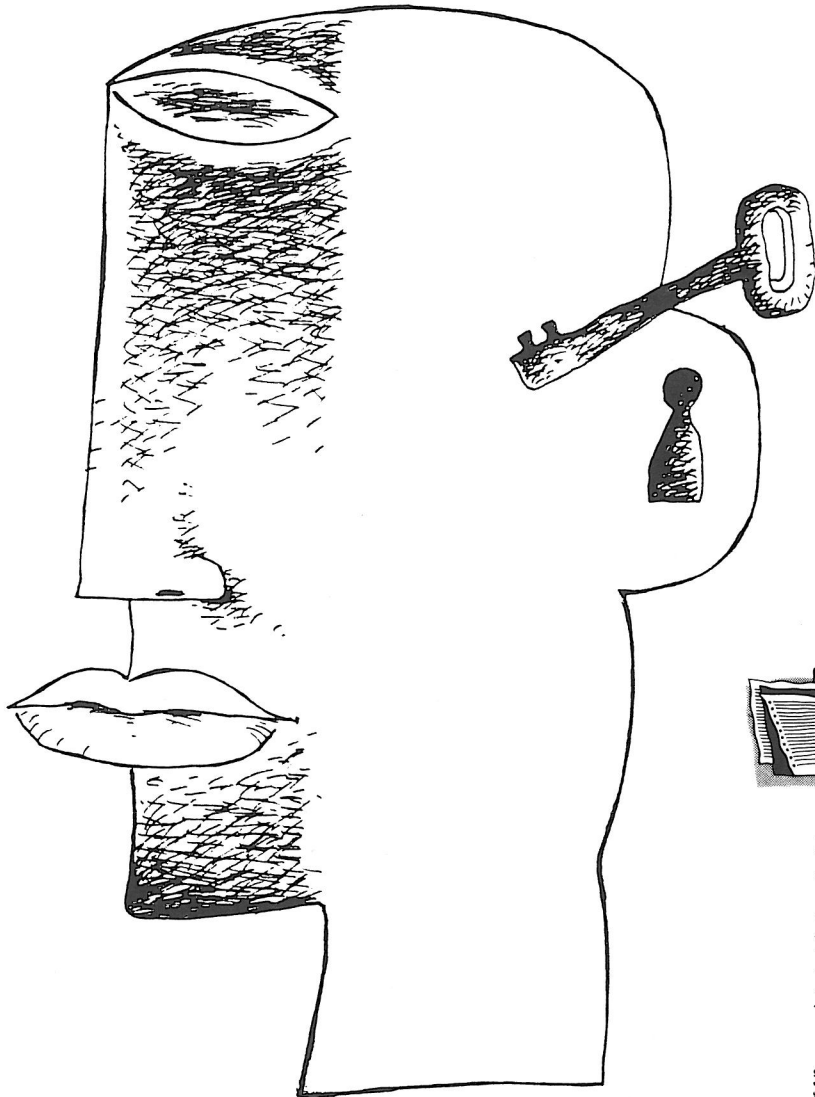


عقل و ایمان*

رنفورد بَمبرو

ترجمه مرتضی قرایی



نقد و نظر / سال چهارم / شماره اول و دوم، ۴۹۴

تفاوت عقل و ایمان در چیست؟ این پرسش را می توان به قالب چیزی که من آن را «صیغه مفرد فریبنده» می نامم درآورد. ساختار این پرسش مستلزم صورت خاصی از پاسخ است و پیش فرضهای دیگری در باب مفاهیمی که در همان حوزه شبکه اندیشه ها و ادراکات ما واقع می شوند به وجود می آورد. اگر خوش می داشتیم که وارد این بازی شوم، به نحوی مشابه، با ارائه ضابطه ساده ای پاسخ می دادم؛ [ضابطه ای] که مدعی تلخیص پاسخهایم به مجموعه پرسشهایی

است که در شکل ساده‌ای که در بالا ارائه شد مضمونند. این صورت پرسش و پاسخ را روشن تر از آنچه هستند می‌نماید. شاید بتوانم، آن گونه که در مصاحبه‌ها مرسوم است، با بیان نتایج مقاله ام [سؤال بالا را] این گونه پاسخ دهم:

محور مقاله من یک رأی ساده است؛ اما رأیی که جذب شدن و سازگار آمدنش در افکار گسترده تر انسان در باب عقل و ایمان دشوار است. آن رأی ساده این است که ایمان به خودی خود یک نحوه عقل است. این بدان معناست که تمایز قاطعی بین عقل و ایمان در کار نیست، خواه انسان در صدد باشد که چنین تمایزی را با صیغه مفرد فریبنده، یا شاید با صیغه جمع بی خاصیت بیان کند، خواه نه؛ نحوه بیانی که در آن چند عامل مجزاً اما ساده به عنوان ماهیت ایمان یا ماهیت عقل شناسایی و تعیین می‌شوند.

اگر پرسش اصلی را به شیوه پیچیده‌تری، که تنوعها و کثرتها نشانه‌آند، دنبال کنیم، ظاهراً در معرض این خطر قرار می‌گیریم که بگوییم اصلاً تمایزی بین ایمان و عقل وجود ندارد، جز آن که ایمان صرفاً یکی از انواع مندرج تحت جنس عقل است.

صیغه مفرد فریبنده پیوسته دست اندرکار ویرانگری در سراسر کاوشهای ما فیلسوفان، در باب حدود و مفاهیمی است که ما در قالب آنها در باب اندیشه می‌اندیشیم، باورهایمان را در باب باورها بررسی می‌کنیم، و در باب طبیعت تحقیق می‌کنیم. گستره و پیچیدگی آنچه شبکه نامیدم حتی در فهرست کامل‌تری از ساده‌سازیهایی بی‌رویه فلسفی خاص نشان داده می‌شود که به صورتی عین صورت تفکیک نخستین ما میان عقل و ایمان ترسیم می‌شود. بنابراین، چه تفاوتی بین هر یک از مفاهیم دوگانه متعارف زیر وجود دارد: عقل و تجربه، عقل و احساس، عقل و عاطفه، عقل و وحی، عقل و تعبد، عقل و غریزه، عقل و تخیل، عقل و انتخاب، عقل و شهود، و عقل و بصیرت.

عقل، تا اینجا، یکی از دو طرف هر یک از اتحادها یا تعارضهایی است که این واژه‌های دوگانه به ذهن متبادر می‌کنند. بدون تردید تمایزهای بسیار دیگری را می‌توان بین عقل و سایر مفاهیم خاص ترسیم کرد. واژه‌های دوگانه مشابهی نیز، که چند نمونه از آنها را ارائه می‌کنیم، وجود دارند که در آنها واژه دیگری، که به همان اندازه که قابل تمیز از عقل است شبیه به آن است، جانشین عقل در مثالهای نخستین می‌شود.

برهان و اقناع، منطقی و معانی، سر و دل، الهیات عقلی [=طبیعی] و الهیات نقلی، نشر و



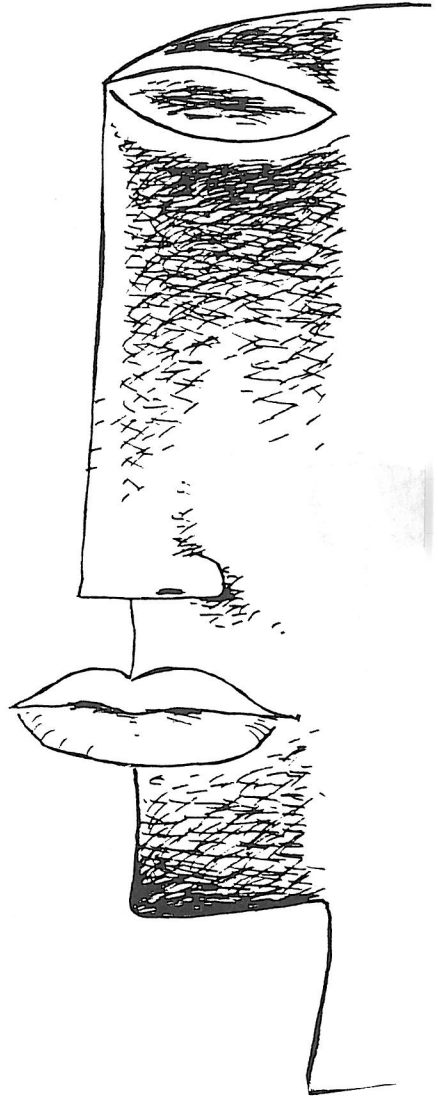
نظم [=شعر]، و علم و هنر.

اکنون مسأله جدیدی رخ می نماید: چه نسبت‌هایی بین عقل و مفاهیمی که در این فهرست تمایزها جایگزین عقل می شوند برقرار است؟ هرگاه عقل، به جای عاطفه، در برابر تخیل قرار گیرد، در این صورت، آیا با «عقل» همان معامله‌ای می شود که در مورد یا موارد دیگر می شود، یا با آن معامله دیگری می شود؟ چنین نوع پرسشی در باب نسبت بین واژه‌های متفاوتی که در برخی از این تمایزها جایگزین عقل می شوند رخ می نماید: منطق، علم و برهان، همگی، غیر از عقل و غیر از یکدیگرند؛ و به همین ترتیب مقایسه و سنجش بین واژه‌هایی که در سمت راست هر ستون قرار دارند، یعنی اقناع، معانی، غریزه، و تخیل لازم است.

هر یک از تمایزها در فهرست من، به تنهایی، در معرض خطر ساده سازی بی رویه یک صحنه پیچیده است. زمانی که رشته‌ای از این ساده سازیها را گرد می آوریم، به طرزی شگفت آور و به صورتی ناگفتنی، جزئیات فراوانی را از ساختار سخن گفتن و اندیشیدن ما در باب فاهمه انسان، و اموری را که آن ساختار با بیان آنها سروکار دارد، به یاد می آورند.

لکن، تعمیمهای خود ما نیز این خطر را دارند که ما را به همان نوع و درجه از ساده سازی بی رویه‌ای سوق دهند که به آن اعتراض داشته ایم. بنابراین، بیایید توصیه خود را به کار بندیم و بگوییم چگونه اندک دقتی در باب ویژگیهای نسبتاً کم اهمیت، می تواند دیدی نافذتر درباره این تمایز مشهور-بین عقل و ایمان- و درباره این که چگونه به هم تافتن چندین رشته همانند می تواند فرشینه‌ای از اندیشه و فهم بسازد، به ما ببخشد.

ایمان به یک پزشک یا راننده، یا ایمان به پی‌های یک ساختمان معمولاً بدون دلیل و واهی نیست. ایمان (دست کم در این موقعیتها) نحوه‌ای واکنش عقلانی است. اگر چنین نبود، در تناقضها و خلط



مباحثهای مقاله ویلیام جیمز تحت عنوان «اراده معطوف به ایمان» گرفتار می‌آمدیم، که بعداً بررسی خواهد شد.

بعید نیست که ایمان دینی واجد همان شرایطی باشد که اهتزاز بیرق «ایمان و عقل» می‌تواند ما را به امید بدان سوق دهد. اگر در صدد فهم ایمان یک شخص ارتباطش با عقل و دانش باشیم، خواه به نحو مجادله‌آمیز و خواه به نحو صلح‌آمیز، احتمالاً می‌شنویم که ما را به حجیت و اعتبار یک کتاب یا سنت یا دین یا پاپ یا پیامبر ارجاع می‌دهد. و اگر دلیل آن حجیت را جویا شویم، معمولاً نمی‌گویند که بی‌دلیل و واهی است. که در آن صورت قبل از آن که پژوهش بدرستی آغاز شود سقوط به ناکامی‌ای ابلهانه است. مدافع دین، به طور کلی، یا یک دین خاص معمولاً بیش از آن می‌داند که پل متحرک را برای آسودگی دشمن پایین آورد.

آیا به پزشکتان ایمان دارید؟ اگر بگویید نه، این می‌تواند بدان سبب باشد که ایمانتان را به وی از کف داده‌اید؛ در عین حال، می‌تواند به این دلیل باشد که تردید دارید که آیا واژه «ایمان» مثلاً به اندازه واژه‌های «اطمینان» یا «اعتماد» برای چارچوب فکری خاصی، که وقتی اعتقاد داشته باشید پزشکتان دقیق، متعهد، دارای تخصص کافی و وجدان کاری است ابراز می‌دارید، مناسب هست یا نه. این باور ثابت که پزشک شما آنچه را در توان دارد برای سلامتی شما به کار می‌بندد، خواه آن را اعتماد بنامید یا ایمان یا اطمینان، مصداق الفاظ و مفاهیم اندیشه ابتدایی و ساده من است. این باور، در موارد عادی، ایمان یا اعتماد یا اطمینانی مبرهن و معقول است. این واقعیت در باب آن، وقتی که دقیقاً به موقعیتی می‌اندیشیم که در آن، تقابل این باور با یک واکنش عقلی بسیار معقول است، روشن می‌شود. دلایلی که شما را مطمئن می‌سازند از این قرارند: می‌دانید که او پزشکی توانا و خبیره است؛ چندان پیر یا فرسوده نیست که نتواند دانشش را برای برآوردن نیاز شما، با مهارت، به کار گیرد؛ او همیشه به توضیحات پیش‌افتاده شما درباره آنچه شما را می‌آزارد بها می‌داده است؛ در مدت مدیدی که با وی ارتباط داشته‌اید بندرت دیده‌اید یا هیچ‌گاه ندیده‌اید که با شما یا سایر اعضای خانواده یا دوستانتان شتابزده، بی‌اعتنا یا ناشکیبا باشد. با چنین پیشینه‌ای، اگر آن پزشک با رأی و نظر غیر منتظره‌اش درباره وضعیت قلب یا سرخرگهایتان پریشان و نگران‌تان سازد، و توصیه کند که برنامه زندگیتان را تغییر دهید، یا به جراحی خطرناکی تن در دهید، احتمالاً رهنمود وی را - حتی اگر بی‌درنگ نپذیرید - به کار خواهید بست. زیرا اعتماد دارید که وی در چنین امری توصیه نابهجایی نمی‌کند.



به یقین، این یک نمونه عادی اعتماد یا اطمینان است که بر آنچه شما ادله سطحی و خطرناک عدم رعایت رهنمود شخص متخصص می‌دانید، غلبه داده شده است. شما، به خودی خود، نمی‌دانید که چه رفتاری باید داشته باشید؛ در عین حال، به نحوی معقول، به مشاوران اطمینان دارید. این که نمی‌توان دانست تا حد زیادی ویژگی ایمان در هر موقعیتی است؛ ولی این نمونه، همچنین، نشان می‌دهد که در چنین مواردی با تقابل بین عقل و ایمان واهی سر و کار نداریم، بلکه برآورد میزان اعتبار دلایل پذیرفتن یک رهنمود خاص و میزان اعتبار دلایل نادیده انگاشتن آن سر و کار داریم.

همین الگو در نمونه‌های بی‌شمار روزانه جریان دارد: به فلان پل یا به بوئینگ ۷۰۷ بدون این که بدانید، اما نه بدون دلیل، اعتماد دارید؛ کودک، با اعتماد، نخهای پیش‌بند مادرش را محکم می‌گیرد؛ مادر به کودک بزرگتر، برای این که به سلامت به فروشگاه سرکوبه برود و برگردد، اعتماد می‌کند؛ کوهنوردها به ریسمانهایی که از آنها آویزان می‌شوند و به آنها تکیه می‌کنند، اطمینان دارند؛ یک راننده، بدون اطمینان از موتوری که زیر کاپوت است عازم عبور از صحرای شمال آفریقا نمی‌شود.

این نمونه‌ها را می‌توان به طور نامحدودی افزایش داد، بدون این که از یک الگوی تکرارشونده دور شویم؛ و مجموعه‌ای از آنها برای اثبات این ادعای من کافی است که ایمان و اعتماد و امید و اطمینان را قوایی عقلانی به حساب می‌آورم که با یکدیگر تقابل دقیق و قاطعی به سبک تقابلهای دوشقی عقل / ایمان یا عقل / احساس ندارند. اینها نمونه‌های پیش‌پا افتاده‌ای نیستند؛ با وجود این، اهمیت و جامعیت کافی را ندارند تا برخی فیلسوفان، بویژه برخی مبتدیان فلسفه، را متقاعد کنند که آن قدر مهم و اساسی هستند که راهی به حقیقت و فهم نقشی که آن هفت یا هشت تقابل دوشقی بزرگ باید در قلمرو دین و اخلاقیات ایفا کنند، بکشایند. تنها با تحقیق تدریجی و مورد به مورد است که ما می‌توانیم موارد نقصی را برای شرایطی بی‌آوریم که فیلسوفان معمولاً با تعاریف و نظریات و الگوهای معرفت و عقل خود می‌خواهند تحمیل کنند.

با وجود این، زمانی که خود به چشم انداز وسیع‌تری می‌نگریم، روشن می‌شود که ساختاری که این چشم‌انداز ارائه می‌دهد، شبیه ساختاری است



که فیلسوفان و طرفدارانشان پیوسته بدان معترضند. در نمونه‌های بزرگتر، و نیز در نمونه‌های کوچکتر، وجهی برای سنجش یک نکته با نکته دیگر وجود دارد. ایمان یک شخص به این که شرّ سرانجام ناپود شدنی است، ممکن است بر عقیده‌ای راسخ و چنان فراگیر و ژرف استوار باشد که بتواند مقدمه‌امری گردد که، خود، اعتقادی عمیق و نافذ است. مؤمن راستین به یک دین، معمولاً تعالیم تبعیدی صرف را بیان نمی‌کند، بلکه مانند استدلال‌گرانی که در سایر قلمروها استدلال می‌کنند، از اعتقادی بر اعتقاد دیگر استدلال می‌کند.

بنابراین، مؤمن باید به نظام منطقی‌ای که باید در آموزه‌های گوناگونی که طرح یا از آنها دفاع می‌کند مورد اعتراف، یا بر آن آموزه‌ها حاکم باشد، توجه دقیق داشته باشد.

جایگاه یا جایگاههایی که معمولاً مفهوم معجزه، در یک بافت دینی گسترده تر اشغال کرده، نمونه خوبی را در اختیار می‌گذارند. یک متکلم می‌تواند وقوع معجزات را دلیل اعتقاد به قدرتی مطلق بداند که می‌تواند چنین تغییرات حیرت‌آوری در روند طبیعت پدید آورد. دیگری می‌تواند [، برعکس،] باور نخستین به قدرت مطلق خداوند را دلیل امکان و جواز حوادث معجزه‌آسا بداند. با کمال تأسف، این نیز ممکن است که متفکر واحدی هر دو استنتاج را، در زمانهای مختلف - و نه همیشه در زمانهای کاملاً دور از هم - به کار گیرد.

منابع اعتقادات گوناگون، و نه فقط اعتقادات دینی ما، هر چه باشد، همواره باید سازگاری یک عقیده را با عقیده دیگر، و انسجام منطقی آنچه را می‌خواهیم به عنوان مجموعه کامل اعتقاداتمان بپذیریم در نظر داشته باشیم. این امر، برای این که موجوداتی متفکر تلقی شویم، یک ضرورت است؛ ضرورتی که سرتاسر کل رشته معرفت و فهم ما را فرا می‌گیرد. پدر ادموند گاس (Edmund Gosse) می‌دانست که خاستگاههای منطقی مختلف دانش زمین‌شناسی اش و معارف دینی اش او را از این وظیفه معاف نمی‌دارند که باید، با جرح و تعدیل یا تفسیر مجددی، میان عقیده دینی اش، مبنی بر این که زمین و کل افلاک در ۴۰۰۴ پیش از میلاد مسیح آفریده شده، و علمش، مبنی بر این که واقعیت‌های زمین‌شناختی، ظاهراً مستلزم تاریخی فوق‌العاده قدیمی‌تر است، سازگاری منطقی‌ای پدید آورد. (See Gosse 1935: ch.5.)

دیگران، زمانی که از انواع حقیقت به شیوه‌ای سخن گفته‌اند که مستلزم استقلال کامل یک جنبه حقیقت را جنبه دیگر است، کمتر به نظم و انسجام منطقی توجه کرده‌اند. این واقعیت که یک عقیده، دینی است و دیگری مربوط به زمین‌شناسی، بدین معنا نیست که می‌توان با مصونیتی



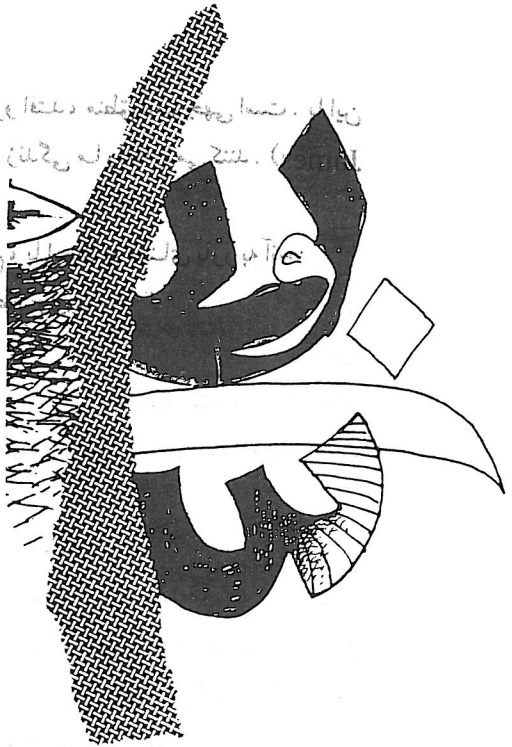
فلسفی به هر دوی آنها، به رغم مانعة‌الجمع بودنشان، باور داشت. سودی ندارد که بگوییم وقوع یک معجزه به لحاظ عقاید دینی درست است در حالی که به لحاظ طبیعی یا تاریخی همچنان نادرست است.

همه اینها مقدمه چیزی است که عمدتاً در صدد بررسی آنم؛ دلمشغولی اساسی من نیروی اغواکننده دوشقی‌های عظیمی است که ما را به آشفتگی‌های نظری در باب موضوعاتی می‌کشاند که روند متعارف آنها، تا زمانی که به نحوی خود-آگاهانه در آنها نیندیشیم، برای ما مشکل‌چندانی پدید نمی‌آورد یا اصلاً مشکلی ایجاد نمی‌کند. هنگامی که به نحوی پرطمطراق از عقل در برابر ایمان سخن می‌گوییم، به سادگی گمان می‌کنیم که هر آنچه به عقل مربوط است در یک سو، و هر آنچه به ایمان مربوط است در سوی دیگر واقع است؛ با شکافی چنان ژرف و عریض که چیزی یا شخصی نمی‌تواند از یک سو به دیگر سو عبور کند. و ظاهراً این نتیجه عاید می‌شود که هیچ مؤلفه عقلانی‌ای در ایمان وجود ندارد؛ و بنابراین محال است که اصول دین بر هیچ دلیل یا استدلالی مبتنی باشد. ولی اگر پیش از آن که به نقاط آغازین ایمان برسیم، دلیلها یا استدلالها به پایان رسند، در این صورت تصدیق هر یک از اصول دین به ناچار دلخواهی - گزینشی بی‌اساس - خواهد بود. اکنون برخی از برداشتها - به نظر من سوء برداشتها - و پدیدآورندگان یا طرفداران آنها را بررسی کنیم. می‌توان آنها را، به ترتیب، اصالت ایمان، اصالت اراده، و اگزستانسیالیسم نام داد.

پیروان اصالت ایمان بر این باورند که عقل نمی‌تواند هیچ یک از مسائل اساسی الهیات را فیصله دهد. هر دلیلی که، بنا بر ادعا، به سود یک عقیده دینی ارائه می‌شود، با دلیلی همسنگ به زیان آن عقیده دینی برابری می‌کند، و ما را در شکاکیت - مکتب پیرون -، به عنوان تنها راه چاره فاهمه، رها می‌کند. اگر تصمیم بگیریم که به شرط بندی پاسکال متعهد شویم (Pascal, 1966: 423 see also Pensée 418)، یا هر دیدگاه یا نگرش دینی‌ای را بپذیریم، با اعمال انتخاب و گزینشی بی‌وجه به چنین اقدامی مبادرت می‌ورزیم. ممکن است پیرو اصالت ایمان، مانند پاسکال، از «براهین دل که برای عقل ناشناخته‌اند»، سخن گوید، ولی، به احتمال، باید تناقض آشکاری در این بیان وجود داشته باشد. نظریه آگاهانه او در این باره این است که ما، وقتی که ایمان یا کفر را تصدیق می‌کنیم، بر هیچ دلیل و برهانی تکیه نداریم. حق داریم یک عقیده را، به دلیل این که مانعی در کار نیست، نه به این دلیل که برهانی - به سود آن وجود دارد، بپذیریم. مفهوم حق همچنین در «اراده معطوف به قدرت» ویلیام جیمز چشمگیر و برجسته است. ما



حق داریم بین عقیده‌هایی که هیچ یک از آنها با برهان رد نمی‌شوند، اعمال اختیار کنیم، «طبیعت عاطفی و ارادی» ما خرد را، که حکم می‌کند، یاری می‌دهد؛ ولی از آن فراتر می‌رود و عواطف و احساسات ما برای این که بین عقیده‌های متعارض گزینش کنیم، «عملاً» و احتمالاً به «حق»، در ما اثر می‌گذارند. جیمز اعمال چنین گزینش‌هایی را فرآیندهایی خلّاق و سازنده تلقی می‌کند، که در آن می‌توانیم حقیقت آنچه را که برای عقیده داشتن برمی‌گزینیم پدید آوریم. در تلقی جیمز از این مفهوم، خلط مبحث همیشگی‌ای وجود دارد، که می‌تواند به نحو شایسته‌ای عجالاً [=استعجالاً] با مثال وی درباره مسافران قطاری که در محاصره دزدان است روشن شود:



یک سازمان اجتماعی، بزرگ یا کوچک، از هر نوع که باشد، به این دلیل یک سازمان اجتماعی است، که هر یک از اعضا با اعتماد به این که دیگر اعضا به طور همزمان وظیفه خویش را انجام خواهند داد، به وظیفه خود مبادرت می‌ورزد. هر جا که با همکاری اشخاص مستقل بسیاری نتیجه مطلوبی به دست آید، وجود آن نتیجه به عنوان یک واقعیت، پیامد مستقیم ایمان آنها - که مستقیماً با هم در ارتباطند - به یکدیگر است. یک حکومت، یک ارتش، یک نظام تجاری، یک کشتی، یک دانشسرا و یک گروه ورزشی، همگی بر همین اساس موجودند؛ چرا که بدون آن نه تنها نتیجه‌ای به دست نمی‌آید، بلکه حتی افراد تلاشی هم نمی‌کنند. چند راهزن، قطاری پر از مسافر را (که تک تک شان به اندازه کافی دلیرند)، فقط به این دلیل که هر یک از راهزن‌ها می‌تواند روی دیگری حساب کند، چپاول می‌کنند؛ در همان حال هر یک از مسافران می‌ترسد که اگر مقاومت کند، پیش از آن که دیگری به حمایت از وی برخیزد، کشته شود، اگر یقین می‌داشتیم که همه مسافران واگن، یکپارچه با ما برمی‌خیزند، هر یک از ما به نوبه خود به پا می‌خاستیم، و هرگز قطار به یغما نمی‌رفت. بنابراین، نمونه‌هایی وجود دارد که در آنها اگر از پیش به وقوع واقعیتهای ایمان نداشته باشیم، ابداً، آن واقعیت رخ نخواهد داد. و جایی که ایمان به واقعیتی، در پیدایش آن مؤثر است، این سخن که ایمان مقدم بر گواه علمی، «پایین‌ترین حدّ



بی اخلاقی ای» است که ممکن است انسان اندیشمند در آن فرو افتد، منطق ناموجهی است. با این همه، این است منطقی که مطلق‌گرایان علم زده مدعی اند با آن زندگی ما را اداره می‌کنند. (James 1956: 24-5)

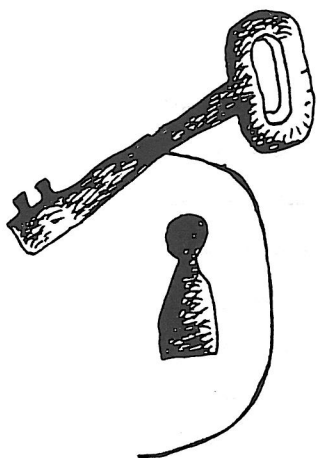
در اینجا جیمز ایمان را، به معنای آنچه بدان باور داریم، با ایمان به معنای باور به آنچه بدان باور داریم به عنوان یک امر روانی خلط می‌کند. در مثال قطار وی، این واقعیت که شماری از انسانها باور دارند که دیگران در مقاومت کردن به آنها خواهند پیوست، عاملی علی در رخدادهای بعدی است؛ همان طور که اطمینان به یک کریکت باز یا گلف باز می‌تواند باعث ضربه بهتری شود. فقط به این سبب علی است که «ایمان به یک واقعیت» می‌تواند به پدید آوردن واقعیتی کمک کند.

سارتر بیش از آنچه همیشه تلقی می‌شود، نمونه‌عالی یک ایمان‌گرا است. سارتر، همچون ایمان‌گرایان، از ما می‌خواهد زمانی که می‌دانیم - و معمولاً می‌دانیم - که معضلات اخلاقی، دینی، سیاسی و فلسفی با عقل قابل حل نیستند، «به‌گزینش - یعنی ابداع - مبادرت ورزیم». از این گذشته، در مثال مشهورش از مرد جوان دوران مقاومت [فرانسه] با مفهوم موازنه دقیق اعتبار دلیلهای متعارض رو به رو هستیم که به ما اجازه می‌دهد بدون دلیل گزینش کنیم:

پدرش با مادرش کشمکش داشت و احتمال می‌رفت که «همدست و خبرچن دشمن» باشد؛ برادر بزرگترش در هجوم ۱۹۴۰ آلمان کشته شده بود و این جوان، با احساسی تا اندازه‌ای ابتدایی، ولی شدید، در تب و تاب انتقام وی بود. مادرش که تنها با وی می‌زیست از خیانت احتمالی پدر و از مرگ بزرگترین پسرش، عمیقاً اندوهگین بود؛ و تنها دلخوشی اش به این جوان بود. ولی او، در این گیرودار، بین رفتن به انگلستان، و پیوستن به نیروهای فرانسه آزاد و ماندن پیش مادرش تا عصای پیری وی باشد، مخیر بود. وی کاملاً می‌دانست که این زن فقط برای او زنده است و غیبت - یا احتمالاً مرگ - او مادرش را در ورطه نومییدی می‌افکند. (Sarte 1948:35)

ممکن است غیر منصفانه باشد که شگرد سارتر را کلاه برداری بنامیم؛ زیرا، ظاهراً، امکان دارد که خودش هم گول آن را خورده باشد. در آن صورت فقط می‌توانیم از اتهام اخلاقی وی به قیمت متهم کردن او به خلط مباحثی کوچک چشم‌پوشیم. این مطلب را می‌توان با دو شیوه مرتبط، و در عین حال متمایز، آشکار کرد. نخست، با این پرسش که: «سارتر چگونه می‌داند که





دو دسته دلیلهای متعارضش دقیقاً موازنه دارند، به طوری که یک دسته دسته دیگر را خنثی می‌کند؟» دوم، با رویاروی کردن سارتر با نمونه‌ای که، فقط با اندکی افزایش یا کاهش، با نمونه خود وی متفاوت باشد. گزینش یا ابداع مثال کنونی او بر این استنباط اخلاقی متعارف ما مبتنی است که براساس آن، نسبت به پدر و مادر و آرمان یا کشوری احساس وظیفه می‌کنیم. هرچند سارتر صریحاً منکر این است که چیزی به نام معرفت یا استنباط اخلاقی وجود داشته باشد، به طور ضمنی از چنین استنباطی خیلی زیاد دم می‌زند. اگر او نمی‌دانست که دلیلهای مختلف، هریک از جهتی اعتبار دارند، ممکن نبود، آن گونه که ادعا

می‌کند، بداند که اعتبار دو طرف برابر است. در عین حال، وقتی که مدعی است همه اینها را می‌داند، فاقد هر دلیلی است که گمان می‌کند برای این فرضش در اختیار دارد که هر ادعای اخلاقی‌ای میان شقوق مانعة‌الجمع قرار دارد، که در آنها به سود هر طرف دقیقاً همان اندازه استدلال وجود دارد که بسود طرف دیگر. و این کاملاً آشکار است؛ زیرا اگر دو دسته دلیل، دقیقاً توازن داشته باشند، در این صورت برای ارائه نمونه‌ای که در آن، به بیان خود سارتر، این نتیجه اجتناب‌ناپذیر باشد که نمونه جدید به دست آمده نمونه‌ای است که در آن ما، تحقیقاً می‌دانیم که چگونه واکنش نشان دهیم، باید صرفاً برادر دیگری را به خانواده بیفزاییم، یا خیانت پدر را به کشور و خانواده اش حذف کنیم. و سارتر قبلاً فهمی تلویحی از این ایراد داشت؛ زمانی که، نیندیشیده، شماری از شقوق دیگر را، که حتی آنها را یادآور نمی‌شود، در موضوع نادیده گرفت: شقوقی مثل این که آن جوان فراتر از همه تعهداتش بی‌درنگ تصمیم می‌گیرد که بقیه جنگ را در جنوب آمریکا به سر برد، و فقط زمانی برگردد که اوضاع در زادگاهش (به هر دو معنا: خانواده و کشور) آرام تر شده باشد. فلسفه سارتر حتی از «اراده معطوف به ایمان» جیمز اراده گراتر، یا دلخواهانه است.

هرچند همواره این اندیشه‌ها را فراموش کنیم، آنها جدید یا ناشناخته نیستند. در اینجا قطعه‌ای از کتاب ایمان و عقل از آنتونی کنی را می‌آوریم:

ماهیت خاص عقیده‌ای که ایمان است این است که اعتقاد به چیزی است که خدا وحی کرده است؛ اعتقاد به گزاره‌ای براساس کلام خداوند است. بنابراین تعریف، باز ایمان بسته به وحی است؛ باید بتوان چیزی به نام کلام خدا را به رسمیت شناخت، تا بتوان ایمان را ممکن



دانست

همچنین، وحی می توانست به شیوه های گوناگون بسیاری انجام پذیرد؛ مجراهای متفاوتی که از طریق آنها وحی از جانب خدا به نوع بشر می رسید - شاید از طریق موسی (ع) یا انبیا (ع)، شاید از طریق مسیح (ع)، یا کتاب مقدس، یا کلیسا، یا حتی در روشن شدگی وجدان فردی. ویژگی مشترک همه این نمونه های گوناگون این بود که ایمان مؤمن، اعتقاد به گزاره هایی خاص بود، به عنوان گزاره هایی که به طور ویژه از جانب خداوند وحی شده اند. از آنجا که این گزاره ها بدون استناد به وحی اثبات شدنی نبودند، از آنجا که، برآستی، مبهم بودند و نمی توانستند برای عقل مستقل (از وحی) انسانی ناسازگار و متناقض نما به نظر آیند، ایمان به این گزاره ها مخالف عقل بود. ولی از آنجا که، ادعا می شد، واقعیت و حیاتی بودن آنها می توانست فراتر از خرده گیری عقلانی اثبات شود، ایمان با عقل متعارض نمی نمود، بلکه یک حالت ذهنی عقلانی بود. ایمان فضیلتی بود که دسترسی ذهن به حقایقی را ممکن می ساخت که در غیر این صورت فراتر از دسترس آن بودند. (Kenny 1983: 69-70)

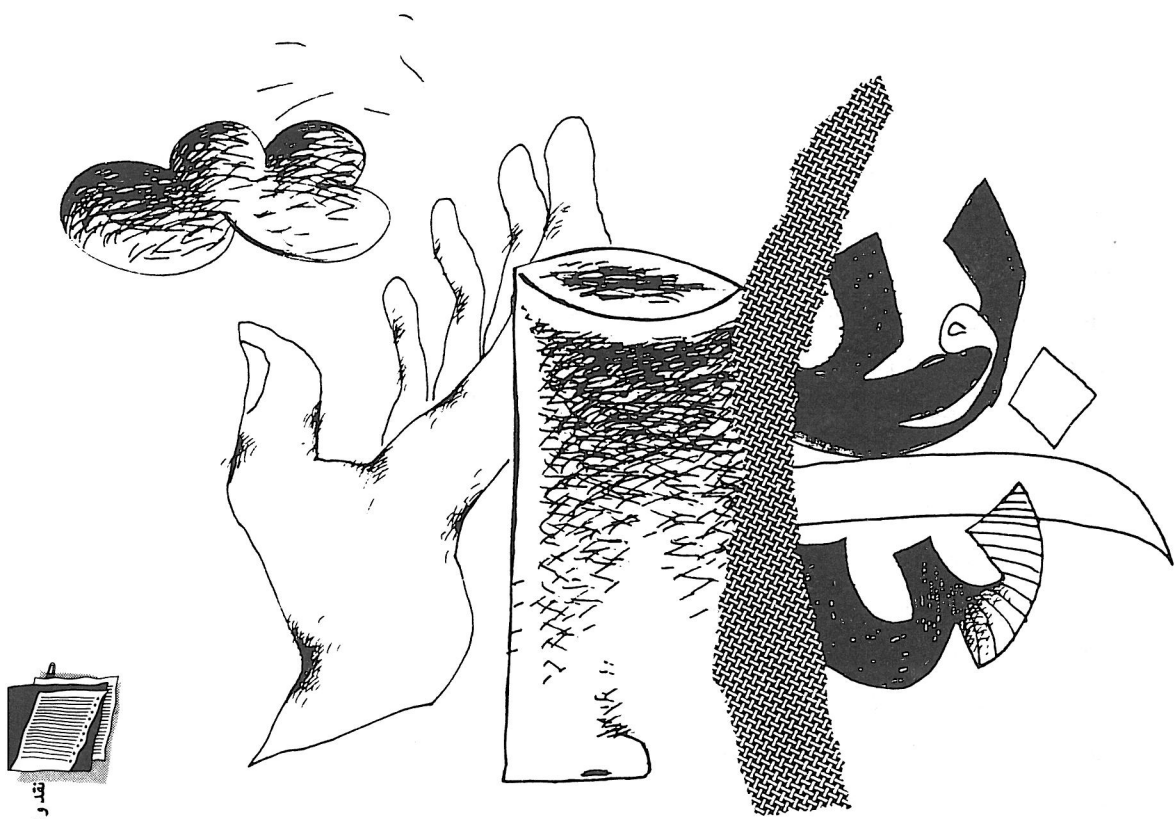
بازیل میچل، در کتاب **The Justification of Religious Belief** [=توجیه ایمان

دینی]، همین مضمون را تصدیق می کند:

با این همه ممکن است اعتراض شود که این تقابل معروف بین ایمان و عقل پیش فرض این است که ایمان، خودش، مبتنی بر ادله نیست. زیرا اگر چنین بود، تعارضی وجود نمی داشت. انسان دارای ایمان فقط تا زمانی بر ایمانش استقامت می ورزید که، پس از برابری کردن ادله، بیشتر احتمال می رفت که وی سرانجام برحق باشد. تنها در صورتی که وی بر نکته ای فراتر از این اصرار می ورزید، گفتگو از تعارض بین عقل و ایمان صحیح می بود.

اگر می شد چنین پنداشت که انسانها همیشه درک جامع و صریحی از مبنای عقلی عقاید خود دارند و می توانند، همه وقت، وضعیت کامل مسأله را برآورد کنند، این ایراد پابرجا می ماند. لکن، همان طور که دیده ایم، اگر اصلاً چنین چیزی وجود داشته باشد، نمونه نادری است. فرد نه همه چیز را می داند، و نه همیشه می تواند آنچه را می داند به روشنی بداند؛ و نه رأی و نظرش از تأثیر هیجانهای آشفته و اهداف ناپایدار ایمن است. ایمان، به این مخصصه همیشگی بشری تعلق دارد. در جهانی که در آن، انسانها به نومییدی گرایش نمی داشتند و اوضاع و احوال همیشه واضح، متقن و بدون ابهام می بود، نیازی به ایمان احساس نمی شد؛ و ایمان فضیلت نمی بود،





مگر آن که پیمودن یک مسیر یکنواخت علی‌رغم خطرات، شکها و نومیدیها برای انسانها، هم دشوار و هم ضروری می‌بود. در این شرایط، ایمان، حتی وقتی که برآستی معقول است، باید بیشتر به عنوان جانشین عقل در زندگی شخصی ایفای نقش کند تا بیان روشنی از آن. و عقل باید بیشتر برای فرد، [چونان] مخالف ایمان، جلوه‌گر شود؛ بویژه زمانی که «عقل» با هر آنچه می‌تواند به روشنی بیان شود و به آسانی شناختنی است، یا حتی با هر آنچه هم اکنون کاربرد همگانی یا پذیرش عام دارد، بی‌درنگ یکی دانسته شود. (Mitchell 1973:138).

وقتی به فهرستی که با حروف بزرگ ارائه شده، و به محدوده عنوان این گردهمایی باز می‌گردیم، باز هم مورد تهدید فریبندگی صیغه مفرد واقع می‌شویم؛ ولی اکنون برای دفع خطر مجهز‌تریم. وقتی از ایمان و عقل بحث می‌کنیم، احساس می‌کنیم که باید تمایز صرف و قاطعی در کار باشد؛ تمایزی که همه عقل را در یک سوی طیف، و هر آنچه را غیر عقل است در سوی

دیگر آن قرار می‌دهد. غیر عقل می‌تواند اراده، یا ایمان، یا گزینش وجودی باشد. این گام کوتاه دیگری به سوی بی‌دلیلی است؛ به سوی اوضاع و احوالی که در آن دلیل‌ایمان را از هوا می‌گیریم، و کوکب هدایتی در کار نیست. اما در هر جا که چنین اهتدایی در کار نباشد، مسأله معقولی هم در کار نیست. اگرچه وانمود کنیم که به پرسش یا پاسخ در باب مسأله‌ای می‌پردازیم، با وجود این، خود را می‌فریبیم، و حقیقتی در ما وجود ندارد. دیدگاه ارسطو، مبنی بر این که غور و بررسی در باب مبادی است نه غایات، مرا یاری می‌دهد تا منظورم را در اینجا بیان کنم. فقط می‌توانم ژرف‌اندیشی کرده، نقاط قوت و ضعف، اگر نقاط قوت و ضعف معتناهی در کار باشد، نکات و علل و عواملی را بسنجم که آشکارا به یکی از جهاتی اشاره دارند که در آنها رای و حکم از طریق فرآیند غور و تعمق حاصل می‌شود. دیدیم که حتی سارتر برداشتی از وضعیت تنگنای دانشجوی جوانش را تلویحاً تصدیق و ابراز می‌دارد. تمایز بین تعمق و تحقیق، تصمیم و کشف، گزینش، و عقیده مند بودن، در بحث کنونی تغییری نمی‌دهد. در جایی که واقفیم برهان یا گواه قاطعی در اختیار داریم ایمانی در کار نیست، اما در جایی هم که اساساً چیزی وجود نداشته باشد که گواه یا برهانی به سود نتیجه‌ای که به آن ایمان داریم به شمار آید ایمانی در کار نیست. خالی کردن هر برهان و گواه، از اراده یا گزینش یا شهود یا عقیده به تحکمی کامل می‌انجامد که در آن هر چیزی را می‌توان به عنوان نتیجه اعلام کرد. در این اوضاع و احوال نمی‌توان هیچ امری را به عنوان عکس‌العمل یا واکنش نسبت به جهان یا نسبت به چیزی یا اوضاع و احوالی در جهان به شمار آورد. چندان شگفت‌انگیز نیست که عمل برخی از فیلسوفان بهتر از نظر آنان است؛ زیرا نظریه آنان هر برداشتی را برای ما، و برای خودشان، غیر ممکن می‌سازد.



پی‌نوشت:

* مشخصات کتاب شناختی اصل این مقاله چنین است:

Bambrough, Renford, "Reason and Faith- I" in **Religion and Philosophy**, ed. by Martin Warner, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp.23-32.

این مقاله، توسط استاد مصطفی ملکیان با متن انگلیسی مقابله گردیده است.