

ایمان گـرایـی

محمد لگنهاوزن

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 منطقی باشد، بسیاری از فلاسفه ادعا کرده اند که این براهین نمی تواند شواهدی برای اثبات وجود خدا فراهم کند. چون

مقصود از براهین سنتی وجود خدا اغلب این نبوده که شواهدی برای متقاعد ساختن غیرمومنین فراهم آورد، بلکه این براهین به عنوان بخشی از یک طرح کلی که توماس آکویناس آن را «ایمان در جستجوی فهم» توصیف می کرد، تعبیر و تفسیر می شد. با بالاگرفتن اهمیت معارضة طرفداران اصالت

نویسنده با طرح مبنای ایمانگرایی و مبنانگرایی به این نکته اشاره می‌کند که ایمانگرایان صرفاً می‌پذیرند که دعاوی خداشناختی عقلانی نیست، ولی مبنانگرایانی نظیر جان لاک 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 می‌توان در آثار سورن کرکگور (و به تبع او در بین متکلمان معاصر) و لودویگ ویتگنشتاین (و به تبع او در بین فیلسوفان دین) مشاهده کرد.

نویسنده با مقایسه 'نظریه' کرکگور و مولوی، طرز تلقی کرکگور را از کتاب مقدس برای گفتگوهای اسلام و مسیحیت قابل توجه می‌داند و معتقد است ایراداتی که بر کرکگور وارد است بر ایمانگرایانی نظیر ویتگنشتاین وارد نیست.

عقلگرایی وجود خدا فراهم کند. در این صورت باز تعدادی دفاعیه در جانبداری از باورهای دینی باقی می‌ماند که می‌توان در پاسخ به معارضة 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 هر یک از آن براهین و یا در نظامی که در آن، برهان اقامه می‌شود، از پیش فرض گرفته شده است. ان شاء الله در درس نوشته‌های بعدی پاره‌ای از براهین سنتی را بررسی خواهیم کرد، اما فعلاً فرض می‌کنیم که براهین سنتی نمی‌تواند شواهد کافی و وافی برای متقاعد ساختن منکرین

شده، پاسخی است که پلانتینجا و آکستون ارائه کرده اند که در درس نوشته پیش فرصتی یافتیم تا به بررسی آن پردازیم. اینان معارضه قائلان به اصالت شواهد را می پذیرند، اما می کوشند این امر را اثبات کنند که گونه های سنتی و متداول میناگرایی^۲ مخدوشند و در چهارچوب میناگرایی اصلاح شده دعاوی خداشناختی را می توان به مدد تجربه های کاملاً متعارف دینی توجیه کرد. و یا اینکه این دعاوی عقلانی است، چون مشاهدات دینی را می توان در چهارچوب نظام عقاید مبنا و اساس به شمار آورد. پیش از این در بحث خویش به این نکته اشاره کردیم که چنین رهبردهایی هر چند به لحاظ بینشهای معرفت شناختی ارزشمندی که به دست می دهند سزاوار بحث و بررسی اند، نمی توانند 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 هیجان انگیز دینی، شواهدی ناشی از معجزات، طرحهای توجیهی عملگرایان و ایمانگرایی^۳ است. از این دیدگاهها شاید معروفترین دیدگاه در میان متکلمان و فلاسفه دین در آمریکا، گونه های ایمانگرایی باشد که

در این مقاله موضوع بحث ما را تشکیل می دهد.

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 می کنند مبنی بر اینکه دعاوی دینی تنها در صورتی می تواند عقلانی باشد که نوعاً در چهارچوب نظریه معرفت شناختی میناگراییان موجه باشد، اتفاق نظر دارند؛ اما در مرحله بعد به جای تلاش برای نشان دادن اینکه چگونه دعاوی دینی می تواند اساسی باشد یا بر مبنای دیگر دعاوی تجربی موجه باشد یا به صورت ماتقدم اثبات شود، ایمانگرایان صرفاً می پذیرند که دعاوی خداشناختی عقلانی نیست. دیدیم که میناگراییان سنتی ای همچون لاک برآیند که اگر باوری عقلانی نباشد، باید آن را مردود شمرد. لاک ادعا می کرد قبول یک باور غیرعقلانی مایه وهن است. اینجاست که ایمانگرایان مخالف می ورزند و برآیند که معیارهایی فوق معیارهای عقل وجود دارد که به مدد آنها باید به ارزیابی باورها پرداخت و با التفات به

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

دو نوع ایمانگرایی وجود دارد که امروزه در بین فیلسوفان دین در آمریکا از بیشترین شهرت برخوردار است. یک نوع از مکتوبات سورن کرکگور (۱۸۱۳-۱۸۵۵) را به دست می‌آید و دیگری از آثار لودویگ ویتگنشتاین (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 (تعبداً) 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 یافت 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 مابعدالطبیعی نامطلوب است؛ زیرا سدّ راه تلاش و کوشش توام 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 تأیید کرد. در مرحله دوم وی بر آن 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 مانع ظهور تامّ و کامل شود و نشاط ایمان است.

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

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. کرکگور هم می گوید:

در سیر آفاقی تأمل در این است که آیا شیء 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 تباه نشده باشد، هیچ تردیدی در این موضوع نمی تواند داشت.

اگر انسانی که در فرهنگ مسیحی زندگی می کند با تصور درستی از خدا و با معرفت خدا به خاندان خدا، خاندان خدای واقعی، برود و به نیایش بپردازد، امسا با حال و هوای نادرست، و در مقابل فردی که در سرزمین بت پرستی زندگی می کند با عشق کامل به امر نامتناهی به نیایش بپردازد، هرچند به صورت یک بت چشم دوزد، بیشترین حقیقت در کجاست؟ انسانی که از سر صدق و

صفا خدا را می خواند، هرچند یک بت را می پرستد، یا آن دیگری که خدای واقعی را به دروغ می خواند و بدین جهت در واقع بت را می پرستد.^۲

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 کرکگور وضعیت حتی از این هم وخیمتر است. برای شرح و بسط تمثیل مولوی می گوئیم 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 برمی 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 تأیید دیگران برساند که طرف او واقعاً مردی کاملاً

استثنایی 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 برهان ضروری می‌شود تا از جانب الحاد شایسته 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 درباب 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 دائما 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 با لحن تندتری بیان 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 اعمال 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 ناموجه 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 معشوقه شما در آستانه مرگ است. اگر شما یکی از کلیه‌هایتان 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 بازهم تصمیم بگیریید کلیه‌تان را اهدا کنید، این بیسانگر میزان فوق‌العاده 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

میزان بالایی عشق بورزد آماده خواهد بود که خطرهای عظیم را به جان بخرد. اما نظر کرکگور این است که نه تنها شور و شوق برای خطر کردن لازم است، بلکه خطر کردن نیز برای شور و شوق لازم است. کاملاً روشن نیست که چرا کرکگور چنین خطری را برای شور و شوق ضروری می‌بیند، شاید احساس می‌کند که بالاترین درجه شور حقیقی تنها زمانی واقعی خواهد بود که جلوه‌گر شود و جلوه‌گری عظیمترین شور مستلزم عظیمترین خطر کردن است.

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

قرار است شور و هیجان عظیم واقعی باشد، باید در تحمل رنج عظیم جلوه‌گر شود. رنجی که آدمی در سیر و سلوک دینی تحمل می‌کند زمانی افزایش می‌یابد که اهداف آن سیر و سلوک نامحتمل و یا بهتر بگوییم نامعقول باشد. به نظر می‌آید کرکگور این فکر را کاملاً جدی گرفته که آنچه به بهای اندک به دست آید، ارزش اندکی هم خواهد داشت. و از این نتیجه می‌گیرد که چون دین عمیقترین حرمت و احترام را می‌طلبد، باید آن را به بیشترین بهای ممکن به دست آورد. وی می‌نویسد: «دختر جوانی که واقعا اسیر عشق است، هرگز به ذهنش خطور نمی‌کند که سعادت خویش را به بهای گزافی به دست آورده، بلکه با خود فکر می‌کند آن را به بهای کافی به چنگ نیاورده است.» نتیجه منطقی این طرز تفکر ریاضتگری

آدمی که خیر اعلای او سعادت ابدی است باید به اراده خویش همه خوشنودیهای متناهی را به حدّ اموری تنزل دهد که به خاطر سعادت ابدی باید از آنها چشم پوشید. به بیان دیگر آدمی باید آماده 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 بی یقینی آفاقی را به عنوان موضوع باورهای دینی لازم می شمرد، این است که اگر شواهد کافی برای تأیید یک اعتقاد در بین باشد آدمی خود به خود بدان معتقد می شود و نیازی به 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 بیشتری را تحمل کند شور و شوق بیشتری را از خود به نمایش می گذارد. اگر یک احتمال در کار باشد که چنین رفتاری مقبول درگاه خداوند نمی افتد، این تنها خطر را افزایش خواهد داد و نمایش شور بیشتری را مجاز خواهد داشت. کرکگور بالصراحت زندگی راهبانه را مردود می شمرد؛ آن هم ظاهراً به این جهت که وی احساس می کند دلمشغولی به آداب و شعائر آدمی را از خدا دور می سازد. با این حال، در دیدگاه کرکگور به دیانت، امری را نمی یابیم که با پیگرد رنج بی جهت به عنوان جلوه ای 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 کرکگور چنین باشد.

این دیدگاه مستلزم یک سلسله مسائل بحث انگیز است. یکی از آنها مسلک اصالت اراده^۶ است. یعنی این آموزه که باورها می تواند 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 صرفاً از طریق به کارگیری اراده به دست می آید به هیچ روی روشن نیست. این همان مسأله اصالت اراده است. کرکگور شکل بسیار حادّ 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 لحاظ سیر آفاقی نامعقول می داند، تحصیل کند. از آنجا که اصالت اراده کرکگور 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 سهمم گردم. دیدگاههای تلفیقی 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 پاره ای از فیلسوفان و اداساختن خویش به اعتقاد به یک امر، خطاست. اعتقاد صرفاً 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

کسب باورهای قابل اعتماد فراهم آورد. بی شک، نزاع لاک با آدمهای پرشور و احساساتی لحن اخلاقی به خود می‌گیرد. لاک انسانهای پرشور و احساس را به خاطر اعتقاد بر اساس شواهد نارسا تویخ می‌کند. به نظر می‌رسد به گمان وی با یادآوری این نکته که وظیفه آنها داشتن شواهد برای باورهای خویش است آنها بتوانند دست از شور و احساسات خویش 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 معاصر چون آکستون و پویمن اندیشیده‌اند. اینان بحث می‌کنند که ایمان آگاهانه (ارادی) به امور نامعقول به لحاظ اخلاقی غیرمسئولانه 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

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 تجسد را ایجاد 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 مرام 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

صورت سرسختی و لجاجت درمی آید 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 دل‌بستگی عاطفی به باورهای خویشتن و شاید هم حاکی از عدم تمایل به اعتراف به اشتباهات خویش باشد. آن شور و

احساسی را در ارتباط با ایمان درخور ستایش می‌یابیم 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.

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

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 بچه دوازده ساله ای معتقد می شود که فلان سیاست دولت خطاست و دلایل آن را از پدرش آموخته است . در مدرسه معلم مورد

علاقه وی دلایلی در حمایت از سیاست دولت ارائه می کند و این پسر بچه گیج و سردرگم می شود . وقتی با پدرش مسأله را در میان می گذارد، متقاعد می شود که آن سیاست غلط است و وقتی با معلم خویش صحبت می کند متقاعد می شود که سیاست مذکور درست است . در اینجا می گوئیم او به آسانی تأثیرپذیر است و این امر در مورد

یک پسر بیچهار ساله طبیعی است. اگر این پسر تیزهوش باشد پس از مدتی بتدریج دلایل عمده دو طرف مسأله 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 یا کندذهن به حساب می آوریم، نه اینکه وی فاقد قدرت اراده لازم باشد. اگر همان پسر بیچهار ساله تیزهوش باشد، پس از چند ماه سردرگمی به این نتیجه خواهد رسید که حق با معلم اوست. وقتی با پدرش سخن می گوید نمی داند چگونه به او پاسخ دهد، چون پدرش در بحث از او ماهرتر است و چه بسا به نظرش رسد که پدرش 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 موضوع 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 بیچهار ساله 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 کنند. به علاوه درباب قضاوت خویش یک اعتقاد ثانوی یافته است؛ به این معنا که حتی زمانی که دلایل بظاهر قوی ای علیه قضاوتش عرضه کنند، هنوز می تواند از نظر خویش دفاع کند. این یک اعتقاد ثانوی است که سرسختی وی را توجیه می کند. بنابراین حتی اگر میزانی از سرسختی عقیدتی درخور ستایش باشد، برخلاف آنچه کرکگور اظهار می دارد، ایجاب نمی کند که آدمی به رغم نامعقول بودن یک عقیده به کارگیری اراده خویش بدان معتقد شود.

کرکگور بر آن است که دلبستگی پرشور به یک عقیده تنها زمانی ممکن است که فرد به اراده خویش آن را تصدیق 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 پرشوری به لوازم عملی عقاید خویش داشته باشد، حتی زمانی که آن عقاید را از

طریق اراده به دست نیاورده باشد. این نوع تعهد پرشور چیزی است که اگر فرد شهادت 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 قدیم‌الایام مسلمانان مشکوک بودن اسناد و مدارک تاریخی مربوط به وثاقت کتاب مقدس را به مسیحیان گوشزد کرده و فقدان اطلاعات مربوط به اصل و منشأ کتاب مقدس را با وفور و کثرت نسبی حقایق مربوط به وحی قرآن در تقابل نهاده‌اند. غالباً پاسخ مسیحیان به طور شگفت‌انگیز خونسردانه بوده است. البته تعداد معتناهایی از متکلمان مسیحی سرگرم تحقیقات تاریخی گسترده‌ای در باب منابع کتاب مقدس هستند. اما به عقیده من، اغلب مشاهده می‌شود که افراد علاقه‌ای به این مسأله از خود نشان نمی‌دهند و یا حتی در بعضی از موارد مخالفت می‌ورزند. چنین واکنشهایی نه تنها بیانگر جزم‌اندیشی غیراندیشمندانه است، بلکه این دیدگاه گسترده کلامی را منعکس می‌کند که

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 تعبیر و تفسیر لفظی آن وابسته نیست، بلکه از هر ادعای مربوط به داشتن اصل و منشأ واقعی در تاریخ مستقل است. این نظر در آثار کرکگور بخوبی بیان شده است. وی بحث می‌کند که حتی اگر اعتبار و وثاقت کتاب مقدس به طور مطلق ثابت می‌شد، این امر کسی را به ایمان نزدیکتر نمی‌کرد. زیرا ایمان موضوع شور 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 شور 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 بازهم مختار بودند ایمان خود را حفظ کنند.

کارل بارث - که شاید پرنفوذترین متکلم

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

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

کرکگور و ویتگنشتاین هر دو در این امر اتفاق نظر دارند که باورهای دینی را نباید بر طبق معیارهای اثباتی مربوط به باورهای همدلی مورد قضاوت قرار داد. این دو مناسبت دلایل آفاقی را با آنچه در باورهای دینی بیشترین اهمیت را دارد، انکار می کنند؛ به آن معنا که باورهای علمی عقلانی اند و باورهای دینی عقلانی نیستند. اینان هر دو بر اهمیت خطر کردن در مسائل عقیدتی تأکید می ورزند و سرانجام هر دو اهمیت عظیمی به سازش ناپذیری باورهای دینی می دهند. ویتگنشتاین باورهای دینی را تزلزل ناپذیر می داند. 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، ویتگنشتاین مایل نیست که چنین باورهایی را نامعقول بخواند؛ زیرا باور در مکتب وی موضوع معقولیت نیست. برخلاف کرکگور، ویتگنشتاین باورهای دینی را به لحاظ آفاقی اموری نامعقول نمی خواند و تقابل بین مؤمن و غیرمؤمن را تقابل تناقض نمی داند. اینان با همدیگر 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 ویتگنشتاین باورهای دینی را به یک معنی می توان عقلانی خواند؛ هر چند به معنای متعارف این کلمه نمی توان آنها را عقلانی شمرد. زیرا در محدوده بازیهای زبانی دین، پاره ای از باورهاست که می تواند 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 ویتگنشتاین آن را به باد تمسخر می گیرد و نامعقولش

می خواند: باورهای دینی که بر شواهد آفاقی مبتنی است. سنت قرون وسطی که می کوشید دین را با علم وفق دهد به نظر ویتگنشتاین مایهٔ نفرت و محکوم است؛ نه به این دلیل که وی در شواهد موجود در تأیید باورهای دینی همچون دلیل تجربه دینی یا معجزات خدشه کند، بلکه به این جهت که چنین شواهدی را با باورهای دینی بیگانه می داند. ویتگنشتاین کوششهای سنتی کاتولیکها را برای یافتن 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. ویتگنشتاین این امر را تا حدی شرم آور می یابد؛ چراکه استقلال تفکر دینی است که با حرمت و قداست آن تناسب دارد.

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

اموری بیگانه با روح دین می خوانند. به نظر پیروان ویتگنشتاین 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 گونهٔ دیگری از آن. در هر بازی زبانی پیش فرضهای بنیادینی وجود دارد که برخلاف نظر معرفت شناسی مبنیگرایانه به مدد شواهد یا تجربه تأیید نمی شود. گزاره هایی را که کانت پیشینی ترکیبی می دانست، ویتگنشتاین بنیادین تلقی می کند. هیچ 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 نظیر همین امر را باید در مورد خدا قائل شد. نباید در تأیید این قضیه که خدا هست، در جستجوی توجیه بود؛ زیرا نقش این قضیه نقش یک عقیدهٔ تأیید شدهٔ دینی نیست، بلکه کل مشغلهٔ دینی آن را از پیش فرض می دارد.

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

را به این دلیل جذاب یافتند که استقلال باورهای دینی، دعاوی خداشناختی را در برابر حمله‌های قائلان به اصالت شواهد مصون می‌دارد و در عین حال مستلزم نوعی ضد عقلانیت - که در ایمانگرایی کرگور به چشم می‌خورد - نیست. به علاوه این اندیشه که استقلال تفکر دینی نشانگر حرمت و قداست آن است، با تفکر بارز کلامی پروتستانها هماهنگ است.

فلسفه کلی ویتگنشتاین تأثیری عظیم داشته است. بسیاری از افرادی که در قرن بیستم از میناگرایی کلاسیک انتقاد کرده‌اند، لاقلاً تاحدی از نوشته‌های ویتگنشتاین الهام گرفته‌اند. در فلسفه دین نفوذ ویتگنشتاین را نه تنها در آثار متفکران منتسب به مشرب ویتگنشتاین، همچون مالکوم و فیلیپس، می‌توان یافت، بلکه در تفکرات آنان که به طور غیر مستقیم تری تحت تأثیر ویتگنشتاین بوده‌اند، همچون پلاتینجا، می‌توان سراغ گرفت.

اشکالات عمده ایمانگرایی ویتگنشتاین با دیگر جنبه‌های تفکر وی مشترک است. یک مشکل از این واقعیت ناشی می‌شود که استقلال باورهای دینی را می‌توان سرپوشی برای مخفی نگاه داشتن غیر عقلانیت آنها به حساب آورد. افراد حقیقتاً غیر عقلانی

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 مستقلاً از حیات بدانیم که سزاوار همان نوع احترامی باشد که ویتگنشتاین برای تفکر دینی قائل است. این نوع ایراد در مباحث ضد میناگریان 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 دانست.

بنا به نظر پیروان ویتگنشتاین جایگاه خاص عقل در علوم است. به نظر می‌آید در باورهای دینی امر دیگری مفید و مؤثر باشد. در برابر این دیدگاه می‌توان این نکته را خاطر نشان کرد که مباحث دینی و علمی هر دو تابع قوانین منطقی‌ای هستند که خاص تفکر عقلانی است. جایی که از هم جدا می‌شوند، آنجاست که سخن از ربط و نسبت آنها با یافته‌های تجربی، بویژه یافته‌هایی که دارای ماهیت کمی‌اند، در کار می‌آید. اما اصلاً روشن نیست چرا عقل باید قلمرو اموری تلقی شود که به جای وحی بر داده‌های تجربی مستکی است. اصول منطقی‌ای که سنتهای مختلف علمی،

هریک از فرضیه کوانتوم. شاید آنها همچون شاخه های 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 هر یک از آنها به یک جنبه از چیزی می پردازد که همگی آن را واقعیت مشترک می دانند. در هر صورت، برای تعیین اینکه چگونه باید سنتهای مختلف فکری را دسته بندی کرد و چه زمان باید آنها را متعارض به شمار آورد و چه موقع آنها را از یکدیگر مستقل دانست، در آثار ویتگنشتاین یا پیروان وی امر چندانی نمی توان یافت.

پی نوشتها:

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

دینی و غیره در آن سهیم است، ظاهراً اندیشه استقلال تام باورهای دینی را که ویتگنشتاین مدافع آن است، نقض می کند.

شاید مهمترین اشکال نظر ویتگنشتاین در باب استقلال باورهای دینی، این باشد که دیدگاه وی فاقد معیاری واحد برای سنجش این معناست. خود ویتگنشتاین از این وضع گلایه می کرد که مطمئن نیست چگونه افراد دیندار و بی دین قادر به فهم کلام یکدیگرند؛ از آن جهت که قادر به تفهیم و تفهیم اند زبانهای دینی و غیردینی را نمی توان مستقل به شمار آورد و در این صورت امکان نقد متقابل فراهم می گردد که آموزه استقلال باورهای دینی آن را انکار می کند.

سرانجام مشکل مرزبندی و تعیین حدود پیش می آید. کجا یک زبان پایان می پذیرد و زبان دیگری آغاز می شود. اگر دین، نظیر علم، نحوه ای از حیات است، چگونه سنتهای گونه گون دینی را باید توجیه کرد؟ آیا آنها همچون فرضیه های متعارض علمی اند؟ دلیل قوی ای در دست است که بگوییم نه. آیین 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

نویسنده در آغاز به طرح مسألهٔ اسما و صفات حق تعالی پرداخته و می‌گوید: این مسأله و کیفیت آن بین متکلمان از یکسو و حکما از سوی دیگر مورد اختلاف است. به نظر قاضی سعید اقوال در این باب به دو قول بازگشت می‌کند: زیادت صفات بر ذات و عینیت صفات با ذات. سپس هر دو قول نقد شده است. به نظر قاضی سعید اگر کسی به ممکن نبودن شناخت دربارهٔ اسما و صفات حق باور نداشته باشد، نه تنها از ادراک درست برخوردار نیست، بلکه از انصاف و صفات انسانی نیز دور است. در لابلای مقاله به دو جریان فکری، صدرالمتألهین و ملا رجبعلی تبریزی، اشاره شده است. قاضی سعید به پیروی از ملا رجبعلی تبریزی قائل به اصالت ماهیت و اشتراک لفظی وجود بین واجب تعالی و ممکنات است.

عقلانی بودن اسما و صفات خداوند

غلامحسین ابراهیمی دینانی

ولی حقیقت این است که این عارف متاله بیش از آنکه از اندیشه‌های فیض کاشانی بهره‌مند شود، تحت تأثیر مواضع فکری ملا رجبعلی تبریزی بوده است. قاضی سعید دارای آثار متعدد و ارزنده‌ای است که در خلال آنها مسائل بدیعی را مطرح ساخته است. او در

در میان شاگردان برجستهٔ ملا رجبعلی تبریزی، از عارف متاله، قاضی سعید قمی و برادرش محمدحسن قمی^۱ می‌توان نام برد. قاضی سعید قمی از محضر درس ملامحسن فیض کاشانی بهره‌برده و در خلال آثارش از او به عنوان استاد نام برده است.