

نقد و بررسی آرای کلیفورد در باب مرجعیت

قاسم پور حسن*

تاریخ تأیید: ۱۳۹۶/۰۳/۲۲

تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۴/۲۲

نجم السادات الحسینی**

چکیده

مرجعیت از دیدگاه کلیفورد به معنای ابتدای باورها بر صرف اعتبار شخصی یا مطلق شخص یا فرد (Authorite) است. وی بر اساس همین تعریف از مرجعیت، آن را نقد کرده، تکیه بر مرجعیت را سبب بدون دلیل شدن باور می‌داند و از آنجا که تمامی باورها باید مبتنی بر دلیل باشند و دلیل، تنها وجه ممیز میان باور درست و نادرست است، پس به سبب بی‌دلیلی، باور مبتنی بر مرجعیت، نادرست می‌گردد. وی در پی مقایسه‌ای اشتباه میان آموزه‌های مسیحیت و اسلام، مبانی توجیه باورهای دینی در دین اسلام و مرجعیت پیامبر اسلام را مطلقاً رد می‌کند. او که به دنبال عقلانی کردن حداکثری باورهاست، مدعی است تمامی باورهای دینی غیر قابل دفاع عقلانی است. او نخستین معرفت‌شناس غربی است که متعرض توجیه باورهای دینی در اسلام شده است. کلیفورد اعتقاد ورزیدن بر اساس ادله و شواهد ناکافی را محکوم می‌کند و هرگونه اعتقاد، بدون ادله کافی را خطا کارانه و غیراخلاقی بر شمرده است و این حکم را در مورد همه باورها، اعم از دینی و غیردینی - جاری می‌داند. در این مقاله کوشیده‌ایم تعریف کلیفورد از مرجعیت و به تبع آن، انتقاد وی از ادیان را در توجیه باورهای دینی بررسی کرده، به بوته نقد بکشانیم.

واژگان کلیدی: کلیفورد، مرجعیت، باورهای دینی، عقلانیت، مسیحیت، اسلام.

* دانشیار گروه فلسفه دانشگاه علامه طباطبایی. ghasempourhasan@gmail.com

** دانشجوی دکتری دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب. n.alhosseini@gmail.com

مقدمه

در مسیحیت این دیدگاه غالب است که شخص مسیح ملاکی برای توجیه باورهای دینی است و این امر به علت اهمیت زیاد مسیح و نیز دوره آباء کلیسا در مسیحیت است. مسیح بشری متعالی است که مظهر کامل خداست. خداوند در وحی عیسوی، خودش بنفسه به سوی ما نازل شده و به جای کتاب منزل، این شخص است که منزل است. مسیح خود، وحی الله متجسد است و او خود رسالت است و نه حامل رسالت (ویور، ۱۳۸۱، ص ۷۲-۷۵). در غرب ابتدا نظریه ایمان‌گرایی، سپس مرجعیت مطرح شد که در ایمان‌گرایی افراطی با مرجعیت شخص و در مرجعیت به معنای خاص با مرجعیت مؤسس روبه‌رویم. *ترتولیان* به عنوان آغازگر این رویکرد و بعدها *پلاتینگا* وجود هر نوع دلیلی را انکار کرده، بر مسئله مرجعیت شخص و مؤسس تأکید می‌کنند. اینان مدعی‌اند هیچ نیازی به دلیل بیرون از شخص مسیح و ایمان نیست؛ چراکه قلب من آن را پذیرفته است؛ اما *کلیفورد* در کتاب *اخلاق باور* این پرسش را مطرح می‌کند که آیا ما می‌توانیم برای توجیه باورهایمان، مؤسس را به عنوان مرجع در نظر بگیریم و آن را راهکاری در توجیه باورهایمان بدانیم؟ او یکی از کسانی است که با این نظریه موافق نیست و به نقد آن می‌پردازد؛ اما در مسیحیت، مسیح عین حق است و مرجعیت او در مسیحیت معنایی تام و تمام دارد.

سؤالی که مطرح می‌شود این است که آیا افراد باید دلایل کافی برای باور دینی خود داشته باشند تا به نحو توجیه‌پذیری به آن پایبند باشند؟ آیا باور دینی معقول است؟ یا آنکه ایمان ذاتاً تکاپویی عقل‌ستیز یا دست‌کم عقل‌گریز است؟ آیا معقول است به چنین ادعاهایی باور داشته باشیم؟ موضوع عقلانیت باورهای دینی از *ترتولیان* که می‌گفت: «من به آن ایمان می‌آورم، چون محال است»، تا رساله «دین در محدوده عقل تنها» نوشته *کانت*، مورد مناقشه بوده است، نشان داد موضوع عقلانیت باور دینی و پاسخ به این سؤال، روند تاریخی بسیار پرفراز و نشیبی را پیموده است؛ به نحوی که در فلسفه غرب و در دوره اول دلیل‌گرایی با استقرار دلیل، به آن پاسخ داده شد و در دوران پختگی

دلیل‌گرایی، شرط داشتن دلیل کافی را برای آن بر گزیدند. این مهم با روندی تاریخی و با تولد معرفت‌شناسی اصلاح شده و بی‌نتیجه‌دانستن دلیل و دلیل کافی پیش رفت و بدعت تازه‌ای در موضوع عقلانیت باور دینی ایجاد شد. اگر بخواهیم طرح منسجمی از حیث تاریخی برای پیدایش مباحث مربوط به عقلانیت باور دینی در فلسفه غرب داشته باشیم، مناقشه‌نویستین و ترتولیان محمل مناسبی برای آغاز بحث فراهم می‌آورد. در سه قرن نخست میلادی فشار روزافزونی ضد مسیحیت در جریان بود. این مسئله سبب شکوفایی دفاعیه‌نویسان بزرگی مثل *تروستین شهید* و *ترتولیان* شد، تا علاوه بر دفاع از تهمت‌های مخالفان، آموزه‌های راست‌گیشی مسیحی را نیز تبیین کنند. در این زمینه نامه‌هایی از ایشان موجود است؛ مثل نامه‌ای که *ترتولیان* به امپراتور نوشته و در آن علاوه بر دعا برای سلامتی امپراتور، عقاید مسیحیان را نیز بیان کرده است (ناردو، ۱۳۸۶، ص ۶۰-۶۴). *ترتولیان* به شدت مخالف این بود که الهیات یا مدافعه‌نویسی مسیحی، متکی بر منابعی غیر از کتاب مقدس باشد. وی الهیات مبتنی بر سنت مسیحی را می‌پذیرفت (مک‌گراث، ۱۳۸۴، ص ۴۰). به‌طورقطع می‌توان گفت الهیات طبیعی تا زمان دکارت روندی مبنی‌گرایانه داشت. مبنی‌گرایان با شاکله و معیاری فلسفی باورهای خویش را از حیث عقلانی و غیرعقلانی بودن محک زدند؛ اما کم‌کم بارقه‌های پرسش‌گری با آغازگری دکارت و طرح نظریه معرفت‌شناسی وظیفه‌گروانه الواح سترگ مبنی‌گرایی را محتاج خوانشی جدید کرد و در برابر الهیات طبیعی که ممزوج تکلف و تعارف با خدا بود، تفکر جدیدی به نام دلیل‌گرایی (Evidentialism) متولد شد. دلیل‌گرایی رهیافتی اساسی در حوزه معرفت‌شناسی دینی است که باور به خدا را فقط زمانی موجه می‌داند که مبتنی بر دلیل کافی باشد، بدون آنکه بخواهیم قضاوت هنجاری میان این دو روند تاریخی داشته باشیم. باید تولد دلیل‌گرایی را یکی از بالنده‌ترین دوره‌های معرفت‌شناسی نامید؛ تولدی که آغازگر درانداختن طرح‌های بدیعی در همه حوزه‌های مرتبط با معرفت‌شناسی و بالأخص فلسفه دین شد. می‌توان اوج مباحث و مناسبات مبنی‌گرایان و دلیل‌گرایان را با خواندن آثار آنها در پایان سده شانزدهم میلادی، مورد بررسی بیشتر قرار داد (ر.ک، پورحسن و شادی، ۱۳۹۲).

مسئله اخلاق باور

رساله اخلاق باور یکی از تأثیرگذارترین نوشته‌ها در توجیه باور در یک سده و نیم اخیر محسوب می‌شود. کلیفورد در این اثر می‌کوشد درستی رهیافت دلیل‌گرایی را با ابتنای بر عقلانیت حداکثری افراطی اثبات نماید. در نظریه عقل‌گرایی حداکثری یا افراطی، تنها می‌توان قضیه‌ای را عقلاً پذیرفت که صدق آن برای همه عاقلان در تمامی زمان‌ها و مکان‌ها به اثبات رسد. مطابق این نظریه هر قضیه مورد پذیرشی، یا آنچنان بدهتی دارد که تمام عاقلان آن را می‌پذیرند و یا به کمک مقدمات بدیهی و قواعد استنتاج که آن هم بدیهی است، برای همه عاقلان به اثبات رسیده است (صادقی، ۱۳۸۳، ص ۴۲). در این رساله او نشان می‌دهد که بسیاری از باورهایمان به سبب عدم اعتنا به «دلیل» از توجیه برخوردار نیست. گرچه او نیز همانند لاک دغدغه اصلی‌اش بررسی و نقد باورهای دینی مسیحیت است، باورهای دینی در اسلام و بودا را نیز مورد توجه و پرسش قرار می‌دهد. او مبلغ پرشور «دین انسانیت» و در این زمینه تندرو و متعصب بود و نه فقط روحانیون مسیحی را دشمن بشریت و مسیحیت را آفت می‌شمرد، بلکه به هرگونه اعتقادی نسبت به وجود خدا حمله می‌کرد و آن را مخالف پیشرفت انسان و اخلاق می‌شمرد (کاپلستون، ۱۳۷۰، ص ۱۳۲). کلیفورد در اخلاق باور به تبع لاک در معقولیت مسیحیت، نظریه مرجعیت را طرح و آن را رد می‌کند که در این نوشتار این نظریه مورد نقد و بررسی قرار خواهد گرفت. او مدعی است «همواره، همه جا و برای همه کس باور به چیزی بر اساس دلیل ناکافی خطاست (Cilifford, 1897, p.346). این جمله، طرح بدیع کلیفورد، فیزیکدان و ریاضیدان جوان قرن نوزدهم را به تصویر می‌کشد. او با وسواس خاصی در پی کشف باور است؛ چراکه به عقیده وی ما فقط زمانی می‌توانیم از باورهای ناگهانی و آری‌گویی به هر باوری در امان بمانیم که اخلاق را بر حریم باورها حاکم کنیم. کلیفورد با پیروی از اراده‌گرایی به رمزگشایی زوایای پنهان موضوعی می‌پردازد که می‌خواهد آن را به عنوان باور بپذیرد و از رهیافت این ادراک عقل‌گرا و به مدد تمثیل‌ها و ایماژها و تصاویر

محتوایی به کشف حقیقت دست یابد. او در این عبارت شرط پذیرش هر باوری را مبتنی بودن آن بر شواهد و ادله کافی می‌داند؛ ادله و شواهدی که به هنگام بروز سؤالات 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.

اکنون این پرسش مطرح است که چرا کلیفورن 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 تردیدها سربلند بیرون آیند و ادله آنها ذهن مخاطبان عاقل را قانع نماید؟ کلیفورن در پاسخ به این پرسش فقط بر توالی و نتایج وخیم ناشی از قبول یک باور بدون در دست داشتن شواهد و ادله کافی و معتبر تأکید می‌نماید و آن عواقب را نشان می‌دهد و از طریق نامطلوب بودن آن، برای اثبات مراد خود می‌کوشد. یکی از اعتراضاتی که غالباً علیه دیدگاه عقل‌گرایی حداکثری مطرح می‌شود، این است که افراد زیادی در جامعه زندگی می‌کنند که برای امرار معاش خویش مجبور به انجام کارهای سخت و طاقت‌فرسا هستند و تمام وقت مفیدشان را صرف کار و تلاش می‌کنند. اینها از یک سو وقت و فرصت مطالعه و اندیشیدن درباره مسائل فوق را ندارند و از سوی دیگر از توانایی و قابلیت کافی برای پرداختن به این مسئله نیز برخوردار نیستند. اینها طیف وسیعی از مردم متدین و اهل ایمان را تشکیل می‌دهند که نمی‌توان بدان‌ها بی‌توجه بود و از کنار آنها به راحتی گذشت. به عبارت دیگر طرح کلیفورن و امثال او قابلیت اجرا شدن و به عینیت پیوستن را ندارد؛ زیرا اجرای این طرح مستلزم آن است که بسیاری از دینداران دست از کار و زندگی خود شسته، به بحث و بررسی و تحقیق در مبانی ایمانی خویش بر آیند و چنین امری عملاً غیر قابل تحقق است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۷۴). کلیفورن به این اعتراض توجه داشته و در این باره می‌گوید: ممکن است کسی بگوید من شخص گرفتاری هستم و فرصت کافی برای مطالعه و تحقیقی که ضروری است تا مرا در درجه‌ای از آگاهی نسبت به این مسائل خاص قرار دهد یا حتی قادر به درک ماهیت براهین و استدلال‌ها

بنمایید، ندارم. در این صورت او باید فرصت کافی برای ایمان داشتن نیز نداشته باشد. بنابراین مقصود کلیفورده این است که باور و ایمان مستلزم صرف وقت 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؛ به ویژه در عرصه باورهای دینی که با سرنوشت و حیات ابدی انسان سروکار دارد و نیازمند تحقیق عمیق تر و براهین محکم تر است و در نهایت اینکه چنین افرادی که فرصت و توانایی کافی و لازم برای تحقیق عمیق در این امور را ندارند، بهتر است موضع شکاکانه اتخاذ و از هرگونه باور و حکم در این خصوص خودداری نمایند (همان، ص ۲۳۷). این دیدگاه با داعیه داری کلیفورده و بداعت جان لاک یکی از مهم ترین رهیافت های حوزه معرفت شناسی و آغاز دوران دلیل گرایی مدرنیته است. احراز استدلال را می توان مهم ترین نقشه راه عقل گرایی قوی (Strong rationalism) برای پذیرش یک باور و تمسک به یک ارزیابی کافی اخلاقی (Sufficient evidence or argument) در این مسیر دانست. این مبنای معرفتی در عین حال که از سادگی سرشار و از برزخ ها و تعلیق های فلسفی به دور است، نیازمند کشف پاسخ و راهگشایی از این سؤال است که آیا گزاره های معرفتی تا این حد تحمل حریم اخلاق را دارند؟ تا قبل از کلیفورده به رویکرد مذکور، معرفت شناسی وظیفه گرایانه لقب داده می شد اما با ظهور کلیفورده، اصطلاح اخلاق باور و به طور خاص دلیل گرایی مطرح گردید.

جایگاه مرجعیت (The Weight of Authority)

مرجعیت از دیدگاه کلیفورده به معنای ابتنای باورها بر بر صرف اعتبار مطلق فرد (Authorite) است. وی بر اساس همین تعریف از مرجعیت، آن را نقد کرده، تکیه بر مرجعیت را سبب بدون دلیل شدن باور می داند و از آنجاکه تمامی باورها باید مبتنی بر دلیل باشند و دلیل تنها وجه ممیز میان باور درست و نادرست است، پس به سبب بی دلیلی، باور مبتنی بر مرجعیت، نادرست می گردد. کلیفورده می گوید برای آنکه

حرف‌ها مبهم نباشد و قرینه شایسته را از ناشایست آن باز شناسیم، ارزش سخنان دیگران را که معمولاً قرینه و دلیلی برای باورهای روزمره مردم است، بررسی می‌کنیم. شخصیت علمی و اخلاقی دیگران تا چه میزان می‌تواند گفته‌های آنان را قوام بخشد و آیا ما می‌توانیم (مجاز هستیم) این ادعاها را بدون تحقیق بپذیریم، حتی اگر ورای تجربه و آزمایش ما و دیگر افراد بشر باشد؟ آیا افراد موجه و اخلاقی، هرچه بگویند، درست است و پذیرش آن بی‌عیب؟ شاید او عمداً یا سهواً و از روی علم یا جهل، حقیقت را نگوید! چه ملاکی برای محک‌زدن او و ادعای او وجود دارد؟

وی راه را به کلی مسدود نمی‌کند و ویژگی‌هایی را مطرح می‌کند که اگر در آن فرد (مرجع علمی) بود، ما مجازیم حرف او را بپذیریم؛ البته به شرطی که آزمودن آن باور به خودی خود، ورای توان آزمایش نوع بشر نباشد. آن سه ویژگی عبارت‌اند از صداقت، دانش و داوری. صداقت یعنی اینکه او حقیقتاً سعی می‌کند حقیقت را همان‌طور که می‌داند، بیان کند؛ بنابراین در اینجا سخن از صدق حقیقی به معنای مطابقت با واقع (صدق خبری) نیست؛ بلکه مهم آن است که او چیزی مخالف با باور حقیقی خود نگوید (صدق مخبری/ اخلاقی). منظور از دانش آن است که او درباره آن حادثه یا موضوع، چیزهایی را آموخته و فرصت فراگرفتن آن را نیز داشته باشد؛ بنابراین اگر کسی بگوید به «همه چیز» آگاه است، دروغ می‌گوید. منظور از داوری درست هم آن است که در استنتاج ادعای خود از مقدمات آن، خطا نکرده و راه صحیحی را برای این فرایند پیش گرفته باشد تا از هر نوع مغالطه و خطا مصون بماند. وی مدعی است با اینکه این سه ملاک، روشن و معلوم هستند، فراهم آمدن آنها در انسان‌هایی با هوش معمولی بسیار مشکل می‌نماید. با این حال عموم مردم معمولاً در ارزش‌سنجی ادعاهای دیگران به این معیارها بی‌توجه‌اند. او سپس از رواج دروغ‌گویی در سرزمین خود شکوه می‌کند و راهی برای خروج از خرافه‌های بحث‌برانگیز و غیراخلاقی می‌طلبد. او برای کودکانی تأسف می‌خورد که در این فضای سهمگین و سم‌گون، دچار زودباوری و باورهای کاذب می‌شوند. جامعه اخلاقی و آرمانی که کلیفورن در سر می‌پروراند، بستری برای رواج منفعت‌بخشی، درستی، عدالت، حقیقت و... است. چنین جامعه‌ای پاسخ‌گوی

ندای فطرت و غریزه است. اینها قاعده‌هایی هستند که حس اخلاقی ما به صدق و ضرورت آنها حکم می‌کند. حال ممکن است طی گذشت سنت‌ها و آداب و رسوم، مراجعی این قانون‌ها را به گونه‌ای دیگر تغییر دهند و وضع کنند؛ لذا بسیار ضروری است که هرگاه چنین قواعدی در جامعه‌ای رسوخ یافت، با همان حس اخلاقی غریزی و با ابزارهای اجتماعی، سراغ آزمودن آن قوانین برویم و از صحت و سقم آنها آگاه شویم. کلیفورد مثالی را از جامعه خود - بلکه همه اروپا - چنین نقل می‌کند که طبق قانون اجتماعی، نفع در این دیده شد که به گدایان، مبلغ نامشخصی پول داده شود و این افراد را در جامعه اینچنین کمک کرد؛ اما تحقیق و تفحص درباره آن نشان داد نفع فردی و اجتماعی در این است که به افراد کار مناسب داد، نه اسباب بیکاری. چنین قانونی، گدایی را برای آنها یک عادت می‌کند و بدبختی را در آینده به انتظارشان می‌نشانند. وی سپس می‌گوید کسی که از نتیجه تحقیق‌های خود برای فرونشاندن شک خود استفاده می‌کند یا مانع از تحقیق و تفحص دیگران می‌گردد، گناهکارانه حرمت‌شکنی کرده است که هیچ‌گاه قرن‌ها نمی‌توانند [لکه ننگ] او را محو کنند (Cilifford, 1879, p.198).

کلیفورد بیان می‌کند که آیا ما پس از شک فراگیر، نسبت به همه چیز تردید داشته، همیشه از برداشتن هر گام پیش از آزمودن شخصی استواری مسیر نگران خواهیم بود؟ آیا ما خودمان را از کمک و راهنمایی حجم وسیع دانش که هر روز در جهان گسترش می‌یابد، محروم خواهیم کرد؛ چراکه نه ما و نه هیچ‌کس دیگری امکان آزمودن صدها بخش از دانش را با تجربه یا مشاهده مستقیم نداریم و اگر ما بخواهیم هم نمی‌توان هر دانشی را به‌طور کامل اثبات کرد؟ آیا ما باید نیرنگ بزنیم و دروغ بگوییم فقط به دلیل اینکه تجربه شخصی همه‌جانبه کافی برای توجیه باور به این امر که کار اشتباه است، نداشته‌ایم؟ کسانی که وظیفه خود را به‌خوبی در این جهت انجام داده‌اند، اصول اساسی معینی را به دست آورده‌اند و این اصول که بیشتر مناسب هدایت زندگی هستند، به نحو کاملاً واضحی مبتنی بر دقت و صداقت نسبی در ارتباط با آنچه آنها آزموده‌اند، می‌باشد و به این شیوه می‌توان یقین راستین را به دست آورد. باورهایی درباره درست

و غلط که افعال ما را در ارتباط با دیگر انسان‌ها در جامعه هدایت می‌کند و باورهایی دربارهٔ طبیعت فیزیکی که افعال ما را در ارتباط با موجودات جاندار و غیرجاندار هدایت می‌کند، این باورها هرگز به واسطه تحقیق و بررسی دستخوش تغییر واقع نمی‌شوند. این باورها می‌توانند بدون وجود «اعمال مربوط به ایمان»، جار و جنجال توجه حامیان، یا سرکوب و تخطئه کردن دلایل مخالف، از خودشان به دقت مراقبت کنند. علاوه بر این در موارد بسیاری وظیفهٔ ما عمل بر اساس احتمالات است، گرچه دلیل در حدی نیست که باور حاضر را توجیه کند؛ چراکه این باور دقیقاً از طریق چنان عملی و به توسط مشاهدهٔ نتایجش به وجود آمده است؛ شواهدی که می‌تواند باور آینده را توجیه نماید. بنابراین دلیلی نداریم بترسیم که مبدا عادت پژوهش آگاهانه، اعمال روزانهٔ زندگی ما را مختل کند؛ اما گفتن این سخن که «باور بر اساس دلایل بی‌ارزش اشتباه است»، بدون گفتن اینکه چه دلایلی با ارزش است، کفایت نمی‌کند. ما اکنون به این موضوع می‌پردازیم که تحت چه شرایطی باورورزیدن به شهادت دیگران مجاز است و با تحقیق بیشتر بررسی می‌کنیم که چه زمانی و چرا می‌توانیم به اموری که فراتر از تجربهٔ ما یا حتی تجربهٔ نوع بشر رخ می‌دهند، معتقد شویم.

پرسش اول اینکه در چه شرایطی شهادت یک فرد برای باورکردن بی‌ارزش است؟ آن شخص ممکن است از روی آگاهی یا ناآگاهانه بگوید چه امری صحیح نیست. در صورت نخست او دروغ می‌گوید و شخصیت اخلاقی او مذموم است. در صورت دوم او جاهل یا قاصر است و صرفاً شناخت یا داوری اوست که اشتباه می‌باشد. برای اینکه ما حق پذیرفتن شهادت او را به عنوان مبنایی برای باورکردن آنچه می‌گوید داشته باشیم، باید مبانی عقلانی برای اعتماد به صحت گفتار او داشته باشیم که تلاش او به واقع بر آن است تا جایی که معرفت دارد حقیقت را بگوید؛ «معرفت» او که حاصل فرصت‌های شناخت حقیقت دربارهٔ آن موضوع است و «قضاوت» او که حاصل کاربرد مناسب این فرصت‌ها به منظور رسیدن به نتیجه‌ای است که تصدیق می‌کند. با اینکه این ملاحظات از آنچنان وضوح و آشکاری برخوردارند، به نحوی که هیچ انسانی با هوش متعارف نیست که نتواند آن را در یابد و درباره‌اش نیندیشد؛ اما ممکن است در دستیابی

به آنها دچار شکست شود. به هر روی این حقیقت دارد که شمار بسیاری از روی عادت در سنجش شهادت، این ملاحظات را نادیده می‌گیرند. در خصوص دو پرسش که از اهمیت یکسانی برای اعتبار یک شاهد برخوردارند، یعنی این دو پرسش که «آیا او فریبکار است؟» و «آیا ممکن است او اشتباه کند؟»، اکثریت مردم اگر شخصی بتواند پاسخی سلبی به آنها بدهد، بطور کامل رضایت خواهند داشت. شخصیت اخلاقی عالی یک انسان که بدان شهره گشته، به عنوان مبنایی برای پذیرش اظهارات او دربارهٔ اموری که وی امکان دانستن آنها را ندارد، قرار می‌گیرد؛ برای مثال مسلمانان به ما می‌گویند شخصیت پیامبرشان چنان با عظمت و شریف است که احترام همهٔ انسان‌ها، حتی کسانی را که به او ایمان نیاورده‌اند، بر می‌انگیزد. بنابراین آنچه تحسین برانگیز است، آموزه‌های اخلاقی اوست که به نحو حکیمانه‌ای نظام بزرگ اجتماعی‌ای را بر ساخته است که در آن احکام وی نه تنها توسط بخش بزرگی از انسان‌ها پذیرفته شده است، بلکه در عمل مورد اطاعت نیز قرار می‌گیرد. نظام او از یک سو سیاهان را از بردگی نجات داد و از سوی دیگر مدنیت را به غرب پیشرفته آموخت. علاوه بر اینها نژادهایی که برترین اشکال ایمان وی را پذیرفتند و به‌طور کامل ذهن و اندیشه او را جامه عمل پوشاندند، با وجود آنکه توسط قبایل بربر عقب رانده شدند و شکست خوردند، همچنان تاریخ دستاوردهای شگفت آنان به عنوان افتخار ماندگار اسلام باقی مانده است. آیا ما در سخنان مردی چنین بزرگ و نیک تردیدی داریم؟ آیا می‌توان تصور کرد چنین روح باعظمت و قهرمان اخلاقی بی‌نظیری، به ما دربارهٔ چنین موضوع خطیر و مقدسی دروغ گفته باشد؟ دعوت محمد ﷺ آشکار است، اینکه خدایی جز الله نیست و اینکه محمد ﷺ پیامبر از جانب اوست که اگر به او ایمان بیاوریم از بهشت جاودان بهره‌مند خواهیم شد؛ اما اگر ایمان نیاوریم لعنت و دوزخ ابدی نصیبمان خواهد بود. این شهادت بر مبنایی اعجاب‌انگیز مبتنی است: خود وحی آسمانی (revelation heaven). مگر این محمد ﷺ نبود که هنگامی که روزه داشت و در غار خود مشغول عبادت بود، جبرئیل به دیدارش آمد و او را به حریم بهشت لطف پروردگار فرا خواند؟ مسلماً خدا، خداست و محمد ﷺ پیامبر از جانب او (Cilifford, 1897, pp.46-57).

به چنین مسلمانی چه پاسخی بدهیم؟ نخست، بدون شک ابتدا باید دیدگاه او نسبت به شخصیت پیامبر و سودمندی تام تأثیر اسلام را مورد بررسی قرار دهیم: به نظر می‌رسد پیش از آنکه ما با شخص مسلمان بر سر این موضوع وارد بحث شویم، باید چیزهای خوفناک بسیاری را که علیه مسلمانان شنیده یا خوانده‌ایم، فراموش کنیم. اما اگر ما بخواهیم تمام این تصورات و فرض‌ها را که می‌گوید، به سبب برهانی که اقامه می‌کند یا به این دلیل که هم برای مؤمن و هم برای کافر بحث و بررسی منصفانه و به دور از تعصب بسیار دشوار است، بپذیریم، همچنان چیزهایی برای گفتن هست که مبانی ایمان او را به پرسش بگیرد و به این ترتیب نشان دهد که خرسند بودن به این ایمان اشتباه است؛ مثلاً شخصیت محمد ﷺ بهترین شاهد بر این است که او صادق بوده و حقیقت را تا جایی که می‌دانست، بر زبان می‌آورد؛ اما این امر دلیل بر آن نیست که تمام آنچه را حقیقت بوده، می‌دانست. آیا نمی‌تواند آنچه برای او به شکل جبرائیل ظاهر می‌شد توهم بوده باشد یا آنچه به نظر او از معراج به آسمان رسیده، رویایی بیش نبوده باشد؟ با فرض پذیرش این امر که او مبعوث بوده و صادقانه باور داشته که واجد هدایت آسمانی بوده و واسطه وحی فراطبیعی بوده است؛ اما از کجا می‌تواند مطمئن باشد این اعتقاد راسخ اشتباه نیست؟ اجازه دهید خودمان را جای او بگذاریم: ما باید کاملاً در آن موقعیت قرار بگیریم و تلاش می‌کنیم آنچه در ذهن او می‌گذرد، بفهمیم. کاملاً واضح است که باید درک کنیم پیامبر دلیل کافی برای اعتقاد به وحی خود نداشته است. بسیار محتمل است که او هرگز در این موضوع تردیدی نکرده باشد یا اندیشه پرسش کردن در مورد آن به ذهنش خطور کرده باشد؛ اما ما در موقعیت کسی هستیم که مورد پرسش واقع شده و موظف به پاسخ‌گویی است. برای صاحب‌نظران پزشکی محرز است که اضطراب و گرسنگی دلایل مهمی برای ایجاد توهم و اختلال روانی هستند؛ پس بیایید فرض کنیم من نیز مانند محمد ﷺ به جایی در بیابان برای روزه و عبادت رفته‌ام؛ چه اتفاقی می‌تواند برای من بیفتد تا به من این حق را بدهد که معتقد شوم وحی آسمانی دریافت داشته‌ام؟ فرض کنید اطلاعاتی را از ملاقات‌کننده‌ای که ظاهراً از آسمان آمده، دریافت کرده‌ام و صحت آن اطلاعات را آزموده‌ام. در وهله نخست

نمی‌توانم مطمئن باشم که این ملاقات‌کننده آسمانی ساخته ذهن خودم نباشد و اطلاعاتی که تا آن زمان برای من ناشناخته بوده، از طریق مسیرهای ظریف و نامحسوس برای من حاصل نشده باشد؛ اما اگر ملاقات‌کننده من ملاقات‌کننده‌ای واقعی بود و برای مدت طولانی به من اطلاعاتی می‌داد که آنها را قابل اعتماد می‌یافتیم، قطعاً مبنای مناسبی برای اعتماد به او در آینده خواهد بود؛ همان‌طور که در مورد اموری که مورد تأیید قوه اثبات بشر هستند، اینچنین است؛ اما این امر نمی‌تواند مبنایی برای اعتماد به شهادت او در خصوص مسائل دیگر باشد؛ چراکه گرچه شخصیت امتحان پس‌داده او مرا در باور به این موجه می‌دارد که او تا جایی که می‌داند، صادقانه سخن می‌گوید؛ اما یک پرسش همچنان مطرح است: چه دلیلی بر این فرض وجود دارد که او آگاهی دارد؟ حتی اگر ملاقات‌کننده فرضی من چنان اطلاعاتی به من بدهد که بعداً توسط من نیز تأیید شود، چنانچه نشان دهد او از ابزارهای آگاهی در خصوص مسائل قابل اثبات برخوردار است که از خود من نیز به مراتب مورد وثوق‌تر است، با این حال این امر سبب نمی‌شود تا آنچه را که او در مورد مسائلی که اکنون برای انسان قابل اثبات نیستند می‌گوید، به نحو موجهی باور کنم.

این امر می‌تواند مبنایی برای حدس جذابی باشد و امید به اینکه به فوریت به چنین ابزار اثباتی دست خواهیم یافت که به‌درستی به سوی گمانه‌زنی در مورد اعتقاد باز خواهد گشت؛ همان‌طور که ثمره تحقیق بردبارانه ما بدان باز خواهد گشت. برای اعتقادی که متعلق به انسان است و برای هدایت امور بشری، هیچ اعتقادی واقعیت ندارد مگر آنکه اعمال ما را هدایت کند و همین افعال هستند که زمینه واریسی صدق آن را فراهم می‌سازد؛ اما ممکن است این پاسخ به ما داده شود که پذیرش اسلام به مثابه یک نظام، همان عملی است که توسط اعتقاد به رسالت پیامبر ایجاد شده و برای آزمون صدق آن عرضه می‌شود. آیا این امکان وجود دارد که باور کرد نظامی که به این خوبی موفقیت‌آمیز بوده، واقعاً بر مبنای توهم ساخته شده باشد؟ نه تنها اولیا در این باور ورزیدن و ایمان آرامش و لذت را می‌یابند و آن تجربه‌های معنوی را که برای این ایمان وعده داده شده تأیید می‌کنند، بلکه ملت‌ها را نیز از بردگی و جاهلیت به وضعیت

اجتماعی برتری ارتقا داده است. مطمئناً آزادانه می‌توانیم بگوییم که این اعتقاد بر آن اساس مورد عمل واقع شده و مورد تأیید قرار گرفته است.

در هر صورت این امر ضروری است؛ اما ملاحظه کوچکی نشان می‌دهد آنچه به واقع تأیید شده، تماماً از ویژگی آسمانی رسالت پیامبر یا اعتبار حجیت او در اموری که ما خودمان نمی‌توانیم بیازماییم، برخوردار نیست؛ بلکه صرفاً حکمت عملی او در امور خاص بسیار دنیوی است. این واقعیت که مؤمنان با این باور به صلح و آرامش و لذت رسیده‌اند، به ما این حق را می‌دهد که بگوییم این آموزه، آرامش‌بخش و سازگار با روح بشری است؛ اما به ما این حق را نمی‌دهد که بگوییم مقرون به صدق است. پرسشی که وجدان ما در خصوص آنچه می‌خواهیم بدان باور بیاوریم، می‌پرسد، این نیست که «آیا آن امر آرامش‌بخش و ملایم هست یا خیر؟» بلکه این است که «آیا آن امر صحیح است؟» پیامبر آموزه‌های خاصی را تعلیم می‌دهد و پیش‌بینی می‌کند که با آن تعالیم به آرامش روحی دست می‌یابیم و اینکه صرفاً همدلی‌اش با طبیعت انسان و دانشش درباره آن را اثبات می‌کند؛ درحالی‌که علم فرابشری الهیاتی‌اش را تأیید نمی‌کند. اگر به عنوان یک دلیل بپذیریم - چراکه به نظر می‌رسد بیش از این نمی‌توانیم - که پیشرفت به‌وجودآمده توسط امت اسلامی در موارد خاص، واقعاً به سبب این نظام شکل‌گرفته، پدید آمده باشد و توسط محمد ﷺ برای این جهان فرستاده شده، مجاز به این نتیجه‌گیری نیستیم که او ملهم به گفتن حقیقت در مورد اموری بوده که ما خود نمی‌توانیم آنها را اثبات کنیم. ما تنها مجاز به استنتاج برتری احکام اخلاقی او یا برتری ابزاری که او به نحوی طراحی کرده است تا موجب اطاعت مردم شود و یا برتری نظام اجتماعی یا سیاسی‌ای هستیم که او بنیان نهاده است. این نیز نیازمند بررسی دقیق در حجم زیادی در تاریخ آن امت‌هایی است که این دین و نظام و احکامش را برگزیده‌اند و سهم بیشتری در نتایج آن داشته‌اند؛ بنابراین در اینجا نیز از طریق این امور آگاهی پیامبر از طبیعت بشر و همدردی و دلسوزی او برای انسان می‌باشد که اثبات می‌شود، نه وحی الوهی او یا معرفت الهیاتی او (Cilifford, 1901, p.180).

اگر فقط یک پیامبر داشتیم، مسلماً کاری دشوار و حتی ناپسند می‌بود که تصمیم

بگیریم بر چه مبنایی باید به او اعتماد کنیم و بر چه مبنایی در حجیت او شک کنیم؛ حال آنکه دیده‌ایم کل بشریت در همهٔ زمان‌ها چه کمک و پیشرفتی از انسان‌هایی به دست آوردند که آشکارتر دیدند، قوی‌تر احساس کردند و با قلبی یک‌دل‌تر از برادران ضعیف‌ترشان در پی حقیقت بودند. اما فقط یک پیامبر نداریم و در این میان توافق بسیاری کسان بر آنچه در مقام انسان دارند، یعنی ابزارهای واقعی شناختن و اینکه واقعاً شناخت دارند تا ابد دوام خواهد داشت و شرافتمندانه در کالبد عظیم معرفت بشری تنیده شده است. شواهد متنوع برخی دربارهٔ آنچه نشناختند و نتوانستند بشناسند، همچون هشدار برای ما باقی است که افراط در حجیت پیامبرانه به معنای سوء استفاده از آن و هتک احترام آنهایی است که با قدرتش فقط در پی کمک و پیشرفت ما بوده‌اند. به‌سختی می‌توان این را در ذات آدمی یافت که خود را ملزم به سنجش کاملاً دقیق محدودیت‌های بصیرتش بباید؛ اما این وظیفهٔ آنهایی است که از کار او بهره می‌برند تا با دقت ملاحظه کنند که در کجا وی به ورای آن رفته است. اگر ما باید ضرورتاً خطاهای محتمل او را در عرض دستاوردهای مسلمش حفظ کنیم و حجیتش را همچون بهانه‌ای برای باور به آنچه او نمی‌توانسته است بشناسد، به کار بریم، نیکی او را سبب گناه ساخته‌ایم. مثال دیگر در همین باب: پیروان بودا دست‌کم به همان میزان حق دارند در حمایت از حجیت منجی شرقی به تجربهٔ فردی و اجتماعی متوسل شوند. گفته می‌شود مشخصهٔ ویژه دین او که ادعا شده هرگز بهتر از آن را نداشته‌ایم، آرامش و تسلایی است که به بیماران و غمگینان می‌دهد؛ همدلی محبت‌آمیزی که همهٔ غم‌های طبیعی آدمی را تسکین می‌دهد و آرام می‌کند. مطمئناً از میان موفقیت‌های اخلاق‌مداری اجتماعی هیچ یک را نمی‌توان بزرگ‌تر و شریف‌تر از آن چیزی دانست که تقریباً نیمی از نوع بشر را از رنجیدن به نام دین حفظ کرده است. اگر به تعبیرهای پیروان نخستین وی اعتماد کنیم، او باور داشت که با مأموریتی الهی و کیهانی به زمین آمده است تا چرخ قانون را بچرخاند. وقتی از مأموریت آگاه شد، با اینکه شاهزاده بود، خویشان را از شاهزادگی اش و از ارادهٔ آزادش که با تحمل رنج و محنت به دست آورده بود، خالی کرد تا شاید پیامزد چگونه با آن برخورد کند و مطیعش سازد. آیا چنین انسانی ممکن

است به نادرست از امور خطیری سخن بگوید و با توجه به معرفت و دانشش، آیا او انسانی معجزه‌آسا و با قدرت‌هایی بیشتر از قدرت‌های انسانی نبود؟ او بدون کمک مرد از زن زاده شد، او به هوا برخاست و در برابر خویشانش تعالی یافت. در نهایت به صورت جسمانی از بالای قلهٔ آدم* به سوی آسمان عروج یافت. آیا نباید به کلام او باور داشت، درحالی که به امور آسمانی شهادت می‌دهد؟ آیا فقط او بود و نه کسی دیگر که چنین ادعاهایی داشته باشد؟ نه، محمد هم هست، با گواهی‌اش؛ پس چاره‌ای نداریم جز اینکه به هر دو گوش فرا دهیم. پیامبر به ما می‌گوید که یک خدا وجود دارد و ما باید تا ابد در نیک‌بختی به واسطه باور به پیامبر یا بدبختی به سبب عدم باور به او زندگی کنیم. بودا می‌گوید خدایی در کار نیست و ما باید اگر به قدر کافی نیک باشیم، به فنا دست یابیم. ممکن نیست هر دو به نحو خطاناپذیری ملهم به وحی شده باشند؛ یکی از آنها باید قربانی توهم شده باشد و تصور کرده باشد آنچه را می‌داند که در واقع نمی‌داند. چه کسی شهادت آن را دارد که بگوید کدام و چطور می‌توانیم خودمان را در باورکردن اینکه دیگری نیز متوهم نشده است، توجیه کنیم؟

بنابراین از دیدگاه کلیفورد، نیکی و بزرگی یک انسان ما را در پذیرش یک باور بر مبنای تضمینی که حجیت وی می‌دهد، موجه نمی‌کند، مگر مبانی معقولی باشند که تأیید کنند وی حقیقت آنچه را می‌گفته است، می‌دانسته و ممکن نیست مبنایی وجود داشته باشد که اثبات کند یک انسان چیزی را می‌داند که ما، بدون خارج شدن از حدود انسانی، نمی‌توانیم اثباتش کنیم. بنا بر نظر وی اگر یک شیمی‌دان به او که شیمی‌دان نیست، بگوید که مادهٔ خاصی را می‌توان با درهم آمیختن مواد دیگری به نسبتی مشخص و تحت فرایندی خاص ایجاد کرد، کاملاً موجه است که بر مبنای حجیت او به وی باور داشته باشد، مگر اینکه چیزی بر ضد شخصیت یا داوری شخص شیمی‌دان بدانند؛ چراکه تربیت حرفه‌ای او چیزی است که به تقویت صداقت و تعقیب حقیقت و همچنین به ایجاد عدم تمایل به نتیجه‌گیری‌های شتاب‌زده و تحقیقات بی‌سامان تمایل

* Adam's Peak یا قله سری پدا (Sri Pada) کوهستانی مقدس در سریلانکا که از پیش از بودا تا کنون مکانی مقدس برای همه ادیان بوده است.

دارد؛ پس مبنای معقولی دارد که فرض کنیم او حقیقت آنچه را می‌گوید، می‌داند؛ چه هرچند شیمی‌دان نیستیم، می‌توانیم از روش‌ها و فرایندهای علمی آن‌قدر بفهمیم که بدون خارج شدن از حدود انسانی، می‌توان این گزاره را اثبات کرد. شاید هرگز آن را واقعاً اثبات نکنیم؛ اما باز هم آن‌قدر دلیل وجود دارد که در باور به اینکه این اثبات در دامنه دسترسی و قدرت انسانی است، خود را توجیه کنیم. نتیجه‌گیری شیمی‌دان، یعنی باورداشتن به آنچه به واسطه تحقیقاتش به آن رسیده است، نه فقط برای خودش معتبر است، بلکه برای دیگران هم حائز اعتبار است. این نتیجه را کسانی که در زمینه مشابهی کار می‌کنند، مشاهده کرده‌اند و آزموده‌اند. بدین طریق است که این نتیجه به دارایی و ثروت عمومی، به موضوعی درخور باورداشتن، به امری که اجتماعی و موضوعی متعلق به دغدغه عموم است، بدل می‌شود؛ لذا باید گفت که حجیت او معتبر تلقی می‌شود؛ چون کسانی هستند که او را به پرسش بگیرند و تأیید کنند که دقیقاً این فرایند آزمودن و پاک‌سازی است که در میان محققان زنده می‌ماند. عشق به آنچه از پس همه آزمون‌های ممکن برمی‌آید، حس مسئولیت همگانی در قبال کارشان که اگر خوب صورت پذیرد، همچون میراث دیرپایی برای نوع بشر باقی می‌ماند؛ اما اگر شیمی‌دان بگوید که یک اتم اکسیژن بی‌تغییر، از جهت وزن و میزان نوسان، در سراسر کل زمان‌ها وجود داشته است، حق پذیرش این امر بر مبنای حجیت او وجود ندارد؛ چراکه این مطلبی است که وی بدون فرارفتن از حدود انسانی نمی‌تواند آن را بداند. ممکن است کاملاً صادقانه باور داشته باشد که این گزاره استنتاجی منصفانه از آزمایش‌هایش است؛ اما در این مورد دآوری او خطاست. نگاهی بسیار ساده به ماهیت آزمایش‌ها به وی نشان خواهد داد که آنها هرگز نمی‌توانند به نتایجی از این سطح برسند. چون خودشان موجوداتی محدود و تقریبی هستند، نمی‌توانند به ما شناختی دهند که دقیق و فراگیر و کلی باشد. هیچ‌گونه بزرگی شخصیت و اصالتی نمی‌تواند به یک انسان آن‌قدر حجیت دهد که وقتی گزاره‌هایی دال بر شناخت دقیق یا کلی می‌گوید ما را در باور به وی موجه کند (Ibid, p.185). در مثالی دیگر، فردی که کاوشگر قطب شمال است، ممکن است به ما بگوید که در طول و عرض جغرافیایی معینی فلان و بهمان درجه سرما را

مشاهده کرده است یا دریا چنان عمقی داشته است و یخ چنان ماهیتی. در غیاب هرگونه آلاشی بر دامن صداقت او، کاملاً حق داریم که گفته‌ی وی را باور کنیم. می‌توان تصور کرد که ما، بدون فراتر رفتن از حدود انسانی، بتوانیم به آنجا برویم و اظهاراتش را اثبات کنیم؛ این را می‌شود با شهادت همراهان وی به انجام رساند و مبنای مناسبی برای حمایت از این مطلب وجود دارد که او حقیقت چیزی را که می‌گوید، می‌داند؛ اما اگر یک صیاد پیر نهنگ به ما بگوید که یخ در تمام مسیر تا قطب ۳ هزار پا ضخامت دارد، در باورکردن او موجه نخواهیم بود؛ زیرا هرچند این بیان را شاید بتوان به دست آدمی اثبات کرد، یقیناً به رغم اینکه هرگونه ابزارها و دستیارانی به خدمت بگیرد، باز به دست او قابل اثبات نیست؛ او باید با کمک ابزارهایی خود را قانع کرده باشد که هیچ اعتباری را ضمیمه گواهی خود نمی‌کند. بنابراین حتی اگر موضوع مورد تأیید در پهنه دسترسی شناخت بشری باشد، باز حق نداریم که آن را بر مبنای حجیت بپذیریم، مگر اینکه در پهنه دسترسی شناختی منبع خبرمان باشد.

۸۹

یقین

فقد و بررسی آرای کلیفورد در باب مرجعیت

درباره حجیت چه باید گفت که ارجمندتر و قابل احترام‌تر از هر شهادت فردی و سنتی ریشه‌دار مربوط به نوع بشر می‌باشد؟ فضایی از باورها و دریافته‌ها با کارها و کشمکش‌های اجداد ما شکل گرفته است که ما را قادر می‌کند در موقعیت‌های مختلف و پیچیده زندگی مان تنفس کنیم. این جو در پیرامون و درباره ما و در درون ماست؛ ما را توان اندیشیدن نیست مگر در قالب‌ها و فرایندهای اندیشیدنی که این جو فراهم می‌آورد. آیا ممکن است در آن شک کرد و آن را آزمود و اگر آری، آیا برحق است؟ باید دلیلی بیابیم که جواب دهیم نه تنها این امر ممکن و برحق است که وظیفه مسلم ماست و اینکه هدف اصلی خود سنت، فراهم آوردن وسایل پرسیدن پرسش‌ها برای ماست، وسایل آزمودن و پژوهیدن چیزها که اگر آن را به‌ناروا به کار گیریم و آن را مجموعه‌ای از گزاره‌های شسته و رفته بدانیم که باید بی‌هیچ پژوهش دیگری پذیرفته شوند، نه فقط به خودمان صدمه خواهیم زد، بلکه با امتناع از ادای سهم‌مان در ساختن کالبدی که باید میراث فرزندانمان باشد، به جداکردن خودمان و نژادمان از مسیر بشری متمایل شده‌ایم. بگذارید نخست مراقب باشیم که نوعی از

سنت را متمایز کنیم که به‌طور خاص نیازمند آزمودن و به‌پرسش کشیده شدن است؛ زیرا به‌طور خاص از پرسش گریزان است. فرض کنید پزشکی در آفریقای مرکزی به قبیله‌اش می‌گوید که داروی قدرتمند خاصی در خیمه‌ او مایه تسکین خواهد شد در صورتی که آنها احشامشان را بکشند و آن قبیله حرف‌های او را باور می‌کند. دارو تسکین بدهد یا ندهد، هیچ راهی برای تأیید نیست، مگر از دست دادن احشام. همچنین ممکن است این باور در قبیله باقی بماند که تسکین بدین طریق حاصل می‌شود و در نسلی بعدتر برای پزشکی دیگر قانع کردن آنها به کاری مشابه بسیار ساده‌تر خواهد شد. در اینجا تنها دلیل برای باور این است که همه افراد از مدت‌ها پیش باور داشته‌اند که این امر درست است. با این حال این باور بر مبنای فریب است و با ساده‌لوحی تبلیغ شده است. شخصی که این اعتقاد را مورد پرسش قرار دهد و ببیند که دلیلی برای آن نیست و به همسایگانش کمک کند تا او را حین کار ببینند و حتی، اگر لازم باشد، به خیمه مقدس بروند و دارو را از بین ببرند، بی‌شک کار درست را می‌کند و دوست انسان‌ها خواهد بود. قاعده‌ای که در این‌گونه موارد باید راهنمای ما باشد، ساده و به قدر کافی روشن است: شهادت انبوهی از همسایگان ما باید در معرض همان شرایطی قرار بگیرد که شهادت هر یک از آنها؛ یعنی حق نداریم درستی چیزی را باور کنیم؛ چون همه می‌گویند که چنان است، مگر اینکه برای باور داشتن اینکه یک شخص خاص دست‌کم دارای ابزارهای دانستن آنچه صادق است، مبانی مناسبی وجود داشته باشد و از حقیقت تا آنجا می‌گوید که از آن آگاه است؛ اما بسیاری از ملل و نسل‌های بشری به جایگاه شهود برده می‌شوند؛ آن‌ها نمی‌توانند به چیزی که نمی‌دانند شهادت دهند. هر انسانی که گزاره‌ای را از فرد دیگری پذیرفته است، بدون اینکه خودش آن را بیازماید و اثبات کند، خارج از دادگاه قرار می‌گیرد و کلام او هیچ ارزشی ندارد. وقتی در نهایت به موطن حقیقی و آغازگاه سخن بر می‌گردیم، باید دو پرسش جدی از کسی که نخستین بار آن را جاری کرده، جویا شویم: آیا او در تصور اینکه درباره این موضوع چیزی می‌دانست، خطا کرده است؟ یا آیا او دروغ می‌گفت؟ متأسفانه این

پرسش اخیر خیلی واقعی و عملی است، حتی برای ما که در این زمانه و در این کشوریم. ما فرصت نداریم به لاسالت (La Salette) یا به آفریقای مرکزی برویم، یا به لوردس (Lourdes)، تا مصادیقی از خرافات غیراخلاقی و سست پایه بیابیم. غیر ممکن است که کودکی در لندن بزرگ شود و محاط در فضایی از باورها که فقط برای وحشی‌ها مناسب است، زندگی کند؛ امری که در زمانه خود ما با فریب بنا شده و بر اساس زودباوری گسترش یابد. پس با کنار گذاشتن چنین سنتی که بدون آزمودن نسل‌های متوالی به دست ما رسیده است، بگذارید چیزی را در نظر بگیریم که به درستی از دل تجربه مشترک نوع بشر ساخته شده است. این کالبد عظیم برای راهنمایی اندیشه‌های ماست و از این طریق راهنمای اعمال ما، هم در جهان اخلاقی و هم در جهان مادی است؛ برای مثال در جهان اخلاقی، به ما از درستی به طور عام از عدالت، از حقیقت، از نیکوکاری و امور مشابه مفاهیمی به دست می‌دهد. اینها در مقام مفهوم به ما داده می‌شود و نه در مقام بیان‌ها یا گزاره‌ها؛ آنها به غرایز مشخصی پاسخ می‌دهند که یقیناً در ما هستند، حال به هر حیثی که به اینجا آمده باشند. اینکه نیکوکار بودن درست است، مسئله‌ای مربوط به تجربه شخصی بی واسطه است؛ زیرا وقتی یک انسان به درون خویشتن می‌رود و در آنجا چیزهایی می‌یابد، گسترده‌تر و پردوام‌تر از شخصیت تنه‌پیش است که می‌گوید «می‌خواهم کار درست را انجام دهم» و نیز «می‌خواهم به انسان‌ها نیکی کنم». او می‌تواند با مشاهده مستقیم اثبات کند که یک گزینه مبنای آن گفته‌هاست که کاملاً هم سازگار با دیگری است و این وظیفه اوست تا این گزاره و همه گزاره‌های مشابه آن را اثبات کند.

بنا بر دیدگاه کلیفورد، سنت مقدس بشریت، متشکل از گزاره‌ها یا قضیه‌هایی نیست که باید آنها را بر مبنای حجیت سنت پذیرفت و باور کرد، بلکه متشکل از پرسش‌هایی است که به درستی باید پرسید و مفاهیمی که ما را قادر می‌کنند تا پرسش‌های بیشتری بیوریم و نیز متشکل از روش‌های پاسخ‌گفتن به این پرسش‌هاست. ارزش همه اینها به آزموده شدن هر روزه آنها وابسته است. خود تقدس این رسوبات گران بها این وظیفه و مسئولیت را بر دوش ما می‌گذارد که آن را بیازماییم، پاک‌سازی کنیم و در حد توانمان

بسطش دهیم. آن کسی که این نتیجه‌ها را به کار می‌برد تا تردیدهای خود را فرو نشاند یا تحقیق دیگران را مانع شود، مرتکب توهین به مقدساتی شده است که باید تا قرن‌ها پشت در بماند. وقتی کارها و پرسش‌گری‌های مردان صادق و شجاع پیکره حقیقت شناخته‌شده را با چنان شکوهی می‌سازد که ما در این نسل نه می‌توانیم آرزویش را بکنیم و نه حتی تخیل آن را، این مردان صادق در آن معبد ناب و مقدس، نه سهمی خواهند داشت و نه بهره‌ای، بلکه نام و کارهایشان باید برای همیشه به تاریکی نسیان افکنده شود (Ibid, pp.193-195).

نقد نظریات کلیفورد درباره مرجعیت

در مسیحیت این دیدگاه غالب است که شخص مسیح ملاکی برای توجیه باورهای دینی است و این امر به علت اهمیت زیاد مسیح و نیز دوره آباء کلیسا در مسیحیت است. مسیح بشری متعالی است که مظهر کامل خداست. خداوند در وحی عیسوی، خودش به نفس به سوی ما نازل شده و به جای کتاب مُنزل، این شخص است که مُنزل است. مسیح خود، وحی الله متجسد است و او خود رسالت است و نه حامل رسالت (ویور، ۱۳۸۱، ص ۷۲-۷۵). در غرب ابتدا نظریه ایمان‌گرایی سپس مرجعیت مؤسس مطرح شد که در ایمان‌گرایی افراطی، با مرجعیت شخص و در مرجعیت به معنای خاص با مرجعیت مؤسس روبه‌رویم. *ترتولیان* به عنوان آغازگر این رویکرد و در دوره معاصر کرکگور و برخی از پیروان معرفت‌شناسی اصلاح‌شده، وجود هر نوع دلیلی را انکار کرده، بر مسئله مرجعیت شخص و مؤسس تأکید دارند. اینان مدعی‌اند که هیچ نیازی به دلیل بیرون از شخص مسیح و ایمان نیست؛ چراکه قلب من آن را پذیرفته است؛ اما کلیفورد در کتاب *اخلاق باور* این سؤال را مطرح می‌کند که آیا ما می‌توانیم برای توجیه باورهایمان، مؤسس را را به عنوان مرجع در نظر بگیریم و آن را راهکاری در توجیه باورهایمان بدانیم؟ (Clifford, 1879, p.34). او یکی از کسانی است که به دلیل دفاع از دلیل‌گرایی در توجیه باورها با نظریه

مرجعیت بنیانگذار موافق نیست و به نقد آن می‌پردازد. در مسیحیت، مسیح عین حق است و مرجعیت او در مسیحیت معنایی تام و تمام دارد. این دیدگاه با چالش‌های متفاوتی از سوی اندیشمندان مواجه شده است که در ادامه خواهد آمد:

تفسیر نادرست از معنای مرجعیت

اولین ایراد کلیفورد تعریف نادرست وی از مرجعیت است. او مرجعیت را به معنای اعتبار مطلق فرد در نظر می‌گیرد؛ درحالی‌که مرجعیت شخص یا مؤسس یکی از اقسام مرجعیت؛ کلیفورد نادرستی مرجعیت اصطلاحی را به تمامی اقسام آن بسط می‌دهد. نقد دیگر بر کلیفورد این است که مرجعیت فقط یکی از بنیان‌های توجیه است؛ ولی نه به‌تنهایی، بلکه به‌طور مضاعف و در کنار سایر ادله. توجیه ذاتی و اولی از آن متن است. توجیه مضاعف ما پیامبر است؛ اما کلیفورد تصور می‌کند تمامی بنیان‌های توجیهی معتقدان ادیان، حول محور شخصیت مؤسس آن دین است. از جمله ایرادهای کلیفورد خلط میان آموزه‌های دینی مسلمانان با دیگر ادیان، به‌ویژه مسیحیت است؛ توجیه باورهای دینی مسلمانان دو پشتوانه اصلی دارد: آموزه‌های قرآن و عقل. همچنین دو پشتوانه فرعی دارد که اولی پیامبر است و دومی تاریخ؛ اما کلیفورد تنها پیامبر و مرجعیتش را در اسلام مورد توجه و بررسی قرار داده است و همین مطلب سبب شده است نتواند تفسیر و نقد محققانه‌ای داشته باشد. بنابراین سخن کلیفورد در این باب نادرست است. پیامبر در اسلام بالاستقلال مرجعیت ندارد، بلکه مرجعیت مطلق از آن متن قرآن است و اگر پیامبر مرجعیتی داشته باشد، همراه با ارجاع به متن است. بدون محوریت متن، هیچ مرجعیتی مقبول نیست و این مرجعیت مورد پذیرش اسلام است، بر خلاف مسیحیت. این نقد بر دیدگاه کلیفورد و سروش وارد است.

برای فهم بهتر مقصود کلیفورد و نقد بنیادین اندیشه او ناچاریم ابتدا کمی مسئله معرفت و توجیه را نزد وی بکاویم. مطابق دیدگاه کلیفورد مجموعه قضایایی تحت عنوان E وجود دارد و اعتقاد من به خدا فقط و فقط در صورتی معقول است که در

نسبت E بدیهی باشد. بنا بر چه مبنایی معلوم می‌کنیم که فلان دسته از قضایا، همان قضایایی هستند که اعتقاد من به خدا فقط و فقط در صورتی معقول است که در نسبت با آنها بدیهی باشد؟ آیا باید بگوییم مجموعه E مشتمل بر قضایایی است که من نسبت به آنها علم دارم؟ اما در این صورت برای آنکه پرسش مورد بحثمان درخور توجه شود، نخست باید برای این نکته دلیل بیاوریم یا بر سر آن توافق کنیم که من نسبت به قضیه «خداوند وجود دارد» علم ندارم، بلکه فقط به آن اعتقاد می‌ورزم، خواه به نحو عقلانی و خواه به نحو نامعقول. این دیدگاه به صورت گسترده تلقی به قبول شده است؛ هم از جانب معتقدان به خدا و هم از جانب دیگران؛ اما چرا دیگران باید فکر کنند که خدا باور نسبت به وجود خداوند علم ندارد یا حداکثر فقط به نحو معقولی به خدا اعتقاد می‌ورزد؟ انجیل در این زمینه مدام از معرفت سخن می‌گوید - نه از اعتقادی صرفاً معقول یا واجد مبانی استوار. ایمان صادق فقط معرفتی یقینی - یا قطعی - نیست که به موجب آن، حقیقت جمیع آنچه را که خداوند در کلامش مکشوف ساخته، تصدیق کنم، بلکه علاوه بر آن، نوعی ایمنی و اطمینان ریشه‌دار و عمیق است که روح القدس از طریق انجیل در من آفریده است؛ اطمینان به اینکه گناهان من نیز همچون دیگران آمرزیده شده، اطمینان به اینکه خداوند همواره بر نهج عدل و حق رفتار می‌کند و اطمینان به اینکه بندگان رستگار می‌شوند. پس معلوم می‌شود که به نظر پیروان کلیتاً، یک اعتقاد به صرف صدق ضروری‌اش جزو بنیان‌های ساختار معرفتی محسوب نمی‌شود. باید میان آنچه بدیهی به نظر می‌رسد و آنچه واقعاً بدیهی است، قایل به تفکیک شویم. فرض کنید بگوییم که یک قضیه در صورتی برای یک شخص بدیهی به نظر می‌رسد یا بدیهی جلوه می‌کند که وی اولاً آن را فهمیده باشد و ثانیاً آن قضیه وقتی به دقت مورد ملاحظه قرار گیرد، آن وجه پدیدارشناختی را که لاک از آن به «درخشندگی آشکار» تعبیر می‌کند، از خود نشان دهد. در این صورت بنیان‌انگار چگونه معلوم می‌کند که قضایا واقعاً نزد او بدیهی‌اند؟ البته او هیچ راهی ندارد جز آنکه مدعی شود این قضایا برای او بدیهی جلوه می‌کنند؛ او عقلاً نمی‌تواند بپذیرد که هر آنچه بدیهی جلوه می‌کند، واقعاً بدیهی است. این موضوع درسی است که از

پارادوکس‌های *راسل* آموخته‌ایم. اما شاید او بتواند عقب‌نشینی مختصری کند و به اصل ضعیف‌تری قایل شود؛ یعنی شاید بتواند به این معنا قایل شود که هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، به ظن قوی واجد بدهت است. آنچه را بدیهی به نظر می‌رسد، می‌باید بدیهی تلقی کرد، مگر آنکه دلیلی بر خلافش داشته باشیم؛ مانند وقتی که قضیه‌ای بدیهی به نظر می‌رسد، اما در حین بررسی معلوم می‌شود که با سایر قضایایی که ظاهراً بدیهی‌اند، متعارض است. مقصود بنیان‌انگار آن است که خود را به عقل ملتزم کند، همین و بس؛ بنابراین اعلام می‌کند که هر ساختار معرفتی‌ای که در مجموعه بنیان‌هایش عضوی جز قضایای بدیهی و خطاناپذیر داشته باشد - مانند اعتقاد به خدا - نامعقول است. فرد مؤمن مجبور نیست عبارات وی را در این خصوص مقبول بپندارد. تا اینجا ما هیچ دلیلی نیافته‌ایم که اعتقاد به خداوند را از مجموعه بنیان‌ها حذف کنیم و تا اینجا هیچ دلیلی نیافته‌ایم که معتقد شویم اعتقاد به خداوند را نمی‌توان از جمله اعتقادات پایه در یک ساختار معرفتی معقول به شمار آورد. بدین ترتیب معلوم می‌شود که پایه‌دانستن اعتقاد به خدا به هیچ وجه کار نامعقولی نیست؛ یعنی هیچ منع عقلی ندارد و منافی آزادی و استقلال عقل نیست. حاصل کلام آنکه اگر مؤمن یا خداپرست واقعی اعتقاد به خداوند را به نحو آزمایشی و موقت بپذیرد یا آن را به مثابه فرضیه یا اعتقادی عجالی (عجالتاً) تلقی کند، آن اعتقاد به هیچ نمی‌ارزد. او اعتقاد به خداوند را اعتقادی پایه و اساسی می‌داند؛ اعتقادی که جزئی از بنیان‌های ساختار معرفتی اوست. خداپرست واقعی خود را نسبت به اعتقاد به خداوند متعهد می‌کند؛ بدین معنا که اعتقاد به خداوند را اعتقادی پایه می‌داند و در این کار هیچ امر نامعقول یا خلاف عقلی وجود ندارد، البته ما در قبال اعمال و اعتقاداتمان دارای مسئولیت‌ها، تکالیف و وظایفی هستیم؛ از همین روست که پروفسو بلاشارد می‌نویسد: همیشه و در همه موارد، اعتقاد جنبه‌ای اخلاقی دارد؛ چیزی همچون یک اخلاق عام تعقل وجود دارد. این اخلاق یک اصل اساسی ساده و جامع دارد: عقاید خود را با قراین متناسب کنید. این اصل به همان اندازه که در خارج از حوزه دین صادق است، در حوزه دین نیز صادق است؛ بنابراین موقعیت‌ها و شرایط متعددی وجود دارند که سبب اعتقاد به خداوند می‌شوند: گناه، حق‌شناسی،

خطر، احساس حضور خداوند، احساس مورد خطاب قرار گرفتن و مواجهه با پاره‌ای از اجزای عالم. پدیدارشناسی همه این شرایط و شرایطی از این دست، نیاز به کار فراوان دارد. ممکن است فردی که زندگی رضایت‌بخش و مطبوعی دارد، خود به خود دستخوش احساس حق‌شناسی شود و خداوند را به پاس لطف و عنایتش شکر و سپاس گوید و البته معتقد شود که به این ترتیب مراتب شکر و سپاس واقعی را در درگاه خداوند به جا آورده است؛ پس نتیجه سخنان چنین است: «بدیهی» بودن، یا «خطاناپذیر» بودن، یا «بدیهی حسی» بودن، شرط ضروری برای «واقعاً پایه» بودن به شمار نمی‌آید. به علاوه کسی که اعتقاد به خدا را اعتقادی واقعاً پایه می‌داند، ملزم به پذیرش این رأی نیست که اعتقاد به خدا بی‌اساس یا ناموجه است یا تحت هیچ شرایطی موجه نخواهد شد (پلاتینگا، ۱۳۸۱، ص ۲۳).

تأثیر عوامل مختلف بر باورها

برای فهمی درست از اشکالات کلیفورد در نظریه مرجعیت، می‌بایست نظر او را در باب معرفت و عوامل شکل‌گیری آن دانست. برای نقد این وجه از معیارهای کلیفورد، مراجعه کوتاهی به اندیشه جیمز نیز مفید خواهد بود. هرچند دیدگاه وی در این عرصه قرین اشکالات عمده‌ای است و افرادی نظیر *وین رایت* و *یاندل* با طرح پرسش‌ها و تناقض‌نمایی استدلال جیمز را با اشکالات اساسی رو به رو کرده‌اند (ر.ک: *وین رایت*، ۱۳۸۵، ص ۱۶۲-۱۵۰ / *یاندل* و *دیگران*، ۱۳۸۶، ص ۱۳۰-۱۴۰). جیمز انسان را دارای سه ساحت مختلف می‌داند: ۱. ساحت معرفتی یا عقیدتی که جایگاه افکار، عقاید، معرفت‌ها، استدلال‌ها، جرح و تعدیل‌ها و... است. ۲. ساحت احساسی و هیجانی که جایگاه احساسات، عواطف، هیجان‌ها، لذت‌ها، دردها، پسندها و ناپسندها و... است. ۳. ساحت ارادی که محل خواست‌ها، اراده و تصمیم است. اینکه باورهای دینی در کدام دسته جای می‌گیرند، از نظر جیمز، کلیفورد «گزاره‌های بکر» را فراموش کرده است. گزاره‌هایی که پویا، اجتناب‌ناپذیر (Forced) و حیاتی و خطیر (Momentous) اند.

گزاره‌ای مثل وجود خداوند، از این نوع است و باور به خدا حتی در فرض نداشتن هیچ دلیل و برهانی نیز کاملاً معقول است و منافاتی با حقوق معرفتی انسان خداپرست ندارد. بودن یا نبودن خداوند - که دلیل قطعی برای هیچ کدام از دو طرف این قضیه نمی‌توان ارائه کرد - چنان اهمیتی دارد که هر کس بخواهد، این حق را دارد که به سبب وجود خداوند در زندگی خویش خطر نماید. ما نمی‌توانیم با شکاک‌ماندن و منتظر روشنایی بیشتر بودن از موضوع طفره برویم. البته جیمز درباره گزاره‌های غیربکر، به ایده کلیفورده رجوع می‌کند و اطلاق اصول این ایده را درباره صحت‌سنجی آنها قابل اطلاق می‌داند؛ لذا می‌گوید: درباره گزینه‌های بکر باید یک تصمیم معطوف به اراده اتخاذ کرد. از نظر جیمز جست‌وجوی حقیقت حتی با خطر به‌خطا افتادن هم بسیار مهم و حیاتی است (James, 1993, p.141). علاوه بر جیمز فیلسوفانی چون آکوئیناس نیز حقیقت را بر اساس ایمان قابل حصول می‌دانند؛ البته نباید از ذکر این نکته مهم غافل شد که آسان‌گیری جیمز هم حقیقت‌یابی اصیل نیست و مدخل وسیعی را برای جولان بی‌محابای اوهام فراهم می‌کند. این ایراد به رهیافت جیمز چیزی از کاهلی کلیفورده در عرصه پیگیری مختصات ایمان دینی نمی‌کاهد. گویی او در این حوزه خود را از حقیقت پیراسته است و آنچه را که بعینه وجود دارد، بسان باوری غلط و ممزوج با عامه‌گری، به کناری انداخته است. این ایده آکوئیناس می‌تواند اشکال وارد بر کلیفورده و البته جیمز را به گونه‌ای دیگر مطرح نماید: «ما به آنچه ما فوق عقل است، از این رو ایمان داریم که خداوند آن را وحی کرده است» (Aquinas, 1995, p.19).

نقش اراده در تکوین باور

یکی از پیش‌فرض‌های کلیفورده آن است که باورهای ما تحت کنترل مستقیم ما هستند و ما می‌توانیم هر طور بخواهیم در آنها تصرف کنیم؛ یک نوع اراده‌گرایی دستوری، کلی و مستقیم. عده فراوانی با این ایده او مخالفت کرده‌اند؛ حتی عده‌ای باور را امری آزادی نمی‌دانند. امروزه کمتر کسی را می‌توان یافت که به این مقدار از تأثیر اراده در باور

معتقد باشد. برای بررسی بهتر این اشکال باید ببینیم چند مرحله در فرایند باور وجود دارد. شاید بتوان این مراحل را سه تا دانست: ۱. مقدماتی که برای رسیدن به آن باور لازم است؛ ۲. عمل پذیرش باور؛ ۳. خود باور. خود باور ارادی نیست؛ زیرا عمل نیست، بلکه حاصل عمل است. مقدمات هم اغلب اختیاری‌اند و فرد می‌تواند با گوش کردن، یادگرفتن، دیدن، پژوهش و ... مقدمات باور را فراهم کند. حتی در مواردی که علم قطعی داریم، می‌توانیم با مرور دوباره بر مقدمات آن در آن تشکیک کنیم. درباره پذیرش هم باید گفت تا حد زیادی غیرارادی است و هرگاه مقدمات منتج به نتیجه‌ای فراهم شد، دیگر نمی‌توان گفت من قبول ندارم و... به گونه‌ای که بعضی از واژه اضطرار استفاده کرده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۶، ص ۲۰-۲۱). به نظر دکارت و لاک هم اراده در اینجا دخیل نیست و محل دخالت آن در مراحل قبل است. البته می‌توان نتیجه را توجیه کرد یا آن را از لحاظ عملی نپذیرفت. می‌توان اصل مورد نظر او را طوری صورت‌بندی کرد که با اراده‌گرایی خفیف‌تری ملائم باشد؛ به این نحو که اگر باور به حریم ذهن ما وارد شد- ولو غیرارادی و بر مبنای نااراده‌گرایان- ما موظفیم آن را بیرون کنیم و به آن ترتیب اثر ندهیم. به دیگر سخن اخلاق باور بر جلوگیری از میدان‌دادن به باورهایی با قراین ناکافی تأکید می‌کند که این امری ارادی است؛ حال باور به هر نحوی وارد ذهن شده باشد. متفکرانی مثل آلستون با فرق گذاشتن بین باور و پذیرش، گونه دیگری از مخالفت با ارادی بودن باور را بنیان نهادند که البته مقدمات این ایده در فلسفه علم فراهم شده بود که پذیرش یک نظریه، مستلزم باور به صدق آن نیست. اولی امری ارادی است و دومی غیرارادی. می‌توان باوری را پذیرفت، اما به صدق آن معتقد نشد (پورحسن، ۱۳۹۲، ص ۲۸).

وضعیت خاص باورهای دینی

یکی از مهم‌ترین اشکالات به افرادی چون کلیفورد و به‌طور کلی دلیل‌گرایان افراطی این است که فقط بر بعد عقلانی و معرفتی انسان توجه می‌کنند و سایر ابعاد و جنبه‌های

انسانی - اعم از ساحت‌های مختلف خود انسان و تأثیرات اجتماعی بر او - را نادیده می‌انگارند. بعضی از ابعادى که می‌توانند بر فرایند باور و سیستم فکرى انسان مؤثر باشند، عبارت‌اند از: یک - جنبه‌های عاطفی و احساسی انسان که انکار آن ناممکن است. از لحاظ علمى، در مدار شناختی مغز، برچسب عاطفی وجود دارد و بخشی از مغز انسان به طور نیمه‌خودکار، مسئول عواطف و رفتار جنسی است و یکی از عوامل اختلاف انسان‌ها - با وجود مواد خام دریافتی یکسان - وجود همین برچسب‌های عاطفی در گزینش، توجه و برجسته‌سازی مواد اولیه شناختی است. البته سخن بر سر آن نیست که جنبه‌های عاطفی و احساسی بشر بر عقلانیت او تأثیر دارند یا ندارند که باید در جای خود بحث شود. بحث در این است که در کنار عقلانیت انسان باید نیاز و فعالیت عاطفی او نیز نگریسته شود و اگر انسان موجودی دارای عاطفه است، پس نباید سهم این بُعد در اعتقادات و گرایش‌های او نادیده گرفته شود و با یک ملاک خشک عقلی، عرصه را در گزینش باورها بر او تنگ گرفت. دو - برداشت‌های نخستین، مانند انتظارات، انگیزه‌ها و خلق‌ها در برداشت‌های ثانوی و داوری‌های ما دخیل‌اند. این عوامل هم به صورت غیرارادی تأثیر می‌گذارند. سه - تأثیر عوامل اجتماعی. یکی از بحث‌های جدید علمى «جامعه‌شناسی معرفت» است که جامعه‌شناسان به دنبال کشف ارتباط میان پدیدارهای اجتماعى هستند که در یک طرف آن، معرفت و در طرف دیگر، شرایط اجتماعى قرار دارند. درحقیقت جامعه‌شناسی معرفت، عوامل غیرمعرفتی اجتماعى را که در شکل‌گیری و بسط معرفت مؤثرند، ارزیابی علمى می‌کند. چهار - تأثیر گناه بر معرفت، یکی دیگر از مباحثی که مغفول مانده است. پژوهشگران فراوانی تحت تأثیر جمله پولس که «ما گناهکاران، حقیقت را سر می‌گوییم» به بررسی تأثیر گناه انسان بر معرفت او پرداخته‌اند که نتایج پژوهش‌های آنان حاکی از وجود چنین تأثیراتی است (ر.ک: پورسینا، ۱۳۸۵).

جیمز تخییر میان گزاره‌ها (فرضیه‌ها)ی مختلف را مجالى برای انتخاب می‌داند. این انتخاب سه گونه می‌تواند باشد: یک - زنده یا مرده: انتخاب زنده آن است که شقوق آن، دغدغه ما و شوق آفرین باشند؛ مثلاً کاتولیک یا پروتستان بودن برای یک مسیحی،

انتخابی زنده و جذاب است؛ اما برای مسلمان، مرده و بی‌اهمیت. دو- اضطراری یا اجتناب‌پذیر: اضطراری آن است که مجالی برای گریز نباشد و ناچار باشیم حتماً یکی را انتخاب کنیم که در قضایای حقیقه، امر چنین است؛ مثل اینکه «این غذا را بخور یا نخور». اما اگر بتوان هر دو را ترک کرد، اجتناب‌پذیر خواهند بود؛ مثل اینکه «بنشین یا برو» که می‌توان همان‌جا ایستاد. سه- خطیر یا حقیر: خطیر یعنی اینکه مجالی منحصربه‌فرد باشد و اگر دست به انتخاب‌ن‌ن‌نیم، دچار خسران خواهیم شد؛ مثل اینکه بخوایم همراه کاشف قطب شمال به آنجا برویم؛ اما اگر امر پیش‌پافتاده‌ای باشد، حقیر است؛ مثل انتخاب لباس. بر اساس این سه مؤلفه، هشت حالت ایجاد می‌شود که جیمز یکی را تخییر واقعی و بقیه را غیرواقعی می‌شمرد؛ حالتی که انتخاب ما امری زنده، اضطراری و خطیر باشد. بقیه موارد (هفت حالت) تخییر غیرواقعی‌اند. حال در تخییر غیرواقعی، قاعده اخلاق باور حاکم است و اگر قراین و شواهد به نفع یک طرف بود، همان اخذ می‌شود و اگر به نفع هیچ طرف نبود، هر دو تعلیق می‌شوند و به سود هیچ کدام حکمی صادر نمی‌شود. در موارد تخییر واقعی (زنده، اضطراری و خطیر) اگر شواهد به نفع یک طرف بود، همان را قبول می‌کنیم (اخلاق باور)؛ اما اگر شواهد، هیچ یک را یاری نکرد و نتوانستیم یک طرف را ترجیح معرفتی بدهیم، کلیتاً تعلیق را توصیه می‌کند؛ اما جیمز می‌گوید چون تخییر واقعی است، باید از ساحت ارادی و عاطفی خود استفتا کنیم و آنچه را برای ما لذت‌بخش‌تر و آرامش‌بخش‌تر است، برگزینیم؛ اصلاً سرشت عاطفی ما ناخودآگاه یک طرف را بر می‌گزیند. باورهای دینی اینچنین‌اند که مادی‌مشریان و معنویت‌پیشگان هر دو قراین خود را اقامه می‌کنند و قراین رقیب را بر نمی‌تابند. نهایتاً نمی‌توان گفت ادله کدام طرف سنگین‌تر است؛ لذا چون دینداری، جذابیت و آرامش بیشتری دارد، مؤمنان آن را بر می‌گزینند. موضع عمل‌گرایانه جیمز این است که در این موارد، وظیفه عملی ما در وظیفه معرفتی دخالت می‌کند و چون عرصه، مهم و خطیر است، باید آن چیزی را انتخاب کرد که بالمآل نتایج بهتری داشته باشد (James, 1993, pp.555-556). به عبارت دیگر در موارد انتخاب اصیل و واقعی، وظیفه معرفتی - اخلاقی دستیابی به حقیقت، حاکم بر وظیفه معرفتی -

اخلاقی پرهیز از خطاست (اکبری، ۱۳۸۳، ص ۶۷).

انحصار ابعاد مختلف بشری در یک بعد، آن هم بعدی که اکثریت بشر در پرورش آن تلاش نمی‌کنند، امری ناصواب است. اگر ابعاد انسان مختلف است، باید هر عقیده‌ای که در هر بعد تولید می‌شود و با فرایند آن گره می‌خورد، بر اساس قواعد همان توجیه شود. بعد عاطفی بشر انکارناپذیر است؛ پس باید آن باورها را به رسمیت شناخت. بعد عقلانی انسان قرین مسائل ریاضی و فلسفی است که باید به آن اهمیت داد. نگاه جامعه‌شناختی و روان‌شناختی به مسئله باور و نیز رویه باورساز بشر، پرده از اسراری بر می‌گیرد که شاید در چارچوب معرفتی - عقلانی صرف، بن‌بستی حل‌ناشدنی به نظر برسد. همه عواطف و احساسات بشری را نمی‌توان در یک ضابطه نوعی در آورد و قواعد کلی بر آن حاکم ساخت، مگر اینکه برون‌گرا شویم و سخن از حجیت شخصی سر دهیم، نه نوعی. با این حال و با تفسیری که از ایده کلیفورده شد، ظاهراً اشکال متوجه او می‌شود و اگر انسان دارای ساحت‌های گوناگونی هست - که هست - باید آنها را در نسخه توصیه‌ای به نوع بشر در نظر داشته باشیم و انسانی را که به عواطف خود اهمیت می‌دهد و از آن آرامش کسب می‌کند، ارج نهمیم و بپذیریم که با قبول رویه خداباوری و خداپرستی، عادت ارزیابی مسائل و تحقیق درباره آنها تضعیف نخواهد شد یا اینکه خیر احتمالی که از قبول این رویه به دست می‌آید، بر خطر تضعیف این عادت در خود و دیگران رجحان خواهد داشت (جوادپور، ۱۳۹۰، ص ۱۳).

کلیفورده درباره باورها اعم از دینی و غیردینی به‌طوریکسان داوری کرده است؛ به این صورت که ما موظفیم در قبال همه باورها دلیل عقلی بیاوریم و در غیر این صورت مجاز به پذیرش آنها نیستیم و این در صورتی است که گزاره‌های دینی تخییر واقعی (زنده، اضطراری و خطیر) دارند و نمی‌توان همان مکانیسمی را که برای باورهای غیردینی اعمال می‌کنیم، پیاده نماییم و ما موظف به انتخاب یکی از طرفین و باورمندبودن هستیم.

نتیجه گیری

اسلام‌هراسی که امروزه رویکرد اصلی غرب در مواجهه با دنیای اسلام محسوب می‌شود، از ابتدای آشنایی دنیای غرب با اسلام از جانب مغرب‌زمینیان به عنوان راه مقابله اتخاذ گردید. مطالعه اسلام از سوی برخی مراکز شرق‌شناسی یا مؤسسات اسلام‌شناسی همواره با اغراض خاصی صورت پذیرفته و نتوانست به رویکردی فراگیر و منصفانه برای آشنایی غربی‌ها با آموزه‌های اسلام تبدیل شود. بسیاری از نگرانی‌ها و ترس‌ها که کلیفورد نیز بدان اشاره می‌کند، ساخته خود غربی‌هاست و متأسفانه مسلمانان نیز تلاش چندانی برای رفع این نگرانی‌ها صورت نداده‌اند یا موثر واقع نشده است. اسلام، مسیحیت و یهودیت ادیان بزرگ ابراهیمی و توحیدی محسوب می‌شوند. باید گفت‌وگو و رفتار مسالمت‌آمیز جایگزین نزاع و کشمکش بین این سه دین گردد. دنیای آینده، دنیای بازگشت به دین و معنویت است. تنها در صورت تفاهم و گفت‌وگو می‌توان به صلح و دنیای بهتر اندیشید. کلیفورد نیز به عنوان نماینده‌ای ملحد از مغرب‌زمین، با دیدی انتقادی به آموزه‌های دینی نگاه می‌کند و عقاید دینی را غیرعقلانی و وحی را وهم و تخیل می‌داند. درنهایت با توجه به مطالب ذکرشده می‌توان به جمع‌بندی ذیل رسید:

۱. کلیفورد مرجعیت را بر صرف اعتبار شخص یا مطلق فرد در توجیه باورها مبتنی می‌کند و بر مبنای همین تصور نادرست از مرجعیت، آن را مردود شمرده و درنهایت منجر به غیرعقلانی بودن باورهای دینی می‌گردد؛ چراکه کلیفورد معتقد است تمامی باورها باید قابل دفاع عقلانی باشند تا بتوان آنها را پذیرفت. وی سپس بیان می‌کند که آموزه‌های تمامی ادیان از جمله دین اسلام غیرعقلانی است؛ چراکه دفاع از آموزه‌های ادیان را بر اساس صرف مرجعیت می‌داند و بر این اساس پیروان ادیان هم افرادی خطاکارند؛ چون باورهایشان غیر قابل دفاع عقلانی است.

۲. او صرف منزهبودن یک فرد از بدی‌ها را دلیل برای پیروی از وی نمی‌داند و شخصیت محمد ﷺ را با تمام فضیلتی که از او ذکر می‌کند، مبنایی برای اعتماد به

شهادت او در خصوص مسائل دیگر نمی‌داند؛ چراکه گرچه شخصیت امتحان پس‌داده او مرا در باور به این امر موجه می‌دارد که او تا جایی که می‌داند صادقانه سخن می‌گوید، اما یک پرسش همچنان مطرح است: چه دلیلی بر این فرض وجود دارد که او آگاهی دارد؟ او معتقد است بیانات پیامبران قابل راستی‌آزمایی نیستند و تنها شخصیت آنان است که قابل شهود است و این مطالب فراتجربی آنان را توجیه نمی‌کند. این واقعیت که مؤمنان با این باور به صلح و آرامش و لذت رسیده‌اند، به ما این حق را می‌دهد که بگوییم این آموزه، آموزه آرامش‌بخش و سازگار با روح بشری است؛ اما به ما این حق را نمی‌دهد که بگوییم مقرون به صدق است. اینجا نیز از طریق این امور آگاهی پیامبر از طبیعت بشر و همدردی و دلسوزی او برای انسان می‌باشد که اثبات می‌شود، نه وحی الوهی او یا معرفت الهیاتی او. شواهدی مبنی بر عدم آگاهی پیامبران از تمام امور، نشان‌دهنده آن است که حجیت شخصیت آنان دلیلی بر حجیت سخنانشان نیست.

۱۰۳

قیاس

نقد و بررسی آرای کلیفورد در باب معرفت

۳. کلیفورد فقط بر بعد عقلانی و معرفتی انسان توجه می‌کند و سایر ابعاد و جنبه‌های انسانی - اعم از ساحت‌های مختلف خود انسان و تأثیرات اجتماعی بر او - را نادیده می‌انگارد. انسانی که کلیفورد او را به پذیرش باورهای درست دعوت می‌کند، انسان خالی‌الذهنی است که دغدغه، آرمان، آرزو، هدف و حتی جهان‌بینی ندارد. درحقیقت هیچ شاخصه‌ای برای اندازه‌گیری کیفی و کمی دلیل‌های لازم‌الوجود کلیفورد وجود ندارد. گاهی هر فردی بنا به نوع نگاه و شیوه زندگی‌اش در انتخاب برخی گزاره‌ها نسبت به برخی دیگر به نوعی «ترجیح معناگرایانه» دست می‌زند. صورت‌بندی کلی دیدگاه کلیفورد و تأکید وی بر رعایت حقوق معرفتی انسان، سبب می‌شود همواره بهترین‌ها بودن و راضی‌نشدن به دروغ و خوش‌باوری مضاعف را سنگ بنای هویت معرفتی انسان قرار دهد. از سوی دیگر الزام معرفتی ما همواره حکم می‌کند که باورهایمان را بر ادله کافی استوار سازیم و این مهم با رسالت فلسفی کلیفورد، همخوانی بسیار زیادی دارد. از طرفی کلیفورد با پذیرفتن باورهایی که تجربی نیستند و رد باورهای فراتجربی و غیرعقلانی دانستن آنها دچار نوعی تفکر پوزیتیویستی شده است.

منابع و مأخذ

۱. اکبری، رضا؛ ایمان‌گروی: نظریات کرگور، ویتگنشتاین و پلاتنینگا؛ چ دوم، قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۶.
۲. پلاتنینگا، آلون؛ کلام فلسفی: آیا اعتقاد به خدا واقعاً باور پایه است؛ ترجمه ابراهیم سلطانی و احمد نراقی؛ تهران: صراط، ۱۳۸۱.
۳. پورحسن، قاسم و مریم شادی؛ «بررسی زمینه‌ها و دامنه‌های حقوق معرفتی انسان از دیدگاه کلیفورد»؛ جستارهای فلسفه دین، سال دوم، ش ۳، پاییز ۱۳۹۲.
۴. پورسینا، زهرا؛ تأثیر گناه بر معرفت؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۵. پویمن، لوئیس پی؛ معرفت‌شناسی: مقدمه‌ای بر نظریه شناخت؛ ترجمه رضا محمدزاده؛ تهران: دانشگاه امام صادق (ع)، ۱۳۸۷.
۶. پیترسون، میکائیل؛ «عقل‌گرایی و ایمان دینی»؛ ترجمه امیرعباس علی زمانی؛ نقد و نظر، سال اول، ش ۳-۴، تابستان و پاییز ۱۳۷۴.
۷. پیترسون، میکائیل و دیگران؛ عقل و اعتقادات دینی؛ ترجمه احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۶.
۸. جوادی‌پور، غلامحسین؛ «اخلاق باور، رهیافتی به پیوند اخلاق و معرفت‌شناسی»؛ پژوهش‌نامه اخلاق، سال چهارم، ش ۱۱، ۱۳۹۰.
۹. جوادی‌آملی، عبدالله؛ منزلت عقل در هندسه معرفت دینی؛ قم: اسراء، ۱۳۸۶.
۱۰. ساجدی، ابوالفضل و مهدی مشکئی؛ دین در نگاهی نوین؛ قم: انتشارات مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۸.

۱۱. صادقی، هادی؛ در آمدی بر کلام جدید؛ چ ۲، قم: انتشارات سپهر، ۱۳۸۳.
۱۲. کاپلستون، فردریک؛ تاریخ فلسفه؛ ج ۸، ترجمه بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: انتشارات سروش، ۱۳۷۰.
۱۳. لاک، جان؛ جستاری در فهم بشر؛ ترجمه صادق رضازاده شفق؛ تهران: شفيعی، ۱۳۸۱.
۱۴. مک گراث، آلیستر؛ الهیات مسیحی؛ ترجمه بهروز حدادی؛ قم: دانشگاه ادیان، ۱۳۸۴.
۱۵. ناردو، دان؛ پیدایش مسیحیت؛ ترجمه مهدی حقیقت خواه؛ تهران: ققنوس، ۱۳۸۶.
۱۶. وین رایت، ویلیام؛ عقل و دل؛ ترجمه محمدهادی شهاب؛ قم: پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی، ۱۳۸۵.
۱۷. ویور، مری جو؛ درآمدی به مسیحیت؛ ترجمه حسن قنبری؛ قم: دانشگاه ادیان و مذاهب، ۱۳۸۱.
۱۸. هیک، جان؛ فلسفه دین؛ ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاءالدین خرمشاهی؛ تهران: انتشارات بین‌المللی الهدی، ۱۳۷۴.
۱۹. یاندل، کیت ای و دیگران؛ فلسفه دین؛ ترجمه و نقد گروه پژوهشی ترجمه دانشگاه علوم اسلامی رضوی؛ مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۶.
۲۰. یزدانی، عباس؛ «بررسی و نقد دیدگاه کلیفورد و جیمز درباره عقلانیت باورهای دینی»؛ قیاسات، سال ۱۳، ش ۴۹، ۱۳۸۴.
21. Aquinas, T.; *Summa Contra Gentiles*; USA: University of Notre Dame Press, 1955.
22. Audi, R.; **Epistemology**: A Contemporary Introduction to the Theory of Knowledge; London and New York: Macmillan, 1998.
23. Bavinck, H.; **The Doctrine of God**; Trans. William Hendrickson; Grand Rapids: Erdmanns, 1951.
24. Chignnell, Andrew and Andrew Dole; 'The Ethics of Religious

- Blief, A Recent History'; In **Gad and The Ethics of Blief**, Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
25. Clifford, William Kingdom; 'The Ethics of Blief'; in **Lectures and Essays**, London: Macmillan, 1879.
26. Feldman, R.; 'Epistemological Duties'; In Moser, P.K. **The Oxford Handbook of Epistemology**; Oxford: Oxford University Press, 2002.
27. Helm, p.; **Faith and Reason**; Oxford: Oxford University Press, 1999.
28. James, Wiliam; **The Will to Believe, The Theory of Knowledge**; New York: Dover, 1956.
29. Long, Eugene Thomas and Patrick Horn (eds.); **Ethics of Blief, Essays in Tribute to D.Z.**
30. **Phillps**; Springer, 2008.
31. Plantinga, Alvin; **Warrant, The Current Debate**; New York: Oxford University Press, 1933.
32. ____; **Warranted Christian Belief**; New York: Oxford University Press, 2000.
33. Pojman, louis p.; **The Theory of Knowledge**; USA: Wadsworth Publishing Company, 1999.