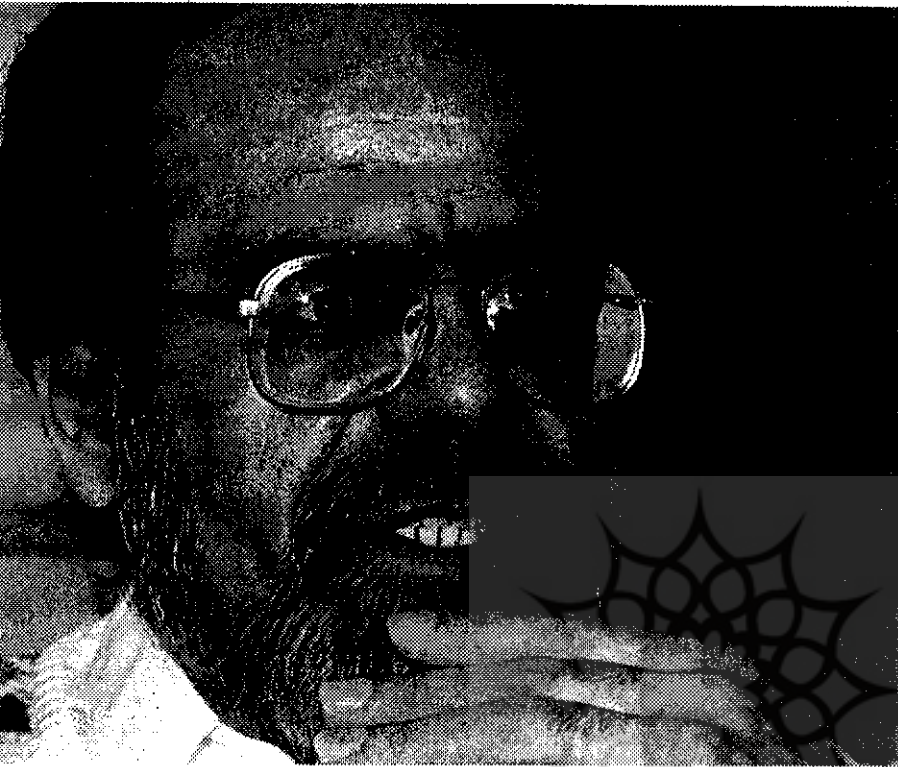


# دویدن در پی آواز حقیقت



ایمان دینی در گفت و گو با  
مصطفی ملکیان

حقیقت ایمان دینی، جستن  
بیقراری و یافتن قرار است.

انسانی که فاجعه را تجربه  
می‌کند، کاملاً در معرض شک  
در خیرخواهی خداست.

باورهای مرکزی اجماعی است. اینها باورهایی هستند که من به عنوان یک فرد واجد آنها هستم، اما انسانهای دیگر هم در این باورها با من شریکند. به همین دلیل این باورها را باورهای اجماعی می‌نامیم. مثلاً باورهایی از این قبیل که من فلان کس هستم، یا فرزند فلان کس هستم یا آب رفع تشنگی می‌کند، بخشی از باورهای من هستند و کسی هم با این باورها مخالف نیست. شاید بتوان گفت این باورها بخش قابل توجهی از common sense یعنی مجموعه باورهای مبتنی بر فهم عرفی و عقل مشترک آدمی را می‌سازند. این باورها بسیار اهمیت دارند، به نحوی که اگر فردی در یکی از این باورها دستخوش تزلزل شود، می‌توان گفت سلامت روانی اش آسیب دیده است؛ ابتدایی‌ترین علایم و نشانه‌های ناپهنجاری روانی دقیقاً همین است که شخص در یکی از این باورها شک کند. از این حیث به این باورها، باورهای مرکزی یا اصلی گفته‌اند. این باورها تزلزل‌ناپذیرترین باورهای هر انسانی هستند.

دسته دوم، باورهای غیراجماعی ابتدایی است. این باورها به این دلیل غیراجماعی‌اند که همه انسانها در این باورها با من شریک نیستند. بعضی با من شریکند، بعضی دیگر نه. خصیصه این دسته آن است که علیرغم اینکه شما در این باورها با من شریک نیستید، این عدم مساهمت و مشارکت شما برای من

○ موضوع گفت‌وگویی ما، چنان‌که مستحضرد، ایمان دینی است. به عنوان اولین سؤال بفرمایید اساساً تلقی شما از ایمان دینی چیست. و اگر دین را متشکل از سه رکن تجربه دینی، اعتقادات دینی و آداب و اعمال دینی بدانیم، به نظر جنابعالی چه نسبتی میان ایمان دینی و این سه رکن وجود دارد؟

● برای اینکه به سؤال شما پاسخ دهم، لازم می‌دانم ابتدا مطالبی را به عنوان مقدمه عرض کنم.

در باب نحوه طبقه‌بندی مجموعه باورهای یک انسان، نظریه‌های متعددی وجود دارد. این مبحث عموماً به روان‌شناسی باور و روان‌شناسی دین مربوط می‌شود و در هر دو قلمرو تقسیم‌بندیهای فراوانی صورت گرفته است. من در ابتدا تقسیم‌بندی‌ای را مطرح می‌کنم که بیشتر از تقسیم‌بندیهای دیگر می‌پسندم، و سپس در این تقسیم‌بندی جایگاه ایمان دینی و اعتقاد دینی را روشن می‌کنم.

این تقسیم‌بندی را اولین بار شخصی به نام مارتین راکیچ، روان‌شناس معروف امریکایی مطرح کرد. ایشان مجموعه باورهای هر انسانی را به چند دسته تقسیم می‌کند، به نحوی که هرچه از باورهای دسته اول به سمت باورهای دسته آخر می‌رویم، میزان ثبات و تزلزل‌ناپذیری آن باورها کمتر می‌شود. دسته اول، به تعبیر ایشان، باورهای اصلی اجماعی یا

اهمیتی ندارد، نه به دلیل اینکه من معتقدم که از لحاظ علمی یا معرفتی در وضع مطلوبتری از شما هستم و بنابراین نباید به مخالفت شما با خودم اعتنا کنم، بلکه به دلیل اینکه این باورها عموماً باورهای هستند که آن قدر خصوصی اند که شما اصلاً در موضعی نیستید که مخالفتتان برای من اهمیت داشته باشد. کماینکه شما هم در باورهای غیراجماعی ابتدایی تان نسبت به من همین موضع را دارید؟ مخالفت من با باورهای غیراجماعی ابتدایی شما برای شما اهمیتی ندارد. فرض کنید من باور داشته باشم که ذنب لایغفری مرتکب شده‌ام، یا مسئول فلان ظلم هستم. ممکن است شما با این امر موافق نباشید، اما اگر این باور برای خود من کاملاً واضح و آشکار باشد، شما هر قدر برای من استدلال کنید نمی‌توانید مرا از آن روگردان کنید. البته وضوحی که عرض کردم، یک وضوح انفسی (subjective) است.

اگر دقت کنید این باورها، معمولاً باورهایی هستند که با تجارب شخصی به دست می‌آیند. مثلاً کسانی که خواب راهنمای زندگی آنها در پیداری است. شما نمی‌توانید با استدلال، اعتقاد آنها را عوض کنید زیرا این اعتقاد مبتنی بر تجربه‌های آنهاست و آهسته آهسته پرایشان حاصل شده است. کسانی که به استخاره از قرآن یا تفأل به دیوان حافظ اعتقاد دارند، اعتقادشان از همین سنخ است، یعنی تجارب زندگی شان آنها را به آستانه این باور کشانده است و چه بسا هیچ دلیل آفاقی (objective) نداشته باشند که بتوانند شما را هم به آستانه این باور بکشانند. این باورها حاصل یک سلسله ورزیدنها در طول زندگی هستند. مثلاً وقتی من با یک دوست مدت مدیدی دوستی ورزیده باشم، تلقی‌ای از او خواهم داشت، و این تلقی با مخالفت‌های کسانی که به اندازه من تجربه دوستی با او را ندارند، عوض نخواهد شد.

دسته سوم باورهای برگرفته از آئوریته یا، به تعبیر من، عقاید تعبدی است؛ یعنی عقایدی که من از پدر، مادر، معلم، مربیان و احیاناً دین و نظام سیاسی‌ای که بر من و بر جامعه من حاکم است، اقتباس کرده‌ام. در واقع مرجعی که برای من نحوه‌ای آئوریته دارد، این عقاید را به من القا کرده است.

دسته چهارم باورهایی است که راکبچ آنها را باورهای اشتقاقی یا باورهای فرعی (derivative) یا باورهای استنتاجی می‌خواند؛ یعنی باورهایی که ناشی از باورهای دسته قبلند، یعنی خودشان باور تعبدی نیستند، اما به واسطه استنتاج از یک باور تعبدی به دست آمده‌اند. اگر من نسبت به شخص یا مقامی تعبد داشته باشم، ممکن است او II فقره گزاره در اختیار من بگذارد و من نسبت به آنها متعبد باشم، اما ممکن است من از انضمام این II مقدمه به یکدیگر به یک سلسله باورهای جدید برسیم که از آن باورها استنتاج شده‌اند، اما عین آن باورها نیستند. این استنتاجها می‌توانند با گذر منطقی یا گذر روانشناختی صورت بگیرند. ممکن است شما بفروماید که «الف ب است» و «ب ج است» و من چون نسبت به شما متعبدم قبول کنم که «الف ب است» و «ب ج است»، و نتیجه بگیرم که «الف ج است». به این ترتیب، «الف ج است» با یک گذر منطقی به دست آمده است. از سوی دیگر، ممکن است شما چند فقره باور در اختیار من بگذارید و من هم

نسبت به آن متعبد شوم، اما سپس با گذر روانشناختی، و نه با گذر منطقی، به نتیجه‌ای جدید برسیم.

دسته آخر، باورهای بی‌پایامد است. عوض کردن این باورها، بر بقیه باورهای ما تأثیری نمی‌گذارد. یعنی ممکن است من یک فقره باور را از دست بدهم و به جای آن به باوری نقیض یا ضد آن برسیم و در عین حال بقیه نظام باور من دست نخورده باقی بماند. معمولاً باورهای ناشی از ذوق (taste)، این گونه‌اند؛ مثلاً باور من به اینکه آبی زیباترین رنگ جهان است. حال اگر به هر دلیلی بعدها باور یافتیم که رنگ سبز زیباتر از رنگ آبی است، ممکن است این تغییر عقیده هیچ تغییری در بقیه منظومه عقیدتی و فکری من ایجاد نکند؛ راکبچ از این باورها به باورهای موقت یا باورهای پیرامونی تعبیر می‌کند؛ باورهایی که گویا در پیرامون منظومه فکری انسان هستند، نه در بطن و متن این منظومه.

شاید بتوان گفت مجموعه باورهای ما از این پنج قسم بیرون نیست (البته این حصر استقرایی است). حال اگر این تقسیم‌بندی را بپذیریم و بخواهیم بر این مبنا مشی کنیم، اعتقاد دینی جزء باورهای دسته سوم یعنی جزء باورهای تعبدی (authoritative beliefs) است. در واقع ما نسبت به کس یا کسانی تعبد داریم و از آن کس یا کسان یک سلسله اعتقادات را اخذ کرده‌ایم. اعتقادات تعبدی البته منحصر در باورهای دینی نیست. ما باورهای فراوان دیگری داریم که اصلاً دینی نیستند، اما تعبدی‌اند.

رای من در باب باورهای دینی این است که اگر این باورها از شخصی که ما نسبت به او تعبد داریم، منخل و منسلخ شوند و ارتباطشان با آن آئوریته قطع شود، هیچ دلیل عقلانی‌ای به نحو قاطع به سود یا به زیان آنها حکم نمی‌کند. یعنی اگر من متعبد نباشم و بخواهم با استدلال به آن اعتقادات روی کنم، دلیل قطعی به سود یا زیان آنها وجود ندارد. به این معنا که اگر در معرفت‌شناسی به مبنایگروی (foundationalism) اعتقاد داشته باشیم، به نظر بنده معتقدات دینی قابل اثبات نیستند. البته نقیض آنها هم قابل اثبات نیست. معتقدات دینی نه قابل اثبات عقلانی‌اند و نه قابل نفی عقلانی. (مبنایگرایان معتقدند مجموعه اعتقادات ما باید با استفاده از دو چیز به دست آید: یکی سلسله اعتقادات مبنایی که قدما به آنها بدیهیات می‌گفتند، و دیگری قواعد منطقی صورت. به این ترتیب، هر فقره از اعتقادات من باید با استفاده از قواعد منطقی صورت و با ابتنا بر باورهای مبنایی به دست آمده باشد.)

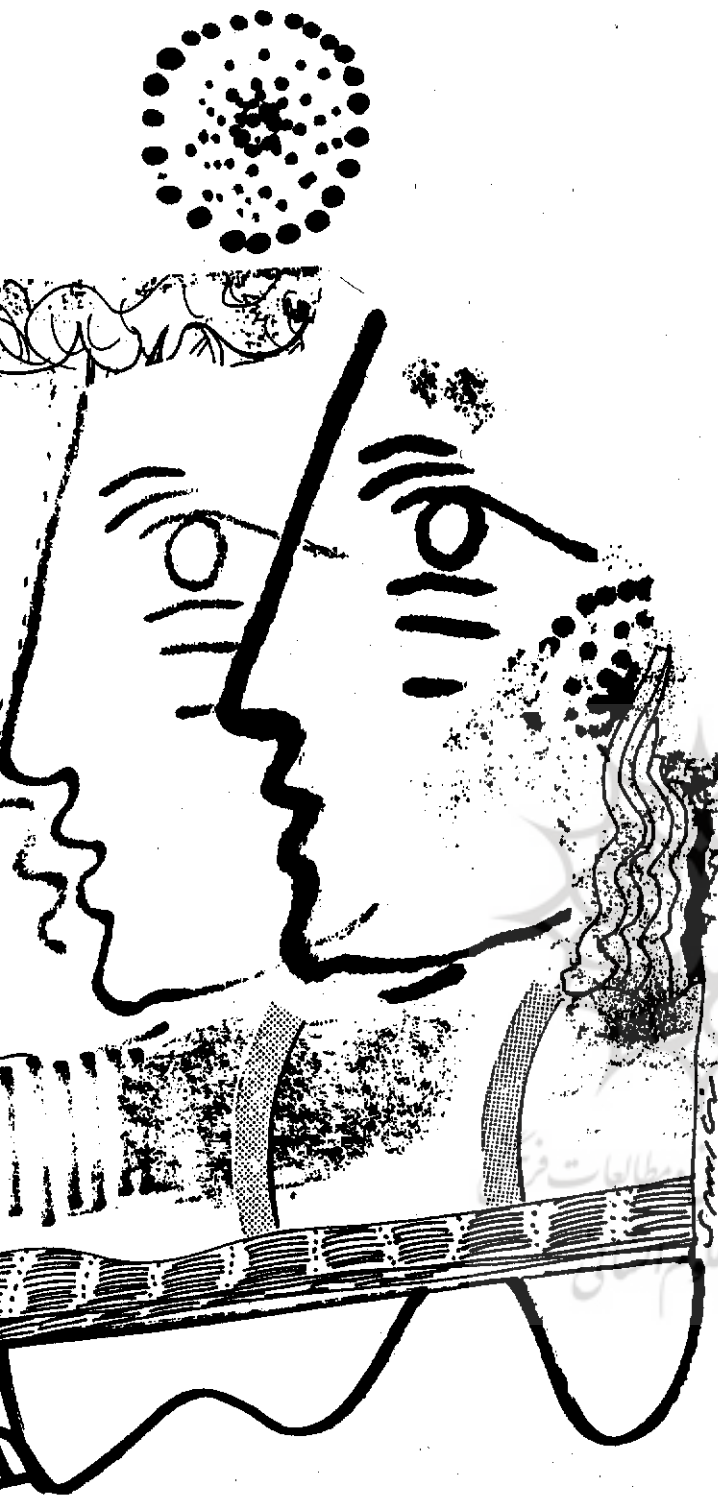
○ آیا صرفاً اعتقادات دینی، که تعبدی‌اند، غیر قابل اثبات هستند یا سایر اعتقادات هم از همین ویژگی برخوردارند. آیا اساساً ما اعتقادی داریم که بتوان آن را با ارائه دلیل اثبات قاطع و نهایی کرد؟

● بله. به نظر من شاید بتوانیم یک الگو (pattern) برای این سنخ اعتقادات قائل شویم که آن هم اعتقادات ریاضی - منطقی است. البته اینکه می‌گویم یک سنخ، بر اساس دیدگاهی است که لااقل یک قرن سابقه دارد و می‌گوید منطق و ریاضیات به یکدیگر قابل تبدیلند؛ منطق حالت خاصی از ریاضیات است یا ریاضیات حالت خاصی از منطق. از الگوی منطقی - ریاضی که بگذریم، به نظر من دیگر اعتقادی نداریم که به نحو قطعی و نهایی قابل اثبات

باشد. لذا از این حیث، اعتقادات دینی مثل سایر اعتقاداتند، البته غیر قابل اثبات بودن، امری ذومراتب است. مثلاً این اعتقاد که حاصل ضرب فشار یک گاز در حجم آن در شرایط متعارف و برای گازهای معمولی مقدار ثابتی است، از همان مقوله باورهای غیر قابل اثبات یا نفی عقلاتی است، اما این باور با اعتقاداتی که من درباره زندگی پس از مرگ دارم، خیلی فرق می‌کند.

اما به عنوان مقدمه دوم می‌خواهم به بحث ویلیام جیمز، روانشناس و فیلسوف معروف امریکایی، اشاره کنم. او معتقد است اگر انسان به غریزه و طبع خود وانهاده شود، مطلق‌انگار است. به این معنا که هر انسانی اگر به حال خودش وانهاده شود، اعتقاد دارد که نه فقط برای انسان امکان دسترسی به حقیقت وجود دارد بلکه وقتی به حقیقت دسترسی پیدا کرد، از اینکه به حقیقت دسترسی پیدا کرده باخبر می‌شود. جیمز می‌گوید ممکن است کسانی به علل و عواملی که اینجا مجال طرح آن نیست از این مطلق‌انگاری طبیعی و غریزی دست بردارند و تجربه‌باور شوند. البته این تجربه‌باوری غیر از تجربه‌گرایی‌ای است که در برابر عقل‌گرایی قرار دارد. در اینجا تجربه‌باور کسی است که می‌گوید ما می‌توانیم به حقیقت دسترسی پیدا کنیم، اما خودمان از اینکه به حقیقت دسترسی پیدا کرده‌ایم باخبر نمی‌شویم. یعنی یک تجربه‌باور با یک مطلق‌انگار در این امر اتفاق نظر دارند که ما می‌توانیم به حقیقت دسترسی پیدا کنیم. اما در قسمت دوم آن رأی با یکدیگر اختلاف دارند. یعنی تجربه‌باور معتقد است زمانی که به حقیقت دست یافتیم نمی‌توانیم از این امر باخبر شویم. در نتیجه تجربه‌باور همیشه این آمادگی را دارد که عقایدش را به مصاف عقاید مخالف یا مواجهه با واقعیتها ببرد. زیرا می‌گوید وقتی من عقیده کنونی‌ام را به مصاف عقاید مخالف، یا به مواجهه با واقعیتها ببرم، ممکن است از این طریق صاحب عقیده جدیدی شوم که مطابق با واقع باشد. تجربه‌باور یقین ندارد که عقیده کنونی‌اش مطابق با واقع است. بنابراین همیشه پذیرنده (receptive) است؛ پذیرای اینکه یک واقعیت جدید را به مواجهه نظرانش بیاورد، یا یک رأی مخالف را به مصاف باوری که اکنون دارد، بیاورد. زیرا احتمال می‌دهد در اثر این مواجهه به رأی جدیدی برسد که اتفاقاً آن رأی جدید مطابق با واقع باشد. بنابراین همواره نسبت به هر رأی باز و گشوده (open) است. در حالی که مطلق‌انگار معتقد است ما نه فقط می‌توانیم به حقیقت برسیم، بلکه وقتی به حقیقت رسیدیم، باخبر هم می‌شویم. به همین دلیل، فرد مطلق‌انگار دیگر حاضر نیست دست از عقیده‌اش بردارد و معتقد است که من در اینجا خودم را «تصمیم» می‌کنم (تصمیم به زبان عربی یعنی «کر کردن»). تصمیم می‌گیرم یعنی خودم را نسبت به هر سخن جدیدی که می‌شنوم، چون به حقیقت رسیده‌ام.

در کنار این دو دسته (مطلق‌انگاران و تجربه‌باوران)، دسته سوم هم متصور است؛ کسانی که حتی در فقره اول هم موافق مطلق‌انگاران و تجربه‌باوران نیستند. تجربه‌باوران و مطلق‌انگاران در این جهت وفاق دارند که امکان دسترسی ما به حقیقت وجود دارد. اما دسته سوم می‌گویند اصلاً امکان دسترسی ما به حقیقت وجود ندارد.



از این مقدمه می‌خواهم برای بحثمان استفاده‌ای بکنم و بگویم که ممکن است کسی ایمان دینی داشته باشد و مطلق‌انگار باشد و نیز ممکن است کسی ایمان دینی داشته باشد و تجربه‌باور باشد (تجربه‌باور به معنایی که ویلیام جیمز در مختصر روان‌شناسی خود گفته است).

اما مقدمه سوم هم می‌خواهم عرض کنم. آلن واتس، دین‌شناس و الهی‌دان بزرگ روزگار ما کتابی دارد با عنوان حکمت بی‌قراری (The Wisdom of Insecurity). در این کتاب آلن





واتس «اعتقاد» و «ایمان» را از یکدیگر تفکیک می‌کند و می‌گوید در غالب موارد، اعتقاد و ایمان با هم خلط می‌شوند، در حالی که این دو واقعیت کاملاً خلاف یکدیگرند و ویژگی‌هایی دارند که ساخت آنها را از یکدیگر کاملاً جدا می‌کند. اما چه تفاوتی میان اعتقاد و ایمان وجود دارد؟ بر اساس تعریف ایشان صاحب اعتقاد کسی است که می‌گوید جهان همان گونه است که من باور دارم. اما صاحب ایمان کسی است که می‌گوید من باید جهان را آهسته آهسته بشناسم. بنابراین هر عقیده‌ای که دارم، منزلگاهی است در راه رسیدنم به حقیقت. و از آنجا که هیچ وقت خودم را در مقصد احساس نمی‌کنم همیشه حاضرم به سوی آن حرکت کنم و این یعنی آمادگی برای تغییر عقیده.

ایشان تعبیر جالبی دارد و می‌گوید "belief clings, but faith lets go". یعنی اعتقاد، سخت می‌چسبد، اما ایمان رها می‌کند و می‌گذارد امور سپر خود را داشته باشند. شخص صاحب ایمان به تبع این امور دائماً متبدل و متحول، خویش را دائماً سیلان می‌دهد. واتس در این زمینه مثالهای جالبی می‌زند. او می‌گوید شما نمی‌توانید یک سطل آب روان از رودخانه بردارید؛ زیرا به محض اینکه شما آب رودخانه را درون سطل بریزید، روانی را از آن گرفته‌اید. اگر می‌خواهید آب روان داشته باشید، باید بگذارید آب سیلان داشته باشد. به همین ترتیب، اگر کسی بخواهد حقیقت را در اختیار داشته باشد، یعنی اگر بخواهد آرایش مطابق با واقع باشد، باید سایه به سایه واقعیت متبدل و متحول سیر کند؛ باید حاضر باشد عقاید خود را با سیلان واقعیت سیلان بدهد. لذا ایشان می‌گوید ایمان، طلب واقعیت بی‌قرار است. در حالی که اعتقاد می‌خواهد واقعیت بی‌قرار را صاحب قرار کند. اما به محض آنکه بخواهیم واقعیت بی‌قرار را مقرر کنیم، آن واقعیت از دست می‌رود و مثله می‌شود. واقعیت یک امر متبدل و متحول است و ما نمی‌توانیم به یک عقیده ناظر به واقعیت بچسبیم و بگوییم واقعیت همین است. لذا باید همیشه آمادگی تغییر و تحول در عقایدمان را داشته باشیم.

○ آیا خود این اعتقاد که «واقعیت دائماً در سیلان است»، نیز دستخوش دگرگونی می‌شود؟

● بنده این نحوه استدلال را نمی‌پذیرم که اگر کسی گفت هر چیزی متغیر است، می‌پرسند خود این سخن هم متغیر است یا نه. به نظر من این اشکال اساساً وارد نیست زیرا دو مقام را نباید با هم خلط کرد. وقتی من سخن می‌گویم، سختم ناظر به یک سلسله واقعیتهاست و صحت و سقم سخن من به مطابقت یا عدم مطابقت آن با واقعیتهایی که درباره آنها سخن می‌گویم، بستگی دارد. اما پس از آنکه من سختم را گفتم، خود این سخن یک واقعیت نوظهور است که لزوماً مشمول داورى قبلى من نخواهد بود. فرض کنید من عالم طبیعت را نگاه کنم و در عالم طبیعت همه چیز را در حال حرکت ببینم و بعد بگویم همه چیز در حرکت است. در این حالت، سخن من ناظر به عالم مشهوداتم است، اما به محض اینکه گفتم همه چیز در حرکت است، خود این گفته من واقعیت جدیدی می‌شود که حکمش جداست. من در باب این واقعیت جدید سخنی نگفته‌ام. هر سخنی یک عالم مقال (universe of discourse) دارد و کسی که می‌گوید همه چیز در

ایمان دینی نوعی امید است،  
اما اگر این امید در آزمون  
ناموفق از آب درآید، اندک اندک  
زایل می‌شود.

تطور است باید عالم مقال سخن خود را روشن کند. آیا مقصود او همه چیز در عالم هستی است؟ یا همه چیز در عالم طبیعت؟ یا همه چیز در عین و ذهن؟ یا فقط در عین؟

○ به این ترتیب در چارچوب این دیدگاه تفاوت ایمان و اعتقاد، به رسمیت شناختن یا نشناختن سیلان واقعیت است اما شباهتشان این است که هر دو از جنس اعتقادند و ناظر به واقعیت؟

● بله هر دو از جنس اعتقادند و ناظر به واقع. یعنی می‌خواهند معطوف به واقعیت (factual) و آفاقی (objective) باشند. اما تفاوتشان در این است که اگر شما صاحب اعتقاد باشید به اعتقاداتتان سخت می‌چسبید. اما اگر صاحب ایمان بشوید باید به حقیقت بچسبید، چون یقین ندارید که حقیقت همان است که شما به آن اعتقاد دارید. لذا فرد مؤمن همیشه آماده است اعتقاد خود را به عرصه آزمون ببرد، بدون آنکه از تغییر آن بیمی داشته باشد.

○ یعنی مؤمن کسی است که مجموعه‌ای از اعتقادات سیال دارد، به نحوی که در این اعتقادات همیشه به روی واقعیت و تغییر و تحول آن باز و گشوده است و همین کفایت می‌کند که او را مؤمن بدانیم.

● بله. اتفاقاً بنده پیش از آنکه به این تفکیک واتس بر بخورم همین مطلب را به زبانی دیگر در بعضی از درس‌هایم، که صبغهای کلامی - الهیاتی داشت، گفته بودم. در اینجا از همان بیان استفاده می‌کنم. حقیقت بت پرستی چیست؟ در کدام حالت شخص بت پرست می‌شود؟ پاسخ این است که بت پرستی یعنی پرستیدن چیزی غیر از حق. وارد بحث «ماهیت پرستش» نمی‌شوم که در

جای خود بحث بسیار وسیعی در روان‌شناسی دین است اما این را فی‌الجمله می‌توانم بگویم که اگر پرستش عین شیفتگی نباشد لاقابل یکی از مؤلفه‌های آن، شیفتگی است. پس معنای بت‌پرستی این است که شخص به غیرحق شیفتگی داشته باشد. اما غیرحق چیست؟ غیرحق ممکن است یک بت چوبی یا فلزی باشد که خودمان تراشیده‌ایم؛ ممکن است ثروت یا محبوبیت باشد؛ ممکن است حیثیت اجتماعی یا ریاست باشد؛ و نیز ممکن است علم باشد و بالاتر از آن ممکن است عقیده خودم باشد. اگر کسی بت چوبی یا بت فلزی را بپرستد می‌گویند بت‌پرست است حال اگر هوای نفس خود را بپرستد چه باید گفت؟ **آرأیت من اتخذ الهه هواه** (فرقان، ۴۳). پرستش هوای نفس هم بت‌پرستی است و با این حساب اگر من شیفته عقاید بشوم و آنها را بپرستم، این هم نوعی بت‌پرستی است. اما چه کسی بت‌پرست نیست؟ کسی که حق پرست است و چون حق پرست است شیفته هوای نفس خود و شیفته افکار و عقاید خود نیست. اگر شیفته عقاید و افکار خودت نیستی این امر باید نشانه‌ای داشته باشد. من اگر شیفته یک اثر نقاشی باشم، علامت شیفتگی ام این است که آن را قاب می‌گیرم و اگر کسی خواست به آن نزدیک شود، می‌گویم لطفاً بیشتر احتیاط کنید. همین مطلب در باب عقاید آدمی هم صادق است. اگر کسی اجازه نمی‌دهد که دیگران به عقاید او نزدیک شوند و واقعیتها را به مواجهه با آن عقاید بیاورند، او شیفته عقاید خویش و مبتلا به نوعی بت‌پرستی است. اتفاقاً اریک فروم در کتاب **روان‌شناسی و دین** این نوع دینداری را که در آن هیچ کس حق ندارد واقعیتها را به مصاف عقاید دینی ببرد، **idolatry** (بت‌پرستی) می‌خواند. جالب است که **idol** (به معنای بت) از **idea** (به معنای عقیده) گرفته شده است و هر دو هم ریشه یونانی دارند. بازگردیم به تفکیک آلن واتس؛ او می‌خواهد بگوید فرق مؤمن با معتقد در این است که مؤمن شیفته حق است و معتقد شیفته عقیده.

### ○ حق به معنای عام یا به معنای خاص؟

● حق به معنای عام، نه به معنای خاص؛ یعنی حق به معنای آنچه هست، نه به معنای خدای دین (مثلاً یهوه در یهودیت یا الله در اسلام).

واتس می‌گوید معتقدان چون طالب قرار هستند، بی‌قرار می‌شوند و مؤمنان چون طالب واقعیت بی‌قرارند، قرار می‌یابند.

این سخن یادآور بیت زیبای مولانا است:

جمله بی‌قراریت از طلب قرار توست

طالب بی‌قرار شو تا که قرار آیدت

وقتی طالب یک امر ثابت باشیم، آنگاه هر چیزی که برای این امر ثابت خطری ایجاد کند ما را مشوش می‌کند. اگر دغدغه من این باشد که آنچه دارم دست نخورده باقی بماند، چون علل و عوامل بسیاری وجود دارد که آن را به مخاطره می‌اندازد، من دائماً دلهره و دلشوره خواهم داشت، دائماً مضطرب و ناراحت خواهم بود. چرا؟ چون جهان را با این امر ثابت و آسیب‌پذیر، ستیهنده می‌بینم. اما اگر من طالب قرار نیاشم؛ اگر طالب امر مقرر و ثابت نیاشم، آنگاه چیزی نمی‌تواند آرامش مرا برآشوبد. به همین جهت، عنوان کتاب واتس حکمت بی‌قراری است. فرد مؤمن به

هیچ فتره عقیدتی ثابتی دلبستگی ندارد و طالب بی‌قراری است، لذا هیچ تغییری او را تهدید نمی‌کند و او آرام و قرار می‌یابد. اما فرد معتقد، طالب امر ثابت و مقرر است، لذا همه چیز ممکن است برای او خطرآفرین باشد؛ چنین کسی همواره مشوش و بی‌قرار است.

با توجه به این مقدمات، به نظر من حقیقت ایمان دینی عبارت است از: جستن بی‌قراری و یافتن قرار. به تعبیر دیگر (با الهام از سهراب سپهری) ایمان دینی دویدن در پی آواز حقیقت است، نه چسبیدن به عقیده‌ای که حقیقت نَماست.

به عنوان آخرین مقدمه باز می‌گردم به سخنی که در ابتدای بحث از راکبج نقل کردم. ایشان می‌گوید نظامهای عقیدتی را می‌توان به دو قسم تقسیم کرد: نظامهای عقیدتی دکماتیست و نظامهای عقیدتی غیردکماتیست. نظامهای عقیدتی دکماتیست این ویژگیها را دارند: اولاً چون دکماتیست هستند جهان برایشان دار ستیهش و مخاطرات است؛ پیروان این نظامها همیشه بیم دارند که مبادا واقعیت جدیدی در جایی مکتشف شود که با نظام عقایدشان ناسازگار باشد. از این رو افرادی که نظام عقیدتی دکماتیست دارند، هرگز آرامش روانی ندارند. ویژگی دوم نظامهای عقیدتی دکماتیست این است که تمام داوریهایی که درباره انسانهای دیگر می‌کنند، بر اساس موافقت یا مخالفت آنها با آئوریت اعتقادی این نظامهاست. فی‌المثل اگر من یک بودایی دکماتیست باشم داورى ام راجع به هر انسانی، از مرد و زن و پیر و جوان گرفته تا شرفی یا غریبی، بر این اساس است که آیا بودای ما را قبول دارد یا نه.

ویژگی سوم این است که نظامهای دکماتیست آئوریت واحدی دارند. یعنی به بیش از یک آئوریت تن نمی‌دهند. و ویژگی چهارم آنها این است که به دلیل اینکه به بیش از یک آئوریت تن نمی‌دهند، هیچ حک و اصلاحی را در عقاید خودشان نمی‌پذیرند. زیرا حک و اصلاح وقتی پدید می‌آید که منابع آگاهی متعدد باشد.

دسته دوم، نظامهای عقیدتی غیردکماتیست است. نظامهای غیردکماتیست هیچ‌یک از چهار ویژگی نظامهای دکماتیست را ندارند. در نظامهای غیردکماتیست جهان بسیار مهربان است زیرا دلیلی برای دلهره و تشویش وجود ندارد. اگر عقیده جدیدی مطرح شده، بگذارید بیاید؛ اگر واقعیت جدیدی کشف شده، قدمش مبارک، بیاید. به همین دلیل پیروان نظامهای غیردکماتیست از لحاظ روانی بسیار آسوده زندگی می‌کنند؛ آنها احساس خطر نمی‌کنند، زیرا می‌گویند ما طرفدار حق هستیم و حق در برخورد آرا و نظرات آشکار می‌شود. چنین است که جهان برای آنها بسیار عطف و مهربان است. این قبیل افراد، انسانهای شادی هستند. شاید این سخن ابن‌سینا که می‌گفت العارف هس بش به همین نکته اشاره داشته باشد. ویژگی دوم نظامهای غیردکماتیست این است که در مورد انسانهای دیگر هیچ گاه براساس اینکه با آئوریت ما موافقت یا مخالفت، داورى نمی‌کنند، بلکه براساس معیارهای دیگری داورى می‌کنند. ویژگی سوم این است که نظامهای غیردکماتیست آئوریت واحدی ندارند، بلکه از منابع مختلف اخذ رای می‌کنند. و ویژگی چهارم این است که چون این نظامها از

منابع معرفتی متنوع و متعدد تغذیه می‌کنند، عقاید مطرح شده در این نظامها یکدیگر را حک و اصلاح و جرح و تعدیل می‌کنند.

اکنون بر اساس مقدماتی که عرض کردم، به این سؤال که بنده چه تلقی‌ای از ایمان دینی دارم، پاسخ می‌دهم. بنده میان ایمان دینی و اعتقاد دینی تفاوت می‌گذارم. بعضی از عرفای شرقی تمثیلی دارند که من با اندکی دخل و تصرف از آن استفاده می‌کنم. مادری را در نظر بگیرید که می‌خواهد ماه را به کودکش نشان بدهد و به همین خاطر، با انگشتش به طرف ماه اشاره می‌کند. اما کودک به جای آنکه به ماه نگاه کند و ماه را ببیند، به انگشت مادر خیره می‌شود و نمی‌داند که این انگشت قرار است چیز دیگری را به او نشان بدهد. هرچه مادر می‌گوید آن، کودک به این نگاه می‌کند. بدتر از این حالت، وقتی است که کودک انگشت مادر را بگیرد و شروع به مکیدن آن کند. به نظر من، گزاره‌های دینی نیز انگشتهایی هستند که خدا می‌خواهد به واسطه آنها حقایقی را به ما نشان دهد. فرد مؤمن کسی است که گزاره‌های دینی را همچون انگشتی می‌بیند که به حقایقی اشاره می‌کنند. اما فرد معتقد کسی است که شیفته خود این گزاره‌ها، الفاظ و تعابیر شده است. شخص معتقد برای لفظ، قداست قائل است؛ برای کلمه (letter) قداست قائل است، نه برای روح (spirit) یا پیام (message) آن. مثال دیگری بیاورم. در قدیم جاده‌ها مثل امروز نبود و ممکن بود در اثر وزیدن طوفان شن جاده کاملاً محو شود و کاروانیان راه را گم کنند. در آن ایام، برای پیشگیری از این وضعیت، در هر چند فرسخ یک منار خیلی بزرگ می‌ساختند و در رأس این منار یک فانوس قوی روشن می‌کردند تا اگر کسی راه را گم کرد، حرکت خود را با دیدن فانوس تنظیم کند. به این منارها علم‌الهدی یا علم‌الطریق می‌گفتند. به نظر من گزاره‌های دینی علم‌الهدی هستند و خاصیتشان این است که غیر خود را نشان می‌دهند. منار راه نیست، نشان‌دهنده راه است. حال اگر کسی منار را بغل کند و ببوسد، از راه باز خواهد ماند. این نکته را به لسان دیگری هم می‌توان گفت. معتقد به دین کسی است که خود را صاحب حقیقت می‌داند اما مؤمن به دین کسی است که خود را طالب حقیقت می‌بیند، نه صاحب آن. وقتی شخص خود را طالب دید، لازمه طلب، رفتن است نه ایستادن. البته باید توجه داشت که اعتقاد دینی حالت تبلور یافته ایمان دینی است. ولی چون تبلور یافته، دیگر قدرت تحرکش را از دست داده است. ممکن است اعتقاد دینی کنونی بنده یا جنابعالی ایمان دینی یک متفکر هزار سال پیش باشد، که رسوب کرده و متصلب شده است و دیگر آن دیالکتیک و پویایی را ندارد. به این ترتیب کاملاً ممکن است دو شخص به یک گزاره قائل باشند، ولی یکی مؤمن باشد و دیگری معتقد.

○ یعنی از نظر جنابعالی مؤمن کسی است که می‌گوید اعتقادات دینی راهنمای ما به سمت پاره‌ای حقایق هستند و شرط لازم و کافی مؤمن بودن نیز همین است؟

● کاملاً درست است. در این تلقی طریقت اعتقادات دینی مهم است. به تعبیر دیگر، ایمان رویکردی خاص به عقاید دینی است. یعنی اگر کسی عقاید دینی را منزلگاههایی در راه رسیدن به حق بداند، مؤمن است. البته این نحوه نگرش علایم و آثاری هم

در مقام عمل خواهد داشت.

○ به این ترتیب، آیا ایمان از جنس اعتقاد است؟

● ایمان رویکردی وجودی (existential) و انفسی (subjective) به اعتقادات دینی است. رویکرد دکماتیک، نقطه مقابل رویکرد ایمانی است.

○ آیا این رویکرد وجودی فقط ناظر به اعتقادات دینی است؟ یعنی آیا لازم نیست فرد مؤمن نسبت به آداب دینی یا تجربه‌های دینی هم رویکرد وجودی خاصی داشته باشد؟

● البته وقتی فرد مؤمن نسبت به گزاره‌های دینی رویکرد خاصی پیدا کرد، در مقام عمل نیز الزاماتی خواهد داشت. مثالی از ایمان غیردینی می‌زنم تا مرادم روشنتر شود. این گزاره را در نظر بگیرید که همه چیز در عالم طبیعت دست به دست هم داده‌اند تا من به اهداف و مقاصدم برسم. این یک گزاره متافیزیکی است چون قابل ابطال یا تأیید تجربی نیست. حال این گزاره را در نظر بگیرید که همه چیز در عالم طبیعت دست به دست هم داده‌اند، برای اینکه مانع رسیدن من به اهدافم شوند. این هم گزاره‌ای متافیزیکی است. اعتقاد به هر کدام از این گزاره‌ها در عمل من آثاری خواهد داشت. وقتی به گزاره اول معتقد باشم، سختترین شداوند و مصیبتها را تحمل خواهم کرد، چرا که بالمآل این شداوند را به سود خود می‌دانم. از طرف دیگر، اگر به گزاره دوم معتقد باشم، حتی هنگامی که بهترین پیشامدها برآیم رخ می‌دهد باز می‌گویم دیر یا زود در نتیجه این پیشامد گرفتاری‌ای برای من پیش خواهد آمد. این دو نوع طرز تلقی است که آثار خود را در رفتار کاملاً نشان می‌دهد.

مثال دیگری می‌زنم. من تا وقتی معتقدم که شما حادترین پزشک این شهر هستید، اگر ششی فرزندم بیمار شد، او را به مطب شما می‌آورم. اما اگر گفتم شما حادترین پزشک این شهر هستید و بعد بیمارم را نزد پزشک دیگری بردم، در آن صورت معلوم می‌شود که راست نمی‌گفتم. به همین ترتیب، اعتقاد و ایمان دینی هم در مقام عمل آثار و لوازمی دارد. تلقی شخص معتقد از این آثار و لوازم عملی، ثابت است چرا که تلقی او از اعتقاد هم ثابت است. اما در مورد شخص مؤمن، آثار و لوازم عملی همپای تحول عقیده، متحول می‌شوند. به هر حال، ایمان دینی حتماً در مقام عمل خود را نشان می‌دهد. اگر در عمل خود را نشان ندهد، به گفته بعضی روان‌شناسان دین، «طوطی‌وار تکرار کردن گزاره‌های دینی» است. البته در اینجا با استفاده از مثال قبلی، باید بیفزایم که ممکن است من شما را حادترین پزشک بدانم اما بیمارم را نزد شما نیاورم، به این دلیل که راه مطب شما آن قدر دور است که تا به آنجا برسم، چه بسا فرزندم بمیرد. در این حالت اگر فرزندم را پیش شما نیاورم، به ایمانم مبنی بر اینکه شما حادترین پزشک شهر هستید، لطمه‌ای نمی‌خورد. این را از این جهت عرض می‌کنم که نباید انتظار داشت تأثیر اعتقاد یا ایمان دینی قابل تعیین باشد. مهم این است که تأثیر داشته باشد. اما چه بسا این تأثیر با دخالت علل و عوامل دیگر جرح و تعدیل شود و نتیجه عمل را تغییر دهد.

○ یعنی ممکن است مجموعه‌ای از باورهای دینی، در زمانها، فرهنگها و مکانهای مختلف، لوازم عملی مختلفی داشته باشند؟

● بله، اما آنچه مهم است تأثیر گذاشتن باورها در عمل و رفتار فرد است. اعتقاد و ایمان از این جهت مانند یکدیگرند.

○ در اینجا منظور شما از عمل دینی همان مناسک و آداب دینی است یا رفتارهای دینی؟

● رفتارهای دینی دو گونه‌اند: رفتار دینی اخلاقی (moral) و رفتار دینی مناسکی یا شعائری (ritual). فرق عمل اخلاقی و عمل شعائری را در جای دیگری گفته‌ام. اعمال دینی شعائری - مناسکی دو خاصیت دارند: اول اینکه همه سمبلیک هستند (بر خلاف رفتار اخلاقی که اصلاً سمبلیک نیست)، دوم اینکه مقدمه‌ای هستند برای ذی‌المقدمه‌ای دیگر (اما رفتار اخلاقی ممکن است مقدمه‌ای برای رفتار دیگری باشد، و ممکن است نباشد). مثلاً در دین ما نماز، روزه و حج اعمالی شعائری - مناسکی هستند. اما راست گفتن یا عدالت ورزیدن اعمال دینی اخلاقی‌اند. وقتی قرآن می‌فرماید: و لایجرمنکم شئان قوم علی الا تعدلوا اعدلوا (مائده، ۸)، (مبادا دشمنی یک قوم شما را به بی‌عدالتی بکشاند، عدالت بورزید)، رفتاری اخلاقی را توصیه می‌کند.

○ ذی‌المقدمه رفتارهای مناسکی چیست؟

● در این خصوص بسته به اینکه شما گوهر دین را چه بدانید، دیدگاه‌های متفاوتی وجود دارد. بنده از آنجا که گوهر دین را نوعی اخلاق عرفانی می‌دانم، اعتقاد بر این است که ذی‌المقدمه رفتارهای مناسکی این است که فرد واجد حالات و ملکات اخلاقی شود. مثلاً در مورد نماز: ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنکر (عنکبوت، ۴۵). یا درباره روزه: یا ایها الذین آمنوا کتب علیکم الصیام کما کتب علی الذین من قبلکم لعلکم تتقون. (بقره، ۱۸۳) در باب حج: لن ینال الله لحوماًها ولا دماًوها و لکن یناله التقوی منکم. (حج، ۳۷)

○ نظر شما درباره رابطه ایمان و تجربه دینی چیست؟

● به نظر من تجربه دینی آمدنی است، به همین دلیل نمی‌توان گفت امری است که می‌توانیم آن را استحصال کنیم. به عبارت دیگر، تجربه دینی برای ما غایت قصوی است، اما تجربه دینی صرفاً به اعمال ما بستگی ندارد. یعنی چنین نیست که هر کسی مقدمات الف و ب و ج را بدرستی طی کند، بالضروره صاحب تجربه دینی می‌شود. برای آنکه شخص تجربه دینی را از سر بگذراند، باید خصوصیات روان‌شناختی خاصی داشته باشد. این خصوصیات در بعضی تیپ‌های روانی هست اما در بعضی تیپ‌ها وجود ندارد. بعضی تیپ‌های روانی حتی اگر تمام عمر به مثر قانون شرع عمل کنند، باز هم تجربه دینی پیدا نمی‌کنند. بالعکس بعضی تیپ‌های روانی بدون عمل کردن دقیق به احکام دینی، صاحب تجربه دینی می‌شوند. سعی و تلاش شخص حداکثر می‌تواند شرط لازم حصول تجربه دینی باشد، نه شرط کافی آن. به این ترتیب ما ایمان می‌آوریم، به مقتضای ایمان عمل می‌کنیم و به مقتضای عمل واجد یک سلسله حالات روحی می‌شویم که من آن را به حالات اخلاقی تعبیر می‌کنم. این حالات زوحی ممکن است به تجربه دینی منجر شود، ممکن است منجر نشود. لذا تجربه دینی را نمی‌توان گوهر دین، برای همه متدینان، دانست.

○ بر اساس بیان شما ایمان یک رویکرد وجودی خاص به گزاره‌های دینی است که در رفتار و سلوک فرد دیندار تأثیر می‌گذارد. و تجربه دینی نه شرط لازم مؤمن بودن است، نه شرط کافی آن. و اساساً تجربه دینی در تعریف ما از ایمان دینی دخالتی ندارد.

● نه، اصلاً.

○ درباره تأثیر ایمان بر عمل توضیح دادید، سؤال این است که آیا عمل هم بر ایمان تأثیر می‌گذارد؟

● بله، چهار مرتبه برای ایمان وجود دارد که هر کدام از این چهار مرتبه یک نوع عمل را اقتضا می‌کنند و خود این عمل به نوبه خود در اینکه شما به مدارج بالاتر ایمان راه ببرید مؤثر است. یعنی نوعی تأثیر و تأثر دو سویه میان ایمان و عمل وجود دارد. مرتبه اول ایمان متناظر با یک عمل خاص است. آن عمل مقدمه‌ای برای رسیدن به مرتبه دوم ایمان می‌شود. مرتبه دوم ایمان مستلزم عمل دیگری است، که آن نوع عمل ما را به مرتبه سوم می‌رساند و...

○ تعریفی که از ایمان بیان کردید، به چه نحو حاصل شده است؟ یعنی آیا در ابتدا سوره‌هایی به عنوان مؤمن انتخاب شده‌اند و بعد خصصتهای آنها مورد بررسی قرار گرفته یا اینکه این تعریف پیشینی است؟

● سؤال خوبی است. همین جناب راکیچ می‌گوید وقتی مادر نظامهای دینی و نظامهای غیردینی (مثل نظامهای سیاسی یا فکری یا هنری و ادبی) دقت می‌کنیم می‌بینیم کسانی که درون این نظامها قرار دارند، دو دسته‌اند. بعضی به افکار خودشان چسبیده‌اند، زیرا معتقدند این افکار حقتند. اما بعضی می‌گویند این افکار منزلگاهی است که ما فعلاً در آن بسر می‌بریم. ممکن است فردا این منزلگاه را ترک کنیم، ممکن هم هست تا ده سال دیگر در این منزلگاه بمانیم. ما هیچ چیز نمی‌دانیم جز اینکه در منزلگاه هستیم. راکیچ می‌گوید عرفای ادیان و مذاهب بیشتر از سنخ دوم هستند، اما الهی‌دانان بیشتر در سنخ اول قرار دارند. به این ترتیب، اول واقعیتی مشاهده شده، سپس به صورت آرمانی و مثالی درآمده است. البته به دلیل همین آرمانی شدن ممکن است هیچ انسانی به‌طور کامل در این طبقه یا آن طبقه ننگند. مثلاً ممکن است هر انسان دگماتیکی در جایی غیردگماتیک عمل کند، یا به عکس یک شخص غیر دگماتیک در جایی دگماتیک عمل کند. اما اساساً می‌شود گفت آدمها به این دو دسته قابل تقسیمند.

○ همان‌طور که مستحضرید عقلانیت مدرن، شکاک و نقاد است. از نظر جناب‌عالی ایمان دینی چه رابطه‌ای با شک (doubt) و نقد (critique) دارد؟ شک و شک ورزیدن چه رابطه‌ای با شکاکیت (skepticism) و نسبی‌گرایی (relativism) دارد؟

● البته شک با شکاکیت فرق می‌کند. شک امری است که دارای آیند و روند فراوان است. یعنی ممکن است شک در فاصله چند دقیقه بر من عارض شود، و چند دقیقه بعد هم زایل شود. اما در شکاکیت معمولاً نوعی دیرپایی وجود دارد و به همین دلیل به کسی که یکبار در مسأله‌ای شک می‌کند، شکاک گفته نمی‌شود. به کسی شکاک گفته می‌شود که شک در او ملکه شده باشد. یعنی حالت شک در او نوعی قرار و ماندگاری پیدا کرده باشد.



اما از حیث معرفتی شکاکیت یک رویکرد معرفت‌شناختی است؛ رویکردی که قائل است به اینکه حصول معرفت برای بشر ممکن نیست، یا اگر حصول معرفت برای بشر ممکن باشد، امکان انتقال معرفت به دیگری وجود ندارد. اگر کسی به یکی از این دو قائل باشد، شکاک است. در واقع شکاکیت به حوزه معرفت‌شناسی مربوط است. و از این حیث می‌توان شکاکان معرفت‌شناختی را به سه دسته تقسیم کرد: شکاکان مزاجی، شکاکان استدلالی و شکاکان استنفهامی.

شکاک مزاجی کسی است که اعتقاد دارد انسان‌های غیرشکاک، ساده لوح و زودباورند. این نوع شکاکیت نادر است.

شکاکیت نوع دوم، شکاکیت استدلالی است. در این نوع شکاکیت با استدلال نشان می‌دهند که امکان حصول معرفت برای بشر وجود ندارد. استدلال‌هایی که این شکاکان مطرح می‌کنند متعدد است و لااقل دوازده نوع از این استدلال‌ها در معرفت‌شناسی محل بحث است.

شکاکیت نوع سوم، شکاکیت استنفهامی است. شکاک استنفهامی می‌پرسد شما که شکاک نیستی، به چه معتقدی؟ شما می‌گویید من معتقدم که مثلاً «الف، ب است». می‌پرسد به چه دلیل؟ می‌گویید به این دلیل که «الف، ج است» و «ج، ب است»، پس «الف، ب است». می‌گوید بله، اگر از شما قبول کنم که «الف، ج است» و قبول کنم که «ج، ب است»، البته نتیجه این می‌شود که «الف، ب است»، اما به چه دلیل می‌گویید «الف، ج است»؟ شما می‌گویید به این دلیل که «الف، د است» و «د، ج است»، پس «الف، ج است». می‌گوید بله. اما دلیل «الف، د است» چیست... و آن قدر این سیر استنفهام را ادامه می‌دهد تا به جایی برسید که نتوانید گزاره مورد اعتقادتان را از دو گزاره دیگر استنتاج کنید. آنگاه شکاک استنفهامی می‌گوید پس این گزاره شما بلا دلیل است. وقتی این گزاره بلا دلیل شد، گزاره‌ای که با استفاده از این مقدمه، نتیجه گرفته بودید، بلا دلیل می‌شود و این بار سیری که به عقب رفته بود به جلو حرکت می‌کند. و آن قدر جلو می‌آید که می‌بینیم همان «الف ب است» بلا دلیل می‌شود.

نکاتی که گفتیم درباره شکاکیت بود. اما شک یک امر عارضی است. ممکن است من شک کنم، اما شکاک نباشم. یعنی حصول علم و معرفت را برای بشر ممکن بدانم و با این حال، شک کنم. شک در دو حالت رخ می‌دهد: اول، هنگامی که عقیده من با عقیده معارضی (متضاد یا متناقض) مواجه شود، ممکن است در عقیده‌ام شک کنم. دوم، هنگامی که واقعیتی در تقابل با عقیده من قرار بگیرد و نوعی مثال نقض (counter example) برای آن محسوب شود، آنگاه نیز ممکن است در عقیده‌ام شک کنم. شک در اعتقادات دینی نیز امری ممکن است. به نظر می‌رسد در هفت مورد در اعتقادات دینی شک پدید می‌آید.

یک مورد شک در اعتقادات دینی، هنگامی پدید می‌آید که انسان پیشامد تلخ و ناگواری را در زندگی تجربه کند که این اتفاق ناگوار به نحو مستقیم یا غیرمستقیم یکی از اعتقادات دینی را محل چون و چرا قرار دهد. آنگاه شخص نسبت به آن اعتقاد دینی شک پیدا می‌کند.

اجازه دهید مثالی از زلزله معروف لیسبون خدمتان عرض

کنم. لابد می‌دانید زلزله لیسبون زلزله مهیبی بود و دستمایه خیلی از کتابها شد، از جمله کتاب ابله (Candid) ولتر. ولتر در این کتاب می‌گوید من تعجب می‌کنم از کسانی که زلزله لیسبون را دیده‌اند و هنوز به وجود خدا اعتقاد دارند.

مردی از زلزله‌دیدگان لیسبون نقل می‌کند که پنج فرزندم در ویرانی زلزله مرده بودند، همسرم با تنی زخمی و پاره‌پاره در گوشه‌ای افتاده بود و کسی هم نبود که به او رسیدگی کند؛ جنازه بچه‌ها هم هر کدام گوشه‌ای افتاده بود؛ در این وضعیت من زمین را می‌کندم تا بچه‌ها را دفن کنم و همسرم گریه می‌کرد و التماس می‌کرد که بچه‌ها را دفن نکن می‌خواهم آنها را ببینم؛ می‌گفتم نمی‌توانم دفنشان نکنم، هوا گرم است و جسدشان فاسد می‌شود. شما این منظره را در نظر بگیرید، انسانی که چنین فاجعه‌ای را تجربه کرده، کاملاً در معرض شک در خیرخواهی خداست. البته نمی‌گوییم از این واقعه منطقی می‌توان نتیجه گرفت که خدا خیرخواه نیست. گذر از آن واقعه به این اعتقاد، گذر منطقی نیست، گذر روانشناختی است. در اینجا شخص در معرض شک قرار می‌گیرد: آیا خدا واقعاً خیرخواه است؟ آیا خدا واقعاً عادل است؟ مورد دوم شک در اعتقادات دینی، هنگامی است که شخص با دیدگاه‌هایی مواجه می‌شود که منشأ دین را یک امر فیزیولوژیک و بدنی یا یک امر پسیکولوژیک و روانی می‌دانند. حتی بعضی گفته‌اند غده‌ای در بدن وجود دارد که وقتی میزان ترشح این غده از حدی بگذرد، آدمی برای مؤمن و متدین شدن آمادگی پیدا می‌کند. نظریه فروید از این نوع نظریات است. شخص هنگامی که با این نظریات آشنا می‌شود، چه آنها را بپذیرد و چه نپذیرد، ممکن است در اعتقادات دینی اش شک کند. اصولاً انسان نسبت به فریب‌خوردگی بسیار حساس است و از اینکه مثلاً بازیچه و ملعبه یکی از غده‌های بدنش باشد، بسیار رنج می‌برد. به همین دلیل وقتی دیدگاه‌هایی در باب منشأ فیزیولوژیک، پسیکولوژیک و حتی گاهی سوسیولوژیک دین، به گوش شخص متدین می‌خورد، ممکن است لحظاتی شک کند.

مورد سوم، رفتار غیرانسانی و علی‌الخصوص ریا و نفاق است که شخص از متدینان و مدعیان دین می‌بیند. خیلی کسان بوده‌اند که در شرح حالشان گفته‌اند اولین رخنه‌هایی که در ایمان ما شد، هنگامی بود که یک آدم متدین و مدعی دین را دیدیم که ظاهر و باطنش خیلی فرق می‌کرد. در منبر و محراب چیزی می‌گفتند اما در خلوت کار دیگری می‌کردند. البته این امر فقط شک پدید می‌آورد. اما ممکن است این شک بعدها نتایج دیگری به بار آورد.

مورد چهارم، وضعیت کسانی است که به دلیل حب ذات و جلب نفع و دفع ضرر به دین رو کرده‌اند. اگر نیازی که این افراد به خاطر آن به دین رو کرده‌اند، برآورده نشود، یا اگر ببینند دین کارکردی را که اینان انتظار داشتند، ندارد، باز ممکن است نسبت به معتقدات دینی دستخوش شک شوند.

مورد پنجم، این است که وقتی انسان تصور عقاید دینی در طول تاریخ را می‌بیند، معروض شک واقع می‌شود. اگر من بدانم عقیده‌ای که امروز نوعی بدعت محسوب می‌شود، روزی جزء ضروریات دین بوده؛ اگر بدانم اینکه چه چیزی ارتدکسی است و



چه چیزی هترودکسی، چه قدر در طول تاریخ دین فرق کرده، آنگاه ممکن است آرام شک کنم. اتفاقاً کسی که اهل بررسی تاریخی باشد، می بیند که چه قدر ارتدکسی ها به هترودکسی ها تبدیل شده و برعکس هترودکسی ها به ارتدکسی ها تبدیل شده اند.

مورد دیگر وقتی است که شخص بفهمد گزاره های دینی قابل اثبات عقلانی نیستند. در این صورت ممکن است شخص دستخوش شک شود.

مورد آخر، تعارض داده های وحیانی با یافته های انسانی است. هرگاه دین چیزی القا کرد که یافته های انسانی با آن سرسازگاری نداشتند، ممکن است شخص دستخوش شک شود.

بنابراین کاملاً ممکن است که یک متدین دستخوش شک شود. حال شاید پرسید آیا وقتی متدین دستخوش شک شد، باز هم می توان او را متدین دانست، یا نه؟ به نظر من می توان او را متدین دانست. زیرا اولاً شک امری اختیاری نیست که نهی دینی به آن تعلق بگیرد. نهی وقتی می تواند به چیزی تعلق بگیرد که با یک امر اختیاری سروکار داشته باشیم. اما وقتی آیند و روند چیزی اصلاً در اختیار ما نیست. آن امر نمی تواند متعلق نهی قرار بگیرد. البته یک چیز می تواند متعلق نهی قرار بگیرد و آن شک و ورزی است. شک و ورزی غیر از شک کردن است. شک و ورزی یعنی اینکه شخص عالماً و عامداً کاری کند که شک بتدریج در او راسختر و پابرجاتر شود. اگر شک و ورزی به این معنا باشد ممکن است کسانی آن را امری اختیاری بدانند. و البته اگر چنین باشد، ممکن است نهی به آن تعلق بگیرد. دلیل دوم بر اینکه شخص شاک می تواند متدین باشد، این است که گزاره های دینی، گزاره هایی هستند که - لاقلاً به گمان بسیاری (از جمله به گمان بنده) - قابل اثبات عقلانی نیستند. اگر عقیده ای قابل اثبات عقلانی نبود، کاملاً محتمل است که انسان در لحظاتی نسبت به آن شک کند. من نسبت به  $2+2=4$  شک پیدا نمی کنم، چون قابل اثبات است. به این ترتیب به نظر می رسد دینداری با شک کاملاً قابل جمع است.

اما در مورد نقد و نقادی که در سؤال آمده بود، به نظر من مؤمن از آن رو که مؤمن است، کاملاً می تواند پذیرای نقد باشد. نقد ممکن است در سه مقام مطرح شود. اول، اینکه آیا منبع و مرجعی که برای من آتوریته دارد، به حق واجد آتوریته شده یا به ناحق؟ در طول تاریخ بسیاری کسان از ما خواسته اند که آنها را اسوه و مقتدای خودمان بگیریم، اما ما از میان آنها انتخاب کرده ایم. من یکی را انتخاب کرده ام، شما یکی را و شخص سوم دیگری را. حال سؤال این است که آیا مرجعی که برای من آتوریته پیدا کرده است، واقعاً چنین استحقاقی داشته است، یا نه. ممکن است این مطلب محل نقد قرار بگیرد و من باید نسبت به پذیرش این نقد آمادگی داشته باشم.

مورد دومی که به نظر من کاملاً جا دارد که پذیرای نقد باشیم، این است که آیا تفسیری که از سخنان این آتوریته شده، تفسیری مطابق با مراد اوست یا نه؟ مثلاً در مورد اسلام این مطلب می تواند مورد بحث قرار بگیرد که اسلام دو چقدر به اسلام یک نزدیک و چقدر از آن دور است. اسلام دو یعنی مجموعه شرحها

و تفسیرها و قرائتهایی که از اسلام یک، یعنی متون مقدس دین اسلام، عرضه شده است. حتی مسیحیت دو را هم نسبت به مسیحیت یک می توان مورد سؤال و نقد قرار داد. ممکن است گفته شود اسلام دو فلان کس با اسلام یک بیشتر سازگار است، اما اسلام دو بهمان کس با اسلام یک سازگاری کمتری دارد.

سومین مقام نقد هنگامی است که بینیم میان آنچه تعبداً به آن قائل هستیم و آنچه استدلالاً به آن رسیده ایم، ناسازگاری وجود دارد. اینجا نیز باب این نقد گشوده است که حق را باید به این داد یا به آن، یا راه سومی هم وجود دارد.

○ شما سیالیت را رکن مقوم ایمان دانستید. به نظر می رسد این سیالیت به شک و شک و ورزی بسیار نزدیک است. یعنی با شک و ورزی است که ما به سیالیت و عدم جمود دست می یابیم.

به این ترتیب آیا شک و شک و ورزی در دل ایمان و ورزی قرار نمی گیرد و شاک بودن ارتباط وثیقی با مؤمن بودن پیدا نمی کند؟

● بله، به نظر می رسد سیالیتی که در مفهوم ایمان گنجانندیم ایمان را به چهارچیز نزدیک می کند: عدم دگماتیسم؛ عدم پیشداوری؛ استدلال (من نقد را ذیل استدلال می گنجانم) و شک.

به نظر من ایمان کاملاً با شک هم عنان است. بنده در این بحث تنها از دید فلسفه دین و روان شناسی دین سخن گفته ام و نخواستم از منظر الهیات اسلامی یا حتی الهیات بالمعنی ااعم بحث کنم، اما

به نظر می رسد حتی اگر به قرآن رجوع کنیم، آنجا نیز این حالت عدم ایقان مطلق را در ایمان می بینیم. فی المثل. در قرآن تعبیر «ظن» فراوان آمده است: الذین یظنون انهم ملاتوا ربهم (بقره، ۴۶). البته کسانی خواسته اند ایمان را مساوی یقین بگیرند و

گفته اند ظن به معنای علم است، در حالی که زبان عربی این مطلب را تأیید نمی کند. یا در جای دیگری داریم: فمن کان یرجو لقاء ربه فلیعمل عملاً صالحاً (کهف، ۱۱۰) که باز از تعبیر «رجاء» استفاده

شده است. تعبیر «عسی»، «لعل» که در قرآن به کار رفته، همه از متعلقات همین مفهوم است. به این ترتیب ایمان به معنایی که عرض کردم کاملاً با شک دست در آغوش است و ارزش مؤمن به این است که به رغم شک، از مقتضیات ایمانی اش دست برندارد،

مگر اینکه امر اقوایی به میان بیاید که آن را بعداً عرض می کنم. ○ به نظر می رسد در توضیحات قبلی تان بیش از این آمده بود، یعنی نه فقط مؤمن کسی است که در حالت شک هم ایمان بورزد، بلکه اساساً مؤمن کسی است که شک بورزد.

● درست است، اگر بیان اخیرم این نکته را نمی رساند، آن را، به توضیحی که شما گفتید، اصلاح می کنم.

○ یعنی اگر همان طور که شما فرمودید، مؤمن را بت شکن بدانیم، باید توجه کنیم که موتور بت شکنی شک است. یعنی مؤمن نه تنها باید، به تعبیری که شما فرمودید، پذیرا (receptive) باشد بلکه باید موتور نقد و شک را خودش روشن کند و منتظر نقادی دیگران نماند.

● درست است. یعنی ما باید ابتکار عمل (initiation) را هم به دست بگیریم. نه اینکه منفعل بنشینیم تا دیگران نکته ای و نقادی مطرح کنند. با این وصف شک کاملاً با ایمان دینی سازگاری دارد و نه فقط سازگاری دارد، بلکه مؤلفه ایمان دینی است.

فروید در کتاب آینده یک پندار می گوید معمولاً وقتی کسی



می خواهد در معتقدات دینی چون و چرا کند، به یکی از این سه طریق او را از اظهار شک بازمی دارند: یکی اینکه می گویند شک توهین آمیز است. به دلیل اینکه وقتی شخصی با این عقل خرد و با این درک و دریافت اندک خود به آنچه همه آبا و اجداد و نیاکان و بزرگان معتقد بوده اند، شک می کند، در واقع به آنها توهین می کند و می خواهد بگوید آنها عقل درست و حسابی نداشته اند و درک و فهمشان کمتر از من بوده است.

راه دیگر این است که می گویند تمام این معتقدات دینی را عالمان دینی و روحانیان اثبات کرده اند. بنابراین وقتی کسی شک می کند، در امری شک می کند که مطابقت آن با واقع و درستی اش اثبات شده است. بنابراین شک توهین آمیز نیست. اما خطا آمیز است. در واقع اولی علیه شک یک محمل اخلاقی درست می کند و دومی یک محمل معرفت شناختی.

اما سومین تدبیر بازدارنده، الهیاتی است و آن اینکه می گویند شک نزد خداوند مذموم است و اگر شک کرده ای، مرتکب گناه شده ای. بنابراین شک یا توهین آمیز است، یا خطا آمیز است و یا گناه آمیز. و البته فروید با استدلال مفصل و قوی ای که در آینده یک پندار می آورد نشان می دهد که هیچ یک از اینها قابل دفاع نیست. اتفاقاً در قرآن هم بعضی از این تعابیر را داریم نظیر این آیه: **انا وجدنا آباءنا علی امة و انا علی آثارهم مقتدون (زخرف، ۲۳)** در جای دیگر می فرماید جهنمیان هم وقتی وارد جهنم می شوند، می گویند این اکابر ما بودند که ما را به این ورطه کشاندند. **(ربنا انا اطعنا سادتنا و کبرائنا: احزاب، ۶۷)**

○ فرمودید ایمان یک رویکرد وجودی خاص به اعتقادات دینی است. از طرفی اعتقادات دینی قابل اثبات عقلانی نیستند. حال سؤال این است که آن رویکرد وجودی به اعتقادات دینی چه مبنا و متکایی دارد؟

● یعنی می فرمایید اگر واقعاً هیچ گونه دلیلی نداریم که به طور قاطع ایمان را تأیید کند پس ایمان چه متکایی دارد. به نظر من متکای ایمان این است که واقعیتها همیشه نوعی خلل و فرج دارند که امکان ایمان را برای ما فراهم می آورد. به این معنا که اگر واقعیت برای همه انسانها یک جور جلوه گر می شد، یا امکان داشت که درستی هر گزاره ای در باب واقعیت را عقلاً اثبات کنیم، همه به آن گزاره معتقد می شدند و اصلاً جایی برای ایمان باقی نمی ماند، همان طور که همه معتقدند  $2+3=5$ . از آن سو اگر نادرستی گزاره ای را می توانستیم عقلاً اثبات کنیم، در این صورت هیچ کس به آن اعتقاد پیدا نمی کرد. اینکه می بینید ما اکنون در وضعی هستیم که می توانیم به گزاره هایی ایمان بیاوریم یا ایمان نیاوریم، به سبب این است که این گزاره ها، گزاره هایی هستند که نه اثباتشان عقلاً امکان پذیر است نه ابطالشان. به عبارت دیگر وقتی در دین گفته می شود یا ایها الذین آمنوا آمنوا، یعنی امر می شود به اینکه ایمان بیاوریم، معلوم می شود که ایمان امری اختیاری است و گرنه متعلق امر قرار نمی گرفت. در کتاب مقدس هم می توانید این نکته را ببینید. پولس قدیس در نامه به عبرانیان می گوید هر که به خدا تقرب جوید، بر او واجب (لازم) است ایمان بیاورد. اگر قرار باشد ایمان واجب باشد، باید یک امر اختیاری باشد، حال من از شما می پرسم اگر با برهان دقیق ریاضی اثبات کردم که مجموعه

زوایای داخلی یک مثلث ۱۸۰ است، آیا شما می توانید به این مطلب معتقد نشوید؟

بنابراین اگر قرار است ایمان اختیاری باشد، باید به گزاره ای تعلق بگیرد که نه بر خود آن گزاره و نه بر نقیض آن، استدلال عقلانی خدشه ناپذیر اقامه نشده باشد و چون چنین برهانی اقامه نشده، پس به لحاظ معرفتی در حالت علی السویه هستیم. تنها در چنین حالتی است که می توان امر کرد که به این یا آن گزاره معتقد باشید.

می خواهم بگویم اگر قرار باشد ایمان را از فضایل دینی به حساب بیاوریم، باید امری اختیاری باشد و در این صورت باید به گزاره ای تعلق بگیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع اقامه نشده باشد و اتفاقاً در دین ما ایمان نوعی فضیلت است. حال به گفته کسانی مثل توشیهیکو ایزوتسو ایمان نه فقط فضیلت به حساب می آید، بلکه ام الفضایل است. در تلقی کسی مثل ایزوتسو ام الفضایل از دیدگاه دینی دو فضیلت است: ایمان و شکر. همان طور که ام الرذایل هم دو تاست: کفران و کفر. (یعنی نقیض ایمان و نقیض شکر). در مسیحیت هم اعتقاد بر این است که ام الفضایل سه تا هستند که به آنها می گویند فضایل الهیه (theological virtues): ایمان، امید و عشق. در یهودیت نیز ایمان از فضایل است. پس در همه ادیان ابراهیمی ایمان از فضایل است و اگر فضیلت باشد، باید اختیاری باشد و اگر اختیاری باشد، باید به گزاره ای تعلق بگیرد که له یا علیه آن دلیل قاطع عقلی اقامه نشده باشد.

○ در واقع همان چیزی که شک آوردن را ممکن می کند، امکان ایمان آوردن را نیز فراهم می کند و بالعکس.

● بله، همین طور است. یعنی اگر نشود شک آورد، نمی شود ایمان آورد. در جایی که دلایل به سود مدعا آن قدر قاطع است که شما باید مدعا را قبول کنید، و نمی توانید شک کنید، ایمان هم نمی توانید بیاورید. به همین دلیل است که ما هیچ گاه نمی گویم ایمان داریم که  $2+2=4$  بلکه می گویم می دانیم که  $2+2=4$  یا می دانیم که مجموع زوایای مثلث ۱۸۰ درجه است. اما می گویم ایمان داریم که زندگی پس از مرگ هست؛ ایمان داریم که خدایی وجود دارد.

○ جان هیک نیز می گوید حفره ای وجود دارد که با ایمان پر می شود.

● بله. به تعبیر دیگر ایمان یک رویکرد وجودی است که فقط در خلأ معرفتی ممکن است. هر جا خلأ معرفتی وجود دارد، امکان ایمان آوردن و از آن سو امکان ایمان نیاوردن - هر دو - وجود دارد.

○ یعنی آن دره ای که مؤمنان - به تعبیر کرکگور - در آن می جهند، یک دره معرفتی است؟

● بله. من در جای دیگر این را مفصلاً گفتم که جهش ایمانی کرکگور جهش ایمانی در یک دره معرفتی است. وقتی خلأ معرفتی وجود دارد، شخص می تواند جهش کند. اما وقتی خلأ معرفتی وجود ندارد، جهش وجود ندارد. شخص منفعل است و از این نظر انسان نسبت به آنچه در ریاضیات و منطقی می گذرد، انفعال محض دارد؛ یا منفعلانه قبول می کند، یا منفعلانه رد می کند، زیرا برهان قوی هیچ خلأ معرفتی باقی نمی گذارد.



ایمان کاملاً با شک هم‌عنان

است.

ایمان دینی در آزمونهای انفسی

موفق بوده، اما در آزمونهای

آفاقی ناموفق بوده است.

○ فرق این جهش معرفتی با آرزواندیشی چیست؟ یعنی چه چیزی می‌تواند این وضعیت وجودی را از آرزواندیشی متمایز کند؟

● این مطلب در روان‌شناسی دین مورد بحث قرار می‌گیرد که ایمان با بعضی حالات نفسانی دیگر چه فرقی می‌کند. فی‌المثل ایمان چه فرقی با فوبیا (phobia) - یعنی با هراسهای مجهول‌المنشأ - دارد؟ یا اینکه ایمان با توهم (illusion) چه تفاوتی دارد؟ یا ایمان با هذیان (delusion) چه تفاوتی دارد؟ یا ایمان با خیال‌زدگی (hallucination) چه فرقی دارد؟ یک بحث هم این است که ایمان با wishful thinking یعنی آرزواندیشی چه فرقی دارد؟ روان‌شناسان دین این موضوعات را مورد بحث قرار داده‌اند و گفته‌اند برای اینکه ایمان با این امور اشتباه نشود، باید نوعی آزمون برای ایمان وجود داشته باشد. به همین دلیل بحث آزمون ایمان در روان‌شناسی دین، بحثی جدی است.

اما درباره آرزواندیشی و تفاوت آن با ایمان گفته‌اند آرزواندیشی حالتی است که من می‌گویم یا معتقدم که «الف، ب است»، چون خوش دارم که الف ب باشد، یا چون آرزو دارم که الف، ب باشد. اما درباره ایمان، روان‌شناسان گفته‌اند ایمان یعنی من می‌گویم یا معتقدم که «الف، ب است»، چون امید داشته‌ام که «الف، ب است» و به مقتضای امیدم عمل کرده‌ام و یافته‌ام که کاملاً ممکن است که الف، ب باشد.

○ اگر قرار باشد ایمان در یک خلأ معرفتی رخ بدهد، رجحان

ایمان بر عدم ایمان چیست؟

● به تعبیر دقیقتر، رجحان ایمان به یک گزاره نسبت به ایمان به نقیض آن گزاره چیست. یعنی اگر «الف، ب است» گزاره‌ای است که به سود یا به زیان آن دلیل قاطع اقامه نشده، چرا من به «الف، ب است»، ایمان بیاورم نه به «الف ب نیست»؟ درست است، این دو گزاره از یک منزلت معرفتی برخوردارند. اما سلسله امور دیگری می‌تواند کفه را به سود این گزاره یا به سود نقیض آن سنگین کند. خوب این امور کدامند؟ یکی از آنها پاسخ دادن در مقام عمل است؛ یعنی برآوردن نیازهای وجودی آدمی. وقتی ایمان

می‌آورید، سلسله گزاره‌هایی متعلق ایمان شما قرار می‌گیرند که ممکن است برای شما آرامش بیاورند یا نیاورند. ممکن است شادی بیاورند یا نیاورند. ممکن است رضایت باطن بیاورند یا نیاورند. ممکن است مناسبات اجتماعی شما را بهبود ببخشند و ممکن است مناسبات اجتماعی شما را بهبود نبخشند. و هر یک از اینها بسته به اینکه چه دیدی به دین دارید، می‌تواند مرجحی برای ایمان به این گزاره یا نقیض آن باشد.

○ پاره‌ای از متفکران و منتقدان از غیبت خداوند در جهان جدید سخن گفته‌اند. شاید بتوان به برخی از علل چنین وضعیتی اشاره کرد. از جمله اینکه در جهان جدید امکان ارائه یک تبیین مکانیکی و خودبسنده (یعنی فارغ از فرضیه خداوند) از جهان بیشتر فراهم شده است. دوم اینکه به نظر می‌رسد تجربه‌های عمیق دینی - مثلاً در سطح تجربه نبوی - نسبت به گذشته خیلی کمتر به وقوع می‌پیوندد. و سوم اینکه بعضی از ادله‌ای که علیه وجود خداوند اقامه می‌شده، اکنون بازسازی و قرائتها و روایت‌های بسیار جدی از آن عرضه شده است. مانند مساله شرکه هم روایت منطقی (logical) از آن داده شده، و هم روایت قرینه‌ای (evidential). سؤال این است که اگر غیبت خداوند را به این معنا در نظر بگیریم، آیا در جهان جدید ایمان آوردن دشوارتر نشده است و به این ترتیب آیا نمی‌توانیم از بحران ایمان در جهان جدید سخن بگوییم؟

● به نظر من روی هم رفته نمی‌شود گفت که ایمان آوردن در جهان جدید دشوارتر شده، همان‌طور که نمی‌شود گفت ایمان آوردن آسانتر شده است. از طرفی سلسله علل و عواملی دست به دست یکدیگر داده‌اند و ایمان آوردن را دشوارتر کرده‌اند اما از طرف دیگر سلسله علل و عوامل دیگری دست به دست هم داده‌اند و ایمان آوردن را آسانتر کرده‌اند. حال اگر بپرسید جمع جبری عوامل تضعیب‌کننده و عوامل تسهیل‌کننده روی هم‌رفته ایمان را آسانتر کرده است یا دشوارتر؛ برای این سؤال پاسخی ندارم. اما اگر سائل اصرار کند، می‌توانم بگویم امروزه ایمان آوردن دشوارتر شده است.

یکی از علل و عواملی که ایمان آوردن را دشوارتر کرده، همین است که تبیین کاملاً مکانیکی و خودبسنده و فارغ از فرض وجود خدا امکان‌پذیر شده است. رو به کاستی نهادن وقوع تجارب دینی را نیز می‌پذیریم. ادله‌ای هم به زیان برخی گزاره‌های دینی اقامه شده است و اینها روی هم رفته کار را دشوارتر کرده است. بنده به عواملی که اشاره کردید عامل چهارمی را هم اضافه می‌کنم و آن رواج روحیه استدلال‌گرایی است که شاید نقش آن در امتناع ایمان از همه عواملی که گفته شد، بیشتر باشد. به نظر من روحیه تبعدگریزی در دنیای جدید در دو مقام خودش را به خوبی نشان می‌دهد: یکی - به تعبیر انگلیسی - در «free thinking» بودن انسان امروز. انسان امروز واقعاً آزاداندیش و تبعدگریز است، به این معنا که خوش ندارد بگوید «الف، ب است»، چون فلان کس گفته است. این نوعی روحیه استدلالی است که شخص خوش ندارد آتوریت در درج استدلال بیاید. نکته دیگر، که به نظر من روی دیگر همین سکه است، نوعی تساوی‌طلبی یا اگالیتاریانیسم در انسان امروز است. به این معنا که همه انسانها در اینکه ما را ایشان را قبول کنیم یا نه مساویند. ذمراتب بودن انسانها و اینکه میزان حرمتی (respect) که برای انسانها قائلیم متفاوت باشد، از بین رفته است. در واقع ما نوعی تساوی برای انسانها قائلیم، یعنی اگر سخنانشان دلیل داشته باشد می‌پذیریم و اگر نه، نمی‌پذیریم. این عوامل در مجموع ایمان آوردن را مشکلتر کرده است. در عین حال به نظرم سه عامل هم عرصه را برای ایمان بازتر کرده است.

اولین عامل، که به نظر من عامل مهمی است، این است که خود این عقلانیتی که این قدر به آن می‌بالیدیم، لااقل مدت یک قرن است که مورد شک و شبهه قرار گرفته و در اعتبارش چون و چرا صورت گرفته است. می‌گویم لااقل یک قرن زیرا اگر بخواهیم ریشه‌های این نوع بی‌مهری و سست‌باوری نسبت به عقل را در تاریخ اندیشه جست‌وجو کنیم، قدمت آن به چند قرن می‌رسد. این نقد عقل را ابتدا در هیوم می‌بینیم، سپس در کانت، پس از آن در مارکس، نیچه، فروید و این اواخر هم روایتی نیچه‌ای را در فوکو مشاهده می‌کنیم. این نقادی‌ها اعتبار و حیثیتی برای عقل باقی نگذاشتند و نشان دادند که به یک معنا همه ایده‌های ما، ایدئولوژی است و اگر بخواهیم با آنها سختگیرانه مواجه شویم می‌بینیم که تماماً نامدلل هستند.

رخداد دومی که امروزه جا را برای ایمان باز کرده، پیشرفت هرمنوتیک است. مراد از هرمنوتیک، هرمنوتیک متون دینی نیست بلکه هرمنوتیک فلسفی است به این معنا که قائل شویم جهان به صور مختلف قابل تفسیر است. جهان چنان نیست که هر کس چشمش را خوب باز کند، حقایق را ببیند. همچنین نمی‌توان گفت آنهایی که حقایق را نمی‌بینند، یا چشمانشان را خوب باز نکرده‌اند، یا چشمانشان اشکالی داشته است. حتی وقتی با چشمهای کاملاً سالم هم به این جهان نگاه کنیم، می‌توان تلقی‌های مختلفی از جهان داشت. به نظر من هرمنوتیک فلسفی به این معنا برای ایمان مجال فراخی فراهم می‌کند.

عامل سومی هم وجود دارد که به نظر من مهم است و مخصوصاً در میان اندیشمندان روزگار ما هیومستن اسمیت بیش از همه بر آن تأکید دارد و سخنانش در این مورد بسیار مدلل است.

امروزه ما فهمیده‌ایم مسائلی هست که به هیچ ترتیبی نمی‌توانیم با مطالعه در عالم واقع در باب آن مسائل به نتیجه برسیم. این مسائل معناهای وجودی و نهایی امور، ارزشهای ذاتی و هنجاری، علل غایی، امور نامرئی و غیرمادی موجودات برتر از ما، کیفیتها و به‌طور کلی مسائلی هستند که نمی‌توانیم با رجوع به عالم برای آنها پاسخی بیابیم. با قبول این مطلب ممکن است کسی قائل باشد که دین آمده است تا ارزشهای ذاتی و هنجاری را برای ما بازگو کند. یعنی ارزشهایی که هنجاری هستند نه روشی؛ ذاتی هستند نه عرضی؛ ارزشهایی که مطلوب لذاته هستند نه مطلوب لغیره. ممکن است کسی بگوید دین برای بیان علل غایی آمده است؛ برای آنکه امور فوق ادراک عقل را بیان کند. مثلاً اریک فروم یکی از قائلان به این نظریه است. او علی‌رغم اینکه خودش گرایشهای دینی ندارد معتقد است دین آمده است که «چرا»ها را بگوید. «چگونه»ها را علم و عقل بشر می‌گوید. حال این سخن را کنار این سخن نیچه بگذارید که فقط وقتی «چرا»ها را بدانیم می‌توانیم زندگی کنیم. اگر «چرا»ها را بدانید با هر «چگونه»ای کنار می‌آیید. به این ترتیب به نظر می‌رسد در جهان جدید جا برای ایمان مقداری بازتر شده است. اما روی هم‌رفته اعتقاد من بر این است که تبعدگریزی چه در انسان مدرن و چه در انسان پست مدرن جا را برای ایمان تنگ کرده است.

○ **جسنابعالی فرمودید یکی از ویژگیهای انسان مدرن تبعدگریزی و دلیل طلبی است و این ویژگی ایمان آوردن را دشوار کرده است. به نظر شما آیا نمی‌توان از تبعد مدلل سخن گفت؟** به این معنا که مثلاً فردی که می‌خواهد موسیقی یاد بگیرد به یک استاد موسیقی مراجعه می‌کند و نسبت به آموزشهای آن استاد تقلید و تبعد اختیار می‌کند. به همین نحو ممکن است کسانی به این «دلیل» که پیامبران را استادان و الگوهای دین‌ورزی می‌دانند، نسبت به آموزه‌های آنها «تبعد» بورزند.

● در این مورد دو نکته وجود دارد: یک نکته مفهومی و یک نکته مصداقی. از حیث مفهومی تعبیر «تبعد مدلل» تعبیری پارادوکسیکال است. زیرا اگر تبعد مدلل شد، به سبب مدلل شدنش دیگر نمی‌توان به آن تبعد اطلاق کرد، یعنی اگر من اثبات کردم که هر چه آقای X بگوید، درست است یا هر چه آقای X بگوید به مصلحت است، از آن پس پذیرش من نسبت به سخنان آقای X دیگر تبعدی نیست، زیرا مدلل شده است. اما از حیث مصداقی، اینکه فرمودید تبعد مدلل (به تعبیر مسامحی) در عالم مصداق هم دارد، به نظر من این قیاس، به دو لحاظ قیاس مع الفارق است: اول اینکه وقتی من به یک معلم موسیقی تبعد می‌ورزم، تبعدم به تجربه‌های موفقی منکی است که این شخص قبلاً در آموزش موسیقی داشته است. و این تجربه موفقی و سابقه درخشان ایشان تبعد را برای من تسهیل می‌کند. به تعبیر دیگر من نسبت به کسی تبعد می‌ورزم که می‌دانم نتیجه تبعد و ورزیدن به او موفق بوده است. اما در عرصه دینداری معمولاً موفقی بودن شاگردان انبیا در آخرت معلوم می‌شود؛ آخرتی که ما فعلاً از آن خبر نداریم.

○ **یعنی موفقی بودن شاگردان انبیا علایم دنیوی قابل اعتماد ندارد؟**





● اگر این موفقیت را منحصر در موفقیت‌های تاریخی سوپرکتیو بدانیم، در آن صورت حق با شماست. اگر علامت یک انسان سعادت‌مند این باشد که در همین دنیا آرامش، شادی و امید داشته باشد، در آن صورت آن قیاس مع‌الفارق نخواهد بود. اما ادیان - خصوصاً ادیان ابراهیمی - چیزی بیش از این می‌گویند. بنا بر تعالیم ادیان، نتایج دینداری در آخرت مشخص می‌شود.

○ اما تنها راه داوری دربارهٔ یک موسیقیدان این نیست که ببینیم در آموزش شاگردان زبده موفق بوده یا نه. اگر کسی خوب بنوازد نیز استادی او آشکار می‌شود. ظاهراً انسانها به همین نحو به پیامبران ایمان می‌آورند و تعبد می‌ورزند. به قول مولوی:

در دل هر امتی از حق مزه‌ست

روی و آواز پیامبر معجزه‌ست

گویا وقتی پیامبری لب به سخن می‌گشاید، مخاطبان در می‌یابند که این صدا آسمانی و ملکوتی است و از جای دیگری می‌آید.

● باید دید که آواز خوب در بحث ما نحن فیه، یعنی در بحث پیامبری و دین و ایمان، چه معنایی دارد. پیامبران سلسله ادعاهایی مطرح کرده‌اند و خوبی آوازشان به این است که این ادعاها صادق باشد، اما ظاهراً صدق اکثر این ادعاها در این دنیا معلوم نمی‌شود. اکثر ادعاهای پیامبران - نه همه آنها - در یکی از این دو دسته قرار می‌گیرد: ادعاهایی که به عالم پس از مرگ مربوط می‌شوند و ادعاهایی که به عالم فوق طبیعت ناظرند (مثل وجود خدا، فرشتگان و...). هر دو دسته این مدعیات از قلمرو تحقیق و آزمون ما بیرون است.

○ اما این فقط یکی از تئوری‌های مربوط به حقانیت ادیان است.

● بله. مثلاً جان هیک به همین تئوری، یعنی تئوری تحقیق‌پذیری فرجام‌شناختی، معتقد است.

○ فرمودید مع‌الفارق بودن آن قیاس حیث دومی هم دارد.

● بله، حیث دومی هم دارد. ممکن است کسی بگوید که من با کارنامهٔ موفق آن شخص کاری ندارم؛ من نیازی دارم. قدم اول را تعبداً بر می‌دارم، اگر بخشی از نیازم برآورده شد، آنگاه برای قدم دوم هم تعبد می‌ورزم و قدم دوم را بر می‌دارم. اگر بخش دیگری از نیازم برآورده شد، آنگاه قدم سوم را بر می‌دارم و قس علی‌هذا. یعنی نتیجهٔ تعبد ورزیدنم را قدم به قدم می‌بینم. به نظر من این



وضعیت هم در مورد ادیان و مذاهب صادق نیست. یعنی گویا پس از مرگ معلوم می‌شود که دین نیاز ما را برآورده کرده است یا نه.

○ همان‌طور که مستحضرید علم روان‌شناسی انسانها را در گروه‌های شخصیتی مختلف قرار می‌دهد. با توجه به این نکته، آیا مؤمن شدن و مؤمن ماندن محتاج زمینه‌های روانی ویژه و داشتن تیپ روانشناختی خاصی است یا خیر؟ به تعبیر دیگر آیا مؤمن بودن مستلزم استعداد روانی ویژه‌ای است؟ اگر پاسخ مثبت است آیا می‌توان کسی را که فاقد این استعداد روانی است به ایمان آوردن مکلف کرد؟ و آیا می‌توان این نکات را مقدمه‌ای قرار داد برای این استدلال که اساساً دینداری یک حق است نه یک تکلیف؟

عموم روان‌شناسان اعتقاد دارند که استعداد ایمان آوردن در بعضی افراد کمتر است و در بعضی افراد بیشتر. بنابراین نمی‌توان از همهٔ انسانها به یک میزان انتظار داشت که ایمان بیاورند. این مطلب در امور دیگر هم صادق است. مثلاً کمک به فقرا یک ارزش اخلاقی - دینی است اما اگر من با بخل و خست جلیلی به دنیا آمده باشم، ممکن است پس از مجاهدهٔ فراوان با نفس، پنجاه تومان به یک فقیر بدهم، اما شما که از یک پدر و مادر دست و دلباز و سخی و بذول متولد شده‌اید، ممکن است بی‌هیچ مجاهده با نفس یا عرق‌ریزان روحی به سادگی هزار تومان بدهید. به نظر می‌رسد ایمان آوردن نیز چنین است، یعنی استعداد افراد در ایمان آوردن متفاوت است.

مثلاً فروید معتقد بود انسانهایی که در آنها وابستگی روانی وجود دارد و حالت طفولیت استمرار پیدا کرده، استعداد ایمان آوردن بالایی دارند. زیرا ایمان آوردن نوعی آویزان شدن از چیزی است، به تعبیر انگلیسی نوعی clinging است. انسان وقتی ایمان می‌آورد، مثل این است که یک کشتی در یک دریای متلاطم لنگرگاهی پیدا می‌کند. به تعبیر فروید، ما در دوران کودکی نوعی آویختگی به پدرمان داریم، اما بعدها می‌بینیم که به پدرمان هم نمی‌توانیم اتکا کنیم، زیرا او هم در فراز و نشیبهای زندگی به بی‌عرضگی و بی‌کفایتی و بی‌لیاقتی خودمان است. حال اگر به لحاظ روانی در طفولیت مانده باشیم، دنبال پدری دیگر می‌گردیم و یک پدر جسیمتر و قاطعتر و خیرخواهتر می‌طلبیم. معنای این سخن آن است که انسانهایی که به لحاظ روانی طفولیت را پشت سر گذاشته‌اند، استعدادشان برای ایمان آوردن کمتر است. البته من دربارهٔ درستی یا نادرستی این نظریه قضاوت نمی‌کنم، اما در هر صورت این تفاوتها وجود دارد.

اریک اریکسون روان‌شناس امریکایی که دیدگاه نسبتاً الحادی دارد و آرائش تا حدی به نهضت دوم روان‌شناسی، یعنی نهضت رفتارگرایی نزدیک است کتابی با عنوان *Childhood and Society* (طفولیت و جامعه) دارد. او در آنجا می‌گوید انسانهایی که در آنها روحیه توکل - به معنای دقیق کلمه، یعنی افکندن بار خود بر دوش دیگری - قوی است، زود ایمان می‌آورند.

کسان دیگری مثل اریک فروم نیز برگریز از آزادی تأکید می‌کنند و می‌گویند کسانی که تحمل آزادی ندارند، بیشتر به ایمان رو می‌آورند. تحمل آزادی بسیار سخت است. ممکن است انسان



دینی به نحو مستقیم یا غیرمستقیم دیدگاهی خوشبینانه به جهان را القا می‌کنند. اگر من به لحاظ عاطفی کند عاطفه باشم (همان طور که بعضی افراد کندذهن هستند) و درد و رنج دیگران را احساس نکنم، می‌توانم دیدگاه خوشبینانه‌ای را که ادیان القا می‌کنند، حفظ کنم. اما کسانی که نسبت به درد و رنج انسانها بسیار حساسند، حفظ اعتقادات دینی برایشان کمابیش مشکل است.

خود من هرگاه داستان تکان دهنده آن مرد را در زلزله لیبون می‌خوانم، عمیقاً متأثر می‌شوم. اگر کسی درد و رنج آن پدر را حس کند، با دیدگاه خوشبینانه دین مشکل پیدا می‌کند. البته ممکن است به شکلی ظریف و لطیف این دیدگاه خوشبینانه انکار شود. از یکی از عرفا نقل کرده‌اند که می‌گفت خدایا در قیامت بر در دروازه جهنم می‌ایستم و هر که را خواستی وارد جهنم کنی، می‌گویم گناهش را بر دوش من بگذار تا وقتی همه را به بهشت فرستادم، خودم به جای همه آنها به جهنم بروم. این نوعی اعتراض است، یعنی وقتی شخص نسبت به درد و رنج انسانهای دیگر حساس است می‌گوید چرا اصلاً باید جهنم وجود داشته باشد، آیا درد و رنج انسانها در دنیا بس نبود؟

○ آیا این مطلب بیان دیگری از «مسئله شر به عنوان قرینه‌ای علیه وجود خداوند» (evidential problem of evil) نیست؟

● بله، در واقع این نوعی قرینه است. البته ممکن است کسی استدلال فلان فیلسوف را در توجیه این درد و رنج بپذیرد. مثلاً جان هیک می‌گوید عالم آسایشگاه تن نیست، سازشگاه روان است. اگر خدا می‌خواست برای انسانها آسایشگاهی درست کند، در آن صورت بیماری و فقر و ظلم و جنایت و... نافی آن بود. اما خدا خواسته است که سازشگاهی برای روانها درست کند.

کسی که کند عاطفه است، می‌گوید ایرادی ندارد انسان یکی دو درد و رنج کوچک را تحمل کند، در عوض روحش ساخته شود. اما شما موقعیت کسی را در نظر بگیرید که فرزند بیمارش نیاز به عمل جراحی داشته، به بیمارستان مراجعه کرده اما پول نداشته است. لذا با گریه و زاری درخواست کرده که فرزندش را عمل کنند و قسم خورده که فردا پول لازم را خواهد آورد. اما فرزند او را عمل نکرده‌اند و تأخیر در عمل موجب مرگ آن کودک شده است. سحرگاه جسد فرزندش را در یک پتو پیچیده‌اند و به او تحویل داده‌اند. شخص اگر رنج این انسان را حس کند دیگر نمی‌تواند جهان را آن سازشگاه جان و روانی بداند که هیک می‌گوید. به نظر من، اعتراضهایی که گاه آدمهای حساس مطرح می‌کنند به این مطلب باز می‌گردد. برای بعضی آدمهای حساس و لطیف، ایمان آوردن مشکل است.

○ با این وصف، داشتن پاره‌ای فضیلتها - به توضیحی که شما فرمودید - مانع ایمان آوردن است؟



از بعضی انواع سطحی و کم عمق آزادی خوشش بیاید، اما تحمل آزادی به معنای دقیق کلمه بسیار مشکل است. آزادی مطلق به معنای مسئولیت مطلق است. فروم می‌گوید گریز از آزادی خاصیتی است که در اکثر ما انسانهای متوسط وجود دارد و باعث می‌شود که به ایمان رو آوریم. از این حیث او منشا دینهایی را که از آنها به دینهای اقتدارگرا تعبیر می‌کند، گریز از آزادی می‌داند.

کسان دیگری گفته‌اند انسانهایی که ساده باور و زود باورند، استعدادشان برای ایمان آوردن بیشتر است. البته من در مقام داوری درباره هیچ کدام از این نظریات نیستم، اما در این شکی ندارم که تیپ‌های شخصیتی‌ای وجود دارد که استعداد ایمان آوری در آنها کم است. این افراد اگر به اندازه یک اسپیلون ایمان داشتند، باید از آنها تشکر کرد و نباید گفت چرا بیشتر از یک اسپیلون ایمان ندارند. این افراد در چند دسته قرار می‌گیرند.

دسته اول افرادی هستند که به این توصیه کانت عمل کرده‌اند که «خودت بیندیش»، افرادی که جیلتاً یا به دلیل تعلیم و تربیت‌شان خوداندیش هستند. کسانی که تقلید نمی‌کنند و اهل تعبد نیستند، کمتر استعداد ایمان آوردن دارند.

دسته دوم کسانی هستند که می‌توانند خودشان را جای دیگران بگذارند؛ این افراد نیز استعداد ایمان آوری‌شان کم است. اگر من از پنجره آپارتمان خودم به تهران نگاه کنم، تهران را به صورت خاصی می‌بینم. حال اگر من تهران را از پشت پنجره هیچ آپارتمان دیگری ندیده باشم، می‌توانم به تصویری که از پنجره خودم می‌بینم ایمان یا اعتقاد بورزم. اما اگر گاهی هم از پنجره همسایه به بیرون نگاه کنم، آن وقت می‌بینم تهران را طور دیگری هم می‌توان دید. در این صورت، آیا می‌توانم به تصور اولیه خودم از تهران محکم بچسبم؟

○ شما در پاسخ به یکی از پرسشهای قبلی اشاره کردید که هرمنوتیک فلسفی مدرن جا را برای ایمان باز می‌کند. اما الان می‌فرمایید که وقوف به امکان ارائه تفسیرهای مختلف از جهان، که یک وقوف هرمنوتیکی است، ایمان آوردن را دشوارتر می‌کند.

● نکته خوبی است. باید میان دو گونه ایمان آوردن تمایز نهاد: یکی ایمان به معنای عام و دیگری ایمان به معنای خاص. ایمان به معنای عام یعنی صرفاً ایمان آوردن؛ اما ایمان به معنای خاص، یعنی ایمان آوردن به یک نظام دینی یا فکری خاص. هرمنوتیک فلسفی ایمان به معنای عام را تسهیل می‌کند، اما خود را جای دیگری گذاشتن ایمان به معنای خاص را تضعیف و دشوار می‌کند.

در چنین حالتی مؤمن ماندن به مذهبی خاص، دشوار می‌شود. برای بازی کردن کافی است که شما پای سالم یا بدن سالم داشته باشید، اما از این نمی‌توان نتیجه گرفت که هر کسی پای سالم داشت، حتماً بسکتبال بازی می‌کند؛ ممکن است فوتبال بازی کند. اینکه شخص فوتبال بازی کند یا بسکتبال به عوامل دیگری بستگی دارد.

به سؤال قبل باز می‌گردم. درباره کسانی سخن می‌گفتم که استعداد کمتری برای ایمان آوردن دارند. دسته سوم این قبیل افراد کسانی هستند که نسبت به درد و رنج انسانها خیلی حساسند. دین عموماً یک دیدگاه خوشبینانه به جهان دارد. بیشتر آموزه‌های

● بله، همین طور است و اتفاقاً ارزش و فضیلت ایمان به این است که سخت به دست می آید. به گفته اسپینوزا شریفترین چیزها دشوارترین چیزهاست. ایمان از این حیث فضیلت برتری است که یک انسان خوداندیش لطیف غیردگماتیک با تمام مشکلاتی که در ایمان آوردن دارد، ایمان بیاورد.

○ سنتاً تلاش شده است تا ایمان را با یقین پیوند بزنند، اما همان طور که جناب عالی به بیان دیگری گفتید در دوران ما حصول یقین به غایت دشوار شده است. به این ترتیب آیا می توانیم در قرائت نویسی از ایمان، امید را بدیل یقین بدانیم؟ یعنی آیا می توانیم ایمان دینی را نوعی امید به شمار بیاوریم؟

● بله، به نظر من می توان چنین تلقی ای از ایمان داشت. البته در اینجا فرصت نیست که در باب ارتباط ایمان با چند حال نفسانی دیگر صحبت شود. معمولاً در کتابهای روان شناسی دین و گاهی در کتابهای جامعه شناسی دین در خصوص ارتباط ایمان و بعضی احوال نفسانی دیگر نظیر امید، انتظار، اعتماد، عشق، جزم و یقین بحث کرده اند.

درباره ارتباط ایمان با یقین که محل بحث ماست، می توانیم - به تعبیری که شما به کار بردید - ایمان دینی را نوعی امید به حساب آوریم، به شرط آنکه امید را با خوش بینی اشتباه نکنیم. خوش بینی در محتوای تعالیم دینی وجود دارد، یعنی اساساً محتوای تعالیم ادیان خوشبینانه است. اما خوش بینی غیر از امید است. امید دو منشأ دارد و اگر بخواهیم ایمان دینی را نوعی امید به حساب بیاوریم از دو حیث می توانیم چنین ادعایی بکنیم. یکی اینکه ایمان دینی در خلا معرفتی و متناسب با خلا معرفتی در نوعی بی یقینی روانی پدید می آید. از این حیث می توان گفت چیزی که جای آن بی یقینی یا آن خلا معرفتی را می گیرد، امید است. این معنا مورد قبول است. اما به نظر می رسد از حیث دومی هم می توان ایمان دینی را امید دانست و آن اینکه امید بر یک متافیزیک مبتنی است. چگونه؟ اگر شما واقعاً معتقد باشید که جهان در عالم طبیعت منحصر است، برای امید جایی باقی نمی ماند. زیرا اگر جهان منحصر در عالم طبیعت باشد، هر چیزی علی الاصول قابل پیش بینی است. یعنی قابل پیش بینی است که هر چیزی، چه آثار و نتایجی به بار می آورد. اما وقتی من امید دارم، می خواهم آثار و نتایجی فوق آنچه ظواهر حکم می کند، پدید بیاید، و اساساً امید یعنی فراتر رفتن از ظواهر. فرض کنید به کسی بگویند فلان غده در مغز فرزندان پدید آمده است و مکانیسم و سرعت رشد آن هم کاملاً شناخته شده است. اگر جهان همین عالم طبیعت باشد، طبق قوانین علمی می توانید علی الاصول حساب کنید (می گویم علی الاصول زیرا بعضی علوم هنوز به اندازه کافی پیشرفت نکرده اند) که این کودک مثلاً دو ماه دیگر از دنیا می رود. اما چرا چنین کسی علی رغم اینکه همه این اطلاعات پزشکی را دارد، می گوید امید دارم بچه ام زنده بماند. برای اینکه به لحاظ متافیزیکی قائل است که جهان به عالم طبیعت و قوانین حاکم بر آن منحصر نمی شود. یعنی معتقد است چیز دیگری هم وجود دارد که گاهی می تواند قوانین طبیعت را خنثی کند، یا عامل جدیدی وارد میدان کند که نیروی آن بیشتر از نیروی عواملی است که قبلاً در صحنه بودند. به این معنا امید یک

متافیزیک می خواهد و اگر شما این رأی متافیزیکی را نداشته باشید، جایی برای امید باقی نمی ماند. حال اگر این رأی متافیزیکی را نداشته باشید، فقط جایی می توانید امید داشته باشید که علم هنوز اطلاعات کافی در اختیار ندارد و شما از این شکاف معرفتی دستمایه ای برای امید می سازید.

در پایان این را هم بیفزایم که می توان ایمان را نوعی امید دانست، اما اگر این امید در آزمون ناموفق از آب در آید اندک اندک زایل می شود.

آقای پرویسر که روان شناس دین است، در این مورد به نکته مهمی اشاره کرده است. وی می گوید هر چند عالم واقع عالمی است که در بادی نظر می توان تفسیرهای مختلفی از آن عرضه کرد، اما این معصومیت، یا به تعبیر دقیقتر ساکت بودن عالم واقع نسبت به این تفسیرها و نظامهای فکری، واقعاً فی بادی النظر است. پس از آن، این نظامها اندک اندک آزمون می شوند و نتایج این آزمونها امکان انتخاب نظامهای مختلف را محدود می کند.

یعنی شخص در ابتدا می تواند در میان n فقره نظام فکری که در عالم ظهور کرده، هر کدام را که خواست انتخاب کند. اما اندک اندک این نظامهای فکری تست می شوند و وقتی به نتیجه این آزمونها نگاه می کنیم، بعضی موفقند، بعضی موفقترند و بعضی ناموفق. درست مثل حالتی که من مثلاً به یک پزشک امید داشته باشم. ممکن است این امید با یک یا دو عمل جراحی ناموفق به ناامیدی بدل نشود، اما در نهایت اگر این عدم موفقیت از حد خاصی بگذرد و شخص همچنان امیدوار باشد، باید گفت این دیگر امید نیست، بلکه نوعی ناپهنجاری روانی است.

○ تا امروز، دین ورزی و ایمان ورزی تاریخ بلندی داشته است. به نظر شما نتیجه این آزمون تاریخی چه بوده است؟

● به نظر من در آزمونهای انفسی (سوپرکتیو) موفق بوده، اما در آزمونهای آفاقی (ابزکتیو) ناموفق بوده است. به این معنا که هر جا مؤمنان خواسته اند یک واقعیت آفاقی و عینی را مؤید دین بگیرند، واقعیت آفاقی دیگری پیدا شده که ناقض دین بوده است. اگر نظم عالم را دلیلی برای این امر بدانید که ناظمی وجود دارد، در این صورت باید تشویشها و آشفتگیها را یا دلیلی بر این بگیرید که در عالم، مشویشی وجود دارد یا دلیلی بر این بگیرید که ناظمی وجود ندارد. از این حیث به نظر می رسد اگر شما در عالم آفاق به دنبال قرینه (evidence) مؤید اعتقادات دینی بگردید، رقبای ملحد شما در همان عالم آفاق به دنبال قراین مبطل اعتقادات دینی می گردند. و از قضا در عالم آفاق هر دو گونه قرینه را می توان یافت.

اما از حیث انفسی، به نظر من ایمان دینی آزمایش بسیار موفق داشته است. یعنی دین به وعده هایش وفا کرده و اساساً عمده ترین دلیل ماندگاری دین همین بوده است. دین به کسانی شادی و آرامش داده؛ کسانی را از احساس تنهایی کشنده رها کرده؛ و به زندگی کسانی معنا بخشیده است. دین توانسته بی عدالتی موجود در جهان را قابل تحملتر کند. به این لحاظ می توان گفت آزمون تاریخی دین موفق بوده است.

○ از اینکه در این مصاحبه شرکت کردید، سپاسگزاریم.