

A Look at Alvin Plantinga's Attempt to Answer Freud's Doubt on the Origin of Belief in God

Jalal Peykani^{1*}, *Sadat Hosseini*², *Mahin Rezaei*³, *Zeinab Shakibi*³

1. Associate Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran
2. Student of the Department of Philosophy of Religion (Theology), Payame Noor University, Tehran, Iran
3. Assistant Professor, Department of Philosophy, Payame Noor University, Tehran, Iran

(Received: May 24, 2020: Accepted: October 6, 2020)

Abstract

Based on his psychoanalytic principles, Freud provided an analysis of the origin and function of religion that influenced a wide range of twentieth-century thinkers. These influences often played a negative role, so most religious people either rejected Freud's analysis or viewed it with skepticism. Plantinga is one of the thinkers who adopt a relatively special view to Freud's analysis. In this article, we first briefly describe Freud's analysis of the origin and function of religion. We then present Plantinga's view on Freud's analysis, and finally show what role Plantinga's attention to Freud plays in the formation of Plantinga's religious epistemology. That is, one of Plantinga's main motives in discussing the theory of the fundamentality of belief in God, *sensus divinitatis*, and the theory of warranted belief is to avoid facing the doubt raised by Freud. However, a study of Plantinga's religious epistemology shows that his solution is not adequate, and that Freud's doubt cannot be answered through the way Plantinga has adopted.

Keywords: Reformed epistemology, Warranted belief theory, Psychology of religion.

* **Corresponding Author:** J_peykani@pnu.ac.ir

فلسفه دین، دوره ۱۷، شماره ۴، زمستان ۱۳۹۹
صفحات ۶۰۹-۶۳۳ (مقاله پژوهشی)

نگاهی به کوشش آلوین پلاتینگا برای پاسخ به ایراد فروید درباره منشأ باور به خدا

جلال پیکانی^{*}، سادات حسینی^۲، مهین رضایی^۳، زینب شکیبی^۳

۱. دانشیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۲. دانشجوی گروه فلسفه دین (کلام)، دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

۳. استادیار گروه فلسفه دانشگاه پیام نور، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۹/۳/۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۷/۱۵)

چکیده

فروید بر اساس مبانی روانکاوانه خود تحلیلی از منشأ دین و کارکرد آن به دست داد که بر روی طیفی وسیع از متفکران سده بیستم تأثیرگذار بود. این تأثیرات اغلب نقش سلبی داشتند. از این رو اغلب دینداران یا تحلیل فروید را رد کرده‌اند یا با دیده تردید به آن نگریسته‌اند. پلاتینگا از جمله متفکرانی است که دیدگاه به نسبت ویژه‌ای درباره تحلیل فروید داشت. در این مقاله ابتدا تحلیل فروید از منشأ و کارکرد دین را به اختصار توضیح داده‌ایم. سپس رأی پلاتینگا را در آن زمینه نقل کرده و در نهایت امر نشان داده‌ایم که توجه پلاتینگا به فروید، چه نقشی در شکل‌گیری معرفت‌شناسی دینی پلاتینگا ایفا می‌کند، به این صورت که یکی از انگیزه‌های اصلی پلاتینگا در طرح نظریه پایه بودن باور به خدا و حس الوهی و همچنین نظریه تضمین، مواجهه نشدن با ایرادهایی است که فروید مطرح کرد. اما بررسی معرفت‌شناسی دینی پلاتینگا نشان می‌دهد که راه‌حل او بسنده نیست و ایراد فروید با روشی که پلاتینگا در پیش گرفت، رفع‌شدنی نخواهد بود.

واژگان کلیدی

روانشناسی دین، معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، نظریه تضمین.

مقدمه

از سده نوزدهم کم‌کم نگاه انتقادی به دین آغاز شد. در این میان دسته‌ای از دانشمندان کوشیدند از منظر علمی علل دینداری را به‌نحو انتقادی بررسی کنند. این علت‌یابی انتقادی اغلب به تشکیک منجر شد. در این میان، در کنار فلاسفه و کسانی که می‌کوشیدند وزن عقلانی دلایل به سود یا به زیان خدا‌باوری و دینداری را در ترازوی افکار خود بسنجند، دسته‌ای از روانشناسان نیز کوشیدند به‌جای تحلیل‌های مبتنی بر دلیل، بر مبنای تحلیل‌های علیّی به سراغ خدا‌باوری و دینداری بروند. این رویکرد به معنای بی‌اثر کردن هرگونه کوشش مبتنی بر دلیل بود. در واقع فلاسفه با این رویکرد به مسئله نزدیک می‌شدند که «من باور دارم که خدا وجود دارد چون برهان X وجود خدا را اثبات می‌کند». اما در مقابل، رویکرد روانشناسان از این سنخ بود: «من به خدا‌باور دارم چون علت X چنین اثری را در روان من ایجاد کرده است». در عمل رویکرد دوم تأثیر بیشتری در فضای علوم انسانی گذاشت، حتی بر روی متکلمان و فلاسفه دین خدا‌باور. البته می‌توان در تاریخ فلسفه نیز نشانه‌هایی از چنین رویکردی یافت که روانشناسی‌گرایی هیوم یکی از مصادیق برجسته آن است. اینکه منشأ دین، الهی یا بشری است، بحث شایان توجهی محسوب می‌شود. زیگموند فروید برای دین، منشأ انسانی قائل بود و در تفکر خویش، به مؤلفه‌هایی همچون ترس، فرافکنی، عقده ادیپ، ضمیر ناخودآگاه و ... تأکید داشت. به‌زعم وی، خداوند مصنوع انسان و ساخته ذهنش است. وی در کل مبنایی روان‌شناختی برای دین قائل بود. اما از نظر وی دین امر مخربی نیست، بلکه دین مبنای نظم اجتماعی است و در صبر و تحمل بر سختی‌ها، محرومیت‌ها و بی‌عدالتی‌های جهان مؤثر است.

طرح مسئله

نظریه دین^۱ زیگموند فروید^۲ (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹)، روان‌کاو اتریشی، از برجسته‌ترین مصادیق رویکرد نوظهور به دین بود. فروید بر روی کل علوم انسانی سده بیستم تأثیر ماندگاری بر جای گذاشت (Stepansky, 1983: 24). فلسفه نیز کم‌وبیش از آن متأثر شد، به‌خصوص

-
1. Theory of religion
 2. Sigmund Freud

جریان‌هایی که ذیل عنوان پست‌مدرنیسم^۱ قرار می‌گیرند. حتی نقدهایی که بر رویکرد او وارد شده است، تأثیرات آن را در گستره وسیعی از علوم بی‌اثر نکرد. البته تا به امروز دیدگاه‌های او حتی توسط باورندگان به روانکاوی مورد بازنگری‌های بسیار قرار گرفته‌اند. در نتیجه امروزه افکار فروید به‌نحو مستقیم‌چندان مورد رجوع نیست و بیشتر نقش تاریخی او مد نظر است. از سوی دیگر بسیاری از کسانی که در پی دفاع از منشأ الوهی و قدسی دین بودند، هر یک به شیوه‌ای در صدد نفی ایده فروید برآمدند. اغلب این کوشش‌ها بر نادیده گرفتن اهمیت دیدگاه او متمرکز بود. اما در میان فلاسفه دین، آلوین پلاتتینگا بارها از اهمیت فروید برای دینداری در عصر حاضر سخن گفته و نتایج منفی آن را گوشزد کرده است. از نظر او فیلسوف دین نمی‌تواند نگرش منفی و نقادانه فروید به دینداری را نادیده بگیرد. فلسفه معاصر، به‌ویژه شاخه تحلیلی، تا حد زیادی از علم متأثر است و نمی‌تواند در مقابل پارادایم‌های علمی بی‌تفاوت باشد. البته شاید گفته شود که پوپر نشان داده که روانکاوی فروید، یک نظریه شبه‌علمی است. در پاسخ باید گفت که به‌طور کلی، می‌توان آن را نظریه‌ای در قلمرو علم دانست، آنجا که می‌خواهیم میان فلسفه و علم تمایز قائل شویم. اگر همه این بحث‌های داغ را در کنار هم بگذاریم، می‌بینیم که همچنان دیدگاه فروید مورد توجه متخصصان علوم انسانی قرار دارد. از سوی دیگر، در درون فلسفه دین، آلوین پلاتتینگا یکی از تأثیرگذارترین چهره‌هایی بوده که اهمیت دیدگاه فروید را نادیده نگرفته است. بنابراین بررسی این موضوع شایسته خواهد بود که اگر فروید و پلاتتینگا را در مقابل هم قرار بدهیم، وزن دیدگاه کدام یک بیشتر خواهد بود؟ بر این اساس، مسئله اصلی مقاله حاضر بررسی این پرسش است که «پلاتتینگا تا چه میزان در بساختن معرفت‌شناسی دینی خود، که شاخص‌ترین قرائت از معرفت‌شناسی اصلاح شده است، به رویکرد نقادانه فروید به دین نظر داشت؟» اگر پرسش را از منظر دیگری مطرح بکنیم، به این صورت خواهد شد که به‌ویژه با طرح مفهوم حس الوهی^۲ و پایه بودن باور به

1. Postmodernism

2. Sensus Divinitatis

خدا، «آیا می‌توان گفت یکی از انگیزه‌های اصلی پلانتینگا در طرح نظریه، مواجه نشدن با ایراد فروید بود؟» این پرسش و مسئله از آنجا اهمیت می‌یابد که امروزه روانشناسی دین، سایه خود را بر سر معرفت‌شناسی دینی افکنده، چیزی که از لوازم رواج طبیعی‌گرایی^۱ در فلسفه معاصر است. این رویه حتی اگر مورد قبول ما نباشد، اما غلبه یافته است. در این پژوهش نخست دیدگاه فروید را نخست به تقریر خود فروید و سپس به تقریر پلانتینگا (که تقریری به زبان منطقی است) بیان می‌کنیم. سپس استدلال‌های پلانتینگا به زیان دیدگاه فروید را بررسی خواهیم کرد و در نهایت وزن هر کدام را خواهیم سنجید.

تحلیل فروید درباره باور به خدا و دین

نخست باید به این نکته توجه کرد که در فلسفه دین، خدا باوری و دینداری دو مقوله جدا از هم هستند. خدا باوری صرفاً مدعی وجود خداست، بدون طرح ادعایی مبنی بر ارائه دستور و برنامه زندگی از سوی او. اما دینداری بر مبنای فرض وجود خدا (و حتی در شرایطی، بدون فرض وجود خدا)، بر وجوب یا حقانیت برنامه زندگی و دین تأکید دارد. فعالیت علمی فروید به سه دوره تقسیم می‌شود. دوره اول شامل تحلیل‌های روانکاوی بین سال‌های ۱۹۰۱ و ۱۸۹۵ (از مطالعاتی درباره هیستری، تعبیر خواب، آسیب‌شناسی روانی زندگی روزمره، ...) است. در دوره دوم، نظام روانشناسی خود را به شکل به نسبت پراکنده و نامنسجمی در قالب تفسیر رؤیاها و سه رساله درباره جنسیت (۱۹۰۵) ارائه داد (فروید، ۱۳۵۴: ۱). در دوره سوم، نظریات نهایی خود را در مورد فرهنگ و دین، در کتاب‌های *توتم و تابو* (۱۹۱۳)، *آینده یک پندار* (۱۹۲۷)، *تمدن و ناخشنودی‌هایش* (۱۹۳۰)، *موسی و توحید* (۱۹۳۴) ارائه داد (دانیل، ۱۳۸۵: ۱۰۳ - ۱۰۷). روشن است که برای فروید باور به خدا و نیز باور به دین تفاوت‌هایی با هم دارند و فروید این دو را با هم خلط نمی‌کند. در این قسمت تمایز مذکور را مد نظر خواهیم داشت. چنانچه مشهور است و اغلب شنیده‌ایم، فروید در کتاب *آینده یک پندار* (فروید، ۱۳۵۷: ۳۰ - ۴۴) عامل پیدایش یک دین را در ترس، نادانی و ناتوانی می‌بیند. در

باب رویکردهای روان‌شناختی به منشأ دین، کتاب *آینده یک پندار* اهمیت ویژه‌ای دارد. او در این کتاب به صورت وسیع از علل ایجاد دین و باور به خدا در میان انسان‌ها بحث می‌کند. در اصطلاح‌شناسی فروید، «پندار» به معنای عقیده‌ای است که شدیداً مایل به حقیقت بودن آنیم (پالس، ۱۳۸۵: ۱۱۷). می‌کوشیم ایده فروید را اندکی توضیح دهیم.

در روان‌کاوی برای همه، فروید اظهار می‌کند که پیشینیان، پدیده‌های فکری را جزو ضمیر خودآگاه بشر می‌دانستند، اما وی روان انسان را به دو بخش خودآگاه و ناخودآگاه تقسیم کرده است که به خاطر محدودیت‌های اخلاقی، اجتماعی و دینی، نیازهای انسان سرکوب می‌شود. به عواملی چون ترس و عامل روانی اشاره می‌کند به این صورت که اولین انگیزه تمایل انسان به دین را، در ترس از عوامل طبیعی می‌داند. وی در این اثر سعی کرد اثبات کند که ترس از عوامل طبیعی، موجب شد که انسان علت مشترکی به نام خدای پدر بسازد و به او پناه آورد. ترس و اضطراب با ناهوشیار ارتباط دارد و مفهوم خدا ناشی از سازوکارهای کنترل این ترس است. به این صورت که این نیازهای سرکوب‌شده از حالت خودآگاه به ناخودآگاه می‌رود و سبب ایجاد مسائلی چون دین و باور به خدای پدر، الزامات اخلاقی و هنر می‌شود (فروید، ۱۳۴۲: ۹۶ - ۱۰۰). من یا خود قسمتی از ذهن است که نشان از خودآگاهی بشر می‌دهد. من همان خرد عقل سلیم است که قدرت به تعویق انداختن تمناهای غریزی درونی را دارد (استور، ۱۳۷۵: ۶۶). فروید این ایده را پراکند که عقل نمی‌تواند غریزه جنسی را به تسلط خود درآورد، بلکه فقط می‌تواند آن را به ناخودآگاه بفرستد. به تعبیر دیگر، باور به خدا میل سرکوب‌شده ناخودآگاه ذهنی بوده که به سطح خودآگاه بشر آمده است (فروید، ۱۳۶۲: ۸۹).

فروید این عقیده خود را در قالب اصطلاح «عقده» نیز بیان می‌کند. عقده‌ها هستند که مبین دسته‌ای از امیال و تصورات به هم پیوسته‌ای محسوب می‌شود که در ناخودآگاه به سر می‌برند (پورافکاری، ۱۳۷۳، ج ۱: ۲۸۷). در عقده ادیب پسر عاشق مادر خویش است؛ اما به خاطر جایگاه و ترس از پدر، این میل جنسی به مادر را به ناخودآگاه خویش می‌برد. با این بیان که؛ فرد دلبستگی عاطفی بین پدر و مادر و از سوی دیگر دلبستگی هیجانی و عاطفی کودک با

مادرش دارد و رابطه کینه‌ورزی و خصومت‌آمیز کودک با پدر، سعی دارد این گرایش به مادر را با عقده ادیپ شرح دهد. این عقده در اصل از افسانه یونانی، شاه ادیپ، اقتباس شده است که پدر خویش را به قتل رساند و با مادر ازدواج کرد (پالمر، ۱۳۸۵: ۳۲). از دوسالگی به بعد با رشد اعضای جنسی تحریک و احساس لذت از آن، به معشوقه مادر تبدیل می‌شود که رقیبی حسود و کینه‌ورز برای پدر است. به این صورت از لحاظ تحلیل‌های روانی، عقده ادیپ منشأ دین است (پالمر، ۱۳۸۵: ۳۳). این عقده نوعی عشق واقعی همراه با نفرت را بیان می‌کند (وولف، ۱۳۸۶: ۳۸۹ - ۳۹۰). لذا فروید عقده ادیپ یا امیال نفسانی سرکوب‌شده را به‌عنوان عامل باور به دین و خدا ارائه می‌دهد. اطاعت از خداوند در این عامل، به ریشه‌های عاطفی همچون گناه و اجبار برمی‌گردد. در دیدگاه وی این عقده عام و کلی است و به فرض دوران ماقبل بشر اختصاص دارد که انسان‌ها در گروه ابتدایی بودند و پدر حامی و مسلط بر تمامی حقوق بود. در آن زمان پسران برای شکست پدر با هم متحد می‌شدند و پدر را از بین می‌برند و به‌خاطر آن پدرکشی، دچار اضطراب و پشیمانی شدند و بایدونبایدهای اخلاقی توت‌پرستی ایجاد شد (فروید، ۱۳۶۲: ۱۰ - ۳۵). عقده ادیپ در همه تکرار می‌شود و این تابوی ممنوعیت پدرکشی در کنار زنا با محارم به‌صورت حرمت اخلاقی درآمد. در مجموع حرمت اخلاقی در این موارد بیان‌شده، در بشر خیالی پدرگونه ایجاد کرد (فروید، ۱۳۶۲: ۲۵ - ۲۹؛ ۱۳۹۷: ۲۶ - ۲۷). در نتیجه اعتقاد به خدا با ترس از پدر ارتباط دارد؛ از این رو اعمال دینی نیز با رفتارهای وسواسی برآمده از کنترل ترس مرتبط هستند. دین همان جلوه‌های سرکوب میل جنسی و تجلی عقده ادیپ است (استور، ۱۳۷۵: ۳۶). در این علائق، فرد میل جنسی زنای با محارم خویش را سرکوب می‌کند و از اینجا اولین شکل دین، از نظر فروید شکل می‌گیرد.

خدایان در حقیقت همان نوع بشری هستند که مردم برایشان مقام علوی قائل شدند پس می‌توان گفت؛ دو رویکرد مهم در روانشناسی دین به‌چشم می‌خورد، یک رویکرد توصیفی و دوم رویکرد تبیینی که رویکرد توصیفی، دین را با همدلی و درونگرایی ترسیم می‌کند و در جریان توصیفی، روانشناسی دین را در مورد متون مقدس دینی می‌توان یافت و حتی در متون غیرقدسی که برای تهذیب نفس نوشته یا تدوین شده‌اند، یافت می‌شود و از جمله در آثار

آگوستین، ماخر و ... نیز به چشم می خورد. در جریان تبیینی بر این مسئله تأکید می شود که دین چیزی جز آن است که می نماید؛ این مسئله به سده سوم قبل از میلاد می رسد که عقل گرایان یونانی بر آن بودند که خدایان همان نیکوکاران گذشته نوع بشر هستند که به صورت خدا درآمده اند. دو سده بعد لوکرتیوس اپیکوری معتقد بود که خدایان زاده تصورات وهمی هستند که به خاطر ترس از قوای ویرانگر طبیعت به وجود آمده اند. در عصر روشنگری نیز افرادی این سخن لوکرتیوس را بسط دادند و به نوعی به روانشناسی دین رسیدند. اما رویکرد تبیینی نگاهی نقادانه و بررسی برون گرایانه دارد (وولف، ۱۳۸۶: ۵۹ - ۶۰). در نتیجه این سرکوب از جانب پدر و مادر و قانون ها و تربیت اجتماعی، انسان دارای من برتر می شود. من برتر دارای نیروی وجدان است و سعی در کمال و تعالی دارد نه حرکت به سوی لذت، شخص در من برتر هر لحظه در حال هماهنگی با موازین اخلاقی است در اینجا فروید تجلی سرکوب امیال را در اخلاق می داند (فروید، ۱۳۹۶: ۷۹؛ کالوین، ۱۳۴۸: ۶۱). از سوی دیگر، به زعم فروید، انسان روح و نفس ندارد، بلکه همین بعد جسمانی را دارد که در پی غرایز و امیال جنسی به سوی کسب لذت و تعادل حرکت می کند. به همین خاطر انسان مانند حیوان تابع اصل غریزه است (باید گفت غریزه از نظر فروید یک استعداد نیست، بلکه سازوکاری شامل غرایز صیانت ذات و غرایز صیانت نسل و نژاد است، در این صورت غرایز من و غرایز جنسی را تشکیل می دهد. غریزه زندگی (هدف کسب لذت) و غریزه مرگ (غریزه انهدام) غرایز اصلی (استور، ۱۳۷۵: ۷۳) و کسب لذت است (استور، ۱۳۷۵: ۶۶). از نگاه وی انسان، حیوانی جنسی و دارای غرایزی است که نیروی آن غرایز، در ذهن به شکل انرژی روانی لیبیدو خواهد بود (فروید، ۱۳۹۸: ۲۵ - ۲۸؛ Meissner, w.w, 1984: 24) فروید با طراحی سه ایده ناخودآگاه^۱، آگاه^۲ و پیش آگاه^۳ به اید یا نهاد (بخش غریزی)^۴، ایگو یا خود

-
1. The Unconscious
 2. The Self-awareness
 3. The Prognosis
 4. ID

(بخش واقع‌بینانه)^۱ و سوپر ایگو (وجدان اخلاقی)^۲ نشان می‌دهد که این عوامل نه سه چیز متفاوت، بلکه ماهیتاً یک چیز هستند که منبع انرژی خود را از اید می‌گیرند و حتی همین گره‌گاه‌های انرژی لیبیدنال می‌تواند سبب سرکوب اید شود (سورپرنانت، ۱۳۹۷: ۳۸ - ۵۰). فروید انسان را از لحاظ جنسی، دوگانه‌گرا می‌داند که زن بودن (در نظر فروید زنان، مردان اخته‌شده هستند که همیشه غبطه آلت دارند و فرامن ضعیفی. در نگاه وی، زن موجودی غیرقابل اعتماد است) یا مرد بودن انسان در آینده، طبق غلبه صفاتش شکل می‌گیرد. وی انسان را از لحاظ اخلاقی، خوبی و بدی، موجودی خشی می‌داند که تابع انگیزش است؛ یعنی این امیال و انگیزش‌هاست که فکر و عاطفه وی را شکل می‌دهد. ضمیر ناخودآگاه در فروید، نقش بسزایی در انگیزش انسان دارد که در این انگیزش، آگاهی ارادی ندارد (فروید، ۱۳۹۸: ۱۱ - ۱۲؛ میزیاک، ۱۳۷۱: ۵۵۷ - ۵۷۶) غریزه جنسی در بشر، مهم‌ترین غریزه انسان است که باید ارضا شود. اما این آزادی در ارضا، طبق تربیت پدر و مادر و جامعه از بشر سلب می‌شود و در مراحل بعدی در تربیت سبب ضررهای جبران‌ناپذیر می‌شود؛ در نتیجه با عقده جنسی در افراد مواجه می‌شویم (فروید، بی تا: ۱۱۴ - ۱۱۵؛ فروید، ۱۳۵۷: ۱۳۹؛ فروید، ۱۳۸۳: ۸۲). چون همزمان با بلوغ جنسی، بلوغ فکری و الزامات اجتماعی بیشتر می‌شود؛ محدودیت‌های و سرخوردگی‌های انسان به خاطر این الزامات، سبب سرکوب و رفتن به ناخودآگاه و درونی شدن این امیال خواهد شد. سرکوب این غرایز باعث بروز دین، باور به خدا و هنر می‌شود و با آزادی این غرایز، هیچ‌یک از این بروزات دیده نخواهند شد (فروید، ۱۳۶۸: ۲۲). بر این اساس، از نگاه وی دین ریشه آسمانی و الوهی ندارد، بلکه ریشه بشری و غریزی دارد (Jones, 2005: 249).

عقده ادیپ یا امیال نفسانی سرکوب‌شده عامل دیگری است که فروید برای دین و باور به خدا ارائه می‌دهد. اطاعت از خداوند در این عامل، به ریشه‌های عاطفی همچون گناه و اجبار برمی‌گردد. در دیدگاه وی این عقده عام و کلی است و به فرض دوران ماقبل بشر که

1. Ego

2. Ego-Super

انسان‌ها در گروه ابتدایی بودند و پدر حامی و مسلط بر تمامی حقوق دختران بود، اختصاص دارد. در آن زمان پسران برای شکست پدر با هم متحد می‌شدند و پدر را از بین می‌برند و به‌خاطر آن پدرکشی، دچار اضطراب و پشیمانی شدند، پس بایدونبایدهای اخلاقی توت‌پرستی ایجاد شد. (فروید، ۱۳۶۲: ۱۰ - ۳۵). به نظر فروید عقده اودیپ در همه تکرار می‌شود و این تابوی ممنوعیت پدرکشی در کنار زنای با محارم، به‌صورت حرمت اخلاقی درآمد. در مجموع حرمت اخلاقی در این موارد بیان‌شده، در بشر خیالی پدرگونه ایجاد کرد (فروید، ۱۳۶۲: ۲۵ - ۲۹؛ فروید، ۱۳۹۷: ۲۶ - ۲۷)

اما فروید به‌جز غریزه جنسی، برای دین منشأ دیگری نیز ذکر می‌کند. در اثر درماندگی بشر و لاینحل ماندن راز آفرینش، در طول زمان، مجموعه‌ای از عقاید و اندیشه‌های تسکین‌دهنده به‌وجود آمد؛ به این‌گونه که اندیشه‌های مذکور وظیفه دارند ناتوانی بشر در برابر طبیعت را تحمل‌پذیر کنند (فروید، ۱۳۵۷: ۱۸۰ - ۱۸۱). فروید اولین انگیزه‌گرایش انسان به خدا را ترس از عوامل طبیعی می‌داند. وی در این اثر سعی کرده است اثبات کند که ترس از عوامل طبیعی موجب شد که انسان علت مشترکی به نام خدای پدر بسازد و به او پناه آورد؛ اما در سطور بعدی حتی به عللی همچون ناتوانی و نادانی اشاره می‌کند. اریک فروم در تأیید دیدگاه فروید بیان می‌کند که دین در مراحل اولیه تکامل بشر ساخته شده که بشر به‌دلیل عدم بلوغ عقلانی، در پی پناه جستن به یک پدر بوده است (فروید، ۱۳۴۲: ۹۶). انسان در اثر این خیالبافی کودکانه و رفع نیاز خود، برای پدر صفاتی همچون حمایتگری و قادریت قائل شد. این تکیه‌گاه در دوران بلوغ این کودک، به پدری قدرتمندتر به نام خدا تبدیل می‌شود. ریشه این اعتقاد، به همان ترس از عوامل طبیعی برمی‌گردد. (فروید، ۱۳۴۲: ۱۰۰). فروید در کتاب توت‌م و تابو به شباهت رشد فکر انسان از کودکی تا بلوغ و رشد فکر نوع بشر از گذشته تا حال اشاره کرد و دین را مختص دوران کودکی بشر دانست. در کتاب آینده یک پندار، ریشه دین و باور به وجود خدا و قانون‌ها را در سرکوبی امیال غریزی می‌داند که به‌صورت فرافکنی در انسان‌ها دیده می‌شود. در این اثر، اثبات‌گرایی، علم‌گرایی و الحاد به‌روشنی دیده می‌شود (شکرکن و سایرین، ۱۳۸۰: ۲۸۵).

به بیان دیگر فروید باور به خدای پدر، دین و اخلاقیات و هنر را ساخته فرافکنی بشر می‌داند (فروید، ۱۳۹۷: ۲۵ - ۲۹؛ آلستون، ۱۳۸۰: ۶۶). دین، ناشی از آرزواندیشی بشر است دین را تفسیر یک رؤیای ارضای یک آرزوی بشر می‌داند (فروید، ۱۳۹۶: ۱۲۰ - ۱۳۵؛ آلستون، ۱۳۸۰: ۲۹۱). در رؤیا امور واقعی روانی با ارزش‌های دینی جایگزین می‌شود که به صورت تدریجی این آیین‌ها، واقعی تلقی خواهند شد (Jones 2005: 253). به تعبیر دیگر، باور به خدا میل سرکوب‌شده ناخودآگاه ذهنی بوده که به سطح خودآگاه بشر آمده است (فروید، ۱۳۶۲: ۸۹؛ Palmer, 1997: 76؛ استور، ۱۳۷۵: ۴۸). روشن است که این دیدگاه رادیکال‌ترین موضعی محسوب می‌شود که می‌توان درباره منشأ باور به خدا داشت. تأثیر داروین بر فروید نیز مسئله مهمی است. فروید در مسئله جبرگرایی در مورد شخصیت بهنجار انسان و دوم انسان به حیوانات در غرایز، تأثیر پذیرفته است (لاندرین، ۱۳۷۸: ۲۶۱). گفته شده است که فروید دینداری را با علایم روان‌آزردگی همراه می‌داند (پالمر، ۱۳۸۵: ۲۵) چنین داوریهایی اغلب به این معنا فهمیده شده‌اند که فروید مخالف دین است. این عبارت گنگ بوده و همچنین فروید با روش تجربی و تأثیرپذیری از علوم زمانه خویش، صورت‌بندی خود را از مفهوم روان و ناخودآگاه، بر پایه نوعی ماتریالیسم حاد و سازوکارهای لیبدو پایه‌گذاری می‌کند. وی در این طراحی از روان، نگاهی عمل‌گرایانه و کاربردی دارد. شاید مطابقت نظریات وی از منظر معارف دینی مخدوش باشد، آن هم به دلیل استفاده از روش تجربه‌گرایی صرف در شناخت انسان است. فروید با تأثیرپذیری از قانون‌های پایستگی انرژی، قانون‌های ترمودینامیک^۱ و ... به دنبال زدودن تمام رازآلودگی‌های روانی است. البته نمی‌توان از این مطلب نیز چشم‌پوشی کرد که با مطالعه نوشته‌های درباره فروید، متوجه خوانش‌های مبتذل و سطحی از کار فروید، با نوعی نظروری همه‌جنسگرایی^۲ محض می‌شویم (سورپرنانت، ۱۳۹۷: ۳۱۲ - ۳۳۸).

البته باید توجه داشت که تحلیل غیرمنتظره فروید از منشأ باور به خدا و دین به معنای

1. Laws of energy conservation law, Laws of thermodynamics.

2. Pansexuality.

نفی برخی کارکردهای مثبت دین نیست. او همچنان از این ایده دفاع می‌کند که دین کارکردهای مثبتی، نظیر تحمل مشکلات و جلوگیری از خودکشی و امید داشتن و ... را دارد. فروید وجود انبیا و شعرا و هنرمندان را نشانی از رها شدن از سرکوفتگی جنسی می‌داند (فروید، ۱۳۶۸: ۲۲). به تعبیر روشن‌تر، به زعم او، دین نتیجه کوشش اندیشه انسان برای دستیابی به نوعی احساس امنیت در جهان است (ناس، ۱۳۹۳: ۷). رویکرد فروید توسط روانشناسان دیگر نقد شد، به گونه‌ای که فروم شخصیت فروید را به عنوان یک وینی فاسد و بی‌بندوبار معرفی می‌کند. (فروم، ۱۳۵۴: ۱).^۱ به‌طور کلی، افکار فروید از همان زمان طرح تا به امروز بسیار چالش‌برانگیز و حتی جنجالی بوده‌اند. دیدگاه‌های او از مرزهای روانشناسی و روانکاوی خارج شد و کل علوم انسانی را تحت تأثیر قرار داد.

نقش سلبی فروید در معرفت‌شناسی دینی پلانتینگا

پلانتینگا یکی از فیلسوفان تأثیرگذار معرفت‌شناسی دینی چند دهه اخیر است. یکی از نکات شایان توجه پژوهش پلانتینگا معان نظر بر آرای فروید و مارکس در باب دین بود. برداشت پلانتینگا (که البته با برداشت سایرین از حیث احساس خطر از ناحیه استدلال‌های آن دو متفکر مشابهت دارد) از آرای فروید و مارکس این گونه است که هر دوی ایشان باورهای دینی را از سنخ باورهای خردگریز می‌دانند. فروید باورهای دینی را فراورده قوه‌ای معرفتی می‌داند که در نهایت امر، در پی حصول آرامش روانی است؛ اما مارکس باورهای دینی را در نهایت امر محصول اختلال و انحراف در عملکرد قوای معرفتی به‌شمار می‌آورد. به باور پلانتینگا، فروید و مارکس با پیش فرض قرار دادن کذب باور دینی، انتقادهای اخیر را به اعتبار باور دینی وارد کرده‌اند، وگرنه اگر صدق باور دینی را پیش فرض قرار دهیم، این انتقاد وارد نیست (Plantinga, 1983: 107). پلانتینگا با عطف نظر به دامنه تأثیرات فروید و مارکس چنین نتیجه‌گیری می‌کند که افکار آن دو، مهم‌ترین تهدید خداباوری در عصر حاضر هستند.

۱. اما این توصیف فروم از فروید با واقعیت مطابق نیست. فروید زندگی شخصی منضبطی داشت.

فهم پلانینگا از ادعای فروید

پلانینگا فقط بر بخش محدودی از ایده فروید تأکید می‌کند. حال بینیم این تأکید او به چه شکلی است. باید توجه داشت که پلانینگا به‌عنوان یک متکلم مسیحی، خود را دائماً در موضع پاسخ به این ایراد می‌بیند؛ آیا باورهای مسیحی عقلانی هستند؟ اما ظرافتی که در تفکر پلانینگا وجود دارد این است که او اعتقاد دارد فروید و مارکس کاری کرده‌اند که به‌نحوی هر پاسخی به این پرسش بدهیم، اهمیت خود را از دست می‌دهد. چون آن دو و به‌خصوص فروید، بر علل شکل‌گیری باور به خدا و دین انگشت نهاده‌اند. به تعبیر ساده‌تر، اگر بپذیریم که باور به خدا عللی روان‌شناختی دارد، در نتیجه هر توجیه عقلانی (که از سنخ دلیل به‌شمار می‌آید) اثر خود را از دست خواهد داد. پلانینگا از مفاهیم معرفتی وام می‌گیرد و ادعای فروید را به این صورت تقریر می‌کند که باور به خدا از سنخ تحقق آرزو^۱ است. (Plantinga, 2000: p.x) این چیزی است که در معرفت‌شناسی به آن آرزو اندیشی^۲ می‌گویند. آرزو اندیشی یعنی اینکه وجود چیزی را که دلایلی کافی برای باور به وجودش در دست نداریم، به‌واسطه کثرت طلب کردنش و آرزوی وجود داشتنش، موجود تلقی کنیم (Plantinga, 2000: 103).

مهم‌ترین اثر پلانینگا که اشارات او درباره فروید از همه بیشتر است، کتاب *باور تضمین‌شده مسیحی* است. در آنجا او تصریح می‌کند که نتیجه دعای فروید، مارکس و حتی نیچه این است که باورهای مسیحی، فاقد تضمین هستند. به باور پلانینگا، لب دعوی فروید، به زبان معرفت‌شناختی، قرینه‌گرایانه^۳ است: «این ادعای فروید که باور به خدا در حقیقت نتیجه آرزو اندیشی است، به این معنا است که قراین و دلایل کافی به سود باور به وجود خدا وجود ندارد (Plantinga, 2000: 81, Plantinga, 2003: viii). وی بر این نکته ظریف در فروید تأکید می‌کند که فروید به کارکرد مثبت دین نیز توجه دارد و برخلاف

-
1. Wish- fulfillment
 2. Wishfull thinking
 3. Evidentialstic

فروید، آن را یکسره منفی نمی‌داند. اگر بخواهیم تقریر پلانینگا از ادعای فروید به زبان معرفت‌شناختی را خلاصه بکنیم، باید چنین بگوییم:

۱. باور به خدا با وجود داشتن کارکرد مثبت (که عبارت است از تحمل‌پذیر کردن زندگی)، از سنخ آرزواندیشی است؛

۲. باورهای حاصل از آرزواندیشی با واقعیت نسبتی ندارند و به همین دلیل باور صادق نیستند؛

پس: باور به خدا صادق نیست (Plantinga, 2003: 137 - 141).

پس مطابق فهم پلانینگا، فروید صادق بودن باور به خدا را بر اساس قطع ارتباط آن باور با واقعیت نفی می‌کند. فروید معتقد است که باور مذکور، از عملکرد درست قوای شناختی انسان حاصل نمی‌شود (Plantinga, 2000: Plantinga, 2003: 154). به تعبیر دقیق‌تر و معرفت‌شناختی‌تر، فروید معتقد است که باور به خدا و باورهای دینی، محصول قوایی شناختی نیستند که به‌درستی کار بکنند و معطوف به صدق باشند. البته پلانینگا در استدلال فروید رخنه‌ای می‌یابد و در راه‌حل پیشنهادی خود بر آن رخنه تأکید می‌کند. مطابق تفسیر پلانینگا، فروید، واقعاً استدلال نمی‌کند که باور به خدا، به‌خودی‌خود واجد تضمین یا توجیه نیست، بلکه فروید ابتدا بر مبنای تحلیل علی خود، کاذب بودن باور به خدا را مفروض می‌گیرد و سپس نتیجه می‌گیرد که چنان باور کاذبی، فقط می‌تواند محصول تفکر آرزواندیشانه باشد). Plantinga (6 - 185: 2003). به تعبیر ساده‌تر، فروید با جنبه معرفت‌شناختی^۱ گزاره «خدا وجود دارد» را فقط بر مبنای تحلیل علی و تجربی تحلیل می‌کند و به‌نحو معرفت‌شناختی با آن سروکار ندارد.

راه‌حل پیشنهادی پلانینگا برای دفع ایراد فروید

راه‌حل پلانینگا شامل چند مؤلفه شاخص است:

الف) نفی قرینه‌گرایی

نظریه قرینه‌گرایی یکی دیگر از نظریه‌های معرفت‌شناختی است که سعی در معقول نشان دادن باور به خدا دارد. در مبنای کلاسیک، صدق باور نیز بر پابندی شخص بر پایه

موازن عقلی منطقی است. به این صورت که اگر یک گزاره پایه، احتمال صدقش از احتمال کذبش بیشتر باشد و آن باور از نظر عقلانیت و منطقی اثبات شود، پایه بودنش اثبات می‌شود. قرینه‌گرایان معیار معرفت‌شناسی مبنایان را می‌پذیرند، اما این دو منطقاً هم‌ارز نیستند و اثبات یا رد هر یک سبب اثبات یا رد دیگری نیست (پترسون، ۱۳۷۶: ۷۳، ۹۳ و ۲۲۷). طبق اصل قرینه‌گرایی، باوری پذیرفته است که بتوان برای آن دلایل منطقی ارائه کرد. قرینه‌گرایی یک مکتب معرفت‌شناختی بوده و مکتبی که در تلاش است باورهای دینی را با شواهد و قراین عقلی پشتیبانی کند. دلیل این مسئله آن است که وقتی باورهای ما مبنای عقلانی داشته باشند، به اثبات نیازی ندارند (پلانتینگا، ۱۳۸۱: ۶۴).

ب) نفی مبنایان

مبنایان به معنای این است که اگر ما بخواهیم باورهایمان را برحسب باورهای دیگر موجه کنیم، باید یکسری از باورها نیازی به موجه شدن از طریق باورهای دیگر نداشته باشد تا گرفتار نشود. بنابراین باورهایی که نیاز به موجه شدن از طریق باورهای دیگر نداشته باشد، این باورها مبنای همه باورهای دیگر می‌شود و باور پایه خوانده می‌شود. حال معیارهایی برای باور پایه و معیارهایی برای اینکه چگونه باور غیرپایه به باور پایه تبدیل شود، در نظریه مبنایان عرضه می‌کند. هر باوری نمی‌تواند باور پایه باشد و هر معیاری نمی‌تواند باور غیرپایه را به باور پایه متصل کند؛ پس طبق نظر مبنایان سنتی اگر شخصی باور داشته باشد. در کنار گزاره‌های بدیهی ذاتی باورهایی را که مبتنی بر ادراک حسی مستقیم هستند را واقعاً پایه می‌دانند که بر مبنای بداهت حسی هستند. مبنایان گزاره‌هایی که درباره اشیا مادی مشاهده می‌کنند را بدیهی می‌دانند؛ اما مبنایان معاصر گزاره‌هایی که مبتنی بر حافظه است. «من به یاد می‌آورم که ده دقیقه قبل صبحانه خوردم» را جزو گزاره‌های واقع پایه می‌دانند. از سوی دیگر مبنایان سنتی باورهای غیرپایه را بنا بر باورهای پایه موجه می‌کنند. شایان ذکر است که برخی نیز استدلال کرده‌اند اصول استنتاج استقرایی و قیاسی باید با دیگر اصول تکمیل شوند، در نتیجه گزاره غیرپایه موجه است، صرفاً اگر از مجموعه گزاره‌های پایه لازم آید. پلانتینگا نیز در

مبناگرایی خود بین باور پایه^۱ و باور عقلانی قائل به تمایز است. باور پایه مقبولیت خود را از طریق باورهای دیگر به دست نمی‌آورد، بلکه با باور پایه دارای مقبولیت می‌شود. باورهای حسی^۲ و باورهای خطاناپذیر^۳ و باور بدیهی اولی^۴، از جمله مصادیق باورهای پایه هستند (مبینی، ۱۳۸۲: ۴۷):

ج) توجیه بر مبنای صدق

پلانتینگا در معرفت‌شناسی خویش، درباره عقلانیت باور خدا و توجیه آن، دو بیان متفاوت داشته است: او در آثار اولیه خود، با اتخاذ رویکردی درونگروانه، از مسئله توجیه، به نقد دیدگاه مبناگرایی کلاسیک پرداخته و با طرح تبیینی دیگر از این دیدگاه، باور به خدا را بدون ارائه استدلال عقلانی معقول دانسته؛ در حالی که در آثار اخیر خود، با رد موضع درونگروانه درباره مسئله توجیه، به رویکرد برونگروانه معتقد شده است و با ارائه مفهوم تضمین، باور به خدا را مبری از استدلال معرفی می‌کند. خطاناپذیری باورهای پایه بر صدق گزاره‌ها مبتنی است و این گزاره‌ها بر تجربیات بی‌واسطه هر شخص استوارند. مقبولیت باورهای غیرپایه هم از طریق باورهای پایه به دست می‌آید. پلانتینگا در این زمینه تلاش می‌کند که با ارائه مبانی نظری خود، طرح مفهوم حس الوهی^۵ و پایه بودن باور به خدا، آثار تهدیدکننده تحلیل فروید از دین را خنثی بکند (پلانتینگا، ۱۳۷۶: ۱۸ - ۱۹).

نخستین مؤلفه و شاید اصلی‌ترین مؤلفه آن، همان نفی قرینه‌گرایی است؛ البته از آنجایی که پلانتینگا معرفت‌شناسی خلّاق است، به غیر از نفی و نقد قرینه‌گرایی، سعی در ارائه جایگزینی نظریه تضمین^۶ به جای آن دارد؛ سپس ادعای فروید را در قالب تضمین درمی‌آورد به این صورت که: «باور به خدا، باور تضمین شده نیست». البته پلانتینگا به این تقریر از آن ادعا که

1. Basic
2. Evident to the senses
3. Incorrigeable
4. Self-Evident
5. Sensus Divinitatis
6. Warrant

«باور به خدا، عقلانی و مدلل نیست» پاسخ نمی‌دهد؛ بلکه به‌طور جدی در صدد نشان دادن کذب تقریر نخست برمی‌آید. اساساً این کتاب حجیم بیش از همه برای نشان دادن بطلان و کذب تقریر مذکور نگاشته شده است. گام اول در نفی قرینه‌گرایی، نقد مبنای سستی بود و وی ادعا می‌کند که دایره معرفت و شناخت انسان، از دایره باورهای موجه مبتنی بر قراین گسترده‌تر است. از این‌رو به‌طور خاص با رأی قرینه‌گرایانه لاک که «شخص در پذیرفتن باور خداشناسانه فقط در صورتی موجه است که به آن باور، بر اساس استدلال متین و معتبری؛ استدلالی که مقدماتش برای شما قطعی و یقینی است، اعتقاد داشته باشد»، در باب باور خداشناسانه مخالفت می‌کند (پلانتینگا، ۱۳۸۲: ۱۷۴؛ Plantinga, 2003: 135).

پلانتینگا با نفی مبنای سستی^۱ سستی، معیارهای معرفتی جدیدی وضع می‌کند و آن را مبنای قراین معتدل یا اصلاح‌شده می‌نامد. یک ویژگی مهم در معرفت‌شناسی اصلاح‌شده این است که هرگونه داوری هنجاری درباره باورهای فرد، با رجوع به ساختار معرفتی خود او انجام می‌گیرد. برخلاف مبنای کلاسیک که معیاری را از بیرون برای «واقعاً پایه بودن باور» می‌دهد و هیچ ابایی از این ندارد که بخش بزرگ باورهای بیشتر افراد را، غیرعقلانی جلوه دهد؛ اما به گفته پلانتینگا «باید معیارهای باور واقعاً پایه را از پایین به‌دست آورد، نه از بالا و این معیارها را نباید آمرانه ارائه کرد؛ بلکه باید با دلیل ثابت کرد و با مجموعه مناسبی از نمونه‌ها محک زد» (پلانتینگا، ۱۳۸۲: ۱۸۱). پلانتینگا قلمرو باورهای پایه را وسیع‌تر از باورهای به‌طور سستی پایه می‌داند؛ چون درست بر طبق همان معیاری که برخی باورها طبق مبنای سستی، باور پایه تلقی می‌شوند؛ دسته دیگری از باورها، از جمله باور به خدا، می‌تواند باور پایه باشد (Plantinga, 2000: 67).

مؤلفه برونی‌گرایی و تأکید بر این ایده که تضمین از مجرای صدق حاصل می‌شود، در راه‌حل پلانتینگا عنصر مهمی است. به‌طور کلی برونی‌گرایان، مؤلفه سوم معرفت یعنی توجیه را (که البته اغلب از تعبیری دیگر به‌جای «توجیه» استفاده می‌کنند) بر مبنای صدق تبیین می‌کنند. پس اگر پلانتینگا بتواند نشان دهد که باور به خدا صادق است، آنگاه نشان داده است که این باور درعین حال تضمین‌شده هم هست. این کاری است که با کتاب باور

تضمین شده مسیحی در صدد انجام آن بود. باور به خدا محصول عملکرد درست قوای معرفتی انسان، مؤلفه سوم نظریه تضمین پلانتینگا است. مطابق نظریه تضمین، باور B برای شخص S دارای تضمین است، اگر و فقط اگر قطعات^۱ دخیل در تولید B در محیط معرفتی‌ای که به اندازه کافی مشابه محیطی است که قوای S برای آن محیط طراحی شده است، به درستی عمل کنند و هدف قطعات و واحدهای مربوط به برنامه طراحی که تولید B را تحت کنترل خود دارند، رسیدن به صدق باشد. (Plantinga 2009: 439).

حال پلانتینگا بر اساس این سه مؤلفه اصلی، به این صورت اثبات می‌کند که باور به خدا باوری، تضمین شده و در نتیجه معقول و دفاع‌شدنی است. دعوی بدیع و غیرمنتظره پلانتینگا این بود که «شاید باور خداشناسانه باوری واقعاً پایه است - یعنی چنان باوری است که فرد در تلقی به قبول آن موجه است، بی آنکه آن را بر پایه قرینه گزاره‌های دیگری که بدان‌ها معتقد است، تلقی به قبول نماید» (پلانتینگا، ۱۳۸۲: ۱۸۶).

این ادعای پلانتینگا در قلمرو الهیاتی، مسبوق به سابقه بوده و او مدعی است که آنچه می‌گوید ملهم از آرای افرادی نظیر توماس آکویناس، بارث و کالون است. از نظر پلانتینگا، پرسش اساسی این است که چرا حتی منتقدان قرینه‌گرا، معقولیت باور به وجود اذهان دیگر را (بدون استدلال) می‌پذیرند، اما معقولیت باور به وجود خداوند را (که برحسب ادعا بدون استدلال است) نمی‌پذیرند، در حالی که وضعیت معرفتی هر دو نوع باور یکسان است و هیچ کدام برحسب مفاد قضیه، معیار پایه نیست (جوادی، ۱۳۸۱: ۳۲). این نوع باور فقط نزد اشخاصی خاص یافت می‌شود که واجد حس هستند که او آن را حس خداشناسی می‌نامد. باورهای دینی که به واسطه حس خداشناسی فرد پدید می‌آیند، می‌توانند به این شیوه نیز واقعاً پایه باشند. این باورها می‌توانند برای فرد تضمین داشته باشند. حس خداشناختی، یک قوه یا سازوکار یا نیروی مولد باور است که در وضع مناسب، باوری را تولید می‌کند که به لحاظ قرینه‌ای، بر باورهای دیگر مبتنی نیست. در این طرح قوای شناختی ما توسط خدای دانا طراحی و خلق شده‌اند (Plantinga, 1983: 81).

حال چرا چنین قوه‌ای در همه وجود ندارد؟ به‌زعم او، این قوه به نحو بالقوه در همه انسان‌ها وجود دارد، اما در همه انسان‌ها فعلیت نیافته و این قوه فقط در برخی از افراد فعال است، یعنی در کسانی که رذایل اخلاقی را در خود از بین ببرند (Plantinga, 1999: 288). این جنبه از دیدگاه پلانتینگا با معرفت‌شناسی فضیلت قرابت پیدا می‌کند.

تحلیل و بررسی

نقدهای زیادی بر نظریه تضمین پلانتینگا وارد است. برخی منتقدان مانند جورج پلاسگر^۱ معتقدند که پلانتینگا در فهم دیدگاه کالون درباره نقش ایمان در معرفت، به خطا رفته است. از آنجا که پلانتینگا در تدوین نظریه خویش بسیار وامدار کالون است، این نکته باید روشن شود. البته خود پلانتینگا به‌طور متقابل معتقد است که پلاسگر در فهم دیدگاه کالون به خطا رفته است. این موضوع از آنجا برای پژوهش حاضر می‌تواند مهم باشد که محل مناقشه پلانتینگا و پلاسگر، درست بر سر تفسیر ایمانگرایانه کالون است (Schönecker, 2015: 270). دسته دیگر منتقدان بر این نکته انگشت گذاشته‌اند که پلانتینگا اعتقاد دارد اصل آنچه می‌گوید، از کالون و آکویناس وام گرفته است. حال ایراد این خواهد بود که اگر چنین باشد، چرا خود این دو متکلم، ادعایی مشابه ادعای پلانتینگا نداشته‌اند؟ همین ایراد به‌نحوی بر برداشت معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، به‌طور عام، و پلانتینگا، به‌طور خاص، از مسیحیت نیز وارد است: اگر برداشت پلانتینگا از مسیحیت درست است، چرا در طول تاریخ اغلب برداشتی خلاف این صورت گرفته است؟ (Anderson, 2002: 4 - 5). پلانتینگا به این ایراد پاسخ نمی‌دهد که دقیقاً کدام حقایق را باید در زمره فرآورده‌های ایمان قرار داد. همچنین اگر مبنای ما کتاب مقدس باشد، آنچنان مبهم است که می‌توان انواع و اقسام نظریه‌های الهیاتی را از آن بیرون کشید و نه فقط موضع پلانتینگا را (Fales, 2003: 353 - 370). پل هلم نیز معتقد است که احتمالاً پلانتینگا در فهم و تفسیر دیدگاه کالون به خطا

1. Georg Plasger

رفته باشد و چیزی را به او نسبت داده باشد که حقیقتاً باور کالون نبود. همچنین، هلم اعتقاد دارد که روشن نیست نظریه پلانتینگا نظریه‌ای است توصیفی درباره چگونگی تشکیل باور صادق و معرفت یا اینکه نظریه‌ای است تجویزی درباره اینکه داشتن کدام باورها و معرفت‌ها شایسته‌اند (Helm, 2001: 1 - 7).

اگر امعان نظر پلانتینگا به فروید را مبنا قرار بدهیم، چه داوری‌ای می‌توان درباره کار پلانتینگا عرضه داشت؟ در قلمرو فلسفه، اغلب از دلیل یا دلایل موجه بودن خدا باوری بحث می‌شود. اما اگر نشان دهیم علتی در کار است تا گزاره «خدا وجود دارد» کاذب باشد، پس هر دلیل عقلی و منطقی و فلسفی که به سود آن ارائه شود، رنگ خواهد باخت. این کاری بود که فروید انجام داد. علت‌شناسی فروید حاکی از این است که وقتی قوای معرفتی ما درست کار نکنند (و البته از منظر خود فروید درست و نادرست در اینجا چندان معنایی ندارد، چون فروید بیشتر کارکردگرایانه نگاه می‌کند و نه فلسفی و منطقی)، باور دینی و به‌طور خاص، باور به خدا را تولید می‌کنند. در نتیجه، پلانتینگا تلاش می‌کند که نشان دهد علت دیگری منشأ باور به خداست، علتی که از قضا کارکرد درست قوه شناختی خاصی است که آن را حس الوهی نام می‌گذارد. به همین دلیل است که پلانتینگا برخلاف رویه رایج فلسفی، همچون فروید علت تشکیل باور به خدا را نیز در تبیین خویش وارد می‌کند و می‌کوشد از آن دلیلی به سود باور به وجود خدا بیرون بکشد. دلیل این کار پلانتینگا روشن است. اما باید توجه داشت که نظریه تضمین پلانتینگا ترکیبی است از تحلیل علی و تبیین معرفتی. اساساً اغلب نظریه‌های برون‌گرایانه واجد این خصلت هستند، یعنی موجه بودن (تعابیری نظیر اعتمادپذیر بودن، تضمین شده بودن و ...) باور را بر مبنای به‌وجود آمدن آن از طریق سازوکاری معطوف به صدق تبیین بکنند. اساساً عنوان و تعبیر «برونی‌گرایی» به این دلیل وضع شد که نشان دهد این دسته از نظریه‌ها، شناخت را فقط محصول فرایند استدلالی محض نمی‌دانند. به همین دلیل است که نخستین نظریه برون‌گرایانه که توسط آلبین گلدمن معرفی شد، نظریه علی نام دارد (Goldman, 1992). این نظریه نخستین کوشش جدی است برای ترکیب تحلیل علی و تبیین مبتنی بر دلیل. اگر از منظر کلی‌تر به ماجرا بنگریم، باید بگوییم که هم فروید و هم

معرفت‌شناسان برون‌گرا، از غلبه نگرش علمی یا همان علم‌گرایی متأثر هستند. غلبه نگرش علمی سبب شده است که همه آنها تحلیل علمی را از تحلیل عقلی محض و مبتنی بر دلیل، اولی‌تر بدانند. در نتیجه، آنجا که یک تحلیل علمی، تحلیل عقلی محض، یا مبتنی بر دلیل، را زیر سؤال ببرد، یا از تحلیل عقلی محض دست ببری دارند یا می‌کوشند تحلیل علمی بدیلی عرضه بکنند. پلاتینگا نیز درست همین کار را انجام می‌دهد. او از یک‌سو از الهیات طبیعی که یکسره بر تحلیل عقلی محض متمرکز است، دست می‌شوید و از سوی دیگر بر اساس نظریه تضمین و همچنین نظریه حس الوهی خود تبیین علمی - عقلی بدیل در مقابل تحلیل علمی فروید عرضه می‌کند. علاوه بر این، به نظر می‌رسد نظریه تضمین پلاتینگا ویژگی‌هایی دارد که آن را از سایر نظریه‌های برون‌گرایانه متمایز می‌کند. اول اینکه هیچ معرفت‌شناس برون‌گرایسی به‌اندازه او دغدغه‌های کلامی ندارد، حتی ویلیام آلتون. این دغدغه چنان پررنگ است که به نظر می‌رسد او نظریه تضمین خود را به‌گونه‌ای طراحی کرده است که بتواند در آخر کار فروید را به‌اصطلاح «خلع سلاح» بکند؛ دوم اینکه نظریه او، آنجا که برای پاسخ به فروید مفهوم حس الوهی را وارد میدان می‌کند، نوعی عقبگرد است، یعنی بازگشت به چیزی نظیر نظریه مفاهیم فطری دکارتی. مفاهیم فطری از اموری محسوب می‌شود که سنت تجربه‌گرایی سخت با آن درافتاد. جالب آنکه پلاتینگا به‌عنوان یک معرفت‌شناس و فیلسوف دین، به سنت تحلیلی تعلق دارد که خود آن به‌نوبه خود در دل سنت تجربه‌گرایی قرار می‌گیرد. به همین دلیل است که به محض اینکه پلاتینگا نظریه حس الوهی را مطرح می‌کند، نوعی ناهماهنگی میان این ایده و سایر بخش‌های نظریه او به چشم می‌آید.

در نتیجه اگر از منظر معرفت‌شناسی دینی به ماجرا بنگریم، در پذیرش راه‌حل پلاتینگا با دشواری مواجه خواهیم شد. نقص کار او از دو حیث برجسته است: نخست اینکه او به‌خوبی نتوانست حس الوهی را تبیین بکند و به این پرسش پاسخ دهد که چرا در همگان چنین حسی وجود ندارد. اینکه بگوییم فقط کسانی که از رذایل دور هستند واجد چنین حسی هستند، به تعبیر پوپر، ادعایی ابطال‌ناپذیر است. معیاری در دست نداریم تا درباره درستی این ادعا داوری بکنیم؛ دوم اینکه، در لسان پلاتینگا، مرز میان باور روان‌شناختی و باور معرفتی به هم می‌ریزد.

درحالی که فروید به کلی بر باور روان‌شناختی تمرکز می‌کند و تحلیل علی او به آن معطوف است و باورهای معرفتی دینی را نوعی دلیل تراشی مبتنی بر باورهای روان‌شناختی می‌داند، پلانینگا این تفکیک را نادیده می‌گیرد. اساساً نظریه حس الوهی به‌خودی‌خود خلط میان باور روان‌شناختی و باور معرفتی است. با این حال آیا می‌توان گفت که فروید بر پلانینگا پیروز شده است؟ پاسخ نگارندگان منفی است، چون طبق آنچه گفتیم، آشکار است که هر دو، باز به تعبیر پوپری، دعاوی ابطال‌ناپذیر مطرح می‌کنند و اساساً از ابطال یکدیگر ناتوان هستند. اما به نظر می‌رسد وزن استدلال‌های فروید از وزن استدلال‌های پلانینگا به دو دلیل بیشتر است: اول اینکه فروید بر مبنای علل خدا باوری و دینداری استدلال می‌کند، یعنی بحث را به قلمروی خارج از حوزه دلیل‌آوری می‌کشاند. در این راه نیز با فراست تمام دعاوی ابطال‌ناپذیری مطرح می‌کند؛ دوم اینکه پلانینگا کل استدلال خود را بر ایده پایه بودن باور به خدا قرار می‌دهد، ایده‌ای که خود با ایرادهای جدی مواجه است و در صورت نپذیرفتن این ایده بنیادی، کل استدلال پلانینگا فرومی‌ریزد.

برداشت پلانینگا (که البته با برداشت سایرین از حیث احساس خطر از ناحیه استدلال‌های آن دو متفکر مشابهت دارد) از آرای فروید و مارکس این گونه است که هر دوی ایشان باورهای دینی را از سنخ باورهای خردگریز می‌دانند. پلانینگا در معرفت‌شناسی خویش، درباره عقلانیت باور خدا و توجیه آن دو بیان متفاوت داشته است. پلانینگا در این زمینه تلاش می‌کند با ارائه مبانی نظری خود، طرح مفهوم حس الوهی^۱ و پایه بودن باور به خدا، آثار تهدیدکننده تحلیل فروید از دین را خنثی بکند، اما عدم تبیین درست حس الوهی، عدم توجه به تفکیک مرزهای باور روان‌شناختی و باور معرفتی ... ناهماهنگی میان این ایده و سایر بخش‌های نظریه او به چشم می‌آید. هم فروید و هم معرفت‌شناسان برونی‌گرا از غلبه نگرش علمی یا همان علم‌گرایی متأثر هستند. غلبه نگرش علمی سبب شده است که همه آنها تحلیل علی را از تحلیل عقلی محض اولی‌تر بدانند و

آنجا که تحلیلی عقلی و تحلیل عقلی محض را زیر سؤال می‌برد، یا از تحلیل عقلی محض دست برمی‌دارند یا می‌کوشند تحلیل عقلی بدیلی عرضه بکنند.

اما اگر بخواهیم از موضع کلامی از نابسندگی دیدگاه و راه‌حل پلانتینگا درس بگیریم و راه‌حلی کارآمدتر عرضه بکنیم، چه شیوه‌ای مطلوب خواهد بود؟ نخست باید خطاهای روش‌شناختی فروید را برجسته بکنیم، شبیه کاری که پوپر انجام داده است؛ دوم و مهم‌تر از آن، باید بر پیشرفت‌های امروزی در زمینه روانشناسی و علوم شناختی و دانش عصب‌شناسی متمرکز شویم تا ببینیم از این حوزه‌ها چه چیزی می‌توان در نشان دادن ضعف و سستی دیدگاه فروید استخراج کرد. مهم‌تر از همه این‌ها، تقابلی که میان معرفت‌شناسی دینی از یک طرف و علم‌گرایی از طرف دیگر وجود دارد، در بنیاد این مناقشه بوده و بهتر است نخست به این مناقشه بنیادی پرداخته شود، چیزی که در فضای فلسفی ما چندان پررنگ نیست. اما در هر صورت باید توجه داشت که این کار از انگیزه‌های کلامی ناشی می‌شود و شاید به‌لحاظ روش‌شناختی ایراد باشد. اما اینکه راه‌حل پلانتینگا را به‌نحوی اصلاح بکنیم که بر ایراد فروید فایق آید، چندان موجه به‌نظر نمی‌رسد، چون همان‌گونه که بیان شد، ابتدای راه‌حل پلانتینگا بر نظریه پایه بودن باور به خدا و حس الوهی، کار را دشوار می‌کند.

نتیجه‌گیری

پلانتینگا از یک سو از الهیات طبیعی که یکسره بر تحلیل عقلی محض متمرکز است، دست می‌شوید و از سوی دیگر بر اساس نظریه تضمین و همچنین نظریه حس الوهی خود تبیین عقلی - عقلی بدیل، در مقابل تحلیل عقلی فروید عرضه می‌کند. پس این عقل‌گریزی در نظریه باور پایه بودن باور به خدا، از یک منظر برای پلانتینگا در گریز از نقد فروید مفری فراهم می‌کند، ولی از منظر دیگر پلانتینگا با همین نظریه، راه دفاع عقلانی را بر خود می‌بندد و در واقع در دام فروید می‌افتد و در زمین او بازی می‌کند. بحث از علل خداباوری نزد فروید، با بحثی معرفتی (که بیشتر بر دلایل خداباوری استوار است) قابل مقابله نیست. در کل، بررسی راه‌حل پلانتینگا نشان می‌دهد که راه وی بسنده نبوده است.

کتابنامه

۱. استور، آنتونی (۱۳۷۵). فروید، ترجمه حسن مرندی، تهران: طرح نو.
۲. آلستون، پییر (۱۳۸۰). دین و چشم‌اندازهای نو، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: بوستان کتاب.
۳. پالس، دانیل (۱۳۸۵). هفت نظریه در باب دین، بی‌جا: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
۴. پالمر، مایکل (۱۳۸۵). فروید، یونگ و دین، ترجمه غلامرضا محمودی و محمد دهقان‌پور، تهران: رشد.
۵. پورافکاری، نصرت‌الله (۱۳۷۳). فرهنگ جامع روانشناسی و روانپزشکی، تهران: فرهنگ.
۶. سورپرنانت، سلین (۱۳۹۷). فروید (راهنمایی برای سرگشتگان)، ترجمه هدایت نصیری و آرش حیدری، تهران: یک فکر.
۷. جوادی، محسن (۱۳۸۱). «آلوین پلانتینگا: معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، باور دینی واقعاً پایه»، پژوهش‌های فلسفی کلامی: ۱۱.
۸. شعاری‌نژاد، علی اکبر (۱۳۴۶). فرهنگ اصطلاحات، تهران: حقیقت.
۹. شکرکن، حسین و سایرین (۱۳۸۰). مکتب‌های روانشناسی و تقد آن، تهران: سمت.
۱۰. فروم، اریک (۱۳۵۴). رسالت زیگموند فروید، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران: فرانکلین.
۱۱. فروید، زیگموند (۱۳۵۷). آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران: آسیا.
۱۲. ----- (۱۳۶۲). توتتم و تابو، ترجمه ایرج پورباقر، تهران: آسیا.
۱۳. ----- (۱۳۶۸). مفهوم ساده روانکاوی، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران: مروارید.
۱۴. ----- (۱۳۸۳). پنج گفتار از زیگموند فروید، ترجمه هورا رهبری، تهران: گام نو.

۱۵. ----- (۱۳۹۶). موسی و یکتا پرستی، ترجمه قاسم خاتمی، تهران: جامی، مصدق.
۱۶. ----- (۱۳۹۷). ایگو و اید (من و نهاد)، ترجمه امین پاشا صمدیان، تهران: پندار تابان.
۱۷. ----- (۱۳۹۸). سه رساله درباره نظریه جنسی، ترجمه ابراهیم ملک اسماعیلی، تهران: نگاه معاصر.
۱۸. ----- (بی تا). تجزیه و تحلیل روانسنجی، ترجمه علی دشتستانی، تهران: کتابخانه مرکزی.
۱۹. کالوین، هال سن (۱۳۴۸). مبانی روانشناسی فروید، ترجمه ایرج نیک آیین، تهران: غزالی.
۲۰. لاندین، رابرت ویلیام (۱۳۷۸). نظریه‌ها و نظام‌های روانشناسی، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش.
۲۱. میزیاک، هنریک (۱۳۷۱). تاریخچه و مکاتب روانشناسی، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
۲۲. ناس، جان بایر (۱۳۹۳). تاریخ جامع ادیان، ترجمه علی اصغر حکمت، تهران: علمی و فرهنگی.
۲۳. وولف، دیوید ام (۱۳۸۶). روانشناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، چ اول، تهران: رشد.
24. Anderson. James N(2002). *Faith Without Reasons? A Review of Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga*, New College, University of Edinburgh.
25. Dieter Schönecker (2015). *Plantinga's 'Warranted Christian Belief': Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga*, De Gruyter.
26. Fales. Evan(2003). *Reviewed Work(s): Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga*, Published by: Wiley Stable URL: <http://www.jstor.org/stable>.
27. Goldman, Alvin, (1992). "A Causal Theory of Knowing", in: *Liaisons: Philosophy Meets the Cognitive and Social Sciences*, Massachusetts Institute of Technology.
28. Helm, Paul(2001). *Reviewed Work(s): Warranted Christian Belief by Alvin Plantinga*, Published Mind , Vol. 110, No. 440 Published by: Oxford University Press on behalf of the Mind Association Stable URL: <http://>

- www.jstor.org/stable.
29. Jones, Robert Alun, (2005). *The Secret of Totem*, New York, Columbia University Press.
 30. Meissner, w.w, (1984). *Psychoanalysis and Religious Experience*, Published by Yale University.
 31. Palmer, Michael. (1997). *Freud and Jung on Religion*. New York: Routledg.
 32. Plantiga Alvin and Nicholas Wolterstorff, (1983). *Faith and Rationality: Reason and Belife in God*, university of Notre Dame Press.
 33. Plantiga Alvin (1983). *Reason and Belief in God. in: Faith and Reason*, NotrevDame University of Notre Dame Press.
 34. ----- (1999). *Warranted Belief in God. in: Philosophy of Religion, the Big Question*, ed by Elenore Stump and Michael J.Murray. Black Well Publishers Ltd.
 35. ----- (2003). *Essays in the Metaphysics of Modality* (ed.) Matthew Davidson. New York: Oxford University Press.
 36. ----- (2009). *Warrant: A First Approximation: An Anthology*, in: Sosa, E and Kim, J, Epistemology, Oxford: Blackwell Publishing.
 37. ----- (2000). *Warranted Christian Belief*, Oxford Scholarship Online: November 2003.
 38. Stepansky, p, (1983). *In Freud's Shadow*, Analytic Press.