

ایمان گـ رایی

محمد لکنهاوزن

ترجمه سید محمود موسوی

شواهد^۱، به این براهین به عنوان شواهد مثبت وجود خدا توسل جستند. از آنجا که دلیل قیاسی تنها در صورتی معتبر است که اطلاعات موجود در نتیجه آن، در مقدمات آن نیز منطوق باشد، بسیاری از فلاسفه ادعا کرده‌اند که این براهین نمی‌توانند شواهدی برای اثبات وجود خدا فراهم کنند. چون

مقصود از براهین سنتی وجود خدا اغلب این نبوده که شواهدی برای متقاعد ساختن غیرمومنین فراهم آورده، بلکه این براهین به عنوان بخشی از یک طرح کلی که توماس آکویناس آن را «ایمان در جستجوی فهم» توصیف می‌کرد، تعییر و تفسیر می‌شد. با بالاگرفتن اهمیت معارضه طرفداران اصیالت

نویسنده با طرح مبنای ایمانگرایی و مبنایکرایی به این نکته اشاره می کند که ایمانگرایان صرفاً می بایرنند که دعاوی خداشناختی عقلانی نیست، ولی مبنایکرایانی نظیر جان لارک معتقدند که اگر باوری عقلانی نباشد باید آن را مردود شمرد.

در قسمتی از مقاله به دو نوع ایمانگرایی اشاره شده است. این دو نوع را می توان در آثار سورن کرکور (و به تبع او در بین متكلمان معاصر) و لوییک ویتنشتاین (و به تبع او در بین فیلسوفان دین) مشاهده کرد.

نویسنده با مقایسه 'نظريه' کرکور و مولوی، طرز تلقی کرکور را از کتاب مقدس برای کفتوهای اسلام و مسیحیت قابل توجه می دارد و معتقد است ایراداتی که بر کرکور وارد است بر ایمانگرایانی نظیر ویتنشتاین وارد نیست.

عقلگرای وجود خدا فراهم کند. در این صورت باز تعدادی دفاعیه در جانبداری از باورهای دینی باقی می ماند که می توان در پاسخ به معارضه قائلان به اصالت شواهد اتخاذ کرد.

یکی از این پاسخها که در سالهای اخیر در ایالات متحده بسیار مورد توجه واقع

وجود خدا در مقدمات هریک از آن براهین و یا در نظامی که در آن، برهان اقامه می شود، از پیش فرض گرفته شده است. آن شاء الله در درس نوشته های بعدی پاره ای از براهین سنتی را بررسی خواهیم کرد، اما فعلاً فرض می کنیم که براهین سنتی نمی تواند شواهد کافی و واقعی برای متقادع ساختن منکرین

در این مقاله موضوع بحث مارا تشکیل
می‌دهد.

در واقع ایمانگرایی به هیچ وجه تلاش برای رویارویی با معارضه قائلان به اصالت شواهد نیست، بلکه رد و انکار کل طرح قائلان به اصالت شواهد نسبت به تفکر دینی است. ایمانگرایان با آنان که معارضه قائلان به اصالت شواهد را عنوان می‌کنند مبنی بر اینکه دعاوی دینی تنها در صورتی می‌تواند عقلانی باشد که نوعاً در چهارچوب نظریه معرفت‌شناسی مبنایگرایان موجه باشد، اتفاق نظر دارند؛ اما در مرحله بعد به جای تلاش برای نشان دادن اینکه چگونه دعاوی دینی می‌تواند اساسی باشد یا بر مبنای دیگر دعاوی تجربی موجه باشد یا به صورت مانند اثبات شود، ایمانگرایان صرفاً می‌پذیرند که دعاوی خداشناسی عقلانی نیست. دیدیم که مبنایگرایان سنتی ای همچون لاک برآند که اگر باوری عقلانی نباشد، باید آن را مردود شمرد. لاک ادعایی کرد قبول یک باور غیرعقلانی مایه رهن است. اینجاست که ایمانگرایان مخالفت می‌ورزند و برآند که معیارهایی فوق معیارهای عقل وجود دارد که به مدد آنها باید به ارزیابی باورها پرداخت و با التفات به

شده، پاسخی است که پلاتینیجا و آستون را به کرده‌اند که در درس نوشته پیش فرصتی یافته‌یم تا به بررسی آن پردازیم. اینان معارضه قائلان به اصالت شواهد را می‌پذیرند، اما می‌کوشند این امر را اثبات کنند که گونه‌های سنتی و متداول مبنایگرایی^۲ مخدوشند و در چهارچوب مبنایگرایی اصلاح شده دعاوی خداشناسی را می‌توان به مدد تجربه‌های کاملاً متعارف دینی توجیه کرد. و یا اینکه این دعاوی عقلانی است، چون مشاهدات دینی را می‌توان در چهارچوب نظام عقاید مبنا و اساس به شمار آورد. پیش از این در بحث خویش به این نکته اشاره کردیم که چنین رهبردهایی هرچند به لحاظ بینشهای معرفت‌شناسی ارزشمندی که به دست می‌دهند سزاوار بحث و بررسی اند، نمی‌توانند از عهده معارضه قائلان به اصالت شواهد برآیند. پاسخهای دیگری که به معارضه قائلان به اصالت شواهد داده شده، شامل توسل به شواهدی ناشی از تجربیات هیجان‌انگیز دینی، شواهدی ناشی از معجزات، طرحهای توجیهی عملگرایان و ایمانگرایی^۳ است. از این دیدگاهها شاید معروفترین دیدگاه در میان متكلمان و فلاسفه دین در آمریکا، گونه‌های ایمانگرایی باشد که



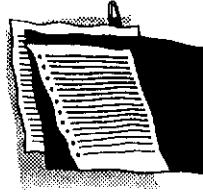
چنین معیارها باید باورهای دینی را بسیار ارزشمند شمرد، حتی اگر با معیارهای عقلی در تعارض باشد.

دونوع ایمانگرایی وجود دارد که امروزه در بین فیلسوفان دین در آمریکا از بیشترین شهرت برخوردار است. یک نوع از مکتبات سورن کرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) را به دست می‌آید و دیگری از آثار لوویگ ویتنگشتاین (۱۸۸۹-۱۹۵۱). نخست به بررسی آرای فیلسوف دانمارکی و تاثیر آن خواهیم پرداخت.

به نظر آکویناس ایمان از ارزش والایی برخوردار بود، اما نسبت به عقل دون رتبه تلقی می‌شد. آموزه‌های کلیسا که حقانیت و صدقشان را نمی‌شد به مدد عقل اثبات کرد، باید براساس ایمان (تعبد) پذیرفته می‌شد. از دیدگاه او تا آنجا که ممکن است انسان باید عقل خویش را به کار گیرد و تنها در جایی که دلیل عقلی یافتد نمی‌شود، به ایمان تکیه زند. اما به نظر کرکگور برتر دانستن عقل از ایمان خطاست. به نظر وی ایمان برترین فضیلت است و آنچه ما آدمیان را بیش از هر چیز انسان می‌سازد، ایمان است و نه عقل. کرکگور در این رای حتی تا آنجا پیش رفت که معتقد شد معرفت مابعدالطبيعي نامطلوب است؛ زیرا سدّ راه تلاش و کوشش توان با

عدم اطمینان - که برای رشد و تکامل روحی ضروری است - به شمار می‌آید. پاسخ کرکگور به معارضه قائلان به اصالت شواهد در دو بخش است: نخست وی منکر این امر است که بتوان این معارضه را به زبان خود آن (با همان الفاظ و مفاهیم خود آن) رد کرد. از دیدگاه وی باورهای دینی را نمی‌توان براساس مبانی عقلی تایید کرد. در مرحله دوم وی برآن است که حتی اگر امکان چنین امری باشد بهتر خواهد بود که باورهای دینی خویش را به مدد ایمان و بدون توسل به عقل حفظ کنیم. در این طرز تفکر ایمان نه تنها برتر از عقل، بلکه در تعارض با عقل تلقی می‌شود. کرکگور نه تنها معتقد است که ایمان برتر از عقل است، بلکه عقل منانع ظهور تام و کامل شود و نشاط ایمان است.

وجهه تشابهی را بین طرز تلقی‌های کرکگور و مولوی می‌توان یافت. هر دوی آنان عالمان را به باد تمسخر می‌گرفتند و رهبرد خشک و بسی روح کتابی آنان را در ارتباط با دین با رهبرد یک عاشق در برابر هم می‌نهادند. به نظر مولوی حتی تفکر واقعاً نادرست دینی یک شبان که می‌گوید: «چارقت دوزم کنم شانه سرت»، دارای ارزش معنوی عمیقی است. در داستان



صفا خدا را می خواند، هر چند یک بت را می پرسست، یا آن دیگری که خدای واقعی را به دروغ می خواند و بدین جهت در واقع بت را می پرسند.^۴

مثنوی خدا به موسی می گوید: «ما درون را بنگریم و حال را / نی برون را بنگریم و قال را». بنابراین آنچه حائز اهمیت است، خشوع درونی نیایشگر است. کروکگور هم می گوید:

در سیر آفاقی تامل در این است که آیا شئ عینی خدای حقیقی است. در سیر انفسی تأمل در این است که آیا انسان با یک حقیقت به نحوی مرتبط شده است که ارتباط وی حقیقتاً یک ارتباط خدایی باشد. حقیقت در کدامیک از این دو نهفته است؟ کسی که با علم تباہ نشده باشد، هیچ تردیدی در این موضوع نمی تواند داشت.

همچنین مولوی در مثنوی خویش، عالم را که تفکرش برگرفته از دودی است که می کوشد از رهگذر آن پی به وجود آتش ببرد، با عاشق که در آتش می سوزد، مقایسه می کند. به نظر کروکگور وضعیت حتی از این هم وخیمتر است. برای شرح و بسط تمثیل مولوی می گوییم دود حاصل از تفکر عالم از آن نوع دودی است که به هنگام خاموش شدن آتش حاصل می شود.

اصل موضوع اینجاست و باز به الهیات نظری بر می گردم. برای چه کسی برهان طلب می کنند؟ ایمان که بدان نیازی ندارد. آری، ایمان باید آن را همچون دشمن بداند، اما وقتی که ایمان شروع به احساس شرمساری می کند، وقتی همچون زن جوانی که دیگر عشق داشتن برایش کافی نیست و در نهان از عاشق خویش احساس شرمساری می کند و به این جهت باید عشق خویش را به تایید دیگران برساند که طرف او واقعاً مردی کاملاً

اگر انسانی که در فرهنگ متبیحی زندگی می کند با تصور درستی از خدا و با معرفت خدا به خانه خدا، خانه خدای واقعی، برود و به نیایش بپردازد، اما با حال و هوای نادرست، و در مقابل فردی که در سرزمین بتپرستی زندگی می کند با عشق کامل به امر نامتناهی به نیایش پردازد، هر چند به صورت یک بت چشم دوزد، بیشترین حقیقت در کجاست؟ انسانی که از سر صدق و

استثنای است.

همینطور وقتی که ایمان دچار تزلزل می‌شود و شور و نشاط خود را از دست می‌دهد، وقتی که ایمان از ایمان بودن می‌افتد، آنگاه برخان ضروری می‌شود تا از جانب الحاد شایستهٔ احترام باشد.^۵

به نظر کرکگور ایمان و یقین ناسازگارند و از آنجا که راه نجات و رستگاری از ایمان بی‌نهایت شورانگیز میسر است، باید از یقین دوری جست؛ حتی اگر قابل تحصیل باشد. وقتی که دلایل کافی برای تصمیم دریاب یک موضوع به نحوی از انحا در کار باشد، دیگر نیازی به به کارگیری عزم و اراده نیست. اما تعهد پرشور تنها از طریق به کار گرفتن اراده به دست می‌آید و به همین دلیل مقتضی عدم کفایت شواهد است. تعریف کرکگور از حقیقت - که دائمًا نقل و تکرار می‌شود - چنین است: بی‌یقینی آفاقی که در فرایند تصاحب پرشورترین سیر باطنی سخت بدان می‌چسبیم، حقیقت است. در برخی از موارد کرکگور این نکته را بالحن تندری ییان می‌دارد و می‌گوید دین نه تنها بی‌یقینی آفاقی است، بلکه باید نامعقول باشد. وقتی نامعقولیت دین با وضوح هرچه تمامتر آشکار شود، پرشورترین تلاش ممکن برای ایمان

آوردن لازم خواهد بود. کرکگور إعمال چنین تلاش متعالی را از جانب اراده برای ایمان باشور و شوق بی‌نهایتی که برای رستگاری ضروری می‌داند، مرتبط می‌سازد.

در واقع کرکگور برای اعتقاد به این امر - که شور و نشاط دینی مقتضی ناموجبه بودن و یا حتی نامعقول بودن آفاقی آن است - دلایلی ارائه می‌کند که در اینجا به ذکر سه دلیل می‌پردازیم: خطر کردن، بها و اراده. کرکگور اظهار می‌دارد که بدون خطر کردن ایمانی وجود نمی‌تواند داشت. اهمیت این امر را می‌توان با یک مثال روشن ساخت. فرض کنید مشوقة شما در آستانه مرگ است. اگر شما یکی از کلیه هایتان را هدیه کنید، پنجاه درصد امید زنده ماندن دارد. اما اگر شما از آنجا که خطر عظیم است، اهدا کنید، نشانگر میزان عشق شما خواهد بود. حال، فرض کنید در صورت اهدای کلیه تنها پنج درصد امید زنده ماندن برایش وجود دارد، اگر باز هم تصمیم بگیرید کلیه تان را اهدا کنید، این بیانگر میزان فرق العادة عشق شماست. نتیجه هرچه مخاطره‌آمیزتر باشد، شور و عشق بیشتر برای خطر کردن مورد نیاز خواهد بود. اما این امر فقط نشان می‌دهد که اگر آدمی به





قرار است شورو هیجان عظیم واقعی باشد، باید در تحمل رنج عظیم جلوه گر شود. رنجی که آدمی در سیر و سلوک دینی تحمل می کند زمانی افزاییش می یابد که اهداف آن سیر و سلوک نامحتمل و یا بهتر بگوییم نامعقول باشد. به نظر می آید کرکگور این فکر را کاملاً جدی گرفته که آنجه به بهای اندک به دست آید، ارزش اندکی هم خواهد داشت. و از این نتیجه می گیرد که چون دین عمیقترين حرمت و احترام را می طلبد، باید آن را به بیشترین بهای ممکن به دست آورد. وی می نویسد: «دختر جوانی که واقعاً اسیر عشق است، هرگز به ذهنش خطر نمی کند که سعادت خویش را به بهای گزاری به دست آورده، بلکه با خود فکر می کند آن را به بهای کافی به چنگ نیاورده است.» نتیجه منطقی این طرز تفکر ریاضتگری

میزان بالایی عشق بورزد آماده خواهد بود که خطرهای عظیم را به جان بخرد. اما نظر کرکگور این است که نه تنها شورو شوق برای خطر کردن لازم است، بلکه خطر کردن نیز برای شور و شوق لازم است. کاملاً روش نیست که چرا کرکگور چنین خطری را برای شور و شوق ضروری می بیند، شاید احساس می کند که بالاترین درجه شور حقیقی تنها زمانی واقعی خواهد بود که جلوه گر شود و جلوه گری عظیمترين شور مستلزم عظیمترين خطر کردن است.

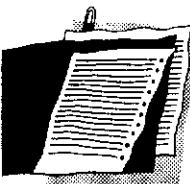
دومین عنصر شور و نشاط دینی که کرکگور بر آن تاکید می ورزد، بهایا فداکاری یا تحمل رنج است. شوق به تحمل رنج بیشتر گواه شور و هیجان بیشتری است، اما در اینجا باز به نظر می آید کرکگور این امر را ضروری دانسته که اگر

مکمل

آدمی که خیر اعلای او سعادت ابدی است
باید به اراده خویش همه خشنودیهای
متناهی را به حدّ اموری تنزل دهد که به
خاطر سعادت ابدی باید از آنها چشم
پوشید. به بیان دیگر آدمی باید آمادهٔ
فداکاری و از خود گذشتن باشد. عملکرد
دوم و مهمتر اراده این است که باور هر
انسان، فی نفسه باید عملی ارادی باشد.
یکی از دلایلی که کرکگور نامعقولیت یا
دست کم بی‌یقینی آفاقی را به عنوان
موضوع باورهای دینی لازم می‌شمرد،
این است که اگر شواهد کافی برای تایید
یک اعتقاد در بین باشد آدمی خود به خود
بدان معتقد می‌شود و نیازی به کارگیری
اراده ندارد. تنها در فائق آمدن بر گرایش
طبیعی خود به ایمان به چیزی که بهترین
شواهد را داراست به کارگیری اراده لازم

افراطی است. هرچه آدمی در امور دینی
رنج پیشتری را تحمل کند شور و شوق
پیشتری را از خود به نمایش می‌گذارد. اگر
یک احتمال در کار باشد که چنین رفتاری
مقبول در گاه خداوند نمی‌افتد، این تنها
خطر را افزایش خواهد داد و نمایش شور
پیشتری را مجاز خواهد داشت. کرکگور
بالصراحة زندگی راهبانه را مردود
می‌شمرد؛ آن هم ظاهرآ به این جهت که
وی احساس می‌کند دلمشغولی به آداب و
شعائر آدمی را از خدا دور می‌سازد. با این
حال، در دیدگاه کرکگور به دیانت، امری
رانمی یابیم که با پیگرد رنج بی جهت به
عنوان جلوه‌ای از شور و حرارت دینی
مخالف باشد.

سومین عنصر در دیدگاه کرکگور نسبت
به شور دینی اراده است. در این ارتباط،
اراده دارای دو عملکرد است: نخست،



می شود.

دلبستگی پرشور به یک باور تنها زمانی امکان پذیر است که به قدرت عزم و اراده پذیرفته شود. وقتی که اعتقادی به طور طبیعی شکل گیرد، نمی توان با شور و حرارت بدان ایمان آورد و یا دست کم به نظر می آید که دیدگاه کرکور چنین باشد.

این دیدگاه مستلزم یک سلسله مسائل بحث انگیز است. یکی از آنها مسلک اصالت اراده^۹ است. یعنی این آموزه که باورها می توانند از روی اراده تحصیل شود. مسأله دیگر عبارت است از اخلاق باورهاست و سرانجام موضوع سازه های نظری و عملی ایمان یا اعتقاد است.

اینکه باورها صرفا از طریق به کار گیری اراده به دست می آید به هیچ روی روشن نیست. این همان مسأله اصالت اراده است. کرکور شکل بسیار حاد و تند اصالت اراده را قبول دارد و چنین می نماید که به نظر وی آدمی می تواند به مدد اراده قویم و استوار خویش مستقیماً باورهایی را که به لحظه سیر آفاقی نامعقول می داند، تحصیل کند. از آنجا که اصالت اراده کرکور فرضی است و از آن جانبداری نشده، لزومی نمی بینیم در این باب شرح و بسط دهیم؛ جز اینکه برخی از دیدگاههای

بدیل را یادآور شویم. ممکن است کسی بر این نظر باشد که هیچ اعتقادی نمی تواند مستقیماً از فعل اراده به دست آید. موضوع دیگر آن است که باورها می توانند به نحو غیرمستقیم به وسیله اراده تحصیل شود. مثلاً من می توانم با افرادی که دارای اعتقادی اند که خود مایل به کسب آنم، ارتباط برقرار کنم؛ با این ذهنیت که می توانم از طریق چنین ارتباطی کم کم در اعتقاد آنان سهیم گردم. دیدگاههای تلقیقی از این دو نیز قابل دفاع است که بر طبق آن باید قائل شد بعضی از باورها ممکن است مستقیماً و بعضی دیگر به طور غیرمستقیم از اراده به دست آید و بعضی هیچ ارتباطی با اراده ندارد.

اگر باورهای دینی از آن نوع باشد که مستقیم یا غیرمستقیم از طریق اراده به دست می آید، این سؤال باقی می ماند که آیا چنین کاری درست است؟ این همان بحث اخلاق باورهاست. بنا به نظر پارهای از فیلسوفان و ادراستاختن خویش به اعتقاد به یک امر، خطاست. اعتقاد صرفا باید تحت تاثیر کثرت شواهد و دلایل متعدد باشد و حتی الامکان اراده را باید از صحنه خارج کرد. تنها نقش مشروع اراده این است که آدمی باید اراده کند تا شواهد کافی برای داوری مسؤولانه و



ضروری است.

به نظر می‌رسد کرکگور بین قبول نظری یک باور و تعهد عملی به انجام وظایف لازمه آن، خلط کرده است. مثل اعتقاد به مسیحیت هم در جنبه نظری تصاحب عقاید خاصی نظیر تجسّد را ایجاب می‌کند و هم از نظر عملی تعهد ارادی به مقتضیات عملی را که در چنین عقاید بیان گردیده، همچون رعایت اخلاق مسیحیت، می‌طلبد. عشق پرشور به یک مردم مستلزم آمادگی برای خطر کردن و از خود گذشتن در رعایت مقتضیات عملی ایمان است. اینجاست که قدرت اراده لازم می‌شود. فرض کنید کسی به برنامه حزب سیاسی خاصی معتقد است. آمادگی وی برای خطر کردن و فداکاری در راه آن حزب نشانگر قوت اعتقاد او به آن حزب است. اگر به رغم مخالفت عده‌ای زیاد و به بهای زیان عظیم فردی همچنان به حزب وفادار بماند وی را به عنوان یک عضو وفادار معتقد به حزب می‌ستایند. حفظ چنین وفاداری ارادی است. اما هنگامی که شواهد حاکی از این امر باشد که برنامه‌های آن حزب عملی نیست و پیش‌فرضهای نظری آن نادرست است، دیگر جایی برای تحسین تعهد مستمر به برنامه‌های آن وجود ندارد. در چنین موردی ادامه تعهد به

کسب باورهای قابل اعتماد فراهم آورد. بی‌شک، نزاع لاک با آدمهای پرشور و احساساتی لحن اخلاقی به خود می‌گیرد. لاک انسانهای پرشور و احساس را به خاطر اعتقاد براساس شواهد نارسا توبیخ می‌کند. به نظر می‌رسد به گمان وی با یادآوری این نکته که وظیفة آنها داشتن شواهد برای باورهای خوبیش است آنها بتوانند دست از شور و احساسات خوبیش بشویند. کرکگور در پاسخ به لاک مدعی است که آنچه مایه مباهات و افتخار آدمی است ایمان است و نه عقل. به جای بحث و بررسی اینکه آیا عقل برتر است یا ایمان، ممکن است در امتداد خطوط اصول کلیتر اخلاق، اخلاق باورها پدید آید. این تدبیری است که فیلسوفان معاصری چون آلستون و پویمن اندیشیده‌اند. اینان بحث می‌کنند که ایمان آگاهانه (ارادی) به امور نامعقول به لحاظ اخلاقی غیرمسؤلانه است. پویمن که احساسات لاک را نشان می‌دهد و به این بحث می‌پردازد که به دلایل دینی محتمل نیست خدا از مردم بخواهد به اموری نامعقول ایمان آورند. پاسخ عمده کرکگور این است که ایمان آگاهانه به امور نامعقول برای شور و نشاط بایسته ایمان - که نجات و رستگاری را فراهم می‌سازد - امری

رساندگی

احساسی را در ارتباط با ایمان در خورستایش می‌باییم که با تعهد برای انجام لوازم عملی ایمان یک فرد در ارتباط باشد، و نه با سرسختی باورهای وی به رغم نامعقول بودن عینی آنها.

تائید کرکگور بر اراده به عنوان مولفه‌ای از ایمان نابجاست؛ زیرا وی آن را به جای پیونددادن با تعهد برای انجام مقتضیات

صورت سرسختی و لجاجت در می‌آید و به هیچ روی نشانگر قوت عزم و اراده نیست. تصدیق پرشور و احساس خط مشی حزب، به رغم دلایل روشن علیه آن، نشانگر قوت نیروی اراده نیست، بلکه بیانگر دلبلستگی عاطفی به باورهای خویشتن و شایدهم حاکی از عدم تمایل به اعتراف به اشتباهات خویش باشد. آن شور و



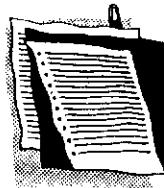
الله در بعید دنیا ز

عالقة وی دلایلی در حمایت از سیاست دولت ارائه می کند و این پسر بجهه گیج و سردرگم می شود. وقتی با پدرسش مساله را در میان می گذارد، متقادع می شود که آن سیاست غلط است و وقتی با معلم خویش صحبت می کند متقادع می شود که سیاست مذکور درست است. در اینجا می گوییم او به آسانی تاثیر بذیر است و این امر در مورد

عملی ایمان با تصدیق نظری ایمان پیوند می دهد.

این بدین معنا نیست که سرسختی عقیدتی جایگاه خاصی نسبت به ایمان دینی ندارد. این مثال را در نظر بگیرید که پسر بجهه دوازده ساله ای معتقد می شود که فلان سیاست دولت خطاست و دلایل آن را از پدرسش آموخته است. در مدرسه معلم مورقد





یک پسر بچه دوازده ساله طبیعی است. اگر این پسر تیز هوش باشد پس از مدتی بتدریج دلایل عمدۀ دو طرف مساله را خواهد فهمید و یاد خواهد گرفت که چگونه به داوری و تحقیق بیشتری پردازد و چگونه اشکالات را پیش بینی و پاسخ آنها را فراهم سازد. حال اگر همین فرد در بیست سالگی هم همین مشکل را داشته باشد او را ساده لوح با کندذهن به حساب می آوریم، نه اینکه وی فاقد قدرت اراده لازم باشد. اگر همان پسر بچه دوازده ساله تیز هوش باشد، پس از چندماه سردرگمی به این نتیجه خواهد رسید که حق با معلم اوست. وقتی با پدرسش سخن می گویند نمی داند چطور به او پاسخ دهد، چون پدرسش در بحث از او ماهرتر است و چه بسا به نظرش رسید که پدرسش برحق است، ولی این تصور برای تغییر عقیده وی کافی نیست؛ زیرا حالا دیگر نسبت به روشی که این مباحث برگزار می شوند، تجربه دارد و مطمئن است که با قدری کار و تلاش و احیاناً با راهنمایی استادش خواهد توانست پاسخهایی برای آنچه در حال حاضر مشکلات غلبه ناپذیر موضع اش می نماید، فراهم آورد. اعتقاد او بتدریج میزانی از سرسختی پیدا می کند، ولی این سرسختی معلول لجاجت یا

امتناع از اعتراف به اینکه قوت کدام دسته از ادله بیشتر است، نیست. سرسختی موضوع کاملاً ارادی نیست و این پسر بچه بین دو شق کاملاً یکسان به انتخاب نمی پردازد، بلکه در قضاوت خویش به این نتیجه رسیده است که شواهد عقلی موضع دولت را تأیید می کند. به علاوه در باب قضایت خویش یک اعتقاد ثانوی یافته است؛ به این معنا که حتی زمانی که دلایل بظاهر قوی ای علیه قضایتش عرضه کنند، هنوز می تواند از نظر خویش دفاع کند. این یک اعتقاد ثانوی است که سرسختی وی از توجیه می کند. بنابراین حتی اگر میزانی از سرسختی عقیدتی در خورستایش باشد، برخلاف آنچه کرکگور اظهار می دارد، ایجاب نمی کند که آدمی به رغم نامعقول بودن یک عقیده با به کارگیری اراده خویش بدان معتقد شود.

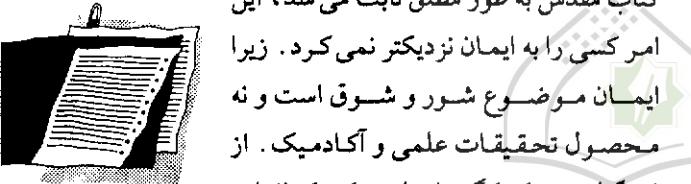
کرکگور بر آن است که دلیستگی پر شور به یک عقیده تنها زمانی ممکن است که فرد به اراده خویش آن را تصدق کند. یکی از دلایل مخالفت ما با کرکگور در این باره به تمایز عناصر نظری و عملی یک اعتقاد مربوط می شود. کسی ممکن است تعهد عملاً پر شوری به لوازم عملی عقاید خویش داشته باشد، حتی زمانی که آن عقاید را از

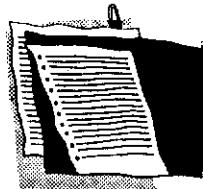
مسائل دینی از حقایق عینی (آفاقی) مستقل و یا حتی ممکن است در تقابل با آنها باشد. درسی که از صور جدید نقد کتاب مقدس گرفته می‌شود این است که ارزش معنوی متون مقدس نه تنها به کاستیهای تعییر و تفسیر لفظی آن وابسته نیست، بلکه از هر ادعای مربوط به داشتن اصل و منشا واقعی در تاریخ مستقل است. این نظر در آثار کرکگور بخوبی بیان شده است. وی بحث می‌کند که حتی اگر اعتبار و ثافت کتاب مقدس به طور مطلق ثابت می‌شد، این امر کسی را به ایمان نزدیکتر نمی‌کرد. زیرا ایمان موضوع سور و شوق است و نه محصول تحقیقات علمی و آکادمیک. از این گذشته، کرکگور ادعا می‌کند که اثبات علمی اعتبار کتاب مقدس واقعاً برای ایمان زیانبار است؛ زیرا سور و شوق با یقین ناسازگار است، از سوی دیگر کرکگور مدعی است که حتی اگر اثبات می‌شد که کتب مقدس بی اعتبار است و کتب موجود در آن به قلم مؤلفان مفروض آن نوشته نشده و فاقد انسجام و یکپارچگی است، نتیجه نمی‌داد که مسیح هرگز وجود نداشته است و مومنان باز هم مختار بودند ایمان خود را حفظ کنند.

کارل بارت - که شاید پرنفوذترین متکلم

طريق اراده به دست نیاورده باشد. این نوع تعهد پرشور چیزی است که اگر فرد شهامت عمل به آنچه را معتقد به درستی آن است داشته باشد، مورد تحسین قرار می‌گیرد، از این رو دلبستگی پرشور به ایمان، بدون اینکه عقیده خاصی را با اراده از آن خویش کند، امری است ممکن.

طرز تلقی کرکگور از کتاب مقدس برای گفتگوهای اسلام و مسیحیت از اهمیت خاصی برخوردار است. از قدیم الایام مسلمانان مشکوک بودن اسناد و مدارک تاریخی مربوط به وثاقت کتاب مقدس را به مسیحیان گوشزد کرده و فقدان اطلاعات مربوط به اصل و منشا کتاب مقدس را با وفور و کثرت نسبی حقایق مربوط به وحی قرآن در تقابل نهاده اند. غالباً پاسخ مسیحیان به طور شگفت انگیز خونسردانه بوده است. البته تعداد معتبره ای از متکلمان مسیحی سرگرم تحقیقات تاریخی گسترده ای در باب منابع کتاب مقدس هستند. اما به عقیده من، اغلب مشاهده می‌شود که افراد علاقه ای به این مساله از خود نشان نمی‌دهند و یا حتی در بعضی از موارد مخالفت می‌ورزنند. چنین واکنشهایی نه تنها بیانگر جزم اندیشه غیراندیشمندانه است، بلکه این دیدگاه گسترده کلامی را منعکس می‌کند که





پروتستان در قرن بیستم باشد. تا حد قابل ملاحظه‌ای نظری مشابه این دارد. وی نقدهای تاریخی کتاب مقدس را می‌پذیرد، ولی ادعایی کند ایمان، به صحت تاریخی عقاید وابسته نیست. بسیاری از نقدهایی که در بالا در قبال ایمانگرایی کسرکگور پروراندیم، بر الهیات معاصر مسیحی نیز وارد است.

نفوذ ایمانگرایی کرکگور در بین متکلمان معاصر تقریباً نظیر نفوذ ایمانگرایی ویتنگشتاین در میان فیلسوفان دین است.

کرکگور و ویتنگشتاین هردو در این امر اتفاق نظر دارند که باورهای دینی را نباید بر طبق معیارهای اثباتی مربوط به باورهای همدلی مورد قضایت قرار داد. این دو مناسبت دلایل آفاقی را با آنچه در باورهای دینی بیشترین اهمیت را دارد، انکار می‌کنند؛ به آن معنا که باورهای علمی عقلانی اند و باورهای دینی عقلانی نیستند. اینان هردو بر اهمیت خطر کردن در مسائل عقیدتی تأکید می‌ورزند و سرانجام هردو اهمیت عظیمی به سازش ناپذیری باورهای دینی می‌دهند. ویتنگشتاین باورهای دینی را تزلزل ناپذیر می‌داند. به نظر وی باورهای دینی نه به این دلیل که از شواهد محکمی برخوردارند، بلکه به دلیل نقش تنظیمی که

در حیات مؤمنین دارد، تزلزل ناپذیر است. مؤمنین برای چنین باورهایی بیشتر آماده خطر کردن هستند تا برای باورهایی که دلایل بهتری برای آنها دارند. در نظر مؤمن، بسا چیزها بستگی دارد به اموری که دلایل آنها سست و ناموجه است. با این حال، ویتنگشتاین مایل نیست که چنین باورهایی را نامعقول بخواند؛ زیرا باور در مکتب وی موضوع معقولیت نیست. برخلاف کرکگور، ویتنگشتاین باورهای دینی را به لحاظ آفاقی اموری نامعقول نمی‌خواند و تقابل بین مؤمن و غیرمؤمن را تقابل تناقض نمی‌داند. اینان با هم دیگر در تناقض نیستند؛ چون تناقض فرع بر این است که آنان زبان را به شیوه یکسانی به کار برند و حال آنکه چنین نیست. به نظر ویتنگشتاین باورهای دینی را به یک معنی می‌توان عقلانی خواند؛ هر چند به معنای متعارف این کلمه نمی‌توان آنها را عقلانی شمرد. زیرا در محدوده بازیهای زبانی دین، پاره‌ای از باورهایست که می‌تواند بر دیگر باورها استوار باشد؛ در عین حال که باورهای دیگری هم وجود دارد که باید به عنوان اموری نامعقول مردود شمرد.

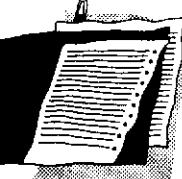
نوعی باور دینی است که ویتنگشتاین آن را به باد تمسخر می‌گیرد و نامعقولش

اموری بیگانه با روح دین می خوانند. به نظر پرداز و یتکنستاین صور مختلفی از حیات، گروههای به هم پیوسته ای از باورها و اعمال وجود دارد که شامل گونه های خاص گفتاری یا بازیهای زبانی است. علم گونه ای از حیات است و دین گونه دیگری از آن. در هر بازی زبانی پیش فرضهای بنیادینی وجود دارد که برخلاف نظر معرفت شناسی مبنای را ایجاد می کند. هبیج گونه شواهد علمی برای وجود عالم طبیعت در کار نیست؛ زیرا کل فرآیند گردآوری شواهد علمی، وجود عالم طبیعت را از پیش فرض می دارد. احتمالاً نظری همین امر را باید در مورد خدا قائل شد. نباید در تایید این قضیه که خدا است، در جستجوی توجیه بود؛ زیرا نقش این قضیه نقش یک عقیده تایید شده دینی نیست، بلکه کل مشغله دینی آن را از پیش فرض می دارد.

این طرح ایمانگرایی و یتکنستاین به اجمالی ترین صورت آن است و به گونه های مختلف مقبول تعداد بسیاری از فیلسوفان معاصر دین است. آنان این طرح

می خوانند: باورهای دینی که بر شواهد آفای مبتنی است. سنت قرون وسطی که می کوشید دین را با علم وقق دهد به نظر یتکنستاین مایه نفرت و محکوم است؛ نه به این دلیل که وی در شواهد موجود در تایید باورهای دینی همچون دلیل تجربه دینی یا معجزات خدش کند، بلکه به این جهت که چنین شواهدی را با باورهای دینی بیگانه می داند. و یتکنستاین کوششهای سنتی کاتولیکها را برابر باقتن دلایل باورهای دینی امری خرافی می داند. اشکالی که وی در این گونه برنامه ها می بیند این است که آنها می کوشند تا همان معیارهای توجیهی را که در مورد باورهای تجربی به کار می روند، در توجیه باورهای دینی به کار گیرند. و یتکنستاین این امر را تا حدی شرم آور می یابد؛ چرا که استقلال تفکر دینی است که با حرمت و قداست آن تناسب دارد.

بسیاری از ایراداتی که در مقابل ایمانگرایی کرکگور مطرح کردیم، بر ایمانگرایی و یتکنستاین وارد نمی شود؛ چون پرداز و یتکنستاین نه ادعا می کنند که ایمان یک مسئله ارادی است و نه باورهای دینی را به لحاظ عینی نامعقول می دانند، بلکه دلایل عینی را صرفاً





ممکن است بازیهای زبانی با قواعد خاص خودشان پدید آورند. به نظر نمی‌آید انسجام درونی برای تضمین این امر کافی باشد که موضوعی را شکل مستقلی از حیات بدانیم که سزاوار همان نوع احترامی باشد که ویتنگشتاین برای تفکر دینی قائل است. این نوع ایجاد در مباحث ضد مبنایگرایان معاصری همچون پلاتینجا از طریق این اشکال ظاهر می‌شود که نظامهای معرفت شناختی آنها اگر عقلانیت دین را مجاز دارد، عقلانیت امور نامعقول را نیز مجاز خواهد داشت.

فلسفه کلی ویتنگشتاین تاثیری عظیم داشته است. بسیاری از افرادی که در قرن بیستم از مبنایگرایی کلاسیک انتقاد کرده‌اند، لااقل تاحدی از نوشته‌های ویتنگشتاین الهام گرفته‌اند. در فلسفه دین نفوذ ویتنگشتاین را نه تنها در آثار متفسران متنسب به مشرب ویتنگشتاین، همچون مالکوم و فیلیپس، می‌توان یافت، بلکه در تفکرات آنان که به طور غیرمستقیم تری تحت تاثیر ویتنگشتاین بوده‌اند، همچون پلاتینجا، می‌توان سراغ گرفت.

اشکالات عده‌ای مبنایگرایی ویتنگشتاین با دیگر جنبه‌های تفکر وی مشترک است. یک مشکل از این واقعیت ناشی می‌شود که استقلال باورهای دینی را می‌توان سریوشی برای مخفی نگاه داشتن غیرعقلانیت آنها به حساب آورد. افرادِ حقیقتاً غیرعقلانی

باورهای دینی، دعاوی خداشناختی را در برابر حمله‌های قائلان به اصالت شواهد مصون می‌دارد و در عین حال مستلزم نوعی ضدعقلانیت – که در ایمانگرایی کرکگور به چشم می‌خورد – نیست. به علاوه این اندیشه که استقلال تفکر دینی نشانگر حرمت و قداست آن است، با تفکر بارز کلامی پرووتستانها هماهنگ است.

بنابر نظر پیروان ویتنگشتاین جایگاه خاص عقل در علوم است. به نظر می‌آید در باورهای دینی امر دیدگاه مفید و مؤثر باشد. در برآین دیدگاه می‌توان این نکته را خاطرنشان کرد که مباحث دینی و علمی هردو تابع قوانین منطقی ای هستند که خاص تفکر عقلانی است. جایی که از هم جدا می‌شوند، آنچاست که سخن از ربط و نسبت آنها با یافته‌های تجربی، بویژه یافته‌هایی که دارای ماهیت کمی‌اند، در کار می‌آید. اما اصلاً روش نیست چرا عقل باید قلمرو اموری تلقی شود که به جای وحی بر داده‌های تجربی متکی است. اصول منطقی ای که ستنهای مختلف علمی، دینی و

هریک از فرضیه‌کوانتم. شاید آنها همچون شاخه‌های مختلف علوم باشند، اما این نیز خطاست. ادیان مختلف به یک معنا با یکدیگر در تعارضند، در صورتی که شعب مختلف علوم اختلافشان صرفاً در این است که هریک از آنها به یک جنبه از چیزی می‌پردازد که همگی آن را واقعیت مشترک می‌دانند. در هر صورت، برای تعیین اینکه چگونه باید ستاهای مختلف فکری را دسته‌بندی کرد و چه زمان باید آنها را متعارض به شمار آورد و چه موقع آنها را از یکدیگر مستقل دانست، در آثار ویتنگشتاین یا پروان وی امر چندانی نمی‌توان یافته.

غیره در آن سهیم است، ظاهر آن دیشه استقلال تام باورهای دینی را که ویتنگشتاین مدافع آن است، نقض می‌کند.

شاید مهمترین اشکال نظر ویتنگشتاین در باب استقلال باورهای دینی، این باشد که دیدگاه وی فاقد معیاری واحد برای سنجش این معناست. خود ویتنگشتاین از این وضع گلایه می‌کرد که مطمئن نیست چگونه افراد دیندار و بی‌دین قادر به فهم کلام یکدیگرند؛ از آن جهت که قادر به تفهم و تفہم اند زبانهای دینی و غیردینی را نمی‌توان مستقل به شمار آورد و در این صورت امکان نقد متقابل فراهم می‌گردد که آموزه استقلال باورهای دینی آن را انکار می‌کند.

سیاست‌کاتپوی علوم اسلامی

پیش‌نویس:

1. evidentialist challenge
2. foundationalism
3. fideism
4. (from concluding unscientific postscript in pojman [1987] 404)
5. ibid 402
6. volitionism

سرانجام مشکل مرزبندی و تعیین حدود پیش می‌آید. کجا یک زبان پایان می‌پذیرد و زبان دیگری آغاز می‌شود. اگر دین، نظیر علم، نحوه‌ای از حیات است، چگونه ستاهای گونه گون دینی را باید توجیه کرد؟ آیا آنها همچون فرضیه‌های متعارض علمی اند؟ دلیل قوی ای در دست است که بگوییم نه. آین بودا و یهود آنقدر از هم فاصله دارند که معنا ندارد بگوییم آنها کوشش‌های بدیلی برای توصیف یک واقعیتند. شاید بتوان گفت به همان اندازه از یکدیگر متمایزند که