

ایمان و شکاکیت

اشاره

ویژگی مهم عقلانیت مدرن، به چالش نقد خواندن بنیادی‌ترین باورهاست، به گونه‌ای که همواره بنای آگاهیها را در باتلاقی از شک فرو می‌کشد و ضرورت تأسیسی تازه را سبب می‌شود. در چنین عرصه‌ای ایمان و باورهای دینی در وهله نخست مورد هجوم واقع می‌شوند.

مقاله‌ای که پیش رو دارید، با مروری بر سه روایت از نسبت میان شک و ایمان دینی، در صدد نشان دادن این واقعیت است که چگونه ایمان ضرورتاً متهور عقلانیت مدرن نیست، بلکه می‌تواند آن را به خدمت خویش در آورد.

شناخت را ممکن می‌داند و بلکه خود مسوق و میشی بر مجموعه‌ای از شناختهاست.

این نوع شکاکیت را می‌توان در دو قلمرو ملاحظه کرد: ۱-۲. شکاکیت در قلمرو معرفت تجربی: شکاکیت در این قلمرو به معنای نفی امکان شناخت قطعی جهان خارج است. در واقع این نوع از شکاکیت بنیان علوم تجربی را مورد تشکیک قرار می‌دهد. این تلقی خاص را می‌توان «شکاکیت هیومی» نامید.

«شکاکیت هیومی» از تصدیق سه اصل زیر، باهم نتیجه می‌شود: اصل اول: هیچ حکم ترکیبی پیشین حاکی از جهان خارج وجود ندارد. تمام احکام ترکیبی، پسین هستند و هر حکم پیشین، تحلیلی است.

اصل دوم: شناخت واقعی جهان خارج باید در نهایت از ارتسامات حسی شخص نتیجه شود. (مطابق رأی هیوم شخص فقط می‌تواند نسبت به ارتسامات حسی، باورها و احساسات شخصی خود بی‌واسطه علم داشته باشد، و تنها مبدأ استوار برای علم به سایر امور همین مبادی شخصی است).

اصل سوم: فقط استنتاجات قیاسی معتبرند.

تصدیق این سه اصل، با هم مستلزم نتیجه زیر است:

به ازای هر گزاره ناظر به عالم خارج (مانند h) که عنصر مقوم معرفت به شمار می‌آید، باید مقدمات صادقی (مانند e)، حاکی از ارتسامات حسی شخص وجود داشته باشد، به نحوی که h منطقاً از e قابل استنتاج باشد. اما اگر h حاکی از جهان خارج باشد و e صرفاً از ارتسامات حسی شخص حکایت کند، در آن صورت مضمون h بیشتر از مضمون e خواهد بود و بنابراین نمی‌توان h را منطقاً از e نتیجه گرفت. به بیان دیگر تنها مبدأ معتبر e, h است، اما h از e منطقاً قابل استنتاج نیست. بنابراین علم ما به جهان خارج فاقد مبنای منطقی استوار است و لذا موجه نیست.

البته اصول سه‌گانه فوق به انحای مختلف مورد نقد قرار گرفته و شقوق بدیلی برای هر یک پیشنهاد شده است. اما مسأله توجیه علم ما به جهان خارج که در قالب گزاره‌های علوم تجربی بیان می‌شود، تاکنون راه‌حل مقنی نیافته است و «شکاکیت هیومی» در قالب تهریرهای نوین همچنان به حیات خود ادامه می‌دهد و موضوع تأملات جدیدتر واقع می‌شود.

۲-۲. شکاکیت در قلمرو معرفت نظری: شکاکیت در این قلمرو به معنای نفی امکان «اثبات» است، مشروط بر آنکه هدف «اثبات» ارائه برهان قاطع و اقناع جمیع عقلا در جمیع زمانها تلقی شود.

الف. در قلمرو امور نظری «اثبات» یک گزاره به معنای استنتاج آن گزاره (به منزله نتیجه) از مقدمات است، به شرط آنکه: اولاً - مقدمات صادق باشند، ثانیاً - استنتاج معتبر باشد. بنابراین «اثبات» صدق نتیجه در گرو اثبات صدق مقدمات و اثبات اعتبار استنتاج است.

اما چگونه می‌توان صدق مقدمات و اعتبار استنتاج را «اثبات»

۱. تبیین رابطه میان «ایمان» و «شکاکیت» از مسائل مهم در عرصه علم کلام جدید به‌شمار می‌آید. اگر بنیان عقلانیت جدید نوعی «شکاکیت» تلقی شود، دینداران خردورز لاجرم باید نسبت میان ایمان دینی خود را با این عقلانیت مبتنی بر شکاکیت معلوم دارند.

ایا شکاکیت محلّ ایمان دینی است؟ آیا مؤمنان می‌توانند ایمان خود را در کنار عقلانیتی بدون یقین به نحو سازگار محفوظ نگه دارند؟ به بیان دیگر آیا مؤمنان می‌توانند بدون دست کشیدن از ایمان دینی خود، عقلانیت جدید را به طور کامل بپذیرند و بدان ملتزم باشند؟ آیا شکاکیت می‌تواند به نوعی در خدمت ایمان دینی درآید؟ و...

پاسخ به این قبیل پرسشها، اولاً، در گرو شناخت مفهوم شکاکیت، به معنای جدید آن است، ثانیاً - در گرو تفسیری است که از ایمان و رابطه آن با دستگاه اعتقادات دینی به‌دست داده می‌شود.

۲. «شکاکیت» به چه معناست؟

اولاً، باید میان «شکاکیت» (Scepticism) و «شک» (Doubt) تمایز نهاد.

«شکاکیت» نوعی تلقی خاص از معرفت است، به بیان دیگر نظریه‌ای معرفت‌شناختی است که می‌کوشد از ماهیت معرفت، مبادی و ارکان آن و نیز امکان یا عدم امکان توجیه منطقی آن تفسیر خاصی به‌دست دهد. اما «شک» نوعی وضعیت ذهنی - روانی خاص است که چنانچه بدون هیچ دلیل موجهی بر شخص عارض شود.

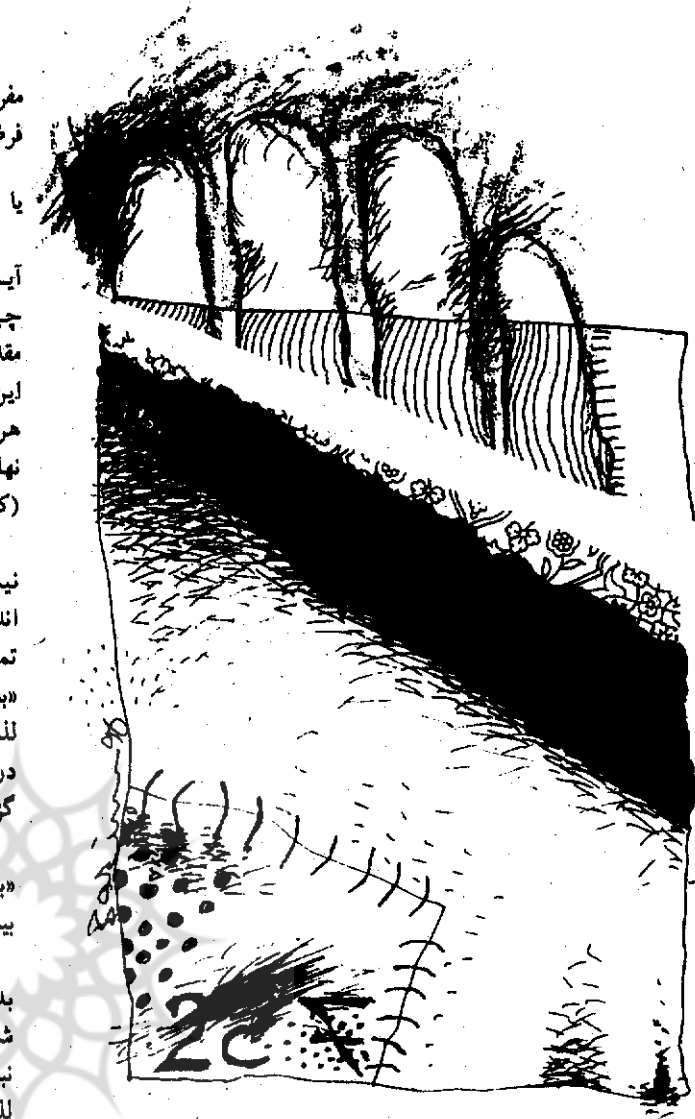
ثانیاً، در یک تقسیم‌بندی کلی می‌توان دست کم دو نوع شکاکیت را از یکدیگر متمایز ساخت:

۱-۲. شکاکیت نوع اول، نظریه‌ای است که مدعی است امکان شناخت وجود ندارد. به بیان دیگر انسان نمی‌تواند نسبت به هیچ چیز شناخت پیدا کند، حتی علم منطقی و ریاضیات هم که یقینی‌ترین علوم به‌شمار می‌آیند، در تحلیل نهایی مشکوکند.

این نظریه نامسجم و ناقص خود است. زیرا کشف این نکته که «شناخت ممتنع است»، به فرض صحت، خود شناخت مهمی به‌شمار می‌آید. به هر حال بعید به نظر می‌رسد که این تقریر عامیانه از شکاکیت، قائلین در خور توجهی داشته باشد.

۲-۲. شکاکیت نوع دوم، نظریه‌ای است که علی‌الاصول حصول

ج. اما نظریه فوق رابطه خاصی را میان «بدهات» و «صدق» مفروض می‌انگارد و این فرضی مناقشه‌انگیز و در خور بررسی است. فرض مذکور را می‌توان در قالب گزاره‌های زیر بیان کرد:



(۱) آنچه بدیهی است، لزوماً صادق است.

(۲) بدهات نشانه صدق است. آیا گزاره‌های (۱) و (۲) صادقند؟ اگر صادقند، دلیل صدقشان چیست؟ برای اثبات صدق این گزاره‌ها یا باید این گزاره‌ها را از مقدمات (صادق) و (به نحو معتبر) استنتاج کرد، یا باید قائل به بدهات این گزاره‌ها بود. اما شق اول، یا به تسلسل بی‌فرجام می‌انجامد (زیرا هر مقدمه را باید به نوبه خود از مقدمات دیگر استنتاج کرد) یا در نهایت به فرض بعضی گزاره‌های بدیهی (و لذا صادق) منتهی می‌شود (که همان فرض مورد مناقشه است).

اما در شق دوم، اولاً، پذیرش بدهات گزاره‌های (۱) و (۲) آسان نیست، چرا که برای آنها می‌توان شقوق بدیل و محتمل‌الصدقی اندیشید. ثانیاً، اگر بدهات این دو گزاره پذیرفته شود، آنگاه «بدهات» با تمسک به «بدهات» توجیه شده است. یعنی در توجیه این امر که چرا «بدهات نشانه صدق است»، ادعا کرده‌ایم که این مدعا خود بدیهی و لذا صادق است، چرا که بدهات نشانه صدق است. روشن است که در اینجا دوری واقع شده است. بنابراین به نظر می‌رسد که تصدیق گزاره‌های (۱) و (۲) بدون دلیل باشد.

د. فرض کنیم که گزاره‌های (۱) و (۲) صادقند، یعنی رابطه میان «بدهات» و «صدق» همان رابطه‌ای است که در گزاره‌های (۱) و (۲) بیان شده است. اما در اینجا پرسش مهم دیگری مطرح می‌شود:

حتی اگر گزاره بدیهی را لزوماً صادق بدانیم، چگونه می‌توانیم بدهات یک گزاره را، در مقام اثبات معلوم کنیم؟ آیا امکان ندارد که شخص S گزاره P را بدیهی بداند، اما آن گزاره در نفس الامر بدیهی نباشد؟ از کجا می‌دانیم که آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، واقعاً بدیهی (و لذا بنابر گزاره‌های (۱) و (۲)، صادق) است؟ بسیاری از افراد گزاره زیر را مفروض و مسلم می‌انگارند:

(۳) هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، بدیهی است.

اما آیا این گزاره صادق است؟ برای کشف پاسخ این پرسش می‌توان از یکی از پارادوکسهای راسل کمک گرفت:

مقدمه اول: بدیهی است که بعضی از اوصاف، خود مصداق خود نیستند (مثل وصف «اسب بودن»، چرا که مصداق این وصف یک «اسب» است، نه یک وصف). و نیز بدیهی است که بعضی از اوصاف، خود مصداق خود هستند (مثل وصف «وصف بودن»، چرا که مصداق این وصف، یک وصف است).

مقدمه دوم: بنابراین بدیهی است که ما وصفی خواهیم داشت، تحت عنوان «خود مصداق خود بودن» و به تبع وصف دیگری خواهیم داشت تحت عنوان «خود مصداق خود نبودن».

مقدمه سوم: بدیهی است که وصف «خود مصداق خود نبودن» یا مصداق خود هست یا نیست.

شق اول: فرض می‌کنیم که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود هست.

نتیجه ۱: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، در آن صورت این وصف واجد وصف خود مصداق خود نبودن است و لذا مصداق خود نیست.

کرد؟ بنابر تعریف «اثبات» باید هر یک از این مطلوبات را به منزله یک نتیجه از مقدمات (صادق) دیگر، (به نحو معتبر) استنتاج کرد. اما این فرآیند در مورد «مقدمات» به تسلسل می‌انجامد و در مورد «استنتاج» به دور. صدق نتیجه را نمی‌توان به نحو مطلق و نامشروط اثبات کرد، مگر آنکه در نهایت صدق مقدمات و اعتبار استنتاج به نحو مطلق و نامشروط اثبات شود.

ب. اما آیا «اثبات به نحو مطلق و نامشروط» ممکن است؟ قائلین به اثبات‌پذیری مطلق و نامشروط، برای آنکه با معضله دور و تسلسل روبرو نشوند و امکان اثبات را نشان بدهند، به مفهوم «بدهات» متمسک می‌شوند و ادعا می‌کنند که صرف درک مفهوم و مفاد پاره‌ای از گزاره‌ها برای تصدیق آنها کافی است. به بیان دقیقتر، برای شخص S گزاره P بدیهی است، به شرط آنکه: اولاً، S نسبت به P علم بی‌واسطه داشته باشد (یعنی علم S به P مسبوق به علم او به سایر قضایا نباشد)، ثانیاً، به محض درک و تصور مفهوم آن گزاره، مضمون آن را چندان واضح و روشن ببیند که به طور طبیعی خود را به تصدیق آن ناگزیر بیابد.

بنابراین قائلین به «بدهات» می‌توانند مدعی شوند که صدق بعضی گزاره‌ها و اعتبار بعضی صور استنتاج بدیهی‌اند و لذا بر مبنای این مبادی بدیهی، «اثبات مطلق و نامشروط» ممکن می‌باشد.

نتیجه ۲: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، در آن صورت مصداق خود است.

نتیجه ۳: بنابراین اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود باشد، هم مصداق خود نیست (مطابق نتیجه ۱) و هم مصداق خود هست (مطابق نتیجه ۲).

شق دوم: فرض می‌کنیم که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست.

نتیجه ۴: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، در آن صورت فاقد وصف خود مصداق خود نبودن است و لذا واجد وصف خود مصداق خود بودن می‌باشد، یعنی مصداق خود است.

نتیجه ۵: اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، در آن صورت مصداق خود نیست.

نتیجه ۶: بنابراین اگر وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نباشد، هم مصداق خود است (بنا به نتیجه ۲) و هم مصداق خود نیست (بنا به نتیجه ۵).

نتیجه ۷: تناقض حاصل از شق اول به نفی فرض اولیه آن شق (یعنی وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود هست) می‌انجامد و لذا از آن نتیجه می‌شود که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست.

نتیجه ۸: تناقض حاصل از شق دوم به نفی فرض اولیه آن شق (یعنی وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود نیست) می‌انجامد و لذا از آن نتیجه می‌شود که وصف «خود مصداق خود نبودن» مصداق خود هست.

نتیجه ۹: حاصل آنکه، وصف «خود مصداق خود نبودن» هم مصداق خود هست (مطابق نتیجه ۸) و هم مصداق خود نیست. (مطابق نتیجه ۷). و این نتیجه بداهتاً کاذب به نظر می‌رسد.

از کذب نتیجه، لاجرم کذب دست کم یکی از مقدمات لازم می‌آید. یعنی دست کم یکی از آن گزاره‌ها که بدیهی به نظر می‌رسید، واقعاً بدیهی نبوده است. نتیجه معرفت‌شناختی این پارادوکس گزاره زیر است:

(۴) آنچه بدیهی به نظر می‌رسد، لزوماً بدیهی (و لذا مطابق گزاره‌های (۱) (۲) صادق) نیست.^۲

۵. از آنچه گذشت نتیجه می‌گیریم که در قلمرو معرفت نظری «اثبات» یک گزاره به نحوی که جمیع عقلا را به نحو علی‌الاطلاق و نامشروط قانع کند، ممکن نیست. به بیان دیگر «اثبات» همواره بر مبنای مقدماتی صورت می‌گیرد که نزد قائلین آن صادق تلقی می‌شوند. اگر آن مقدمات تغییر کنند، یا صدقشان مورد چون و چرا قرار گیرد (امری که مطلقاً ممکن است و تمسک به بداهت چاره‌ساز آن نیست)، «اثبات» نتیجه هم به تبع، تحت‌تأثیر قرار خواهد گرفت و لذا «اثبات» از آن قطعیت مزعوم برخوردار نخواهد بود.

۲.۳. از آنچه گذشت معلوم می‌شود که شکاکیت جدید، اولاً، شناخت را علی‌الاصول ممکن می‌داند ثانیاً، دست کم بعضی شناختها را مقبول می‌شمارد ثالثاً، خود نتیجه تراحم میان شناختهایی است که نزد قائلین آنها یقینی به شمار می‌آمده‌اند.

نتیجه آنکه: شکاکیت به معنای نفی امکان حصول معرفت یقینی است، بدین معنا که صدق هیچ اعتقادی را نمی‌توان به طور کامل و

قطعی اثبات کرد.

۳. آیا ایمان دینی با التزام به شکاکیت قابل جمع است؟

الف) همان‌طور که اشاره شده، شکاکیت شأن معرفت است و لذا با فرض صحت و مقبولیت آن، معرفت دینی یا دستگاه اعتقادات دینی هم مشمول احکام آن خواهد بود. به بیان دیگر، به فرض اعتبار این موضع معرفت‌شناسانه، در قلمرو معرفت دینی هم هیچ اعتقادی را نمی‌توان به طور کامل و قطعی اثبات شده تلقی کرد و لذا شناخت یقینی و کاملاً اثبات‌پذیر در این قلمرو نیز (همچون سایر حوزه‌های معرفتی) ممکن نخواهد بود.

بنابراین پاسخ به پرسش فوق در گرو نوع تفسیری است که از رابطه ایمان دینی با معرفت دینی (یا دستگاه اعتقادات دینی) به دست داده می‌شود.

ب) در تفسیر رابطه میان ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی دست کم سه نظریه قابل طرح است و بسته به آنکه کدام یک از این نظریه‌ها مقبول تلقی شود، پاسخ پرسش فوق تفاوت خواهد کرد:

۱-۳. نظریه اول: مطابق این نظریه گوهر ایمان از جنس «اعتقاد» است. به بیان دیگر «ایمان» عبارت است از نوعی اعتقاد نسبت به امری یا قضیه‌ای. بنابراین ایمان به خداوند چیزی نیست به جز نوعی اعتقاد ورزیدن به پاره‌ای قضایا در خصوص خداوند.

اما برای وضوح معنای این نظریه باید به دو پرسش مهم پاسخ گفت:

پرسش اول: «اعتقاد داشتن» به چه معناست؟

در یک تحلیل ساده، لب معنای «اعتقاد» آن است که معتقد باشیم امری محتمل‌تر از امر دیگر است. از این تحلیل معلوم می‌شود که «اعتقاد» همواره در ارتباط با شقوق بدیل معنا پیدا می‌کند و بسته به آنکه شقوق بدیل یک اعتقاد چه باشند، معنای آن اعتقاد تفاوت خواهد کرد. به طور کلی مفهوم «اعتقاد» را می‌توان بر حسب نوع شقوق بدیل آن، بر دو نوع تقسیم کرد:

۱) گاهی اعتقاد به p ، یعنی اعتقاد به اینکه p از نقیض خود محتمل‌تر است. به بیان دیگر شق p بدیل p ، نقیض آن است. برای مثال وقتی گفته می‌شود که «من معتقدم سعدی سراینده بوستان است» یعنی معتقدم که گزاره «سعدی سراینده بوستان است» از نقیض آن، یعنی «سعدی سراینده بوستان نیست» محتمل‌تر است.

۲) گاهی شقوق بدیل p بیش از یک شق‌اند. در این صورت اعتقاد به p ، یعنی اعتقاد به اینکه p از تک‌تک آن شقوق دیگر محتمل‌تر است (بی‌آنکه احتمال آن لزوماً از احتمال ترکیب عطفی تمام آن شقوق بیشتر باشد). به بیان دیگر شخص S به p اعتقاد دارد، اگر و فقط اگر معتقد باشد که p از جمیع شقوق بدیلش محتمل‌تر است.

خلاصه آنکه: اعتقاد شخص S به قضیه p به این معناست که S قضیه p را از قضیه دیگر نظیر q محتمل‌تر می‌داند.^۳

پرسش دوم: «ایمان» چه نوعی از «اعتقاد» است؟

در چارچوب نظریه اول، ایمان همان اعتقاد یقینی و اثبات شده است. به بیان دیگر ایمان عبارت است از اعتقاد به اینکه قضیه p قطعی و مسلم است، یعنی اعتقاد به اینکه احتمال این قضیه «یک»، یعنی در حد اعلی است و لذا یعنی اعتقاد به اینکه قضیه p به طور کامل و قطعی اثبات شده است.

بنابراین در چارچوب نظریه اول «ایمان دینی» عبارت است از اعتقاد به اینکه دستگاه اعتقادات دینی (و بویژه محوری‌ترین اعتقاد آن

یعنی اعتقاد به وجود خداوند) یقینی یا کاملاً و قطعاً اثبات شده است. ۳-۲. نظریه دوم: در چارچوب نظریه دوم، «ایمان» امری وزای طور عقل و لذا غیر معرفتی و غیر گزاره‌ای تلقی می‌شود. به بیان دیگر، «ایمان» نوعی تجربه وجودی و متضمن عناصر ناعقلانی است و ماهیتاً نوعی خطر کردن و جهش به درون تاریکی به‌شمار می‌آید. «ایمان» بنیان زندگی فرد دیندار است، بدین معنا که به آن جهت و معنا و هدف می‌بخشد و نحوه وجودی خاصی را در وی محقق می‌کند.

مطابق این رویکرد وجودی و غیر گزاره‌ای، «ایمان» و «اعتقاد» دو مقوله کاملاً متفاوت و مستقل از یکدیگرند. به بیان دیگر ایمان دینی در مقام تکوین، بقا و تکامل، سرنوشتی کاملاً مستقل از دستگاه اعتقادات دینی دارد. مطابق این دیدگاه فرد مؤمن می‌تواند با فراغ بال به ایمان خود متعهد و ملتزم باشد، حتی اگر دستگاه اعتقادات دینی اش متضمن تناقض باشد یا کاوشهای عقلی، بطلان آن را آشکار کرده باشند.

۳-۳. نظریه سوم: در چارچوب این نظریه نیز می‌توان ایمان را امری وجودی، و رای طور عقل و لذا مستقل از «اعتقاد» دانست. اما این استقلال به معنای نفی ارتباط میان ایمان و دستگاه اعتقادات ناظر به آن نیست. ایمان همواره طالب فهم است و ایمان مفهوم در قالب دستگاهی از اعتقادات جلوه‌گر می‌شود. به بیان دیگر می‌توان دستگاه اعتقادات ذاتاً دینی را تفسیر و تبیین ایمان دینی به‌شمار آورد. معرفت‌های ذاتاً دینی، معارفی هستند که می‌کوشند از ایمان یا تجربه ایمانی ناعقلانی، در قالب دستگاهی منسجم، تعبیری مفهوم و عقل‌پسند به‌دست دهند. دستگاه اعتقادات دینی، نظریه‌ای کلان در تفسیر و تبیین ایمان مجرب است. بنابراین نسبت میان ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی، نسبت میان تجربه و تعبیر آن تجربه است. در این صورت:

اولاً، ربط میان ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی، ربطی منطقی نیست. بدین معنا که نمی‌توان یکی را منطقی از دیگری استنتاج کرد، یا نفی یکی را منطقی موجب نفی دیگری دانست.

ثانیاً، دستگاه اعتقادات دینی باید مانند تمام دستگاه‌های اعتقادی معتول، حداقل واجد سه وصف باشد: انسجام درونی، سازگاری با دستگاه‌های اعتقادی مقبول دیگر و توانایی در تفسیر و تبیین موضوعی که ناظر به آن است.

ثالثاً، جامعه دینی همواره طالب بهترین تبیین برای ایمان دینی خود است، لذا دستگاه‌های نامنسجم و ناتوان از تفسیر را برنمی‌تابد. البته دستگاه‌های نامنسجم و ناتوان منطقی منافای با ایمان دینی نیستند، اما اگر از جهت تاریخی آشکار شود که این دستگاه‌ها توان و قابلیت بازسازی و حفظ انسجام خود را ندارند، رفته‌رفته جامعه دینی از ایمان دینی خود دل‌سرد می‌شود. بنابراین اگر چه ایمان دینی و دستگاه اعتقادات دینی مستقل از یکدیگرند، اما از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند: ایمان موضوع و مبنای اصلی دستگاه اعتقادات دینی است و یک دستگاه اعتقادی نامنسجم و ناتوان، از جهت تاریخی زمینه‌های دینداری و ایمان‌ورزی جامعه دینی را منتفی می‌کند.^۲

ج) اکنون با توجه به نظریه‌های سه‌گانه فوق می‌توان نسبت میان ایمان و شکاکیت را معلوم کرد:

مطابق نظریه اول، شکاکیت لزوماً منافای با ایمان است. چرا که اگر موضع شکاکانه معتبر باشد، هیچ اعتقاد کاملاً و قطعاً اثبات شده‌ای وجود نخواهد داشت و لذا باب ایمان کاملاً بسته است.

مطابق نظریه دوم، ایمان و شکاکیت به هیچ وجه با یکدیگر تراحم ندارند و بلکه دو مقوله کاملاً بی‌ارتباطند. چرا که شکاکیت به‌فرض

صحت، دستگاه اعتقادات دینی را مشمول احکام خود می‌کند و مطابق این نظریه، اثبات ناپذیری اعتقادات هرگز مخل ایمان به‌شمار نمی‌آید. لذا شخص مؤمن می‌تواند، هم به ایمان دینی خود کاملاً پایبند باشد و هم عقلانیت مبتنی بر شکاکیت را به طور کامل بپذیرد، اما البته چون این دو مقوله کاملاً مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر فرض شده‌اند، هیچ یک نمی‌تواند در خدمت دیگری درآید و به پیراستگی و شکوفایی آن کمک کند.

مطابق نظریه سوم، شکاکیت نه فقط مخل ایمان دینی نیست، بلکه می‌تواند در خدمت ایمان دینی نیز درآید. چرا که:

اولاً، اگر چه شکاکیت امکان اثبات قطعی اعتقادات دینی (از جمله اعتقاد به وجود خداوند) را در ساحت عقلی منتفی می‌داند، اما از سوی دیگر اثبات قطعی عدم وجود خداوند را نیز ممکن نمی‌داند و لذا مقتضی تعلیق حکمی است که می‌تواند مجالی برای ایمان دینی تلقی شود.

ثانیاً، مطابق این تلقی، دستگاه اعتقادات دینی واجد اعتقادات یقینی و کاملاً اثبات شده نیست و حداکثر باید تفسیری رضایت‌بخش از ایمان دینی به‌دست دهد، اما این اعتقادات می‌توانند و می‌باید موضوع نقد و تصحیح‌های مستمر و وقفه‌ناپذیر واقع شوند. موضع شکاکانه نسبت به عقاید، در پیرایش و تکامل آنها مبدأ کارسازی به‌شمار می‌آید و ضرورت تأمل‌های مجدد در دستگاه اعتقادات را توجیه می‌کند. نقد و تصحیح مستمر اعتقادات حرکتی است به سوی بهترین تبیین ممکن. توفیق یافتن در این عرصه محصول قوت ایمان و توانایی عقلی جامعه دینی است.

مطابق نظریه سوم، شخص مؤمن می‌تواند در عین حفظ ایمان دینی خود، عقلانیت جدید (مبتنی بر شکاکیت) را به طور کامل بپذیرد و به آن ملتزم باشد و از دستاوردهای عقلانی خود در جهت ارتقا و پالایش ایمان دینی خویش بهره بجوید.

یادداشتها

۱. برای آگاهی تفصیلی از این نوع شکاکیت و انواع شیوه‌هایی که برای مواجهه با آن در پیش گرفته‌اند، مراجعه شود به:

Science and Scepticism, John Watkins, Princeton University Press, 1989, Part One, PP.3-119.

۲. برای آشنایی با تفصیل بحث در خصوص تحلیل مفهوم «بدهات» و نیز استفاده از پارادوکس‌های راسل در این عرصه، مراجعه شود به:

Alvin Planting, "Is Belief in God Rational?" From: *Rationality and Religious Belief* edited by C.F. Delaney, University of Notre Dame Press, 1979.

این مقاله هم اکنون در کتاب زیر به زبان فارسی درآمده است:

کلام فلسفی (مجموعه مقالات)، ترجمه ابراهیم سلطانی، احمد نراقی، انتشارات صراط، چاپ اول، ۱۳۷۲، صص ۱۰ - ۲۸ (پروژه صص ۳۵-۴۱).

۳. برای آشنایی تفصیلی با این معنای «اعتقاد»، مراجعه شود به:

Faith and Reason, Richard Swinburn, Oxford University Press, 1989, Ch.1. "The Nature of Belief". esp. PP. 3-8.

۴. برای آشنایی بیشتر با نظریه‌های مربوط به عقلانیت و ارتباط آن با اعتقادات دینی، مراجعه شود به:

Reason & Religious Belief, Micheal Peterson, William Hasker, Bruce Reichenbach, David Basinger, Oxford University Press, 1991, ch.3. pp. 34-44.