

بررسی تطبیقی معرفت فطری خدا از نظر علامه طباطبایی با نظریه حس الوهی پلانتینگا

مهدی فدایی*

چکیده

از نظر علامه طباطبایی، انسان دارای فطرتی خاص است که او را به سنت خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص (خداوند) می‌شود، هدایت می‌کند؛ راهی که جز آن راه را نمی‌تواند پیش گیرد، «فَطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». از سوی دیگر، براساس الهیات کالوینی اذعان به وجود خداوند، در اعماق ذهن هر انسانی وجود دارد و اکتسابی هم نیست؛ بدین‌گونه که نظریه‌ای باشد که در مدرسه و با تعلیم استاد فرا گرفته شود. بلکه چیزی است که هریک از ما از رحم مادر، کاملاً آن را می‌شناسیم و خود طبیعت هم اجازه فراموشی آن را به کسی نمی‌دهد. در این مقاله کوشیده‌ایم وجوه مشترک و افتراق این دو دیدگاه را بررسی کنیم. قلب، جایگاه معرفت فطری، غیر اکتسابی بودن معرفت، هدایتگری انسان، تخلف‌ناپذیری، لزوم تکامل و بلوغ این گرایش، تأثیر گناه بر این نوع معرفت، به‌عنوان وجوه مشترک؛ و انگیزه طرح، ماهیت معرفت فطری، تأثیر آگاهی به قوه معرفتی، منطقه‌ای بودن، متعلق معرفت فطری و نحوه دریافت معرفت، به‌عنوان وجوه افتراق این دو دیدگاه مورد بررسی قرار گرفته است.

واژگان کلیدی

علامه طباطبایی، آلوین پلانتینگا، حس الوهی، فطرت، مبنای‌گرایی.

طرح مسئله

ادراکات فطری یکی از مهم‌ترین مسائل تاریخ اندیشه است که به‌خصوص از دوران سقراط و افلاطون مورد توجه

fadaei.ac@gmail.com

*. دانشجوی دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه معارف اسلامی.

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۷/۱۷

تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۲/۲۲

اندیشمندان و فیلسوفان قرار گرفته است. سقراط فیلسوف، خود را یک «ماما» می‌داند. او معتقد است چیزی را به کسی نمی‌آموزد، بلکه به افراد کمک می‌دهد تا آنچه را در درون خویش نهفته دارند، آگاهانه دریابند؛ بنابراین، معلومات در درون انسان نهفته است و تعلیم در جهت آشکار شدن آنها به کار می‌آید. (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۱ / ۱۲۸) افلاطون نیز با توجه به اینکه نظریه مثل از اصول تفکرات اوست و معتقد به وجود پیشینی نفس انسانی است، در باب معرفت قائل به تذکار و یادآوری می‌باشد. (افلاطون، ۱۳۷۵: ۵۱۴ الف ۵۱۸ - ۱۵۱)

اگر تاریخ فلسفه غرب را نزاع بین عقل‌گرایان و تجربه‌گرایان بدانیم، مسئله ادراکات فطری برگ برنده‌ای در دست عقل‌گرایان، در مقابل تجربه‌گرایان به‌شمار می‌رود. رنه دکارت و جان لاک دو نمونه بارز از دو سر این طیف‌اند. دکارت کسی است که ایده‌ها و اصول زیادی را فطری می‌داند. (کاپلستون، ۱۳۸۶: ۴ / ۱۰۷) در برابر لاک ذهن انسان را همچون لوح سفیدی می‌داند که به واسطه حواس، ادراکات بر آن نقش می‌بندد و بر این اساس ذهن او خالی از هر معرفت پیشینی است. (همان: ۵ / ۸۸) در نظام معرفتی برآمده از معارف اسلامی، (قرآن و سنت)^۱ نظریه فطرت، بر ویژگی‌های خاص انسانی در سرشت و خلقت وی اشاره می‌کند که اولاً انسان را از حیوانات متمایز می‌سازد، و ثانیاً قبول این نظریه، مستلزم پذیرش جهت‌داری ذاتی دستگاه ادراکی انسان در امر ادراک و شناخت (خصوصاً شناخت خداوند) است؛ به این بیان که انسان واجد دستگاه ادراکی است که به مقتضای طبع و سرمایه ذاتی و فطری خود، مسیر و جهت کلی، ولی معینی را بر شناسایی اعمال می‌کند. مسیر و جهتی که البته با توجه به مختار بودن انسان و وجود موانع مادی و معرفتی می‌تواند تخلف پذیرد. اندیشمندان مسلمان از این نظریه برای تحکیم و اثبات مدعیات گوناگونی در حوزه‌های مختلف بهره‌جسته‌اند. مهم‌ترین این حوزه‌ها معرفت الهی است.

در حوزه اسلامی، مکتب صدرایی نظریه‌ای معرفت‌شناختی و روش‌شناختی در خصوص چگونگی فهم متون دینی ارائه کرد که در آن بر تمازج سه راه و روش معرفت دینی، یعنی راه و روش قرآن، فلسفه و عرفان تأکید می‌شود. پیروان مکتب صدرایی معتقدند که انسان باید با اعتنا و اتکا به آگاهی‌های فلسفی و عرفانی، به سراغ قرآن و دیگر متون دینی برود تا به فهمی درست از این متون دست یابد و از تأویل‌های ناروا نجات یابد. اوج این روش‌شناسی را می‌توان در قله معارف انسانی، یعنی خداشناسی مشاهده نمود. انسان در درون خویش و بدون اینکه آموزشی آکادمیک دیده باشد، احساس می‌کند نسبت به یک چیز آرام و قرار ندارد و آن چیز رمزگشایی از گرایش درونی خویش به خالق و آفریدگار است. از سوی دیگر در الهیات مسیحی نظریه حس الوهی آلون پلانینگا^۲ در حوزه معرفت‌شناسی دینی طرح شده است. او در پرتو این دیدگاه که خداوند ناظم و طراح کارگرد اعتقادات است، تصویری جامع و پیچیده درباره

۱. فاقم وجهک للدين حنيفاً فطرت الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ولكن اكثر الناس لا يعلمون؛ (روم / ۳۰) ما مِنْ مَّوَلُودٍ يُولَدُ اِلَّا عَلَي الفِطْرَةِ فَاَبَوَاهُ اللّٰذَانِ يَهُودَانِهٖ وَ نَصْرَانِهٖ وَ مَجْسَانِهٖ. (مجلسی، ۱۴۰۳: ۲ / ۴۹)

2. Alvin Plantinga.

نحوه توجیه اعتقادات ارائه کرده است و از این رهگذر، به صورت ترکیبی، دلیل مابعدالطبیعی و معرفت‌شناسانه‌ای را به نفع عقلانیت اعتقادات دینی اقامه کرده است. با مقایسه این دو دیدگاه که هر کدام در یک بافت فکری و فرهنگی خاص شکل گرفته‌اند، می‌توان به موارد وفاق و خلاف آن دو پی برد و در این حالت علاوه بر فهم عمیقتر هر دو دیدگاه، تقریری دقیق از کاربست نظریه فطرت اسلامی در حوزه معرفت خدا ارائه داد. روش ما در این پژوهش تطبیقی، توصیفی - تحلیلی است و گردآوری اطلاعات به شیوه کتابخانه‌ای است.

الف) معرفت فطری از دیدگاه علامه طباطبایی

آنچه که از آثار علامه طباطبایی به دست می‌آید، این است که ایشان نقش فطرت دینی را در سه حوزه مرتبط با اصل توحید طرح کرده‌اند:

۱. خداجویی؛ ۲. خداشناسی؛ ۳. خداباوری یا ایمان به خدا.

بر این اساس، ارتباط هر کدام از این سه حوزه با فطرت دینی، به اختصار مورد بررسی قرار می‌دهیم:

یک. جلوه جویندگی

انسان در درون خویش و بدون اینکه آموزشی آکادمیک دیده باشد، احساس می‌کند نسبت به یک چیز آرام و قرار ندارد و آن چیز رمزگشایی از این سؤال است که آیا جهان دارای خالق و آفریدگار است؟ مراجعه به تاریخ بشر، خود گواه بر این مطلب است که انسان از آغاز روزگار حیات خویش، نسبت به این مسئله دل‌مشغولی داشته و تلاش فکری مستمری نیز مبذول داشته است. علامه طباطبایی در این باره می‌گوید:

آنچه مسلم است این است که از روزی که تاریخ نقلی نشان می‌دهد و یا با کنجکاوی‌های علمی از روزگارهای ماقبل تاریخ به دست می‌آید، بشر از اولین روزهای پیدایش خود، هرگز در این موضوع آرام نگرفته و پیوسته به جستجو و کنجکاوی از آن پرداخته و همیشه مبارزه اثبات و نفی در این باب به پا بوده است. اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است) اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است. زیرا بشر، جهان را در حال اجتماع دیده، یک واحد مشاهده می‌نماید و می‌خواهد بفهمد که آیا علتی که با غریزه فطری خود در مورد هر پدیده‌ای از پدیده‌های جهانی اثبات می‌کند، در مورد مجموعه جهان نیز ثابت می‌باشد؟ (طباطبایی، بی تا: ۵ / ۳۸)

علامه طباطبایی معتقد است این دغدغه فطری انسان، در گذشته بیشتر بوده و هم‌اکنون ضعیف‌تر است؛ که البته می‌توان دلیل آن را در اولویت قرار گرفتن فطریات دیگر بر اساس شرایط محیط زندگی یا عدم تذکر و تنبّه دانست. البته باز هم در همین شرایط نابرابر، انسان با قرار گرفتن در شرایط خاص، نسبت به این مسئله عنایت ذهنی پیدا می‌کند.

دو. جلوه معرفتی

دومین جلوه فطرت در مورد آفریدگار هستی، جلوه معرفتی آن، یعنی شناخت خدا و به عبارتی تصدیق وجود خداوند است. شأن فطرت در این جلوه، شأن اثباتی است، نه شأن ایمانی و باورمندی. فطرت دینی می‌تواند راهی باشد برای تصدیق و شناخت باری تعالی. فطری بودن توحید به معنای معرفت و شناخت را می‌توان از عبارتی که قبلاً از علامه نقل کردیم، فهمید: «اگر اثبات این موضوع را فطری بشر ندانیم (با اینکه فطری است) اصل بحث از آفریدگار جهان فطری است.» (همان: ۳۹)

کلمه «اثبات» در عبارت ایشان ناظر به معرفت و شناخت وجود خداوند است. در واقع در اینجا باید بین تصدیق به وجود خدا و باور (ایمان) به وجود خدا تفکیک قائل شویم. رابطه این دو مفهوم ناظر به موقعیت معرفتی انسان در مواجهه با ذات اقدس الهی، رابطه عام و خاص مطلق است. بر این اساس هر ایمانی، تصدیق را نیز در بردارد، ولی هر تصدیقی لزوماً التزام قلبی (ایمان) را شامل نمی‌شود؛ به عنوان مثال یکی از صفات کافرین در قرآن، جحد است. علامه طباطبایی دو معنا برای جحد در ذیل آیه ۱۴ سوره نمل بیان می‌کند که دومی شاهد سخن ماست:

کلمه «جحد» به معنای انکار چیزی است که در دل، ثبوتش مسلم شد و یا اثبات چیزی است که در قلب نفی آن به ثبوت رسیده است. (همو، ۱۳۷۴: ۱۵ / ۴۹۱) [تصدیق هست ولی ایمان نه]

فطرت یا همان آفرینش ویژه (ساختار وجودی ویژه)، انسان را به سوی علم به وجود خداوند هدایت می‌کند. در واقع انسان به واسطه این آفرینش ویژه خود، یک درک حضوری از خدای خویش می‌یابد و این نحو معرفت در لسان شرع، معرفت فطری خداوند نامیده می‌شود. (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۱۵)

۱. وضعیت انسانی

علامه طباطبایی بر اساس آیات قرآن، حداقل سه وضعیت انسانی را برای اثبات این نحوه معرفت الهی^۱ بیان می‌کند. انسان در این وضعیت‌ها به معرفت توحیدی نائل می‌شود؛ به این معنا که انسان به ربوبیت، وحدانیت خداوند و در مقابل به فقر ذاتی خویش معرفت می‌یابد. بررسی این سه وضعیت،^۲ دیدگاه علامه طباطبایی درباره معرفت فطری خدا را روشن‌تر می‌کند.

۱ - ۱. وضعیت اول؛ فطرت افتقاریت

انسان با کمترین توجه به نفس خویش، می‌یابد که مالک وجود خود نبوده، در تدبیر امور خود غیر مستقل و نیازمند غیر است. او اگر مالک وجود خود بود، خویشتن را از مرگ و سایر آلام و مصائب زندگی ننگه

۱. البته این نکته را باید یادآور شد که علامه معتقد است این وضعیت‌های انسانی، انسان را علاوه بر وجود حق تعالی به وحدانیت و ربوبیت حق تعالی نیز هدایت می‌کند.

۲. نگارنده این سطور معتقد است به دلیل اینکه متون دینی به نظر علامه وجود خداوند را بدیهی می‌دانند، اصطلاح وضعیت از اصطلاح برهان افتقاریت بهتر است.

می‌داشت، و اگر در تدبیر امور خود مستقل بود، هرگز ناچار نمی‌شد که در برابر اسباب طبیعی و وسائلی که او به خیال خود، مدبر آنها و حاکم در آنهاست خضوع کند، آن هم اسباب و وسائلی که خود آنها نیز مانند انسان به غیر خود محتاجند، و در برابر حکم حاکم غیبی، هر چند علیه‌شان باشد مطیع و منقادند، و حوائجشان به دست انسان برآورده نمی‌شود و انسان حاکم و مدبر آنها نیست. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ / ۴۰۱)

این نیازمندی و فقر، در نهاد و فطرت انسان نهفته است و مفسور انسان است. (فطرت افتقاریت) در این وضعیت است که انسان می‌فهمد در بیرون از خود، مقامی هست که از هر جهت بی‌نیاز است و همه نیازها را بی‌واسطه یا با واسطه رفع می‌کند. پس احتیاج آدمی به پروردگاری که مالک و مدبر است، جزو حقیقت و ذات انسان است، و فقر به چنین پروردگاری در ذات او نوشته شده، و ضعف بر پیشانی مکتوب گشته، و این معنا بر هیچ انسانی که کمترین درک و شعور انسانی را داشته باشد پوشیده نیست، عالم و جاهل: غیر و کبیر و شریف و وضع همه در این درک مساوی‌اند.

۱ - ۲. وضعیت دوم؛ فطرت امید

در لسان قرآن، انسان در لحظه‌های بحرانی زندگی و شرایطی که از همه اسباب طبیعی قطع امید کرده، در درون خویش، وضعیت تازه‌ای را تجربه می‌کند و آن امید به قدرتی برتر از قدرت‌های مادی است. متعلق این وضعیت، واقعیتی ذات‌الاضافه است و تحقق آن بدون واقعیت داشتن متعلق آن محال است؛ بنابراین، وجود امید در انسان، دلالت بر وجود آن قدرت برتر دارد. البته علامه طباطبایی چنین وضعیتی را برای انسان، بیانی برای اثبات توحید فطری در ربوبیت خدای تعالی می‌داند. (همان: ۱۲ / ۳۹۳)

۱ - ۳. وضعیت سوم؛ فطرت حبّ به کمال‌خواهی

این بیان در ذیل آیه شریفه ۷۶ سوره انعام آمده است. در این آیه، حضرت ابراهیم علیه السلام در مقام احتجاج با کفار چنین می‌گوید:

فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَىٰ كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ.

حضرت ابراهیم علیه السلام در اینجا اصل محبت را پایه احتجاج خویش قرار دادند. از آنجا که در درون انسان عشق و محبت، نسبت به کمال و ثبات وجود دارد، چیزی که در معرض زوال و دگرگونی است و ثبات و قرار ندارد، شایسته آن نیست که انسان به آن دل بندد و محبت فطری خود را متوجه آن سازد؛ لذاست که حضرت ابراهیم علیه السلام در هنگام افول ستارگان و خورشید می‌فرماید: «إِنِّي لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ».

به حکم فطرت، واجب است انسان به پروردگار خویش محبت داشته باشد؛ زیرا او کامل است و در معرض زوال و دگرگونی نیست. پس ستاره و آنچه مانند آن در معرض فنا و زوال است، شایسته مقام ربوبی نیست. (همان: ۷ / ۱۸۶ - ۱۸۵)

۲. کیفیت معرفت فطری

آنچه از ظواهر کلمات علامه برمی آید این است که این نوع معرفت به ذات اقدس الهی، به نحو مفهومی (چه تصویری چه تصدیقی) نیست؛ بلکه این نوع معرفت در انسان، شهودی و حضوری است. در واقع این نوع ادراک در انسان از نوع علوم حضوری است، مانند علم معلول به علت خویش.

سه. جلوه باورمندی به خدا

در این جلوه، فطرت موضوع احساس فطری دیگری می شود که به ایمان به خدا و پرستش او دعوت می کند. در واقع سخن در این مرحله درباره ایمان فطری در مورد خداوند است. علامه، ایمان به خداوند را فطری و بی نیاز از معجزه انبیای الهی می داند. (همان: ۱ / ۴۷۰)

ب) حسّ الوهی

پلانتینگا «حسّ الوهی» جان کالوین را به عنوان یک طرح معرفتی هم‌ردیف و هم سنخ با ادراک حسی، معرفت قیاسی، استقرا، گواهی و دیگر طرح‌های معرفتی، معرفی و ارائه می نماید. پلانتینگا حسّ الوهی را به عنوان یک گرایش چندجانبه، برای پذیرش باورمندی به خدا در شرایط محیطی گوناگون ارائه می دهد. البته در این جهت پلانتینگا با طرح مدل معرفتی A/C ^۱ بیان می دارد که انسان دارای یک قوه معرفتی به نام حسّ الوهی^۲ است. پلانتینگا این دیدگاه را در جواب اعتراضات وارد به باور دینی توسط فروید و مارکس طرح می کند. (Plantinga, 2000: 167)

مدل معرفتی A/C

نقطه آغازین این مدل بر این است که این دیدگاه مبتنی بر دیدگاه مشترکی میان آکویناس و کالوین است؛ و آن اینکه «نوعی معرفت طبیعی یا فطری در مورد خدا در انسان وجود دارد.» (Ibid: 170) پلانتینگا بعد از اینکه عباراتی را از آکویناس درباره ادراک شهودی یا بی واسطه از وجود خدا ذکر می کند، بیان می دارد که شاید در اینجا لازم باشد آکویناس را به عنوان نخستین کالوینی بدانیم. (پلانتینگا، ۱۳۸۰ الف: ۱۱۷) در واقع کالوین، اصل این ادعا که نوعی معرفت فطری در انسان وجود دارد را از آکویناس اقتباس کرده و آن را گسترش داده است. بر همین اساس، پلانتینگا دیدگاه A/C را بر مبنای نسخه پیشنهادی کالوین ارائه می دهد؛ به این دلیل که کالوین این موضوع را به طور مفصل و روشمند بررسی کرده است.

1. The Aquinas / Calvin (A/C) Model.
2. divinitatis sensus.

ارائه مدل A/C براساس نسخه کالوین

پلانتینگا در مقالات خود درباره باور موحدانه واقعاً پایه و کتاب *ضمانت باور مسیحی* بر روی اولین کتاب کالوین با عنوان *مبادی دین مسیحی* متمرکز شده است. بر این اساس پلانتینگا معتقد است ایده اصلی کالوین این است که:

هر انسانی دارای قوه یا مکانیزم شناختی خاصی است که در طیف گسترده‌ای از شرایط، باورهای مربوط به خداوند (باورهای دینی) را تولید می‌کند؛ کالوین از این قوه با عنوان *حس الوهی* یاد می‌کند. (علیزمانی، باقی، ۱۳۸۷: ۲۷)

بنابراین، براساس دیدگاه معرفتی کالوین، انسان دارای یک منبع معرفتی جدید، به نام *حس الوهی* است. این حس در وضعیت‌های خاصی مانند مواجهه با عظمت خلقت انسان یا کوه‌ها و دریاها یا حتی زیبایی یک گل در طبیعت فعال می‌شود و باور به خدا را تولید می‌کند. به اعتقاد پلانتینگا این قوه معرفتی در انسان می‌تواند باورهایی را با خصوصیات ویژه‌ای تولید کند. خلاصه نظر پلانتینگا را می‌توان این گونه بیان کرد:

اول اینکه در درون ما یک گرایش قوی نسبت به باور به خدا نهاده شده است. این میل تا حدودی به واسطه گناهان تحت‌الشعاع قرار می‌گیرد یا حتی پایمال می‌شود؛ درحالی‌که در صورت فقدان گناه، ما انسان‌ها می‌بایست به خدا اعتقاد می‌داشتیم، با همان خودجوشی طبیعی که در باور به وجود اشخاص دیگر، جهان خارج و وقایع گذشته داریم. باین حال هنوز گرایش به باورمندی خدا قوی است. (ر.ک. پلانتینگا، ۱۳۸۰ الف: ۱۵۷)

دوم اینکه، به دلیل اینکه باور به خدا برای انسان‌ها فطری است، هر انسانی که از این باور بی‌بهره باشد، در یک موقعیت فرودین^۱ معرفت‌شناختی قرار دارد. چنین فردی شبیه کسی است که باور ندارد که همسرش وجود دارد یا فکر می‌کند که همسرش یک رباتی است که ماهرانه ساخته شده است و هیچ اندیشه، احساس یا خودآگاهی ندارد. (plantinga, 1983 a: 66)

درنهایت، گرچه گرایش باور به خدا توسط گناه تضعیف می‌شود، ولی باین حال در همه انسان‌ها وجود دارد. باور به خدا یک خصیصه همگانی برای موقعیت انسانی است. شرایط محیطی مختلف می‌تواند این گرایش همگانی به باورمندی خدا را فعال کند. انسان می‌تواند با دریافت و درک شگفتی‌های آسمان و زمین و حتی درون خویش، به ساخته دست الهی بودن این زیبایی‌ها و شگفتی‌ها معرفت یابد. (plantinga, 2000: 174; plantinga, 1983 a: 67)

بررسی تطبیقی

در ادامه با تکیه بر آرا علامه طباطبایی، به بررسی تطبیقی خداشناسی فطری و حس الوهی آلوین پلانتینگا پرداخته و وجوه اشتراک و افتراق این دو دیدگاه را برمی‌رسیم.

1. Inferior.

وجوه اشتراک

با توجه به بررسی‌هایی که در مقدمه، نسبت به دیدگاه معرفتی پلانتینگا و علامه طباطبایی انجام شد، می‌توان وجوه اشتراک این دو دیدگاه را این گونه برشمرد:

۱. نقش آموزش در این نوع معرفت

ارائه حس الوهی به‌عنوان یک طرح معرفتی و مولد باورهای عام الهیاتی و باورهای خاص الهیات مسیحی، به‌گونه‌ای است که انسان به‌طور آگاهانه برای داشتن باورهای برآمده از آن، دست به انتخاب نمی‌زند و این باور به‌طور طبیعی در هر انسانی یافت می‌شود؛ البته بحث پلانتینگا درباره باورهای موجود در وضعیت درون‌داد خود انسانی است و البته اختصاصاً ناظر به گزاره «خداوند وجود دارد».

این باورها به‌گونه‌ای هستند که دستگاه معرفتی ما (حس الوهی)، با قرار گرفتن در وضعیت‌های خاصی، می‌تواند آنها را تولید کند. البته پلانتینگا می‌کوشد نشان دهد که ضمانت این باورها، از طرف برنامه کار یا طرحی است که در وجود ما تعبیه شده است. یعنی ما به‌گونه‌ای طراحی شده‌ایم که تولید چنین باورهایی، در وضعیت‌های مربوط برایمان طبیعی است. بر این اساس، حس الوهی دقیقاً مثل ادراک حسی و قوه حافظه و باورهای پیشینی است؛ باور در مورد خداوند، خودبه‌خود در آن شرایط خاص به‌صورت پایه‌ای به‌وجود می‌آید. (Plantinga, 2000: 175 - 176) باور به خدا آموزه و نظریه‌ای نیست که باید در گام نخست در مدرسه فراگرفته شود؛ بلکه چیزی است که هر یک از ما از دل مادر، با آن کاملاً آشنا هستیم و خود طبیعت، اجازه فراموشی آن را به هیچ‌کس نمی‌دهد. (Ibid: 157)

از سوی دیگر در الهیات اسلامی نیز علامه طباطبایی معتقد است فطرت انسان، با توجه به شأن هدایتگری خود و اینکه آفرینش خاصی از ناحیه حضرت حق است، انسان را در تکمیل نواقص و رفع حوائجش هدایت می‌کند. وضعیت‌های مختلف انسانی (نیاز، امید، حب) موجب می‌شود پرده‌های جهل و غفلت کنار رود و حقیقت انسان که همان حقیقتی موحدانه است، نمایان شود. این حقیقت (معرفت توحید) در نهاد انسان هست و نیازی به آموزش ندارد، ولی می‌تواند توسط جهل و گرفتاریهای دنیوی مغفول قرار گیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ / ۴۰۱) در این دیدگاه نیز انسان به‌گونه‌ای آفریده شده است که در صورت قرار نگرفتن در وضعیت‌های نامناسب (گناه و جهل) بدون اینکه آموزشی ببیند فطرتاً موحد خواهد بود.

۲. قلب جایگاه قوه معرفتی

براساس هر دو دیدگاه الهیاتی، قلب انسان جایگاه این قوه معرفتی است. براساس دیدگاه پلانتینگا جایگاه قوه معرفتی حس الوهی درون و قلب انسان است. او به تبعیت از کالوین، معتقد است اینکه تاکنون هیچ خانواده‌ای وجود نداشته است که بتواند بدون باور به وجود خداوند پیشرفت کند، اعترافی تلویحی به این است که شناخت

خداوند در قلوب همه حک شده است و حتی لجاجت افراد ملحد، گواه روشنی است بر اینکه وجود خدا فطرتاً ذاتی همه است و در عمق جان و قلب همه حک شده است. (Calvin, 1960: 173; Plantinga, 2000: 173) قلب جایگاه قوه معرفتی حس الوهی است و باور به خدا برآمده از این قوه است.

در نظر علامه طباطبایی، معرفت فطری خدا که برآمده از ساختار وجودی ویژه انسان است، منبع اولیه‌اش قلب آدمی است. انسان به واسطه این آفرینش ویژه خود، در درون و قلب خویش یک درک حضوری از خدا می‌یابد که در لسان شرع، معرفت فطری خداوند نامیده می‌شود. این نوع معرفت به ذات اقدس الهی به نحو مفهومی (چه تصویری چه تصدیقی) نیست، بلکه این نوع معرفت در انسان شهودی و حضوری است و منبع آن قلب انسان است.

۳. تخلف‌ناپذیری

از نظر علامه، یکی دیگر از لوازم امور فطری تخلف‌ناپذیری آن است. در نهاد انسان، این غریزه نهفته شده که همواره از علل حوادث جستجو کند، و نیز درباره هیچ مطلب علمی، و تصدیق نظری، داوری ننموده، و آن را نمی‌پذیرد، مگر وقتی که علت آن را فهمیده باشد، و به اتکا آن علت مطلب نامبرده را بپذیرد. این وضعی است که هرگز از آن تخطی نمی‌شود، و اگر هم به‌موردی برخورداریم که برحسب ظاهر، برخلاف این کلیت باشد، باز با دقت نظر و باریک‌بینی شبهه ما از بین می‌رود، و پی می‌بریم که در آن مورد هم جستجوی از علت وجود داشته، چون اعتماد و طمانینه به علت امری است فطری و چیزی که فطری شد، دیگر اختلاف و تخلف نمی‌پذیرد. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱ / ۳۱۷)

از سوی دیگر، پلانتینگا نیز معتقد است همان‌گونه که برای قوای مختلف انسانی، در طرح و برنامه خود اهداف مختلفی تصور شده است، قوای معرفتی او نیز، می‌تواند دارای اهداف مختلفی باشد.

انسان از راه مواجهه با آسمان در شب، چشم‌انداز کوهستان یا رعد و برق یا یک آبشار بزرگ، به‌طور آنی و بدون استنتاج، باور به خدا در درونش جرقه می‌زند. از این رو، محیط و شرایط، بسترساز ظهور و تجلی و شکل‌گیری چنین باوری به واسطه همان حس الوهی در درون انسان است. (Plantinga, 2000: 175 - 176) در واقع در صورت صحت کارکرد قوه معرفتی حس الوهی، باورمندی به خداوند نتیجه تخلف‌ناپذیر آن خود بود. تخلف‌ناپذیری یکی از لوازم هر دو دیدگاه است؛ براساس دیدگاه پلانتینگا، تخلف‌ناپذیری مشروط به کارکرد صحیح قوه معرفتی است، یعنی در غیر این صورت چنین معرفتی تولید نمی‌شود؛ از سوی دیگر بنابر نظر علامه تخلف‌ناپذیری معرفت فطری، مشروط به قرار نگرفتن در جهل و گرفتاری‌های دنیوی و گناه است. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۸ / ۴۰۱)

۴. تأثیر گناه بر معرفت خدا

هرچند پلانتینگا باور به خدا را طبیعی و غیر انتخابی می‌داند، اما معتقد است که این‌گرایش، ممکن است تحت تأثیر گناهان قرار گیرد. در واقع، اگر در جهان گناهی نمی‌بود، همه انسان‌ها به خداوند اعتقاد پیدا

می‌کردند؛ همان‌طور که به وجود اشخاص دیگر و جهان خارج اعتقاد دارند. آنچه که باعث می‌شود باور به خدا در نظر ما دشوار یا نامعقول جلوه کند، وضعیت گناه‌آلود و غیر طبیعی است. (پلانتینگا، ۱۳۸۰ الف: ۱۵۷)

پلانتینگا معتقد است هم‌اکنون حس الوهی انسان، بر اثر زیستن در محیطی گناه‌آلود در وضعیت کارکردی خوبی قرار ندارد، هرچند در همین وضعیت نیز، هنوز در هنگام مواجه با وضعیت‌های مناسب، باور ناظر به خداوند را تولید می‌کند. او معتقد است زمانی که این قوه معرفتی رو به زوال بینجامد و نتواند باور به خدا را تولید کند، در این وضعیت انسان دچار بیماری معرفتی^۱ شده است که کالوین هم آن را وضعیت غیر معمول^۲ می‌نامد.

پلانتینگا، فروید، مارکس و اصولاً هر فرد غیر مؤمن به خدا را بیماری می‌داند که از سوء عملکرد معرفتی رنج می‌برد. او معتقد است همان‌گونه که کالوین می‌گوید عدم اطاعت از فرامین الهی، اولین گناهی است که عملکرد قوه معرفتی (حس الوهی) را دچار کژکاری و انحراف می‌کند. (Calvin, 1960: II, I, 245) اینجاست که پای متافیزیک و کلام نیز به بحث وارد می‌شود؛ در واقع عقلانیت یا فقدان عقلانیت باور دینی، یک مسئله معرفت‌شناختی صرف نیست، بلکه باور دینی اساساً یک مسئله متافیزیکی و کلامی و دینی است. زیرا تأثیرات گناه بر معرفت انسان، خصوصاً در حوزه مسیحیت و باورهای دینی مثل آموزه گناه ازلی، فدییه مسیح، جزء مسائل غیر معرفت‌شناختی‌ای است که در مسئله عقلانیت باور دینی تأثیرگذار است. البته پلانتینگا در این وضعیت گناه‌آلود یأس و نومیدی را رد می‌کند و معتقد است افراد باید به دنبال کسب سعادت باشند. انسان‌ها با درک درستی از پذیرش مخالفت الهی و اعتراف و توبه می‌توانند خود را در معرض این خطر عظیم (بیماری معرفتی) مورد حمایت الهی قرار دهند. این قوه معرفتی حتی در موارد امکان ضعف ایمان، می‌تواند در شرایط متعددی شکوفا و فعال شود؛ به‌ویژه مشاهده زیبایی‌های طبیعت، مثل آسمان پرستاره شب یا آبنبار می‌تواند باعث به‌کار افتادن این احساس درونی شود. (Plantinga, 2000: 174)

پس می‌توان چنین نتیجه گرفت این حس در همه انسان‌ها یافت می‌شود و تولید باورمندی به خدا می‌کند، ولی اگر انسان‌هایی یافت می‌شوند که منکر وجود خداوند هستند، نه به دلیل عدم وجود این قوه معرفتی است؛ بلکه به دلیل تأثیر محیط نامناسب پیرامونی بر عملکرد این قوه و در واقع وجود مرض معرفتی است.

از نظر علامه طباطبایی معرفت فطری (شهودی و حضوری) انسان از خداوند، شناختی دائمی است؛ اما قابل تشدید و تضعیف است. علامه رابطه مستقیمی بین غفلت و گناه و معرفت فطری الهی قائل است؛ هرچه نفس انسانی به خود مشغول شده و دست‌خوش گناه باشد، از معرفت حضوری ضعیف‌تری نسبت به خداوند بهره می‌برد؛^۳

1. Cognitive disease.

2. Substandard position.

۳. کالوین نیز در کتاب خویش بیان می‌کند که ما نمی‌توانیم خویش را بدون درک و معرفت خداوند، درک کنیم و همین‌طور نمی‌توانیم به معرفت خدا نائل شویم، مگر اینکه خویش را درک کنیم. در اینجاست که او معتقد است ما به‌صرف اینکه بدانیم خدا هست، نمی‌توانیم به خویش‌شن معرفت یابیم. ما برای این منظور بایستی به معرفتی والاتر دست یابیم و آن اینکه خداوند کسی است که همگان باید او را حرمت نهند و پرستش نمایند؛ و تصدیق اینکه خداوند منشأ همه

ملاک شدت و ضعف معرفت به خداوند، انقطاع از تعلقات مادی است؛ گاهی انقطاع بدون اختیار انسان و در حالت اضطرار و قطع امید در شداید روزگار پدید می‌آید، که در آیاتی نظیر رکوب سفینه به آن اشاره شده است. برخی با کسب ملکه تقوا تحت ولایت الهی قرار می‌گیرند و با قلب خویش، به‌عنوان نفس که مالک قوای شناختی و تحریکی آدمی است، در اثر شناخت حضوری قوا از خداوند، به آگاهی‌هایی نائل می‌شوند که با منطق و فلسفه به‌دست نمی‌آید و باطن آسمان و زمین را که همان وجه انتساب آنها به خداوند است، رؤیت کرده و در این راستا با حقیقت اشیا آشنا می‌شوند.

و برخی دیگر تابع هوا و حب دنیايند و حرکات و سکنااتشان دنيامحورانه است؛ حتی عبادت ظاهری‌شان تأثیری در اشتداد وجودی‌شان نداشته و هویتی نازل دارند. این ضعف وجودی ممکن است تا آنجا تنازل پیدا کند که فاعل شناسا، دچار غفلت از حق گردد؛ درواقع انسان دارای یک نوع درک و شعوری است که با آن شعور، به وجود پروردگار خود پی برده، معتقد می‌شود غیر آن اعتقادی که از راه فکر و استخدام دلیل به وجود پروردگار خود پیدا می‌کند، بلکه پروردگار خود را فطرتاً و بدون هیچ ستر و پرده‌ای درک می‌کند، و تخلف آن نیز به‌خاطر این است که به خود مشغول شده و دستخوش گناهانی شده است که غفلت، دلیل این عدم درک تنزل وجودی انسان است. (طباطبایی، ۱۳۸۲: ۱۷ - ۱۲) علامه معتقد است این جهل به‌معنای اشتغال به شیء دیگر و در نتیجه از یاد بردن خدا است، نه اینکه علم به وجود او به کلی از بین رفته باشد. (همو، ۱۳۷۴: ۸ / ۲۴۰)

براساس هر دو دیدگاه، گناه موجب تضعیف معرفت فطری خداست نه از بین رفتن این نحوه معرفت.

وجوه افتراق

هرکدام از این دو دیدگاه در بستر معرفتی خاصی شکل گرفته است، یکی زمینه‌هایش به دوران افول الهیات طبیعی در دوران رشد علم جدید و تعارضات دین با یافته‌های علمی برمی‌گردد (دوران کالوین و لوتر) و دیگری با دعوی فراق از هر تعارضی با عقل، راه دیگری را در کنار عقل برای نیل به معرفت الهی می‌گشاید. بر این اساس در بررسی وجوه افتراق به انگیزه طرح و مبانی معرفت‌شناسانه پلانتینگا و علامه در ارائه این دو دیدگاه معرفتی از یک سو و تفاوت‌های محتوایی دیدگاه‌ها از سوی دیگر پرداخته می‌شود.

۱. میناگرایی برهانی علامه و میناگرایی اصلاح‌شده پلانتینگا

علامه طباطبایی به‌عنوان یک میناگرای سنتی، معتقد است که معرفت‌ها و باورهای انسان، به دو شعبه باورهای پایه و اساسی و باورهای مستنتج تقسیم می‌شوند و از این میان، باورها و معرفت‌های پایه، همان معرفت‌های بدیهی‌اند که توجیه ذاتی دارند و تصور موضوع و محمول آنها یا به‌تنهایی بر تصدیق کفایت

خوبی‌هاست و اینکه ما جویای هیچ چیزی به‌اندازه خدا نباشیم. معرفت حقیقی خداوند عبارت است از اینکه خداوند علت همه خوبی، شعور و درستکاری در عالم است. مضافاً بر اینکه او خیرخواه بندگان خویش است. (calvin, 1960: I, III, i)

می‌کند و یا اگر به حد وسطی حاجت باشد، بدون زحمت، به دست می‌آید. (نظریه بداهت) این گونه بدیهیات اولیه و ثانویه به صاحب معرفت مدد می‌رساند تا صدق اثبات را به انجام برساند. در خصوص خاستگاه باورهای بدیهی، مبنی بر آنکه آیا فطری انسان هستند، یا از علوم حضوری به دست می‌آیند و یا انسان‌ها به تبع تکامل عقل هیولانی و عقل بالملکه به آن می‌رسند، تحلیل‌های بسیاری شده است. طبق این تئوری، در کل، معرفت‌های بشر بر بدیهیات استوارند؛ چنان‌که اگر معرفتی از بدیهیات (چه باواسطه و چه بی‌واسطه) استنتاج شود؛ صحیح و در غیر این صورت غلط خواهد بود؛ و در واقع گزاره‌های پایه و بدیهی هستند که معرفت واقعی را از معرفت نادرست متمایز می‌کنند. البته در خصوص مصادیق این گزاره‌ها اختلاف نظر وجود دارد. علامه طباطبایی، اصول یقینیات را شش مورد ذکر کرده‌اند. (طباطبایی، ۱۳۶۳: ۲۵۲) وی در *نهایة الحکمة* پس از تعریف اولیات می‌نویسد:

اولیات عبارتند از: ۱. الکل اعظم من جزئه؛ ۲. الشیء ثابت لنفسه؛ ۳. العدد اما زوج و اما فرد؛ ۴. اجتماع النقیضین محال؛ ۵. ارتفاع النقیضین محال. (طباطبائی، ۱۳۶۳: مرحله یازدهم، فصل هفتم)

از طرف دیگر آنچه در نظر پلانتینگا مسلم است، این است که برای واقعاً پایه بودن یک باور شرایطی لازم است، هرچند توصیف دقیق این شرایط دشوار باشد. در عین حال، به نظر او پیش از یافتن این شرایط هم ما می‌توانیم نسبت به واقعاً پایه بودن یا واقعاً پایه نبودن برخی قضایا داوری کنیم؛ مثلاً، برخی قضایا برای ما به طور قطع واقعاً پایه هستند و اگر نقیض آنها را به عنوان پایه اخذ کنیم، کار نامعقولی انجام داده‌ایم. حال اگر بخواهیم به یک معیار کلی برای واقعاً پایه بودن برسیم، باید نمونه‌هایی از باورها و شرایط را گردآوری کنیم، به گونه‌ای که آن باورها در این شرایط به طور آشکار، واقعاً پایه باشند. همچنین نمونه‌هایی از باورها و شرایط را جمع‌آوری کنیم، به گونه‌ای که آن باورها در این شرایط به طور آشکار واقعاً پایه نباشند. سپس باید فرضیه‌هایی را درباره شرایط کافی و لازم واقعاً پایه بودن بسازیم و این فرضیه‌ها را با رجوع به آن نمونه‌ها بیازماییم و در نهایت، به معیارهای مورد نظر برسیم. (Plantinga, 1983 a: 76)

این رأی پلانتینگا از یک ویژگی مهم در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، که نوعی مبنای‌گروی تعدیل‌شده است، پرده برمی‌دارد و آن اینکه هرگونه قضاوت هنجاری، درباره باورهای فرد با رجوع به ساختار معرفتی خود او انجام می‌گیرد، برخلاف مبنای‌گرایی سنتی، که در ابتدا معیاری برای واقعاً پایه بودن باور ارائه می‌دهد و سپس هر باوری را براساس آن می‌سنجد. اما به گفته پلانتینگا، «معیار واقعاً پایه بودن را باید از پایین به دست آورد، نه از بالا.» کاملاً عقلانی است که من در شرایطی مناسب، معتقد شوم که افرادی غیر از من وجود دارند و آنها دارای حالات روحی خاصی هستند. از یک سو، هیچ الزامی نمی‌بینم که برای این باور خود دلیل بیاورم، پس این باور در این شرایط برای من واقعاً پایه است. همچنین ممکن است به خاطر بیاورم که امروز صبح

صبحانه خورده‌ام و دلیلی هم ندارم که حافظه‌ام درست کار نکند. بنابراین، کاملاً موجه است که این باور را به عنوان پایه اخذ کنم. البته اگر این باورها را براساس معیار مبنای سستی بسنجیم، واقعاً پایه نیستند، اما این نشان‌دهنده ضعف این باورها نیست، بلکه بیانگر نقص آن معیار است. (Ibid: 77)

۲. ماهیت معرفت برآمده از حس الوهی و فطرت

پلانتینگا دیدگاه معرفتی کالوین - آکویناس را نظریه‌ای در جهت اثبات عقلانیت گزاره «خداوند وجود دارد» تبیین و تفسیر کرده است. پلانتینگا معتقد است حکم حس الوهی مبنی بر اینکه «خدا وجود دارد» می‌تواند به طور پایه‌ای مورد اعتقاد قرار گیرد و درعین حال شخص، در باور خود به این گزاره، هیچ تخلف معرفتی نیز نکرده باشد. درواقع انسان در برابر حیرتش از هنر الهی تسلیم و معتقد به گزاره «خدا وجود دارد» می‌شود. (Plantinga, 1983 b: 67) او ایمان به خدا را از باور به وجود او تفکیک می‌کند. وی محصول قوه حس الوهی را اظهار اینکه خدا وجود دارد، یعنی گزاره‌ای از نوع خاص [یعنی] گزاره هستی‌شناختی می‌داند. (پلانتینگا، ۱۳۸۰ الف: ۵۰)

ولی آنچه از ظواهر کلمات علامه برمی‌آید این است که این نوع معرفت به ذات اقدس الهی، به‌نحو مفهومی (چه تصویری چه تصدیقی) نیست؛ بلکه این نوع معرفت در انسان، شهودی و حضوری است. درواقع این نوع ادراک در انسان از نوع علوم حضوری است، مانند علم معلول به علت خویش. معرفت گزاره‌ای از طریق عقل و با تکیه بر برهان ایجاد می‌شود. (یثربی، ۱۳۸۳: ۲۱۳ [نامه‌ای به دست‌خط علامه پیرامون فطریات])

۳. متعلق قوه معرفتی

پلانتینگا تعیین می‌کند که باور به خدا به‌عنوان باور به ذاتی که بنفسه^۱ موجود است، خیر محض، عالم مطلق و قادر مطلق است. (planting, 1983 a: 20) البته او صریحاً ادعا نمی‌کند که حس الوهی، معرفت به همه صفات خدا را نتیجه می‌دهد. (Jeffreys, 1997: 422) او وقتی پیرامون حس الوهی سخن می‌گوید، هرگز مرادش را دقیقاً معین نکرده است. البته در مقاله خویش با عنوان «عقل و باور به خدا» اشاره کرده است که حس الوهی، باور به خدای رئوف را تولید می‌کند، ولی آن را به‌مانند باور به خدا تبیین نمی‌کند. (planting, 1983 a: 20) مایکل سدس معتقد است دیدگاه پلانتینگا به ما شناختی غیر استنتاجی، یعنی صرفاً شناخت مفهومی کلی از موجودی که وابسته به او هستیم و در قبال او مسئولیم، به ما می‌دهد؛ اما درمورد چگونگی ویژگی‌ها و صفات این موجود سخنی به ما نمی‌گوید. پس آنچه به اطمینان می‌توان گفت این است که حس الوهی، به روایت پلانتینگا باور به وجود خداوند را نتیجه می‌دهد، و پیرامون بقیه صفات الهی نمی‌توان به این قاطعیت سخن

1. a se.

گفت، درحالی که از منظر کالوین، معرفت حقیقی خداوند که برآمده از حس الوهی است عبارت است از اینکه خداوند علت همه خوبی، شعور و درستکاری در عالم است. مضافاً بر اینکه او خیرخواه بندگان خویش است. (calvin, 1960: I, III, i) او این نوع معرفت را پارسایی^۱ می‌نامد. روح پارسا به این مسئله که خداوند خالق همه خیرهاست، ایمان و اطمینان قلبی دارد و دائماً نسبت به پروردگار، ابراز عشق، اطاعت و سپاسگزاری می‌کند. (Ibid)

در لسان علامه طباطبایی وجود امید در لحظه‌های بحرانی زندگی و شرایطی که انسان از همه اسباب طبیعی قطع امید کرده، بیانی برای اثبات توحید فطری در ربوبیت خدای تعالی می‌داند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۱۲ / ۳۹۳) ایشان معتقد است شعور انسان، هم فقر ذاتی خویش را و هم حقیقتی که این فقر را علاج است، درک می‌کند. اعتراف نوع بشر به ربوبیت حق تعالی در عالم ذر، ناشی از فقر ذاتی انسان به خداوند است. (همان) انسان با تصور احتیاج و فقر ذاتی در خود بلافاصله با علم حضوری به رب، مالک و مدبر خویش پی می‌برد. ایشان متعلق معرفت فطری خداوند را توحید در ربوبیت و خالقیت خداوند می‌داند. (همان)

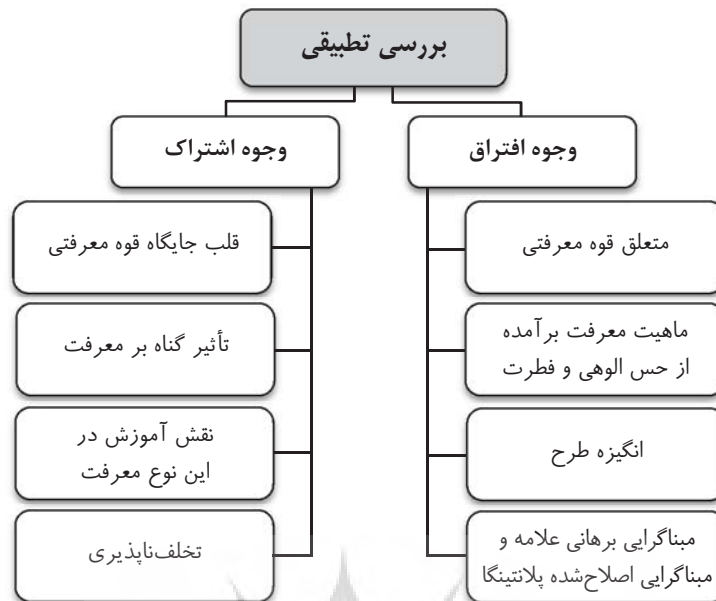
۴. انگیزه طرح

پلانتینگا در کتاب *ضمانت و کارکرد صحیح* پس از بررسی نظریه کارکرد صحیح در باب ضمانت، به بررسی ساختار معرفتی موجودات انسانی می‌پردازد و نشان می‌دهد که ضمانت باورهای تولیدشده در این ساختار، به‌وسیله نظریه کارکرد صحیح قابل تبیین است. او این کار را در دو بخش درون‌داد خود انسانی و برون‌داد خود انسانی انجام می‌دهد. و در ادامه ما را به هم‌شأنی اعتقاد به خدا و باورهای دیگر بخش‌درون‌داد خود انسانی همچون باورهای ناظر به خودمان، باورهای مبتنی بر حافظه و باورهای مبتنی بر ادراک حسی معطوف می‌دارد و معتقد می‌شود که می‌توان به گزاره «خدا وجود دارد» به‌صورت پایه‌ای معتقد شد، درحالی که در این کار، هیچ جنبه خلاف عقلانیت و خلاف وظیفه معرفتی رخ نداده است.

پلانتینگا حس الوهی جان کالوین را به‌عنوان یک طرح معرفتی هم‌ردیف و هم‌سنخ با ادراک حسی، معرفت قیاسی، استقراء، گواهی و دیگر طرح‌های معرفتی معرفی و ارائه می‌نماید. پلانتینگا حس الوهی را به‌عنوان یک گرایش چندجانبه برای پذیرش باورمندی به خدا، در شرایط محیطی گوناگون ارائه می‌دهد. البته در این جهت وی با طرح دیدگاه معرفتی A/C بیان می‌دارد که انسان دارای یک قوه معرفتی به‌نام حس الوهی است. پلانتینگا این دیدگاه را در جواب اعتراضات وارده به باور دینی، توسط فروید و مارکس طرح می‌کند. (Plantinga, 2000: 167) درحالی که علامه طباطبایی معرفت فطری دینی به خدا را کاملاً سازگار و بلکه مکمل عقلانیت دینی می‌داند. نتیجه این دو ساحت معرفتی کاملاً منطبق و یکسان است. عقل و فطرت هر دو انسان را به سنت

1. Piety.

خاص زندگی و راه معینی که منتهی به هدف و غایتی خاص می‌شود، هدایت می‌کنند. فطرت انسانی با درک شهودی از خداوند و گرایش‌ات دینی، و عقل نیز با ابزار برهان و باورهای پایه (بدیهیات)، راه انسان را در جهت نیل به ایمان دینی هموار و روشن می‌کنند. (طباطبایی، ۱۳۷۴: ۲۰ / ۵۴۳؛ همان: ۱۲ / ۲۴۰)



نتیجه

انسان به دلیل وجود قوه معرفتی (به اعتقاد پلانتینگا) یا آفرینش ویژه خود (به اعتقاد علامه) معرفت به خداوند در نهاد او هست و اصل آن، نیازی به آموزش ندارد. قلب انسان، جایگاه این قوه معرفتی حس الوهی یا منبع اولیه درک فطری از خدا (در لسان علامه) است. تخلف‌ناپذیری یکی از لوازم هر دو دیدگاه است؛ براساس دیدگاه پلانتینگا تخلف‌ناپذیری مشروط به کارکرد صحیح قوه معرفتی است و بنابر نظر علامه تخلف‌ناپذیری معرفت فطری مشروط به قرار نگرفتن در جهل و گرفتاری‌های دنیوی و گناه است. براساس هر دو دیدگاه، گناه موجب تضعیف معرفت فطری خداست نه از بین رفتن این نحوه معرفت.

البته مبنای هر کدام در باور پایه متفاوت است. پلانتینگا محصول قوه حس الوهی را اظهار اینکه خدا وجود دارد، یعنی گزاره‌ای از نوع خاص [یعنی] گزاره هستی‌شناختی می‌داند. ولی علامه این نوع معرفت به ذات اقدس الهی را نه به نحو مفهومی (چه تصویری چه تصدیقی) بلکه به گونه شهودی و حضوری می‌داند، مانند علم معلول به علت خویش. حس الوهی به روایت پلانتینگا، باور به وجود خداوند را نتیجه می‌دهد و پیرامون بقیه صفات الهی نمی‌توان به این قاطعیت سخن گفت. درحالی‌که علامه متعلق معرفت فطری خداوند را باور به وجود حق تعالی و صفت توحید در ربوبیت و خالقیت خداوند می‌داند.

منابع و مأخذ

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه.
۳. افلاطون، ۱۳۷۵، دوره آثار، ترجمه محمدحسن لطفی و رضا کاویانی، تهران، بی‌نا.
۴. پلاتینگا، آلوین، ۱۳۸۰ الف، عقل و ایمان، ترجمه بهناز صفری، قم، اشراق.
۵. _____، ۱۳۸۰ ب، «آیا اعتقاد دینی معقول است؟»، نقد و نظر، ترجمه نرجس جواندل، سال هفتم.
۶. ربانی گلپایگانی، علی، ۱۳۸۸، فطرت و دین، تهران، کانون اندیشه جوان.
۷. طباطبایی، سید محمدحسین، ۱۳۶۳، نه‌ایة الحکمة، قم، مؤسسه النشر الاسلامی.
۸. _____، ۱۳۷۴، تفسیر المیزان، ترجمه سید محمدباقر موسوی همدانی، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۹. _____، بی‌تا، اصول فلسفه و روش رئالیسم، قم، صدرا.
۱۰. عظیمی دخت، سید حسین، ۱۳۸۵، آلوین پلاتینگا و معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، قم، حوزه و دانشگاه.
۱۱. علیزمانی، امیرعباس و عبدالرضا باقی، ۱۳۸۷، «بررسی مدل آکویناس - کالون در باور دینی از دیدگاه پلاتینگا»، اندیشه نوین دینی، قم، دانشگاه معارف اسلامی، ش ۱۴، ص ۴۴ - ۹.
۱۲. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۶، تاریخ فلسفه غرب، تهران، علمی و فرهنگی.
۱۳. مجلسی، محمدباقر، ۱۴۰۳ ق، بحارالانوار، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
۱۴. مطهری، مرتضی، ۱۳۷۷، مجموعه آثار، ج ۶ و ۹، تهران، صدرا.
۱۵. یثربی، یحیی، ۱۳۸۳، عیار نقد، قم، بوستان کتاب.
16. Calvin, John, 1960, *Institutes of the Christian Religion*, Edited by John McNeill and translated by Ford Lewis Battles Philadelphia, Westminster Press.
17. Jeffreys, Derek S., 1997, "How Reformed is reformed epistemology? Alvin Plantinga and Calvin's 'sensus divinitatis'", Cambridge, Cambridge University Press.
18. Plantinga, Alvin, 1983 a, "Reason and Belief in God", in Faith and Rationality: Reason and Belief in God, eds. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans.
19. _____, 1983 b, "The Reformed Objection to Natural Theology", in Rationality in the Calvinian Tradition, eds. Hendrick Hart, Johan Van Der Hoeven, Nicholas Wolterstorff, 363 - 385. Lanham, MD, University Press of America.
20. _____, 1993 a, *Warrant: The Current Debate*, New York, Oxford University Press.
21. _____, 1993 b, *Warrant and Proper Function*, New York, Oxford University Press.
22. _____, 2000, *Warranted Christian Belief*, New York, Oxford University Press.