

## الحاد جدید: چیستی، بنیان‌ها، و زمینه‌ها

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۶/۲۴

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۵/۱۰/۱۳

علی شهبازی<sup>۱</sup>

رسول رسولی‌پور<sup>۲</sup>

علی اله‌داستی<sup>۳</sup>

### چکیده

الحاد جدید وصف جریان‌ی است که در دهه نخست قرن حاضر، با انتشار سلسله‌ای از کتاب‌های پرفروش و در واکنش به حملات تروریستی برخی افراطیون دینی، به عرصه افکار عمومی آمد. این جریان هرچند ریشه در گذشته دارد و مبانی و مفروضات آن همان مبانی و مفروضات ملحدان گذشته است، با اتخاذ رویکردی بسیار خصمانه، به جریانی توفنده و جدید علیه دین و دین‌داران تبدیل شد. سخنگویان، و به اصطلاح پرچمداران آن عبارت‌اند از داکینز، دنت، هریس، و هیچنز. برخی از این ملحدان پیش‌تر به عنوان یک طرح کلان دست به عمومی و همه‌فهم کردن علمی چون زیست‌شناسی، به ویژه نظریه فرگشت و انتخاب طبیعی، زده بودند و اینک از آن جهت حمله به باورهای دینی استفاده می‌کنند. آنها در نقد خود به جای تکیه بر استدلال یا نقد دلایل و براهین مؤمنان، رویدادهای تاریخی و نیز رفتار و کردار برخی گروه‌های تندرو دینی، به ویژه اسلامی، را معیار داوری خود درباره دین و خدا باوری می‌دانند. همچنین ملحدان جدید بدون آن که مبانی و تکیه‌گاه‌های خود را اثبات کنند، با تکیه بر آنها چنین وانمود می‌کنند که باورهای دینی اموری فرگشتی است و در نتیجه می‌توان با توجه به این نظریه و نیز با تکیه بر جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه آن باورها را تبیین تجربی و طبیعی کرد. در این مقاله با توجه به دیدگاه‌های منتقدان آنها، اعم از خدا باور و الهی‌دان و خدا ناپاور، نشان داده‌ایم که اولاً طبیعت‌گرایی آن گونه که این ملحدان از آن می‌گویند و بر آن تکیه می‌کنند، یک نظریه علمی نیست، بلکه در واقع نوعی جهان‌بینی و نگرشی مابعدالطبیعی است. ثانیاً ملحدان در همین موضع مرتکب خطای آشکاری می‌شوند و آن خلط معانی گوناگون طبیعت‌گرایی است. ثالثاً بر خلاف نظر آنها میان علم و دین تعارضی نیست، بلکه اگر تعارضی هست به قول پلنتینگا میان طبیعت‌گرایی و علم است.

### کلیدواژه‌ها

الحاد جدید، نظریه فرگشت، انتخاب طبیعی، تعارض علم و دین

۱. دانشجوی دکترای فلسفه تطبیقی، دانشگاه قم، قم، ایران. (ashahbazi2@gmail.com)

۲. استادیار گروه فلسفه دانشگاه خوارزمی، تهران، ایران. (rasoulipour@yahoo.com)

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه قم، قم، ایران. (alibedashti@gmail.com)

## ۱. مقدمه

دین و خداباوری همواره با دین‌ستیزی و خدا‌ناباوری همراه بوده‌اند. اما نکته این است که گاهی بهانه دین‌ستیزی و مبارزه با خداباوری را خود جامعه دین‌داران یا رفتار برخی از گروه‌های دینی به دست دیگران می‌دهند، که این می‌تواند خطرناک‌ترین نوع دین‌ستیزی را به بار آورد. الحاد جدید جریانی دین‌ستیز است که برای مبارزه با خداباوری در روزگار کنونی بهانه را در رفتار برخی از دین‌داران دیده است.

اما الحاد جدید چیست و این اصطلاح از چه زمانی رایج شد؟ چرا این جریان را الحاد جدید نامیدند و تفاوت آن با الحاد به معنای مصطلح و رایج چیست؟ سخنگویان یا پرچم‌داران آن کیستند و بر چه مبانی و مفروضاتی تکیه دارند؟ این پرسش‌ها و پرسش‌هایی از این دست، محور و مدار مقاله حاضر است و می‌کوشیم در این مجال به آنها پردازیم.

الحاد جدید<sup>۱</sup> تعبیری است که در دهه آغازین سده بیست و یکم، به عنوان وصف یک جریان دین‌ستیز افراطی، مطرح و خیلی زود به واسطه رسانه‌های همگانی ورد زبان‌ها شد و به وصف و اصطلاحی جاافتاده تبدیل شد. این اصطلاح سابقه‌ای در گذشته ندارد و به ویژه در بازه زمانی تابستان و پائیز ۲۰۰۶، به دنبال انتشار چهار کتاب از سوی چهار پرچم‌دار الحاد جدید و پس از آن گرد هم آمدن سه نفر از آنها، به ویژه با طرح آن در نشریاتی مانند پابلیشر ویکلی<sup>۲</sup>، نیوزویک<sup>۳</sup>، در اشپیگل<sup>۴</sup>، و به خصوص مجله وایرد<sup>۵</sup> مطرح و رایج گردید.

آنچه امروزه علیه دین و باورهای دینی شاهد هستیم نوعی موج توفنده است. موجی از نویسندگانی که گویی در انتظار فرصتی برای حمله به دین و باورهای دینی بودند، و البته این فرصت مناسب را برخی از گروه‌های دینی افراطی فراهم کردند. این گونه شد که جریانی توفنده، و حتی بی‌نزاکت، هر آنچه در چننه دارد علیه دیانت و دین‌داران به کار گرفته و سودای قدرت نیز دارد که به هنگام نیاز به قوه قهریه تکلیف دین و مؤمنان را مشخص کند. پرچم‌داران این جریان درباره ادیان توحیدی و باورهای دینی صرفاً شکاک و بدبین نیستند، بلکه از آن متنفرد و اعلام انزجار می‌کنند. شاید یکی از وجوه تمایز این ملحدان با گذشتگان همین تنفر و غضبی باشد که نسبت به ادیان توحیدی دارند. از نظر آنها باور به خدا صرفاً نامعقول نیست بلکه خطرناک و شرّ است (Reitan 2009, 3).

## ۲. چیستی الحاد جدید

وصف ملحد جدید در واقع وصفی خارجی است که نه خود بازیگران این جریان آن را بر خود نهاده‌اند و نه هیچ‌گاه ادعا کرده‌اند که در نقد دین و باورهای دینی گونه‌ویژه و جدیدی از انتقاد علیه دین را ارائه کرده‌اند، بلکه گفتمان جاری جامعه آن را بر این جریان و افراد آن نهاده و اینها نیز پذیرفته‌اند. این ملحدان معمولاً خود را «لامذهب»، «بی‌ایمان»، «کافر»، «ملحد»، «بی‌خدا»، «ضد خداباور»، «منتقد دین»، و نظایر اینها می‌خوانند (Zenk 2013, 256).

این اصطلاح، همان‌گونه که گفتیم، در واقع در بازه زمانی تابستان و پائیز ۲۰۰۶ و به دنبال گرد هم آمدن سه نفر از این جریان، یعنی داکینز، دنت و هریس، از سوی نویسندگان متعددی در نشریات گوناگون به کار رفت و رایج شد.

به هر حال، به دنبال اقدامات تروریستی القاعده، موجی از خشم و نفرت از تعصب و افراط دینی در غرب پدید آمد و بهانه‌ای شد برای پاره‌ای قدرت‌های جهانی که در مناطقی از خاورمیانه دست به تهاجم نظامی بزنند. اما ماجرا به همین جا ختم نشد و موجی دیگر، که همان‌گونه که گفتیم، گویی مترصد فرصتی مناسب بود، آغاز شد و همه توان خود را علیه دین و باورهای دینی به کار گرفت. این همان موجی است که به الحاد جدید معروف شد. مهم‌ترین چهره‌های این جنبش الحادی جدید، که در واقع پیش‌تاز و پرچم‌دار آن هستند، عبارت‌اند از ریچارد داکینز<sup>۷</sup>، دنیل دنت<sup>۸</sup>، سم هریس<sup>۹</sup>، و کریستوفر هیچنز<sup>۹</sup> (ایشان در ۱۵ دسامبر ۲۰۱۱، در سن ۶۲ سالگی از دنیا رفت).

از این رو، آنان که دین را خطرناک و نامعقول می‌دانستند دست به کار شدند. برای مثال، داکنیر چهار روز پس از حمله به برج‌های دوقلو در روزنامه گاردین نوشت که «جهانی‌آکنده از دین، به ویژه از نوع ابراهیمی آن، مانند خیابانی پر از تفنگ‌های پر و آماده شلیک است، پس جای شگفتی نیست اگر این تفنگ‌ها روزی به کار گرفته شوند» (Dawkins 2001).

این ملحدان، که به راستی باید آنها را «دین‌ستیزان جدید» نامید، بیشتر مصیبت‌ها و ناخوشی‌های موجود در جهان را به دین نسبت می‌دهند، مثلاً به جنگ‌های صلیبی، قتل‌عام جادوگران، جنگ‌های مذهبی، نابردباری، تروریسم و بسیاری امور دیگر اشاره می‌کنند. آنها ضمن نامعقول دانستن دین و باورهای دینی، بر آن‌اند که با مخالفان خود نه با دلیل و برهان منطقی، بلکه به شیوه تمسخر و حتی تنفر آشکار برخورد کنند. منتقدانی مانند پلنتینگا آنها را

به لحاظ فکری بسیار دون پایه تر از ملحدان قدیمی مانند برتراند راسل و جان مکی، و حتی بسی دون پایه تر از بسیاری از ملحدان معاصر مانند تامس نیگل، مایکل تولی، و ویلیام رو می دانند. این است که از آنها با عنوان لکه سیاهی بر چهره مباحث معاصر در باب خدا و دین یاد می کنند (Plantinga 2011, x-xi).

## ۲-۱. الحاد «جدید»؟

اما در مورد این که جدید بودن الحاد جدید به چیست، با توجه به آثار و مکتوبات این چهار چهره الحادی جدید، می توان چند ویژگی را در آنها مشخص کرد که به طور کلی این جریان را از اشکال کهن تر الحاد متمایز می سازد.

اول، حمله جسورانه به دین و مؤمنان و هشدار به همگان در مورد خطرناک بودن باور به خدا را رسالت خود می دانند. بر همین اساس آشکارا خدای کتاب مقدس را نفی و باور به آن را دفاع ناپذیر و باوری زیانبار قلمداد می کنند.

دوم، با توجه به مسیحیت، ملحدان جدید آشکارا عیسی مسیح را رد می کنند. آنها معتقدند که عهد عتیق خدایی خالق را معرفی می کند که کینه توز و انتقام جو است که بسیاری از خلائق را کشته است، و عهد جدید، مثلاً کتاب مکاشفه آن، نیز عیسی را به گونه ای معرفی می کند که بسی کینه توز و انتقام جو تر است. به دیده آنها هم خدای عهد عتیق و هم عیسی مسیح، هر دو وعده جهنم ابدی را می دهند. به ویژه از نظر آنها عیسی مسیح مردم را به دو گروه خودی و غیر خودی تقسیم می کند و این بسیار خطرناک است و همواره به منازعات دینی و مذهبی دامن می زند.

سوم، الحاد جدید به طور خاص بر علم و نگرش علمی استوار است. هر چهار نفر ملتزم به علم و بلکه علم باور و معتقدند که داور نهایی باید علم و دریافت های علمی باشد و هر چیزی را باید در پرتو علم تبیین کرده توضیح داد. التزام آنها به جهان بینی طبیعت گرایی و ماتریالیسم التزامی مطلق و بی چون و چرا است.

چهارم، عدم تساهل و مدارا نسبت به اشکال متعادل و آزاد باورهای دینی است. آنها بر خلاف اسلاف خود نمی خواهند حتی به آن دسته از باورهای دینی و نیز آن دسته از مؤمنان متعادل میدان دهند که قابلیت همسازی با اوضاع و احوال زمانه را دارند. از این روست که می توان وجه تمایز الحاد جدید با اشکال قدیمی آن را حمله شدید به مدارا و آزادی بیان

دانست. آنها در اینجا البته منظورشان این است که آزادی بیان اگر شامل آزادی بیان دینی و مشروع و روا دانستن انواع نظام‌های باور باشد بسیار خطرناک است.

پنجم، ملحدان جدید، به ویژه داکینز، تأکید می‌کنند که والدین حق ندارند آموزه‌های دینی را به ذهن کودکان القا کنند. چرا که این امر در حکم سوءاستفاده از بچه‌هاست و باید محکوم گردد. روشن است که آنها ضمن این که کودکان را به عنوان هویت‌های مستقل از والدین در نظر می‌گیرند، القای باورهای دینی پیش از بلوغ فکری به کودکان را در حکم سوءاستفاده از آنها می‌دانند.

ششم، ملحدان جدید بر این باورند که برای حراست از آزادی انسان باید خود دین را از میان برداشت. آنها آزادی انسان را منافی با مرجعیت خدا یا کلیسا می‌دانند (Mohler 2008, 142-153; Pigliucci 2013, 63).

همچنین، جریان الحاد جدید بازتاب گسترده‌ای در رسانه‌های عمومی داشت. با نگاهی به آنچه در مطبوعات و رسانه‌ها درباره الحاد جدید نوشته شده است درمی‌یابیم که نویسندگان و روزنامه‌نگاران الحاد جدید را در چند موضوع کلی توصیف می‌کنند:

موضوع اول: الحاد جدید به عنوان نقادی علمی و طبیعت‌گرایانه علیه دین. به این سبب است که الحاد جدید را نقد علمی یا زیست‌شناختی یا داروینی علیه دین و باورهای دینی می‌دانند. موضوع دوم: الحاد جدید به عنوان نوعی ایدئولوژی یا دین. یکی از مطالب جالب توجه در بررسی و نقد الحاد جدید آن است که بسیاری در تحلیل آن از استعارات و تعابیر برگرفته از حال‌وهوای دینی استفاده می‌کنند. مثلاً به کار بردن تعابیری چون «کلیسای لامذهبان»، «حمله پیامبرانه به نبوت»، «موعظه کردن الحاد»، «داکینز کاهن اعظم الحاد»، «جنگ صلیبی الحاد»، «تبلیغ دین‌گونه الحاد»، «نوع انجیلی الحاد»، «رسولان بی‌دینی» و نظایر آنها، تعابیری آشنا در این مطبوعات هستند. موضوع سوم: ملحدان جدید به مثابه پرخاشگران و ستیزه‌جویان علیه دین و تهدیدکنندگان آن (Zenk 2013, 252-3).

برخی ضمن تأکید بر عنصر «علم» در رویکردهای الحاد جدید، به دو ویژگی عمده در این جریان اشاره می‌کنند و آنها را از ویژگی‌هایی می‌دانند که ملحدان جدید را از دیگر ملحدان متمایز می‌سازد: یکی ویژگی بیرونی و دیگری ویژگی درونی و ذاتی. ویژگی بیرونی عامه‌پسند بودن این جریان و نویسندگان و آثار آنهاست و ویژگی درونی آن این است که الحاد جدید در

رویکرد خود نسبت به دین و باورهای دینی بر علم و روش علمی تکیه می‌کند و نه بر فلسفه (Pigliucci 2013).

### ۳. مبانی و مفروضات

#### ۳-۱. طبیعت‌گرایی

اگر بنیادی‌ترین تکیه‌گاه الحاد جدید را طبیعت‌گرایی بدانیم، که جهان‌بینی آن نیز هست، سخنی به‌گزارف نگفته‌ایم. باور به این که همه آنچه وجود دارد همان طبیعت است و چیزی ورای این طبیعت وجود ندارد، به تعبیر دیگر باور به این که واقعیت چیزی جز طبیعت و نیروهای طبیعی نیست، باوری طبیعت‌گرایانه است. در واقع، طبیعت‌گرایی، که آموزه‌ای متافیزیکی است، بیان می‌کند که چه چیزی نهایتاً واقعی است و چه چیزی غیر واقعی. آنچه نهایتاً واقعی است طبیعت است که مشتمل بر ریزترین سازه‌های ماده و انرژی است، و قوانینی که حاکم بر رفتار این سازه‌هاست. در واقع، هر چه هست همان طبیعت است، و به عبارت دیگر طبیعت سیستم بسته‌ای از علل و معلول‌های مادی است که متأثر از چیزی ورای خود نیست. در این صورت سخن گفتن از «ماوراءالطبیعه» یا «فوق طبیعت» سخنی تخیلی و باور به امور تخیلی نیز باوری خرافی است (Austin 2013, 337-8).

در مجموع، مهم‌ترین مدعیات طبیعت‌گرایی، به عنوان جهان‌بینی مشترک ملحدان، این است که (۱) جز طبیعت، که از جمله شامل انسان و محصولات فرهنگی اوست، چیز دیگری وجود ندارد، نه خدا، نه نفس و روح و نه حیات پس از مرگ؛ (۲) طبیعت قائم‌بذات است و مخلوق خدا نیست؛ (۳) جهان هیچ هدف و غایتی ندارد، هرچند انسان که در آن زندگی می‌کند دارای زندگی هدف‌دار است؛ (۴) چون خدا وجود ندارد، همه تبیین‌ها و علل مطلقاً طبیعی‌اند و تنها از طریق علم قابل فهم‌اند؛ و (۵) همه ویژگی‌های موجودات زنده، از جمله هوش و رفتار انسان، را می‌توان در نهایت بر حسب امور طبیعی تبیین کرد، و امروزه این امر معمولاً در چارچوب‌های علمی و فرگشت‌داری‌دینی امکان‌پذیر است (Haught 2008, xiv). اما به طور کلی می‌توان طبیعت‌گرایی را به طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی، روش‌شناختی، و معرفت‌شناختی تقسیم کرد. آنچه در این باب گفتیم، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا فلسفی یا مابعدالطبیعی است. اما ملحدان جدید، و البته عموم ماده‌باوران، بدون آن که توضیح

روشنی به دست دهند، با گذری زیرکانه، طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی یا متافیزیکی را از طبیعت‌گرایی روش‌شناختی استنباط می‌کنند و آن دورا لازم و ملزوم می‌گیرند (برای توضیح و تبیین معنای هر یک از این سه مفهوم مهم، و نیز برای بیان ضرورت تفکیک هر یک از آنها و پیامدهای درآمیختن آنها و مغالطه‌هایی که بر خلط آنها استوار است، نک. Peterson 2013, 1; Galparsoro and Cordero 2008, 11-12; Ruse 2010, 165).

ولی باید دانست که تبیین‌های علمی به واسطه همین روش علمی خود محدود به جهان مادی هستند و لذا طبیعی است که نظریه‌های علمی سخنی درباره جهان ماورا نداشته باشند (Clark 2014, 43). پس وقتی گفته می‌شود که تبیین‌های فراطبیعی جایی در علم ندارند لازمه آن تأیید طبیعت‌گرایی هستی‌شناختی نیست، چراکه طبیعت‌گرایی روش‌شناختی در حقیقت نسبت به بود و نبود خدا بی‌طرف و خنثی است.

همچنین، روشن است که نظریه‌هایی مانند طبیعت‌گرایی و ماده‌گرایی هیچ‌گاه صورت اثبات‌پذیرفته‌اند. در واقع این نظریه‌ها را نمی‌توان اثبات کرد، زیرا محال است بتوان به برهان نشان داد که واقعیت غیرمادی وجود ندارد. در نتیجه این افراد معتقدند که طبیعت‌گرایی و ماده‌باوری نتیجه‌گیری‌های علمی نیستند، بلکه مقدمه‌های علمی هستند. اینها اموری نیستند که در طبیعت کشف شده باشند، بلکه بر طبیعت تحمیل شده‌اند. در حقیقت اگر بخواهیم خلاصه بگوییم، طبیعت‌گرایی و ماده‌باوری دو نظریه هستند که می‌توان از آنها با عنوان ارکان ایمانی یاد کرد (D'souza 2007, 102).

اما خواننده آگاه نیک می‌داند که اگر کسی ملتزم به طبیعت‌گرایی شد به دنبال آن برای تبیین پدیده‌ها چه نظریه‌های دیگری را مبنای کار خود قرار می‌دهد. یکی از این نظریه‌ها فرگشت و انتخاب طبیعی است.

### ۲-۳. فرگشت و انتخاب طبیعی

وقتی سخن از فرگشت و انتخاب طبیعی به میان می‌آید باید نخست سخن خود را حول سه مسئله سامان‌دهی کنیم: (۱) نظریه فرگشت حاوی چه مدعیات واقع‌نگرانه‌ای درباره منشأ انواع، درباره نوع انسان، و درباره ساختار و تحول انواع است؛ (۲) چه شواهد و قرائنی در تأیید مدعیات علمی و واقع‌نگرانه این نظریه عرضه می‌شود و این شواهد و قرائن تا چه اندازه قابل اعتمادند؛ و (۳) مدعیات واقع‌نگرانه این نظریه چه لوازم و پیامدهایی برای دیگر موضوعات

مهم در حوزه‌هایی نظیر دین، اخلاق، و فلسفه دارد. تمایز این سه مسئله بسیار اهمیت دارد. پرداختن به دو مسئله نخست به عهده زیست‌شناسان فرگشتی است. اما مسئله سوم مستقل از آن دو است و پاسخ به آن به عهده فیلسوفان و الهی‌دانان است. تفکیک این دو دسته از یکدیگر ضرورت دارد، چراکه به لحاظ تاریخی دیده‌ایم که گاهی فیلسوفان و الهی‌دانان در این باب به مسائلی ورود پیدا کرده‌اند که در تخصص آنها نبوده است و همچنین زیست‌شناسان دیدگاه‌هایی در حوزه‌های دین و فلسفه مطرح کرده‌اند که کمترین تخصصی در آن نداشته‌اند. هر دو طیف وقتی با مخاطب عام مواجه بوده‌اند ناگزیر از آن شده‌اند که حالت تدافعی به خود بگیرند و دلایلی را له دیدگاه خود و علیه دیدگاه مقابل فراهم کنند که تنها بر ابهام و پیچیدگی مسئله افزوده است (Sweetman 2010, 82).

یکی از مؤلفه‌های بنیادین نظریه فرگشت انتخاب طبیعی است. می‌توان آن را چارچوب مفهومی زیست‌شناسی فرگشتی دانست. همچنین مکانیسمی که به واسطه آن می‌توان هم چگونگی تحول موجودات زنده را توضیح داد و هم نظریه فرگشت را توجیه کرد. مدعای محوری و روشن این نظریه این است که (۱) اگر در میان افراد یک گونه تغییر در ویژگی‌های وراثتی هست و (۲) برخی از این ویژگی‌ها بیش از دیگر ویژگی‌ها به بقا و تولیدمثل کمک می‌کنند، در این صورت (۳) شمار افرادی که دارای چنان ویژگی‌هایی هستند هر اندازه بیشتر باشد جمعیت آن گونه نیز بیشتر خواهد شد. در نتیجه، مادامی که اوضاع محیطی دچار دگرگونی‌های فوق‌العاده نشود، مجموعه ویژگی‌های وراثتی به تدریج طی نسل‌های متمادی تغییر خواهد کرد. لذا در سازگاری گونه با محیط خود نقش انتخاب طبیعی نقشی اساسی و حیاتی است (Brinthaup 2008, 440).

### ۳-۲-۱. درنگی انتقادی

طبیعت‌گرایی امروزه به یک دین، و به تعبیری به یک شبه‌دین، تبدیل شده است. یعنی در واقع یکی از مهم‌ترین کارکردهای دین را بر عهده گرفته است: طبیعت‌گرایی نوعی جهان‌بینی را برای پیروان خود فراهم می‌کند. به ما درباره چیستی جهان، درباره ماهیت امور مهم و ژرف در جهان، جایگاه ما در عالم، چگونگی ارتباط و نسبت ما با دیگر موجودات، چیستی مرگ و انتظارات ما از مرگ و مردن، و بسیاری از اموری نظیر اینها سخن می‌گوید. همچنین طبیعت‌گرایی کارکرد شناختی یا عقیدتی یک دین را نیز ایفا می‌کند (Plantinga 2010, 324).



تامس نیگل، که خود فردی خداناباور و به اعتراف خودش فاقد حس الوهیت است و در نتیجه نه به دنبال هدف الهی در طبیعت است و نه یافتن موجودی متعال و برتر از عالم طبیعت (Nagel 2012, 12)، در نقد علم‌باوری و باورهای طبیعت‌گرایانه اندیشمندان امروزی می‌گوید:

علوم طبیعی می‌توانند موجود زنده‌ای مانند خود ما را به عنوان اجزایی دارای نظم عینی مکانی و زمانی توصیف کنند، اما این علوم نمی‌توانند تجارب ذهنی چنین موجودات زنده‌ای را توصیف کنند و نمی‌توانند توصیف کنند که این جهان چگونه بر نظرگاه‌های خاص و متفاوت آنها نمایان می‌شود. توصیف فیزیکی از فرآیندهای فیزیولوژی اعصاب که موجب بروز تجربه می‌شود می‌تواند وجود داشته باشد، و نیز توصیف کاملاً فیزیکی از رفتار فیزیکی که نوعاً با آن تجربه مرتبط باشد می‌تواند وجود داشته باشد، اما چنین توصیفی، هر قدر هم کامل باشد، ماهیت ذهنی این تجربه را - این که از نظرگاه فاعل آن تجربه امور چگونه است - کنار می‌گذارد که بدون آن اصلاً تجربه آگاهانه نمی‌تواند وجود داشته باشد. (نیگل ۱۳۹۲،

(۱۸)

نیگل در این راستا ضمن طرح این پرسش که چگونه می‌توان جهان را فهم‌پذیر کرد، بر محدودیت‌های علوم طبیعی تأکید می‌کند و بر خلاف طبیعت‌باوران تقلیل‌گرا، که علم را معیار همه چیز و تنها راه برای فهم‌پذیر ساختن جهان و موجودات آن می‌دانند، می‌گوید امور فراوانی هست که ما چیزی دربارهٔ آنها نمی‌دانیم، و البته فرصت‌های بسیاری هم در اختیار داریم که بتوانیم در فهم خود پیشرفت کنیم. اما طبیعت‌باوران علمی مدعی‌اند که ماهیت آن پیشرفت را می‌دانند. به زعم آنها نه تنها نظام طبیعی قابل فهم است بلکه فهم‌پذیری آن نیز تنها یک شکل دارد و آن در ساده‌ترین و یکپارچه‌ترین قوانین فیزیکی حاکم بر ساده‌ترین عناصر، که همه چیز از آنها پدید آمده است، یافت می‌شود. این همان نظریهٔ همه چیز است که مقصود خوش‌بین‌های علمی است. همهٔ همت و برنامهٔ طبیعت‌باوران تقلیل‌گرا دفاع از کامل بودن این تلقی و نفی شقوق و جایگزین‌های دیگر است (Nagel 2012, 20).

در همین مورد می‌توان به موضع دیگری اشاره کرد و آن این که ذهن، و نه قوانین فیزیکی، می‌تواند سطحی بنیادی از تبیین همه چیز، از جمله تبیین خود قوانین عام و بنیادی فیزیک، را به دست دهد. این دیدگاه را از حیث تبیین وجود و خصلت جهان طبیعت معمولاً خدا‌باوری می‌خوانند، که آشکارترین و سراسرترین شیوهٔ وارونه کردن تبیین ماده‌انگاران است که ذهن

را پیامد قوانین فیزیکی می‌داند. خداباوری، بر خلاف تبیین ماده‌باورانه، بر آن است که قوانین فیزیکی نتیجه و پیامد ذهن‌اند. به دیده نیگل، نارسایی‌هایی که تصویر طبیعت‌باورانه و تقلیل‌گرایانه از جهان دارد نارسایی‌های واقعی است. امور فراوانی هست که علم تجربی به شکل کنونی خود نمی‌تواند در فهم آنها به ما کمک کند و این محدودیت و خصلت ذاتی علوم طبیعی است (Nagel 2012, 21-2).

امروزه بسیاری از خداباوران، با تأکید بر تفکیک معانی طبیعت‌گرایی، بر این عقیده‌اند که میان نظریه‌های علمی، به ویژه نظریه فرگشت و مکانیسم‌های آن، تعارض یا تنافری وجود ندارد، بلکه به باور آنها مثلاً نظریه داروین بینش ما را نسبت به قدرت خلاقه خداوند عمیق‌تر کرده است. زیرا این تلقی که خالقی جهانی را آفریده و آن جهان نیز موجب پدید آمدن انواع تازه‌ای از موجودات از منشأ غنی و توانای اولیه خودش شده است، به یقین بیش از این تلقی که «طراحی» مستقیماً در جزئیات عالم و موجودات آن دخالت داشته است مؤثر و معقول است. به نظر آنها الهیات قبل از نظریه داروین بر این امر تأکید کرده است که خدا، به عنوان علت نخستین جهان، به واسطه علل ثانوی و طبیعی دست به آفرینشگری می‌زند. همین علل ثانوی یا علل واسطه و ابزار است که امروزه داروینیست‌های جدید از آن با عنوان «انتخاب طبیعی» یاد می‌کنند. از این روست که مثلاً آفرینش انسان به واسطه علل طبیعی به هیچ روی نقش خلاقانه خدا را در خلق جهانی که به قدر کافی قدرت پدید آوردن موجودات از طریق فرآیند فرگشتی را دارد نفی یا تضعیف نمی‌کند (Haight 2012, 296).

باری، با نفی فعالیت و دخالت الهی، به نظر می‌رسد نمی‌توان به مسائلی از این قبیل پاسخ قانع‌کننده داد که به عنوان مثال در مورد انسان و پیدایش او در چه نقطه‌ای ویژگی‌هایی مانند اختیار و قدرت اراده یا مسئولیت شخصی در افعال پدید آمده؟ یا چگونه می‌توان پدیده‌ای به نام نفس یا روح و مانند آن را تبیین کرد؟ چگونه می‌توان توجیه کرد که ترکیب اعراض و انتخاب طبیعی و غیرانسانی منجر به آن شد که انسان دارای وصفی به نام آزادی اراده، خودآگاهی، آگاهی و جدیت اخلاقی و آمل دینی شد؟

امثال اوریت<sup>۳۵</sup> و پلنتینگا وقتی می‌خواهند طبیعت‌گرایی را نقد کنند آغازگاه نقد خود را قوا و استعداد‌های انسانی قرار می‌دهند و با توجه به آنچه انسان‌ها بدان مجهزند می‌کوشند توجیحات و ادله ماتریالیستی را که طبیعت‌گرایی بر آن استوار است نقض کنند. همه ما

استعدادها و قوایی شناختی، مانند قوای حسی، حافظه، قوه استدلال، داریم که به مدد آنها می‌توانیم اطلاعات و داده‌ها را حاصل، ذخیره، و دستکاری کنیم. همه ما به این قوا و استعدادها خود اعتماد داریم، یعنی معتقدیم که اگر اینها به درستی کار کنند می‌توانند حقایق، یا حقایق احتمالی، را بر ما آشکار کنند یا دست کم ما را به حقایق نزدیک سازند. در واقع باید گفت، هرچند این قوا و استعدادها ممکن است خطا کنند، رو به سوی حقیقت دارند.

حال پرسش این است که خاستگاه و سرچشمه این قوا و استعدادها چیست؟ و چه اتفاقی افتاده است که انسان‌ها دارای چنین قوای شناختی و حقیقت‌نگری شده‌اند؟ روشن است که مطابق اندیشه طبیعت‌گرایانه، به ویژه نوداروینیسم که در واقع روشن‌ترین قرائت از طبیعت‌گرایی است، تبیین این امر را باید یکسره در قلمرو فرایندهای طبیعی یافت (Everitt 2004, 179). اما طبیعت‌گرایی نوداروینیستی چه پاسخی به چگونگی پیدایش این قوای شناختی انسان می‌دهد؟ پاسخ روشن آن به اجمال این است که قوای شناختی ما به طریق عملکرد فرایندهای «کور»، به ویژه فرآیند کور انتخاب طبیعی، پدید آمده‌اند.

اما پلنتینگا بر این قبیل توجیحات طبیعت‌باورانه انتقاد می‌کند و می‌گوید ما به قوای شناختی خود و داده‌های آنها اعتماد داریم و در عالم واقع نیز اعتماد ما پاسخ می‌دهد. این نشان می‌دهد که اعتماد به این قوا و کارکرد آنها با باور به طبیعت‌گرایی سازگاری ندارد. از سوی دیگر، چون خدا را خالق خیرخواه و قادر مطلق می‌دانیم بر این باوریم که او ما را بر صورت خود آفریده است و این آفرینش خاص موجب پیدایش این قوا در فرآیند فرگشت شده است، به گونه‌ای که هم قابل اعتمادند و هم وافی به مقصود (Everitt 2004, 180).

پس خدا هم ما را بر صورت خود آفریده است و هم ما و جهان را به گونه‌ای آفریده است که قادریم مطالب بسیاری درباره خود و جهان بدانیم. اگر چنین است، می‌توان گفت که خدا ما و جهان را به گونه‌ای آفریده است که میان قوای شناختی ما و جهان نوعی تناسب و همخوانی وجود دارد. از آنجا که علم چیزی جز گسترش و امتداد شیوه‌های آموختن ما درباره جهان واقعی نیست، آنچه حاصل می‌آید محصول قوای شناختی ماست که با واقعیت همخوانی و تناسب دارد (Plantinga 2011, 266-70).

پلنتینگا در مناظره‌ای که با دنیل دنت داشته است، همین سخن را تکرار و بر آن تأکید

می‌کند. در آنجا البته می‌خواهد نشان دهد که آنچه تعارض علم و دین خوانده می‌شود در واقع نه تعارض این دو بلکه تعارض طبیعت‌گرایی و علم یا نظریه فرگشت است که از مهم‌ترین نظریه‌های علمی است.

به هر حال، ملحدان جدید در منش طبیعت‌گرایانه خود تنها از آینه علم و آنچه در تور علم می‌آید می‌نگرند و غیر آن را نفی می‌کنند. در این مورد، می‌توان از جمله به مسئله آگاهی و اراده مختارانه اشاره کرد. آنها از یک سو هنگام مشاهده تلازم میان رویدادهای نوروئی مغز و رویدادهای ذهنی، حکم به این‌همانی ذهن و مغز می‌کنند، و از دیگر سو انسان را مجموعه‌ای از ژن‌ها می‌دانند که تعیین‌کننده تمام اندیشه و رفتار او هستند. روشن است که در مورد مغز و رفتار سلول‌های مغزی دچار مغالطه‌ای آشکار می‌شوند و آن این که تلازم یا تقارن را معادل این‌همانی می‌گیرند، یعنی علیت را از مغز و رویدادهای مغزی به سمت آگاهی می‌دانند و نه برعکس. درست است که متناظر با هر رویدادی در مغز می‌توان رویدادی ذهنی را مشاهده کرد، اما آیا همچنین نمی‌توان جهت علیت را نیز از سمت آگاهی و ذهن به سمت سلول‌های مغزی و رفتار آنها ترسیم کرد؟ و اما در مورد انسان و ژن‌های خود آشکارا از این امر غافل‌اند که اولاً ژن در تعامل با محیط است که بیان می‌شود و محیط نیز اعم از محیط مادی و معنوی است. ثانیاً باید گفت که تعیین‌کننده نوع استفاده ما از بدن و مغز خودمان نیستند. نسبت ژن‌ها به انسان مانند نسبت کلیدهای پیانو با نوازنده است (Hick 2006, 103, 199).

### ۳-۳. تعارض علم و دین

همان‌گونه که آوردیم، تعارض علم و دین بر طبیعت‌گرایی و به دنبال آن بر علم‌باوری استوار است. علم‌باوری نیز پیامد مستقیم طبیعت‌گرایی، به هر سه معنای آن، است. علم‌باوری یا همان اصالت علم، که روح معرفت‌شناختی طبیعت‌گرایی علمی را تشکیل می‌دهد، بر آن است که روش تجربی و آزمایشی، که روش غالب در دوره مدرن است، ما را در درک و دریافت‌های خود در باب عالم کفایت می‌کند و نیاز به چیز دیگری نداریم. بنابراین، به عقیده قائلان به اصالت علم، امروزه روش متعالی علمی جایگزین همه نگرش‌های دینی در باب طبیعت و انسان شده است (Haught 2006, 4-5).

باری، ملحدان جدید تعارض را در رابطه علم و دین مفروض و مسلم می‌گیرند. البته

روشن است که این پیشفرض نتیجه جهان‌بینی یعنی طبیعت‌گرایی ملحدان یا استوار بر آن است. ملحدان جدید با توجه به همین جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه، دین و باورهای دینی را نیز پدیده‌هایی طبیعی می‌دانند. اینجاست که زیرکانه دین را نخست به پدیده‌ای طبیعی تبدیل می‌کنند که به زعم آنها منشأ طبیعی، اجتماعی و مغزی دارد و لذا باید با معیارهای علوم طبیعی سنجیده شود. در این صورت است که می‌توانند آن را در برابر علم قرار دهند و در مرحله بعد کارش را یکسره کنند.

ضمن این که برای عملی کردن این برنامه ناگزیرند تعاریف و توصیفاتی از دین به دست دهند که اولاً با این مشرب بخواند و ثانیاً بتوانند بنا به مغالطه «پهلوان پنبه»، آن را به اصطلاح کله‌پا کنند. مثلاً داکینز درباره دین می‌گوید: «همان گونه که بارها گفته‌ام یکی از بدترین تأثیرات دین این است که دین به ما می‌آموزد که اکتفای به جهالت و نفهمی خود یک فضیلت است» (Dawkins 2007, 152). یا در جایی دیگر می‌گوید:

همگان از تهدیدهایی که ویروس ایدز، جنون گاوی، و بسیاری از دیگر بیماری‌ها بشریت را به مخاطره می‌اندازد سخن می‌گویند، اما به گمانم می‌توان استدلال کرد که ایمان یکی از شرور مهم و جدی عالم است که قابل قیاس با ویروس آبله و بلکه سخت‌جان‌تر از آن است. ایمان، چون باوری است که بر ادله و شواهد استوار نیست، رذیلت اصلی هر دینی است. و وقتی به رویدادهای ایرلند شمالی و خاورمیانه نگاه می‌کنیم به خطر فزاینده ویروس ایمان که ویروسی ذهنی است پی می‌بریم.

او سپس ایمان دینی را به‌عنوان یک رذیلت و شرّ در مقابل علم قرار می‌دهد و می‌گوید:

علم ضمن این که حاوی فضائل دین است، فاقد رذایل آن است. علم بر شواهد و قرائن تحقیق‌پذیر استوار است. ایمان دینی نه تنها فاقد شواهد و قرائن است، عاری بودنش از ادله و شواهد نوعی افتخار محسوب می‌شود. (Dawkins 2008, 420).

داکینز نه در اینجا و نه در هیچ جای دیگری دلیلی به دست نمی‌دهد که چرا باید ایمان دینی اولاً ویروس و مضر و ثانیاً در تقابل با علم یا همان دانش تجربی باشد. او چشم خود را بر تاریخ و خدمات دین به معرفت علمی انسان و نیز صدمات گرانباری که بشریت از سوی یافته‌های علمی و عالمان متحمل شده بسته است. از سوی دیگر، تاریخ علم نشان می‌دهد که بسیاری از نظریه‌ها دچار دگرگونی شده‌اند و دانشمندان می‌دانند که در آینده آنچه را امروز

بدان باور دارند باطل خواهند شد، اما نمی‌دانند کدام نظریه. اما از طرف دیگر هدف علوم طبیعی این است که در بهترین حالت بتوانند بهترین تبیین را برای پدیده‌های مورد مشاهده به دست دهند، اما در این مورد دارای محدودیت‌هایی هستند که شاید بتوان گفت ذاتی آنهاست. ولی دانشمندان گریزی از آن ندارند که بر همین تبیین‌ها اعتماد کنند (McGrath 2004, 95).

داکینز مدعی است که علم نظریه‌های خود را با یقین به اثبات می‌رساند. اما تاریخ علم چیز دیگری را نشان می‌دهد. با توجه به کوشش‌ها و دست‌آوردهای دانشمندان چون اینشتین و نیوتن و داروین و دیگران باید گفت که می‌توان به نظریه‌ای اعتماد کرد بدون این که چیزی حقیقت آن و صدق آن را تأیید کند. یعنی یک نظریه ممکن است آن قدر موجه و معقول به نظر برسد که اعتماد ما را جلب کند، ولو این که پیش‌بینی‌ها و وعده‌های آن در آینده باشند. این البته یکی از مشکلات پیش روی علوم طبیعی است. نباید انتظار داشت که دانشمندان به نظریه‌ها از آن رو که اثبات شده‌اند باور دارند، بلکه باید گفت که آنها از آن روی به آن نظریه‌ها باور دارند که بهترین تبیین را برای پدیده مورد مشاهده به دست می‌دهند. پس در واقع می‌توان گفت که همواره عنصری از ایمان و اعتماد در علوم طبیعی هست و نباید از این امر غافل بود (McGrath 2004, 97).

پلنتیگه، همان گونه که آوردیم، به مسئله تعارض علم و دین واکنش نشان می‌دهد. او در نظریه‌ای جسورانه مسئله تعارض را که بسیاری میان علم و دین مطرح می‌کنند، به گونه‌ای دیگر مطرح می‌کند، به طوری که دو طرف این نزاع نه علم و دین، بلکه نوعی جهان‌بینی علمی و فرگشت است. وی در این مورد ضمن اعلام همخوانی و سازگاری فرگشت، آن گونه که در اندیشه معاصر مطرح است، با باورهای خداباوری توحیدی، به اصطلاح توپ را به زمین خود اهل علم و اهل فرگشت و طبیعت‌گرایی می‌اندازد.

او در این مورد به عنوان آغازگاه کار خود مدعایی را در چند بند به روشنی مطرح می‌کند که این مدعا در واقع مسیر آینده نظریه وی را به خوبی نشان می‌دهد. خطوط کلی مدعای او از این قرار است: (۱) نظریه فرگشت معاصر با باورهای خداباورانه توحیدی ناسازگار نیست؛ (۲) استدلال‌های اصلی که علیه خداباوری توحیدی مطرح می‌شود، از جمله نظریه‌های مبتنی بر فرگشت و دیگر مقدمات دین‌ستیزانه استدلال‌هایی ناکام هستند؛ (۳) حتی اگر علم رایج، اعم از فرگشتی و غیرفرگشتی، با باورهای توحیدی ناسازگار بود، از این ناسازگاری

بر نمی‌آمد که باورهای توحیدی باورهایی نامعقول یا ناموجه یا به هر حال معیوب‌اند؛ و بالاخره (۴) طبیعت‌گرایی، یعنی این دیدگاه که موجوداتی مانند خدای ادیان توحیدی یا امثال آن وجود ندارند، مؤلفه و رکن اصلی جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه است، که خود این جهان‌بینی را می‌توان نوعی شبه‌دین دانست، بدین معنا که برخی از مهم‌ترین نقش‌های دین را بازی می‌کند (Dennett and Plantinga 2011, 2-3).

پلنتینگا بر این مطلب تأکید می‌کند که فرآیند فرگشت را خدا برنامه‌ریزی و هدایت و تدبیر می‌کند. از این رو، حتی با اعتقاد به نظریه فرگشت همچنان می‌توان بر این باور دینی اصرار کرد که اگر به اول برگردیم باز خدا همچنان آفرینش موجودات و گونه‌های خاصی را طراحی و تدبیر می‌کند. اگر کسی بر عنصر تصادف تأکید کند باز می‌توان گفت که هیچ کس نگفته است که تصادفی بودن به معنای بی‌علت بودن است. حال اگر تصادفی بودن جهش‌ها در موجودات زنده به این معناست که نه خود موجود زنده حاوی مکانیسم یا فرآیند یا اندامی است که سبب وقوع جهش‌های انطباقی باشد و نه محیط، می‌توان گفت با این حال خدا می‌توانسته عامل آن جهش‌ها باشد. از این رو عنصر تصادفی بودن که مورد تأکید داروینست‌ها است نافی این نیست که خدا فرآیند فرگشت را طراحی و تدبیر کند. بنابراین داروینسم کاملاً با این دیدگاه همخوانی و سازگاری دارد که خدا علت جهش‌های تصادفی ژنتیکی است که انتخاب طبیعی غربال می‌کند (Dennett and Plantinga 2011, 6).

کیت وارد نیز از جمله متفکران بسیاری است که تقابلی را که ملحدان جدید میان فرگشت و خدا باوری ترسیم می‌کنند نفی می‌کند. او، بر خلاف این ملحدان که از تبیین و چگونگی تحول و شکل‌گیری موجودات زنده نفی طرح و طراح هوشمند و هر گونه هدف و غایت را نتیجه می‌گیرند، می‌گوید اتفاقاً مسئله خدا و باور به وجود او درست هنگامی به میان می‌آید که داستان فرگشت و مکانیسم‌هایی مانند انتخاب طبیعی به پایان خود می‌رسد. چراکه در همین جاست که می‌توان گفت که کل فرآیند مذکور را خدا طراحی و هدایت می‌کند. به دیده او، ضمن این که نظریه فرگشت با وجود خدا ناسازگار نیست، می‌توان کور بودن این فرآیند را نفی کرد و ضمن آن پای یک طراح هوشمند و هدفدار را به میان کشید (Ward 2002, 113, 120-1).

به هر حال هستند بسیاری از اندیشمندان برجسته که بر این باورند که میان دست‌آوردهای

علمی و باورهای دینی تعارضی ریشه‌ای وجود ندارد، و همان گونه که نشان دادیم اگر تعارضی هست این تعارض ظاهری است و مخصوصاً در واقع تعارض میان علم و طبیعت‌گرایی است نه میان علم و دین (Overman 2010, 72). این افراد همچنین بر این واقعیت تأکید می‌کنند که علم و دین از ریشه و بنیاد با هم سازگارند. در این مورد، می‌توان به بنیادهای فکری دینی اشاره کرد. اگر به برخی باورهای انکارناپذیر دینی نگاه کنیم، لازمه چنین باورهایی همخوانی و سازگاری یافته‌ها و نظریه‌های مسلم علمی با باورهای دینی است. به عنوان نمونه، می‌توان آموزه خلق انسان بر صورت خداوند را یادآور شد که مورد تأکید عهد عتیق و جدید و نیز مورد تأکید روایات و اندیشه‌های دینی اسلامی است. این اندیشمندان معتقدند که ما با آموزه آفرینش انسان بر صورت خدا با مسئله علم الهی درگیر می‌شویم. از یک طرف انسان بر صورت خدا آفریده شده است، از طرف دیگر خدا عالم و البته عالم مطلق است و به هر امری و هر گزاره‌ای عالم است. ما انسان‌ها هم به سبب نوع ویژه خلقتمان که بر صورت خداست، می‌توانیم درباره جهان و موجودات آن، از جمله خودمان، و درباره خود خدا، علم و اطلاع فراوان حاصل کنیم. همچنین به همان سبب می‌توانیم خوب و بد بسیاری از امور و نیز مصالح و مفاسد را کاملاً بشناسیم.

#### ۴. زمینه‌ها و علل

درباره این که زمینه‌ها یا علل الحاد جدید چیست سخنان بسیاری گفته شده است، که البته هر یک جای بحث و تحلیل دارد. درباره الحاد جدید این پرسش مطرح است که این جریان فکری در چه زمینه و بستری بالیدن گرفت؟ چه علل و عواملی موجب برانگیختن و رواج آن شد؟ شاید از مهم‌ترین علل آن را بتوان اولاً رویارویی تازه غربیان با جنبش‌های دینی-اجتماعی، به ویژه آنچه از آن به بیداری اسلامی یاد می‌شود، ثانیاً دلزدگی عمومی از ماده‌باوری صرف که زندگی انسان را تهی از معنا و چالاکی معنوی کرده است و به دنبال آن آشکار شدن نگرش‌ها و تمایلات خدا‌باورانه در میان فرهیختگان، و ثالثاً رفتارهای افراطی برخی گروه‌های دینی، به ویژه در سرزمین‌های اسلامی، مانند القاعده و خشونت‌های دینی آنها، و اموری نظایر آن دانست.

به نظر می‌رسد در فرهنگ غربی معاصر، به ویژه در آمریکا، دو عامل بیش از همه در



شکل‌گیری الحاد جدید نقش اساسی داشته و در این مورد از اهمیت ویژه‌ای برخوردارند. نخست نفی نظریه فرگشت از سوی مسیحیان محافظه‌کار، چه طرفداران نظریه آفرینش<sup>۱</sup> و چه طرفداران نظریه طراحی هوشمند<sup>۱۱</sup>. ملحدان جدید از این که می‌دیدند بسیاری از آمریکایی‌ها درباره نظریه فرگشت به دیده تردید می‌نگرند و از سوی دیگر در راستای آن برخی مدارس در کلاس‌های علمی خود برنامه تدریس نظریه طراحی هوشمند را گنجانده‌اند بسیار آزرده‌خاطر بودند. به زعم آنها باور به خدا با تحصیل و ترغیب «علم خوب» ناسازگار است. آنها خود را پاسدار علم، حقیقت، و پیشرفت، و طرفداران نظریه طراحی هوشمند را مردمی متعصب، اسیر ایدئولوژی، و مانعی قدرتمند برای اهداف خود می‌دیدند. عامل دوم، همان گونه که گفتیم، شیخ خشونت دینی و نماد آشکار آن رویداد ۱۱ سپتامبر ۲۰۰۱ بود، که چهره جهان را تا اندازه زیادی دگرگون کرد. ملحدان جدید نوعاً بر این امر تأکید می‌کنند که تروریسم دینی معاصر را نمی‌توان یک حادثه تاریخی صرف دانست، بلکه این را باید آخرین نمونه از خشونت دینی در سراسر تاریخ بشری دانست، که معروف‌ترین آنها جنگ‌های صلیبی و دادگاه‌های تفتیش عقاید اسپانیا است. پس به باور این ملحدان جهان بدون دین یقیناً جهانی آرام و بهتر خواهد بود (Stewart 2008, 6).

برخی هم سکولاریسم را عاملی مهم در این مورد می‌دانند و تأکید می‌کنند که نظریه عرفی‌سازی یا همان سکولاریزاسیون، در نهاد خود دو پیشفرض را دارد: یکی این که خدا باوری در واقع باوری است که از گذشته به ما رسیده و برای اعطای معنا، هدف، انسجام و آرامش به زندگی انسانی ضروری بوده است. اما امروزه بشر به دنبال منابع دیگری برای حصول معنا و آرامش و انسجام در زندگی است. پیشفرض دوم این است که البته تا زمانی که این نگاه کارکردگرایانه اجتماعی درباره دین وجود دارد، به رغم از میان رفتن باورهای دینی حقیقی، اشکال گوناگون باورهای دینی در جامعه باقی خواهد ماند. اما باید دانست که چنین چیزی برای همیشه نخواهد بود و سرانجام روزی شاهد محو کامل باور به خدا خواهیم بود (Mohler 2008, 28-30).

اما بسیاری از محققان در مورد نظریه مذکور و پیش‌بینی‌های آن و ارتباط آن با الحاد جدید معتقدند که بر خلاف انتظار و امید طرفداران نظریه عرفی‌سازی، آنچه آنها پیش‌بینی می‌کردند روی نداد. آنها در این مورد جامعه ایالات متحده را مثال می‌زنند که بنا به تحقیقات

به عمل آمده بیش از نودوپنج درصد مردم آن به باور به خدا اذعان کرده‌اند. همچنین در دیگر مناطق جهان هنوز شاهد گستردگی و فراگیری باورهای دینی هستیم و همین طور شاهد عدم تحقق عرفی سازی در بسیاری از ممالک و سرزمین‌های جهان هستیم (Mohler 2008, 34-5).

### ۵. الحاد جدید و تروریسم دینی

ملحدان جدید برای نقد دین و دین‌داران به هر وسیله‌ای متوسل می‌شوند. آنها در این مورد از مسئله تروریسم، به ویژه آنچه به تروریسم دینی معروف شده است، استفاده و ادعا می‌کنند که ترورهای انتحاری و بمب‌گذاری‌ها را مسلمانان، به ویژه بنیادگرایان آنها، به حکم مسلمان بودن انجام می‌دهند. اما محققانی مانند پپ<sup>۱۲</sup> نشان می‌دهند که چنین اتهامی نادرست و گمراه‌کننده است و مفروض آن پیوند میان بنیادگرایی اسلامی و حملات و ترورهای انتحاری است. او در گزارش و تحلیل پژوهش مهم شیکاگو درباره تروریسم انتحاری<sup>۱۳</sup>، که برای بررسی بمب‌گذاری‌های انتحاری صورت‌گرفته از سال ۱۹۸۰ تا پایان ۲۰۰۵ و ماهیت تروریست‌ها انجام گرفته است، چنان پیوندی را نفی و باور به پیوند میان بنیادگرایی اسلامی و تروریسم را نیز از این جهت گمراه‌کننده می‌داند که این باور موجب شده که قدرت‌های غربی گمان کنند که تنها با ایجاد دگرگونی تمام‌عیار در جوامع اسلامی می‌توان از این عملیات تروریستی در امان ماند، و به همین دلیل به مناطقی مانند عراق و برخی دیگر از کشورهای اسلامی حمله و حضور خود را تقویت و البته تهدیدهای تروریستی را تشدید کرده‌اند. پپ می‌گوید در این تحقیق برای نخستین بار و به صورت جامع پایگاه داده‌های تروریست‌ها در مناطق گوناگون جهان در بازه زمانی مذکور مورد بررسی و تحلیل قرار گرفت و روشن شد که تقریباً همه آن حملات تروریستی انتحاری را کسان یا گروه‌هایی انجام داده‌اند که هدف سیاسی مشخص داشته‌اند و آن وادار کردن کشورهای بیگانه برای بیرون بردن نیروهای نظامی خود از کشور متبوع خود و تحقق استقلال و حق تعیین سرنوشت خود بوده است. بنابراین دین عامل اولیه و مستقیم این حملات نبوده است (Pape 2006, 25-38).

اتفاقاً می‌توان در مورد دین‌ستیزی ملحدان جدید و اتهام‌زنی آنها به دین‌داران در مورد افراط‌گری یا تروریسم دینی این مطلب را یادآور شد که اگر قرار است افراط‌گرایی و تعصب

بی دلیل محکوم شود، این خود ملحدان جدید هستند که بیش از افراطیون دینی باید هدف نقد و تقبیح قرار گیرند. زیرا آنها مدعی «علمی بودن» هستند و لازمه علمی بودن هم تکیه بر قرائن و شواهد مکفی است. ستیزه‌جویی نامنصفانه این ملحدان با دین و دین‌داران به اندازه‌ای است که حتی اعتراض شدید برخی از ملحدان و خداناباوران را موجب شده است تا آنجا که مثلاً افرادی مانند پاول کورتس<sup>۱۴</sup> و جولیان بگینی<sup>۱۵</sup> روش برخورد آنها را هراس‌انگیز و دلهره‌آور دانسته و گفته‌اند ضمن این که محکوم به شکست است خود موجب تضاد و دوقطبی شدن خطرناکی می‌شود که می‌تواند هر دو طیف خدا‌باور و خداناباور را به افراط‌گری بکشاند (Cimino and Smith 2011).

## ۶. نتیجه‌گیری

جریان الحاد جدید یک جریان افراطی دین‌ستیز است که در نخستین دهه قرن بیست و یکم به دنبال حملات انتحاری و تروریستی برخی گروه‌های افراطی دینی و در واقع در واکنش به آنها ظهور کرد. می‌توان این جریان را متناظر جریان بنیادگرایی افراطی دینی دانست. این جریان با نام افرادی چون ریچارد داکینز، دنیل دنت، سم هریس، و کریستوفر هیچنز عجین است، که هر یک به ترتیب با انتشار کتاب‌های توهم خدا<sup>۱۶</sup>، شکستن طلسم<sup>۱۷</sup>، پایان ایمان: دین، ترور، و آینده عقل<sup>۱۸</sup>، و خدا بزرگ نیست: چگونه دین همه چیز را مسموم می‌کند<sup>۱۹</sup> به نمادی از الحاد جدید تبدیل شدند.

این جریان افراطی تکیه‌گاه‌هایی دارد که البته هیچ‌گاه نمی‌کوشد به تبیین و اثبات آنها بپردازد. شاید این عدم تمایل به اثبات مبانی و مفروضات خود ناشی از آن است که مخاطبان آن عموم مردم هستند و نه صرفاً اهل الهیات و فلسفه. اما در واقع باید گفت که دانش و آگاهی آنها از تاریخ ادیان به طور کلی و الهیات و به ویژه مبانی الهیاتی ادیان ابراهیمی بسیار اندک است. به هر حال، ملحدان جدید بی آن که اقدامی در اثبات مبانی خود کنند، با تکیه بر جهان‌بینی طبیعت‌گرایانه، آن هم از نوع افراطی و حذفی آن، و تأکید بر نظریه‌هایی چون فرگشت و انتخاب طبیعی، همه چیز، از جمله دین و باورهای دینی، را تبیین علمی و طبیعی می‌کنند. منتقدان ضمن تأکید بر عدم آگاهی آنها از ادیان و مبانی فلسفی آنها، می‌کوشند در برابر آن تبیین‌های انحصاری و تقلیلی با توجه به وجود استعداد‌های انسانی مانند قوای

شناختی به نقد یکی از مهم‌ترین تکیه‌گاه‌های الحاد جدید یعنی طبیعت‌گرایی و به دنبال آن نقد باور آنها به تعارض علم و دین بپردازند.

## یادداشت‌ها

1. New Atheism
2. *Publisher Weekly*
3. *Newsweek*
4. *Der Spiegel*
5. *Wired*
6. Richard Dawkins
7. Daniel Dennett
8. Sam Harris
9. Christopher Hitchens
10. Creationists
11. Intelligent Design
12. Pape
13. Chicago Project on Suicide Terrorism
14. Paul Kurtz
15. Julian Baggini
16. *The God Delusion*
17. *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*
18. *The End of the Faith: Religion, Terror, and the Future of Reason*
19. *God Is Not Great: How Religion Poison Everything*

## کتاب‌نامه

نیگل، تامس. ۱۳۹۲. ذهن و کیهان. ترجمه جواد حیدری. تهران: نگاه معاصر.

- Austin, Michael W. 2013. "Moral Inquiry", in Charles Taliaferro *et al* (eds.), *The Routledge Companion to Theism*. New York: Routledge.
- Brinthaup, Thomas M. 2008. "Natural Selection", in William A. Darity (ed.), *International Encyclopedia of Social Science*, Vol. 5, 2<sup>nd</sup> edition. Macmillan Reference USA.
- Cimino, Richard, and Christopher Smith. 2011. "The New Atheism and the Formation of the Imagined Secularist Community." *Journal of Media and Religion* 10: 1.
- Clark, Kelly James. 2014. *Religion and the Sciences of Origins: Historical and Contemporary Discussions*. New York: Palgrave Macmillan.
- Dawkins, Richard. 2001. "Religion's Misguided Missiles," *Guardian*, 15 September.
- Dawkins, Richard. 2007. *The God Delusion*. London: Black Swan.
- Dawkins, Richard. 2008. "Is Science a Religion?" in Louis P. Pojman and Michael Rea (eds.),

- Philosophy of Religion: an Anthology*, 5<sup>th</sup> ed. Thomson Wadsworth.
- Dennett, Daniel and Alvin Plantinga. 2011. *Science and Religion: are They Compatible?*. New York & Oxford: Oxford university press.
- Everitt, Nicholas. 2004. *The Non-Existence of God*. London and New York: Routledge.
- Galparsoro, José Ignacio and Alberto Cordero. 2013. "Introduction: Naturalism and Philosophy", in José Ignacio Galparsoro and Alberto Cordero (eds.), *Reflections on Naturalism*. Rotterdam: Sense Publishers
- Haight, John F. 2006. *Is Nature Enough? Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Haight, John F. 2008. *God and the New Atheism: a Critical Response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Kentucky: Westminster John Knox Press.
- Haight, John f. 2012. "Christianity and Human Evolution" in J. B. Stump and Alan G. Padgett (eds.), *The Blackwell Companion to Science and Christianity*. Blackwell Publishing.
- Hick, John. 2006. *New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and the Transcendent*. New York: Palgrave Macmillan.
- McGrath, Alister. 2004. *The Twilight of Atheism: the Rise and Fall of Disbelief in the Modern World*. New York: Doubleday.
- Mohler, R. Albert. 2008. *Atheism Remix: a Christian Confronts the New Atheists*. Crossway Books.
- Nagel, Thomas. 2012. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature is Almost Certainly False*. Oxford: Oxford University Press.
- Overman, Dean L. 2010. *A Case For The Existence Of God*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Pape, Robert, A. 2006. "Dying to Win: the Strategic Logic of Suicide Terrorism." *The Australian Army Journal* 3: 3.
- Peterson, Gregory R. 2010. "Ethics, Out-Group Altruism, and the New Atheism", in Amarnath Amarasingam (ed.), *Religion and the New Atheism: a Critical Appraisal*. Leiden & Boston: Brill.
- Pigliucci, Massimo. 2013. "New Atheism and the Scientific Turn in the Atheism Movement." *Midwest Studies In Philosophy* 37: 1.
- Plantinga, Alvin. 2010. "The Evolutionary Argument Against Naturalism", in Melville Y. Stewart (ed.), *Science and Religion in Dialogue*, Vol. 2. Blackwell Publishing.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism*. Oxford: Oxford University Press.
- Reitan, Eric. 2009. *Is God a Delusion? a Reply to Religion's Cultured Despises*. Wiley-Blackwell.
- Ruse, Michael. 2008. *Evolution and Religion: a Dialogue*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Stewart, Robert B. 2008. "Introduction: The Future of Atheism: an Introductory Appraisal", in Robert B. Stewart (ed.), *The Future of Atheism: Alister McGrath and Daniel Dennett in Dialogue*. Minneapolis: Fortress press.
- Sweetman, Brendan. 2010. *Religion and Science: an Introduction*. New York: continuum.

- Ward, Keith. 2002. *God, Faith, and the New Millennium: Christian Belief in an Age of Science*. Oxford: Oneworld Publications.
- Zenk, Thomas. 2013. "New Atheism", in Stephen Bullivant and Mickael Rose (eds.), *The Oxford Handbook of Atheism*. Oxford: Oxford University Press.