

میکائیل پیترسون

برگرفته امیرعباس علی زمانی

عقلگرایی و ایمان دینی

نویسنده با طرح این مسأله که اصل وجود ارتباط عقل و وحی محل تردید و شبهه نیست، به بحث در میزان دخالت عقل و قلمرو و کیفیت آن پرداخته است. در این مقاله سه دیدگاه مهم درباره عقل و دین ارزیابی می‌شود: دیدگاه عقلگرایی افراطی، دیدگاه ایمانگرایی، دیدگاه عقلگرایی انتقادی. براساس دیدگاه عقلگرایی افراطی «برای اینکه یک مجموعه باور دینی به طور عقلانی و درستی پذیرفته شود، باید اثبات صدق آن سیستم باور ممکن باشد.» دیدگاه ایمانگرایی معتقد است که سیستمهای باور دینی در معرض ارزیابیها و نقد و بررسیهای عقلانی قرار ندارند و نباید هم آنها را در معرض چنین نقادیهایی قرار داد. دیدگاه عقلگرایی انتقادی معتقد است که ارزیابی و بررسی سیستمهای باوردینی امری است ممکن و شدنی، بلکه هیچ راه گریزی از آن وجود ندارد.

اولین نکته ای که در این بحث باید بدرستی روشن شود، این است که سؤال اصلی و محوری این بحث چیست؟ آیا بحث بر سر «اصل دخالت عقل» در فهم، اثبات یا انکار و تفسیر مدعیات دینی است؟ یا اینکه آنچه محل تردید و سؤال می‌باشد، کیفیت و میزان این دخالت است (روش دخالت و حوزه و قلمرو آن)؟ به عبارت دیگر، آیا محل نزاع اصلی در بحث عقل و ایمان، اصل وجود ارتباط بین این دو می‌باشد و یا اینکه «اصل وجود ارتباط» محل شبهه و تردید نیست و همه بحث در «میزان دخالت عقل و قلمرو و کیفیت آن» است؟ یا اینکه هر دو

امر، هم اصل دخالت عقل و هم چگونگی دخالت و قلمرو آن، محل شک و تردید است؟

به نظر می‌رسد که با اندک مطالعه‌ای در نظریات علمی متفکران متدین و سیره عملی جوامع دینی روشن گردد که:

اولاً در همه جوامع دینی، متدینان به نحوی از انحاء عقل را در جریان تفهیم و تفهّم باورهای دینی به کار برده و از ثمره این شجره طیّبه استفاده می‌کنند و در سایه آن آرامش می‌یابند. به عنوان مثال همه جوامع دینی در مقام آموزش «سیستم» باورهای دینی^۱ به فرزندان خود و یا در مقام دعوت ابتدایی دیگران به دین (در رابطه با نومتدینان) از عقل و آموزشهای عقلانی در اثبات یا تفسیر باورهای دینی استفاده می‌کنند.

ثانیاً هنگامی که با تأمل فیلسوفانه به سخنان سرسخت‌ترین مخالفین «عقلگرایی» نظر کنیم، درمی‌یابیم که آنها نیز با اصل دخالت عقل در دین مخالفت ننموده و تنها نحوه خاصی از دخالت عقل یا دخالت عقل در حوزه خاصی از دین را مورد انکار و تردید قرار داده‌اند (و نه مطلق دخالت عقل در دین را) ولی متأسفانه بعضی شارحان و مفسران به کلام آن بزرگان عمومیت داده و از آن مخالفت با تمام گونه‌های دخالت عقل را برداشت کرده‌اند مثلاً پولس قدیس که از این جهت (مخالفت با عقلگرایی) گوی سبقت را از دیگران ربوده است و همه او را به عنوان پرچمدار مخالفت با عقلگرایی دینی می‌شناسد و هشدارهای او در این زمینه زبانزد عام و خاص است، فقط با نوع خاصی از عقلگرایی مخالف است و هشدارهایش در این زمینه تنها ناظر به نوع خاصی از استدلال عقلانی است. او «عقل خاکی»^۲ یا عقل ناسوتی‌ای را نفی و طرد می‌کند که نتیجه و محصول نوعی خدعه انسانی در مقابله و ستیز آشکار با واقعیت است؛ عقلی که علی‌رغم اینکه واقعیت بر او منکشف شده است، سعی می‌کند تا با انواع حيله‌های عقلانی زیر بار آن نرفته و آن را انکار نماید. (به گفته مولوی عقل غرض‌آلود و بیماری که در برابر هنر، صد حجاب بر دیده او زده شده و واقعیت را شفاف و صاف نمی‌بیند.) ارزیابی شتابزده «نامه‌های پولس» بخوبی نشان می‌دهد که او در طی این نامه‌ها و در جریان تعلیم آموزه‌های دینی در این نوشته‌ها، بکرات از استدلالات و تجزیه و تحلیل‌های عقلانی سود جست و در آموزش‌هایش از این امر استفاده کرده است. او در جریان این نامه‌ها با عمل خود اثبات کرده است که گریزی از کاربرد عقل در مقام تبلیغ، تفسیر و اثبات مدعیات دینی وجود ندارد. حتی ترتولیان، علی‌رغم این حمله صریح و

بی پرده اش به فلسفه که «آتن چه کاری به اورشلیم دارد؟! هیچ کاری، ایمان و فلسفه هیچ نقطه مشترکی ندارند. آنها کاملاً متغایر با یکدیگرند»، خودش در فلسفه تعلیم دیده و می توان مواردی از تبیینهای او را نشان داد که در آن موارد برای تبیین و دفاع از آموزه های مسیحی از برهانها و استدلالات عقلانی کمک گرفته است. پاسکال هم که می گفت: «قلب دلایلی دارد که عقل از فهم آنها ناتوان است»، مانند پولس نسبت به بعضی از گونه های خاص استدلال عقلانی انتقادات و اشکالات جدی متعددی داشت، ولی بجزرات می توان گفت که یکی از دغدغه های اصلی در طول تمام عمر وی، تلاش برای یافتن «دفاعی خردپسند از دین مسیحی بود» و از این جهت او را می توان در زمره متکلمانی به شمار آورد که در دفاع از مسیحیت به استدلالهای عقلانی متوسل شده اند.

کسانی که بر ایمان تکیه نموده و به عقل حمله می کنند، (ایمان گرایان افراطی) غالباً بر «تجربه دینی» تاکید می نمایند (جارچی ای را به خاطر بیاورید که هر روز صبح فریاد می زند «خدا نمرده است و من امروز صبح با او سخن گفتم.») ولی باید توجه داشت که تجربه دینی به هیچ وجه یک امر احساسی محض نبوده، بلکه مشتمل بر مفاهیم و باورهایی درباره وجودی که تجربه شده است؛ می باشد به طوری که اگر ما سعی کنیم که این تجربه را از این باورها و مفاهیم خالی نماییم، هیچ راهی برای سخن گفتن درباره کیستی یا چیستی- امر تجربه شده وجود نخواهد داشت. حال آنکه ما چاره ای نداریم دست کم برای تفهیم و تفهیم چنین «سیستم-باور دینی ای» از عقل و داده های آن استفاده کنیم.

بنابراین سؤال واقعی و محوری این نیست که آیا عقل هیچ مقام و منزلتی در دین دارد یا نه؟ زیرا پیداست که پاسخ بدین سؤال مثبت است. همه جنجال و بحث در این است که عقل از چه نوع جایگاهی در دین برخوردار «است» و از چه منزلتی «باید» برخوردار باشد؟ در این مقاله سعی شده است با سه دیدگاه مهم درباره رابطه عقل و ایمان دینی ارزیابی شود: دیدگاه عقلگرایی افراطی، دیدگاه ایمانگرایی، دیدگاه عقلگرایی انتقادی.

بدیهی است که قبول هر یک از این دیدگاهها، مستلزم پذیرش یک سلسله مبانی معرفت شناختی خاص و تن دادن به یک سلسله لوازم کلامی و فلسفی خاص دیگری است که در این مجال تنگ نمی توان به ارزیابی آن مبادی معرفت شناختی و این لوازم کلامی و فلسفی پرداخت.

عقلگرایی افراطی^۴

نخستین پاسخ به سؤال پیشین، پاسخ عقلگرایی^۵ افراطی است. براساس این دیدگاه «برای اینکه یک سیستم باور دینی به طور عقلانی و درستی پذیرفته شود، باید اثبات صدق آن سیستم باور ممکن باشد». بنابراین پذیرش عقلی و منطقی یک مجموعه باور دینی منوط به امکان اثبات صدق عقلانی آن مجموعه است؛ به طوری که «اگر برای اثبات عقلانی صدق آن راهی عقلانی و برهانی وجود نداشته باشد و نتوان آن را با برهان اثبات کرد، آن مجموعه قابل قبول نخواهد بود»

باید اعتراف کنیم که واژه «اثبات» (Prove) تا اندازه ای مبهم به نظر می رسد. مقصود ما از اثبات عقلانی این است که ما بتوانیم صدق آن باور را به گونه ای نشان دهیم که هر شخص معقول و منطقی ای، که پایبند به موازین عقلانی و منطقی است، آن را قبول کند. و مقصود این نیست که صدق آن باور به طور یقینی مطلق نشان داده شود؛ به گونه ای که هیچ تردید منطقی در آن ممکن نباشد، بلکه همین مقدار که براساس شواهد در دسترس عموم «محتملتر بودن صدق» آن نشان داده شود، برای اثبات آن باور کافی است.

از طرفداران جدی و تمام عیار این دیدگاه، ریاضیدان انگلیسی، دابلیو. ک. کلیفورد^۶ است. او مدعی است: «باور داشتن به هر امری براساس شواهد و مدارک ناکافی، همواره و در همه جا و برای همه کس، نادرست است.»^۷

کسی که به چیزی معتقد است که آن را در دوران طفولیت فراگرفته و یا پس از طفولیت بدان ترغیب شده است و به هر گونه تردیدی که درباره آن پدید آید، سرپوش نهاده و آن را در ذهن خود به عقب می راند و آن دسته سوالاتی را که بروز و ظهور آنها موجب تخریب پایه های چنین باوری می شوند، شرك آلود و الحادی می شمارد (و به هیچ وجه طرح چنین سوالاتی را فراهم نمی آورد) حیات و زنده بودنش تهدید بزرگی علیه نوع بشری به شمار می رود جستجو درباره شواهد و ادله یک باور را نباید یک بار و برای همیشه شمرد، به طوری که پس از آن تحقیق آن را حل شده کامل بشمارند خاموش کردن شعله های شک هرگز قانونمند نمی باشد.^۸

کلیفورد در این عبارت شرط پذیرش هر باوری را ابتنا بر شواهد و ادله کافی می داند؛ ادله و شواهدی که به هنگام بروز سوالات و تردیدها مقاومت نموده و جانب صدق آن باور را بر جانب کذب آن محتملتر نمایند و ذهن انسان عاقل را به صدق آن باور قانع نمایند.

چرا کلیفورد چنین معیارهای مشکلی را برای باورهای دینی قرار داده است و چنین فیلتر سخت و دریچه تنگی را در راه قبول باورهای دینی نهاده که تنها آن دسته از باورهای دینی را باید پذیرفت که از فیلتر شواهد و ادله کافی گذشته و در برابر سؤالات و تردیدهای مردافکن سربلند بیرون آیند و ادله آنها ذهن مخاطبین عاقل را قانع نماید؟ او در پاسخ به این سؤال فقط بر توالی و نتایج وخیم ناشی از قبول یک باور بدون در دست داشتن شواهد و ادله کافی و معتبر تاکید می نماید و آن عواقب را نشان می دهد و از طریق نامطلوب بودن آن سیل، سعی در اثبات مراد خود دارد.

یکی از اعتراضاتی که غالباً علیه دیدگاه عقلگرایانه افراطی مطرح می شود، این است که: افراد زیادی در جامعه زندگی می کنند که برای امرار معاش خویش مجبور به انجام کارهای سخت و طاقتفرسا هستند و تمام وقت مفیدشان را صرف کار و تلاش جانکاه می کنند. اینها از یک سو وقت و فرصت مطالعه و اندیشیدن درباره مسایل فوق را ندارند، و از سوی دیگر از توانایی و قابلیت کافی برای پرداختن به این مسائل نیز برخوردار نیستند. اینها طیف وسیعی از مردم متدین و اهل ایمان را تشکیل می دهند که نمی توان بدانها بی توجه بود و از کنار آنها براحتی گذشت.

به عبارت دیگر، طرح کلیفورد و امثال او قابلیت اجرا شدن و به عینیت پیوستن را ندارد. زیرا اجرای این طرح مستلزم این است که بسیاری از افراد متدین دست از کار و زندگی خود شسته و به بحث و بررسی و تحقیق در مبادی ایمانی خویش برآیند و چنین امری عملاً غیر قابل تحقق است. کلیفورد به این اعتراض توجه داشته و در این باره می گوید: ولی ممکن است کسی بگوید: من شخص گرفتاری هستم و فرصت کافی برای مطالعه و تحقیقی که ضروری است تا مرا در درجه ای از خبریّت و آگاهی نسبت به این مسائل خاص قرار دهد و یا حتی قادر به درک ماهیت براهین و استدلالات بنماید، ندارم. در این صورت او باید فرصت کافی برای ایمان داشتن را نیز نداشته باشد.^۹

به هر حال مقصود کلیفورد این است که باور و ایمان مستلزم صرف وقت و تنقیح مبادی و تنظیم مقدمات منطقی و یقینی است و کسی که فرصت برای پرداختن به این امور را ندارد، نباید به امر خاصی ایمان داشته باشد؛ بویژه در عرصه باورهای دینی که با سرنوشت و حیات ابدی انسان سروکار دارد و نیازمند تحقیق عمیقتر و براهین محکمتر است. نهایت اینکه چنین افرادی که چنین فرصت و توانایی کافی و لازم برای تحقیق عمیق در این امور را ندارند، بهتر است که موضع شکاکانه اتخاذ نموده و از هر گونه باور و حکم در این خصوص خودداری نمایند.

رای کلیفورد به طور ضمنی و کم‌رنگی مستلزم این است که هیچ مجموعه باور دینی ای قادر به احراز و کسب همه معیارهای سخت اثبات عقلانی ای که باید بر تمام باورها حکمفرما باشند نیست. ولذا شخص عاقل و اخلاقی که بایند رعایت موازین عقلانی و اخلاقی است، باید زیر بار هیچ سیستم باور دینی خاصی نرود.

البته نباید از آنچه گفته شد، چنین برداشت کرد که همه عقلگرایان تند و افراطی که بر ضرورت حاکمیت تمام عیار معیارهای عقلانی بر همه باورهای دینی پافشاری داشته‌اند، با دین و باورهای دینی سر خصومت داشته و زیر بار هیچ باور دینی خاصی نمی‌روند؛ بلکه به عکس بعضی از اینها طرفدار جدی و پروپا قرص دین بوده و التزام به دین را مقتضای رعایت موازین عقلانی می‌شمارند.

به عنوان مثال می‌توان از جان لاک نام برد که ضمن اصرار بر موازین عقلگرایانه خویش، موضع دینی اش را نیز حفظ نموده و معتقد بود: «مسیحیت اگر بدرستی فهمیده شده و بدرستی از آن حمایت شود، همان موازین و معیارهای لازم (حد نصاب لازم) را برای اثبات عقلانی را بدست خواهد آورد.»^{۱۰} جان لاک که معیارهایش برای بدرستی یک باور همان معیارهای ارائه شده به وسیله کلیفورد است، معتقد است که اگر ایرادی و نقصی وجود دارد، نه در خود مسیحیت و غیر عقلانی بودن آن، بلکه یا به لحاظ عدم درک صحیح محتوای مسیحیت و یا به دلیل دفاع نادرست متکلمان مسیحی از محتوی آن است.

توماس آکویناس که در بعضی از دیدگاههایش از لاک و کلیفورد فاصله می‌گیرد، در این امر با جان لاک توافق دارد که: از طریق تحقیق دقیق عقلانی می‌توان شواهد و دلایل متقاعدکننده ای را بر صدق مسیحیت ارائه داد.^{۱۱}

دیگر فیلسوف دینی که موضعش به عقلگرایی افراطی نزدیک بوده و از رهیافت دینی نیز حمایت می‌کند، ریچارد اسوین برن است.^{۱۲}

پاره ای از اشکالات و ابهامات این دیدگاه

۱- در مورد بسیاری از امور، عامه مردم و بویژه مردم متدین، ادعای «دانستن» می‌کنند، درحالی که قادر به ارائه هیچ گونه دلیل معتبر و قابل قبولی بر آن امور نیستند. با توجه به این ناتوانی است که تمایل به ارائه «براهین واقعی» بر همه اموری که ما بدانها معتقدیم (و مردم بدانها باور

دارند) امری هضم ناشدنی و غیر قابل فهم می نماید.

همه ما نسبت به وجود جهان خارج باور داریم و از آن خبر می دهیم، یا اینکه از دردهای درونی خویش به دیگران خبر می دهیم و یا بسیاری از حقایق ریاضی و منطقی را بدون اقامه دلیل و برهان می پذیریم و در هیچیک از این موارد ادعاهای ما مبتنی بر استنتاج منطقی نیست.

۲- یکی دیگر از اموری که ما را وادار می کند تا در صحت و حقیقت این دیدگاه دچار تردید شویم، این مسأله است که آیا آن نوع تضمین عقلانی ای که عقلگرایان افراطی در پی به دست آوردن آن هستند و بر آن تاکید بسیاری می ورزند، از نظر دینی امری مطلوب است؟ و آیا این تضمین ناشی از برهان با گوهر ایمان سر سازگاری دارد؟ و آیا دین در پی رسانیدن مردم به یک چنین وضوح منطقی و تضمین عقلانی ای می باشد؟ یا در گوهر ایمان نوعی خطر کردن و گام نهادن به سوی ماورا نیز وجود دارد؟

در میان مردم متدین، و نیز در بین بسیاری از متفکران (پس از کیرکگور و به تبع او)، این دیدگاه رواج و شیوع فراوانی دارد که در ماهیت و گوهر ایمان نوعی «گام نهادن به فراسوی» وجود دارد که مستلزم نوعی خطر کردن و عدم تیقن و وضوح عقلانی است.

کیرکگور و تابعین او بشدت هر چه تمامتر از این دیدگاه دفاع می کنند که در ماهیت ایمان نوعی «خطر کردن» نهفته است که با وضوح عقلانی و اطمینان ناشی از برهان قابل جمع نیست. ما این دیدگاه را، حتی اگر نادرست هم بشماریم، ولی رواج و شیوع چنین طرز تلقی ای ما را وادار می کند تا آن را جدی گرفته و در مدعای عقلگرایی افراطی با دیده تردید و سؤال بنگریم. به هر حال اگر این نظریه درباره گوهر ایمان درست باشد، دیدگاه عقلگرایانه افراطی دیدگاه مناسبی برای توجیه رابطه عقل و ایمان نخواهد بود.

۳- سؤال دیگری که درباره این دیدگاه به چشم می خورد، این است که آیا این دیدگاه دیدگاهی عملی و کارآمد است؟ به عبارت دیگر، آیا اصولاً جامعه عمل پوشانیدن به آنچه عقلگرایی افراطی بدان توصیه می کند، امری ممکن و شدنی است؟

آیا می توان صدق یک مجموعه باور دینی را آن چنان نشان داد و به لحاظ عقلانی اثبات کرد که اگر آن را به هر شخص معقولی - که به ضوابط عقلانی پایبند است - ارائه دهیم، بپذیرد و برای او متقاعد کننده باشد؟ آیا اساساً چنین امری قابل تحقق است؟

عقلگرایان افراطی در برابر این سؤال می توانند چنین بگویند که صرف اینکه همه افراد عاقل از

طریق براهین ارائه شده به وسیلهٔ مومنان متقاعد نشوند، نمی‌تواند به طور آشکار و بی‌واسطه‌ای مدّعی عقلگرایی افراطی را تهدید نماید و یا آن را تخریب کند. زیرا درستی یک برهان به لحاظ ماده و صورت یک طرف قضیه است و پذیرش و استعداد و نبودن عائق و مانع از سوی مخاطب جانب دیگر آن است از عدم پذیرش یک برهان از سوی مخاطبان نمی‌توان نقص در ماده یا صورت آن را استنتاج نمود. چه بسا عدم پذیرش استدلالی از سوی مخاطب، معلول یکی از علل و عوامل ذیل باشد:

- الف - ممکن است مخاطب برهان را به طور کامل و دقیقی مطالعه نکرده باشد.
- ب - ممکن است که او به دلیل نداشتن تحصیلات کافی و کسب مبادی لازم، قادر به فهم آن برهان نباشد.
- ج - از ظرفیت کافی و استعداد عقلانی لازم برای فهم پاره‌ای از براهین فی حد نفسه معتبر برخوردار نباشد.
- د - چه بسا پیشداوریها و حب و بغضها و عوامل محیطی و بیرونی حجاب معرفت او شده باشد.
- به هر حال دهها امکان و احتمال دیگری ممکن است در بین باشد و مانع از پذیرش براهین مومنین از سوی مخاطبینشان شوند. لذا از عدم پذیرش مخاطبین نمی‌توان نادرستی براهین مومنین را استنباط کرد.
- با همهٔ این اوصاف، شیوهٔ بحثی که براهین دینی بر آن ساری و جاری شده‌اند، برای عقلگرایان افراطی چندان رضایت بخش و دلگرم‌کننده نیست. زیرا حداقل در مورد بعضی از براهین دینی باید مخالفتها و مقاومتها (انکارهای عمدی) بتدریج کم شده و به حداقل ممکن می‌رسید؛ درحالی که آنچه به نظر می‌آید در متن واقع و در دنیای تفکر اتفاق افتاده، عکس این مطلب است. حتی فیلسوفانی که برهان خاصی را به عنوان برهان کامل و تامّ پذیرفته‌اند، آنها هم، به احتمال قوی، در ضمن مطالعه و بررسیهای بعدی آن برهان دریافته‌اند که برخی رخنه‌ها و شکافهای منطقی و عقلانی در آن وجود دارد که شخص باهوش و عاقل را از پذیرش کامل آن باز می‌دارد.
- اعتراف به این واقعیت حائز اهمیت است که این مشکل فقدان براهین متقاعدکننده برای عموم، نه فقط مختص به سیستمهای باور دینی، بلکه در بارهٔ تمام براهینی که از یک جهان بینی کلی و جهانشمول پشتیبانی می‌کنند و در پی ارائه تفسیر جامع و مانعی از عالم و آدم می‌باشند، ساری و

جاری است. حتی علم، به عنوان یک جهان بینی کامل و تام، از چنین پشتیبانی شدید و محکم عقلانی برخوردار نیست؛ هر چند که بسیاری از نتایج در شاخه های مختلف و متنوع علوم دارای چنان استحکام و استواری است که شخص عاقل و فرزانه از پذیرش آنها سرباز نمی زند، ولی علم به عنوان یک جهان بینی - که شامل تمام واقعیات بشود - که غالباً طبیعت گرایی علمی خوانده می شود و مدعی است که علوم بشری همه چیز را درباره واقیعت به ما می گویند، تنها یک تئوری در بین سایر تئوریهای بدیل است که از قابلیت اثبات عقلانی برای تمام مردم نیز برخوردار نیست.

۴- مشکل دیگری که بر سر راه عقلگرایی افراطی وجود دارد این است که عقلگرایی افراطی فرض کرده است که در همه انسانها قوه و توانایی خنثی و بی طرف و آزاد از هر پیشداوری و پیشفرضی به نام «عقل» وجود دارد که جهان بینیهای مختلف و متعارض را آزادانه بررسی نموده و سپس فارغ از پیشداوریها و تمایلهای مردم و ... دست به انتخاب می زند؟ ولی آیا عقل بدین سان بی طرف و آزاد است؟

فیلسوفانی که به این مشکل توجه نموده اند، تلاش زیادی را مبذول داشته اند تا رهیافت فلسفی خاصی را در پیش گیرند که از هر گونه پیشداوری و پیشفرض اثبات ناشده ای به دور باشد و لذا نظری کاملاً خالص و خالی از پیشفرض به فلسفه داشته باشند. تلاش دکارت برای آغاز نمودن تفلسف خود از نقطه «شک عام و فراگیر» نمونه معروف و شناخته شده ای از این تلاش است.^{۱۳} چه بسا نتوان تمام رجعتهای فلسفی را از این قبیل دانست، ولی گروه زیادی از فیلسوفان معاصر برآنند که رسیدن به چنین چیزی ممکن نیست. به عبارت دیگر هیچ نقطه شروع و اتکای آزاد و خالی از پیشفرض که ما بتوانیم معرفت خود را بر آن بنا کنیم و مستقل از هرگونه معرفت نظری دیگری باشد، وجود ندارد.^{۱۴} و اگر این دیدگاه درست باشد ما هیچ معرفت خالی از پیشفرض نداشته باشیم، در این صورت رهیافت عقلگرایی افراطی رهیافتی دست نیافتنی غیرقابل حصول خواهد بود. ولذا ما برای تاسیس یک نظام فلسفی هیچ چاره ای نداریم که یا، آن گونه که برخی از فلاسفه غرب معتقدند، از بعضی پیشفرضهای اثبات نشده شروع کنیم و یا، آن گونه که فلاسفه دیگر مغرب زمین و فلاسفه اسلامی معتقدند، از برخی بدیهیات بی نیاز از اثبات شروع نموده و دیوارهای ساختمان فلسفه را براساس آنها بالا ببریم.

ایمانگرایی^{۱۵}

نوع دوم دیدگاهی که باید بررسی شود، دیدگاهی است که عموماً ایمانگرایی خوانده می‌شود. این طرز تلقی به طرق گوناگونی به وسیله متفکرین و نویسندگان متعددی تعریف شده و از آن جانبداری می‌شود. مقصود ما در اینجا از ایمانگرایی، دیدگاهی است که معتقد است سیستمهای باوردینی در معرض ارزیابیها و نقد و بررسیهای عقلانی قرار نبوده و نباید هم آنها را در معرض چنین نقادیهایی قرار داد. به عنوان مثال، برطبق این دیدگاه، وقتی که می‌گوییم ایمان داریم که «خدا وجود دارد» و «خدا ما را دوست دارد» و ... به معنای این است که ما این امور را (وجود خدا و محبت او به ما و ...) با همه وجود خویش پذیرفته ایم. و این پذیرش ما مبتنی بر هیچگونه استدلال و مشاهده و ارزیابی عقلانی‌ای نیست. ولذا این اعتقاد و ایمان نه از ناحیه ارزیابیهای بیرونی عقلانی تثبیت می‌شود و نه دچار بحران و آشفتگی می‌گردد و به همین دلیل شخص ایمانگرا معتقد است که عقل و علم نه یار شاطر ایمان اند و نه بار خاطر او.

نقطه عزیمت استدلال شخص ایمانگرا از اینجا است که هر برهانی از براهین مبتنی بر مقدمات یا پیشفرضهای خاصی است. اگر کسی در مقابل ما از پذیرش هرگونه پیشفرض و مقدمه‌ای سرباز زند و زیر بار هیچ پیشفرض اثبات ناشده‌ای نرود، استدلال کردن و برهان آوردن برای چنین شخصی به هیچ نتیجه‌ای نخواهد رسید و کاملاً بی‌فایده خواهد بود. به تعبیر دیگر، اساساً بحث کردن با چنین شخص شکاکی غیر ممکن خواهد بود. زیرا هر آنچه در برهانی به عنوان مقدمه فرض شده است، خود ممکن است نتیجه‌ای اثبات شده در برهان دیگری باشد که خودش دارای مقدمات و مفروضاتی است و آن مقدمات هم ممکن است نتیجه برهان دیگری باشد. ولی این سلسله تا بی نهایت نمی‌تواند ادامه یابد و ما در جایی از این رشته طولانی استدلالات و استنتاجات به یک سلسله مفروضات و مبادی بنیادین و اساسی دست پیدا می‌کنیم که آنها را نه از طریق استنتاج از مقدمات دیگری، بلکه به دلیل اینکه آنها چنان بنیادین و اساسی اند که هیچ امری اساسی‌تر و بنیادین‌تر از آنها که بتواند آنها را اثبات نماید، نمی‌توان یافت، پذیرفته ایم (بدیهیات اولیه). به عبارت دیگر این بنیادها از چنان وضوح و بداهتی برخوردارند که هیچ امر واضحتر و بدیهی‌تر از آنها نمی‌توان یافت تا آنها را اثبات نماید. پذیرش آنها به دلیل پذیرش مبادی و پیشفرضهای دیگری نیست، بلکه به دلیل وضوح و بداهت خود آنهاست. در نتیجه ما در هر ارزیابی عقلانی‌ای و نقادی

علمی‌ای به یک سلسله اصول بنیادین و اساسی غیرقابل اثبات نیازمندیم. حال نکته مهم و اساسی‌ای که طرفداران دیدگاه ایمانگرایی بر آن تاکید می‌کنند، این است که «در نزد شخص متدین و باورمند مخلص (که به معنای واقعی کلمه ایمان دارد) بنیادیترین پیشفرضها در درون خود سیستم باور دینی یافت می‌شود و نه در بیرون از آن. «ایمان دینی، خود، بنیاد حیات شخص متدین است و به تعبیر پال تیلیش: «ایمان دلبستگی فرجامین شخص متدین است»

اگر امر بدین منوال باشد که ایمانگراها ادعا می‌کنند، در این صورت آزمون نمودن و محک زدن باور و ایمان شخص به وسیله هرگونه معیار بیرونی عقلانی و علمی، اشتباهی فاحش است که از فقدان ایمان واقعی و ریشه دار ناشی می‌شود. و بر همین اساس است که گفته می‌شود اگر ما کلمه خدا را به وسیله علم یا منطق محک بزنیم و بیازماییم، در واقع علم و منطق را به جای خدا مورد پرستش قرار داده ایم و بدانها لباس خدایی پوشانده ایم. این طرز تلقی که ایمان دینی بدون هیچ استدلال و برهانی باید پذیرفته شود، ممکن است تلقی نارضایت بخش و ناراحت کننده‌ای به نظر آید، درحالی که ایمانگرایان صادق و واقعی نه تنها مشکل خاصی در این فقدان برهان نمی‌بینند، بلکه از آن لذت برده و بدان مسرورند.

سورن کیرکگور بکرات کسانی را که در پی اثبات حقانیت دین از طریق شیوه‌ای عینی و از راه کسب برهان و شاهد هستند، مورد حمله و استخفاف قرار داده و متذکر شده است: آنچه در این بین در معرض خطر (و به دست فراموشی سپرده شدن است)، وجود ما به عنوان یک انسان است. علاوه بر این امر، او خاطر نشان می‌سازد که تحقیق عقلانی عینی جریانی تقریبی و احتمالی است که در آن جریان شخص محقق به پاسخ نهایی نزدیک و نزدیکتر می‌شود، ولی هرگز به طور کامل بدان دست نمی‌یابد. همواره شواهد زیاد دیگری برای تحقیق باقی می‌ماند که باید بررسی شود و کتابها و یا عباراتی که باید مورد مطالعه و دقت نظر واقع شوند. در واقع او معتقد است که فرضاً اگر ما موفق شویم و بتوانیم وجود خدا و عشق او به ما را اثبات عقلانی نماییم، این تحقیق به جای اینکه هدف دستیابی انسان به شناخت خدا را آسان کند، ایمان داشتن به خدا را غیرممکن خواهد کرد.

کیرکگور می‌گوید: «اگر خطرکردنی در بین نباشد، ایمانی وجود ندارد. ایمان همان شور بیکران عالم درونی فرد و بی‌یقینی عینی است». او بارها تکرار می‌کرد که حقیقت جاودانه فی حد

نفسه و در عالم واقع یک پارادوکس نیست، بلکه در رابطه با ماست که پارادوکس می شود. در طبیعت گواهایی بر کار خدا می توان دید، اما بسیاری چیزها نیز می توان دید که خلاف آنند. چه در طبیعت بنگریم و چه در انجیل، «بی یقینی عینی» هست و برجای می ماند. زیرا ایده انسان-خدا (که در مسیح تجلی کرده است) برای عقل کرانمند یک ناسازه (پارادوکس) است.^{۱۶}

عصاره فکر کیرکگور درباره ایمان، که در کتاب «مراحل و منازل راه زندگی» شرح و بسط داده شده، این است که: ایمان یک نوع شناسایی نیست، حرکت با شور و شوق اراده است به طرف سعادت ابدی که همواره انسان خواستار آن است. این شور و شوق بر هر تردید و دودلی ناشی از خارج فایق می آید و در امری خلاف عرف و اجماع یا غیر منطقی و محال قرار می گیرد. زیرا وحی و الهام فقط برتر از عقل نیست، خلاف عقل است. اما اینکه خدای در فوق زمان و بی نهایت، مانند یک فرد (آدمی) در زمان به دنیا بیاید، این است خلاف مطلق عرف و اجماع، هم اثبات آن ناممکن است و هم فهمیدن آن. درخور امکان فقط اعتماد به آن است، «عقل را از دست دادن برای یافتن خدا محض اعتقاد است»... رنج و محنت برای حیات مسیحی اساسی است، ایمان خود نوعی زجر است و «به صلیب آویختگی عقل».^{۱۷}

او معتقد است که: مسیحیت یک دکترین فلسفی نیست که باید آن را در پرتو نظر پردازیهای عقلی فهمید؛ زیرا مسیح فیلسوف نبوده است و حواریون او هم یک جامعه کوچک دانشمندان را تشکیل نداده بودند.

... نخستین کسی که دفاع از دین مسیحیت را باب کرد، در واقع یهودای دیگری است. او نیز با بوسه ای خیانت می کند، اما این بوسه حماقت است. من کسی را که از دین مسیح دفاع می کند، بی ایمان می دانم.^{۱۸}

در اندیشه کیرکگور خدا شیئی نیست که بتوان وجودش را اثبات نمود و اصلاً نیازی به اثبات ندارد و به یک معنا قابل اثبات نیست. خدا، خودش را بر وجدان انسانی پدیدار می کند؛ بدین معنا که انسان را از گناه آلودگی و جدا افتادگی خویش از خدا و نیاز به خدا آگاه می نماید.

از یک جهت شرح کیرکگور از ایمان (دیدگاه ایمانی) پرخاشی آشکار و شدید علیه فلسفه های نظری ای است که با ایمان برخورد نظری و فلسفی محض می نمودند و نماینده اصلی آن هگل است. برخوردی که کارش از میان برداشتن فرق بین انسان و خدا و عقلی کردن آموزه های دینی و درآوردن آنها در قالب مباحثی است که از نظر فلسفی برهانی شده اند.

پاره ای از مشکلات این دیدگاه

۱- اگر جمع آوری شواهد و فراین بر باور به خدا و برای تثبیت و تحکیم این باور، بی فایده و نامطلوب است، پس از چه راهی می توان شخصی را که ایمان ندارد به سوی ایمان کشانید و او را مؤمن کرد؟

به عبارت دیگر ما غیر از راه اقامه براهین و شواهد برای شخص غیرمتدین چه راه دیگری در پیش رو داریم که او را وادار نماید به سوی ایمان دینی کشیده شود؟ پاسخ ایمانگرایان ساده است: تو باید خودت را متعهد و ملزم کنی، تو باید به سوی ایمان خیز برداری. باور داشتن بدون داشتن (یا خواستن) هرگونه دلیل و شاهدی نشان دهنده این است که باور تو درست و واقعی است.

هنگامی که مردم متدین با دیدگاه کیرکگور درباره ایمان آشنا شدند، بسیاری از آنها این دیدگاه را جذاب و دلپذیر یافتند. این دیدگاه با بسیاری از تعابیر دینی متون مقدس درباره ایمان، و نیز با پاره ای از یافته ها و تجارب شخصی خود جور درمی آید.

این نظر که ایمان مشتمل بر عناصری از قبیل تعهد و التزام، خطر کردن، جهش و... است، توجه خیل عظیمی از مردم متدین را در مغرب زمین برانگیخت. عظمت و دامنه نفوذ کیرکگور، تا آن حد است که او را می توان نخستین پیام آور بزرگترین حرکت فلسفی معاصر، یعنی اگزیستانسیالیسم، و یکی از بنیانگذاران الهیات سخت کیشی نوین، در کنار شخصیت‌هایی چون کارل بارث و ردولف بولتمان و... به شمار آورد.

۲. فرض کنیم که ایمان نوعی جهش و خطر کردن است. در مورد اشخاصی که تصمیم خود را گرفته اند و ایمانی خاص را برگزیده اند، مشکلی پدید نمی آید، ولی در مورد کسانی که در مرحله تصمیم گیری قرار دارند و هنوز بر سر دو راهی یا چند راهی هستند، چه باید کرد؟ چگونه یک نفر تصمیم بگیرد از بین بدیل‌های متعدد و متنوعی که در پیش روی دارد و همه آنها به طور یکسانی موجه می نمایند (کاتولیسم رومی، پروتستانسیم مسیحی و...) یکی را برگزیند؟

یک رهیافت معقول و منطقی این است که او به طور دقیقی بدیل‌های در پیش رو را بررسی کند و ببیند که کدامیک از آنها صدقش محتملتر است و همان را برگزیند. گرچه این همان چیزی است که ایمانگرایان آن را غیرممکن می شمارند، ولی داشتن شیوه مناسب و همگانی و بین الاذهانی برای

ارزیابی مدعیات متعارض سیستمهای باور دینی امری ضروری می نماید. در غیر این صورت ما اساس و بنیادی برای نفی حتی غریبترین فرهنگها و ادیان نخواهیم داشت.

۳- این ادعا که «سیستمهای باور دینی بنیادینترین مفروضات را در درون خود دارند و لذا نمی توان آنها را به وسیله معیارهای بیرونی عقلانی مورد بررسی و ارزیابی قرار داد، دربردارنده نوعی ابهام و ایهام در واژه «بنیادین» است.

مقصود از این «بنیادین» چه نوع بنیادینی است؟ بنیادین به لحاظ معرفت شناختی یا بنیادین به لحاظ تاثیر در نحوه حیات؟

باورهای دینی متدینان مخلص و واقعی «بنیادین» هستند؛ بدین معنا که این باورها راهنمای اساسی و بنیادینی برای نحوه حیات مورد علاقه او را در اختیارش قرار می دهند، به زندگی او جهت داده و آن را معنادار می کنند و دلیل زیستن و فلسفه بودن را در اختیار او قرار می دهند. آری به این معنای خاص این باورها بنیادین هستند. ولی این معنا از بنیادین با «بنیادین به لحاظ معرفت شناختی» متفاوت است و از اثبات یکی، دیگری لازم نمی آید. به عبارت دیگر از اینکه باوری جهت دهنده به حیات شخصی و فلسفه بخش به آن باشد، لازم نمی آید که آن باور «بدیهیترین و واضح ترین و صادقترین باورها» نیز باشد. در واقع ما در زندگی روزمره خویش بخوبی می یابیم که حقایق آشکاری وجود دارند که خودشان را کم و بیش به نحوی از انحا بر اندیشه ما تحمیل می کنند. این حقایق رابطه چندانی هم با باورهای دینی خاصی که ما پذیرفته ایم یا انکار می کنیم، ندارند.

به نظر می رسد حقایق اولیة هندسه دارای چنین وضوح و بداهتی بوده و از لحاظ معرفت شناخت بنیادین هستند. ما اینها را بنیادین در معرفت می دانیم، گرچه آنها به هیچ وجه از آن نوع «هدایتگری بنیادین» و جهت بخشی و معنادهدگی برای حیات برخوردار نیستند. بنابراین اگر باورهای دینی از ویژگی اخیر برخوردارند، به هیچ وجه مستلزم برخورداری آنها از ویژگی معرفت شناختی نخواهد بود.

۴- علاوه بر این، این ادعای ایمانگرایان نیز که «شخص نمی تواند ایمانش را با معیارهای عقلانی ارزیابی کند، مگر اینکه ایمانش را از دست بدهد»، ادعای بدون دلیلی به نظر می رسد و موارد نقض متعددی علیه آن وجود دارد. اشخاصی دست به ارزیابی عقلانی باورهای دینی خود زده اند، بدون اینکه ایمان خود را از دست داده باشند یا اینکه در ایمان خویش اندکی دچار تردید و اضطراب شوند.

مارتین لوتر گمان می کرد که اخترشناسی کپرنیکی (که بر طبق آن خورشید ثابت بود و زمین برگرد آن در حرکت بود) با مبانی دینی و یافته های کتاب مقدس ناسازگار است. زیرا در کتاب مقدس (یوشع ۱۰: ۱۲-۱۴) یوشع پیامبر هنگامی اراده اش بر این تعلق گرفت تا روشنایی روز را طولانی نماید تا سربازانش بتوانند پیرویشان را در نبرد به اتمام برسانند، به خورشید (و نه به زمین) دستور داد تا بایستد و این نشان می دهد که خورشید نخست متحرک بوده، و الا دستور به توقف لغو و بی معنا خواهد بود.

بر خلاف این دیدگاه که بین اخترشناسی جدید و ایمان دینی نوعی تعارض احساس می کند، مسیحیان در قرون اخیر، که از آن جمله کیرکگور و دیگر ایمانگرایان مدرن را می توان نام برد، به این نتیجه رسیده اند که خطر و زیان ناشی از پذیرش اخترشناسی جدید و سایر یافته های جدید علمی، برای ایمان بسی اندک و ناچیز و غیر قابل توجه است. حتی بسیاری از متدینان و اهل ایمان بتدریج به این احساس رسیده اند که بعضی از دیدگاههایشان درباره خدا و اوصاف او با سایر دیدگاههای آنها به حسب ظاهر متضمن نوعی تناقض منطقی است. مثلاً شخصی ممکن است به این نتیجه برسد که باور به تدبیر مطلقه الهی نسبت به هر چیزی که اتفاق می افتد، با باور به اراده آزاد انسانی ناسازوار است. نتیجه این احساس ناسازگاری و تناقض این است که اینها در پاره ای از فهمهای دینی خویش از امور دست به تعدیل زده و به بازنگری مجدد پردازند و بندرت چنین تعدیلی را به عنوان «از دست دادن ایمان» می شمارند و بین این دو هیچ ملازمه ای نمی بینند.

۵- یکی دیگر از ادعاهای نادرستی که قبلاً مطرح شده، این بود که: محک زدن ایمان به خدا به وسیله منطق و علم به معنای (یا مستلزم) بالاتر قرار دادن منطق و علم از خداست. این ادعا هم مغالطه ای بیش نیست و هیچ دلیل منطقی از آن حمایت نمی کند. در این صورت معلوم می شود که علم و منطق که معیار ارزیابی عقاید دینی قرار گرفته اند، حقانیت خودشان را از دین نگرفته و حقانیت آنها پیشینی است گذشته از اینکه ایمان راستین باید از آن چنان قوت و استحکامی برخوردار باشد که بتواند از فیلتر هرگونه آزمون منطقی سرفرازانه عبور نموده و کسب موفقیت کند؛ بلکه از این ادعا نیز می توان فراتر رفت و مدعی شد که برای اینکه یک سیستم باوردینی به وسیله انسانهای خردمند و فرهیخته جدی گرفته شود و بدان اعتنا شود، این سیستم باید در معرض آزمونهایی از قبیل سازواری منطقی درونی، سازواری با سایر داده های فلسفی و علمی، هماهنگی و مطابقت با واقع، جامعیت و ... قرار گیرد و بتوان آن سیستم را با این معیارها آزمود و

مورد بررسی قرار داد؛ والا اگر این سیستم دینی چنان باشد که راهی برای بررسی منطقی آن وجود نداشته باشد، انسانهای معقول و منطقی از پذیرش و حتی جدی گرفتن آن خودداری خواهند کرد. حتی ایمانگرایان افراطی هم معمولاً از پذیرش این امر که باورهایشان منطقیاً متناقضند و یا در تعارض با حقایق اثبات شده و مسلم قرار دارند، ابا داشته و این تعارض و تناقض را ظاهری می دانند و معتقدند که اگر کسی از چشم انداز بالاتری و با دید وسیعتری نظر کند، هیچ گونه تناقض واقعی بین دین و علم و عقل وجود ندارد.

عقلگرایی انتقادی

فرض کنید تا به حال به این نتیجه رسیده ایم که هم ایمانگرایی و هم عقلگرایی افراطی هر دو اشتباه بود و هیچیک قادر به ارائه تبیین درستی از رابطه عقل و ایمان نیستند.

برخلاف این دو دیدگاه، که در نقطه مقابل یکدیگر قرار دارند و به هیچ وجه با یکدیگر قابل جمع نیستند، موضع سومی در اینجا می توان اتخاذ نمود که به نحوی عناصری مثبت هر دو دیدگاه را با هم سازش داده و عناصر منفی آنها را کنار نهاده است. این دیدگاه که در حد وسط دو دیدگاه افراطی پیشین قرار دارد و نظریه متعادلتری را در این زمینه (رابطه عقل و ایمان) ارائه می دهد، دیدگاه عقلگرایی انتقادی است.

این دیدگاه در پی آن است که نشان دهد: ۱- ارزیابی و بررسی عقلانی سیستمهای باوردینی امری است ممکن و شدنی، بلکه هیچ راه گریزی از آن وجود ندارد. لذا نظر ایمانگرایان در باره عدم امکان ارزیابی عقلانی باورهای دینی نظری ناصواب است.

۲- ولی این ارزیابی و بررسی عقلانی ممکن و بلکه مطلوب و گریزناپذیر نمی تواند ما را به اثبات صدق قطعی، انحصاری، کلی و همیشگی یک سیستم باور خاصی برساند.

اگر ما از این موضع دفاع کنیم که سیستمهای باور دینی را می توان ارزیابی عقلانی کرد، ولی نتایج این ارزیابیها و بررسیهای عقلانی ما را به اثبات قطعی و کلی و انحصاری صدق یک سیستم خاص نمی رساند، در این صورت ما در واقع از موضع عقلگرایانه انتقادی دفاع نموده ایم. عقلگرایانه بودن این موضع به لحاظ قبول امکان ارزیابی سیستمهای باور دینی و انتقادی بودن آن به لحاظ داشتن دیدگاه نقدپذیرانه نسبت به نتایج این ارزیابیها و نفی کلیت و قطعیت و انحصاریت این ارزیابیها می باشد.

نتیجه اینکه عقلگرایی انتقادی دیدگاهی است که معتقد است: سیستمهای باوردینی می‌توانند و بلکه باید به لحاظ عقلانی نقّادی شوند، هر چند اثبات قطعی و انحصاری و کلی صدق یک سیستم باور خاص غیر ممکن است.

عقلگرایان انتقادی نیز، همچون عقلگرایان افراطی، به ما توصیه می‌کنند تا همه قابلیت‌ها و استعداد‌های عقلانی خویش را تا بیشترین حد ممکن، در ارزیابی و واریسی باورهای دینی به کار بیندیم و از تمام توان عقلانی خویش در این زمینه استفاده کنیم که این امر مستلزم تلاش‌های عقلانی ذیل می‌باشد:

۱- بسط و گسترش هر چه بیشتر بهترین براهین عقلانی ممکن برای اثبات مدعیات اصلی دین.
۲- ملاحظه و بررسی عقلانی و در حد امکان پاسخگویی به اشکالات و اعتراضات عمده وارد شده بر سیستم باور دینی.

۳- بررسی و ملاحظه مبادی و مبانی عقلانی باورهایی که قالب برهانی پیدا نموده‌اند.
(باورهایی که به صورت تئوریک شکل منطقی و برهانی پیدا نکرده‌اند.)

۴- ملاحظه و توجه نسبت به لوازم عقلانی باورهای دینی.

و در یک کلام مستلزم «تلاش برای رسیدن به فهمی خردپسند از اعتقادات دینی» است.

با همه این اوصاف، عقلگرایی انتقادی همواره به ما گوشزد می‌کند که نباید نسبت به نتایج و ثمرات این ارزیابی‌ها و بررسی‌های عقلانی اعتماد و خوش بینی بیش از حد داشته و این نتایج را قطعی و کلی و انحصاری بشماریم از یکسو ما باید تمام توان عقلانی خویش را به کار بندیم و در این راه لحظه‌ای درنگ نکنیم و از سوی دیگر همیشه نتایج این ارزیابی‌ها را نقدپذیر دانسته و آنها را همواره در معرض نقد و بررسی قرار دهیم. بنابراین این دیدگاه به لحاظ توجه به توانایی عقل در ارزیابی سیستم-باور دینی با دیدگاه عقلگرایانه افراطی همراهی می‌کند و به لحاظ توجه به محدودیت‌ها و ضعف‌های ارزیابی عقلانی و نقّادی آن، با دیدگاه ایمانگرایانه همراه است. این دیدگاه را از دو جهت می‌توان دیدگاهی انتقادی شمرد.

۱- این دیدگاه به همان اندازه بر نقش عقل در نقّادی (ارزیابی‌های نقّادانه) باورهای دینی تاکید می‌کند که در مخالفت با اثبات صدق انحصاری چنین باورهایی به وسیله ارزیابی‌های عقلانی.

۲- در مقام بررسی «شان عقل» هم نظری انتقادی داشته و همواره بر محدودیت‌ها و نارسایی‌های قضاوت‌های عقلانی نیز نظر انتقادی دارد. می‌توان گفت این موضع نقّادانه معرفت‌شناختی (کانتی)

است که ثمره خودش را در فلسفه دین و کلام جدید در قالب عقلگرایی انتقادی نشان می دهد. اگر ما در موضع نقد این دیدگاه قرار بگیریم، باید ابتدا مبنای معرفت شناختی این دیدگاه را - که در واقع همان دیدگاه انتقادی کانت نسبت به عقل نظری است - مورد نقد و بررسی قرار داده و سپس در مرحله بعد در حوزه الهیات و فلسفه به نقد و بررسی بپردازیم.

اگر بخواهیم دقیقاً بر طبق توصیه عقلگرایی انتقادی عملی کنیم، چه باید بکنیم و چگونه با باورهای دینی برخورد نماییم؟ به عبارت دیگر، اگر ما بخواهیم یک عقلگرای انتقادی تام و تمام و وفادار به اصول و ضوابط خود باشیم، در ارزیابی و نقد و بررسی باورهای دینی چگونه باید رفتار نماییم؟

الف - اولین قدمی که در این عرصه باید برداریم، این است که دست به گزینش زده و از میان مجموعه باورهای دینی، باور دینی خاصی را، یا گروه محدود و خاصی از این باورها را، برای مطالعه انتخاب نماییم. زیرا در غیر این صورت اگر بخواهیم به واری همه باورهای دینی بپردازیم، نتیجه تحقیق و مطالعه ما بسیط و عامیانه خواهد بود.

در مرحله گزینش خوب است که به دو نکته توجه داشته باشیم:

۱- آن باور یا دسته باورهایی را برای مطالعه و بررسی گزینش نماییم که جنبه بنیادین داشته و به منزله زیربنای سایر باورهای دینی به شمار می روند؛ مانند اعتقاد به وجود خدا.

۲- آن باور یا باورهایی را انتخاب نماییم که خود نیز به قبول آن تمایل داشته و به آن اعتقاد داشته باشیم تا در مقام فهم آن دچار مشکل و پیشداوری نشده و نگرش ما نسبت به آن باور، نگرشی بیرونی نباشد. یعنی با دیده عامل بتوانیم آن را مطالعه کنیم و نه صرفاً از عینک ناظر بی طرف. در غیر این صورت اگر نسبت به قبول باور گزینش شده تمایلی و اعتقادی نداشته باشیم، نیازمند بذل توجه زیاد نسبت به کسانی که این باور را پذیرفته اند و بدان اعتقاد می ورزند، هستیم.

ب- پس از مرحله انتخاب و گزینش باوری خاص برای مطالعه و بررسی، قدم دوم این است که تا آنجا که امکان دارد، «آن باور را بدرستی و با دقت هرچه تمامتر بفهمیم» و تلاش کنیم تا در ناحیه فهم درست و دقیق آن باور دچار خطا و اشتباه نشویم. این امر مستلزم این است که:

۱- تعاریف دقیق و روشنی از اصطلاحات کلیدی به کار رفته در آن باور به دست داده و از این راه حدود و ثغور هریک از مفاهیم اساسی و بنیادین را روشن کنیم.

۲- لوازم منطقی پذیرش این باور را جستجو نموده و به طور دقیق مشخص نماییم تا معلوم شود

که اگر کسی این باور خاص را بپذیرد، به چه باور یا باورهای خاص دیگری نیز باید گردن نهد و از پذیرش چه باورهایی باید امتناع ورزد؟

۳- مبادی و مبانی پذیرش این باور را نیز مشخص کنیم تا روشن گردد که قبول این باور بر پذیرش پیشین چه باورهای دیگری مبتنی است.

اگر بخواهیم موارد فوق را در قالب یک مثال توضیح دهیم، باید بگوییم که باوری مانند باور به وجود خدا نیازمند به این است که اولاً اصطلاح کلیدی «خدا» و نحوه وجود او به درستی تصور و فهمیده شود. ثانیاً معلوم شود که پذیرش باور به وجود خدا، باور به چه امور دیگری را در پی دارد (مانند باور به معاد) و با چه اموری سر ناسازگاری دارد (مثلاً با باور به بی نظمی کل در عالم). ثالثاً این باور چه باورهای دیگری را پیشفرض خود قرار داده است.

۴- اگر آن باور از جمله باورهای دینی ای باشد که خود ما نیز بدان معتقدیم، در این صورت ما باید به آرا و اندیشه‌های مخالفین و نقدها و سؤالات آنان نیز توجه کنیم تا هرچه بیشتر مشکلات، ابهامات و تناقضهای منطقی محتمل در آن باور برای خود ما هم معلوم گردد.

ج: پس از آنکه مطمئن شدیم که آن باور خاص را بدرستی فهمیده و به همه لوازم، مبانی، اشکالات و ابهامات آن تفتن پیدا کرده ایم، قدم سوم این است که به بررسی و نظر کردن در دلایل، شواهد و مدارک مخالف و موافق به آن پرداخته، و آنها را در پرتو اصول و ضوابط تحقیق منطقی و عقلانی بررسی کنیم. عقلگرایی انتقادی به ما توصیه می کند که در این عرصه از تمام توان و استعداد عقلانی خویش مدد بگیریم، ولی همواره به ما یادآوری می نماید که این دلایل و شواهد از اثبات قطعی، همگانی و انحصاری یک سیستم باور خاص ناتوان اند. این ناتوانی از اثبات قطعی همگانی انحصاری ما از به کار بردن عقل در ارزیابی دین باز نداشته و به هیچ وجه به معنای بی اعتباری مطلق شواهد و دلایل منطقی نیست.

به یک معنا عقلگرایی انتقادی بیش از دو موضع پیشین (عقلگرایی افراطی و ایمانگرایی) در معرض نقد و (جرح) قرار دارد. زیرا از یکسو عقلگرایی انتقادی - که خودش را متعهد به ارزیابی عقلانی باورهای دینی احساس می کند- نمی تواند مانند شخص ایمانگرا با توسل به «جهش ایمان» براحتهی اشتباهات و لغزشهای ناشی از به کار بردن نادرست عقل را به فراموشی بسپارد. پس بدین لحاظ او در معرض خطر اشتباه و لغزش قرار دارد و رسالتی بس سنگین احساس می کند. او از سوی دیگر، همچون عقلگرایی افراطی، آن اطمینان خاطر نسبت به نتایج استدلالات عقلانی در

اثبات قطعی و کلی و انحصاری سیستم باور دینی خاصی ندارد، به طوری که براحتی و با کمال قاطعیت اعلام کند که موضع خاصی صددرصد درست بوده و تمام بدیل‌های آن باطل و کذب محض است. و بر همین اساس، و برخلاف هر دو دیدگاه دیگر، عقل‌گرای انتقادی هرگز خودش را در موضع حل نهایی و همیشگی و به بهترین وجه سوالات کلامی قرار نداده و لذا هرگز مدعی نمی‌شود که بحث دربارهٔ صدق و اعتبار باورهای دینی اش به نتیجهٔ نهایی و خط پایان خود رسیده و جایی برای نقد و بررسی باقی نمانده است. او همچنان راه را برای بررسی و نقد و کاوش بیشتر و بهتر در این زمینه باز دیده و در نتیجه به نوعی آزاداندیشی در عرصهٔ گفتگوی کلامی دست پیدا می‌کند.

پی‌نوشتها:

۱. Religious Belief - System این تعبیر در طی مقاله چندین بار تکرار شده است و مقصود از آن باورهای دینی ای هستند که شکل سیستماتیک به خود گرفته و در قالب مفاهیم و سیستم خاصی عرضه می‌شوند. بنابراین سیستم باور دینی از یکسو دربردارندهٔ پاره‌ای از تجارب و باورهای خاص دینی است و از سوی دیگر مشتمل بر مفاهیم و سیستم عقلانی خاصی نیز می‌باشد.
۲. Worldly wisdom، خرد دنیائی یا به تعبیری عقل جزوی و این دنیایی.
۳. آتن سمبل فلسفهٔ یونان (فلسفهٔ ارسطویی) و اورشلیم سمبل آیین مسیحیت است.
۴. Strong Rationalism عقل‌گرایی شدید، قوی و افراطی که در برابر عقل‌گرایی انتقادی به کار می‌رود.
۵. مقصود از Rationalism در این مقاله، آن چیزی است که در نقطهٔ مقابل Irrationalism یا fideism به کار می‌رود که بدین معنا عقل‌گرایی مستلزم نوعی اعتماد و اتکا بر عقل و استدلال‌های عقلانی در مقام تعیین باورها و اعمال و ... می‌باشد. باید توجه داشت که این معنا از عقل‌گرایی با آنچه از همین واژه در معرفت‌شناسی فهمیده می‌شود، تفاوت دارد. در معرفت‌شناسی عقل‌گرایی در برابر تجربه‌گرایی به کار می‌رود و مقصود از آن این است که حقایق اساسی و مهم و بنیادین در معرفت بشری به وسیلهٔ عقل محض (بدون تکیه بر تجربه حسی) قابل ادراک و اثبات است.
۶. ویلیام کینگدون کلیفورد، استاد ریاضیات در یونیورسیتی کالج لندن بود که به مباحث فلسفی نیز علاقهٔ فوق‌العاده‌ای داشت. او مبلغ پرشور «دین انسانیت» و در این زمینه تندرو و متعصب بود و نه فقط روحانیان مسیحی را دشمن بشریت و مسیحیت را آفت می‌شمرد، بلکه به هر گونه اعتقادی نسبت به وجود خدا حمله می‌کرد و آن را مخالف پیشرفت انسان و اخلاق می‌شمرد. ر.ک: کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمهٔ بهاء‌الدین خرمشاهی، ج ۸، ص ۱۳۲ و ۱۳۳.
۷. جان هیک، فلسفهٔ دین، ترجمهٔ بهرام راد، ص ۱۵۶. این حکم مطلق و عام کلیفورد را نادرست دانسته و چند مورد نقض را برای آن برمی‌شمارد که عبارتند از: باورهای ادراکی، باور به گزاره‌های بدیهی (جهان وجود دارد)، حقایق تحلیلی، گزارش‌های قابل قبول حافظهٔ خود ما (من امروز صبحانه خوردم)، باورهایی که به هنگام اعتقاد به آنها، در وجود آنها نمی‌توان

شک کرد (دندانم درد می کند). این باورها مستقیماً از احوال ما ناشی می گردند و نه در نتیجه اغلب به عنوان باورهای پایه یا بنیادین توصیف می شوند.

۸. W.K. Clifford, "The Ethics of Blife" in Lectures and Essays (London: Macmillan 1897) P. 186.

۹. همان، ص ۱۶۰.

۱۰. لاک در امکان وحی و الهام الهی تردیدی روا نمی داشت. او در واقع به عقایدی چون جاودانگی نفس و رستخیز تن باور داشت و اصرار می ورزید که امکان ندارد گزاره هایی که مغایر عقل هستند، مکشوف و ملهم از سوی خدا باشند. او می گفت: «هنگامی که خدا پیامبر را ایجاد می کند، بشر را اعدام نمی کند؛ او همه قوای بشر را در وضع طبیعی باز می نهد تا یاریش دهد درباره الهامات خود ارزیابی کند که آیا منشأ الهی دارند یا نه؟» (جستار ۴، ۱۹، ۲، ۱۴، ص ۴۳۸، به نقل از تاریخ فلسفه کاپلستون ترجمه جلال الدین اعلم، ج ۵، ص ۱۳۸).

۱۱. البته آکویناس دو گروه از حقایق و حیاتی را از هم تفکیک می نمود: دسته اول حقایق منزلی است که با اینکه وحی شده اند، ادراک آنها از طریق عقل و برهان هم ممکن است. از آن جمله است: وجود خداوند و صفات ذاتی وی یا وجود روح انسانی و فناپذیری آن. علت اینکه چرا خداوند حقایقی را به انسان وحی کرد که حتی عقل طبیعی هم قدرت درک آن را دارد، این است که فقط معدودی از انسانها فیلسوف مابعدالطبیعه اند و حال آنکه همه انسانها باید رستگار شوند. دسته دوم: حقایق وحی شده که عبارت است از اموری ایمانی که بدرستی بیان شده و مافوق تمامی مراتب عقل انسانی قرار دارند؛ مثل تثلیث، تجسد و استخلاص. هیچ نوع تفکر فلسفی وجود ندارد که بتواند دلیلی ضروری به نفع حقیقتی از این نوع اقامه کند. هرچند که عقل قادر به اثبات کذب این امور نیز نمی باشد. به نقل از (اتین ژیلسون، عقل و وحی در قرون وسطی، شهرام پازوکی، ص ۶۰).

12- See Richard Swinburne, The Existence of God (oxford: oxford. university Press 1979) and faith and Reason (oxford 1981).

۱۳. از فیلسوفان متأخرتری که سعی در پیمودن چنین طریقی نموده اند، می توان از ادموند هوسرل و برتراند راسل نام برد.

۱۴. از فیلسوفانی که علیه دیدگاه «عقل محض خالی از هرگونه پیشفرضی» استدلال نموده اند، می توان از لودیگ ویگنشتاین و هانس گئورگ گادامر نام برد.

۱۵. Fideism که در اصل Faith - ism بوده است، ریشه لاتینی دارد و از FEE-day - ism گرفته شده است که واژه لاتینی Fides به معنای ایمان (Faith) می باشد.

۱۶. به نقل از فردریک کاپلستون، تاریخ فلسفه، ترجمه داریوش آشوری (شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۹۷، ج ۷، ص ۳۳۶).

۱۷. به نقل از روژه ورنو و ژان وال، نگاهی به پدیدارشناسی، ترجمه یحیی مهدوی (انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲)، ص ۱۲۸ و ۱۲۹.

۱۸. همان، ص ۱۱۵ و ۱۱۶.

*. مقاله حاضر تحریری است آزاد و همراه با دخل و تصرف، از فصل سوم کتاب Reason and Religious Belief، تألیف میکائیل پیترسون، ویلیام هاسکر و دیگران (انتشارات دانشگاه آکسفورد، ۱۹۹۱).