

عقل و ایمان

راجر تریگ

ترجمه مرتضی قرایی

۱

مقولات عقل و ایمان، غالباً در تقابل با یکدیگر قلمداد می‌شوند. زمانی که عقل به بن بست می‌رسد، به ما می‌گویند که باید به ایمان تکیه کنیم. چنین سفارشیایی، بویژه، در قلمرو دین ارائه می‌شود. برای نمونه، زمانی که با تراژدی ای شخصی، که ممکن است کاملاً غیرقابل توجیه بنماید، روبه‌رو می‌شویم، به ما می‌گویند ایمان می‌تواند برای گذر از آن ما را یاری دهد. همیشه در خلا به ایمان ارجاعمان می‌دهند. می‌توان گفت که معمولاً ایمان به خدا مورد نظر است، ولی در بیشتر موارد خدا از صحنه کنار زده می‌شود و به نظر می‌رسد که همه آنچه نیاز داریم ایمان است، نه ایمان به چیزی یا به کسی، بلکه تنها ایمان. بنابراین ما را تشویق می‌کنند چیزی را که به نظر می‌رسد عنصری است جادویی و می‌تواند هر چیزی را دگرگون کند چاشنی زندگی کنیم. شاید ورای چنین تفکری نوعی مفهوم کالوینیستی (Calvinistic) از طبیعت فاسد عقل بشر قرار داشته باشد. در نتیجه، ممکن است به نظر آید که ما نمی‌توانیم به داوریمان، که فرآورده ماهیت هبوط کرده و گناهکار انسان است، تکیه کنیم. به جای آن باید به «ایمان»، که ممکن است لطف الهی آن را به ما ارزانی داشته باشد یا نداشته باشد، متکی باشیم.





در چنین حال و هوایی است که ایستادگی رنفورد بمبرو (Renford Bambrough) در برابر دوگانگی قاطع بین ایمان و عقل، بویژه، دارای اهمیت است. او می‌گوید: «آن رای ساده این است که ایمان، خود یک نحوه عقل است. این بدان معناست که تمایز قاطعی بین ایمان و عقل در کار نیست.»^۱ این باید درست باشد؛ زیرا ایمان بدون متعلق اصلاً ایمان نیست. اگر ایمان دارم، منطقیاً باید ایمان به کسی یا به چیزی داشته باشم. مفهوم اعتماد نیز، همین گونه است - یعنی بدون این که متعلق مشخصی در نظر داشته باشم، اعتماد ممکن نیست. باید به کسی یا به چیزی اعتماد کنم. یکی از مثالهای بمبرو را نقل کنم: ممکن است به فلان پل اعتماد داشته باشم. چنین اعتمادی ممکن است نابجا باشد. اگر خرابکارها، پیش از این، آن پل را منفجر کرده باشند و دیگر وجود نداشته باشد، اعتماد من به آن مرا به جایی نخواهد رساند. به همین ترتیب، حتی اگر هنوز وجود داشته باشد، ممکن است به لحاظ ساختمانی سست باشد و باز، اعتماد به آن معقول نیست. با این همه، تا جایی که به آن اعتماد دارم، بر این باورم که آن پل برای گذر کردن، در آنجا وجود دارد و مرا قادر می‌سازد که به سلامت بگذرم.

ایمان ویژگیهای مشابهی دارد؛ هر آنچه به آن ایمان دارم باید وجود داشته باشد تا ایمانم موجه باشد. داشتن آن طرز تلقی مرا از پلی که پیش از این فرو ریخته گذر نخواهد داد؛ و به همین ترتیب، ایمانم به پزشکم به وجود وی بستگی قاطع دارد. ممکن است احمقانه به نظر آید، ولی اگر او به طور ناگهانی، امروز صبح مرده باشد، ادامه ایمانم به وی، به عنوان مرجعی برای مشاوره و راهنمایی، در آینده، معقول نیست. ایمان متضمن چیزی بیش از این است. باید متعلق ایمانم را موثق و قابل اعتماد بدانم. پلی سست یا پزشکی که در واقع، یک شیاد است، متعلقهای مناسب چنین ایمانی نیستند. در نتیجه، عقل کاملاً می‌تواند برای سست کردن ایمان انسان به کار آید. همین که شما را از مرگ پزشکتان مطلع کنم یا فهرستی از خلافاکاریهای وی را به شما نشان دهم، اگر نابخرد نباشید، بی‌درنگ ایمانتان را به وی از دست خواهید داد. ایمان، در این جهت، با بعضی از دیگر مقولاتی که غالباً در تقابل با عقل قلمداد می‌شوند متفاوت نیست. برای نمونه، عواطف عموماً بدون متعلق نیستند، بلکه نوعاً به متعلق نیازمندند. من هرگز بی‌جهت نمی‌ترسم. باید از چیزی (یا کسی) بترسم. به همین ترتیب، بدون این که از چیزی به خشم آیم، هرگز خشمگین نمی‌شوم؛ و گرنه چگونه حال درونی ام را حال خشم می‌دانم و نه چیز دیگر؟ عواطف مستلزم

اندیشه‌هایی دربارهٔ متعلّق عواطف است و نوع نگرشی که به متعلّق عواطف داریم آنها را معین می‌کند. عواطف، درست زمانی روان رنجورانه و غیرمعقول می‌شوند که به رغم این که می‌دانیم متعلّق آنها وجود خارجی ندارد، یا این که تلقی ما از آن نابجا بوده، باقی بمانند. ممکن است من به رغم این که کسی در خانه نیست، از انسانی که در آن است بترسم. اگر ترس من، حتی زمانی که آگاه شوم کسی در خانه نیست باقی بماند، عیب و ایرادی در خود من هست. هراس از یک موش، حتی از یک موش واقعی، ممکن است به سرعت نامعقول شود. عقل ما، به ناچار، در تمام باورهای ما دربارهٔ جهان و واکنشهای ما نسبت به آن دخیل است. وگرنه، اگر نتوانیم واکنشها، حتی واکنشهای عاطفی مان را، چنان سر و سامان دهیم که درخور اوضاع و احوالی شوند که در آنیم، چگونه می‌توان زندگی در عالم را ادامه داد و با واقعیت کنار آمد؟

در امور کوچک، همانند موضوعات بزرگ، باید آنچه را که می‌توانیم اعتمادمان را بدان استمرار بخشیم، بشناسیم. به محض این که پی بردیم باورهایمان خطاست، باید آمادگی تغییر تلقی و دید و، در نتیجه، رفتارمان را داشته باشیم. چیزی که به آن اعتماد می‌ورزیم یا بدان ایمان داریم، نمی‌تواند امری دلبخواهی و سرسری باشد. مردمی که به پلهای خطرناک ایمان دارند، در معرض خیس شدن هستند. به همین ترتیب، ایمان به کسی که به ما نیرنگ خواهد زد، اندیشهٔ خوبی نیست. ایمان مستلزم متعلّقی است که باید، در صورت امکان، با باورهای ما دربارهٔ آن، واقعاً تطبیق کند. با این همه، همواره این احتمال هست که به چیزی ایمان داشته باشیم که حقیقتاً، یک توهم است. اولاً زمانی که هیچ کس وجود ندارد تا به او اعتماد ورزیم، ممکن است بر این باور باشیم که کسی هست که قابل اعتماد باشد. به زبان فلسفی، چیزهایی که متعلّق التفات مایند (چیزهایی که اندیشه‌های ما متوجه آنهاست) لزومی ندارد که موجود باشند. زمانی که وجود ندارند، ترس یا خشم، یا حتی ایمان ما، می‌توانند به قدر کافی حقیقی بمانند. اما چون یکسره در مجرای غلط افتاده‌اند، بی‌پایه و اساسند. برای هرکس که بخواهد منطقی باشد و در جهان آنچه‌ای که هست، نه آنچه‌ای که ما می‌پنداریم هست، زندگی کند، این امر اهمیت حیاتی دارد که دریابیم حقیقت کجاست. آیا حق داریم خشم آوریم یا بترسیم؟ آیا ایمانی که آشکار می‌سازیم توجیه‌پذیر است؟ پاسخ این پرسشها، به طور قاطع، به وجود و ماهیت متعلّقات مربوط بستگی دارد. در هر مورد، باید بین فاعل ایمان و متعلّق آن، یعنی بین شخصی که دارای ایمان است و متعلّق ایمان او فرق بگذاریم. در مورد ایمان





دینی، ایمان ایمان به خداست؛ به طوری که این ایمان تنها اگر خدایی وجود داشته باشد که دارای سرشتی است که به او نسبت می دهند، موجه تواند بود. ایمان متضمن این باور است که متعلق مناسبی برای ایمان وجود دارد. در هر تعهدی یک عنصر اخباری گریزناپذیر وجود دارد. (See Trigg, R.H. 1973. **Reason and Commitment**. Cambridge: Cambridge University Press.)

ممکن است تمایز بین فاعل و متعلق ایمان بی فایده بنماید، لکن اگر بجد گرفته شود، نتیجه این می شود که ما باید دیدگاهی واقع گروانه از ایمان دینی داشته باشیم. واقع گروی بر این باور است که این که واقعیت چگونه است، و این که ما چگونه آن را تصور می کنیم، همیشه پرسشهایی متمایزند. (See Trigg, R. H. 1989. **Reality at Risk: A Defence of Realism in philosophy and the Science**, 2nd edn. New York and London: Harvester. ماهیت ایمان بیش از هر چیز، بستگی به وجود مستقل امکانی آن چیزی دارد که به آن ایمان دارد. ایمان نمی تواند صرفاً تصمیم به زندگی کردن به شکلی خاص باشد، و تعهد دلخواهی ای هم نیست. ایمان باید متضمن باور خاصی درباره متعلق خودش باشد. این که ایمان ما موجه است یا نه، بستگی به این دارد که آن باور صادق است یا نه. مطمئناً، این باور می تواند صادق نباشد. متعلق ایمان می تواند آن گونه که ما تصور می کنیم نباشد؛ تا آنجا که حتی می تواند وجود نداشته باشد. این امر تمایز ساده بین اندیشه های ما و آنچه اندیشه های ما درباره آن است، یا دوگانگی فاعل و متعلق باور را آشکار می سازد. این تمایز بین فاعل و متعلق باور می تواند امری صرفاً دستور زبانی، که بازتاب ساختار زبان است، به نظر آید. با وجود این، مانند همه موارد اعتقاد و معرفت، نباید بین واقعیت اعتقاد و محتوای آن، یعنی بین شخص معتقد و آنچه او به آن اعتقاد دارد، خلط کرد. ایمان ممکن است، حتی زمانی که به کلی نابجاست، از جهت نفوذ و تأثیری که دارد به اندازه کافی حقیقی باشد. ممکن است گذشتن از پلی را آغاز کنیم، هر چند که تاب تحمل وزن ما را نداشته باشد. نحوه وجود جهان با نحوه تصور ما از جهان، ضرورتاً یکی نیست. جهان و یکایک اشخاصی که نسبت به آن نگرشی دارند، هر یک در جای خویش وجود دارند. شخص، با ایمان به خدا این امر را نشان می دهد. فاعل ایمان، دارنده آن است؛ لکن ایمان به چیزی معطوف است که باید به کلی مستقل باشد. به همین دلیل، همیشه ما باید با این پرسش مواجه باشیم که آیا خدایی که به او اعتماد

ممکن است این همه، توضیح اضافی یک نکتهٔ بدیهی به نظر آید، ولی در واقع، امری است که بسیاری از فیلسوفان معاصر، به شدت، آن را انکار می‌کنند. آنها این نظر را که «عالم واقع» یا «جهان» طبیعتی ذاتی دارد، که ما به عنوان فاعل باورها می‌کوشیم آن را بنمایانیم، آشکارا رد کرده‌اند. بسیاری از جریانهای جداگانهٔ فلسفی در درهم شکستن تمایز ساده بین فاعل و متعلق باور با هم هم‌نوا می‌شوند. می‌گویند هر چیزی مخلوق تصادفی زبان است. جهان، باورهایمان، حتی خودمان، همه، مخلوقات زبانیم. تأثیر نیچه (Nietzsche) و پس از آن، ویتگنشتاین (Wittgenstein) متأخر، در همهٔ این بحثها آشکار است، ولی رشته‌های دیگری، چون عمل‌گرایی آمریکایی، نیز باید به حساب آیند. ریچارد رورتی (Richard Rorty) مصداق رویکردی است که تمامی این رشته‌ها را تلفیق کرده و چه بسا به گونه‌ای چشمگیر، آشکارا نگرش واقع‌گرایی سنتی را با دیدگاه خداباوری پیوند داده است. برای مثال، او می‌گوید: «همین رأی که جهان یا «خود»، طبیعتی ذاتی دارد. طبیعتی که فیزیکدان یا شاعر به آن نظری انداخته است. بقایای این نظر است که جهان آفریدهٔ الهی است؛ ساختهٔ کسی است که قصد و منظوری داشته؛ خودش به زبانی سخن گفته و بدین طریق طرح و برنامه‌اش را توصیف کرده است.» (Rorty, R. 1989. *Contingency, Irony and Solidarity*, Cambridge: Cambridge University Press): 21

رورتی انکار می‌کند که این دیدگاه که جهان چنین طبیعت ذاتی‌ای دارد، هیچ معنایی داشته باشد. او به این امر که برخی از واژگانها در نمایاندن جهان، بهتر از دیگر واژگانها عطف توجه نمی‌کنند. سپس مدعی می‌شود که «کنار گذاشتن این نظر که زبانها نمایشگر جهانند... فروکشاندن جهان از مقام خدایی است.» رورتی مدعی است که گرایشی یافته است به دور از نیازی که انسانها روزگاری به «پرستش چیزی که فراسوی جهان محسوس قرار دارد» احساس می‌کردند. او مدعی است که با رشد علوم تجربی، عشق به حقیقت را جایگزین عشق به خدا نمودیم و بعدها عشقی رمانتیک به خویش را جایگزین جستجوی علوم تجربی کردیم. اندیشهٔ معاصر، که از مردانی چون



نیچه و فروید (Freud) سرچشمه می‌گیرد، به گفته رورتی، نشان می‌دهد که «ما می‌کوشیم به نقطه‌ای برسیم که دیگر چیزی را نپرسیم، هیچ چیزی را شبه معبود ندانیم، و هر چیزی-زبان، وجدان و اجتماعمان- را فرآوردهٔ زمان و تصادف بدانیم» (۲۲).

رورتی بر این دیدگاه که ممکن است توصیف صحیحی وجود داشته باشد، می‌تازد و می‌گوید: هدف ما تنها باید «مجموعه‌ای گسترده از توصیف‌های گوناگون» باشد. او بر این باور است که این امر «تنها تا جایی ممکن است که هم جهان و هم «خود» از مقام خدایی فرو کشانده شوند.» (Rorty 1989: 39-40) بنابراین، جهان واقعی واحدی وجود ندارد، همچنان که ما نیز جوهر نفسانی‌ای نیستیم که با جهان واقعی واحدی مواجه شده باشیم. صلابت تقابل بین فاعل و متعلق آگاهی از میان می‌رود. جایی برای استنباط مابعدالطبیعی واقعیتهایی که، احتمالاً، برتر از باور و زبان ما باشد، نمی‌تواند وجود داشته باشد. ما می‌مانیم و مجموعه‌های گوناگون از توصیف‌های ظاهری، که هیچ کدام از آنها نمی‌تواند مدعی اعتباری بیش از بقیه باشد. رورتی می‌گوید: باید «تصور هماهنگی پیشین بنیاد بین فاعل انسانی و متعلق معرفت» را رها کنیم (۶۷). این امر حائز اهمیت است که تنها تمایز بین فاعل و متعلق آگاهی نیست که از این رهگذر سست می‌شود؛ از آنجا که تصویر سستی نشان می‌دهد که نسبت بین این دو، در وضع مطلوب، یک نسبت منطقی است، کل کارکرد عقل مورد تردید قرار می‌گیرد. دیگر ممکن نیست خودمان را کسانی تلقی کنیم که به سوی نتیجه‌ای صادق سیر استدلال می‌کنیم. عقل به صورت یک توهم جلوه‌گر می‌شود. رورتی، آشکارا، هر گونه فرقی بین عقل و عاطفه را انکار می‌کند. او این کار را هم می‌کند، اما نه برای این که بگوید ممکن است عاطفه جنبه‌ای عقلانی داشته باشد، بلکه برای این که هر گونه نقش جداگانهٔ عقل را انکار کند. او، با اشاره به فروید، انکار می‌کند که باید انسانها را به این شیوه [به دو جزء عقل و عاطفه] تجزیه کرد. گرچه طبقه بندی خود فروید به خود، فراخود و نهاد ممکن است تمایز مستمری را بیان کند.



رورتی هر مفهومی از «اعتبار مطلق» باورها را رد می‌کند و آشکارا، آن را به «فرض یک «خود» که تا اندازه‌ای دقیق، به جزئی که در آن با خدا شریک است و جزئی که در آن با حیوانات شریک است، تجزیه می‌شود» ربط می‌دهد (Rorty 1989:47). بنابراین، مفاهیم حقیقت و اعتبار با امکان تعقل مرتبط می‌شوند، که آن نیز به نوبهٔ خود با وجود خدا پیوند دارد. همهٔ اینها انکار

می شود. با وجود این، بسیاری این فرض را مورد چند و چون قرار می دهند که بدون خدا، هیچ نقشی برای یک عقل منصف و بی سمت و سو در کار نمی تواند بود. در واقع، چنین توصیفی از عقل، بیشتر به عصر روشنگری منسوب است که غالباً، به طور خودآگاهانه الحادی بود. مطمئناً، این رأی که ممکن است کسی از نظر منطقی به این نتیجه برسد که خداوند وجود ندارد، متنافی الاجزاء به نظر نمی آید. با این همه، اگر بتوان عقل را صرفاً اخگری الهی تلقی کرد، در واقع با استدلال به سود الحاد، خودش را تضعیف می کند. این امر شاید، به یک معنا، در ظهور آن نوع دیدگاه نسبی گرایانه و پساتجددگرایانه ای که رورتنی مطرح کرده است، آگاهانه رخ داده باشد. او آشکارا استدلال می کند که، در فقدان بنیانهای الهی ای که بدانها تکیه دهیم، باید خود این رأی را نفی کرد که عقلی بتواند از همه واژگانها و قالبهای نظری فراتر رود و به نحوی اسرارآمیز به حقیقت عینی برسد. پاسخ کوبنده روشن باید این باشد که اگر رورتنی مدعی است که چیزی شبیه به دلیل فلسفی، به سود ناممکن بودن عقلانیت ارائه می کند، وی خود، باید به همان عقلانیتی توسل جوید که آن را مورد چند و چون قرار داده است.

فیلسوفانی چون هیلاری پات نام (Hilary Putnam) غالباً از ناممکن بودن جهان نگری از چشم خدا، یعنی از ناممکن بودن ارائه توصیفی صحیح و یگانه از نحوه وجود اشیاء، سخن می گویند. به نظر می رسد که نفس اندیشه حقیقت، بویژه زمانی که وجود خدایی همه دان را نپذیرفته باشیم، از اهمیت می افتد. ظاهراً، تنها ممکن است از دیدگاه خودمان درباره تفسیر هر شکلی از زندگی که بدان تعلق داریم سخن بگوییم. بدین ترتیب، واقع گرایی با خدا باوری ای پیوند می یابد که به سرعت نفی می شود. هر چیزی انسان مدار یا، از آن بدتر، وابسته به معیارهای جامعه ای می شود که ما، اتفاقاً، باید به آن وفادار باشیم. ادعا می شود که تعقل بدون ذخایر زبانی ناممکن است، و همه زبانها فرآورده های تاریخند، و از پیشامدهایی که زمانها و مکانهای خاص دارند نشأت گرفته اند؛ بنابراین، این رأی را که هر ایمانی معطوف به واقعیتی مابعدالطبیعی است نمی توان جدی گرفت. ممکن نیست باورهای ما از خودشان فراتر روند، به طوری که مفهوم «خود»، به عنوان فاعل اندیشه که در باب هر نوع متعلق اندیشه ای که به طور مستقل موجود است استدلال می کند، ضرورتاً خطاست. عقل، حقیقت، «خود»ها و جز آنها، همگی، مخلوقات زبانند. در واقع، دان کیوپیت (Cupitt, Don, 1990. Creation out of Nothing.)





(London: SCM: x) به گونه ای تحریک آمیز می گوید که «خدا، مانند ما، تنها از کلمات ساخته شده است». ظاهراً ممکن نیست زمینه ای فراتاریخی برای این استدلال وجود داشته باشد. باید به آنچه رورتی (1989:68) «روایت تاریخی» از علت عرف و عادات و نهادهای اجتماعی ما می نامد، بسنده کنیم.

این همه، اگر دلیل فلسفی است، نه لفاظی بی معنا، مطمئناً به نحوی چشمگیر، خویش را ویران می کند. همان طور که پیش از این نشان داده شد، دلیلی که برای رد کردن امکان دلیل آورده شود، نمی تواند چندان قانع کننده باشد. هدف فلسفه ای تا این اندازه «پساتجددگرا»، ظاهراً تضعیف نفس امکان تعقل و، بنابراین، امکان فلسفه است؛ نتیجه، نسبی گرایی ای است که ما را وامی دارد که به مقبولات جامعه خویش بسنده کنیم؛ هر چه قدر مشخص و روشن باشد. شبیح پنهان شده ای حتی به بیشتر از این تهدید می کند. ممکن است با پوچ گرایی فلج کننده ای مواجه شویم که حتی مقبولات ساده ای را که هم اکنون داریم از ما بگیرد. به هر حال، یک جنبه شگفت انگیز از دیدگاه رورتی، شیوه ای است که او با توسل به آن، آشکارا عقل، حقیقت و واقعیت را از یک سو با اندیشه خدا می پیوندد. از آنجا که انکار خدا متنافی الاجزاء می شود، علی القاعده بسیار عجولانه است اگر نتیجه بگیریم که واقع گرایی مستلزم خدا باوری است. پیوندی که رورتی میان این دو برقرار می کند و دیدگاه وی در باب عقل، به عنوان چیزی که با خدا پیوند دارد، می تواند لازمه دیگری داشته باشد. می توان چنین گفت که خدا باوری، علی القاعده مستلزم واقع گرایی است و مبنایی عینی برای استفاده انسان از عقل خویش ارائه می کند. حتی فرد آرمان گرایی مانند اسقف بارکلی (Berkeley)، واقعیت مستقل خدا را، که هر چیزی را درک می کند، می پذیرد. در نظر او خدا ضامن حقیقت است، همان طور که در هر دستگاه خدا باوری، به ضرورت، چنین است. او پایه های استدلال ما را فراهم می آورد و این حق را به ما می دهد که فرض بگیریم که استدلال ما فرآورده اتفاقی زمان و مکان نیست. هر اندازه فهم ما کران مند و محدود باشد، اگر خدایی باشد می توان با اطمینان پذیرفت که تعقل، توهم نیست.

خطا پذیری یا گناهکاری انسان می تواند داوریهای ما را به بیراهه بکشاند؛ ولی همواره باید پرسش مهم تری وجود داشته باشد که آیا، حتی به طور نظری، چیزی هست که آن را تعقل کنیم. آیا عقل ما، تنها، کارکرد آن زبانی است که اتفاقاً با آن صحبت می کنیم؛ یا، در مقابل، زبان ما ابزاری

است برای عقلانیتی که می تواند از قیدوبندهای مسلّمی که شرایط و اوضاع و احوال تاریخی مان بر ما تحمیل کرده است، فراتر رود؟ تصویر عقلانیتی که می تواند آنچه را درباره جهان و جایگاه ما در آن صادق است، هرچند به طور ناقص، درک کند، به تصویری از حقیقت عینی وابسته است که خدا باوری آن را تضمین می کند. اگر بتوان دانست که خدایی هست که غایت تلاشهای عقلانی ماست و خودش، با علم کاملی که دارد، معیاری را که باید بدان روکنیم تعیین می کند، سختی این مشکل، که چگونه می توانیم قیدوبندهایی را که مفاهیم انسانی ما بر ما تحمیل کرده است درهم بشکنیم، کمتر خواهد شد. با این همه، مسأله ای وجود دارد. واقعیت متعالی متعلقهای معرفت، آن گونه که واقع گرایي ایجاب می کند، از حیث شان مابعدالطبیعی، با واقعیت متعالی خدا فرق ندارد. ممکن است چنین پنداشته شود که بنا نهادن اولی بر دومی مسأله را چندان پیش نخواهد برد. اگر خدایی هست، یا حتی مفهوم وجود مستقل او را فهمید؟ گاهی پاسخ می دهند که تنها، به واسطه دخالت و وحی و انکشاف او می توان چنین کرد. این تلقی، در حالی که بر پیوند ناگسستنی ایمان و عقل پای می فشرد، می تواند برتری ایمان را نشان دهد. به هر حال، نکته مورد بحث این است که اگر خدا باوری راست باشد، ظاهراً نوعی واقع گرایي مابعدالطبیعی از آن حاصل می شود. همین رای که خدایی هست که مستقل از تصورات انسان وجود دارد، در قلب ایمان دینی قرار دارد و بهترین نمونه دیدگاه واقع گرایانه نیز هست.

۳

پیوند نهانی واقع گرایي مابعدالطبیعی با خدا باوری، ممکن است بسیاری از فیلسوفان را از واقع گرایي مابعدالطبیعی به هراس افکند. سوءظن نهفته ای وجود دارد؛ حتی زمانی که خاطر نشان شود که همه دعاوی هستی شناختی - از جمله انکار خدا، ماده گروی و طبیعت گروی - ادعاهایی هستند در باب ماهیت واقعیت عینی. به نظر می رسد که گویی به سادگی هرچه تمام تر می توان درباره اندیشه های درهم تنیده عقل و حقیقت به نحوی گفتگو کرد که گویی یک عقل و یک حقیقت وجود دارد که ابزاری هستند برای نوعی کار و بار خدا باورانه. چنین نگرانیهایی، ظاهراً شایعند؛ و چه شگفت انگیز است که می بینیم اندیشمندی به ظاهر مسیحی، تا حد زیادی دیدگاه رورتنی را می پذیرد و انکار می کند که مسیحیت، خودش، مستلزم هرگونه دیدگاه





واقع‌گرایانه‌ای باشد. دان کیویت می‌گوید: «من با رورتنی موافقم که ما... اکنون خود را ناگزیر می‌بینیم که بدون بنیانهای مابعدالطبیعی یا کلامی قدیمی، برای واژگان قطعی خود، به سر بریم. آری، به نظر من نیز، هر چیزی اتفافی، فرآورده تاریخ، و در معرض بررسی و سنجش دوباره است.» (Cupitt 1990: 15-16)

کیویت از «جهان‌پسامتجدد ما بحث می‌کند که، تنها از اتفاقتها، نسبتها و تفسیرها ساخته شده است». دیدگاه او، با پافشاری بر وابستگی همه اندیشه‌های ما به زبانمان، به همراه ماهیت گذرای زبان ما، بی‌پروا و آشکارا، ضد واقع‌گرایانه است. به گفته او هر برداشتی از خدا داشته باشیم، مطمئناً هیچ خدایی، مستقل از زبان انسانها، وجود ندارد؛ دین هرچه باشد، ممکن نیست پرستش یک موجود متعالی باشد. او به سادگی می‌پذیرد که این امر لوازمی برای امکان تعقل و معرفت دارد. او می‌نویسد: «مناقشات ما را پایانی نیست؛ زیرا داور ابدی و ازلی‌ای وجود ندارد. یعنی واقعیتی معقول و ثابت در خارج نیست، که از دیدگاههای گوناگون ما درباره خودش کاملاً مستقل بوده، آماده ایفای نقش داوری بیطرف در میان ما باشد... ما به هیچ حقیقت و معنای فرازبانی و فرانسانی‌ای دسترسی نداریم و نمی‌توانیم داشت.» (Cupitt 1990: 20)

در نتیجه، کیویت به شدت با هر واقع‌گرایی مابعدالطبیعی، که بر آن است که «نظمی معقول، عینی و مستقل از گفتمان ما، در خارج وجود دارد»، مخالف است (44). ما نمی‌توانیم به هیچ اندیشه بزرگی در باب حقیقت باور داشته باشیم؛ زیرا به گفته کیویت «حقیقت، امری انسانی، فرآورده اجتماع، در طول تاریخ تطور یافته، جمعی و متغیر است.» [بدین ترتیب، پرسشهای مربوط به واقعیت، به پرسشهایی در باب زبان تغییر ماهیت می‌دهند، و از آنجا که زبان همیشه در سیلان است، نمی‌تواند هیچ حقیقت غایی‌ای را تصور کند. کیویت معتقد است که «جهان مشاجره‌ای است که هرگز حل و فصل نمی‌شود» (60). در واقع، او در جایی به شیوه‌ای واقعاً نسبی‌گرایانه، صریحاً می‌گوید که «مردم دوره‌های گوناگون در جهانهای گوناگون می‌زیند» (105). در این دیدگاه نیز، مانند همه دیدگاههای مشابه، خطر چشمگیر تناقض‌گویی وجود دارد. ظاهراً، کیویت ادعایی درباره وضع واقع می‌کند. ظاهراً، او می‌پندارد که در جهانی زیست می‌کند که در آن این امر حقیقت دارد که مردم دوره‌های مختلف در جهانهای مختلف می‌زیند. بدون داشتن ادعایی در باب آنچه واقعاً وجود دارد، مشکل بتوان اصلاً هیچ حکمی کرد. با این همه، منظور او

روشن است. او می‌کوشد جنبه عینی رابطه فاعل آگاهی و متعلق آگاهی را از میان بردارد. متعلق آگاهی، به جای این که چیزی باشد که اندیشه‌ها و باورهای ما معطوف به آنند، حداکثر، تصویری صرف می‌شود که اندیشه‌ها و باورهای ما آن را شکل می‌دهند.

تناقض، این است که در همان حال، جایی برای فاعل آگاهی نمی‌ماند. شاید این شگفت‌انگیز نباشد؛ زیرا ادعا خواهد شد که اندیشه یک «خود» جوهری که به منظور دستیابی به دانش، به جهان بیرون دست می‌یازد، سرشار از مباحث مابعدالطبیعی است. چنین «خود»ی، به طور مشخص، دارای عقلی است که بر زبان پیشی دارد و از جامعه‌ای که وی عضو آن است فراتر می‌رود. به جای آن که آفریده زمان و مکان باشد، می‌تواند از قید و بندها و موانع ناشی از اوضاع و احوال امکانی‌اش فراتر رود. همان طور که خود کیویت اعتراف می‌کند، این اندیشه «خود»، ملازم انکار این همانی اندیشه و زبان است؛ زیرا این اندیشه، مستقیماً به معنای محدود کردن تواناییهای نیروی فاعله ماست. کیویت بر این باور است که چنین تصویری از «خود» تصویر کسی است که بر صورت خدا ساخته شده است؛ و به نحوی محدود می‌تواند واجد معلومات خدا شود. او می‌گوید: ««خود» و خدا، با هم، از زبان انسانی فراتر می‌روند.» (165) بنابراین، حملات به «خود» مابعدالطبیعی، اغلب با حملات به امکان یک خدای متعالی همراه است (see Trigg, R. H. 1988a. "The Metaphysical Self", Religious Studies 24, 3, 277-89: 277ff). هر دو، فرآورده‌های مابعدالطبیعی‌ای تلقی می‌شوند که تحت تأثیر نیچه، می‌توان از آنها صرف نظر کرد. کل تصویر، یعنی این که فاعل مستقل آگاهی وجود داشته باشد که عقل را به کار گیرد تا چیزی از حقیقت یک متعلق آگاهی قائم به ذات را درک کند، رد می‌شود.

کیویت [در این مورد] موضع خود را روشن می‌کند؛ آنجا که می‌نویسد: «فاعل انسانی به عنوان یک فاعل مابعدالطبیعی و نفس ناطقه‌ای که بیش و کم، مقدم بر تاریخ و بدن و فراتر از آنها باشد، پیش از این، حتی پیش از داروین، دستخوش اشکالات عظیمی بود، لکن نزد ویلیام جیمز و نیچه، آشکارا، از بین می‌رود. و با از میان رفتن آن، عقل و حقیقت عینی تغییرناپذیر نیز رخت برمی‌بندد.» (Cupitt 1990:188) انکار امکان هرگونه استدلالی به سود هر حقیقتی که عینی تلقی شود می‌تواند، و احتمالاً باید، به نتیجه‌ای خانمان برانداز بینجامد. کیویت مطمئناً می‌پذیرد که اکنون ما «پوچ‌گراییم». او این نکته را، با توضیح این که «پوچ‌گرایی به معنای مرگ خدا و در پی





آن، مرگ انسان است، شرح می دهد؛ [پوچ گرایی] به معنای پایان مابعدالطبیعه و در پی آن، پایان ایدئولوژی است» (193). بنابراین، کیویت نه تنها وجود خدا، و دست کم تلقی سنتی از خدا، را انکار می کند، بلکه هر گونه اندیشه ای از خودمان را، به عنوان فاعلهای آگاهیِ عاقل و مستقل، نیز رد می کند. بعلاوه، او امکان چیزی به نام ماهیت انسان را، که در سراسر اعصار مختلف موجود باشد و شاید تا اندازه ای ویژگیهای جامعه بشری را تبیین کند، منکر است.

با این همه، باید با این پرسش مواجه شویم که هر نوع ایمان دینی ای تا چه اندازه می تواند از چنین یورش بی امانی بر امکان تعقل، جان سالم به در برد. همان طور که دیدیم، خود اندیشه ایمان مستلزم دوگانگی بین فاعل آگاهی و متعلق آگاهی است. اما، همین که بپذیریم که چیزی که راجع به آن باورهای داریم می تواند دارای وجود مستقلی باشد، مابعدالطبیعه، به عنوان بررسی آن واقعیت، ضروری می شود. برخی استدلال می کنند که مسیحیت نیازی به هیچ مبنای مابعدالطبیعی ندارد. اتکا بر عقل نزد کسانی که بر برتری نقش ایمان پای می فشرند، بسیار مشکوک می نماید. در واقع، گاهی این نکته را که خدای فیلسوفان ارتباط اندکی با خدای دین دارد، امر واضح و پیش پا افتاده ای قلمداد می کنند. ممکن است برخی بپرسند که دین حقیقی با نظریه های عقلی و هوشمندانه چه ارتباطی دارد. باید آشکار باشد که این گزینشی نادرست است؛ ما به عقل خویش نیاز داریم تا چیزی را که بدان ایمان داریم بنمایاند. مابعدالطبیعه شق دیگر ایمان نیست، بلکه به ایمان، مبانی عقلانی ارائه می دهد.

ممکن است به نظر آید که دین و حیوانی نیاز اندکی به استدلال انسانی دارد. زمانی که ایمان موهبتی از سوی خدا تلقی شود، حتی ممکن است تصور گستاخانه ای به نظر آید که گمان کنیم که می توان در باب وجود خدا استدلال کرد؛ گویی خدا، بخشی از اسباب و وسایل این جهان، یا بدتر از آن، نتیجه قضیه ای است که باید اثباتش کرد. مطمئناً تاریخ الهیات مسیحی شاهد کشمکش مدام بین مقولات عقل و ایمان بوده است. در یک سر طیف، طرز تلقیهای عصر روشنگری، اندیشه عقل انسانی را، به عنوان حاکم و تدبیرکننده سرنوشت ما، تأیید کرده است. چنین طرز تلقیهایی، که اغلب با توسعه علوم طبیعی پیوند داشت، شاید عامل پیدایش انقلاب فرانسه بودند که پاره ای فعالیتها را تشویق می کرد که غیر عقلانی بودند. در دیگر سو، این رأی که ایمان، تا اندازه ای، می تواند بدون یاری عقل پدید آید به همان اندازه خطرناک است. از آنجا که ایمان ما همیشه ایمان به

چیزی است، ما فقط از طریق التزام به اندیشهٔ ارتباط بین فاعل آگاهی و متعلق آگاهی، می‌توانیم زبان ایمان را حفظ کنیم. هر اندازه هم بخواهیم خود را از طرز تلقی عصر روشنگری از عقل مستقل دور کنیم، جرات نداریم که بر اندیشهٔ ایمان به عنوان بدیل عقلانیت صحه بگذاریم. ایمان بدون عقل، نابیناست؛ ایمان به هیچ است. اگر بنا باشد ایمان معنایی داشته باشد، باید از چیزی یا کسی، که بدان اعتماد داریم، تصویری داشته باشیم.

«ایمان» دینی شاید بتواند شکل مختصرتر شرح و وصف دیدگاه زیباشناختی، یا چشم‌انداز اخلاقی خاص باشد. حتی، می‌تواند به یک برنامهٔ سیاسی ناپایدار تنزل یابد. شاید کیویت، زمانی که با کمال تعجب به نظریهٔ فلسفی واقع‌گرایی، به عنوان «محافظه‌کاری جهانی» می‌تازد، مصداق چنین چیزی باشد (Cupitt 1990:54). ایمان، در چنین بافتی، نمی‌تواند همان ایمانی باشد که عموم می‌فهمند. لوازم سیاسی، اخلاقی، و زیباشناختی ایمان دینی، و بویژه ایمان مسیحی، هر چه باشد، این ایمان ذاتاً باید متضمن باور به خدا باشد. بحث دربارهٔ مراد از لفظ «خدا» جا دارد، ولی مطلقاً ضروری است که تمایزی بین شخص با ایمان و متعلق ایمان وجود داشته باشد. ایمان به خدا، به ضرورت، مستلزم اعتماد به کسی غیر از خود من است. فهم ما از ماهیت خدا می‌تواند کاملاً دگرگون شود. با این همه، اگر بپذیریم که هیچ امر عینی‌ای وجود ندارد که بدان اعتماد ورزیم، امکان ایمان از بین می‌رود. این امر پرسشی دربارهٔ کاربرد زبان نتواند بود، بلکه واقعیتی ژرف دربارهٔ خودمان و ربط و نسبتمان با جهان است.

کیویت با همان شدت که وجود یک خدای عینی را انکار می‌کند، به مفهوم «خود» می‌تازد. با این همه، ایمان علاوه بر متعلق، فاعل نیز می‌طلبد. گاهی می‌توان به مفهوم انتزاعی ایمان واقعیت عینی بخشید و، چنانکه گویی خودش موجودی جوهری است، بدان اعتماد ورزید. گاهی به نظر می‌آید که «ایمان» به معنای مجموعه‌ای از باورها باشد. اما اساساً، درست همان طور که چیزی به نام امید وجود ندارد، بلکه تنها مردمی که به چیزی امیدوارند وجود دارند، ایمان نیز وجود ندارد، بلکه تنها مردمی وجود دارند که به چیزی ایمان دارند. ایمان، به فراتر از آنچه دقیقاً اثبات‌پذیر باشد، دست می‌یازد و هر اندازه هم از حقیقتش مطمئن باشیم، باید همیشه اندکی شک در آن باشد. ایمان هر اندازه سودای معرفت بودن در سر داشته باشد، باز معرفت نیست. ایمان همیشه آسیب‌پذیر است؛ و اگر، چنانکه دیدیم، عقل نشان دهد که به وجهی نابخاست، باید از آن





دست بکشیم. ارتکاب خطایی بزرگتر از ایمان داشتن به چیزی که وجود ندارد ممکن نیست. کیویت دلیل استثنانپذیری، به زیان امکان تصور هرگونه واقعیت عینی مستقل از زبان دارد. انکار خدا و پوچ‌گرایی آشکار وی، نتیجه موضع صریح او بر ضد واقع‌گرایی است. اما یورش گسترده او به مابعدالطبیعه، نمی‌تواند از اثر حمله بی‌امان او بر ماهیت ایمان مسیحی بکاهد. اگر بناست خرد خویش را به کار گیریم، بدون امکان خدای مستقلاً موجود، ایمانی نمی‌توانیم داشت.

ما، به عنوان اندیشمندان خردورز، باید گاهی در صدد باشیم که از قید و بندهای محیط اجتماعی مان فراتر رویم. زبان، ابزار اندیشیدن ماست و نه زندان آن. خرد انسان ناآرام است و همیشه می‌کوشد تا بخشی از جایگاه خویش را در نظام امور عالم دریابد. گاهی تلاش می‌کنیم تا از شهادت حواس خویش فراتر رویم، و می‌کوشیم عالم طبیعت را در کلیتش و هر چیزی را که فراسوی آن قرار دارد. اگر چیزی در ورای آن باشد. دریابیم. بالاتر از همه، باید این باور، که حقیقتی هست که باید آن را کشف کرد و، بنابراین، تمایزی هست بین نحوه وجود اشیاء و نحوه عدم آنها، ما را به استدلال خویش و هر ایمانی که داریم دلگرم کند. این طرز تلقی واقع‌گرایانه، که کسانی که به زعم خود «پساتجدگرا» هستند آن را ریشخند می‌کنند، در بیخ و بن تمامی فعالیت‌های فکری انسان است و بدون آن فلسفه، خود، سودی ندارد. رورتی اظهار می‌دارد «این که، همداستان با نیچه، بگویم خدا مرده است، به این معناست که ما در خدمت هیچ هدف والاتری نیستیم» (1989:20). رورتی می‌گوید: سرانجام بین حقیقت و خطا، روشنایی و تاریکی، تمایزی نمی‌تواند بود. همه آنچه می‌توانیم داشت تصویری است از دیدگاه‌های پی در پی، که یکدیگر را در طی نسلها، بی‌هدف، دنبال می‌کنند. با این همه، چه امری کسانی چون رورتی و کیویت را که بر همه شکل‌های مابعدالطبیعه سنتی می‌تازند برمی‌انگیزاند؟ احتمالاً، آنها بر این باورند که کسانی که به موجودی متعالی ایمان دارند سخت در اشتباهند. ظاهراً، یک شخص ضد واقع‌گرا ادله‌ای به زیان واقع‌گرایی اقامه می‌کند. رویارویی بین واقع‌گرایان و مخالفان واقع‌گرایی، دست‌کم در قلمرو دین، به یقین باید در مرتبه‌ای از مراتب، در بر دارنده پرسشهایی در باب حقیقت باشد. جانبداری از مکتب ضد واقع‌گرایی، خود، به عنوان رژه و نمایش عقل نمودار می‌شود و اگر ادله عقلی در دسترس ما قرار ندهد، دلیلی برای جدی گرفتن آن وجود نمی‌تواند داشت. امکان به کارگیری عقل برای جستجوی حقیقت، یک توهم مابعدالطبیعی نیست. این امر، حتی چیزی از

مقولهٔ امور تجملی هم نیست. استفادهٔ هدفمندانه از زبان و تحولات آن در فنون اقناعی، به این امکان بستگی دارد. بدون تمایز بین حقیقت و خطا، آنچه می‌گوییم قیدوبندی ندارد و گفتنش هم فایده‌ای نمی‌تواند داشت. زبان فرومی‌ریزد؛ از پوچ‌گرایی راه به جایی نمی‌توان برد.

ایمان، تا زمانی که بر این باور باشیم که متعلق آن واقعی است می‌تواند باقی بماند؛ ولی به طور منطقی، با پذیرش غیر واقعی بودن آن متعلق، باقی نخواهد ماند. تفاوتی نمی‌کند که این امر، تنها در یک مورد خاص پیش آید، یا از چشم‌اندازی جهانی دربارهٔ واقعیت ناشی شود. ما به عنوان انسان، ربط و نسبتی با جهان نمی‌توانیم داشت، مگر آن که بین خود، به عنوان فاعل، و اشیائی که امیدواریم با آنها کنش و واکنش متقابل داشته باشیم تفاوتی بینیم. ممکن است به نظر آید که نقد پساتجددگرایانه از طرز تفکرهای سنتی، در سطح فلسفی و انتزاعی ایفای نقش می‌کند. به یک اعتبار، همین طور است؛ حتی اگر نقد پساتجددگرایانه به گونه‌ای تناقض‌آمیز، فلسفه را انکار کند. همچنین تأثیر مصیبت‌باری بر امکان هر نوع تعقل و هر نوع ایمان، در درون دین و بیرون آن دارد. هر مفهومی از واقعیت یا امکان، معرفت را از بین می‌برد و در واقع، به عنوان یورش بی‌امانی بر نفس امکان‌عقلانیت، که بنا بر ادعا یورشی عقلانی است، خودش را نیز نابود می‌کند.

پی‌نوشتها:

* مشخصات کتابشناختی اصل این مقاله چنین است:

Trigg, Roger, "Reason and Faith -II" in **Religion and Philosophy**, ed. by Martin Warner, (Cambridge: Cambridge University Press, 1992), pp.33-43.

۱. نقدونظر، سال چهارم، شماره اول و دوم، زمستان و بهار ۱۳۷۶-۱۳۷۷، بمبورو زنفورد، «عقل و ایمان»، ترجمهٔ مرتضی قزایی، ص ۴۹۴-۵۰۶.

