



University of Tehran Press

A Critical Review of the Relationship Between Reason and the Commitment Dimension of Faith from the Perspective of John Cottingham with Emphasis on the View of Allamah Tabataba'i

Mahdi Khayatzaadeh 

Department of Practical Hikmat, Iranian institute of philosophy, Tehran, Iran. E-mail: khayatzaadeh@irip.ac.ir

ARTICLE INFO

Article type:
Research Article

Article History:
Received 01 September 2024
Received in revised form 14 December 2024
Accepted 22 December 2024
Published online 31 December 2024

Keywords:
John Cottingham,
reason,
faith,
faith commitment,
Allamah Tabataba'i.

ABSTRACT

John Cottingham, a contemporary English philosopher, has presented his view on the relationship between reason and the commitment aspect of faith in three parts: 1. The function of religious commitment in human moral life. 2. The compatibility between religious commitment and human autonomy; and 3. The distinct function of corroboration in religious commitment and empirical science. The following work evaluates Cottingham's view in the first two parts. In the first part, he considers the support of religious commitment and commitment to moral laws to be rooted in belief in God as the source of goodness. In the second part, using existentialist principles in the relationship between man and the world, he believes that man is not a self-created being and is in a situation over which he has had no influence. In such circumstances, surrendering to moral laws is not merely surrendering to the will of another, but is a conscious choice for one's own development. His view in these two parts can be examined in light of Allameh Tabataba'i's view. In the first part, based on Allameh Tabataba'i's philosophical foundations, a more comprehensive explanation can be proposed. However, regarding the second part, two points are noteworthy: first, his response to this issue is a standard statement in explaining the relationship between God and man, and second, the initial commitment to the same pillar of faith precedes action, rather than coming after it.

Cite this article: Khayatzaadeh. M. (2024). A Critical Review of the Relationship Between Reason and the Commitment Dimension of Faith from the Perspective of John Cottingham with Emphasis on the View of Allamah Tabataba'i. *Philosophy of Religion*, 21, (3), 243-254. <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.381758.1006070>



© The Author(s).

DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.381758.1006070>

Publisher: University of Tehran Press.



دانشگاه تهران

نشریه فلسفه دین

شاپا الکترونیکی: ۶۲۳۳-۲۴۲۳

سایت نشریه: <https://jpht.ut.ac.ir>

بررسی انتقادی رابطه عقل و بُعد تعهدی ایمان از منظر جان کاتینگهام با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی

مهدی خیاطزاده

گروه حکمت عملی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران، ایران، ایمیل: khayat zadeh@irip.ac.ir

اطلاعات مقاله

چکیده

نوع مقاله:

پژوهشی

تاریخ‌های مقاله:

تاریخ دریافت: ۱۴۰۳/۰۶/۱۱

تاریخ بازنگری: ۱۴۰۳/۰۹/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۱۰/۰۲

تاریخ انتشار: ۱۴۰۳/۱۰/۱۱

کلیدواژه:

جان کاتینگهام،

عقل،

ایمان،

تعهد ایمانی،

علامه طباطبائی.

جان کاتینگهام - فیلسوف معاصر انگلیسی - دیدگاه خود در رابطه عقل و ساحت تعهدی ایمان را ذیل سه محور مطرح کرده است: ۱. کارکرد تعهد دینی در حیات اخلاقی انسان؛ ۲. عدم منافات میان تعهد دینی و خودمختاری انسان؛ ۳. کارکرد متمایز قرینه در تعهد دینی و علم تجربی. در اثر پیش رو دیدگاه کاتینگهام در دو محور نخست ارزیابی شده است. وی در محور اول، پشتوانه تعهد دینی و التزام به قوانین اخلاقی را اعتقاد به منبع خیر بودن خداوند می‌داند. در محور دوم، با استفاده از مبانی اگزیستانسیالیستی در رابطه انسان و جهان، معتقد است انسان موجودی خودساز نیست و در شرایطی قرار دارد که خود تأثیری در تحقق آن نداشته است. در چنین شرایطی، تسلیم در برابر قوانین اخلاقی، تسلیم در مقابل اراده بیگانه نیست، بلکه انتخابی آگاهانه برای رشد خویش است. دیدگاه وی در این دو محور با توجه به آراء علامه طباطبائی قابل بررسی است. در محور نخست، تبیینی عالی‌تری بر اساس مبانی فلسفی علامه طباطبائی قابل طرح است. اما نسبت به محور دوم، دو نکته قابل ملاحظه وجود دارد: نخست آنکه پاسخ او در این مساله، بیانی متوسط در تبیین رابطه خداوند و انسان است، و دوم آنکه تعهد اولیه به همان رکن ایمان مقدم بر عمل است، نه متاخر از آن.

استناد: خیاطزاده، مهدی (۱۴۰۳). بررسی انتقادی رابطه عقل و بُعد تعهدی ایمان از منظر جان کاتینگهام با تأکید بر دیدگاه علامه طباطبائی. *فلسفه دین*، ۲۱ (۳)، ۲۴۳-۲۵۴.

<http://doi.org/10.22059/jpht.2024.381758.1006070>

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران.

© نویسنده‌گان



DOI: <http://doi.org/10.22059/jpht.2024.381758.1006070>

مقدمه

رابطه عقل و ایمان یا عقل و دین پیشینه‌ای به درازای حیات بشر دارد و اختصاصی به زمانی خاص و دینی خاص ندارد. صرف نظر از تعاریف مختلف و متعددی که برای ایمان شده است، می‌توان چهار ساحت را مرتبط با ایمان دانست: ۱. ساحت معرفتی ایمان؛ ۲. ساحت عملی ایمان؛ ۳. ساحت تعهدی ایمان؛ ۴. ساحت عاطفی و روانی ایمان. این چهار ساحت در عمده ادیان بشری وجود دارند و در ارزیابی رابطه عقل با ایمان توجه به آن‌ها و کارکردشان ضروری است. در هر چهار ساحت، تعارض‌های اولیه‌ای که بین مضامین دینی و یافته‌های عقلی وجود دارد باعث شده است عده‌ای شرع را کنار بگذارند یا آن را مطابق فهم خویش اصلاح کنند. در مقابل، عده‌ای دیگر، با کنار گذاشتن عقل و ناکارآمدی آن در فهم مسائل دینی، ظاهر شریعت را حفظ کرده‌اند. در این میان، عده‌ای نیز معتقد به سازگاری میان عقل و دین‌اند و برای رفع تعارض‌های اولیه میان این دو تلاش کرده‌اند. این سه رویکرد کلی هم در اندیشه غرب و مسیحیت وجود دارد هم در تفکر اسلامی. دیدگاه‌های ذیل رویکرد سوم نیز بسیار متنوع هستند. در این دیدگاه‌ها نیز گاهی ساحت عقل به نفع ساحت دین محدود می‌شود و گاهی ساحت دین به هدف حفظ دستاوردهای عقلی تأویل می‌شود. از جمله فیلسوفانی که ذیل رویکرد سوم قرار دارند جان کاتینگهام، فیلسوف معاصر انگلیسی، است. وی جزء کسانی است که هم به کارکرد عقل در فهم و نقادی متون دینی توجه دارد و هم مدافع کلیت ادیان ابراهیمی به صورت عام و مسیحیت کاتولیک به صورت خاص است. وی از یک سو به یافته‌های علم جدید توجه دارد و از سوی دیگر متوجه جایگاه مهم اندیشه دینی در حیات بشر است. بر همین اساس نیز تلاشی برای جمع میان عقل و ایمان و نیز علم و دین دارد. توجه به بُعد عملی و ساحت عاطفی و احساسی دین و نقش آن در معناداری زندگی انسان از دیگر ویژگی‌ها دیدگاه کاتینگهام است. البته، وی نیز، همانند سایر دیدگاه‌های غیر قرینه‌گرا، براهین سنتی اثبات خدا را ناکارآمد می‌داند و بر کارکرد ویژه تجارب دینی در حیات ایمانی تأکید می‌ورزد. جامعیت نگاه کاتینگهام و تلاش وی برای همراه کردن فلسفه و دین و روانشناسی باعث شده دیدگاه وی جایگاهی ممتاز نسبت به سایر فیلسوفان دین غربی داشته باشد. چون بیشتر دیدگاه‌های موجود تنها به یک جنبه از چهار جنبه ایمان دینی توجه دارند و نسبت به سایر موارد بی‌توجه هستند. از طرفی، گستردگی مباحث وی زمینه خوبی را برای طرح دیدگاه حکیمان مسلمان درباره زوایای مختلف رابطه عقل و ایمان فراهم کرده است. این نکات باعث شده پژوهش درباره دیدگاه وی اهمیت دوچندان داشته باشد. آثار اصلی کاتینگهام که در رابطه بین عقل و ایمان نگاشته شده‌اند عبارت است از در زمینه بُعد معنوی (۲۰۰۵)، چرا باور؟ (۲۰۰۹)، و فلسفه دین به سوی رویکردی انسانی‌تر (۲۰۱۴).

در اثر پیش رو، دیدگاه کاتینگهام درباره رابطه عقل و بُعد تعهدی ایمان را مطرح می‌شود و در ادامه آن را بر اساس مبانی فکری علامه طباطبایی ارزیابی خواهیم کرد.

تبیین رابطه عقل و بُعد تعهدی ایمان از نظر جان کاتینگهام

تعهد به معنای التزام عملی به یک باور است. تعهد ایمانی نیز به معنای التزام عملی به یک دین است. بُعد تعهدی ایمان هم در تفکر غربی مورد توجه است هم در سنت فکری اسلام. در سنت فکری غرب، یکی از رویکردها به ایمان مدل ایمان به عنوان باور به (توکل بر) خدا است. بر اساس این رویکرد، «باور به»^۱ متفاوت با «باور به اینکه»^۲ است. باور به خدا به معنای تعهدی عملی است؛ از همان نوع که در اعتماد به خدا یا توکل به خدا وجود دارد.^۳ معنای واژه یونانی *pistis* به معنای ایمان، توکل است. بنابراین، این مدل ایمان را توکل می‌انگارد. این مدل عموماً پروتستانی شناخته می‌شود (بیشاب، ۱۳۹۴: ۴۵ - ۴۷). در سنت فکری اسلام نیز علامه طباطبایی معتقد است مجرد علم و اعتقاد به حق بودن امری ایمان نیست؛ بلکه علاوه بر چنین علمی

1. belief in

2. believe that

۳. نورمن ملکم معتقد است باور دینی «باور به» خدا است، نه «باور به اینکه» خدا وجود دارد. باور به خدا یا باور به اینکه خدا وجود دارد تفاوت دارد: نخست آنکه متعلق باور به خدا یک شخص است، اما متعلق باور به اینکه گزاره «خدا وجود دارد» است. دوم آنکه باور به اینکه را می‌توان با بی‌اعتنایی اتخاذ کرد، اما باور به باید همراه با حالتی عاطفی باشد (کلنبرگر، ۱۳۹۶: ۶۴۷ - ۶۴۸).

باید فی الجمله التزام عملی نیز وجود داشته باشد (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱۵: ۶ - ۸؛ ج ۱۸: ۲۵۹). کاتینگهام نیز از دیگر متفکرانی است که در آثار خود به این ساحت ایمان توجه کرده است. در ادامه دیدگاه وی را در این زمینه بیان خواهیم کرد.

یکی از آموزه‌های دیرین مسیحیت سنتی تسلیم شدن انسان در برابر اراده خداوند متعال است. این آموزه با بُعد تعهدی ایمان مرتبط است. چون تعهد ایمانی همان تسلیم در برابر اراده الهی یا مستلزم آن است. معنای این آموزه تنها این نیست که چنین کاری صرفاً باعث آرامش روحی انسان می‌شود، بلکه هسته اصلی این تفکر آن است که خدا منبع ارزش واقعی است و جهت گیری انسان به سمت این منبع به وجود انسان معنا می‌بخشد و وی را به رضایت واقعی می‌رساند. کاتینگهام دو اشکال درباره این آموزه مطرح می‌کند و در ادامه مباحث خود به آن‌ها پاسخ می‌دهد. اشکال اول آنکه از نظر متافیزیکی چگونه خدا می‌تواند منبع معنی و ارزش عینی باشد؟ و چگونه تسلیم اراده الهی شدن به تنهایی می‌تواند برای معنا بخشیدن به زندگی انسانی کافی باشد؟ اما اشکال دوم آنکه با فرض اینکه بتوان این گره متافیزیکی را حل کرد، چنین تعهدی مستلزم اطاعت کورکورانه از خداست و این به لحاظ اخلاقی با عزت و استقلال انسان منافات دارد. بنابراین، چنین تفسیری از معناداری زندگی، بیش از آنکه الگویی قانع کننده برای زندگی خوب و معنادار باشد، شبیه تفویض مسئولیت انسان به موجودی دیگر است (Cottingham, 2005: 37).

کاتینگهام دیدگاه خود در رابطه عقل و ساحت تعهدی ایمان ذیل سه محور مطرح کرده است: ۱. کارکرد تعهد دینی در حیات اخلاقی انسان؛ ۲. عدم منافات میان تعهد دینی و خودمختاری انسان؛ ۳. کارکرد متمایز قرینه در تعهد دینی و علم تجربی. در این بخش، دیدگاه وی در دو محور نخست تبیین می‌شود و ضمن تبیین این دو مؤلفه، پاسخ دو اشکال پیش گفته نیز آشکار خواهد شد.

کارکرد تعهد دینی در حیات اخلاقی

از نظر کاتینگهام، اعتقادات دینی عمدتاً مربوط به نظریه‌های متافیزیکی انتزاعی یا فرضیه‌های توضیحی درباره منشأ و عملکرد جهان نیست، بلکه نگاه به آن‌ها باید با تمرکز بر مشکلات عمیق زندگی بشر و نیاز ضروری به تحول اخلاقی باشد. بر این اساس، نقطه عطف در تفاوت میان دیدگاه الهیاتی و غیر خدایی حوزه ارزش و اخلاق است. بر این اساس، گفت‌وگوهای فلسفی نیز باید معطوف به این حوزه باشد. پرسش اصلی در این حوزه آن است که منشأ و ملاک ارزیابی ارزش چیست و چه عنصری تعیین می‌کند که انسان چگونه باید زندگی کند؟ مهم‌ترین عنصر در نگاه ایمانی، و به صورت خاص سنت یهودی-مسیحی و اسلامی، تصور خدا به عنوان منشأ خوبی و زیبایی است. چنین تصویری از خدا باعث عینیت در ارزش اخلاقی می‌شود. این طرح در مقابل نظریه نسبی‌گرایی و عمل‌گرایی در اخلاق قرار دارد. بر اساس دیدگاه اول، خیر چیزی است که مورد تأیید فرهنگ انسانی باشد و بر اساس دیدگاه دوم خیر چیزی است که برای انسان فایده داشته باشد.

بر اساس نظریه منبع خیر الهی، زیبایی و خوبی عینی نوعی کشش هنجاری را بر انسان اعمال می‌کند. البته، معنای اقتدار و کشش هنجاری اختصاصی به خدا باوری ندارد، بلکه از خود عینیت خوبی و زیبایی حاصل می‌شود. چون زیبایی را باید تحسین و خوبی را باید دنبال کرد. بر همین اساس نیز بسیاری از خدا باوران خدا را نه تنها منبع خوبی، بلکه منبع وظیفه اخلاقی می‌دانند (Cottingham, 2014: 72-73; Cottingham, 2009: 32-33).

مسئله اصلی آن است که از نظر متافیزیکی چگونه خدا می‌تواند منبع ارزش عینی باشد؟ اشکال مهمی که در این مسئله وجود دارد معضل اوتیفرون^۱ است. بر اساس این معضل، دستوری که از ناحیه خداوند متعال صادر می‌شود یا فی نفسه خوب و درست نیست و صرفاً به دلیل اینکه خداوند به آن امر کرده است مطلوبیت دارد یا آنکه چنین امری فی نفسه خوب است. در حالت اول، صرف اینکه خداوند به عنوان موجودی برتر چیزی را اراده کرده باشد نمی‌تواند دلیل اخلاقی برای مطلوبیت و انجام دادن آن عمل فراهم آورد. چنین تصویری از خدا باعث می‌شود که اخلاق امری خودسرانه و غیر منطقی باشد. در حالت دوم نیز خداوند منشأ اخلاق نیست و توسل به خدا در این موارد زائد خواهد بود (از این قسمت با عنوان «افزونگی توجیهی»^۲ نیز یاد می‌شود). این دوگانه باعث چالشی متافیزیکی در مسئله نظریه خیر الهی خواهد بود (Cottingham, 2005: 46; 2009: 36 & 37; 2014: 76 & 77).

۱. معضل Euthyphro برگرفته از بحثی است که در ابتدا از سوی افلاطون در گفت‌وگوی خود، با عنوان Euthyphro، ارائه شده است.

2. explanatory redundancy

پاسخ معیاری که از سوی آگوستین، آکویناس، و برخی دیگر از مدافعان مدرن ایدۀ اخلاق مبتنی بر ارادۀ الهی اتخاذ شده آن است که خداوند منبع خوبی است و خوبی و عشق او از او جدانشدنی نیست. بر همین اساس، دستورهایی که صادر می‌کند نه خودسرانه است نه محکوم قیود اخلاقی پیشینی، بلکه انعکاس ماهیت ذاتی اوست (Cottingham, 2005: 46 & 47).

مسئله مهم دیگر آن است که این قدرت هنجاری که از نظریۀ خیر الهی استفاده می‌شود از چه امری ناشی شده است. به بیان دیگر، صرف اینکه «الف خوب است» و «خوب بودن آن دلیل مناسبی برای انجام دادن آن است» تعهدی برای انجام دادن آن ایجاد نمی‌کند. صرف امر الهی نیز به خودی خود نمی‌تواند هنجارپذیری را توجیه کند. چون صرف دستور تا زمانی که به خیر اخلاقی منتهی نشود باعث تعهد به انجام دادن آن نمی‌شود. بنابراین باید پلی بین این دو مسئله پیدا شود: «خوب است که عمل الف انجام شود» و «یک فرد به لحاظ اخلاقی باید الف را انجام دهد»^۱ (Cottingham, 2014: 77-80).

از نظر کاتینگهام، پاسخ این مسئله بر اساس دیدگاه خداواری توحیدی در مورد ماهیت و هدف اساسی بشریت دشوار نیست. چون وقتی انسان توسط منبعی خلق شده باشد که عشق و عدالت محض است عمیق‌ترین تحقق وی در پی بردن به آن عشق و عدالت در زندگی انسانی خواهد بود. این ساختار غایت‌شناختی خداشناسانه‌ای باعث تحقق نیروی تعهد اخلاقی در انسان می‌شود (Cottingham, 2014: 84-87). به بیان دیگر، در جهان بینی خداوورانه غایت‌شناسی الهی در کیهان باعث تفاوتی اساسی در معناداری زندگی انسان می‌شود. بر اساس این جهان بینی، خداوند به عنوان یک خالق خوب مایل است که مخلوقاتش حیاتی داشته باشند که برای خودشان ارزشمند باشد و این یعنی در مسیری که خداوند برای دستورها و تعهدات دینی ترسیم کرده است انسان می‌تواند، با استفاده دقیق از عقل و پاسخ به عمیق‌ترین تمایلات درونی، خود را به سوی زیستی هدایت کند که موجودی با بیشترین خیرخواهی، نیکی، رحمت، و عشق آن را برای او مقدر کرده است. چنین نگاهی باعث می‌شود زندگی مؤمن امیدبخش باشد (Cottingham, 2005: 51 & 52; 2009: 44 & 45).

فقط جهان بینی خداوورانه می‌تواند ارتباطی عمیق‌تر و اساسی‌تر بین اخلاق و معنا ایجاد کند. چون در یک جهان بی‌خدا طبیعت انسانی صرفاً محصول یک سری فرایندهای احتمالی است و هیچ هدف فوق‌العاده هوشمندانه و خیرخواهانه‌ای که باعث تحقق تعهد اخلاقی باشد وجود ندارد (Cottingham, 2005: 53; 2014: 85).

از نظر کاتینگهام، گرچه برداشت سکولار از عینیت اخلاقی در دوران اخیر مدافعی دارد، همه این نظریات با مشکلاتی مواجه هستند. یکی از این دیدگاه‌ها دیدگاه درک بارفیت، فیلسوف اخلاق انگلیسی، است. از نظر وی، حقایق عینی در اخلاق درست هستند. اما چنین حقایقی همانند اعداد و حقایق منطقی واقعیت ندارند. وی معتقد است در مورد حقایق منطقی و ریاضی دو مدل معیار مطرح شده است:

۱. برخی از فیلسوفان ریاضیات، حقایق منطقی و ریاضیات را صرفاً قراردادهای بشری در مورد نحوه استعمال نمادها می‌دانند. در همین راستا، عده‌ای از فیلسوفان اخلاق حقایق اخلاقی را صرفاً آداب و رسوم انسانی می‌پندارند.
 ۲. برخی دیگر از فیلسوفان ریاضی‌دان معتقدند حقایق ریاضیاتی مستقل از وجود انسان و در قلمرو افلاطونی محقق هستند. در همین راستا، عده‌ای دیگر از فیلسوفان اخلاق برای حقایق اخلاقی موطنی مستقل از انسان و جهان طبیعی قائل هستند. از نظر پارفیت، حقایق اخلاقی نه صرف اعتبار و قرارداد هستند نه چیزی ورای جهان طبیعت به عنوان موطن حقایق اخلاقی وجود دارد. چنین حقایقی وجود دارند و بر زندگی بشری حکومت دارند، اما هیچ پشتوانه واقعی در عالم ندارند.
- نقد کاتینگهام به این دیدگاه آن است که اگر چیزی فراتر از جهان طبیعی وجود نداشته باشد، انسان نمی‌تواند حقایق اخلاقی عینی را درک کند. از طرفی، چنین پاسخی بسیاری دیگر از پرسش‌ها را بدون پاسخ می‌گذارد (Cottingham, 2009: 27 & 28; 2014: 89-91).

رویکرد دیگر این جریان طبیعت‌گرایی غنی‌شده^۲ جان مک داول است. وی معتقد است عمل اخلاقی انسان کاملاً طبیعی و برخاسته از فعالیت‌های بیولوژیکی و اجتماعی اوست. با وجود این، الزامات اخلاقی واقعاً وجود دارند و انسان با رشد در فرهنگ

۱. برای آشنایی با استدلال‌ها و اشکال‌های این نظریه ← Murphy, 2019: Theological Voluntarism

اخلاقی خاص به آن‌ها دسترسی پیدا می‌کند و تابع آن‌ها می‌شود. کاتینگهام معتقد است این رویکرد نیز نادرست است. چون وقتی الزامات اخلاقی محصول فرهنگ انسانی باشند، دیگر ضرورتی برای تصدیق اقتدار آن‌ها وجود ندارد. بنابراین، رویکرد مک داوول در نهایت به از دست رفتن اعتبار اخلاق منتهی می‌شود.

رویکرد سوم در این جریان ساخت‌گرایی^۱ کریستین کرسگارد است. از نظر او، اگر انسان بخواهد ارزش‌ها و اصول اخلاقی را نقض کند، احساس صداقت و ارزش خود را از دست می‌دهد. کاتینگهام چنین رویکردی را نیز نامتمام می‌داند (Cottingham, 2014: 91-93).

بنابراین از نظر کاتینگهام همه رویکردهای رقیب دیدگاه خداپاوارانه با اشکال‌های جدی مواجه هستند. وی به نوعی پاسخ سنتی در این مسئله را دارای فایده و کارکردی مناسب در معنابخشی به زندگی می‌داند. اما در عین حال این نقد را به آن دارد که بر اساس این دیدگاه کمالات اخلاقی در موجودی فراطبیعی قرار داده می‌شوند (Cottingham, 2014: 95 & 96). وی در موضعی دیگر تصریح می‌کند که کمالات اخلاقی، همانند حقایق ریاضیاتی، ویژگی‌ها یا روابط فراطبیعی نیست؛ بلکه کاملاً مرتبط به ویژگی‌های طبیعی این عالم هستند. مثلاً، خوبی برخاسته از تمایل به کاهش رنج، ترویج همدردی، رفتار محترمانه، و مانند آن است.^۲ در عین حال، تعهد انسان به انجام دادن چنین رفتارهایی صرفاً به جهت وجود این تمایلات در درون انسان نیست، بلکه به این دلیل است که چنین عملی کاملاً درست است (Cottingham, 2005: 47-56).

از نظر کاتینگهام، با وجود این نکته، تصویر خداپاوارانه همچنان برای بسیاری از مردم کارآمد است. زیرا دنیایی را ارائه می‌دهد که در آن ویژگی‌های طبیعی و خوب اشیا تصادفی نیستند، بلکه با عقلانیت و عشق به وجود آمده‌اند. البته، این زیبایی و خوبی ویژگی‌های فراگیر جهان نیستند و مشکلاتی، از جمله مشکل شر و رنج، همچنان اصلی‌ترین نقد به غایت‌شناسی الهی خداپاواران است و هیچ استدلال فلسفی نمی‌تواند شکاکان را ملزم به تصدیق چنین واقعیتی کند؛ هرچند شگفتی و بهجتی که انسان به طور طبیعی در شکوه و تنوع خلقت تجربه می‌کند همچنان باقی است و صداقت انسان وی را ملزم به تصدیق آن می‌کند. حاصل سخن آنکه استدلال‌های نهایی این بحث بر یک جهان‌بینی خداگرایانه از کیهان دلالت دارد که در آن جهان طبیعی منعکس کننده خوبی و زیبایی ناشی از منبع الهی همه واقعیت‌هاست؛ جایی که انگیزه‌های اخلاقی انسان را به سوی ابدیت و نظم اخلاقی عینی هدایت می‌کند و جایی که عمیق‌ترین تحقق طبیعت انسانی ما در پاسخگویی به الزامات عشق و عدالت نهفته است. کاتینگهام تأکید دارد که این چیزی فراتر از یک «نظریه» است و با صرف استدلال نمی‌توان آن را پذیرفت یا رد کرد، بلکه نوعی تصدیق مثبت خوشنودکننده و منبع الهام و امید برای مؤمن است. این تصدیق بر همه جنبه‌های زندگی فرد تأثیر می‌گذارد (Cottingham, 2014: 96-98).

رابطه تعهد دینی با خودمختاری انسان

همان‌طور که در آغاز این بخش گذشت، اشکال اخلاقی به مسئله تعهد دینی چنین تعهدی را مستلزم اطاعت کورکورانه از خدا می‌داند و آن را به لحاظ اخلاقی با عزت و استقلال انسان منافی می‌شمارد. کاتینگهام در شرح این اشکال می‌گوید آموزه پیش‌گفته ریشه در سنتی دیرین در روابط سیاسی انسان‌ها، یعنی حکومت‌های پادشاهی و دیکتاتوری، دارد. یکی از ارکان چنین حکومت‌هایی تسلیم محض پادشاه بودن است. چنین رویکردی در سنت دینی و مذهبی نیز به چشم می‌خورد. مراجعه به کتب سنتی ادعیه انسان را وارد دنیایی از پادشاهان قرن ۱۶ میلادی می‌کند. عباراتی نظیر «ای خدای متعال که هیچ موجودی قادر به مقاومت در برابر او نیست و مجازات گناهکاران عادلانه متعلق به اوست و ما آن را با فروتنی تقاضا می‌کنیم» یا «ما انسان‌ها بی‌لیاقت هستیم و تو متواضع‌ترین و از صمیم قلب از تو قدردانی می‌کنیم» همگی نشان از وجود مطابقت میان مباحث سیاسی و دینی آن دوران دارد. اما اکنون که بخش‌های بزرگی از نژاد بشر به بلوغ سیاسی رسیده و خود را از قید و بندگی پادشاهان رها کرده‌اند، دیگر الگوی تسلیم محض بودن جایی در فرهنگ انسانی ندارد (Cottingham, 2005: 38 & 39). بنابراین، مسئله تعهد

1. constructivism

۲. وی در بخش سوم از فصل دوم کتاب چرا باور؟ به تفصیل از این مسئله سخن گفته است. حاصل سخن او آن است که اینکه خدا منبع خوبی است یعنی خداوند با ایجاد انسان‌هایی که کار خوب انجام می‌دهند و به وسیلهٔ افعال خوب و مفید منبع خوبی جهان است (Cottingham, 2009: 32-42).

ایمانی با یک مشکل مهم اخلاقی مواجه می‌شود و آن تناقض بین تعهد به دین و تسلیم اراده الهی شدن و رؤیای استقلال و خودمختاری انسان است.

کاتینگهام برای حل این مشکل از مبانی اگزستانسیالیستی بهره می‌برد. حاصل سخن او این است که از نظر اگزستانسیالیست‌ها انسان موجودی خودساز نیست، بلکه تحقق وی به طبیعت و زمینه‌ای بستگی دارد که وی خالق آن نبوده و قادر به تغییر بنادین آن نیز نیست. چون این قوانین در عمق طبیعت انسان به عنوان موجودی اخلاقی نوشته شده است. بنابراین، تسلیم در برابر چنین اموری تسلیم در برابر اراده بیگانه نیست، بلکه بیانی از واقعیت‌های اخلاقی است که رشد و شکوفایی انسان در گرو مطابقت وی با این قوانین است (Cottingham, 2005: 41 & 42).

کاتینگهام تأکید دارد که رابطه انسان با چنین واقعیاتی این گونه نیست که انسان مجبور باشد خود را با آن‌ها مطابقت دهد. چون ساحت دیگر انسان عقل و قدرت تصمیم‌گیری اوست و این دو در این میان نقشی فعال دارند. بنابراین، تسلیم اراده الهی شدن و تعهد دینی داشتن تسلیم نوکرانه در برابر یک قدرت بیگانه نیست، بلکه تسلیمی از روی اراده و اختیار انسان است. کاتینگهام اضافه می‌کند که نوعی مشابهت بین این مسئله و مسئله غایت‌شناسی اخلاقی وجود دارد. بر اساس مسئله غایت‌شناسی اخلاقی، هر نوع غیر انسانی در عالم ماده، با آشکار ساختن ماهیت خود، خدا را تسبیح می‌کند (در اصطلاح دین) و به سوی کمال خود حرکت می‌کند (در اصطلاح سکولار). اما نکته‌ای در انسان وجود دارد که باعث تفاوت میان او و سایر موجودات می‌شود و آن اینکه انسان تنها با رسیدن به رشد فیزیکی نمی‌تواند خدا را تسبیح کند، بلکه باید به لحاظ فکری و زیبایی‌شناختی و اخلاقی نیز رشد کند و چنین رشدی به درخواست عقلانیت انسان صورت می‌پذیرد.

کاتینگهام در جمع‌بندی بحث خود می‌گوید خودمختاری انسان به دو صورت قابل تفسیر است. یک تفسیر آن است که شخص خودمختار فردی است که قوانین خود را کاملاً مستقل و بدون هیچ محدودیتی وضع می‌کند. چنین تفسیری تفسیر اگزستانسیالیستی افراطی است. اما تفسیر دوم آن است که شخص خودمختار فردی است که در پرتو کامل عقل خود و فارغ از دخالت درونی یا بیرونی در فرایندهای عقلانی خود عمل می‌کند (Cottingham, 2005: 43 & 44). وی فهم درست از خودمختاری را تفسیر دوم می‌داند. بر اساس تفسیر دوم، انسان اذعان می‌کند که در جهانی قرار دارد که مخلوق او نیست و در کنار وی انسان‌های مختار دیگری نیز وجود دارند و این مسئله محدودیت‌هایی را درباره انتخاب انسان فراهم می‌آورد. کاتینگهام چنین معنایی از انتخاب خودمختار را مشابه دیدگاه کانت در این مسئله می‌داند و معتقد است رؤیای انتخاب خودمختار که کانت در سر داشت کاملاً مطابق برداشت پولس و آگوستین از زندگی دینی به عنوان رهایی اراده از بردگی امیال است (Cottingham, 2005: 44, footnot: 11).

بنابراین، اساس معارف دینی و مذهبی، تسلیم و تعهد به اقتدار موجودی بیگانه نیست، بلکه مسئله رشد و ترقی اخلاقی انسان است. از نظر کاتینگهام، اگر تفسیر دوم از خودمختاری به درستی فهمیده شود، معلوم می‌شود که قدرت خداوند باعث سلب اختیار انسان نمی‌شود؛ البته نه به این معنا که انسان می‌تواند اساس زندگی خود را مجدداً بر پایه خواست مطلق خود بنا نهد، بلکه به این معنا که وی می‌تواند با عقل خود نظم اخلاقی عالم را بشناسد و در پرتو عمل اختیاری به آن رشد یابد. بنابراین، اینکه «در کتاب مقدس چنین گفته شده» هرگز دلیل مناسبی برای پیروی یا مخالفت با آن گفته نیست، بلکه دلیل خوبی برای ارتباط با نظم اخلاقی عالم است (Cottingham, 2005: 45).

از نظر کاتینگهام چنین تعهدی نیز، همانند باور دینی، بعد از ورود به زیست ایمانی حاصل می‌شود. وی تصریح دارد که آنچه باعث پیروی از دین می‌شود تعهد به قلمرو متعالی است و چنین تعهدی از راه بحث‌های فکری درباره امر متعالی حاصل نمی‌شود، بلکه در نتیجه اعتماد و مشارکت در یک جامعه زنده ایمانی حاصل می‌شود (Cottingham, 2005: 112). اما اینکه چرا چنین تعهدی باعث رشد انسان می‌شود و اخلاقاً مذموم نیست با پاسخ به مشکل متافیزیکی این مسئله روشن شد.

بررسی انتقادی

در بخش پیشین، دیدگاه کاتینگهام در رابطه عقل و ساحت تعهدی ایمان را ذیل دو مؤلفه بررسی کردیم: ۱. کارکرد تعهد دینی در

۱. کاتینگهام در پانوشته بعدی خود به توضیح بیشتر این مطابقت پرداخته است (Cottingham, 2005: footnot 12).

حیات اخلاقی انسان؛ ۲. عدم منافات میان تعهد دینی و خودمختاری انسان. در این بخش، به بررسی انتقادی دیدگاه وی در این دو مؤلفه می‌پردازیم.

بررسی انتقادی کارکرد تعهد دینی در حیات اخلاقی

رویکرد کاتینگهام در این مؤلفه بسیار شبیه به دیدگاه حکیمان مسلمان است. البته، تبیین و استدلالی که در حکمت اسلامی برای این بحث ارائه شده است بسیار غنی‌تر از بیان کاتینگهام است. در ادامه، نکاتی را بر اساس مبانی علامه طباطبایی بیان خواهیم کرد. نخست آنکه، بر اساس دیدگاه حکیمان اسلامی، صفات ذاتی خداوند متعال زائد بر ذات نیست؛ بلکه عین ذات خداوند متعال است. چون ذات خداوند متعال صرف هستی، نامتناهی، بسیط، و بدون ترکیب است. بنابراین، صفات کمالی او نیز «بدون هیچ کثرتی» عین وجود خداوند متعال هستند. بر این اساس، خداوند متصف به خوبی و زیبایی نمی‌شود، بلکه عین خوبی و زیبایی است. وقتی همه این صفات عین ذات شدند، بدون هیچ کثرتی عین یک‌دیگر نیز خواهند بود. بنابراین، صفات حق تبارک و تعالی دارای سه ویژگی هستند: ۱. همراه با محدودیت و نقایص مصادیق انسانی و حیوانی نیستند؛ ۲. محتاج به موصوف و موضوعی جز خود نیستند؛ ۳. همه صفات عین ذات و عین یک‌دیگرند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۰۳).

دوم آنکه، همان‌طور که کاتینگهام نیز معتقد است، فقط جهان بینی خدااورانه می‌تواند ارتباطی عمیق‌تر و اساسی‌تر بین اخلاق و معنا ایجاد کند. این مسئله با تبیین بیشتری در اندیشه اسلامی نیز مطرح شده است. بر اساس دیدگاه اسلامی، پشتوانه قانون موفق اخلاق نیکوست و اخلاق نیکو نیز تنها با توحید محقق می‌شود. بر اساس آیه «أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ تُؤْتِي أَكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَ يُضْرَبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ وَ مَثَلُ كَلِمَةٍ خَبِيثَةٍ كَشَجَرَةٍ خَبِيثَةٍ اجْتُثَّتْ مِنْ فَوْقِ الْأَرْضِ مَا لَهَا مِنْ قَرَارٍ» (ابراهیم / ۲۶)، توحید تنه درخت سعادت انسانی است و اخلاق نیکو شاخه‌های آن و عمل صالح میوه‌های آن هستند. علامه طباطبایی در توضیح این آیه می‌گوید کمال انسان در حیات اجتماعی است و چنین حیاتی مستلزم وضع قوانین و مقررات است. ضامن اجرایی این قوانین نیز قوانین جزایی هستند. اما طبیعت منفعت‌طلب انسان باعث ترجیح منافع شخصی خود است و همین مسئله وقتی با ضعف یا تسامح حکومت همراه شود باعث نقض قوانین و نیز تسامح در اجرای آن می‌شود. حتی اگر قوانین کامل و عادلانه باشند و اجرای آن‌ها نیز دقیق باشد، باز چیزی که باعث تضمین موفقیت آن می‌شود اخلاق فاضل انسانی - نظیر تبعیت از حق، احترام به حقوق انسانی، عدالت، کرامت، و مانند آن - است و بدون چنین خلقیاتی در جامعه هیچ تضمینی برای وضع قوانین عادلانه و اجرای آن‌ها وجود نخواهد داشت. حتی در جوامع پیشرفته امروزی نیز گرچه قوانین به‌ظاهر پیشرفته و عادلانه وجود دارد، همین حکومت‌ها نیز بر پایه استعمار و استثمار سایر ملت‌ها شکل گرفته‌اند و به حیات خود ادامه می‌دهند. بنابراین، همان سنت حکومت‌های دیکتاتوری سابق اکنون نیز وجود دارد؛ با این تفاوت که قبلاً استعمار بر افراد بود و الان بر جوامع. معانی اخلاقی نیز ضد معنای خود را یافته‌اند. آزادی، شرافت، عدالت، و فضیلت را به لفظ فریاد می‌زنند، اما مراد آن‌ها از این کلمات بردگی، پستی، ظلم، و رذیلت است. حاصل سخن آنکه قوانین وقتی نتیجه‌بخش خواهند بود که اخلاق نیکو در جامعه برجسته شود. اخلاق نیکو نیز وقتی می‌تواند سعادت جامعه را تأمین کند که متکی بر توحید باشد؛ یعنی ایمان به اینکه عالم خداوندی واحد و سرمدی با علمی فراگیر و قدرتی نافذ دارد که آن را به احسن وجه خلق کرده است و اینکه بازگشت انسان به سوی اوست و اوست که بر اساس عملکرد انسان‌ها آن‌ها را نعمت می‌دهد یا عذاب می‌کند. وقتی اخلاق بر چنین عقیده‌ای استوار شود، انسان در همه اعمال خود خدا را در نظر می‌گیرد و همین تقوا مانع از ارتکاب جرم می‌شود. اگر اخلاق بر چنین عقیده‌ای استوار نشود، هدف انسان از زندگی تنها بهره‌مندی و کام‌جویی حیوانی خواهد بود. با وجود چنین هدفی، نهایت چیزی که انسان در وضع و اجرای قانون مد نظر خواهد داشت حفظ جامعه و نیز باقی گذاشتن نامی نکو در تاریخ است. البته، تقدیر و تشکر مردم از عملی نیکو تنها در امور مهمی است که از آن مطلع هستند و در مورد جزئیات و اعمالی که از آن خبر ندارند تقدیر و تشکر هم وجود نخواهد داشت. باقی گذاشتن نامی نکو در تاریخ نیز امری بیهوده خواهد بود. چون اگر حیاتی بعد از مرگ نباشد، باقی بودن چنین نامی چه سودی برای فرد خواهد داشت. در چنین حالتی، فدا کردن خود برای دیگران خلاف حکم عقل است و هیچ عاقلی تن به چنین کاری نمی‌دهد. حاصل سخن آنکه هیچ چیزی جز

اعتقاد به توحید نمی‌تواند مانع انسان از نقض قوانین شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۱۵۵ - ۱۵۸). نکته دیگر در کلام کاتینگهام آن است که خوبی و صافی ماورایی نیست، بلکه کاملاً مرتبط به ویژگی‌های این عالم است. این کلام تا حدودی صحیح است. در دیدگاه اسلامی نیز کمال هر موجودی چیزی است که با ساختمان ویژه و غرایز وجودی او مطابقت دارد (طباطبایی، ۱۳۸۷: ۲۸۷). به کمال «خیر» نیز گفته می‌شود. بنابراین، خیر هر موجودی چیزی است که آن موجود طالب آن است و آن را دوست دارد و برمی‌گزیند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۳۲۸). مثلاً خوردن و آشامیدن کمال برای قوه شهوت انسان است. به همین دلیل نیز انسان خوردن را خیر خود می‌داند و به آن تمایل دارد و آن را اختیار می‌کند. این نکته حتی در موارد توهم خیریت نیز وجود دارد؛ یعنی جایی که فعل نیز در واقع خیر نیست، اما فرد آن را خیر می‌پندارد، باز هم آن را از آن جهت که خیر می‌پندارد برمی‌گزیند.

صفات و کمالات اخلاقی نیز از این قاعده مستثنی نیستند و هر صفتی ریشه در یکی از قوای انسانی دارد. در علم اخلاق به تفصیل از ارتباط این کمالات اخلاقی با قوای انسان سخن گفته شده است (نراقی، ۱۳۸۹: ۲۳ - ۳۷). حاصل مباحث مطرح‌شده در این قسمت آن است که اخلاق انسان مرتبط با سه قوه عام در او هستند که این سه قوه منشأ همه افعال انسان هستند. این سه قوه عبارت‌اند از: ۱. قوه شهویه؛ ۲. قوه غضبیه؛ ۳. قوه فکریه. هر یک از این سه قوه کمال‌های مختص به خود را دارد و این کمال‌ها گاهی با کمال قوه دیگر متضاد هستند. بر این اساس سعادت انسان وقتی حاصل می‌شود که به تعدیل میان نیازهای این قوا توجه داشته باشد. چون خروج از حالت اعتدال در هر یک از این سه باعث از بین رفتن ترکیب می‌شود و لازمه آن از بین رفتن هدف نهایی از شکل‌گیری چنین ترکیبی در انسان است. به همین دلیل، در علم اخلاق برای هر یک از این سه قوه سه طرف افراط و تفریط و حد وسط بیان می‌شود و کمال اخلاقی انسان حالت اعتدال در هر یک از این سه قوه دانسته می‌شود. بر این اساس در علم اخلاق گفته می‌شود اصول اخلاق نیکوی انسان عبارت‌اند از: عفت، شجاعت، حکمت، عدالت. سایر صفات اخلاقی نظیر سخاوت‌مندی، قناعت، شکر، صبر، شهامت، جرئت، حیا، غیرت، کرامت، تواضع، و مانند آن ذیل این چهار ویژگی دسته‌بندی می‌شوند (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۷۱ - ۳۷۳). بنابراین، صفات اخلاقی و خوبی در همین دنیا قابل تبیین هستند. البته، نباید این اخلاق را تنها با ساحت مادی و بدنی نفس توجیه کرد؛ بلکه برخی از آن‌ها مرتبط با ساحت خیال و عقل بشری هستند که مجرد از ماده است.

نکته آخر آنکه این صفات خوبی و نیکو از سوی خداوند متعال ایجاد شده است. خداوند متعال، به عنوان خالق و رب عالم، هر موجودی را به صورتی ایجاد کرده و راه هدایت آن را به او نشان داده است. این نکته از آیه «قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى.» (طه / ۵۰) قابل استفاده است. مراد از «خلقه» در این آیه وجود خاص هر موجود است. هدایت نیز رساندن شیء به مطلوب است. مطلوب هر موجودی نیز غایتی است که با وجود آن شیء مرتبط است. بنابراین، مطلوب هر شیئی بر اساس خلقتش متفاوت است و هدایت او نیز مناسب با همین مطلوب است. این هدایت نیز برخاسته از خلقت شیء است؛ یعنی خداوند متعال در وجود این شیء قوا و ابزاری قرار داده است که مناسب با غایت وجودی او باشند و او به وسیله این قوا به مطلوب خود برسد. بنابراین، هر شیئی که مجهز به قوا و ابزاری مرتبط با چیزی شود به سوی آن چیز هدایت شده است. به بیان دیگر، هر شیئی به وسیله تجهیزات وجودی‌اش به سوی کمالش هدایت شده است و هدایتگر او نیز خداست. از این مطلب نتیجه گرفته می‌شود که نظام خاص هر موجودی و نظام عام جامع بین همه موجودات از جهت ارتباط اجزای آن با یکدیگر و نیز حرکت اشیا از یک جزء این نظام به جزء دیگرش، همگی، مصداق هدایت خداوند متعال هستند (طباطبایی، ج ۱: ۱۶۶ و ۱۶۷).

بررسی انتقادی رابطه تعهد دینی با خودمختاری انسان

نقدی که به دیدگاه کاتینگهام در این قسمت وارد است آنکه در چنین دیدگاهی رابطه خداوند و مخلوقات رابطه دو موجود مستقل دیده می‌شود که یکی دیگر را ایجاد کرده است و موجود مخلوق به عنوان موجودی مستقل حقی برای خود قائل است و مطالبه‌ای دارد. بر همین اساس نیز رابطه عبودیت در ادیان را برخاسته از روابط سیاسی آن دوران می‌دانند. درحالی‌که، مسئله عبودیت انسان و مخلوقات دیگری بحثی تکوینی است. این بحث به بهترین صورت در حکمت متعالیه تبیین شده است. توضیح

آنکه در دیدگاه حکمای مشاء نیاز معلول به علت رابطی و شبیه نیاز عرض به موضوع تصویر می‌شود؛ یعنی همان‌طور که عرض بدون موضوع توان تحقق ندارد معلول نیز، گرچه وجودی مستقل از وجود علت است، بدون ربط و پیوند به علت امکان تحقق ندارد. بنابراین، در حکمت مشاء معلول وجودی مستقل و منحاز از علت دارد و به همین دلیل فاعل مستقیم افعال و آثار خود است. خداوند متعال نیز علت‌العلل اشیاست و به عنوان فاعل مُسخر سهمی در تحقق فعل آن‌ها دارد. چنین نگاهی نگاه میانه در مسئله توحید است و با فهم اولیه عرفی مطابقت دارد.

ولی بر مبنای حکمت متعالیه، معلول شیء مستقلی که طالب ربط باشد نیست؛ بلکه عین ربط به علت است. وجود رابط نیز در حدوث و بقا و نیز در هیچ شأن و حکمی استقلال ندارد و مقوم به وجود مستقل، یعنی خداوند متعال، است. البته، این سخن به معنای نفی تأثیر به طور مطلق از ما سوی الله نیست، بلکه مقصود حکیمان صدرایی این است که ما سوی الله تأثیر استقلالی ندارند و همگی به نحو علت معد و مجاری فیض حق تبارک تأثیرگذاری دارند. مثال این فاعل‌ها مانند کانال‌هایی است که آب چشمه از مجرای آن‌ها به زمین‌های زراعی می‌رسد و محصول مزرعه را سیراب می‌کند. خداوند متعال نیز علت هستی‌بخشی است که از مجرای وجودهای رابط فیض خود را نازل می‌کند (طباطبایی، ۱۳۹۴: ۴۱ - ۱۹۳).

از منظر حکمت صدرایی، فاعل هستی‌بخش پشت صحنه وجود شیء و باطن هستی اوست و چیزی کنار او نیست. شبیه این رابطه بین انسان و صورت ذهنی او برقرار است. به طور مثال، صورت‌های ذهنی چند اسب در قیاس با یک‌دیگر همان نسبت شیء خارجی با اشیای پیرامون خود را دارند. اما وقتی صورت ذهنی یک اسب با انسانی که تصورکننده آن است در نظر گرفته می‌شود، همان نسبت فاعل حقیقی با معلول خود بین آن‌ها برقرار است؛ یعنی، انسان تصورکننده، باطن صورت ذهنی اسب است و به شخصیت آن اسب، انگیزه‌ها، نیت‌ها، خاطرات و اراده‌های او میدئیت بیشتری نسبت به خود او دارد. البته، اسب ذهنی خودش مبدأ انگیزه‌ها و نیاتش است. اما انسان تصورکننده مبدأیت قوی‌تر نسبت به آن دارد. بنابراین، تعدد وسایط بین خدا و خلق باعث دوری خداوند از خلق نمی‌شود و ذره‌ای از قهر و غلبه و استناد اشیا به او نمی‌کاهد. بله، کثرت وسایط باعث دوری اشیا از حق‌اند و بین او و مبدأ اول لایه‌ها و وسایط است؛ اما بین مبدأ اول و او این بُعد و دوری نیست. بنابراین، استناد اصل هویت وجودی این شیء و آثاری که از آن صادر می‌شود از حیث وجود و حسنات و زیبایی‌هایش به آغازگر سلسله به مراتب شدیدتر است تا استناد آن به بقیه. نسبت بین شیء و فاعل هستی در سیئات بالعکس رابطه آن‌ها در حسنات است؛ یعنی استناد سیئات به خود شیء اشد از استناد آن به فاعل هستی‌بخش اوست. زیرا نقش وسایط تنزل و محدودیت و تضعیف این شیء است و محدودیت‌های شیء اولاً به خود او مستند است و بعد به وسائط. بنابراین هر چه سلسله علل بالاتر می‌رود این نسبت ضعیف‌تر می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۴: ۲۳۹). بر همین اساس نیز در مضامین روایی آمده است که خداوند نسبت به حسنات بندگان خویش اولی از آن‌هاست و بندگان نسبت به سیئات خویش اولی از خداوند متعال هستند (کلینی، ۱۴۰۷، ج ۱: ۱۵۲).

بر اساس چنین نگاهی، رابطه عبودیت انسان و مولویت خداوند برخاسته از نظام سیاسی آن روزگار نیست؛ بلکه امری تکوینی است. نیز تغییر در نگاه سیاسی باعث ایجاد حق برای انسان نمی‌شود. از طرفی، وجودی که در سراسر هستی و شئون خود وابسته است سخن از خودمختاری گفتن برای او تنها به این معنا صحیح است که اختیار او در شکل‌گیری سرنوشتش مؤثر است. کاتینگهام نیز همین معنا را البته با نگاهی مشائی به رابطه خداوند و مخلوقات مد نظر دارد.

اما اینکه وی تعهد دینی را بعد از ورود به زیست ایمانی دانست کلامی ناصواب است. چون تعهد به عنوان رکن ایمان، همانند علم، در یک مرتبه مقدم بر عمل است. بله، بعد از ورود به سیستم عملی و در اثر تهذیب چنین تعهدی شدت می‌یابد و قوی‌تر می‌شود.

علامه طباطبایی در بیان مراتب اسلام و ایمان می‌گوید اسلام همان وصف انقیاد و پذیرش انسان نسبت به احکام تکوینی (مانند قضا و قدر) و احکام تشریحی خداوند است و چنین وصفی دارای مراتبی است. اولین مرتبه اسلام گفتن شهادتین و پذیرش اوامر و نواهی دین است، گرچه هنوز قلب فرد با آن موافق نباشد، بلکه مخالف باشد. آیه «قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَ لَكِنْ قُولُوا أَسْلَمْنَا وَ لَمَّا يَدْخُلِ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ» (الحجرات / ۱۴) اشاره به این معنا از اسلام دارد. ایمان در این مرتبه نیز تصدیق اجمالی قلبی به مضمون شهادتین است که لزوم عمل در بیشتر احکام دین را در پی دارد. مرتبه دوم تسلیم و انقیاد قلبی نسبت به

همه اعتقادات تفصیلی دین و اعمال صالح است، گرچه ممکن است فرد در مقام عمل از این دستورها سرپیچی نیز بکند. ایمان در این مرتبه نیز می‌شود اعتقاد تفصیلی به حقایق دینی. مرتبه سوم از اسلام وقتی حاصل می‌شود که انسان با انس به ایمان مرتبه قبل و تخلق به اخلاق آن همه قوای شهوانی و غضبی خود را مطیع عقل خود می‌کند و خدا را به صورتی می‌پرستد که گویی او را می‌بیند. ایمان در این مرتبه نیز بر همین اساس شدیدتر از ایمان مرتبه سابق است و خلقیاتی نظیر رضا، تسلیم، صبر، زهد، ورع، و مانند آن از لوازم آن هستند. مرتبه چهارم اسلام حالتی است که بنده در آن هیچ استقلالی از خود نمی‌بیند و همه هستی خود را از او می‌یابد. چنین مرتبه‌ای از اسلام خارج از اراده فرد است و با عنایت الهی و بعد از انجام دادن وظیفه بندگی در مرتبه سابق به او اعطا می‌شود (طباطبایی، ۱۳۷۱، ج ۱: ۳۰۱ - ۳۰۳).

بر این اساس، ورود به دین و سیستم عملی آن نیازمند باور و تعهدی اولیه و اجمالی است و بعد از آن و با ورود به سیستم عملی این باور و تعهد به آن شدیدتر می‌شود.

نتیجه

همان‌طور که در مقدمه گذشت، ایمان دارای چهار ساحت است: معرفت، عمل، تعهد، عاطفه. دیدگاه کاتینگهام درباره رابطه عقل و ساحت تعهدی ایمان ذیل سه مؤلفه تبیین می‌شود: ۱. کارکرد تعهد دینی در حیات اخلاقی انسان؛ ۲. عدم منافات میان تعهد دینی و خودمختاری انسان؛ ۳. کارکرد قرینه در تعهد ایمانی.

در این اثر، دیدگاه کاتینگهام در دو مؤلفه نخست تبیین شد. در مؤلفه اول، کاتینگهام با استفاده از دیدگاه آگوستین و آکویناس پشتوانه تعهد دینی را اعتقاد به منبع خوبی و خیر بودن خداوند می‌شمارد و تعهد به چنین موجودی را دلیل اصلی التزام به قوانین اخلاقی می‌داند. از نظر او این پاسخ سنتی کارکرد مناسبی در حل این مسئله دارد. البته وی دو نقد نیز به این پاسخ وارد می‌کند و آن اینکه کمالات اخلاقی نه حقایقی فراطبیعی هستند نه در موجودی فراطبیعی قرار دارند؛ بلکه این امور اوصاف مرتبط با ویژگی‌های طبیعی این عالم هستند. این خط فکری در اندیشه اسلامی نیز وجود دارد، با این تفاوت که تبیین حکیمان مسلمان از آن بیانی فلسفی و عالی‌تر است.

وی در مؤلفه دوم اشاره‌ای به اشکال اخلاقی در مسئله تعهد دینی دارد. حاصل این اشکال آن بود که چنین تعهدی مستلزم اطاعت کورکورانه از خداست و این به لحاظ اخلاقی با عزت و استقلال انسان منافات دارد. کاتینگهام در تبیین این مسئله از مبانی اگزستانسیالیستی در رابطه انسان و جهان بهره می‌برد. بر اساس این دیدگاه، انسان موجودی خودساز نیست و در شرایطی قرار دارد که خود تأثیری در تحقق آن نداشته است. در چنین شرایطی، تسلیم در برابر قوانین اخلاقی تسلیم در مقابل اراده بیگانه نیست، بلکه انتخابی آگاهانه برای رشد خویش است. البته، وی تحقق چنین تعهدی را بعد از ورود به سیستم عملی می‌داند. دیدگاه کاتینگهام در این قسمت نیز دو نقد دارد: نخست آنکه بیان او در این مسئله بیانی متوسط در تبیین رابطه خداوند و انسان است و دوم آنکه تعهد اولیه به همان رکن ایمان مقدم بر عمل است، نه متأخر از آن.

منابع

قرآن کریم

- ابن ترکه اصفهانی، صائِن الدین (۱۴۰۰). *تمهید القواعد*. مقدمه و تصحیح و تعلیق: سید جلال الدین آشتیانی. قم: بوستان کتاب.
- بیشاب، جان (۱۳۹۴). «ایمان» در مجموعه *دانشنامه فلسفه استنفورد*، ۱۳ - ۸۲. مترجم: مریم خدادادی. تهران: ققنوس.
- پلانتینگا، الوین (۱۳۹۶). «آیا باور به وجود خدا به درستی پایه است؟» در *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*. مترجم: هاشم مروارید. تهران: نی.
- صدرالدین شیرازی، محمد (۱۳۸۳). *شرح اصول الکافی*. محقق: محمد خواجه‌وی. تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۷۱). *المیزان فی تفسیر القرآن*. قم: نشر اسماعیلیان، ۱۳۷۱.
- _____ (۱۳۸۷). *اصول فلسفه رئالیسم*. قم: مؤسسه بوستان کتاب.
- _____ (۱۳۹۴). *نهایه الحکمه*. مصحح: غلام‌رضا فیاضی. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ع).
- فلو، انتونی (۱۳۹۶). «فرضیه خداناباوری» در *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*. مترجم: هاشم مروارید. تهران: نی.
- کلنبرگر، جیمز (۱۳۹۶). «سه مدل ایمان» در *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*. مترجم: هاشم مروارید. تهران: نی.
- کلینی، محمد بن یعقوب (۱۴۰۷ ق). *الکافی*. محقق و مصحح: علی‌اکبر غفاری و محمد آخوندی. چ ۴. تهران: دارالکتب الاسلامیه.
- ملکیم، نورمن (۱۳۹۶). «بی‌اساسی باور» در *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*. مترجم: هاشم مروارید. تهران: نی.
- نراقی، احمد (۱۳۸۹). *معراج السعاده*. قم: انتشارات قائم آل محمد.
- هیگ، جان (۱۳۹۶). «عقلانیت باور دینی» در *رویکردهای معاصر در معرفت‌شناسی دینی*. مترجم: هاشم مروارید. تهران: نی.
- Bishab, J. (2014). "Faith" in *Stanford Philosophy Collection*, 13-82. Translation: Maryam Khodadadi. Tehran: Phoenix. (in Persian)
- Cottingham, J. (2014). *philosophy of religion - Towards a More Humane Approach*. UK: Cambridge University Press.
- (2005). *The Spiritual Dimension - Religion, Philosophy, and Human Value*. UK: Cambridge University Press.
- (2009). *Why Believe*. UK: Continuum.
- Flo, A. (2016). "Atheism hypothesis" in *Contemporary approaches in religious epistemology*. Translation: Hashem Marwarid. Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Hick, J. (2016). "The rationality of religious belief" in *Contemporary approaches in religious epistemology*. Translation: Hashem Marwarid. Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Ibn-Turke Esfahani, S.D. (2021). *Tamhid al-qavaed*. Introduction, correction and suspension: Seyyed Jalaluddin Ashtiani. Qom: Bostan Kitab. (in Persian)
- Kellenberger, J. (2016). "Three models of faith" in *Contemporary approaches in religious epistemology*. Translation: Hashem Marwarid. Tehran: Ney Publishing, 2016. (in Persian)
- Malcolm, N. (2016). "The baselessness of belief" in *Contemporary approaches in religious epistemology*. Translation: Hashem Marwarid. Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Murphy, Mark, *Theological Voluntarism*, The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL=
<<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/voluntarism-theological/>>.
- Plantinga, A. (2016). "Is the belief in the existence of God based on truth?" in *Contemporary approaches in religious epistemology*. Translation: Hashem Marwarid. Tehran: Ney Publishing. (in Persian)
- Tabatabai, S. M.H. (1992). *Al-Mizan in Tafsir al-Qur'an*. Qom: Ismailian Publishing House. (in Persian)
- (2008). *Osul al-falsaf va ravesh realism*. Qom: Bostan Kitab Institute. (in Persian)
- (2014). *Nehayat al-hikmat*. Edited by Gholamreza Fayazi. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. (in Persian)