

الحاد، شک، یا ایمان؟

نقد و بررسی مقاله «پیش فرض بودن الحاد» اثر میشل اسکریون

هادی صادقی

چکیده

میشل اسکریون مقاله خود را با نگاهی کوتاه به مفهوم «ایمان» و ارتباط آن با «عقل» آغاز می‌کند. به نظر او، ایمان حوزه‌ای در برابر عقل و مستقل از آن نیست و می‌تواند مستند به شواهد باشد. توجیه ایمان زمانی صورت می‌پذیرد که بتوان درستی اعتماد و ایمان را از راه‌های معمول اثبات کرد. وی پاسخ نتایج ابطال ادله را بررسی می‌کند و می‌گوید: در صورتی که ادله خداشناسان ابطال شد، موضع معقولی که می‌توان گرفت الحاد است، نه لادری‌گری. آن‌گاه در برابر شکاکان به دسته‌بندی دعاوی بر مبنای میزان شواهد می‌پردازد. اسکریون در انتهای مقاله، ترکیب ادله را نقد می‌کند و شرایطی برای ترکیب ادله بیان می‌دارد و معتقد است: این‌کار در علوم تجربی امکان‌پذیر است، اما با به کارگیری آن در الهیات، چندان موافق نیست. نظریه اسکریون به تفصیل در چهار قسمت مورد بحث و بررسی قرار می‌گیرد:

کلید واژه‌ها

ایمان، عقل، الحاد

۱. ایمان و عقل

در موضوع «رابطه ایمان و عقل» دو موضع متضاد وجود دارد: برخی برآنند که عقل و ایمان با یکدیگر تطابق دارند و برخی تطابق آن دو را رد می‌کنند. دسته اول، درباره حدّ تطابق به دو گروه تقسیم می‌شوند: عده‌ای تطابق را در مقدمات ایمان می‌دانند، ولی در لوازم ایمان الزامی برای تطابق نمی‌بینند. آکویناس و پیروانش در جهان مسیحیت و اغلب فیلسوفان و متکلمان مسلمان از این گروه‌اند. گروه دوم، به تطابق و هماهنگی کامل میان عقل و ایمان اعتقاد دارند. کانت را از این گروه برشمرده‌اند.

دسته دوم نیز به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول، معتقدند که ایمان با عقل تضاد دارد و به حوزه ضد عقل^۱ تعلق دارد. در این گروه، هم فیلسوفان ملحدی مانند هیوم وجود دارند و هم فیلسوفان و الهی‌دانان مؤمنی مانند کرکگور. گروه دوم، ایمان را فراتر از عقل^۲ می‌دانند. کالون و کارل بارت از این گروه به شمارند. وی می‌گوید: حجیت و اعتبار وحی از خودش است، نه از عقل. به نظر او، الهیات عقلانی خوب نیست؛ زیرا با حریف خود، یعنی الحاد، بر مینا و باور وی می‌جنگد. کرکگور را نیز می‌توان از یک نظر از این گروه به شمار آورد؛ زیرا وی ایمان را هم ضد عقل می‌داند و هم فراتر و برتر از آن. وی معتقد است عقل انسان به گناه آلوده شده است و در جایی که ایمان حضور دارد، دخالت عقل، بی حرمتی و نامربوط است.^۳

اسکریون با ردّ نظر کسانی که معتقدند ایمان هیچ ارتباطی با عقل ندارد و آن را متعلق به حوزه دیگری همچون اراده یا تجربه درونی و فراتر از عقل می‌دانند، می‌گوید: ایمان به معنای «اعتماد» است. وقتی می‌گوییم به چیزی ایمان داریم، یعنی اعتقاد و عمل ما به گونه‌ای است که گویی آن چیز بسیار قابل اعتماد است. بر این اساس، ایمان و عقل می‌توانند با یکدیگر جمع شوند. اگر شواهد معتبری به سود ایمان وجود داشته باشند، آن را عقلانی می‌کنند، وگرنه غیرعقلانی است. ایمان و عقل از دو سنخ جداگانه‌اند که قابل جمع با یکدیگرند. بر این پایه، ایمان درجه بالای اعتقاد است که ممکن است معقول یا نامعقول باشد.

به نظر اسکریون، واقعیت ایمان متضمن دو چیز است: یکی باور و دیگری اعتماد. درجه بالای از باور در ایمان وجود دارد که موجب اعتماد به متعلق باور می‌شود. بنابراین، ما

می‌توانیم دربارهٔ موجه بودن این اعتماد و باور پرسش کنیم. اما کسانی که می‌خواهند با تغییر معنای ایمان، نیازمندی آن را به توجیه از میان ببرند، تنها با کلمات بازی می‌کنند. با صرف تغییر نام گل «رز»، بو و شکل آن تغییر نمی‌کند. بنابراین، نمی‌توان ایمان را در معنایی مقابل عقل به کار برد و آن را راهی جداگانه به سوی حقیقت به حساب آورد.^۴

اسکریون در این‌جا در صدد تحلیل مفهوم «ایمان» و یافتن ماهیت آن نبوده و به همین دلیل، ویژگی‌های ایمان را به طور کامل بیان نکرده است. دو ویژگی «باور» و «اعتماد» به درستی از ویژگی‌های ایمان بر شمرده شده‌اند، اما باید دو ویژگی دیگر را نیز افزود و آن «تعهد» و «اراده» است. ایمان بدون التزام و تعهد بی‌معناست. مؤمن کسی است که به متعلق ایمانش پای‌بند باشد و در هر دو بعد نظری و عملی، تعهدی شورمندانه از خود نشان دهد. هر اندازه میزان تعهد و شورمندی آن کم شود، ایمان نیز رنگ می‌بازد و هر اندازه التزام و تعهد شورمندانه افزایش یابد، درجهٔ ایمان شدت می‌یابد. تعهد شخص مؤمن در مقام نظر، هرگونه شک و تردید را کنار می‌زند و در مقام عمل، سستی و کاهلی را دور می‌سازد. مؤمن نمی‌تواند فارغ دلانه و بی‌تفاوت نسبت به متعلق ایمانش نظاره‌گر باشد. او هستی و حیات خود را در وسط معركةٔ بازی سرنوشت می‌بیند و هرگونه بی‌تعهدی را در این زمینه خطرناک و هستی‌سوز می‌یابد.

بر خلاف کسانی که تعهد شورمندانه را منافی عقلانیت می‌دانند، به نظر می‌رسد هیچ منافاتی میان این دو وجود ندارد. تعهد شورمندانه می‌تواند کاملاً از سر عقلانیت باشد. باوری موجه و معقول که پایهٔ تعهد ایمانی فرد مؤمن می‌شود، شورمندی را از آن سلب نمی‌کند؛ زیرا شورمندی ملازم با ناآگاهی و تردید نیست. آنچه ایمان را شورمندانه می‌سازد، «هزینه‌بری» آن است، نه ابهام‌آلود یا تناقض‌آمیز بودن متعلق آن، چنان‌که کرکگور می‌گوید. انسان باید در راه ایمان خویش، چیزهایی را از هستی خود هزینه کند و محدودیت‌هایی را بپذیرد و از مال و جان خویش مایه بگذارد. این سرمایه‌گذاری در ایمان است که آن را شورمندانه می‌کند. هرچند درجات شورمندی مؤمنان بسیار متفاوت است، اما تفاوت درجه موجب نمی‌شود که اصل شورمندی و تعهد از میان برود.

اما باید توجه داشت که ایمان عملی آزادی است و از سنخ آگاهی صرف نیست؛ گو این‌که

آگاهی مقدمه آن است. برخی گمان می‌کنند که اگر ایمان را ارادی بدانند دیگر عقلانی نیست، یا اگر آن را امری عقلانی بدانند ارادی نیست. اما این بستگی به تلقی ما از افعال ارادی دارد. بر اساس یک تلقی فلسفی (سقراطی)، انسان همین که چیزی را بداند، خواه ناخواه به آن ملتزم می‌شود. معرفت انسان را وادار به التزام و عمل می‌کند. برای وادار کردن انسان‌ها به عمل، کافی است معرفت آن‌ها را به فایده آن چیز افزایش دهیم. اما بنا بر یک تلقی فلسفی دیگر (ارسطویی)، معرفت به خیر و شرّ کارها، برای وادار کردن انسان‌ها به عمل کافی نیست. گاهی انسان‌ها ضعف اراده پیدا می‌کنند و علی‌رغم آگاهی از خوبی یک کار، آن را انجام نمی‌دهند. در اینجا نیز می‌توان گفت: این‌گونه نیست که اگر کسی دلایل قانع‌کننده‌ای برای ایمان به خداوند در اختیار داشته باشد، حتماً ایمان می‌آورد. ایمان آوردن، عملی ذهنی نیست که با قطعیت ادله، چاره‌ناپذیر شود. «ایمان آوردن»، فعلی نفسانی است که مسائل ذهنی صرفاً مقدمه‌ای ناکافی برای تحقق آن هستند. با وجود ادله قانع‌کننده، باز هم می‌توان ایمان نیاورد. با وجود براهین آشکار، هنوز هم می‌توان وجود خداوند را تصدیق نکرد.

«تصدیق کردن» فعلی نفسانی است که گاهی از آن به «عقدالقلب» تعبیر می‌کنند و با تصدیق ذهنی تفاوت دارد، هر چند تصدیق ذهنی مقدمه آن است. این مقدمه ذهنی، انسان را مجبور به پذیرش و التزام نمی‌کند. انسان می‌تواند پس از آن که عقل چیزی را درک کرد، آن را نپذیرد و به آن التزام نیاورد: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾ (نمل: ۱۴) نقش اراده و تصمیم‌گیری در اینجا ظاهر می‌شود. دو چیز را نباید با یکدیگر خلط کرد: یکی شناخت حق و دیگری التزام به آن. شناخت حق به خودی خود التزام به آن را به دنبال نمی‌آورد. پای بندی به حق مستلزم اراده انسان است و همین امر ایمان را امری اختیاری می‌کند و می‌توان حتی در برابر محکم‌ترین و روشن‌ترین ادله ایستادگی کرد و آن‌ها را نپذیرفت.

این مسئله اختصاصی به باورهای دینی ندارد، بلکه در همه باورها و التزام‌های انسانی صادق است. در همه جا می‌توان با حق شناخته شده، جحد و ورزید و آن را نپذیرفت. در باورهای عادی زندگی نیز، آنجا که پای سود و زیان ما به میان می‌آید، گاهی با حق جحد می‌ورزیم. البته در اینجا باید به مسئله عمل توجه داشت؛ یعنی همان‌گونه که میان باورهای ذهنی و عقد قلبی و

التزام باطنی رابطه وجود دارد - چنانکه گفته شد - میان آن‌ها با عمل نیز رابطه وجود دارد؛ هم آن‌ها در عمل تأثیر می‌گذارند و هم عمل در آن‌ها. عمل به حق، قدرت شناخت انسان را بالا می‌برد و امکان تمکین و التزام قلبی را فراهم‌تر می‌کند. گاهی مبارزه با حق و تکذیب آن بر اثر اعمال بد گذشته انسان است: ﴿ثُمَّ كَانَ عَاقِبَةَ الَّذِينَ أَسَاءُ وَالسُّوءِىَ أَنْ كَذَّبُوا بِآيَاتِ اللَّهِ...﴾ (روم: ۱۰)

۲. عقلانیت باور

هنگامی که کسی می‌گوید: «خداپرستی نوعی باور بی‌نیاز از شواهد است»، سخن او چه معنایی دارد؟ اسکریون دو معنای محتمل بیان می‌کند:

(۱) این‌که کسی پروای درستی و نادرستی آن عقیده را ندارد؛

(۲) راه‌های دیگری غیر از شواهد و استدلال، درک درستی یا نادرستی آن وجود دارند.

به نظر می‌رسد، احتمال اول درست نیست؛ زیرا با روش اغلب مردم سازگار نیست؛ یعنی عموم انسان‌ها در اندیشهٔ صحت و خطای عقاید و باورهای خود هستند. اگر خطا بودن عقایدشان را به آنان گوشزد کنید، نسبت به آن واکنش نشان می‌دهند و بی‌تفاوت نخواهند بود. این نشان می‌دهد که موضوع اول نمی‌تواند درست باشد. احتمال دوم نیز درست نیست؛ زیرا هر راه مقبولی برای اثبات درستی یا نادرستی یک باور به معنای توجیه و معقول‌سازی آن است. نمی‌توان با اعتماد صرف به خدا، درستی اعتقاد به خدا را اثبات کرد و آن را معرفتی به حساب آورد که مبتنی بر ایمان است. از نظر اسکریون، این کار مانند آن است که صرفاً با مشارکت در بازی، خود را برنده محسوب کنیم. برنده شدن قواعدی دارد که صرفاً بر پایهٔ آن قواعد می‌توان برنده و بازنده را تعیین کرد. همچنین عقلانیت نیز قواعدی دارد که صرفاً بر پایهٔ آن قواعد، می‌توان صحت و خطای یک باور را معین ساخت. هر راه جدیدی باید بتواند میزان و معیار عقلانیت را کسب کند.

البته باید توجه داشت که به لحاظ روان‌شناختی ممکن است کسی بدون هیچ مبنایی واقعی به چیزی باور داشته باشد. همچنین ممکن است بخت با وی یار باشد و اتفاقاً باور او درست از کار درآید. اما نمی‌توان گفت: وی در طول این مدت باوری معقول داشته است. معقولیت باور

امری روان‌شناختی نیست، بلکه مسئله‌ای معرفتی است که باید بر پایه اصول و ضوابط حوزه معرفت‌شناسی به اثبات برسد. در عین حال، باید به این نکته نیز توجه داشت که باورهای بی‌پایه معمولاً از خرافات سر بر می‌آورند و به آنجا منتهی می‌شوند.^۵ به نظر می‌رسد در دو مسئله یاد شده، اختلافی با اسکریون نداشته باشیم:

اولاً، نمی‌توان نسبت به درستی و نادرستی عقیده بی‌پروا بود. یکی از مسائل مهم انسان، که می‌توان انسانیت او را در گرو همین مسئله دانست، دغدغه نسبت به درستی عقیده است. ثانیاً، روش‌های آزمون درستی یک عقیده باید عقلانی باشند. هر راه جدیدی نیز باید معقول باشد. اما آنچه قابل تأمل است، این است که آیا روش‌های معقول همان‌هایی هستند که تاکنون پذیرفته شده‌اند، یا این‌که امکان یافتن راه‌های جدید نیز هست؟ در این‌جا نگاهی کوتاه می‌اندازیم بر راه‌های گوناگون توجیه باور:

۳. انواع توجیه

اسکریون معتقد است که باورهای دینی نیز مانند سایر باورها هستند و نمی‌توان برای آن‌ها از معیاری جز آنچه در مورد درستی سایر باورها به کار می‌بریم، استفاده کنیم. برای نشان دادن این‌که چه چیزی واقعی است و چه چیزی واقعیت ندارد، باید به روش‌های عادی پژوهش توسل جست:

۳-۱. روش‌های عادی پژوهش

از نظر او، روش‌های عادی پژوهش عبارت‌اند از: منطق و مشاهده. مقصود وی از «مشاهد» نیز مشاهده حسی است؛ زیرا شهود درونی را نوعی دیگر می‌داند - که بعداً درباره آن سخن خواهد گفت. وی شهود عقلانی را نیز نمی‌پذیرد؛ حال یا آن را صرفاً به محدوده منطق خلاصه می‌کند و چیزی ورای منطق و روابط منطقی میان گزاره‌ها را قبول ندارد، یا این‌که اصلاً شهود عقلانی را امری بی‌پایه و منطبق را امری قراردادی و اعتباری می‌داند که بر پایه تعدادی اصول موضوعه بنا شده است و چیزی درباره واقعیت عرضه نمی‌کند. اسکریون در این زمینه چیزی نمی‌گوید، اما می‌توان این نکته را از او مسلم دانست که با معرفت عقلانی مستقل از تجربه، که واقعیت خارجی

را به ما نشان دهد، موافق نیست.^۶

در این‌که منطق و مشاهده از جمله طرق عادی و پذیرفته شده پژوهش هستند و می‌توانند به عنوان معیار توجیه باورها به کار آیند، تردیدی نیست؛ اما همین جا باید این تذکر را داد که مشاهده صرف و جهت نیافته از پیش زمینه‌های ذهنی و روحی و تمایلات و گرایش‌های افراد وجود ندارد یا اگر هم وجود داشته باشد، بسیار نادر است. امروز کمتر فیلسوف علمی یافت می‌شود که این گمان خام پوزیتیویستی را که «می‌توان واقعیت را با حذف تمام گرایش‌ها و تمایلات و اندیشه‌های پژوهش‌گر به تماشا نشست»، بپذیرد. فیلسوفان علم همه باورهای علمی را یا مشتتی حدس‌های تاکنون ابطال نشده می‌دانند (کارل پوپر) یا برنامه‌های پژوهشی (ایمره لاکاتوش) یا ساختارهایی که ما برای پیکره‌بندی داده‌ها به آن‌ها داده‌ایم؛ یعنی پارادایم‌های معرفتی (توماس کوهن) یا شبکه‌ای از باورها که می‌توان به گونه‌های مختلف آن‌ها را سازمان‌دهی کرد و آنچه با اقتصاد فکر بیشتر سازگار افتد، پذیرفته می‌شود (ویلرود کواین) یا چیزی مانند آن.^۷ بنابراین، نمی‌توان ساده‌باورانه الگوی «معرفت علمی» را الگوی تمام‌نمای واقعیت به حساب آورد، بلکه باید آن را طرحی برای بازخوانی واقعیت و رفتار مناسب با آن دانست. در این صورت، باورهای دینی نیز می‌توانند طرحی برای بازخوانی واقعیت باشند.

۳-۲. روش‌های غیرمتعارف

اسکریون سه راه دیگر برای توجیه باورهای دینی بر می‌شمارد و هیچ یک را رضایت‌بخش نمی‌یابد:

راه اول «احساس اعتماد زیاد» است. آیا می‌توان پذیرفت که احساس اعتماد فراوان به نوعی از قضایا، نشانه قابل اعتمادی برای درستی آن‌ها باشد؟ برای اعتباربخشی به این راه، چاره‌ای نیست جز این‌که نشان دهیم احساس اعتماد زیاد به یک قضیه راهی است به واقعیت؛ چنان‌که در مورد ادراک از راه دور (تله پاتی) ادعا شده است. در این طریق، باید بتوانیم واقعیت‌ها را از راهی دیگر نشان دهیم و سپس بگوییم که از طریق تله پاتی نیز به همان واقعیت‌ها می‌رسیم. اگر چنین باشد، آن اعتقاد توجیه شده است. اسکریون معتقد است که هیچ راهی برای نشان دادن واقعیت‌ها

وجود ندارد، مگر همان روش‌های متعارف پژوهش که عبارت باشند از: منطق و مشاهده. در صورتی که این روش‌های متعارف نتیجه بخش باشند، دیگر نیازی به این نداریم که بگوییم احساس اعتماد زیاد (که در ایمان هم وجود دارد) یک راه توجیه است و اگر نتیجه بخش نباشند، این احساس اعتماد زیاد، بی فایده است.^۸

اما شاید مسئله به این سادگی هم نباشد. اگر یکی از انواع راه‌هایی که احساس اعتماد زیاد می‌آفریند در موارد متعدد و قابل اعتنایی توانست ما را به سوی واقعیت راهنمایی کند، به تدریج می‌توان آن راه را جزو راه‌های عادی پژوهش به حساب آورد و دیگر نیازی به تأیید آن توسط سایر راه‌های عادی پژوهش نیست. کاری که در فراوان‌شناسی امروز صورت می‌پذیرد، در واقع در همین راستاست. فراوان‌شناسان می‌کوشند تا نشان دهند که از راه‌های دیگری غیر از روش‌های تجربی شناخته شده نیز می‌توان کسب معرفت کرد. مباحث فراوان و پردامنه‌ای در باب مسائلی همچون دورجنبانی، ذهن خوانی، هیپنوتیزم، ادراک از راه دور (تله پاتی) مطرح شده است. پاره‌ای از این فنون حالتی عام و تعلیم پذیر و قابل اعتماد یافته‌اند و می‌توان انتظار داشت که پاره‌ای دیگر نیز دیر یا زود به شکل همگانی و تعلیم پذیر درآیند. این مطلب نشان می‌دهد که راه‌های شناخته شده پژوهش نمی‌توانند در همه جا حرف آخر را بزنند و راه‌های دیگر نیز قابل دستیابی هستند و باید آن‌ها را پی جویی کرد، هرچند تا زمانی که اعتبار یک راه به اثبات نرسیده، چاره‌ای جز استفاده از راه‌های متعارف پژوهش نیست.

احساس اعتماد زیاد به خودی خود نمی‌تواند اثبات‌کنندهٔ صحت یک اعتقاد باشد؛ زیرا موارد فراوانی از این احساس اعتماد زیاد هستند که بی پایه به دست آمده‌اند و نوعی خرافه در آن‌ها وجود دارد. باورهای جزمی و غیرعقلانی فراوانی در سراسر جهان وجود دارند که با احساس اعتماد زیاد همراهند و در میان آن‌ها، باورهایی وجود دارد که بطلان آن‌ها به وضوح آشکار است. همچنین در میان آن‌ها، باورهایی متناقض وجود دارد که اگر بر پایهٔ احساس اعتماد زیاد، به آن‌ها اعتبار بخشیم، از تناقض سر در می‌آوریم. بنابراین، نمی‌توان احساس اعتماد زیاد را یک شرط کافی برای پذیرش یک باور به حساب آورد.

راه دوم «اجماع» است. اجماع در علوم تجربی یکی از معیارهای پذیرش یک نظریه است. آیا

الحاد، شک، یا ایمان؟ □ ۵۱

می توان اجماع دین‌داران را نیز دلیلی بر صحت عقاید دینی گرفت؟ اسکریون با این امر مخالف است؛ زیرا درست است که در جوامع دینی، وفاق جمعی وجود دارد، اما ممکن است همه آن افراد برخطا باشند. باید راهی وجود داشته باشد که بتوانیم نشان دهیم باورهای دینی صرفاً خطاهای مشترک نیستند؛ زیرا اگر صرف وفاق معیار پرهیز از خطا باشد، آن‌گاه نمی‌توان اثبات کرد که یکی از دو گروه مؤمنان و ملحدان بر باطل‌اند، همچنین نمی‌توان اثبات کرد که از میان دعاوی متعارض ادیان، یکی یا بیشتر از یکی بر باطل‌اند؛ زیرا میان هر دو گروه اجماع وجود دارد.

اما آیا همین احتمالات در مورد باورهای علمی وجود ندارد؟ آیا امکان ندارد اجماع بر باورهای علمی صرفاً خطای مشترک باشد؟ اسکریون این احتمال را قبول دارد، اما خاطرنشان می‌کند که میان دو حوزه علم و دین از این حیث تفاوت است. توفیق نظام علمی همه روزه در کارهای گوناگون از سوی میلیون‌ها انسان آزموده می‌شود. همه روزه می‌خوریم، می‌آشامیم، شنا می‌کنیم... و هیچ کدام از متعلقات این اعمال سراب نیستند. این متعلقات، امور خاصی نیستند که تنها موارد نادری از آن‌ها وجود داشته باشد. اما متعلقات باورهای دینی چیزهای خاصی هستند که تنها درباره اوصاف و تاریخ آن‌ها بحث می‌شود. «باورهای علمی» حاصل جمع همه آن چیزی است که مبنای معرفت بشری را تشکیل می‌دهد، نه صرفاً بخشی کوچک از یک شاخه علم. در علم، صرفاً بر تفسیر تجربه‌ای خاص در میان بخشی کوچک از جامعه انسانی توافق صورت نگرفته است. در علم، بر حواس اعتمادپذیر و عام و آزموده شده خودمان تکیه می‌کنیم و به طور مداوم، تأییدهای بیشتری به دست می‌آوریم. به نظر اسکریون بسیار خیال‌پردازانه خواهد بود اگر کسی گمان کند باورهای دینی می‌توانند به چنین حدی از آزمون مکرر در تجربه دینی برسند. حتی در مبنایی‌ترین باورهای دینی، عدم وفاق آشکاری وجود دارد. مسائل اجماعی را نیز می‌توان محصول القائات فرهنگی دانست، نه محصول پژوهش روشمند و مستقل.^۹

وفاق داوران می‌تواند سراب باشد؛ زیرا تنها بیان‌گر این است که داوران القائات مشترکی دارند. بنابراین، هم‌کیشان و هم‌فرهنگان نمی‌توانند داوران خوبی باشند. اسکریون حتی ملحدانی

را که در معرض آموزش‌های دینی بوده‌اند، داوران مناسبی نمی‌داند؛ زیرا آنان نیز پیشاپیش آموخته‌اند که چه معیارهایی برای تجربه‌های دینی وجود دارد، نمادهای رایج را شناخته‌اند، شرایط مناسب و نامناسب را می‌دانند و... این‌گونه مسائل رسوخ عمیقی پیدا می‌کنند و صرفاً با داشتن نیت خوب، نمی‌توان از آن‌ها اجتناب کرد. تنها راه آزمون دعاوی مؤمنان برای کسانی که با فرهنگ آن‌ها آشنایی دارند این است که به نتایج دعاوی جدید آن‌ها چشم دوزیم و آن‌ها را بیازماییم؛ مثلاً، پیش‌گویی‌های آن‌ها را درباره آینده مورد بررسی قرار دهیم و ببینیم آیا درست از آب درمی‌آیند یا نه.^{۱۰}

اسکریون دلیل دیگری در برابر اعتماد بخشی اجماع به باورهای دینی ذکر می‌کند و آن این است که در مورد تجربه‌های عادی و علمی، همه کس اعتبار آن‌ها را قبول دارد، چه مؤمن و چه ملحد؛ اما در مورد تجربه‌ها و باورهای دینی چنین توافق عامی وجود ندارد. پس به قدر مشترک مؤمنان و ملحدان، یعنی اعتبار بخشی به باورهای عادی و علمی، اکتفا می‌کنیم و مؤمنان باید برای خود دلیل دیگری بیاورند؛ یعنی در مورد باورهای دینی بار دلیل آوردن بر عهده مؤمنان است.^{۱۱}

اشکالات اسکریون به اعتبار بخشی اجماع به باورهای دینی درست‌اند، اما باید این را نیز توجه داشت که اجماع - فی نفسه - هیچ حجیتی ندارد و حتی در باورهای عادی نیز نمی‌تواند معیار صواب و خطا و حق و باطل باشد، هرچند به لحاظ روان‌شناختی، پذیرش باورهایی که اجماع پشتوانه آن‌هاست بسیار سهل‌تر است و ظن به حقیقت بودن آن‌ها نیز تقویت می‌شود. بنابراین، این‌که وی به دلیل موافقت مؤمنان و ملحدان بر سر تجربه‌های عادی و علمی و عدم موافقت آنان در تجربه‌های دینی، بار آوردن دلیل را بر دوش مؤمنان انداخت، استدلالی جدلی است، نه برهانی. اگر فیلسوفانه با این مسئله مواجه می‌شد، باید می‌گفت که هر دو گروه باید برای دعاوی خود دلیلی غیر از اجماع بیاورند، چه در تجربه‌های عادی و علمی و چه در تجربه‌های دینی.

راه سومی که اسکریون مطرح می‌کند، ایمان است. آیا خود ایمان می‌تواند پشتوانه باورهای دینی باشد و نوعی توجیه معرفتی برای آن‌ها به حساب آید؟ او با اعتبار بخشی ایمان به

الحاد، شک، یا ایمان؟ □ ۵۳

باورهای دینی مخالف است و می‌گوید: ایمان می‌تواند ما را به بخشی از حقیقت برساند، اما «امکان» نه به معنای وقوع است و نه مستلزم آن. یک ماتریالیست پرشور و مؤمن به کار خودش نیز می‌تواند ادعایی مشابه مؤمن به خدا داشته باشد و بگوید: چون من ایمان به ماتریالیسم دارم، پس ماتریالیسم حقیقت دارد.^{۱۲}

اسکریون در اینجا درباره نظریه‌های ایمان‌گروان سخنی نمی‌گوید. او می‌توانست به نظریه «بازی‌های زبانی» ویتگنشتاین و پیروانش اشاره کند، یا ایمان‌گرایی افراطی کرکگور را مطرح سازد.^{۱۳}

در هر حال، باید گفت که استدلال اسکریون قانع‌کننده است و نمی‌توان خود ایمان را راهی مستقل به سوی حقیقت دانست. هرچند ایمان می‌تواند زمینه ساز کشف حقیقت برای انسان بشود، اما در این حالت نیز حجیت حقیقت کشف شده از راه دیگری به اثبات می‌رسد، نه از راه ایمان. به عبارت دیگر، ایمان می‌تواند علت کشف حقیقت باشد، اما دلیل آن نمی‌تواند باشد.

۳-۳. ادله ترکیبی

اسکریون در انتهای نوشته خود، بحث «ترکیب ادله و شواهد» را به میان می‌کشد و چگونگی آن را در زمینه اعتقادات دینی به بحث می‌گذارد. از نظر او، ترکیب ادله و جمع شواهد و قراین در مسائل دینی، به ویژه مسئله «اثبات وجود خدا»، کارساز نیست، اما این کار در مسائل علمی و تجربی امکان‌پذیر است.

وی با بیان یک لطیفه، بحث خود را در این قسمت آغاز می‌کند. کتابی نوشته شده که ۲۰۰ دلیل آورده که « $1=1$ ». نویسنده قبول دارد که هیچ کدام از آن ۲۰۰ دلیل به تنهایی نمی‌تواند آن قضیه حساب را اثبات کند، اما مجموع ۲۰۰ دلیل، برهانی قوی بر اثبات « $1=1$ » می‌سازد. مجمع عقل‌گرایان دانشگاه ملبورن، مؤمنانی را که می‌گویند: «هیچ کدام از ادله ما برای اثبات وجود خدا کافی نیست، ولی مجموع آن‌ها برهانی قوی فراهم می‌آورد» به نویسنده آن کتاب تشبیه می‌کند.

اسکریون می‌گوید: مسئله در مورد ادله علمی و تجربی متفاوت است؛ زیرا در آنجا صرفاً

می‌خواهیم اثبات کنیم که فرضیه‌ای فراتر از حد شک معقول است و بیش از این چیزی نمی‌خواهیم. فرض کنید جنایتی را بررسی می‌کنید و با سه سرنخ مواجه می‌شود. هیچ یک از این سه سرنخ به تنهایی نمی‌تواند کسی را متهم کند، اما مجموع آن‌ها چنین امکانی دارند؛ زیرا در برهان‌های مبتنی بر احتمالات، کافی است یکی از فرضیه‌ها بیش از سایر فرضیه‌ها به تأیید شواهد برسد. لزومی ندارد که همه فرضیه‌های بدیل نامحتمل شوند. در این مثال، سرنخ اول «شال‌گردن آقای شمالی» است. سرنخ دوم «انگیزه آقای شرقی برای قتل» است؛ زیرا قبلاً با مقتول مشاجراتی داشته و او را تهدید کرده است. سرنخ سوم «مهارت آقای غربی در جودو» است که او را با گردن شکسته مقتول مرتبط می‌سازد. هیچ یک از این سه سرنخ به تنهایی آقای جنوبی را متهم نمی‌کند. درست است که آقای جنوبی یا آقای شمالی هم اتاق بوده و می‌توانسته شال‌گردن او را عاریه گرفته باشد، همچنین درست است که در صورت مرگ مقتول شغل او به آقای جنوبی می‌رسد و این می‌تواند یک انگیزه برای قتل باشد، و درست است که آقای جنوبی نیز به هنگام خدمت سربازی جودو آموخته و می‌توانسته است گردن مقتول را بشکند، اما هیچ یک از شواهد موجود، به تنهایی، فرضیه قاتل بودن آقای جنوبی را به اندازه فرضیه‌های دیگری (قاتل بودن شمالی، شرقی یا غربی) تأیید نمی‌کنند. اما اگر هر سه سرنخ را با یکدیگر جمع کنیم، می‌توانیم از مجموع آن‌ها نتیجه بگیریم که فرضیه قاتل بودن آقای جنوبی محتمل‌تر از بقیه است.

اما آیا نمی‌توان چنین رشته استدلالی را در مورد ادله اثبات وجود خدا به کار برد؟ اسکریون می‌گوید: این کار در صورتی ممکن است که همه شواهد یک فرضیه را تأیید کنند. در مورد قتل نیز همین‌طور است. اگر در آن‌جا آقای جنوبی که در هر سه سرنخ مورد اتهام واقع می‌شد، یک نفر نبود، بلکه یک عنوان با سه فرد بود، دیگر نمی‌توانستیم او را متهم اصلی بدانیم؛ مثلاً، اگر هم اتاق آقای شمالی، شهرام جنوبی بود و وارث شغل مقتول برادر او، اکبر جنوبی، بود و آن کس که در جودو مهارت داشت، بهرام جنوبی، پسرعموی شهرام بود، دیگر نمی‌توانستیم فرضیه قاتل بودن متهم اولی را قوی‌تر از فرضیه قاتل بودن شمالی، شرقی یا غربی بدانیم. در مورد ادله وجود خدا نیز وضع از همین‌طور است؛ زیرا یک دلیل خالق را اثبات می‌کند و دلیل دیگر قانون‌گذار اخلاقی را و دلیل بعدی ناظم را و... اگر بخواهیم از ترکیب ادله در اینجا بهره ببریم، باید اثبات

کنیم که قانونگذار اخلاقی و ناظم و خالق یک شخص هستند، وگرنه هر دلیل را باید جداگانه بررسی کرد و اگر قوی بود، یک موجود الوهی را اثبات می‌کند که در نهایت، چندین خدا اثبات می‌شود.

برای تکمیل استدلال ترکیبی در خداشناسی، ممکن است کسی بگوید که اصل «سادگی» مستلزم آن است که معتقد شویم یک موجود الوهی در کار است. اما در این باره، دو نکته قابل ملاحظه است: یکی این‌که شرایطی که اصل «سادگی» در آن‌ها جاری می‌شود، بسیار محدودند؛ مثلاً نمی‌توان بر اساس اصل «سادگی» مدعی شد که قاتل امروز، سارق دیروزی بانک هم هست. باید بتوانیم ارتباط او را با دزدی نیز نشان دهیم. اصل «سادگی» تنها در جایی کاربرد دارد که فرضیه‌های برابری داشته باشیم و تنها باید بگوییم کدام فرضیه ساده‌تر است.

نکته دوم این‌که در بحث خداشناسی، درست است که به لحاظ اثبات تعداد موجودات متعالی، ساده‌تر است که تنها یکی را اثبات کنیم، اما به لحاظ اوصاف آن موجود یا موجودات متعالی، ساده‌تر است که هر یک از آن موجودات واجد یک وصف باشند، نه این‌که یکی واجد همه آن اوصاف باشد. تبیین این‌که چرا و چگونه یک موجود می‌تواند هر دو یا سه وصف را داشته باشد، پیچیده‌تر است. پس در هر طرف، یک نوع سادگی وجود دارد و برای ترجیح یکی بر دیگری، دلیل لازم است.^{۱۴}

در مورد «دلیل ترکیبی» چهار نکته قابل تأمل وجود دارد:

۱. مقایسه دلیل ترکیبی خداشناسی با دلیل ترکیبی در ریاضیات بی‌وجه است؛ زیرا ریاضیات، به ویژه علم حساب و مثالی که آورده شد ($1 = -1$)، از اموری نیستند که بتوان درباره آن‌ها دلیل ترکیبی آورد. دلیل ترکیبی در قضایای پسین و تجربی و شبه تجربی آورده می‌شود و در قضایای پیشین هیچ جایی ندارد. برای اثبات قضایای ریاضی، باید از روش قیاسی استفاده کرد، در حالی که دلیل ترکیبی بر استقرای شواهد مختلف و جمع قراین گوناگون و تقویت احتمال و تراکم تأیید است و این ربطی به ریاضیات ندارد. اما در خداشناسی، می‌توان از چنین دلیلی استفاده کرد (چگونگی آن در ادامه خواهد آمد).

۲. اگر بخواهیم دلیل ترکیبی خداشناسی را با دلایل علمی - تجربی مقایسه کنیم، باید در

زمینه‌شناسی نیز فرضیه‌های گوناگون را در نظر بگیریم و ببینیم که مجموعه شواهد، کدام فرضیه را محتمل‌تر می‌سازند. این‌که در تمام موارد، تأیید یک فرضیه باید به تأیید شواهد برسد، سخن درستی است. در مسائل علمی همین کار را می‌کنیم، در خداشناسی نیز همین وضع برقرار است. اسکریون در این مسئله تردید دارد و گمان می‌کند که هر یک از ادله و شواهد یک فرضیه جداگانه را تأیید می‌کند؛ مثلاً، یک دلیل وجود خالق را تأیید می‌کند و دلیل دیگر ناظم را و... اما آیا امکان ندارد تمام این اوصاف را در یک فرضیه جمع کنیم؟ اگر فرضیه «ذات واجب الوجود» را در نظر بگیریم، تمام این اوصاف در آن نهفته است؛ زیرا واجب‌الوجود از همه جهات واجب‌الوجود است. پس دارای تمام صفات کمال هست. در این صورت، بدون نیاز به اثبات یکی بودن وجودهایی که هر دلیل اثبات می‌کند، به وحدت آن‌ها می‌رسیم. اما باید به این نکته توجه داشت که باید خود این فرضیه بر سایر فرضیه‌ها ترجیح داشته باشد. ترجیح این فرضیه می‌تواند از ناحیه کمال این فرضیه و نقص بدیل‌هایش باشد. اگر موجودی را فرض کنیم که ناظم است و علم و قدرت لازم برای نظم بخشی به جهان دارد، ولی قدرت خلق و قانون‌گذاری اخلاقی را ندارد، این موجود ناقص است و محتاج، و ممکن است با خالق جهان به سازش نرسد و حتی نتواند نظم جهان را چنان‌که باید و شاید برقرار کند و احتمال سرایت نقص در خود نظم نیز پدید می‌آید؛ زیراگاهی لازم می‌شود برای نظم بخشیدن به مجموعه‌ای از حوادث، موجودی خلق شود و همکاری خدای خالق را می‌طلبد، اما او همکاری نمی‌کند و آن موجود را خلق نمی‌کند و موجب می‌شود خدای ناظم نتواند نظم مطلوب را ایجاد کند. همچنین عکس این مطلب نیز صادق است؛ یعنی خدای خالق نیاز به نظم در خلقت نیز دارد، نمی‌تواند موجوداتی را بیافریند، بدون این‌که به آن‌ها نظمی بخشیده شود. حال اگر خدای ناظم نخواهد یا او همکاری کند، در کار خلقتش نیز خلل وارد می‌شود؛ زیراگاهی نیازمند ایجاد فضای لازم برای آفرینش است. اگر آفریده‌ها به شکل مطلوب برای خلقت نظم نیافته باشند، آن‌گاه در روند آفرینش آن‌ها خلل پیش می‌آید. نظم و خلقت همچون زنجیره‌ای به یکدیگر پیوسته‌اند و فرض جداکردن آن‌ها از یکدیگر با مشکلات زیادی مواجه است. اما اگر هر دو یکی باشند، هیچ یک از این مسائل پیش نخواهد آمد.

در مسائل علمی نیز دقیقاً همین روند طی می‌شود. در مثال اسکریون، سه سر نخ وجود دارد که هر کدام وصفی را تأیید می‌کند: یکی وصف ارتباط با شال گردن را، دیگری وصف داشتن انگیزه قتل را و سومی وصف مهارت در کشتن را، و هیچ کدام از این شواهد، فرد خاصی را نشانه نمی‌گیرند. ممکن است آقای جنوبی دارای هر سه وصف باشد، می‌تواند سه فرد جداگانه، شمالی، شرقی و غربی یا افراد دیگر باشد. آنچه فرضیه قاتل بودن آقای جنوبی را تقویت می‌کند این است که انجام قتل توسط یک فرد به شکل هماهنگ‌تر و محتمل‌تری صورت می‌پذیرد، تا این‌که سه نفر با یکدیگر همکاری و همفکری کرده و دست به قتل زده باشند، که یکی سودکار را ببرد و دیگری زحمت آن را بکشد و سومی فقط نشانه خود را بر جای بگذارد. آنچه در این مثال، فرضیه وحدت قاتل را تقویت می‌کند، این است که مشاهده می‌کنیم شخص واحدی دارای هر سه صفت است. در بسیاری از مسائل علمی، به ویژه مسائل پیچیده‌تر علمی، که مفاهیم نظری^{۱۵} در آن‌ها به کار رفته و قابل مشاهده حسی نیستند، بلکه مفاهیم نظری هستند که برای تنظیم شواهد تجربی و اقتصاد در فکر و گفتار یا تبیین یک دسته شواهد به کار گرفته شده‌اند، صرفاً بر اساس فرضیه است که وحدت موضوع را در نظر می‌گیریم، و گرنه هر دسته شواهد، وصفی را ثابت یا تأیید می‌کند که غیر از سایر وجوه است؛ یعنی هر دسته شواهد یکی از ابعاد فرضیه جامع ما را مورد تأیید قرار می‌دهد که با ابعاد دیگر متفاوت است و یا به دلیل تفاوت ابعاد و وجوه موضوع، از وحدت موضوع دست نمی‌کشیم، مگر آن‌که دلیلی بر خلاف آن وجود داشته باشد. در مسئله خداشناسی نیز وضع از همین قرار است و ما از فرضیه جامع خود دست نمی‌کشیم، مگر آن‌که دلیلی بر خلاف آن اقامه شود که چند خدایی را بر توحید ترجیح دهد.

۳. اما حتی اگر آنچه اینک ذکر شد نپذیریم، می‌توانیم دلیل جداگانه‌ای بر توحید اقامه کنیم. با امکان اقامه دلیل بر توحید، مشکل تعدد اوصاف حل می‌شود و فرضیه خداشناسان به اثبات می‌رسد. در اینجا، نیازی به اثبات حد اکثری وجود ندارد. بلکه به همان معنا که در مورد فرضیه‌های علمی به کار می‌رود؛ یعنی «رفع شک معقول» کافی است.

۴. اصل «سادگی» یک اصل قوی نیست، چه در مسائل علمی و چه در مسائل دیگر. دلیل آن هم این است که اصل «سادگی» هیچ چیزی را اثبات نمی‌کند. این اصل یک اصل روان‌شناختی

است، نه معرفتی؛ یعنی در مقام ترجیح میان فرضیه‌های مختلف، تا آن‌جا که امکان دارد با ادله دیگر کار می‌کند. اگر تکافوی ادله رخ داد و دو فرضیه از حیث شواهد و قراین به طور مساوی به تأیید رسیدند، آن‌گاه به طور طبیعی میل انسان به سوی فرضیه‌ای می‌رود که ساده‌تر باشد. به نظر می‌رسد ما چیزی بیش از این نمی‌توانیم در مورد اصل «سادگی» بگوییم و نمی‌توانیم ارزش معرفتی بالاتری برایش قائل شویم. از این رو، چه در مسائل علمی و چه در مسائل خداشناسی، با آن در همین حد رفتار خواهیم کرد.



پی‌نوشت‌ها

1. irrational.
2. transrational.
3. Louis P. Pojman, ed., *Philosophy of Religion: An Anthology* (Wadsworth, 1986), pp. 355- 356.
4. Michael Scriven, "The Presumption of Atheism", in *Philosophy of Religion: An Anthology*, ed. Louis P. Pojman, pp.364- 372.
5. Ibid., p. 365.
6. Ibid.
۷. رک: جان لازبی، درآمدی تاریخی بر فلسفه علم، (تهران: نشر دانشگاهی) / آئن چالمرز: چیستی علم، (تهران، انتشارات علمی و فرهنگی) / علم‌شناسی فلسفی (مجموعه مقالات دائرةالمعارف پل ادواردز)، ترجمه عبدالکریم سروش، (تهران، مؤسسه تحقیقات علمی و فرهنگی).
8. Ibid.
9. Ibid., p. 366.
10. Ibid., pp. 366-367.
11. Ibid., p. 367.
12. Ibid., pp. 365-366.
۱۳- این موارد در مقاله «عقل و ایمان» از کتاب درآمدی بر کلام جدید، از همین نویسنده مورد بررسی اجمالی قرار گرفته‌اند.
14. Ibid., pp. 370-372.
15. theoretical terms.



پروفیسر شکیل احمد
پرنسپل جامعہ اسلامیہ
پرنسپل جامعہ اسلامیہ