

## تحلیل و بررسی کتاب *حیات پس از ایمان*<sup>۱</sup> اثر فیلیپ کیچر (گزارش آلوین پلنتینگا؛ نقد و بررسی از دیدگاه علامه طباطبائی<sup>(۵)</sup>)

علی کربلایی پازوکی\*

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

مهدی اخوان\*\*

استادیار دانشگاه علامه طباطبائی، تهران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۰۸/۱۱؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۰۸/۲۰)

### چکیده

درباره نقش دین در فرهنگ و تمدن بشری در گذشته و آینده دو دیدگاه متفاوت وجود دارد. بعضی از اندیشمندان برای دین نقش سازنده، مثبت و متعالی تعریف کرده‌اند، اما برخی از فیلسوفان دین معاصر، مانند کیچر در کتاب *حیات پس از ایمان* با نگاه شکاکانه و سکولاریستی به دین، بر این باورند که ادیان به دلیل گزارش‌ها و تصویرهای متفاوت و گاه متعارض که از «امر متعالی» بیان می‌کنند و تنوع گسترده آموزه‌ها و آرای دینی و نیز ناهمخوانی آنها با یکدیگر، غیرواقعی هستند و قابل اعتماد نیستند. بنابراین، از منظر کیچر ارزش‌های حاکم بر آینده فرهنگ و تمدن بشری ارزش‌های سکولاریستی جهان شمول است. این کتاب بعد از گزارش متن آن به قلم آلوین پلنتینگا، فیلسوف مشهور و نکته‌سنج مسیحی، مورد ملاحظات انتقادی و دفاع به‌زعم ما ناموفق او قرار گرفته است. علامه طباطبائی به عنوان یک فیلسوف مسلمان معاصر بعد از بیان تعریف و ماهیت دین و تقسیم آن به دین حق و باطل اولاً تنوع دینی را محدود به ادیان ابراهیمی و ثانیاً حقیقت و روح حاکم بر ادیان را تسلیم حق و بیان الهی می‌داند. ایشان اختلاف در شرایع را به لحاظ نقص و کمال، کمیت و کیفیت نه اختلاف ذاتی و از نوع تعارض و تناقضی بیان می‌کند و معتقد است، همان‌گونه که فرهنگ گذشته بشر متأثر از تعالیم انبیاء بوده، فرهنگ حاکم بر آینده بشر نیز متأثر از فرهنگ، ارزش‌ها و مؤلفه‌های دین است. از جمله دلایل علامه در این باب، فطری بودن دین و ثبات ارزش‌های فطری است. این پژوهش بعد از ترجمه و تحقیق دقیق کتاب *حیات پس از ایمان* کیچر بر اساس گزارش پلنتینگا، به روش توصیفی و تحلیلی متن و به شیوه کتابخانه‌ای، به بررسی و نقد نظرهای کیچر از منظر علامه طباطبائی می‌پردازد.

**واژگان کلیدی:** حیات پس از ایمان، کیچر، پلنتینگا، علامه طباطبائی، فرهنگ، آینده بشری.

<sup>۱</sup> مشخصات کتابشناسی این اثر عبارت است از:

Kitcher, Philip. (2014). *Life After Faith: The Case for Secular Humanism*. Yale University Press.

\* E-mail: karbalaei1383@yahoo.com (نویسنده مسئول)

\*\* E-mail: makhavan@gmail.com

## مقدمه

مقاله حاضر، تحلیل و بررسی و نقد کتابی با عنوان *حیات پس از ایمان*، اثر فیلیپ کیچر از سوی یکی از نام‌آورترین فلاسفه تحلیلی معاصر، یعنی آلوین پلنتینگاست. با توجه به اینکه این کتاب از سوی فیلسوفی مؤسس و صاحب‌نظر در قلمرو فلسفه دین و معرفت‌شناسی و متافیزیک مورد بررسی قرار گرفته، نشان از اهمیت این کتاب دارد. این کتاب مشتمل بر یک مقدمه و پنج فصل است. ایده کلی کتاب تبیینی است برای سکولارهایی که دین و آموزه‌های الهیاتی را نقد و نفی می‌کنند و آنگاه جایگزینی برای دین در دنیای جدید می‌جویند. نویسنده (کیچر) در فصول این کتاب از چند نظر به نقد آموزه‌های مشترک ادیان و نیز جنبه‌های گوناگون نیاز به دین در جهان سنتی پرداخته است و آنها را نقد کرده است.

فصل نخست کتاب در عین همدلی با آموزه‌های دینی و مفید دانستن نسبی آنها (البته در دنیای سنتی) آنها را کاذب (آن هم کذب قطعی) می‌داند و معتقد است که منظر و آموزه‌های غیردینی و سکولار در دنیای جدید می‌تواند جایگزین منظر دینی شود.

در فصل دوم، نویسنده به یکی از جنبه‌های نیاز به دین در دنیای مدرن می‌پردازد و آن، مبنایی عینی<sup>۱</sup> برای اخلاق است. او معتقد است که اخلاق در دنیای جدید بدون نیاز به مبنایی عینی فقط از جهت کارکردی می‌تواند اهمیت داشته باشد.

در فصل سوم، کیچر به اهمیت اسطوره‌های دینی در دنیا اشاره دارد، ولی معتقد است کارکرد اسطوره‌ها را در دنیای مدرن، اصول فرهنگی که بر عهده دارد که این اصول به وسیله شاعران، فیلم‌سازان و موسیقی‌دانان تولید می‌شوند. بحث معنای زندگی، کیچر را به فصل چهارم با عنوان «فناناپذیری و معنا» می‌رساند. ادیان مدعی هستند با آموزه فناناپذیری و جاودانگی و در ذیل آن، وصول به امر متعالی مسئله معنای زندگی را حل کرده‌اند، اما کیچر با نقد این دو آموزه معتقد است جاودانگی مستلزم تکراری ملال‌آور است و بالطبع، مسئله معنا نیز حل نشده باقی می‌ماند. در فصل پایانی کتاب با عنوان «عمق و شرارت»، کیچر معتقد است که حیات سکولار فاقد عمق است و نوعی شرارت در ذات آدمی نهفته است.

پلنتینگا پس از گزارش کتاب، نقدهای کیچر بر دین را بررسی می‌کند. وی بار دیگر نزاعی را که سالها پیش بر سر مسئله کثرت ادیان با یکی از مهم‌ترین مدافعان کثرت‌گرایی دینی، یعنی جان هیک داشت، در اینجا تکرار می‌کند. مهم‌ترین دلیل کیچر بر کذب قطعی آموزه‌های مهم دین، تنوع ادیان (Religious diversity) و تعارض تصویرهایی است که آنها از امر متعالی دارند. پلنتینگا مدعی است اولاً توافق‌هایی هم بین این تصاویر وجود دارد. ثانیاً چرا نتوان در این تعارض معتقد شد که برخی از ادعاها صادق و برخی دیگر کاذب است، به جای آنکه همه را کاذب بدانیم.

جالب اینکه هیک هم در همین جدال معتقد است که چرا همه آموزه‌ها را در متن فرهنگی دینی خاص خود صادق ندانیم. داوری میان این سه فیلسوف (کیچر، پلنتینگا و علامه طباطبائی) را به مقال و مقام دیگری وامی‌گذاریم. اما نکته‌ها و ملاحظات انتقادی بسیاری در باب مدعیات کیچر و دفاع ناموفق پلنتینگا (به زعم ما) می‌توان مطرح کرد که در ادامه، از منظر علامه طباطبائی به نقد و بررسی آنها می‌پردازیم.

### متن گزارش و بررسی پلنتینگا از کتاب حیات پس از ایمان اثر فیلیپ کیچر

بنا بر مقدمه [این کتاب] هدف اصلی کتاب حاضر آن است که نشان دهد چگونه منظری کاملاً سکولار و غیردینی می‌تواند بسیاری از عملکردهای اصلی و مهم دین را محقق کند و در بهترین حالت می‌تواند نقش دین را ایفا کند (Kitcher, 2014: p. xiii). فیلیپ کیچر معتقد است این امر به زمان بیشتری نیاز دارد: «جهان کاملاً ثمربخش سکولار نمی‌تواند یک‌روزه ساخته شود» (Ibid: 2). به نظر می‌رسد که کیچر واقعاً با علّقه‌های دینی همدلی دارد و حقیقتاً پروای فهم آنها را دارد. او با حساسیت و بصیرت می‌نگارد، سبک نگارشی جذابی دارد و خوش‌قلم است (هرچند همواره آسان نیست بگوییم دقیقاً مراد او چیست؟!).

کیچر مطلب را با تبیین این نکته آغاز می‌کند که چرا دین را نمی‌پذیرد (فصل ۱). اینجا او در مقایسه با خداناباوران جدید تند و تیز ظریف‌تر و کمتر شاعرانه سخن می‌گوید، به گونه‌ای که نقش محوری دین را در حیات غالب جمعیت جهان در نظر دارد: «هنوز هم بیشتر جنبش خداناباور روزگار ما چشم خود را بر نقش‌های غیرقابل جایگزین دین و نقشی که جامعه دینی در زندگی میلیون‌ها (اگر نه میلیاردها) انسان دارد، بسته است (Ibid: P. xiii). با این حال، وی مدعی است

عقاید دینی، یعنی عقاید ناظر به «امر متعالی»، چنان که او در نظر می‌گیرد، «اغلب کذب قطعی دارند» (Ibid: 105). من مرور خود را با برشمردن رئوس کلی آرای او آغاز می‌کنم؛ یعنی این نظر که چگونه منظر غیردینی می‌تواند همان کارکردها و اهداف دین را ارائه و عرضه کند. بدین سان، من ادله او به سود خداناباوری را بررسی می‌کنم:

در فصل دوم کیچر ربط و نسبت میان دین و اخلاق یا اخلاقیات را بررسی می‌کند [پرسش این است]: چرا از قدیم الایام این ایده مطرح بوده که پیوندی محکم میان دین و اخلاق وجود دارد؟ «پاسخ» به نظر او «در این امر نهفته است که هیچ نظریه رقیب قانع‌کننده‌ای در باب اخلاق (و ارزش‌های عمومی) مطرح نمی‌شود، مگر اینکه حیات اخلاقی را به ابراز و بیان نگرش‌های شخصی تقلیل ندهد (و تحویل نبرد)» (Ibid: 27).

بدین ترتیب، هدف او در این فرض آن است که از ارزش‌ها دفاع طبیعی‌گرایانه کند؛ تبیینی در باب اخلاق که سازگار با ناسوتی‌نگری (سکولاریسم) باشد، اما در عین حال، حیات اخلاقی را به نگرش‌های شخصی تحویل نبرد، چنان که کیچر یادآور می‌شود (Ibid: 28). عقیده عرف مردم این است که سنجه‌ها و معیارهای اخلاقی را مستقل از میل‌ها و تمایلات آدمی بدانند و آن سنجه‌ها از عینیتی بهره می‌برند که به خوبی با اینکه آنها امر الهی باشند، سازگار است<sup>۲</sup>. البته به زعم کیچر، منشاء این ملاک‌ها در چیزی همچون فرمان و امر الهی نیست و نظریه کیچر در باب اخلاق و اخلاقیات قصد ندارد این نوع از عینیت را برای اخلاق قائل شود. [پس] به نظر کیچر، شأن و منزلت معیارهای اخلاقی چیست؟ بیان این مطلب آسان نیست. تا جایی که می‌فهمم، کیچر معتقد است قواعد اخلاقی که در طی قرن‌ها کاملاً شکل گرفته، راه‌هایی برای کاهش «تعارضات کارکردی»<sup>۳</sup> (Ibid: 53) و تحقق هماهنگی و توافق در جامعه بوده‌اند. دیدگاه خوبی است که ما (به عنوان اعضای یک جامعه) از این قواعد تبعیت کنیم و ملزم باشیم، هرچند ناخواسته و بی‌میل هم که شده، از آنها پیروی کنیم تا هماهنگی و انسجام کارکردی موجود در جامعه‌مان شکل گیرد و حفظ شود. البته مطابق این نظریه مصلحت‌جویانه و مآل‌اندیشانه، هیچ الزام عینی اخلاقی در کار نیست و وقتی زبانی اخلاقی را به کار می‌گیریم، وقتی من قواعد اخلاقی متعارف و رایج را به ریشخند و تمسخر بگیریم (با فرض اینکه بتوانم از گیر آنها بگریزم)، به هیچ وجه خطا نکرده‌ام.

در فصل سوم، کیچر از «دین پالایش شده و خالص» سخن می‌گوید؛ مثلاً روایت‌هایی از دین که در آن تمام گزاره‌های عقیدتی در تعبیر تحت‌اللفظی و جدی خود کاذب فرض شوند، اما بتوان با خوانش استعاری و رمزی در راستای هدایت رفتار [آدمیان] مفید باشند: «پس بطن و گوهر دین مجموعه‌ای از آموزه‌ها (یعنی مجموعه‌ای از توصیفات از امر متعالی) نیست، بلکه به تمام آدمیان تعلق دارد» (Ibid: 64). با اینکه وی با دین ناب و پالایش شده همدل است، اما در نهایت، (به طریقی بی‌کفایت و ناتمام) آن را نفی می‌کند: «سکولاریست‌ها بر این عقیده تأکید دارند که اسطوره‌ها و مناسک ادیان می‌تواند ناظر به وضعیّت آدمی باشد. افزون بر این، [سکولاریست‌ها] جانشین‌هایی را برای حیات دینی معاصر پیش‌بینی می‌کنند که طیف وسیع‌تری از اصول فرهنگی را در بر دارد و در این زمینه، از شاعران، فیلم‌سازان، موسیقی‌دانان، هنرمندان، دانشمندان استفاده می‌کند، نهادهای اجتماعی را گسترش و توسعه می‌دهند تا معنایی را که به هویت و جماعت شکل گرفته، بر اساس دین سنتی بسط یابد (Ibid: 94).

در فصل چهارم، کیچر به «فناپذیری و معنا»<sup>۴</sup> می‌پردازد: «ادیان وعده فناپذیری و جاودانگی می‌دهند و معتقدند وصول به امر متعالی می‌تواند به زندگی فرد معنایی ببخشد. منظر سکولار چگونه چیزی شبیه به این را می‌تواند عرضه کند؟ نخست، او دوباره می‌گوید که هر معنایی که از سوی دین اعطا می‌شود، مبتنی و متکی بر یک داستان است: «در نهایت، هر گونه آرامش دیگری [در جهان دیگر] که دین وعده می‌دهد، بسته به نادیده گرفتن ادله فصل اول است و نیز جایگزین کردن و قبول آموزه‌های اساسی که غالباً کذب قطعی دارند (Ibid: 105). او در ادامه می‌گوید: «مرگ چیزی نیست که از آن بهراسیم» (Ibid: 96). باز هم می‌گوید: «به تبع برنارد ویلیامز (موضوع ماکروپولوس: تأمل در باب ملال‌آور بودن جاودانگی)» او هم استدلال می‌کند که حقیقتاً حیات ابدی «به نقطه‌ای می‌رسد که ملال‌آور و خسته‌کننده می‌شود... چون دیگر هیچ چیزی زیر این آسمان تازه نیست» (Ibid: 99). این مغلوب و مقهور «خسته شدن طاقت‌فرسا از تکرار شدن» می‌شود (Ibid: 113). در نهایت، وصول به امر متعالی نیز برای حیات معنادار ضروری نیست: «مهم بودن برای دیگران چیزی است که معنابخشی [به زندگی] محسوب می‌شود» (Ibid: 101). اما معنا یا زندگی معنادار چیست؟ نمی‌توانم مراد کیچر را در اینجا بفهمم؛ مثلاً در باب مهم بودن برای

دیگران، هیتلر یقیناً برای دیگرانی که او شکنجه کرد، اهمیت داشت، اما آیا این زندگی او را معنادار می‌کرد؟

کیچر در فصل پایانی کتاب با عنوان «عمق (ژرفا) و شرارت (تباهی)» به این مباحث می‌پردازد که حیات سکولار فاقد «عمق» است و اینکه نوعی شرارت عمیق در ذات آدمی نهفته است (مثلاً چنین چیزی در شاه لیر اثر شکسپیر و برادران کارامازف اثر داستایفسکی به تصویر کشیده شده است) که تنها با دین می‌توان آن را فهمید و از آن سخن گفت. کیچر با این مطلب مخالف است. من در این باره که میزان عمق و شرارت موجود [در آدمی] چقدر است، مطمئن نیستم، اما شاید ادعای اصلی این فصل آن است که «ایده حیات دینی که به واسطه آموزه‌ها، افسانه‌ها، روایت‌ها و مجموعه‌ای از آداب و مراسم سنتی خاص تعلیم داده می‌شود، نگاه متفاوتی را به فرد عرضه می‌کند. حیات سکولار در شدیدترین معنا و وضع خود، با مفهوم انسان بودن نزدیکی پرشور و حرارتی دارد» (Ibid: 156-157). بدین ترتیب، انسان‌گرایان سکولار معتقدند که ما آدمیان می‌توانیم بدون دین شکوفا شویم و به اوج برسیم. کیچر استدلال می‌کند که هیچ برهانی وجود ندارد که چنین نیست. او می‌افزاید سعی بلیغی می‌شود تا بفهمیم آیا تحقق جهانی سکولار به دست‌آمدنی است. پلنتینگا می‌گوید: «در ادامه، من بر ادله کیچر علیه دین تمرکز می‌کنم» (منبع).

اما ممیزه دین (ادیان) چیست؟ کیچر پیشنهاد می‌دهد: «وجه تمایز ادیان این است که آنها به چیزی فراتر از جهان مادی و دنیوی توسل می‌جویند؛ یعنی قلمرویی «متعالی». همچنین آنها مدعیاتی را ناظر به این «امر متعالی» مطرح می‌کنند» (Ibid: 3). البته نمونه‌های آشنای مدعیات ناظر به امر متعالی، از سنخ همان مدعیاتی است که ناظر به خدا از سوی مسیحیان، یهودیان و مسلمانان مطرح می‌شود.

اینک در باب این مدعیات او دقیقاً چه می‌گوید؟ او پیوسته از «شکاکیت سکولار» دم می‌زند که لب آن چنین است: شکاکیت در باب هر «امر متعالی» (Ibid: 6). اما کیچر فراتر از شکاکیت سکولار می‌رود. با نگاه او به امور، هر ادعایی در باب قلمرو متعالی «اغلب کذب قطعی» دارد (Ibid: 154). کاملاً معقول است که فکر کنیم تمام آموزه‌های متضاد ادیان جهان در باب امر متعالی سراسر کذب هستند» (Ibid: 124). به زعم، او تنوع آرای دینی نشان می‌دهد که منبع و سرچشمه آراء دینی (هرچه هست)، اعتمادناپذیر است. به فرایندهای شناختی که عقیده دینی را به وجود می‌آورد،

توجه کنید: «از آنجا که این فرایندها چنین تنوعی از آرای مانعةالجمع ایجاد می‌کند، غالب یا بیشتر آنچه آنها ایجاد کرده‌اند، کذب است. از این رو، این منابع غیرقابل اعتماد در نظر گرفته می‌شوند و اگر آنها غیرقابل اعتماد باشند، به نظر کیچر، آراییی که آنها ایجاد می‌کند، غالباً کذب قطعی دارند. تردید سکولاریست‌ها با کشف فرایندهایی که باورهای خاصی را ناظر به امر متعالی ایجاد می‌کنند، بیشتر می‌شود. این فرایندها آنقدر غیرقابل اعتماد هستند که تمام آموزه‌های دینی خاص متعارض، کذب قطعی دارند» (Ibid: 19).

اما چرا باید فرض کنیم که آنها سراسر کذب قطعی دارند؟ نمی‌توان تصور کرد، برخی از آنها صادق و برخی دیگر کاذب باشند؟ چرا فکر کنیم که تمام آنها تقریباً کذب قطعی دارند؟ تا آنجا که من می‌فهمم، استدلال کیچر دو لایه دارد: نخست کیچر از این واقعیت که «تنوع حیرت‌انگیزی از آموزه‌های دینی را می‌بینم، تأثیر می‌گیرد، قوا و نیروهای غیرشخصی، مکان‌های مقدس، نیاکان، اشباح، ارواح، اجنه، شیاطین و تنوع گسترده‌ای از خدایان همگی جلوه‌های مفروضی از امر متعالی را شکل می‌دهند» (Ibid: 7). بدین ترتیب، ظاهراً مطلب اول [در استدلال کیچر] آن است که تنوع دینی گسترده‌ای در کار است. ادیان بسیار متفاوتی وجود دارند و آنها همیشه با هم در تعارض بوده‌اند. او همچنین متأثر از این واقعیت است که دین ظاهراً به شکل مهمی فرهنگ بنیاد است. اینکه آرای دینی یک شخص چه باشد، دست کم تا حدی به این وابسته است که آن شخص کی و کجا به دنیا آمده باشد: «برای اینکه این مطلب را به وضوح تصدیق کنیم، باید توجه کرد که اگر فردی تصادفاً در دوره کودکی به فرهنگی متفاوت سفر کرده باشد (و مثلاً در میان استرالیایی‌های بومی به دنیا آمده بود)، در حال حاضر، او مجموعه آموزه‌های کاملاً متفاوتی را تصدیق می‌کند» (Ibid: 8).

اما برای اینکه از این نکته‌ها به عنوان استدلال به سود کذب باور دینی استفاده شود تا چه حد قوت و اعتبار دارد؟ نخست فرض کنید: حق با کیچر است و در واقع، طیف گسترده‌ای از باورهای دینی وجود دارد، اما چگونه از این مطلب نتیجه می‌شود که آنها تماماً کذب قطعی دارند؟ در اینجا باید میان باورهای دینی خاص تمایز بگذاریم؛ مثلاً باور به خدا از میان کل نظام‌های باور دینی، مثلاً ۳۹ عضو [کلیسای] انگلیکن یا مباحث مذهبی هایدلبرگ. چنین نظام‌های دینی با یکدیگر ناسازگارند، اما بسیاری از چنین نظام‌هایی در برخی نکات بسیار مهم با هم توافق دارند (مثلاً وجود

خدای ادیان توحیدی). پس در این سطح، تنوع به شدت کمتر است. بدین ترتیب، استدلال نخست کیچر در مورد باور به خداوند عمل نمی‌کند.

اما حتی نسبت به کلیت نظام‌ها [ای دینی]، یقیناً تنوع گسترده‌ای در این بخش هست، اما از این چطور نتیجه می‌شود که تمام آنها کذب قطعی دارند یا حتی اینکه هر نظام خاص تقریباً کاذب است؟ کتاب کیچر نمونه‌ای از فلسفه‌ورزی است. تنوع رقبای عقیدتی فلسفی برای دین وجود دارد: افلاطون مشربی، نومی‌الیسیسم، ارسطوگرایی، توماس مشربی، پراگماتیسم، طبیعی‌انگاری، خداباوری، فلاسفه فارهای، اگزیستانسیالیسیسم، فلاسفه تحلیلی (که تنها هم تنوع گسترده‌ای دارند) و بسیاری از مواضع و نحله‌های فلسفی دیگر. آیا باید از [این تنوع نحله‌های فلسفی] نتیجه بگیریم که مواضع فلسفی (از جمله موضع نازل کیچر در باب باور دینی) تمام کذب محض هستند؟<sup>۵</sup> من فکر نمی‌کنم. اما آیا در این صورت، چنین مطلبی در باب باورهای دینی درست نیست؟ این واقعیت که دیگران به آرای دینی ناسازگار با آرای من معتقدند، دلیل خوبی نیست که به خودی خود بتوان فرض کرد که باورهای من کاذب هستند. با وجود این، اگر فرض می‌کردیم که آرای من کاذب بودند، من باز هم در موضعی مشابه هستم. افراد زیادی هستند که به دیدگاه‌هایی ناسازگار با دیدگاه من معتقدند. نکته دوم کیچر هم، دست کم به عنوان استدلالی به سود خدا‌نا‌باوری ضعیف است. پس اگر من در میان بومیان استرالیا متولد شده بودم، به احتمال قوی، به باورهای دینی که اکنون معتقدم، معتقد نبودم. بی‌شک سخنان زیادی در باب این باورها نشنیده بودم، اما آیا باز این مطلب در باب کیچر صادق نیست؟ اگر او در میان بومیان استرالیا هم به دنیا آمده بود، در آن صورت، او به عقاید فلسفی و دینی که در حال حاضر (از جمله باورهای شگاکانه‌اش در باب دین) معتقد است، معتقد نمی‌بود. اما چه نتیجه‌ای از این مطلب به دست می‌آید؟ مطمئناً نتیجه این نیست که باورهایی که فعلاً به آنها اعتقاد دارد، کذب قطعی دارند. آیا همین مطلب در باب مؤمن متدین حاکم نیست؟ اگر او در میان بومیان استرالیا به دنیا آمده بود، او به خدا باور نداشت، اما چرا باید نتیجه بگیرد که باورهای کنونی او کاذب هستند و چنان وجودی به عنوان خدا موجود نیست؟

بدین ترتیب، ابتدا نه تنوع آراء دینی و نه نسبت آنها (یعنی دایرمداری آنها به اوضاع و احوال فرهنگی) هیچ یک نشان نمی‌دهد که این عقاید همگی کذب محض هستند. برعکس، آیا ما باید نتیجه بگیریم که نامعقول یا تا حدی خلاف عقل است (دست کم اگر از این تنوع آگاه و مطلع



باشیم) که به رأی دینی خاصی معتقد باشیم؟ [پاسخ نقضی]. اما باز هم همین پرسش در باب فلسفه مطرح می‌شود. کیچر یقیناً از تنوع مواضع فلسفی آگاهی قطعی دارد. آیا به این معناست که او در عقیده خود نسبت به هر یک از مواضع فلسفی خاص، نامعقول است؟ مثلاً آرای او در باب دین. آیا عقلانیت مستلزم آن است که از آنها دست بردارد؟ واقعاً نمی‌توانم دلیل این امر را بفهمم که وقتی او با تنوع بسیاری از آرای فلسفی روبه‌رو می‌شود، شاید مجبور باشد و وقتی آنها را مجدداً بادقت و منتقدانه می‌نگرد، در مواضع خودش بازاندیشی کند. اگر چنین کند و باز هم آنها به نظر او درست باشند، آیا کاملاً معقول نیست که در ظرف حقوق معرفتی خود به آنها معتقد بماند؟ من مطمئنم که می‌تواند.

اما باز هم آیا همین مطلب دربارهٔ متدین، صادق نیست؟ با فرض اطلاع از نسبت ظاهری باورهای دینی و فلسفی او به شرایط زمانی، مکانی و فرهنگی، وقتی او به دقت آنها را دوباره ملاحظه می‌کند، به نظر او می‌رسد که وقتی دعا می‌کند، او در تماس با خداوند است. او نمی‌تواند درست و نادرست حقیقی را جدا از خدا بفهمد. در مواضع بسیاری، شخصی به عنوان خدا به نظر او می‌آید و او خود را در محضر خداوند می‌یابد. البته شاید او بر خطا باشد، اما آیا کاملاً معقول نیست که در ظرف حقوق معرفتی خود به همین عقیده معتقد بماند؟

آیا همین مطلب در باب تنوع مدعیات ناظر به امر متعالی درست نیست که موجب شکاکیت کیچر می‌شود؟ همین مطلب دربارهٔ ساختار منابع باور دینی نیز صادق است. ماهیت فرایندهایی که باورهای شکاکانه را در باب امر متعالی ایجاد می‌کند، چیست؟ به نظر کیچر، بناهای باور عمدتاً در میان همهٔ سنن دینی مشابه هم است (Ibid: 7). آنچه به نظر او بنیاد اینهاست، نفوذ فرهنگی بنیادین و سنت است و در واقع، «باورهای هر سنت تا حد زیادی بر بنیاد واحدی قرار دارد و تقارن رقیب در آنها برقرار است» (Ibid: 8).

اما چنان که کیچر معتقد است، آیا واقعاً درست است که تقارن رقیب در آنها حکم فرما باشد! مؤمنان قطعاً این دیده را نمی‌پذیرند؛ مثلاً مسیحیان و سایر مؤمنان به خداوند به تبع جان کالوین در نقل «حس الوهی» [Sensusdivinitatis] نوعی فراچنگ آوردن فهم حضور خداوند است که بنا بر آن متوجه شویم، خدا خالق ما آدمیان است. باور به بعل یا پامکین<sup>۶</sup> بزرگ محصول تحریف حس

الوهی است. اگر فرض کنیم که تقارن رقیب در آنها برقرار است (چنان که کیچر فرض می‌کند)، از قبل و ابتدا مثلاً باور مسیحی یا حتی توحیدی نفی می‌شود. این ادعا که تقارن تام حکم‌فرماست، نمی‌تواند به عنوان جزئی از استدلال علیه باور دینی به نحوی معقول اقامه شود.

کیچر تا حدّ زیادی به ایده حسّ الوهی توجّه نمی‌کند. به نظر او، این ایده بی‌ثمر و پوششی بر سرّ جزم و جمود است (Ibid: 8). اینجا معلوم است که کیچر با این ایده مخالف است، اما دقیقاً مشکل او با این ایده چیست؟ به نظر من، (اما مطمئن نیستم)، ایده‌اش آن است که مؤمنان به خداوند بر اساس حسّ الوهی، به عنوان مبنای (قرینه) آنها به باور توحیدی استشهد می‌کنند. بدین ترتیب، به نظر او، این ایده بی‌ثمر است. اما به نظر من او در اینجا به جدّ و قوّت مطالب کالوین و پیروان او را بد تعبیر کرده است. آیا این‌گونه نیست که چنان افرادی اگر از آنها پرسیده شود آیا به خداوند باور دارند یا اگر پرسیده شود که دلیل آنان برای باورشان چیست، بگویند: «خوب، حسّ الوهی در کار است و به من می‌گویند چنین شخصی وجود دارد»؛ نه ابداً. بیشتر از اینکه از این حس حمایت کنند، خود را واجد عقیده به خدا یافته‌اند. آنها چیزی مشابه یا همین مطلب را در باب سایر آدمیان معتقدند. بدین ترتیب، آنها نتیجه می‌گیرند که قوّه‌ای یا فرایندی هست که این باور را ایجاد می‌کند. البته به نظر آنها، باور به این قوّه در خودشان و دیگران صادق است و از آنجا که آنها معتقدند که این باور صادق است. آنها این فرایند را «حس» می‌خوانند و آن را به ادراک حسّی تشبیه می‌کنند.

بنابراین، به اجمال باور کیچر، علیه باور به امر متعالی صرفاً این است که چنین باورهایی تنوع وسیعی را نشان می‌دهند و اینکه به لحاظ سرچشمه باورهای دینی، «تقارن رقیب در آنها حکم‌فرماست». اما تنوع چیزی بیشتر از این را اثبات نمی‌کند - با این همه، همین مطلب در باب باورهای فلسفی (از جمله باور کیچر در باب دین) برقرار است - و به دلیل رقیبانه، این ادعا که حکم‌فرماست، از ابتدا باور دینی را نفی می‌کند. از این نظر، او هیچ مقدمه‌ای را به عنوان شیوه‌ای مناسب استدلال علیه این باور مطرح نمی‌کند. بنابراین، تا اینجا به نظر من، استدلال کیچر به سود خدا ناباوری کاملاً ناموفق است.

به نظر گری گاتینگ: «این سنجیده‌ترین و جدی‌ترین دفاعیّه فلسفی از خداناباوری در متون معاصر است» (پشت جلد کتاب). به عنوان یک مؤمن به خداوند من وسوسه شدم که به صدق این گفته امیدوار بمانم [وقتی این استدلال ناموفق باشد، تکلیف سایر استدلال‌ها روشن است].

نکته‌ها و ملاحظات انتقادی در باب ادعاهای کیچر و به زعم ما، دفاع ناموفق پلنتینگا مطرح است که در ادامه از منظر علامه طباطبائی به بررسی و نقد بعضی از آنها می‌پردازیم.

### فطری و جاودانه بودن آموزه‌های دینی و رابطه آن با آینده فرهنگ بشری از نظر علامه طباطبائی<sup>(۵)</sup>

از منظر علامه<sup>(۵)</sup>، نه تنها فرهنگ گذشته بشر وامدار دین و تعالیم انبیاست، بلکه فرهنگ حاکم بر آینده بشر نیز یک فرهنگ دینی خواهد بود. علامه می‌گوید: «جامعه‌شناسان و روانکاوان در تاریخ نظری نمی‌توانند از این اعتراف خودداری کنند که منشاء تحول عصر حاضر و عامل تأثیر آن، ظهور اسلام و طلوع خورشید آن در جهان بود. بیشتر دانشمندان اروپا پیرامون تأثیری که تمدن اسلام در تمدن غرب داشت، به اندازه کافی و لازم بحث کرده‌اند» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۴: ۱۵۷). ایشان خصلت‌های نیکوی موجود در انسان‌ها را ناشی از تعلیمات انبیاء در طول تاریخ می‌داند و می‌گوید: «نقطه‌های روشن و میوه‌های شیرین مدنیت امروزی جهان، همه و همه از برکات اسلام و آثار زنده آموزه‌هایی است که از این دین پاک به دست غربی‌ها افتاده است. اسلام قرن‌ها پیش از آنکه آثار تمدن غرب نمایان شود، مردم را به سوی مواد اخلاقی دعوت کرده است که امروزه غربی‌ها در عمل به آنها از ما پیشی گرفته‌اند» (همان، ۱۳۹۴، ق، ج ۱۲: ۱۵۱ و همان، ۱۳۶۰: ۲۷). در ادامه، با بیان تعریف و حقیقت دین از منظر علامه و رابطه آن با فطرت، در صدد یافتن نقش دین در آینده فرهنگ بشر هستیم.

در یک تعریف عام، علامه دین را به روش و برنامه زندگی و بر اساس یک اعتقاد تفسیر و آن را به دین حق و دین باطل تقسیم می‌کند (ر.ک؛ همان، ۱۳۸۳: ۲۱). دین حق دینی است که قوانین و مقررات آن با نیازهای واقعی جامعه و با سرشت و سیرت جوهری انسان هماهنگ است (ر.ک؛ جوادی آملی، ۱۳۷۷: ۱۱۱) و تشریح‌کننده آن خداوندی است که خالق انسان و عالم به تمام نیازها

و استعدادها، گذشته، حال و آینده انسان است و اساس آن بر پایه اعتقاد به توحید و معاد است (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴: ۱۷۸-۱۸۰).

در یک مورد دیگر، علامه دین را این گونه تعریف می‌کند: «روشی خاص در زندگی دنیا که هم صلاح زندگی دنیا را تأمین می‌کند و در عین حال، با کمال آخری و نیز زندگی دائمی و حقیقی در جوار خدای تعالی موافق است» (همان، ج ۲: ۱۹۴).

با توجه به این تلقی از دین، دایره ادیان مورد نظر علامه طباطبائی بسیار محدود می‌شود.<sup>۷</sup> لاقلاً ادیان غیرتوحیدی و ادیانی که فاقد روح پرستش توحیدی هستند و تشریح قوانین آنها الهی نیست و اعتقاد به معاد در آنها وجود ندارد، از تعریف دین خارج می‌شود. به علاوه، علامه بر این باور است که دین یک واقعیت بیشتر ندارد و آن تسلیم حق بودن است. ایشان در ذیل آیه ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ...﴾ (آل عمران / ۱۹) می‌گوید: «دین همان اسلام است و مراد از اسلام، معنای لغوی آن است؛ یعنی تسلیم حق بودن و به عبارت دیگر، تسلیم شدن در برابر بیانی که از مقام ربوبی در باب عقاید، اعمال و یا معارف و احکام صادر شده است. این بیان هرچند در شرایع رسولان و انبیاء از نظر مقدار و کیفیت مختلف است، اما از نظر حقیقت، چیزی جز همان امر واحد نیست. اختلاف مطرح در شریعت‌ها از نظر کمال و نقص است، نه اینکه اختلاف ذاتی و نیز تضاد و ناسازگاری اساسی در بین آنها وجود داشته باشد. معنای جامعی که در همه ادیان است، عبارت است از تسلیم خدا شدن در انجام شرایع و اطاعت از او در آنچه که در هر عصری با زبان پیامبرش از بندگان می‌خواهد» (طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۳: ۱۸۸-۱۸۹).

استاد مرتضی مطهری نیز درباره آیه ﴿وَمَنْ يَبْتَغِ غَيْرَ الْإِسْلَامِ دِينًا فَلَنْ يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَاسِرِينَ﴾ (آل عمران / ۸۵) می‌گوید: «حقیقت دین همان تسلیم است، ولی حقیقت تسلیم در هر زمانی شکلی دارد و در این زمان، شکل آن همان دین گرانمایه‌ای است که به دست خاتم‌الانبیاء ظهور یافته است» (مطهری، ۱۳۸۴: ۲۵۸).

قرآن حقیقت دین را امری واحد می‌داند که توصیه همه پیامبران اولوالعزم و مورد وفاق تمام شرایع الهی است و می‌فرماید: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ...﴾ آیینی را برای شما

تشریح کرد که به نوح توصیه کرده بود، و آنچه را بر تو وحی فرستادیم و نیز به ابراهیم، موسی و عیسی سفارش کردیم این بود که دین را برپا دارید و در آن تفرقه ایجاد نکنید! ﴿الشوری/۱۳﴾. این آیه یعنی روح و حقیقت حاکم در دین اسلام، همان حقیقتی است که در ادیان ابراهیمی قبل اسلام بیان شده است.

علامه طباطبائی منشاء دین را نیز فطرت انسان‌ها می‌داند. ایشان در ذیل آیه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ...﴾ (الروم/ ۳۰) می‌گوید: «فطرة بر وزن فعلت به اصطلاح اهل ادب بنای نوع را می‌رساند و به معنای نوع خاصی از خلقت است». بنابراین، معنای آیه این گونه می‌شود: آن دینی که گفتیم، واجب است برای آن اقامه وجه کنی، همان دین و روشی است که خلقت بدان دعوت و فطرت الهی به سویش هدایت می‌کند؛ آن فطرتی که تبدیل‌پذیر نیست.

علامه در ادامه می‌گوید: «اساس سنت دین عبارت است از ساختمان و بنیة انسانیت؛ آن بنیهای که حقیقتی واحد و مشترک بین همه افراد و اقوام و نیز ثابت در همه انسان‌ها و زمان‌هاست. از پیامبر (ص) نقل شده که فرمود: «كُلُّ مَوْلُودٍ يُوَلَّدُ عَلَى الْفِطْرَةِ يَعْنِي الْمَعْرِفَةَ بِأَنَّ اللَّهَ خَالِقُهُ» (کلینی، ۱۳۶۵، ج ۲: ۱۳) و از امام صادق (ع) در باب قول خداوند ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَةَ اللَّهِ...﴾ فرموده‌اند: «فَطَرَهُمْ عَلَى التَّوْحِيدِ» (همان).

دین برای انسانیت سنتی واحد است؛ ثابت به ثبات اساس خود که انسان است. بنابراین، سنت‌های جزئی که به اختلاف افراد، مکان و زمان مختلف می‌شود، پیرامون آن (سنت واحد) دور می‌زند و این همان است که جمله ﴿...ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم/ ۳۰) بر آن دلالت دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۷۴، ج ۱۶: ۲۷۰-۲۷۲).

علامه در تفسیر خود ذیل عنوان «کلام فی معنی کون الدین فطریاً» می‌گوید: «معنای فطری بودن دین را شناختی. پس اسلام دین فطری است؛ زیرا فطرت انسانی آن را اقتضاء دارد و به سوی آن هدایت می‌کند» (همان: ۲۸۳).

استاد مطهری نیز یکی از ادله جاودانه بودن احکام اسلام را هماهنگی با فطرت می‌داند و می‌گوید: «مادر منبع همه رمز و رازهای جاودانگی اسلام، روح منطقی اسلام و وابستگی کامل آن با فطرت و طبیعت انسان و اجتماع و جهان است. اسلام در وضع قوانین و مقررات خود احترام به فطرت و وابستگی خود را به قوانین فطری به صورت رسمی اعلام نموده است. به همین دلیل است که به قوانین اسلام، امکان جاودانگی داده است» (مطهری، ۱۳۸۰: ۵۷-۵۸).

### جمع‌بندی

در این مقاله، با دو دیدگاه متفاوت دربارهٔ دین و نقش آن در فرهنگ حاکم بر آیندهٔ بشر روبه‌رو هستیم. در کتاب *حیات پس از ایمان*، کیچر آیندهٔ بشر را یک آیندهٔ سکولار و فرهنگ حاکم بر آن را یک فرهنگ سکولار جهان‌شمول می‌داند که انبیای آن دانشمندان، شاعران، هنرمندان و ... هستند.

کیچر اگرچه بر نقش مثبت و غیرقابل‌جایگزین دین در زندگی انسان‌ها و جامعهٔ دینی اعتراف دارد و با دین ناب و پالایش شده همدل است، اما با این حال، وی مدعی است که عقاید دینی ناظر به «امر متعالی» و سایر آموزه‌های دینی، اغلب کذب قطعی دارند و نمی‌توانند در آیندهٔ زندگی بشر ملاک عمل قرار گیرند. دلایل کیچر بر ادعای خود به شرح زیر است:

**الف)** ادیان تصوّر متفاوت و بعضاً متعارضی از امر متعالی بیان می‌کنند.

**ب)** تنوع آموزه‌ها و آرای دینی که غالباً مانع‌الجمع هستند، حاکی از آن است که منبع و سرچشمهٔ آنها هرچه باشد، غیرقابل‌اعتماد است؛ به بیان دیگر، منشاء آنها فرهنگ، زمان و مکانی است که این آراء در آن شکل گرفته است.

**ج)** کیچر در باب معمای «فناپذیری و معنای زندگی» و «مسئلهٔ جاودانگی» که از کارکردهای مهم ادیان است، می‌گوید مرگ چیزی نیست که از آن بهراسیم و دربارهٔ مسئلهٔ جاودانگی نیز می‌گوید: «حیات ابدی جاودانه به نقطه‌ای می‌رسد که ملال‌آور، خسته‌کننده، تکراری و طاقت‌فرسا می‌شود، چون دیگر هیچ چیز تازگی ندارد».

د) کیچر عینی‌انگاری اخلاق را نیز نمی‌پذیرد و منشأ و مبنای آموزه‌های اخلاقی را امر الهی نمی‌داند، بلکه او معتقد است قواعد اخلاقی که طی قرن‌ها کاملاً شکل گرفته، راه‌هایی برای کاهش «تعارضات کارکردی» است. انسان‌ها از این قواعد تبعیت می‌کنند تا هماهنگی و انجام کارکردی موجود در جامعه حفظ شود (شخصی و ذهنی‌انگاری اخلاق). خلاصه اینکه کیچر دین را عامل تفرقه و جدایی فرهنگی می‌داند و بر این باور است که ادیان جهان با اختلاف‌های نظری، عملی و ارزشی که دارند، نمی‌توانند نقش در فرهنگ‌سازی آینده جهان ایفا کنند.

کیچر باید به این پرسش پاسخ دهد چگونه تنوع در آرای دانشمندان و هنرمندان را که به زعم او، تنها فرهنگ‌سازان آینده می‌باشند، تبیین می‌کند. افزون بر این، خطاهای نظری آنان را (به دلیل بشر بودنشان) چگونه جبران می‌نماید.

آلوین پلنتینگا بعد از گزارش دیدگاه‌های کیچر در کتاب *حیات پس از ایمان* به عنوان یک فیلسوف دین مسیحی انحصارگرا، در صدد دفاع از دین و نقد دیدگاه کیچر است. او به اختصار - اما غیرمنظم - به نقد نظریه‌های کیچر می‌پردازد.

پلنتینگا در ابتدا این سخن کیچر را که می‌گوید: «تنوع حیرت‌انگیز آموزه‌های دینی و گزارش متفاوت و نیز بعضاً متعارض آنها از امر متعالی، دلیل کذب همه آنهاست»، مورد نقد قرار می‌دهد و می‌گوید: «در اینجا باید میان باورهای دینی خاص تمایز بگذاریم؛ مثلاً باور به وجود خدا. در این باب، اگرچه نظام‌های دینی مسیحی با یکدیگر ناسازگارند، اما همین نظام‌ها در برخی از نکات بسیار مهم با هم توافق دارند (مثل اصل وجود خدا، خیرخواه علی‌الإطلاق، قادر علی‌الإطلاق و عالم علی‌الإطلاق بودن خداوند)».

پلنتینگا می‌پذیرد که نسبت به کلیت نظام‌های دینی، تنوع گسترده‌ای وجود دارد، اما می‌گوید: «چگونه به لحاظ منطقی و عقلی از این تنوع می‌توان نتیجه گرفت که تمام آنها کذب قطعی دارند»، (چنان که کیچر می‌گوید): «آیا از تنوع رقبای عقیدتی - فلسفی برای دین که از جمله آنها موضع نازل کیچر در باب باور دینی است، می‌توان نتیجه گرفت که تمام آنها کذب قطعی دارند» (Plantinga, 2014: p.2). کیچر باورهای دینی را متأثر از فرهنگ، زمان و مکان حاکم بر آنها و در نتیجه دلیل غیرواقعی بودن منشاء آنها می‌داند و در این باره، قبائل مختلف بومی را مثال می‌زند.

پلنتینگا می‌گوید: «آیا همین مطلب در باب سخن کیچر دربارهٔ دین صادق نیست؟ آیا اگر او نیز در بین بومیان استرالیا متولد می‌شد، امروزه چنین دیدگاهی را در باب خدا و باورهای دینی داشت» (Ibid: p. 3).

به صورت خلاصه، پلنتینگاه در نقد کیچر بر این باور است که صرف تنوع باورهای دینی از امر متعالی و ادعای فرهنگ‌پذیری آموزه‌های دینی نمی‌تواند از نظر منطقی و عقلی دلیل کذب قطعی تمام باورهای دینی باشد. او می‌گوید: «چرا باید فرض کنیم که باورهای دینی تماماً کذب قطعی دارند؟ نمی‌توان تصور کرد برخی از آنها صادق و برخی دیگر کاذب باشد». اگرچه پلنتینگا در اینجا فیلسوفانه سخن می‌گوید، اما با توجه به مواضع تند انحصارگرایی مسیحی او، واضح است که مراد او از صدق برخی از باورهای دینی، دین مسیحیت کاتولیک است.

با توجه به نظرهای علامه طباطبائی در باب موضوع بحث، به اختصار چند نکته را دربارهٔ دیدگاه کیچر و پلنتینگاه می‌توان بیان کرد: «سخن نخست اینکه از منظر علامه<sup>(۵)</sup>، فرهنگ بشری در طول تاریخ و امدار تعالیم انبیاء است و آموزه‌های فرهنگی مطرح در جوامع بشری از مهم‌ترین دستوره‌های انبیاء برای پیروان خود در دوره‌های مختلف تاریخی است و متن تعالیم باقی‌مانده از پیامبران و اعتراف‌های دانشمندان جامعه‌شناس و مردم‌شناس گواه صادقی بر این مطلب می‌باشد. ثانیاً علامه برای تحقق عنوان دین، اعتقاد به دو عنصر توحید و معاد (به عنوان حداقل‌ها) را ضروری می‌داند. با این تفسیر، از دین و تقسیم ادیان به حق و باطل، بسیاری از ادیان غیرابراهیمی و مخالف فطرت، عقل و ادیان تحریف شده از حوزهٔ دین خارج می‌شوند. افزون بر این، علامه طباطبائی روح حاکم بر ادیان ابراهیمی را یک حقیقت بیان می‌کند و آن تسلیم حق و دستوره‌های الهی بودن است و امروزه حقیقت تسلیم نیز پذیرش تعالیم آخرین پیامبر می‌باشد. بر این اساس، اگرچه شرایع ابراهیمی از نظر کمیت و کیفیت با یکدیگر تفاوت‌هایی داشته‌اند، اما روح حاکم بر آموزه‌های اصلی ادیان با یکدیگر تضاد و تنافی ندارد. از این رو، قرآن از جمله شرایط ایمان را اعتقاد به پیامبری تمام انبیاء و پذیرش تمام کتاب‌های آسمانی بیان می‌کند (البقره/ ۲۸۵). آموزه‌های دین اسلام نیز به دلیل هماهنگی با فطرت و طبیعت انسان و دارا بودن روح منطقی و همخوانی با عقل نظری و عملی و انعطاف‌پذیری، در قالب احکام ثانویه و احکام حکومتی و رعایت اصل مصلحت جامعهٔ انسانی و اسلامی، ظرفیت‌های لازم را برای پاسخگویی به نیازهای آیندهٔ فرهنگ بشری دارند. بنابراین، چون



اسلام آیینی است که به نیازمندی‌های واقعی و فطری انسان توجه کافی نموده است و قوانین آن بر این اساس بیان شده، ظرفیت‌های لازم برای تأثیرگذاری در آینده فرهنگ بشری را دارد (ر.ک؛ طباطبائی، ۱۳۹۰ ق: ۱۰۷-۱۱۳؛ همان، ۱۳۴۱: ۸۳-۸۴؛ همان، ۱۳۶۰: ۲۲-۲۸ و همان، ۱۳۸۳: ۱۰۰-۱۰۱).

### نتیجه‌گیری

- ۱- تمدن و فرهنگ بشری وامدار تعالیم انبیاء به صورت عام و دین اسلام به صورت خاص است.
- ۲- روح کلی حاکم بر شرایع آسمانی یکسان است و تفاوت در آموزه‌های آنها به دلیل شرایط زمان و مکان و نیز استعداد‌های انسان پیدا شده است. افزون بر این، تفاوت بین آموزه‌های ادیان از نظر نقص و کمال، کمیّت و کیفیّت است، نه اینکه اختلاف آنها ذاتی و از نوع تضاد و ناسازگاری واقعی باشد. بنابراین، تنوع گسترده ادعایی در آموزه‌ها و آرای دینی و گزارش‌های متضاد از امر متعالی در ادیان ابراهیمی به آن گستردگی ادعایی حقیقت ندارد.
- ۳- حقیقت دین همان تسلیم حق و قوانین و مقرراتی است که خداوند بر انبیاء در دوره‌های مختلف نازل نموده است و حقیقت تسلیم امروز، پذیرش تعالیم آخرین پیامبر است.
- ۴- از آنجا که منشاء دین حق، فطری و الهی می‌باشد، قوانین آن هماهنگ با فطرت است و فطرت انسان‌ها نیز در طول تاریخ گذشته و آینده تغییر نمی‌کند (اگرچه ممکن است مدت کوتاهی دچار خمول فطرت شود). بنابراین، ارزش‌های دینی حاکم بر زندگی انسان‌ها نیز تغییر نمی‌کند.
- ۵- همان‌گونه که فرهنگ گذشته بشر متأثر از تعالیم انبیاء بوده است و علی‌رغم سرکوب ظالمان و معاندان نظری و فکری آن از بین نرفته، در آینده نیز فرهنگ حاکم بر جوامع بشری متأثر از فرهنگ، ارزش‌ها و مؤلفه‌های دینی خواهد بود.

### پی‌نوشت‌ها:

- ۱- «بنابر یک تلقی، عینی‌انگاری اخلاقی در برابر شخصی‌انگاری (ذهنی‌انگاری) اخلاقی بر آن است که حقایق اخلاقی مستقل از ذهن و زبان آدمیان در جهان واقعی وجود دارد و می‌توان آن را کشف کرد. عینیّت در اینجا به معنای غیرشخصی بودن تلقی می‌شود» (کلودنی، ۱۳۹۲: ۳۸۴).

۲- یکی از مهم‌ترین انگیزه‌های نظریه‌ی امر الهی در اخلاق، قائل شدن به مبنایی عینی برای ارزش‌های اخلاقی است.

### 3- Functional conflicts

### 4- Mortality and Meaning

- ۵- این مطلب را پلنتینگا به تفصیل در مقاله «دفاعیه‌ای از انحصارگرایی دینی» آورده است.
- ۶- «بعل» نام خدایی است که جوامع باستانی بسیاری در سرزمین بین‌النهرین آن را می‌پرستیدند، به‌ویژه کنعانیان که او را خدای «باروری» و «حاصل‌خیزی» و از مهم‌ترین خدایان پرستشگاه می‌دانستند.
- ۷- دین معمولاً با اعتقاد به قلمرویی الهی همراه است (ر.ک: پترسون، ۱۳۷۷: ۱۹). برداشت عمومی از دین، همان ادیان توحیدی است و تعاریف جدید از دین عموماً در دوره‌های معاصر شکل گرفته‌اند.

## منابع و مأخذ

### قرآن کریم.

- پترسون، مایکل. (۱۳۷۷). *عقل و اعتقادات دینی*. تهران: طرح نو.
- جوادی آملی، عبدالله. (۱۳۷۷). *شریعت در آینه معرفت*. قم: اسراء.
- طباطبائی، محمدحسین. (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سید محمدباقر موسوی. ج ۲، ۳ و ۴. قم: انتشارات جامعه مدرسین.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۸۳). *شیعه در اسلام*. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۹۰ق.). *معنویت تشیع*. قم: انتشارات تشیع.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۶۰). *خلاصه تعالیم اسلام*. قم: انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_ . (۱۳۴۱). *بحثی درباره مرجعیت و روحانیت*. تهران: شرکت سهامی.
- کلینی، محمدبن یعقوب. (۱۳۶۵). *کافی*. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- کولودنی، نیکو. (۱۳۹۲). «عینیت در فلسفه اخلاق». *دانشنامه فلسفه اخلاق*. ویراسته پُل ادوارز. ترجمه انشاءالله رحمتی. تهران: سوفیا.
- مطهری، مرتضی. (۱۳۸۴). *عدل الهی*. چاپ ۲۳. تهران: صدرا.

Kicher, Philip. (2017). *Life after faith; the case for secular humanism*. Yale university press.

Plantinga, A. (2014). *Philosophical Renewal*. Notre Dume University