

## فصلنامه علمی - تخصصی معارف علوم انسانی و علوم اسلامی

شماره نهم، تابستان ۱۴۰۱، ص ۱۵۸ - ۱۶۹

### در باب الهیات تحلیلی

نویسنده: کوین تمپی<sup>۱</sup>

مترجم: پیام جهاندار لاشکی<sup>۲</sup>

منبع: Scientia et Fides

#### چکیده

هدف اصلی من در این مقاله، ارائه مروری کلی از یک جنبش نوین به نام «الهیات تحلیلی» در جهت قراردادن این جنبش در چارچوب وسیع تری از فلسفه دین معاصر و شناسایی برخی از ضعف‌ها و ایراداتی که الهیات تحلیلی برای پیشبرد خود به حل آنها نیاز دارد می‌باشد. گرچه فکر می‌کنم برخی از این اعتراض‌ها وارد است، اما از نظر من نوید مشارکت الهیات تحلیلی در الهیات به شکلی گسترده، آنچنان قوی است که بایسته است تا به عنوان یک تعهد الهیاتی آن را دنبال نمائیم. (حتی اگر یکی در میان بسیار باشد).

**کلید واژه‌ها:** الهیات تحلیلی، الهیات فلسفی، الهیات روشمند، فلسفه تحلیلی.

---

۱- استاد دانشگاه کالوین در گرند راپیدز ایالت میشیگان آمریکا.

۲- دانشجوی کارشناسی ارشد فلسفه دین دانشگاه بین المللی امام خمینی قزوین ایران.

## مقدمه

اهداف اصلی من در این مقاله عبارتند از:

۱. ایجاد یک نمای کلی از جنبشی نوین‌یاد که با عنوان الهیات تحلیلی نامگذاری شده است.
  ۲. در جهت استقرار این جنبش در چارچوب وسیع تری از فلسفه دین، و
  ۳. برای شناسایی برخی از نقاط ضعف یا ایراداتی که الهیات تحلیلی برای پیشبرد خود نیاز به حل آنها دارد.
- من با یک مقایسه تقریبی شروع می‌کنم: الهیات تحلیلی در قرن ۲۱ همان چیزی است که اقتباس آگوستین از نوافلاطونیان و ارسطو بوده است.

الهیات مسیحی از بدو تاسیس، فلسفه آن روز را درگیر نموده و در تصاحب خود قرار می‌دهد. (و البته باید به این نکته توجه داشت که آن را مورد نقد نیز قرار می‌دهد.) همانطور که ریچارد سوئینبرن می‌گوید: «سنت الهیات مسیحی در واقع با استفاده از بهترین معیارهای سکولار موجود برای روشن ساختن و توجیه ادعاهای مذهبی بسیار مانوس است» (Swinburne 2005, 40) و این نوع تعامل و استفاده از فلسفه تحلیلی همان کاری است که الهیات تحلیلی سعی در انجام آن دارد؛ البته به روشی خاص. اکنون مطمئناً قصد من این نیست که بگویم تمام الهیات فلسفی مسیحی ماهیتاً تحلیلی است. همانطور که تفاوت مفهومی (گرچه مشخص کردن دقیق آن دشوار است) فی مابین فلسفه تحلیلی و قاره‌ای برقرار است، در هر دو فلسفه تحلیلی و قاره‌ای رویکردهایی از الهیات نیز وجود دارد. و اگرچه در سالهای اخیر رویکردهای بسیار جالبی در فلسفه دین رویت گشته که از آنچه معمولاً به عنوان سنت فلسفه قاره‌ای دیده می‌شود، استفاده می‌کند. در این مقاله قصد دارم دامنه ملاحظات خود را به کارهایی که از فلسفه تحلیلی ترسیم شده، محدود نمایم.

### ۱. الهیات تحلیلی و فلسفه دین تحلیلی

من پیشتر، در بالا اشاره کرده‌ام که الهیات مسیحی در بیشتر تاریخ خود بهترین رویکردهای فلسفی آن زمان را درگیر و تلفیق با وظیفه الهیاتی خود کرده است. تغییر بنیادی در قرن ۱۲ با ورود مجدد فلسفه ارسطو و مفسران عربی وی به اروپای مسیحی شاید بارزترین نمونه باشد. با این حال توجه گسترده‌تر شامل پاتریستیک‌ها (اولیا و بزرگان مذهب) می‌شود و همچنین در بیشتر الهیات دوره مدرن نیز دیده می‌شود. اخیراً به ویژه در اوایل قرن ۲۰ با ظهور پوزیتیویسم منطقی و پوزیتیویسم تجربه‌گرایانه و به میزان کمتری الهیات «مرگ خدا» همه چیز به طور قابل ملاحظه‌ای برای الهیات فلسفی دگرگون گشت. برای چند دهه در قرن ۲۰، فیلسوفان دین سعی در دفاع از اهمیت و اعتبار رشته خود نموده؛ علی‌رغم این مدعا که برخی

از آنها تایید نمودند که حتی صحبت در باب خدا کاذب نبوده، بلکه مهمل است. فلسفه تحلیلی از این قسم منحصرأ با فلسفه دین سازش و وفاقی نداشت.

به تجربه من، وقتی بسیاری از الهی دانان به فلسفه تحلیلی فکر می کنند، این همان دوره ایست که آنها در باب آن می اندیشند. یحتمل جای تعجب نیست که الهی دانان در آن هنگام تشخیص می دهند که فلسفه تحلیلی برای وظایف کلامی-الهیاتی شان مناسب نیست.

جای تأسف است که بسیاری از الهی دانان از اینکه فلسفه تحلیلی دین در نیمه دوم قرن ۲۰ با تغییر گسترده تر اخلاق فلسفه تحلیلی دستخوش احیا شد؛ بی اطلاعند. تقریباً از اواخر دهه ۱۹۶۰ تاثیر پوزیتیویسم منطقی و قسمی خاص از تجربه گرایی، که بر فلسفه انگلیسی-آمریکایی قرن ۲۰ تسلط داشت آغاز گردید و این ادعا که فلسفه دین را در این فراگرد به بی معنایی نسبت می داد، رو به افول رفت. ادعاهای متافیزیک سنتی دوباره مورد توجه قرار گرفت. در طی این «چرخش متافیزیکی» دهه ۱۹۷۰، فلسفه تحلیلی دین نیز وارد دوره تکثر شد و تا به امروز نیز شکوفا شد. در دهه های ۱۹۸۰ و ۱۹۹۰ فلسفه دین از نظر مباحث و روش؛ دستخوش تنوع گشت. تحول، آنچنان قابل توجه و عظیم بوده است که آلن تورانس می نویسد «قدرت تبیین خداباوری اکنون نسبت به هر زمان دیگری از آغاز مدرنیته جدی گرفته شده است.» (Torrance 2013, 30)

الثونوره استامپ با اظهار نظر در مورد تجدید حیات فلسفه دین در این دوره، توجه ما را به دو مشخصه عمده جلب می کند:

اولین مشخصه، بسط وسیع موضوعاتی است که مشاهده شده و برای موشکافی فلسفی مناسب است. از چندی پیش، کار در فلسفه دین عمدتاً محدود به بحث در مورد معناداری زبان دینی و بررسی براهین اثبات وجود خدا بود. هرچند در کارهایی که در حال حاضر انجام می شود فلاسفه شجاعت خود را در پرداختن به موضوعاتی همچون مشیت، خلقت، حفاظت و مسئولیت خدا در برابر گناه را به دست آورده اند، حوزه هایی که دستیابی به صحت تحلیلی بسیار دشوار است اما قلمرو پژوهش آن محدودیت کمتری دارد.

دومین خصیصه کار نوین در فلسفه دین تمایل به پل زدن مرزها با رشته های مرتبط است، به ویژه با الهیات و همچنین با مطالعات کتاب مقدس. با سپردن مطالعات کتاب مقدس به طور کامل به محققان تاریخی متون، فلاسفه معاصر از منبع مفید اطلاعات مربوط به آیین های منحصر به فرد و مشارکت هایی که این اطلاعات در موضوعات مربوط به فلاسفه داشتند، جدا می شدند. (Stump 1993, 1)

نه تنها تغییرات در فلسفه تحلیلی قلمرو فلسفه دین را گشوده است، بلکه اخیراً نیکلاس وولترستورف استدلال کرده است که احیای فلسفه دین نه تنها در درون اتفاق افتاده بلکه توسط فلسفه تحلیلی امکان پذیر گشته است. او سه تحول عمده که به این احیا کمک کرده است را از یکدیگر مجزأ می کند:

(i) مرگ تجربه گرایی منطقی، که پیشتر به یک جهت گیری ضد متافیزیکی کمک کرده بود؛

(ii) ردّ این دیدگاه که «اعتقاد به خدا باوری، به طور منطقی و مسئولیت پذیرانه، باید منطقی باشد.»  
 (iii) علاقه و تمایل مجدد به فرامعرفت شناسی و رویکردهای متناوب دانش نسبت به بنیادگرایی کلاسیک.  
 در این محیط تحلیلی که حداقل اجازة می دهد و شاید اگر وولترستورف بر صواب باشد فعلاً نه شکوفایی فلسفه دین را ترغیب می کند، تنوع فلسفه دین هم از نظر مباحث و هم از نظر منابعی که اقامه می شود، ادامه یافته است. این دو تحول با هم مرتبط هستند. فلسفه تحلیلی دین دیگر محدود به الهیات طبیعی نیست که تقریباً می توانیم آن را تلاش برای ایجاد حقایقی در مورد خدا یا سایر امور الهیاتی بر اساس عقل طبیعی انسان، بدون کمک وحی بدانیم. الهیات طبیعی به نوعی مبتنی بر استدلال های وجود خدا یا چگونگی درک صفات سنتی الهی متمرکز شده است. اما در حال حاضر انرژی صرف یک پروژه فلسفی گرانبهرتر شده است. بخش بسیاری از فلسفه دین معاصر همان چیزی است که اسکات مک دونالد آن را روشنگری می نامد:

الهی دان فلسفی که در پی تبیین و شفاف سازی است، در درجه اول به توجیه معرفتی (یک دیدگاه خاص) نمی پردازد. او در عوض به درک، توسعه، روشمند سازی و توضیح آن توجه دارد. (فیلسوف مسیحی) به طور مشروع متعهد می شود که نه تنها مسئله وجود خدا و صفات (موضوعات مرتبط با الهیات طبیعی)، بلکه آموزه هایی مانند تثلیث، تجسم و کفاره الگوهای سنتی، آموزه های غیرقابل دسترس عقل طبیعی را نیز به عهده می گیرد. هنگامی که فیلسوف این مسائل را با هدف بیان و توسعه آنها، بررسی ارتباطات درونی، انسجام و ثبات مشترک و ارتباطات روشمند آنها و کاوش روابط آنها با سایر تعالیم الهیاتی و غیرالهیاتی مطرح می کند؛ به تفکر فلسفی درخور در باب موضوعات خاص الهیات مسیحی می پردازد. (MacDonald 2009, 24f).

مباحثی که با این روش کاوش؛ به طور کامل شروع شده اند شامل تثلیث، تجسم، کفاره، بهشت و جهنم است، در حالی که موارد دیگری مانند ماهیت کتاب مقدس و مکاشفه، متافیزیک گناه نخستین فقط در حال تحقیق و بررسی است. البته روشن شدن بسیاری از این مباحث نه تنها از دلیل طبیعی، بلکه از مکاشفه، درک خاصی از سنت دینی یا نوع دیگری از توسل به مرجع استفاده می کند. الهیات تحلیلی می تواند با گسترش منابع قابل توجیه خود فراتر از عقل صرف، از بریده شدن برخی شاخه هایش جلوگیری کند. (Harris 2005, 101) که گریبان دیگر رویکردهای فلسفه دین را گرفته است.

## ۲. وظیفه الهیات تحلیلی

آنچه من اخیراً الهیات تحلیلی نامیده بودم، زیرمجموعه ای ناچیز از آنچه من فلسفه تحلیلی دین با هدف شفاف سازی نامیده ام نیست. ویلیام آبراهام الهی دان تا آنجا پیش می رود که به "ظهور الهیات تحلیلی به

عنوان یک تحوّل طبیعی با الهیات فلسفی تحلیلی" اشاره می کند. (Abraham 2013b, 3) و در جای دیگر به شرح زیر می نویسد:

الهیات تحلیلی با انتشار الهیات تحلیلی آغاز نشد (در سال ۲۰۰۹) ریچارد سوینبرن سالهاست که این کار را انجام می دهد. باسیل میچل، جان لوکاس و بسیاری دیگر. اگر کسی از تعلیم من در فلسفه تحلیلی مطلع نباشد، تمام کارهای من در الهیات قابل درک نیست. اما هنوز این نکته کلی درباره پیشینه عمیق تر، به اندازه کافی شناخته نشده است. آنچه اکنون در بازی داریم، مرحله جدید و دارای هدف از الهیات تحلیلی است. (Abraham 2013a, 28) من فکر می کنم بهتر است که الهیات تحلیلی را از فلسفه تحلیلی دین (یا از الهیات فلسفی تحت تأثیر تحلیلی) متمایز نبینیم، چرا که بخشی از آن است.

مایک ریا در مقدمه خود درباره آنچه که احتمالاً بهترین و تأثیرگذارترین مجموعه مقاله های تا به امروز است، الهیات تحلیلی را به شرح زیر توصیف می کند:

به طور تقریبی (و من فکر می کنم که «تقریب» بهترین کاری است که می توانیم در اینجا انجام دهیم)، (اصطلاح «فلسفه تحلیلی») مشعر بر قسمی رویکرد به مسائل فلسفی است که با یک سبک نطق و بیان خاص، برخی از بلندپروازی های مشترک و در حال تکامل واژگان فنی مشخص می شود و تمایل به دنبال کردن برخی از طرح ها در دیالوگ با یک مجموعه خاص از نوشته جات در حال تکامل دارد. به نظر من الهیات تحلیلی صرفاً نوعی فعالیت نزدیک شدن و میل کردن به رویکرد های کلامی با جاه طلبی های فیلسوف تحلیلی و به شیوه ای منطبق با قوانین و مقرراتی است که در تمایز با مباحث تحلیلی فلسفی است.

(Rea 2009, 3 and 7)

آبراهام<sup>۱</sup> در موضوع افتتاحیه مجله الهیات تحلیلی که اخیراً راه اندازی شده است، جاه طلبی های اصلی فلسفه تحلیلی (و به طور خاص الهیات تحلیلی نیز) را چنین توصیف می کند: اول، برای شناسایی دامنه و حدود اختیاراتمان برای به دست آوردن دانش از جهان و دوم، ارائه تئوری های توضیحی واقعی، همانطور که می توانیم در حوزه های تحقیق (متافیزیک، اخلاق و مواردی از این قبیل) که خارج از حوزه علوم طبیعی است. (Abraham 2013b, 6) توصیفات آبراهام و ریا، گرچه در یک حدود و ثغور نیستند، اما من فکر می کنم رویکرد موضوعات فلسفی و کلامی را که مشخصه سنت تحلیلی است، به طور مشترک و توأمان نمایان می سازد. (برای بحث های ارزشمند در مورد تفاوت های بین رویکردهای فلسفه تحلیلی و قاره ای، نگاه کنید به (Beaney 2013; Glock 2008; Levy 2003) آنچه حداقل از منظر جامعه شناسی جالب توجه است این است که گرچه تعدادی از الهی دانان در الهیات تحلیلی نقش دارند، اما به نظر می رسد قضاوت بر

1. <http://journalofanalytictheology.com/jat/index.php/jat>. In addition to its content, another good feature of this journal is that it's open source.

اساس اثری که تاکنون از الهیات تحلیلی منتشر شده است، در وهله اول رهبری و هدایت آن توسط فلاسفه بوده است. به عنوان مثال، مجله فوق الذکر تحلیلی را ملاحظه کنید. در حالی که ویراستاران ارشد، بین رشته های فلسفه و کلام تقسیم شده اند، هر دو ویراستار اجرایی و همچنین تقریباً ۲/۳ هیئت ویراستاری در دپارتمان های فلسفه مستقر هستند و تقریباً همین تفکیک رشته ای در همکاری کریپس و ریا در مجموعه الهیات تحلیلی یافت می شود.

من گمان می کنم که یکی از دلایل این عدم هماهنگی بعضی اعتراضات به الهیات تحلیلی است که در بخش بعدی به آنها می پردازم. بسیاری از آنها به احتمال زیاد توسط الهی دانان مطرح می شوند که ممکن است نگرانی روش شناختی در مورد الهیات تحلیلی داشته باشند.

### ۳. چالش ها و انتقادات

احتمالاً از مطالب تاکنون مشخص شده است که من تا حد زیادی با الهیات تحلیلی همدل هستم و حداقل یکی از کتابهایم را نمونه ای از این رویکرد می دانم. (See Timpe 2013) با این حال، از هر رویکرد فلسفی نسبت به هر چیزی، خب، همانطور که انتظار می رود، الهیات تحلیلی (و فلسفه تحلیلی دین به طور گسترده تر) بدون منتقد نیست. در اینجا، می خواهم آنچه را که به نظر می رسد برخی از رؤس مطالب اصلی پیش روی الهیات تحلیلی باشد به شرح زیر بیان کنم.

اولین بیان کلی در مورد وضعیت فلسفه در شکل عام آن به عنوان یک رشته حرفه ای، حداقل در دنیای انگلیسی زبان است. اگرچه اوضاع به طور قابل توجهی بهتر از دهه های ۱۹۶۰ و ۷۰ است، رشته فلسفه دانشگاهی در همه حال منحصراً تمایلی به فلسفه دین ندارد. برای مثال، باسیل میشل می نویسد که «فلسفه تحلیلی دین همیشه تا حدی از لکه دار شدن نامشروعی رنج برده است. دست اندرکاران آن احساس کرده اند که برای احراز اعتبار به چنین چیزی احتیاج دارند.» (Mitchell 2005, 21) همانطور که قبلاً اشاره کردم، اوضاع به مراتب بهتر از گذشته است. اما خداپاوری یا حتی گشودگی نسبت به موضوعات کلامی، به طور قابل توجهی در این زمینه در اقلیت است. طبق نظرسنجی اخیر PhilPapers، فقط ۱۶٪ از اعضای هیئت علمی یا دکتری فلسفه؛ خداپاوری را قبول داشته یا به آن گرایش دارند.<sup>۲</sup> این امری بدیهی است که فلاسفه ای که در انجمن خود بطور حرفه ای فعالیت می کنند را تحت فشار قرار می دهد. بیشتر فلاسفه نه تنها نسبت به الهیات تحلیلی بدبین هستند، بلکه بسیاری از الهی دانان نسبت به رویکرد تحلیلی خاص الهیات نیز بدبین هستند.

همانطور که در بالا ذکر شد، به نظر می‌رسد بسیاری از الهی دانان متأثر از رویکردهای قاره‌ای، با فهم محدودی از ماهیت فلسفه تحلیلی در سه دهه گذشته (یا بیشتر) کار کرده‌اند. مطمئناً نزاع ریشه‌ای و روش‌شناختی بین دو شخصی که درگیر الهیات تحلیلی در اثر هری فرانکفورت با عنوان «مزخرفات»، در جهت توصیف الهیات جدید می‌باشند، کمکی نمی‌کند. (Abraham 2013b; Rauser 2009)

همانطور که بیلی آبراهام در یک نقطه نظر بیان می‌کند، «فیلسوفان تحلیلی از مزخرفاتی که در الهیات ظاهر می‌شود بیزار شده‌اند و مصمم هستند که الهیات را خودشان تعیین نمایند.» (Abraham 2013b, 3) حتی اگر فیلسوفان مورد نظر در این مورد بر صواب باشند که ارزش (یا ارتدوکسی یا ...) بسیاری از الهیات معاصر را زیر سوال ببرند، مطمئناً استراتژی لفظی و بلاغی در این زمینه نمی‌تواند به آنها کمک کند.

هریت هریس و کریستوفر اینسول در مقدمه اخیرشان در تحلیل فلسفه و ایمان: در باب تأثیر بسزای فلسفه تحلیلی بر فلسفه دین می‌نویسند که «الهی دانان در برابر نوع تأملاتی که فیلسوفان تحلیلی دین به کار می‌گیرند بسیار پایدار هستند ... ما نباید تصور کنیم که این ناشی از حسّ تهدید فلسفه است. برعکس، اغلب به این دلیل است که به نظر می‌رسد فلاسفه نسبت به الهی دانان، رویکرد نامناسبی به کتاب مقدّس، نسبت به پدیده‌های دینی یا مقالات با مضمون ایمانی دارند.» (Harris and Insole 2005, 17) در اینجا این اتهام مکرر وجود دارد که خدای الهیات تحلیلی خدای فیلسوفان است، نه خدای سنت مسیحی نه خدای ابراهیم، اسحاق و یعقوب، همانطور که گاهی بیان می‌شود. به گفته برخی از الهی دانان، برخی از فلاسفه درگیر تأمل در دین؛ بیشتر با توجه به تاریخچه و گرایش‌های معاصر در حدود رشته خودشان هستند (و به یاد داشته باشید که در اینجا اتهام مکرر فلسفه تحلیلی به خودی خود بیش از حد تاریخی است) تا به ماهیت تاریخی ایمان که ادعا داشته از ابزار فلسفی خود استفاده می‌کنند. انجام تمام و کمال الهیات مستلزم تعامل با منابع، رشته‌ها و رویکردهایی است که به راحتی تجزیه و تحلیل «تحلیلی» را به خود اختصاص نمی‌دهند و تعداد کمی از فلاسفه در این حوزه‌ها به شکل حرفه‌ای پرورش یافته‌اند.

آلن تورنس می‌نویسد، فیلسوفی که به دنبال پرداختن به ایمان مسیحی است، موظف است با کتابی سرشار از استعاره، نمایشنامه‌های لفظی و بلاغی و تغییرات معنایی مفاهیم به طور روزمره درگیر شود، نیازی به ذکر اقسام مدعیات غیر شهودی و معضلات هرمنوتیکی نیست که باعث می‌شود بیشتر فیلسوفان تحلیلی آن را بچشند.

این می‌تواند برای الهی دانان وسوسه‌انگیز باشد که اجازه دهند خداواری الهیات طبیعی، ویژگی متمایز تاریخی شناخت خدا را شرطی کند، همانطور که پیداست آن را در تصدیق علیه شهود فلسفی عهد عتیق و جدید ارائه می‌دهیم. (Torrance 2013, 31) اگرچه این ممکن است به عنوان پیشنهادی مبنی بر اشتباه بودن الهیات تحلیلی در تلاش برای استفاده از ابزارهایی غیر از آنهایی که معمولاً در الهیات استفاده می‌شوند، تلقی شود، اما این موضوع مهم نیست. در مقابل آبراهام می‌گوید:

ما برای صحتّ خدایی که در کلیسا ملاقات و پرستش می کنیم، به کمک الهیات تحلیلی نیاز داریم. ما می توانیم این تعقیب و گریز را تقلیل داده و دقت داشته باشیم که خدایی که ما در آشنایی اولیه خود شناخته ایم، بتی ساخته شده توسط فلاسفه نیست، بلکه صریحاً خدا و پدر ارباب ما، عیسی مسیح، تثلیث سه گانه کیش و عبادت مسیحی است. اولین وظیفه آموزه خداوند در الهیات تحلیلی، شامل گشودن هرچه کامل آن چیزی است که در اعتراف به باور ما به تثلیث خدای کلیسا وجود دارد را شامل شود. (Abraham 2009, 61f).

یک نگرانی مرتبط و یکی از نگرانی هایی که فکر می کنم نه تنها باید مورد توجه قرار بگیرد بلکه برای رسیدن به بلوغ الهیات تحلیلی باید بیشتر به آن توجه شود، این است که «الهیات تحلیلی کاملاً غیرواقعی به نظر می رسد هنگامیکه شما به آنچه برای انجام کار در الهیات لازم است، نگاه کنید.» (Abraham 2013b, 4) ایده در اینجا این است که انجام کار تمام و کمال در الهیات «شامل ورود به چندین زبان باستانی و مدرن، به مطالعه تاریخی کتاب مقدس، به تاریخ کلیسا و تعالیم آن، و به ارزیابی هنجاری از اعمال، اخلاق و آموزه های سنت است.» (Abraham 2013b, 4) در مورد بخش اول نگرانی آبراهامز، مارک کورتز که خودش یک الهی دان است، پیشنهاد می کند که اگر این مخالفت علیه الهیات تحلیلی قطع شود، غالب الهیات معاصر را نیز کوتاه می کند: من به لرزه می افتم و فکر می کنم چه اتفاقی می افتد اگر بسیاری از همین استانداردها به طور کلی برای الهی دانان بکار بسته شوند. (Cortez 2013, 22) اما کورتز نگران «نادیده گرفتن کاربردی متون کتاب مقدس در بسیاری از بخش های الهیات است که با روش تحلیلی شکل گرفته است.» (Cortez 2013, 23).

نگرانی دیگر در مورد الهیات تحلیلی که از مورد نگرانی های فوق سخت تر است، قلمرو آن است. آبراهام استدلال می کند، حتی در «الهیات خاص» در اینجا، الهیات، ماهیتی منظم و قاعده دار دارد. اما فلسفه تحلیلی معاصر به دلیل حساسیت تاریخی، شناخته شده نیست و نظام سازان کمی دارد، (که دیوید لوئیس بارزترین نمونه است) در عوض تمایل به تقسیم کار عقلانی در آن وجود دارد. فلذا این دو گرایش به فیلسوفان تحلیلی امکان انجام الهیات تحلیلی را با حساسیت تاریخی و توجهات اساسی را نمی دهد که بسیاری از الهی دانان آن را ضروری می دانند.

اعتراض دیگری که غالباً مطرح می شود این است که روش تحلیلی در توجه بیش از حد به شفاف سازی و دقت، اهداف مناسب الهیات را برانداز می کند. در اینجا این نگرانی وجود دارد که «نوع خاصی از تجزیه و تحلیل بسیار دقیق می تواند ما را از مسیر خارج کند» (Abraham 2013b, 10) تا آنجا که «استفاده بدون محافظت از روش تحلیلی (می تواند) یک عقلانیت گرایی افراطی ایجاد کند که به دقت و درستی مفهومی و براهین تسخیرکننده بیش از شکل گیری معنوی و ستایشگری و عبادت اهمیت می دهد.» (Cortez 2013, 24)

مایک ریا این اعتراض را به شرح زیر بیان می کند (اما تأیید نمی کند):

متونی که سنت تحلیلی را توصیف می کنند، مجموعه ای از اولویّت ها را اشتباه منعکس می سازد. مشکل فلسفه تحلیلی این است که شفافیت و دقت را بر هزینه روی هر چیز دیگر اولویّت می دهد، و گاهاً این واقعیت را نادیده می گیرد که برای دستیابی به خرد و فهم، باید اساساً به تشبیهات و سایر استعاره های ادبی متکی باشیم. نسخه هایی که از شفافیت و فهم بدوی کاملاً مطلوبی برخوردار هستند و استفاده ماهوی از استعاره را منع می کنند، انتخاب موضوعات برای ما را تا حدودی تحمیل کننده خواهند کرد. بنابراین، به عبارت دیگر، بخشی از نگرانی این است که فلاسفه صرفاً با نادیده گرفتن مباحث غنی و نامرتب به نفع مباحثی که مباحث شسته و رفته، دقیق و تحت اللفظی را پذیرفته اند، از دستیابی به دانش غافل شوند (Rea 2009, 18f)

به نظر من، این انتقاد حداقل تا حدی شایسته است، اگرچه مانند برخی دیگر از انتقادات فوق، من شک دارم که با بلوغ الهیات تحلیلی این امر تغییر کند.

آخرین انتقادی که در اینجا به آن خواهیم پرداخت این است که این نگرانی وجود دارد که الهیات، به مأموریت کلیسا، تشویق می کند تا مردم را به دوست داشتن خدا و نه فقط اندیشیدن افکار درست و حقیقی درباره خدا، به گونه ای که فلسفه چنین نیست، گره بزند. «اگر در این مرحله نقطه ضعف الهیات تحلیلی وجود داشته باشد، این است که الهی دانان تحلیلی اغلب در وقت و تلاش کافی برای انتقال نتایج تحقیقات خود به کلیسا کوتاهی کرده اند.

به نظر می رسد که آنها معمولاً احساس می کنند که کارشان هنگامی انجام می شود که استدلال های فنی خود را بسازند و این کار را به عهده دیگران می گذارد تا تعیین کنند که چگونه بهتر می توانند بینش خود را در زندگی و خدمت به دیگران ادغام کنند.» (Stump 2010, 24) و برخی از نگرانی ها در مورد فلسفه تحلیلی به عنوان مثال، تمرکز بیش از حد آن بر مهارت های سمت چپ مغز، ارزش گذاری بیش از حد «استدلال پیچیده و تخصصی (که) تمایل دارد بیشتر و بیشتر روی چیزهای کوچک و کوچکتر تمرکز کند» که در الهیات تحلیلی نیز اعمال می شود. (Stump 2010, 24)

اعتراضات دیگری نیز وجود دارند که در حال حاضر مجالی برای ذکر آنها ندارم: اینکه الهیات تحلیلی، مانند فلسفه تحلیلی، از نظر تاریخی حسّاس نیست؛ بدین معنا که تمامی نظریه پردازی های متافیزیکی در باب خدای خیالی یا به نوعی بت پرستی است و از این قبیل. برای من روشن نیست که هر یک از این اعتراض ها برای پروژه الهیات تحلیلی مصیبت آمیز است. کلیت نگرانی هایی که من توانسته ام به آنها اشاره کنم باعث می شود برخی از نگرانی های به وجود آمده را که باید بخاطر بسپاریم و در صورت پیشبرد الهیات تحلیلی اگر بخواهیم انتظاراتی را که بسیاری از آن دارند برآورده کنیم باید به آنها توجه نماییم. اما من کاملاً مطمئن هستم که پژوهشگرانی (چه فیلسوفان و چه متکلمان) که الهیات تحلیلی انجام می دهند می توانند این

نگرانی‌ها را که پیش‌روست برطرف کنند. نوید و وعده الهیات تحلیلی و سهم بالقوه آن در الهیات به طور گسترده‌تر، از نظر من، به اندازه‌ای قوی است که بایسته است تا به مثابه یک تعهد الهیاتی (حتی اگر یکی در میان بسیاری باشد) به آن ادامه دهیم.<sup>۳</sup>

### پی‌نوشت‌ها

۱. این مقاله نوشته دکتر Kevin Timpe بوده و در تاریخ ۱۰ جولای ۲۰۱۵ با عنوان “On Analytic Theology” در نشریه *Scientia et Fides* به انتشار رسیده و توسط پیام جهاندار لاشکی ترجمه و در شماره نهم فصلنامه علمی-تخصصی معارف علوم انسانی و علوم اسلامی منتشر شده است.

۲. Kevin Timpe استاد فلسفه در دانشگاه کالوین گرند راپیدز ایالت میشیگان آمریکا بوده و تاکنون از وی ۹ کتاب با موضوعاتی در باب متافیزیک اراده آزاد، الهیات فلسفی، نظریه فضیلت و همچنین بیش از ۵۰ مقاله منتشر شده است.

۳. منبع: Timpe, K. (2015). On Analytic Theology. *Scientia et Fides*, 3(2), 9-22.

---

۳. نسخه قبلی این مقاله در دانشگاه آکسفورد به عنوان بخشی از یک پروژه علوم و دین در آمریکای لاتین با حمایت مالی بنیاد جان تمپلتون ارائه شد. من از ایگناسیو سیلو و پدر اندرو پینسنت ممنونم برای دعوت من برای شرکت در کنفرانس. من همچنین می‌خواهم از اودرا جنسون، بن آربر، پیوتر روزاک و دو داور ناشناس برای اظهار نظرها و گفتگوها در مورد این مقاله تشکر کنم.

- Abraham, William J. 2009. "Systematic Theology as Analytic Theology." In *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, edited by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, 54–69. Oxford: Oxford University Press.
- Abraham, William J. 2013. "Response to Marc Cortez." *Journal of Analytic Theology* 1 (1): 26–29.
- Abraham, William J. 2013. "Turning Philosophical Water into Theological Wine." *Journal of Analytic Theology* 1 (1): 1–16.
- Cortez, Marc. 2013. "As Much as Possible: Essentially Contested Concepts and Analytic Theology: a Response to William J. Abraham." *Journal of Analytic Theology* 1 (1): 17–24.
- Glock, Hans-Johann. 2008. *What is Analytic Philosophy?* Cambridge University Press.
- Harris, Harriet A. 2005. "Does Analytical Philosophy Clip our Wings? Reformed Epistemology as a Test Case." In *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, edited by Harriet A. Harris and Christopher J. Insole, 100–118. Burlington, VT: Ashgate.
- Harris, Harriet A. and Christopher J. Insole. 2005. "Verdicts on Analytic Philosophy of Religion." In *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, edited by Harriet A. Harris and Christopher J. Insole, 1–20. Burlington, VT: Ashgate.
- Levy, Neil. 2003. "Analytic and Continental Philosophy: Explaining the Differences". *Metaphilosophy* 34 (3): 284–304.
- MacDonald, Scott. 2009. "What is Philosophical Theology?" In *Arguing about Religion*, edited by Kevin Timpe, 21–32. New York: Routledge.
- Mitchell, Basil. 2005. "Staking a claim for metaphysics." In *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, edited by Harriet A. Harris and Christopher J. Insole, 21–32. Burlington, VT: Ashgate.
- Rausser, Randal. 2009. "Theology as a Bull Session." In *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, edited by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, 70–685. Oxford: Oxford University Press.
- Rea, Michael C. 2009. "Introduction." In *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, edited by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, 1–30. Oxford: Oxford University Press.
- Stump, Eleonore. 1993. "Introduction". In *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, edited by Eleonore Stump, 1–11. Ithaca,

NY: Cornell University Press,.

Stump, Eleonore. 2010. *Wandering in Darkness*. Oxford University Press.

Stump, Eleonore. 2013. "Athens and Jerusalem: The relationship of philosophy and theology." *Journal of Analytic Theology* 1 (1): 45–59.

Swinburne, Richard. 2005. "The Value and Christian Roots of Analytical Philosophy of Religion." In *Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion*, edited by Harriet A. Harris and Christopher J. Insole, 33–45. Burlington, VT: Ashgate.

Timpe, Kevin. 2013. *Free Will in Philosophical Theology*. Bloomsbury.

Torrance, Alan J. 2013. "Analytic Theology and the Reconciled Mind: the Significance of History." *Journal of Analytic Theology* 1 (1): 3–44.

Wolterstorff, Nicholas. 2009. "How Philosophical Theology Became Possible within the Analytic Tradition in Philosophy." In *Analytic Theology: New Essays in the Philosophy of Theology*, edited by Oliver D. Crisp and Michael C. Rea, 155–169. Oxford: Oxford University Press.