپارتمان‌ها]ی تحلیلی فلسفه و دین‌پژوهی در کشورهای انگلیسی‌زبان مورد مطالعه قرار می‌گیرد.

شاخه فلسفه دین و اهمیت آن

کندوکاو فلسفی در باورها و کنش‌های دینی در قدیمی‌ترین فلسفه‌های ثبت‌شده شرق و غرب هویداست. در غرب، در سرتاسر فلسفه یونانی-رومی و نیز در قرون وسطی، به تأمل فلسفی درباره خدا یا خدایان، عقل و ایمان، روح، حیات پس از مرگ و نظایر این‌ها به چشم شاخه‌ای فرعی از فلسفه، تحت عنوان «فلسفه دین»، نگریسته نمی‌شد. در آن زمان، خداپژوهی فلسفی صرفاً جزئی از طرح‌های متعدد درهم‌تنیده فلسفی بود. این درآمیختگی کاوش فلسفی با موضوعات دینی و نیز با کاروبار فلسفی در حیطه‌های وسیع‌تر (مثل سیاست‌شناسی، معرفت‌شناسی و سایر شاخه‌ها) در میان آثار بسیاری از فیلسوفان اوایل دوران مدرن، مانند توماس هابز،^۱ جان لاک^۲ و جورج بارکلی^۳ آشکار است. تنها رفته‌رفته با متونی برخورد می‌کنیم که صرفاً به موضوعات دینی اختصاص یافته است. در زبان انگلیسی، نخستین بار اصطلاح «فلسفه دین» در اثری متعلق به قرن هفدهم میلادی به قلم رالف کادورث^۴ به کار رفت. او و هنری مور،^۵ همکارش در دانشگاه کمبریج، اثری فلسفی با تمرکز ویژه بر دین منتشر کردند. از این رو، اگر کسی اصرار داشته باشد که سرآغاز فلسفه دین به عنوان شاخه‌ای فلسفی را تاریخ‌گذاری کند، دلایل خوبی برای این ادعا وجود دارد که فلسفه دین (به تدریج) در میانه قرن هفدهم میلادی آغاز شد (بنگرید به Taliaferro 2005). بسیاری از موضوعاتی که کادورث و مور به آن‌ها پرداختند همچنان در دستور کار فلسفه دین قرار دارد (موضوعاتی مانند براهین وجود خدا، اهمیت کثرت‌انگاری دینی، و سرشت خیر و شر در نسبت با

1. Thomas Hobbes 2. John Locke 3. George Berkeley 4. Ralph Cudworth
5. Henry More

خدا)، و بسیاری از اصطلاحاتی که اکنون در فلسفه دین رایج است ریشه در اثر کادورث و همکارش دارد. (آن‌ها اصطلاحاتی مانند خداباوری، مادی‌انگاری و آگاهی را وضع کردند).

امروزه فلسفه دین حیطة فلسفی استخوان‌دار و بسیار پویایی است. هر مدخلی بر فلسفه در جهان انگلیسی‌زبان، تقریباً بی‌هیچ استثنایی، چیزی از فلسفه دین در خود دارد. اهمیت فلسفه دین در اصل به سبب اهمیت موضوع آن است: باورهای بدیل در باب خدا، برهمن،^۱ امر قدسی، انحای تجربه دینی، مناسبات علم و دین، چالش فلسفه‌های غیردینی، سرشت و حیطة خیر و شر، پرداخت دینی به تولد، تاریخ و مرگ و دیگر زمینه‌های اساسی. کندوکاو فلسفی در باب این موضوعات شامل پرسش‌هایی بنیادی درباره جایگاه ما در جهان هستی و ارتباط ما با آن چیزی است که ممکن است متعال از جهان هستی باشد. فلسفه‌ورزی به این شیوه مستلزم پژوهش در سرشت و حدود و ثغور تفکر بشری است. به موازات این طرح‌های پیچیده و بلندپروازانه، فلسفه دین دست‌کم از سه جهت واجد اهمیت برای کاروبار فلسفی به طور کلی است.

فلسفه دین به کنش‌های اجتماعی و شخصی‌جا افتاده‌می‌پردازد. از این رو، به دغدغه‌های عملی ما ربط دارد؛ موضوع فلسفه دین، سراسر، نظریه‌های انتزاعی نیست. از آن‌جا که درصد عظیمی از جمعیت جهان در صف دین قرار دارند یا از دین اثر می‌پذیرند، فلسفه دین نقش استواری در پرداختن به ارزش‌ها و تعهدات بالفعل مردم دارد. یکی از ارجاعات اصلی در بخش زیادی از فلسفه دین ارجاع به شکل و محتوای سنت‌های زنده است. بدین ترتیب، فلسفه دین چه‌بسا از رشته‌های دیگری که درباره زیست دینی پژوهش می‌کنند اثر بپذیرد.

دلیل دیگر اهمیت فلسفه دین، گستردگی این شاخه فلسفه است. حیطة‌های فلسفی‌ای که از محتواهای دینی خالی باشند اندک‌اند. سنت‌های دینی چنان ادعاهای دامن‌گستر و فراگیری دارند که تقریباً از هر قلمروی در فلسفه می‌توان برای پژوهش فلسفی در باب انسجام، توجیه و ارزش این مدعیات سود برد.

دلیل سوم دلیلی تاریخی است. بیشتر فیلسوفان در طول تاریخ اندیشه، در شرق و غرب، به موضوعات دینی پرداخته‌اند. جز با جدی گرفتن فلسفه دین نمی‌توان تاریخ معتبری از فلسفه به دست داد.

فلسفه دین، علاوه بر اهمیت حیاتی‌اش برای فلسفه، می‌تواند سهمی محوری در پیشبرد دین‌پژوهی و الهیات نیز ادا کند. دین‌پژوهی اغلب شامل فرضیات روش‌شناختی مهمی در باب تاریخ و نیز دربارهٔ طبیعت و حدود تجربهٔ دینی است. این فرضیات نیازمند ارزیابی و بحث و فحص فلسفی است. الهیات نیز می‌تواند دست‌کم در دو زمینه از فلسفه دین سود ببرد. به گواهی تاریخ، الهیات اغلب از فلسفه استفاده کرده یا از آن اثر پذیرفته است. فلسفه افلاطونی و فلسفه ارسطویی اثر عمده‌ای بر تنسیق تعالیم مسیحی کلاسیک نهاده‌اند، و در دوران مدرن الهی‌دانان اغلب از آثار فیلسوفان (از هگل گرفته تا هایدگر و دریدا) بهره برده‌اند. از مزایای دیگر فلسفه دین برای الهیات، نقش فلسفه در ایضاح، ارزیابی و مقایسهٔ باورهای دینی است. در برخی دوره‌ها ارزیابی باورهای دینی بسیار انتقادی و تحقیرآمیز بوده است، اما دوره‌های فراوانی را در تاریخ اندیشه می‌توان سراغ گرفت که در آن‌ها فلسفه نقش مثبتی در شکوفایی زیست دینی ایفا کرده است. این تعامل سازنده محدود به غرب نیست. مثلاً، فلسفه نقش بسیار مهمی در دیدگاه‌های متمایز بودایی در زمینهٔ معرفت و خود^۱ ایفا کرده است. درست همان‌طور که اندیشه‌های فلسفی جان تازه‌ای به کار الهیاتی بخشیده‌اند، موضوعات اصلی الهیات، شامل تعالی خداوند، صفات خدا، مشیت الهی و نظایر این‌ها، نیز تأثیراتی اساسی بر طرح‌های مهم فلسفی نهاده است. (مثلاً، هیلاری پاتنم میان فلسفه صدق و مفهوم «نگریستن از چشم خدا»^۲ ارتباط برقرار کرده است.)

در ابتدای قرن بیست و یکم، دلیل عام‌تری نیز برای اهمیت فلسفه دین می‌توان آورد: فلسفه دین می‌تواند به گفتگوی فرهنگ‌ها رونق بخشد. اکنون فیلسوفان دین اغلب علاوه بر ویژگی‌های ممیز باورها و کنش‌های دینی، به دنبال ویژگی‌های مشترک آن‌ها نیز می‌گردند. پژوهش فلسفی در حوزهٔ دین می‌تواند ارتباط میان سنت‌ها و نیز ارتباط میان ادیان و نهادهای سکولار را رونق بخشد.

معناداری زبان دین

حجم قابل توجهی از تحقیق در باب معناداری زبان دین در قرون وسطی انجام پذیرفت. سهم اصلی را در این میان موسی بن میمون^۱ (۱۱۳۵-۱۲۰۴)، توماس آکویناس^۲ (۱۲۲۵-۱۲۷۴)، دونس اسکوتوس^۳ (۱۲۶۶-۱۳۰۸) و ویلیام اکامی^۴ (۱۲۸۵-۱۳۴۷) ادا کردند. کار ایشان در باب زبان دین بر مبنای کار کسانی پیش از آنها صورت پذیرفت: فیلون^۵ (۲۰ ق.م - ۵۰)، کلمنت^۶ (۱۵۰-۲۱۵) و اریگن اسکندرانی^۷ (۱۸۵-۲۵۹). در دوران مدرن، بیشترین سهم پرداختن به زبان دین در پاسخ به پوزیتیویسم منطقی و کار متأخر ویتگنشتاین^۸ (۱۸۸۹-۱۹۵۱) شکل گرفت. این بخش و بخش بعدی، دو جنبش اخیر را در کانون توجه خود قرار خواهند داد.

پوزیتیویسم منطقی به ترویج اصل تجربه‌گرایانه معنا پرداخت، اصلی که برای باور دینی مخرب به شمار آمد. اصل تجربه‌گرایانه‌ای که در پی می‌آید نمودار [پوزیتیویسم منطقی] است: برای آن‌که ادعایی گزاره‌ای (قضیه‌ای) معنادار باشد، این ادعا یا باید ناظر به روابط صوری صرف میان ایده‌ها [یا تصورات] باشد، مانند ایده‌های متعلق به ریاضیات و تعاریف تحلیلی («الف الف است»، «مثلث سه ضلع دارد») یا این‌که باید علی‌الاصول تجربه‌ای ادراکی [یا حسی]^۹ وجود داشته باشد که قرینه‌ای برای صادق یا کاذب بودن این ادعا فراهم آورد. (صورت غلیظ‌تر پوزیتیویسم می‌گوید ادعاهای ناظر به جهان باید، دست‌کم علی‌الاصول،

1. [Moses] Maimonides 2. Thomas Aquinas 3. Duns Scotus

4. William of Ockham 5. Philo 6. Clement 7. Origen of Alexandria

8. [Ludwig] Wittgenstein 9. perceptual experience

اثبات‌پذیر^۱ باشد). دیدگاه پوزیتیویستی رقیق‌تر (که به شکل انعطاف‌پذیرتری از قرینه سخن می‌گوید) و دیدگاه پوزیتیویستی سخت (که از اثبات‌علی‌الاصول سخن می‌گوید) هر دو، حد و مرز گفتار معنادار در باب جهان را مشخص می‌کنند. ادعاهای ظاهراً ناظر به واقعی که هیچ دلالت تجربی‌ای ندارند ادعاهایی بی‌محتوا هستند. در راستای این شکل از پوزیتیویسم، ا. ج. ایر^۲ (۱۹۱۰-۱۹۸۹) و برخی دیگر ادعا کردند که باورهای دینی بی‌معنایند. چگونه می‌توان به لحاظ تجربی این ادعا را اثبات کرد که خدا در همه‌جا حاضر است یا عشق می‌ورزد یا کریشنا^۳ تجسم ویشنو^۴ است؟ در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ میلادی، در مباحثه‌ای مهم، برهان‌های فلسفی در باب خدا به بحث‌های راجع به وجود و عادات باغبانی نامرئی تشبیه شد؛ این تشبیه بر تمثیلی از جان ویزدم^۵ در سال‌های ۱۹۴۴-۱۹۴۵ مبتنی بود. ایده باغبانی که نه تنها نامرئی است بلکه با هیچ‌یک از قوای حسی قابل تشخیص هم نیست بی‌معنا به نظر می‌رسید. این ایده از آن رو بی‌معنا به نظر می‌رسید که می‌گفتند تفاوتی وجود ندارد میان باغبانی که قابل ادراک حسی نیست و باغبانی که اصلاً وجود ندارد. آنتونی فلو^۶ با استفاده از تمثیل باغ و تمثیل‌های دیگری که طرحی مشابه داشتند (بنگرید به مقاله او در Mitchell 1971) استدلال کرد که ادعاهای دینی از آزمون تجربی معناداری سربلند بیرون نمی‌آیند. شاخه فلسفه دین در دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ عمدتاً صحنه کارزاری فکری بود که در آن بحث‌ها حول این موضوع می‌چرخید که آیا باورهای دینی معنادارند یا از نظر مفهومی یاوه‌اند.

اثبات‌باوری^۷ تجربی به هیچ عنوان نمرده است. برخی منتقدان باور به خدای غیرجسمانی، همچنان با اصلاحاتی چند، از انتقاد فلو و ایر جانبداری می‌کنند. مایکل مارتین^۸ و کای نیلسن^۹ نمایندگان این رویکردند. اما با وجود این تلاش‌ها، امروزه چنین انگاشته می‌شود که چالش‌های تجربه‌گرایانه در برابر معناداری باور دینی گیرایی گذشته را ندارد.

1. verifiable 2. A. J. Ayer 3. Krishna 4. Vishnu 5. John Wisdom
6. Antony Flew 7. verificationism 8. Michael Martin 9. Kai Nielsen

در تاریخ بحث بر سر پوزیتیویسم، رادیکال‌ترین اتهام این بود که پوزیتیویسم خودش موجب ابطال خودش می‌شود. معیار تجربه‌گرایانه معنا، خود، قضیه‌ای به نظر نمی‌رسد که بیانگر رابطه‌ی صوری میان ایده‌ها باشد و از نظر تجربی نیز اثبات‌پذیر به نظر نمی‌آید. این اصل چگونه از نظر تجربی اثبات‌پذیر است؟ در بهترین حالت، اصل اثبات [پذیری] تنها توصیه‌ای به نظر می‌رسد در باب چگونگی توصیف قضایایی که پوزیتیویست‌ها حاضر به پذیرش معناداری آن‌ها هستند. اما آن‌گاه چگونه می‌توان اختلاف بر سر این مطلب را که کدام‌یک از قضایای دیگر معنادارند به شیوه‌ای غیردلخواهانه حل کرد؟ در نظر متدینان، که سخن گفتن از «برهنه» و «خدا» در کانون گفتار معنادار آن‌ها قرار دارد، استفاده از اصل اثبات [پذیری] تجربی امری دلخواهانه و مصادره به مطلوب^۱ نمودار خواهد شد. گویی اجرای سفت و سخت اصل پوزیتیویستی مزبور، گزاره‌های متنوعی را با خطر بی‌معنایی مواجه می‌سازد، گزاره‌هایی که، دست‌کم، بسیار ارج‌نهادنی به نظر می‌آیند، مانند ادعاهای علمی در باب روندها و رخدادهای فیزیکی‌ای که قابل مشاهده‌ی عمومی نیستند. مثلاً، چگونه می‌توانیم در مورد اوضاع جهان پیش از هر گونه مشاهده‌ی لایه‌های فیزیکی جهان هستی بیندیشیم، اوضاعی که مستقیم یا غیرمستقیم قابل مشاهده نیست بلکه تنها قابل استنباط به عنوان جزئی از یک نظریه‌ی علمی مهم است؟ یا در باب حالات ذهنی^۲ دیگران چگونه می‌توان اندیشید؟ حالتی که عادتاً معتبر تشخیص داده می‌شوند اما برخی استدلال می‌کنند که مشاهده‌ی بیرونی و عمومی، آن‌ها را به نحو ناقص تعین می‌بخشد. حالات درونی شخص – این‌که احساسات فرد چگونه است – قویاً می‌تواند از چنگ مشاهده‌ی بیرونی و حتی خود شخص بگریزد. آیا شما می‌توانید حس خوشبختی دیگری را به شکل تجربی مشاهده کنید؟ می‌شود با استدلال نشان داد که حالات آگاهانه و درونی اشخاص تن به اثبات [پذیری] تجربی نفوذناپذیر نمی‌دهند و قرینه‌های مؤید چنین حالتی ملاک‌های پوزیتیویستی را برآورده نمی‌کنند (van Cleve 1999, Taliaferro 1994). نگرانی دیگر آن بود که پوزیتیویست‌ها یکسره منکر آن بودند که اخلاق

رویه‌ای شناختاری^۱ و هنجاری است. کنار زدن اخلاق با این عنوان که امری غیرشناختاری است نیرویی شخصی^۲ و دردسرافرین علیه فیلسوف تجربه‌گرایی مانند ایرِ اعمال کرد؛ ایر معتقد بود که ادعاهای اخلاقی فاقد هر گونه ارزش صدق^۳ است و در عین حال معرفت تجربی را بر این اساس تفسیر می‌کرد که افراد حق دارند باورهای داشته باشند [حال آن‌که این خود دیدگاهی در اخلاق باور است]. چگونه می‌توان با پس زدن هنجارمندی اخلاق، نوعی اخلاق باور را حفظ کرد؟

همچنین، روایت تجربه‌گرایانه سفت و سخت از معنا به بی‌معنایی متهم شد آن هم بر این اساس که هیچ سطحی از تجربه که منسجم، واضح و بنیادی باشد وجود ندارد که بر اساس آن بتوان ادعاهای گزاره‌ای را آزمون کرد. «داده»^۴ تجربی به سادگی بسیار انعطاف‌پذیر است. (این امر را «اسطوره داده»^۵ نامیده‌اند.) «داده» تجربی اغلب بازتاب داوری‌های ادراکی پیشین ماست، و زمانی که ویژگی گشوده‌ساخت^۶ بودن تجربه را دریابیم، می‌توان این گونه گفت که تقریباً هر تجربه‌ای می‌تواند هر چیزی را تأیید کند یا قرینه‌ای برای آن دست‌وپا کند. عارف چه بسا ادعا کند که وحدت یک روح بی‌زمان و همه‌جا حاضر را تجربه می‌کند. این‌که تجربه عرفانی علی‌الاصول بتواند به واژگان دینی معنا ببخشد از نظر ایرِ بلامانع بود. کسانی که حاضر بودند این مقدار کوتاه بیایند به نظر می‌رسید بر سراسیب لغزنده‌ای قرار داشتند که آن‌ها را از تأییدباوری تجربی به تأییدباوری عرفانی سوق می‌داد (Alston 1991). شمار فزاینده‌ای از فیلسوفان در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ به این نتیجه رسیدند که چالش تجربه‌گرایانه تعیین‌کننده نیست. ارزیابی‌های انتقادی پوزیتیویسم رامی‌توان، از جمله، در آثار فیلسوفانی مانند آلون پلنتینگا،^۷ ریچارد سوئینبرن^۸ و جان فاستر^۹ سراغ گرفت.

یکی از ماندگارترین درس‌هایی که از برخورد پوزیتیویسم و فلسفه دین

1. cognitive 2. ad hominum 3. truth value 4. given

5. the myth of the given 6. open-textured 7. Alvin Plantinga

8. Richard Swinburne 9. John Foster

می‌گیریم اهمیت ارزیابی جامع‌نگرانه معنای باورهای فردی است. کارل همپل^۱ نقدی را بر پوزیتیویسم طرح کرد که در پی می‌آید. او به تحلیل جامع‌تری از معنای آنچه ظاهراً ادعای گزاره‌ای است اشاره می‌کند. آرای همپل را می‌توان با همان قوت در معناشناسی فلسفی و فلسفه علم، و نیز فلسفه دین، به کار برد.

صرف نظر از این که چگونه می‌توان به شکل معقولی حد و مرز آن دسته از جمله‌ها را تعیین کرد که شایستگی طرح کردن الفاظ معنادار تجربی را دارند، رویکرد جدید [پوزیتیویست‌ها]^۲ به نظر من این درس را به ما می‌دهد که معنای شناختاری را نمی‌توان ویژگی تک‌جمله‌ها به حساب آورد، بلکه باید آن را صرفاً ویژگی نظام‌های کم و بیش جامعی از جمله‌ها دانست (نظام‌هایی که کمابیش مطابق با نظریه‌های علمی‌اند). دقیق‌تر که این موضوع را بکاویم، به قوت درمی‌یابیم که ... ایده معنای شناختاری، با تمایز قاطعی که میان جمله‌ها یا نظام‌های معنادار و بی‌معنا می‌نهد، آتیه و پرباری خود را از دست داده است ... و بهتر آن است که جای خود را به مفاهیمی بدهد که این امور را روا می‌دارند: تفاوت در درجه مانند تفاوت در درجه سادگی صوری یک نظام؛ قدرت تبیین‌کنندگی و پیش‌بینی‌کنندگی آن نظام؛ و میزان سازگاری‌اش با قرائن موجود. تحلیل و بازسازی نظری این مفاهیم نویدبخش‌ترین راه برای پیشروی بیشتر در ایضاح موضوعات نهفته در ایده معنای شناختاری به نظر می‌رسد (Hempel 1959, 129).

اگر همپل در داوری خود برحق باشد، طرحی را که ایر آغاز کرد باید تعدیل کرد و چارچوب‌های نظری کلان‌تر را نیز در نظر گرفت. نمی‌توان دور مدعیات دینی از همان ابتدا خط کشید، بلکه باید اجازه داد مدعیات دینی نیز، در کنار دیدگاه‌های رقیب در باب معنای شناختاری، سخن خود را بگویند. رونالد هپبرن^۳ دیدگاه رایجی را خلاصه‌وار بیان می‌کند که مکمل موضع همپل است: «هیچ راه میانبری در فلسفه دین فراروی بررسی و واریسی طاقت‌فرسای مسائل کلی این حوزه وجود ندارد... هیچ آزمون یکه و قاطعی برای اثبات و هیچ‌گونه بیانیه رسمی معناداری نمی‌تواند ما را از این کار معاف سازد» (Hepburn 1963, 50). ایر خود بعدها

1. Carl Hempel

۲. افزوده نویسنده. -م.

3. Ronald Hepburn

اذعان کرد که روایت پوزیتیویستی از معنا رضایت‌بخش نیست (Ayer 1973). با عقب‌نشینی پوزیتیویسم در دههٔ ۱۹۷۰، فیلسوفان دین دیگر بار مفاهیم [مختلف از] خداوند، دیدگاه‌های رقیب در باب امر قدسی و مانند آن را به میدان بحث آوردند، مفاهیم و دیدگاه‌هایی متکی به استدلال‌هایی که به تأیید تنگ‌دامنهٔ علمی چنگ نمی‌زدند، بلکه به ملاحظات وسیع مربوط به انسجام، وسعت تبیین، سادگی، تجربهٔ دینی و عواملی دیگر متوسل می‌شدند. پیش از آن‌که به سراغ این موضوعات برویم، اهمیت دارد بحثی در فلسفهٔ دین را مطرح کنیم که عمدتاً از فیلسوف اتریشی لودویگ ویتگنشتاین الهام پذیرفته است.

کنش‌ها و سبک‌های دینی زیست

ویتگنشتاین حمله خود را متوجه آن چیزی کرد که نظریه تصویری معنا^۱ نامیده شده است. بر اساس این نظریه، داوری در باب صادق یا کاذب بودن گزاره‌ها بستگی به انطباق یا عدم انطباق واقعیت با تصویر ارائه شده در باور مورد نظر دارد. این فهم از صدق و باورها مشابه نظریه مطابقت در باب صدق^۲ است که بر اساس آن، گزاره‌ای مانند «خدا وجود دارد» تنها در صورتی صادق است که خدا وجود داشته باشد. اما این فهم نزد ویتگنشتاین رهن به نظر می‌رسید و به مسائل فلسفی حل‌ناشدنی‌ای دامن می‌زد و هدف اصلی و جانمایه داشتن باورهای دینی را اشتباه گرفته بود؛ از نظر ویتگنشتاین، معنای باورهای دینی را باید در حیات [عملی] که این باورها در آن به کار گرفته می‌شوند مشاهده کرد. او نظرها را از معنای ارجاعی واژگان برگرفت و متوجه کاربرد آن‌ها کرد و با این کار این اندیشه را ترویج کرد که باید به آن چیزی عطف توجه کنیم که سبک‌های زیست^۳ نام نهاد. وقتی این رویکرد بر موضوعات دینی اطلاق شد، شماری از فیلسوفان یا دست به انکار این ایده زدند که سبک‌های دینی زیست حاوی ادعاهای متافیزیکی است یا دست‌کم از سطح اهمیت ادعاهای متافیزیکی در سبک دینی زیست کاستند. نورمن ملکم،^۴ ب. ر. تیلمن^۵ و د. ز. فیلیپس^۶ همگی این رویکرد به دین را ترویج کرده‌اند. رویکرد مورد نظر را می‌توان ناواقع‌گرایانه^۷ به حساب آورد، به این معنا که به باورهای دینی به چشم ادعاهای متافیزیکی سرراست و ناظر به واقعیتی عینی نمی‌نگرد، ادعاهایی

1. *picture theory of meaning* 2. *correspondence theory of truth* 3. *forms of life*
 4. Norman Malcolm 5. B. R. Tilghman 6. D. Z. Phillips 7. *non-realist*

که بتوان در باب صدق یا کذب آن‌ها داوری فلسفی داشت. از نظر این فیلسوفان ناواقع‌گرا، حمله‌ای که در میانه قرن بیستم از سوی پوزیتیویست‌ها نثار متافیزیک سنتی خداباوری شد، چیزی را نثار این نوع متافیزیک کرد که حقیش بود. در نتیجه، به نظر می‌رسد این چالش ویتگنشتاینی سد راه بخش زیادی از شیوه پرداختن فیلسوفان مغرب‌زمین به دین می‌شود. مثلاً، وقتی دکارت، لاک، لایب‌نیتس،^۱ بارکلی و هیوم^۲ در تأیید و رد توجیه باور به خدا استدلال می‌کردند، متافیزیک در صدر [فعالیت فلسفی آن‌ها] بود. آن‌ها علاقه‌مند به بهترین استدلال‌های ممکن در تأیید و رد وجود خدا بودند. همین دغدغه نسبت به صدق یا کذب باور دینی در مرکز تأملات فلسفی عصر باستان و قرون وسطی در باب خداوند و امور الهی نیز قرار داشت. وقتی ارسطو و توماس آکویناس براهین وجود خدا را به روشنی بیان می‌کردند، درگیر متافیزیکی تمام‌عیار بودند.

دست‌کم دو دلیل ممکن است مؤید این ناواقع‌گرایی نوپدید باشد. نخست آن‌که جامعه‌شناسی دین تا حدودی به این ناواقع‌گرایی اعتبار می‌بخشد. به نظر می‌رسد که در امر دین‌ورزی با چیزی بیش از (چه بسا بتوان گفت با چیزی عمیق‌تر از) نظریه‌پردازی متافیزیکی «صرف» روبه‌رو هستیم. گویی دین بیش و پیش از هر چیز بر شیوه زیست‌تمرکز دارد. فیلیپس کنش‌ها و رویه‌های مختلف دینی مانند نیایش و باور به معاد را بررسی کرده و نتیجه گرفته است که این دو از آن رو فهم‌پذیرند که انگیزه‌های نهفته در پس آن‌ها، بدون همه آن «دم‌دستگاه» متافیزیکی‌ای که به طور سنتی به آن‌ها می‌چسباندند، می‌تواند دست‌نخورده بماند. مثلاً، دعای والدین به درگاه خدا برای شفای فرزندشان را می‌توان بیانگر غم و اندوه آن‌ها و تلاش برای امید بستن به بهبود فرزند به حساب آورد، و نه تلاشی برای قانع کردن خداوند جهت نقض قوانین طبیعت از راه شفای معجزه‌آمیز او. دلیل دومی که می‌توان اقامه کرد این است که براهین کلاسیک و معاصر در تأیید دیدگاه‌های خاص در باب خدا، در نظر بسیاری از فیلسوفان (گرچه نه همه آن‌ها، چنان‌که در ادامه در قسمت ۲.۴ بیان شده است) ناموفق از کار درآمده است. تیلمن

1. [Gottfried] Leibniz 2. [David] Hume

این خط سیر را پی می‌گیرد و استدلال می‌کند که اگر براهین سنتی وجود خدا را به صورت بخشی از زیست دینی باز تفسیر کنیم و آن‌ها را چونان مدعیات صدق و کذب بردار^۱ متافیزیکی در نظر نگیریم، این براهین از معقولیت و قدرتی برخوردار خواهند شد که در غیر این صورت فاقد آن خواهند بود.

دیدگاه‌های ناواقع‌گرایانه هم منتقدانی در میان خداناباوران، مانند مایکل مارتین، دارد هم منتقدانی در میان خداباوران، مانند راجر تریگ.^۲ اگر بخواهیم پاسخی مقدماتی به ناواقع‌گرایی بدهیم، ممکن است به این نکته اشاره کنیم که حتی اگر رویکردی ناواقع‌گرایانه اتخاذ کنیم، این به معنای کنار گذاشتن کامل رویکرد سنتی تر به باورهای دینی نیست. اگر یکی از دلایل اقامه‌شده در تأیید ناواقع‌گرایی این باشد که طرح سنتی [در دین‌شناسی فلسفی] با شکست مواجه می‌شود، هنوز لازم است دین‌شناسی فلسفی موجود برای تعیین تکلیف در باب این‌که آیا سنت به‌واقع شکست خورده است یا خیر، دست به تحقیق بزند. همان‌طور که جان دیویی^۳ زمانی خاطر نشان کرد، ایده‌های فلسفی نه تنها هرگز نمی‌میرند، بلکه هیچ‌گاه از نظرها ناپدید هم نمی‌شوند.

پاسخی نظرگیرتر به ناواقع‌گرایی ویتگنشتاینی این اتهام را علیه آن مطرح کرده است که خود فهم‌پذیری عمل یا رویه دینی در این ناواقع‌گرایی محفوظ نمی‌ماند، بلکه اساساً از بین می‌رود. فرض کنیم که عمل یا رویه دینی مقدم بر نظریات فلسفی توجیه‌گر آن است – و این چیزی نیست که همه آن را بپذیرند؛ با این حال، اگر فردی به عمل یا رویه‌ای دینی بپردازد – مثلاً، به درگاه خدا نیایش کند یا مراقبه^۴ بودایی به جا آورد تا این توهم که واجد خودی^۵ جوهری و پایدار است بر او مستولی نگردد – طرح نوعی نظریه فلسفی برای فهمیدن این عمل یا رویه گریزن‌ناپذیر به نظر می‌رسد. وقتی چنین نظریه‌ای را طرح کردیم (و به‌گواهی تاریخ، از این نوع نظریات داشته‌ایم)، آن‌گاه پرسش از صدق این نظریه معقول است. گرچه ملکم می‌گوید قابل فهم است که کسی به خدا ایمان داشته باشد اما به [گزاره] خدا وجود دارد باور نداشته باشد، به نظر برخی دیگر، فقدان باور به این [گزاره] که

خدا وجود دارد ایمان به خدا را بی معنا می سازد. باور به این [گزاره] که الف [وجود دارد]،^۱ مقدم بر ایمان به الف است.^۲ می توان به رخ دادن چیزی در آینده (مثلاً، شفا یافتن کودکی) امید بست، اما، در کنار این امید، به رخ دادن آن در آینده باور نداشت، اما حیرت انگیزتر آن است که بپنداریم می توان به موجودی الهی اعتماد کرد بی آن که باور داشت واقعیتی الهی وجود دارد که بتوان به آن تکیه کرد یا بی آن که امید داشت واقعیتی الهی وجود داشته باشد که بتوان به آن تکیه کرد.

ممکن است به نظر برسد که ناواقع گرایی زمینه را برای مدارای بیشتر میان ادیان (و نیز میان ادیان و جهان سکولار) فراهم می کند، زیرا این نزاع را که کدام دین تصور درستی از عالم ارائه می دهد ریشه کن می کند. با این حال، منتقدان از این شکوه کرده اند که ناواقع گرایی موجب از دست رفتن شیوه ای هنجاری^۳ برای انتخاب از میان ادیان می شود، [شیوه یا] شیوه هایی که به نظر می رسد در تأملات متداول فلسفی در باب حسنات دین به کار گرفته می شود. از این رو، هنوز هم اصلاً غیر عادی نیست که آدم ها ادعا کنند دینشان را تغییر داده اند (یا ادعا کنند که بر دین خویش باقی مانده اند یا کلاً دین را کنار گذاشته اند یا به دینی گرویده اند)، و برای این کار به دلایلی مانند تجربه دینی، دعاها یا برآورده شده یا نشده، معجزات یا فقدان آن ها، نسبی انگاری اخلاقی و فرهنگی، حس فراگیر واقعیت مندی خیر و شر و نظایر این ها اشاره کنند.

گرچه واقع گرایان و ناواقع گرایان در مقام بحث موضعی در مقابل یکدیگر دارند، هر طرف می تواند چیزهایی از دیگری بیاموزد. ناواقع گرایان می توانند رویکرد واقع گرایانه به صفات خدا و خداشناسی فلسفی را به چشم بازتاب های سبک دینی زیست بنگرند. و پرداخت فلسفی واقع گرایانه به خیر الهی می تواند بصیرت های مهمی در باب سبک های دینی عملی زیست به دست دهد. از سوی دیگر، رویکرد ناواقع گرایانه به دین می تواند، چنان که سزاوار است، به واقع گرایان یادآوری کند که در رویکرد به دین به صورت کار و باری صرفاً نظری و انتزاعی احتیاط پیشه کنند. با این حال، در نظر آوردن موضعی در میانه واقع گرایی و ناواقع گرایی ساده نیست. د. ز. فیلیپس می نویسد:

1. belief that X 2. belief in X 3. normative

این پرسش که آیا خدا وجود دارد یا نه، پرسشی نظری نیست. این پرسش، اگر اصولاً معنایی داشته باشد، به معنای درنگ دربارهٔ ستایش و پرستش است، به معنای درنگ در این‌که آیا این‌گونه کارها معنایی دارد. به همین دلیل فلسفه نمی‌تواند به این پرسش که «آیا خدا وجود دارد؟» پاسخی مثبت یا منفی دهد... «خدا وجود دارد» واجد وجه اخباری^۱ به نظر می‌رسد، اما بیانگر ایمان است (Phillips 1976, 181).

برای آن‌که بتوان جایگاه مطمئنی در میانهٔ واقع‌گرایی و ناواقع‌گرایی رادیکال به دست آورد، نیازمند تشخیص این امر هستیم که پرسش‌های نظری‌ای مانند این‌که «آیا خدا وجود دارد؟» و نیز کاوش در اعمال و رویه‌های معنادارِ مربوط به ایمان، ستایش و پرستش قابل فهم است. به نظر می‌رسد خط سیر فکری د. ز. فیلیپس در اواخر عمرش، او را به خداناباوری فویرباخی سفت و سختی کشاند (از این رو، فیلیپس کار فلسفی خود را در مقام واقع‌گرای سرسخت به پایان برد):

در [گزارهٔ] «خدا عشق است»، آیا «است» از جنس همان «است»ی است که در [گزارهٔ] «تونی بلر^۲ نخست‌وزیر بریتانیا است» با آن سروکار داریم؟ در گزارهٔ اخیر، من می‌توانم به تونی بلر ارجاع دهم بدون این‌که بدانم آیا او نخست‌وزیر بریتانیاست یا خیر... اما وقتی می‌گویم «خدا عشق است»، یا «خدا بخشنده است»، «آن» چیست که عشق یا بخشندگی به او نسبت داده می‌شود؟ هیچ چیزی در میان نیست. آنچه هست (سوژهٔ متافیزیکی) است که، همان‌طور که فویرباخ می‌گوید، توهم است (Phillips 2004, 155).

نمونهٔ بهتری از کسانی که واقع‌گرا هستند اما سبک‌های دینی زیست را نقطهٔ ارجاع مرکزی می‌دانند، جان کلیتون^۳ است. (به‌ویژه بنگرید به این اثر از او Clayton 2006).

مفهوم خدا

۱.۴. تأمل فلسفی در باب صفات خدا

فلسفهٔ دین در غرب عمدتاً بر صورت‌های مختلف خداباوری متمرکز بوده است. فلسفهٔ دین در عهد باستان صحنهٔ جدال بر سر اعتبار خداباوری توحیدی^۱ و چندخداباوری^۲ در مقابل شکاکیت و نظام‌های بسیار ابتدایی طبیعت‌باورانه بود. مثلاً، افلاطون استدلال می‌کرد دیدگاهی که خداوند را خیر یکتا می‌داند بر تصویر خدایان در سنت شعری یونانی ترجیح دارد، سنتی که طبق آن خدایان متعددی وجود دارند و اغلب فاقد کمال‌اند و دستخوش رذیلت و جهل. ظهور و گسترش یهودیت، مسیحیت و اسلام در ابعاد جهانی، محوریت خداباوری در تحقیق فلسفی را تضمین کرد. اما ربط و مناسبت کندوکاو فلسفی خداباوری، محدود به علاقه‌مندان این سه دین و فرهنگ‌هایی که این ادیان در دل آن‌ها رشد کردند نمی‌شود. خداباوری در سنت‌های دینی عموماً در بطن اعمال و رویه‌های دینی شکوفا شده است، ولی فردمی‌تواند خداباور باشد بدون این‌که به هیچ دینی بگردد، و مؤلفه‌هایی (ولو خُرد) از خداباوری را در این آیین‌ها می‌توان یافت: آیین کنفوسیوس^۳، آیین هندو^۴ و برخی صورت‌های شاخهٔ مهائانا^۵ آیین بودا و نیز ادیان برخی جوامع کوچک‌تر. بحث بر سر خداباوری در انسان‌گرایی سکولار و صورت‌های دینیِ خداانا باوری مانند شاخهٔ تراوادائی آیین بودا نیز رواج دارد. بگذارید ابتدا به طرح فلسفی تشریح خداباوری و سپس به بحث فلسفی در صفات خدا بپردازیم.

1. monotheism 2. polytheism 3. Confucianism 4. Hinduism
5. Mahayana 6. Theravada

الفاظی که در مورد خدا و هر جنبه‌ای از جهان به کار می‌رود در قالب یکی از این سه صورت طبقه‌بندی شده است: این الفاظ یا مشترک معنوی^۱ اند (در همه موارد یک معنا دارند)، یا مشترک لفظی^۲ اند (به معانی متفاوت به کار می‌روند)، یا تمثیلی^۳ اند. برداشت‌های متفاوتی از حمل تمثیلی وجود دارد، اما رایج‌ترین برداشت — که در این جا ما نیز همان را فرض می‌کنیم — این است که الفاظ زمانی به صورت تمثیلی به کار می‌روند که کاربرد آن‌ها در موارد متفاوت مبتنی بر آن چیزی است که شباهتی میان آن‌ها تلقی می‌شود (مثلاً، همایون می‌لنگد و یک جای این استدلال می‌لنگد). به نظر آشکار می‌رسد که بسیاری از الفاظ استفاده‌شده برای توصیف خداوند در سنت‌های خداپاورانه به نحو تمثیلی به کار رفته‌اند، مثل زمانی که خداوند را پدر یا شبان یا چشمه می‌خوانند. [اما] وقتی گفته می‌شود که خدا خیر است، شخص‌وار است، داناست، همه‌جا حاضر و آفریننده است، طبقه‌بندی این توصیفات دشوارتر است. اختلافات فلسفی و الهیاتی شدیدی حول تحلیل معنای چنین توصیفات [از خداوند] در گرفته است، اختلافاتی که اغلب با استفاده از آزمایش‌های فکری قرین بوده است.

در آزمایش‌های فکری دست به توصیف موارد فرضی می‌زنند — مواردی که می‌تواند بیانگر شیوه وجود داشتن امور باشد یا نباشد. در این توصیفات، الفاظی که به طور معمول در یک بستر و زمینه به کار می‌روند، در موقعیت‌هایی فراتر از آن بستر و زمینه به کار برده می‌شوند. از این رو، [مثلاً] وقتی به عالم مطلق بودن خدا فکر می‌کنیم، می‌توانیم از نمونه غیرمناقشه‌برانگیزی مثل این شروع کنیم که شخصی به صدق گزاره‌ای علم دارد، و به این توجه کنیم که علم داشتن شخصی به صدق این یا آن گزاره به چه معناست و نیز این علم از چه راه‌هایی فراهم می‌شود. هدف از آزمایش فکری خداپاورانه آن است که فهم ما از علم در مصداق انسانی‌اش را فراخ سازد تا بتوان به تلقی‌ای از کمال فکری‌ای یا حداکثری نایل آمد که با فهم مؤمنان از خدا متناسب باشد. در این میان، درجات گوناگونی از تنقیح بجا خواهد بود: هم در مقام نظورورزی در باب حداکثر میزان سلسله‌گزاره‌هایی که علم