

عقلانیت و باور دینی

جان هیک / ع. فکور

نقطه ش ۱۳، ۸۶/۱/۲۳

چکیده: مقاله حاضر ترجمه یکی از فصل‌های کتاب مهم تفسیر دین، جان هیک، فیلسوف دینی پرآوازه معاصر است. فارسی‌زبانان پیشتر با آثار جان هیک آشنا شده‌اند و کتاب فلسفه دین او به فارسی برگردانده شده است. همچنین در مورد اندیشه‌های او کتاب‌های زیادی به فارسی نگاشته شده است. وی فیلسوف دین شکاکی است. بدین معنا که معتقد است جهان به لحاظ دینی ابهام دارد و دلیلی محکم بر دینی بودن آن وجود ندارد. با این حال معتقد است که باور به وجود خدا و داشتن زندگی دینی امری کاملاً معقول است و هر کس حق دارد همان گونه که بدون وجود دلیلی بر واقعی بودن جهان هستی، آن را قبول می‌کند. بدون وجود دلیلی بر دینی بودن جهان، آن را دینی بدانند. وی در این مقاله بر این موضع خود استدلال می‌کند.

باور به واقعیت خدا برای کسانی که زندگیشان را در محضر خدا می‌بینند، همان قدر معقول است که باورهای همه ما در باره محیطمان بر اساس تجربه‌ای که از آن داریم.

باور دینی، به معنای دقیق کلمه متکی به استنباط از شواهد کشف شده در ساختار جهان یا

در مسیر تجربه انسان - که همواره به لحاظ نظری دچار ابهامند - نیست؛ بلکه بر تعبیر غیرآگاهانه آثار محیط تکیه دارد، بدین نحو که آگاهانه دارای آن نوع معنایی تجربه می‌شود که در زبان دینی بیان می‌شود. فرد معتقد با چنین تعبیری دست به یک انتخاب‌شناختی بنیادین می‌زند و از این طریق خطر می‌کند: خطر در افتادن به اشتباهی مهم. و این بدین دلیل است که فرد با پیش رفتن در این رده «با ایمان» زندگی می‌کند، نه «با بینش».

این تلقی از باور دینی، یعنی انتخاب‌شناختی، تحول نسبتاً جدید بوده است. السدیر

مک اثنا تیر می‌گوید: پاسکال نخستین خدا باور غربی بود که جهان را دارای ابهام دینی می‌دید و بی‌خدایی را به همان اندازه [ی خدا باوری] گزینه‌ای جدی می‌شمرد؛ و به همین سان نخستین کسی بود که به صورت بندی پاسخی دینی به این موقعیت پرداخت. این پاسخ عبارت بود از این محاسبه که (با توجه به مفهوم پاسکال از خدا) خطر عدم باور به نحو قابل ملاحظه‌ای بیش از خطر باور است؛ و بنابراین مصلحت، و به همین معنی معقول است که باور داشته باشیم. من می‌خواهم معقولیت به معنای قبول حکایتگری تجربه «حضور خدا» از سوی دارندگان را، جایگزین معقولیت به معنای محاسبه خطرها کنم. در عین حال به نظر من پاسکال در این نکته بر حق بود که توجیه باور به خدا عبارت است از: استدلال بر معقولیت مستقیماً به این نتیجه می‌رسد که خدا وجود دارد، بلکه عبارت است از: استدلال بر معقولیت این باور، در عین این که نمی‌توان به هیچ معنای عینی اثبات کرد یا نشان داد که از نقیضش محتمل‌تر است.

سخن از عقلانیت باور به خدا راجع به عقلانیت باور است و نه (راجع به عقلانیت) متعلق باور، گزاره‌ای که مورد باور است یا درست است یا غلط: باور به آن است که عقلانی یا غیر عقلانی است.

فعالیت عادی روزانه ما مسبوق است به اعتمادی عام نسبت به حکایتگری تجربه ادراکی: در حالی که می‌دانیم گهگاه دستخوش پندارها و وهمها و ادراک‌های نادرست مختلف می‌شویم، این دانستن مسبوق است به اعتمادی عام نسبت به قسمت عمده و جریان عادی تجربه شناختی مان. تنها بر پایه این اعتماد است که می‌توانیم دلیلی بر طرد موارد خاص تجربه که با بقیه سازگار نیستند، داشته باشیم ما در این جا با چیزی مواجهیم که برایمان بنیادین است. اما، گرچه هیوم مخالف تبیینی مشابه در باب باور دینی بود، چنین تبیینی ممکن است. پنلهوم این را «استدلال [بر اساس] همانندی» می‌نامد. این استدلال می‌پذیرد که اثبات وجود خدا هم مانند اثبات وجود جهان مادی ممکن نیست، اما مدعی است که خدا باوری هم، همچون باور ادراکی، از پاسخ طبیعی ذهن بشر به تجاربش بر می‌خیزد.

اصل کلی که بر اساس آن عمل می‌کنیم این است که عقلانی است که تجارب ادراکمان را حکایتگر بدانیم مگر دلیل برای تردید درباره حکایتگری‌شان داشته باشیم. چنین دلایلی دو نوع می‌توانند داشته باشند.

نخست، ممکن است ما از وضع ایجابی که می‌تواند در این مورد فریمان دهد آگاه باشیم؛ و دوم، بی‌آن که به علت فریب دهنده خاصی علم داشته باشیم، تجربه می‌تواند چنان ناپایدار و گسسته از بقیه تجربه مان باشد و لوازمش چنان ناهمخوان با کل باورهای موجودمان باشد

که برایمان معقول باشد که فریب ناکش قلمداد کنیم، یا دست کم از پذیرش ایجابی آن به عنوان «تجربه اصیل» X سرباز زنیم.

به عنوان نمونه نوع نخست، اگر پس از مصرف مقدار قابل ملاحظه‌ای الکل، زمین به نظر من موج زنان برسد و دیوارها متلاطم، علم من به آثار الکل بر دستگاه عصبی باعث خواهد شد که در همان هنگام یا بعداً نسبت به واقعیت فیزیکی آن موج زدن و تلاطم شک کنم. به عنوان نمونه نوع دوم، اگر من زمانی که بیدار به هوش و سالمم برای لحظه‌ای «دیدن» بشقاب پرنده را تجربه کنم و در لحظه‌ای دیگر آن را نبینم. احتمالاً باید این تجربه را به عنوان معلول نوع کژکاری دستگاه ادراکم نادیده بینگارم.

در گستره‌ایمن تر تجربه عادی، می‌توان این اصل عام را پذیرفت که در نبود دلایل کافی برای شک، اعتماد به تجربه متعارف جهان بیرونی که بر ما اثر می‌گذارد، عقلانی است. کسی که دارای احساسی نیرومند و پیوسته از حضور در محضر خدا دارد، باید مستقاعد شود که خدا وجود دارد، به همین سان فرد دین دار که زندگی را بر اساس حضور الاهی تجربه می‌کند، عقلاً حق دارد که به آنچه تجربه‌اش می‌گوید - یعنی، خدا واقعی است یا وجود دارد - باور داشته باشد.

حال که این را گفتیم، باید بی‌درنگ قید مهمی را اضافه کنیم. نخستین قید این است که «تجربه حضور در محضر خدا» هر قدر هم که از لحاظ روانی قاهر باشد، اگر ما از مسیری دیگر به معرفت یا باوری محکم نسبت به این که «خدایی وجود ندارد» برسیم، کامل از اعتبار می‌افتد. اگر متوجه شویم که مفهوم الوهیت در بردارنده تناقض است و نمی‌تواند مصداق داشته باشد، چنین حالتی پیش خواهد آمد.

یک فرد عاقل تنها در صورتی به پذیرش حکایتگری گزارش‌های تجربه دینی دیگران گشوده خواهد بود و تنها در صورتی به تجربه دینی خودش اعتماد خواهد کرد که باورهایی که هر یک از این تجارب تولید می‌کنند، چنان باشند که فرد حکم به امکان درستی آنها بکند. بنابراین اگر قرار باشد «تجربه زندگانی در حضور خدا» جدی گرفته شود و وجود خدا باید ممکن - البته نه فقط یک ممکن منطقی صرف - بلکه یک ممکن مؤثر دانسته شود. این جا جایی است که ارزش الاهیات طبیعی معلوم می‌شود. کار الاهیات طبیعی اثبات وجود خدا یا حتی نشان دادن امکان این اثبات نیست، بلکه اثبات امکان وجود خدا تأثیر (یعنی قدرت تبیین) این امکان است. به رأی من، خرد می‌تواند هم امکان وجود یک خدا را تصدیق کند و هم این که واقعاً این امکان امکانی مؤثر است. در این صورت تجربه خدا باورانه دینی باید جدی گرفته شود.

پیشنهاد من این است که توجه‌مان از تجربه‌ها به عنوان رخدادهایی که می‌توان عللشان را جست‌وجو کرد، به موقعیت تجربه‌گر معطوف کنیم و بپرسیم چنین کسی بر مبنای تجربه خود عقلاً باید چه فکر و باوری داشته باشد. بنابراین همان‌طور که در آغاز نشان دادم، آنچه در این جا مستقیماً مورد توجه ماست، استدلال بر وجود خدا نیست؛ بلکه عقلانیت باور به وجود خدا بر مبنای تجربه دینی خداپاورانه است. به بیان ویلیام آلتون، به توجیه فعل باور توجه داریم، یعنی فعل تشکیل باورها بر اساس تجربه دینی.

به نظر من، راه توجیه باور به وجود خدا همین است. این باور اساساً به همان شیوه‌ای توجیه می‌شود که باورهای ما درباره «چیستی و چگونگی چیزها» در محیط پیرامون، یعنی با اثر محیط بر ما؛ آگاهی ما از آن، همان تجربه ما از آن است. برای این که باور به واقعیت موجودات داده شده در تجربه، چه تجربه مستقیم (مانند وقتی که آن چه را که در برابرمان است به عنوان صندلی تجربه می‌کنیم)، چه تجربه غیرمستقیم (مانند وقتی که زندگی‌مان را در حضور نادیدنی خدا تجربه می‌کنیم) برای ما عقلانی باشد، دو شرط باید برآورده شود. یکی این است که ما مسؤولانه حکم کرده باشیم (یا معقولانه فرض کرده باشیم) که وجود چنین موجودی ممکن است؛ و دیگر این که به نظر می‌رسد که به نحوی نیرومند و پایدار و نافذ که اقتضای باور به واقعی بودنش را داشته باشد، در تجربه ما حضور دارد، وقتی کسی بر مبنای تجربه دینی مقنع، به وجود خدا باور پیدا می‌کند، باورش نیز [همچون تجربه‌اش] باوری عقلانی یا معقول یا محکم است.

براین اساس باید بپذیریم که کسانی چون موسی، عیسی، پولس قدیس، فرانسیس قدیس، مارتین لوتر، کاترین جنوایی، جولین نورویچی، [حضرت] محمد، حلاج، رامانوجا، گورو ناناک و راماکریشنا به عنوان افرادی عاقل شایستگی یافته‌اند که باور کنند خدا وجود دارد. اما باورمندان عادی‌تر که از این صور نیرومند و فراگیر تجربه دینی بهره‌مند نیستند، چه؟ آیا این سیر استدلال، هیچ توجیهی برای باور آنها به واقعی بودن خدا فراهم می‌کند؟

کسانی که هرگز در هیچ حدی از تجربه دینی برخوردار نیستند، نمی‌توانند همان توجیهی را که دارندگان تجربه دینی دارند، داشته باشند. البته اگر چنین افرادی وجود داشته باشند، اما ممکن است آنها چنان تحت تأثیر ثمرات معنوی و اخلاقی ایمان در زندگی قدیسان قرار گرفته باشند که، دست‌کم با تردید، به سهم شدن در باورهای ایشان گرایش پیدا کنند، به رأی من در این حالت به‌جا خواهد بود که همین اثرپذیری را نوعی تجربه دینی ثانویه به حساب آوریم. یا چنان که بسیار شایع است انسان‌ها ممکن است باورهای دینی را بدین خاطر باور داشته باشند که آنچه را پرورششان به آنها القاء کرده است بی‌چون و چرا

پذیرفته‌اند، در حالی که مشارکشان در تجربه دینی در کمترین حد است.

اما آنچه شایع‌تر است حالت باورمند عادی است که در تجربه خود دارای مشابه یا طنین دور دست تجربه سرنوشت‌ساز شخصیت‌های بزرگ دینی است. این طنین ممکن است اصلاً چشمگیر یا به یاد ماندنی نباشد؛ ممکن است فقط یک لحظه [احساس] معنایی بسیار شدید در کلیسا، معبد یا مسجد، یا در عبادت فردی، یا هنگام خواندن کتب مقدس یا تسبیح گفتن، باشد؛ یا، در سطحی بالاتر، ممکن است معنای خیر یا واقعیت متعالی باشد که در یکی از نقاط ژرف تجربه، عشق، یا زایش یا مرگ انسان، بر ما گشوده می‌شود، یا از طریق تأثیر پایدار یک آرمان که به تعهد عملی بر ضد یک بلای اجتماعی یا تعهد عملی برای تحقق یک خیر اجتماعی منجر می‌شود، یا در آگاهی به عظمت راز آلود مکان پیرامون، هنگام خیره شدن به آسمان پرستاره شب، یا در نزد کوه، دریاچه، جنگل یا اقیانوس، یا نزد حضوری که مرا با شادمانگی اندیشه‌های برین، می‌آشوبد.

اما در این جا پیچیدگی دیگری رخ می‌نماید. ویلیام رو استدلال کرده است که اصل زودباوری اگر بخواهد معتبر باشد نه تنها باید متضمن این باشد که شخص الف تجربه‌ای داشته باشد که به نظر برسد ناظر به x است و نیز متضمن این که او هیچ دلیل ایجاد نداشته باشد بر این که فکر کند این تجربه فریب‌آمیز است، بلکه باید متضمن این هم باشد که بدانند چه نوع اوضاع و احوالی تجربه همگانی از x را مشکوک می‌کنند و باید بدانند که این اوضاع و احوال [در مورد تجربه خودش] برقرار نیستند. به نظر رو اگر فرد فاقد این معرفت افزون باشد، باورش به این که x وجود دارد، به معنای درست کلمه عقلانی نیست.

● اشاره

دکتر هادی صادقی

۱. جان هیک فیلسوف دینی شناخته شده و معتبری است. پلورالیسم دینی یکی از ابداعات مهم و مشهور اوست. کتاب تفسیر دین (An Interpretation of Religion) او، اثری ماندگار و قویم در فلسفه دین است.

البته او چنان بسیاری از غربیان مهم نوین است و برای دریافت نظریاتش باید هم تأمل بیشتر نمود و هم با سایر دیدگاه‌هایش آشنا بود.

۲. موضع جان هیک در این مقاله، موضعی فهمیدنی و دفاع‌پذیر است، البته مشروط بر پذیرش مفروضات آن. یکی از مفروضات جان هیک ابهام یا ابهام دینی جهان است. در نظر او ادله له یا علیه وجود خدا و امور دینی در جهان کافی نیست و هیچ طرف به روشنی نمی‌تواند ادعای حقیقت را بکند. بنابراین، گویا در تاریکی هستیم و نمی‌دانیم که جهان

نهایتاً دینی است یا غیردینی. این موضوع در فرهنگ اسلامی تفاوت‌های جدی با فرهنگ مسیحی دارد. یکی از مشکلات فرهنگ مسیحیت تناقضات درونی اعتقادات مسیحی است که در مورد توحید و تثلیث، تجسد و حلول خدا در بشر و مانند آن وجود دارد. فیلسوفان و اندیشمندان مسیحی تلاش‌های بسیاری برای رفع این تعارضات داشته‌اند، اما در هر حال قرین توفیق نبوده‌اند و در موضع ضعف قرار داشته‌اند. از این روست که از منظر یک مسیحی می‌توان موضع ابهام یا ابهام دینی جهان را درک کرد. اما از موضع یک مسلمان، چنین ابهامی وجود ندارد؛ زیرا هیچ یک از باورهای بنیادین اسلامی در مورد خدا و پیامبر، واجد چنین تناقضاتی نیست. همچنین رابطه خدا و جهان، رابطه‌ای تعریف شده و روشن و بی‌ابهام است. نه خدا در جهان حلول کرده، نه در شخصی متجسد شده و نه قرار است کسی از میان آدمیان داعیه‌دار خدایی شود.

از سوی دیگر ادله محکم متکلمان و فیلسوفان مسلمان بر لزوم وجود خدا، هر گونه شک و شبهه‌ای را می‌زداید. برهان‌های صدیقین و وجوب و امکان، از برهان‌های بسیار متقن و مستحکم‌اند که تقریرهای متفاوتی از آنها شده است و در کتاب‌های فلسفی و کلامی یافت می‌شوند.^۱

اما اگر پذیرفتیم که یافتن حقیقت ناممکن است و جهان ابهام دارد، آن‌گاه موضع جان هیک موضعی معقول و پذیرفتنی است. اگر حقیقت و صدق دست نیافتنی شد، آن‌گاه صرفاً باید از عقلانیت باور و ایمان به وجود خدا یا عدم آن بحث کرد.

۳. مقایسه جان هیک میان باور به وجود جهان خارج از ذهن، و باور به وجود خدا مقایسه‌ای درست است، از این جهت که هر دو باور مبنایی‌اند. به گفته آستون همان طور که باورهای ما درباره جهان حسی متکی به باور مبنایی ما به واقعی بودن این جهان است، باورهای ما در مورد خدا و پیامبر و مسائل دینی، متکی به باور بنیادین دینی ما به وجود خداست و هیچ یک دلیل نمی‌خواهد.

همچنین اعتماد به تجربه‌های حسی و ادراکات ناشی از این تجربه‌ها امری معقول و پذیرفتنی است. به همین ترتیب، اعتماد به تجربه‌های دینی و ادراکات ناشی از آن امری معقول و پذیرفتنی است و دلیلی ندارد در یک مورد سخت‌گیری بیشتری کنیم. پس می‌توان گفت دین‌داران حق دارند باور مبنایی خود به وجود خداوند را حفظ کنند، مگر آن‌که دلیلی علیه آن اقامه شود، یا مشکل دیگری پدید آید، چنان که جان هیک شرایط آن را بیان کرد.

۴. جان هیک شرایط خوبی را برای عقلانیت باور به وجود خدا ذکر کرد. اما جا دارد که این شرایط دقیق‌تر تبیین شود. وجود معیار برای عقلانیت ضروری است. به‌طور خیلی

۱. از باب نمونه رک: بداية الحکمة و نهاية الحکمة علامه طباطبایی و شرح تجرید الاعتقاد علامه حلی، اسفار اربعه ملاصدرا و...

فشرده باید گفت عقلانیت در نسبت با اهداف و وسایل به کار گرفته شده برای رسیدن به اهداف تعریف می‌شود. اهداف باید ارزشمند باشند تا عقلانی به حساب آیند. همچنین وسایل باید کارآمد، کم‌هزینه و پرفایده و سهل و ساده باشند. علاوه بر این معیارهای عام، باید معیارهایی خاص باور و اعتقاد داشت. مایکل استنمارک تعدادی از این معیارهای خاص حوزه فکر و اندیشه و باور را برمی‌شمرد.

معیارهایی که برای پذیرش عقلانی مجموعه‌ای از باورها، نظریه‌ها، فرضیه‌ها و مانند آن وجود دارد عبارت‌اند از:

الف) دارای سازگاری منطقی است؛ یعنی خودستیز نیست (اصل سازگاری درونی "internal consistency")؛

ب) با سایر نظریه‌ها سازگار است (اصل سازگاری بیرونی "external consistency")؛

ج) دارای انسجام است؛ یعنی اجزایش به یکدیگر پیوسته‌اند (اصل انسجام درونی "internal coherence")؛

د) با سایر نظریه‌ها انسجام دارد (اصل انسجام بیرونی "external coherence")^۱؛

س) از دیگر نظریه‌ها ساده‌تر است (اصل سادگی "simplicity")؛

ش) امکان پیش‌بینی پدیده‌های جدید را فراهم می‌سازد (اصل پیش‌بینی‌پذیری "predictability")؛

م) تبیین‌های روشن‌تری از پدیده‌های معماگونه ارائه می‌دهد (اصل قدرت تبیین‌گری "explanatory power")؛

ه) فراگیرتر از رقبایش است (اصل دامنه "scope")؛

ی) به کارگیری آن آسان‌تر از رقبایش است؛ یعنی در موقعیت‌های خاص کارآمدی عملی بیشتری دارد (اصل کاربرد عملی "practical applicability" (Stenmark, 1995: 271)^۲

با به کار گرفتن این معیارها می‌توان اعتماد بیشتری به باورها پیدا کرد و عقلانیت آنها را تأمین شده دانست.

۱. انسجام شرطی قوی‌تر از سازگاری است. در سازگاری همین بس که تناقضی در کار نباشد. اما در انسجام افزون بر بودن تناقض، وجود رابطه اثباتی و ایجابی، مانند استلزام، نیز لازم است.

۲. Mikael Stenmark استاد فلسفه و الاهیات در دانشگاه آپسالای سوئد.