

سلسله جزوات درسگفتاری

معرفت شناسی باور دینار

استاد مصطفی ملکیان

مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم ، ۱۳۸۴-۸۵

[MOSTAFAMALEKIAN.TELEGRAM](https://t.me/MOSTAFAMALEKIAN)

[BIDGOLI1371.BLOGFA.COM](https://www.blogfa.com/BIDGOLI1371)

فهرست

Contents

جلسه اول	۱۳
اقسام رویکرد به پدیده‌های دینی	۱۳
انواع پدیده‌های دینی	۱۳
۱. تجارب دینی:	۱۳
۲. عقاید و یا باورهای دینی:	۱۴
انواع افعال دینی	۱۴
۵- فراورده‌های اجتماعی دین	۱۵
انواع فراورده‌های اجتماعی دین	۱۵
سه رویکرد به پدیده‌های دینی	۱۶
رویکرد الهیاتی (theological approach)	۱۶
تفاوت متدلوژی پراگماتیستی با رئالیستی	۱۷
معانی حقانیت	۱۷
مؤلفه‌های روانشناختی انسان سالم	۱۷
ویژگیهای جامعه‌ی سالم	۱۷
ویژگیهای رویکرد درمانی	۱۸
دینپژوهان بزرگ اروپا	۱۹

۲۰	ویژگیهای رویکرد علمی به دین
۲۰	شاخه‌های مختلف رویکرد علمی
۲۱	فلسفه‌ی دین
۲۳	معرفشناسی دینی
۲۴	معرفشناسی تجربه‌ی دینی
۲۴	۱- آیا تجربه‌ی دینی محتوای معرفتی هم دارد؟
۲۵	۲- تأثیر عوامل ارثی و محیطی بر تجربه‌ی دینی
۲۵	دو دیدگاه مهم درباره‌ی تأثیر عوامل ارثی و محیطی
۲۶	۳- تجربه‌ی دینی و پشتیبانی از باورهای دینی
۲۷	۴- تجربه‌ی دینی و گسترهی حجیت معرفتشناختی آن
۲۷	تجربه‌ی دینی و تفسیر تجربه‌ی دینی
۳۰	معرفشناسی باور دینی
۳۰	باورهای دینی: از اثبات تا معقولیت
۳۲	جلسه‌ی دوم
۳۲	مروری کوتاه بر بحث جلسه‌ی اول
۳۲	تاریخچه‌ی ای مختصر در باب تعریف معرفت
۳۳	مسأله‌ی گتیه

روانشناسی باور	۳۳
شکاف بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی	۳۴
ادیان غربی و شکاف بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی	۳۴
هویت دینی	۳۵
موجهیت	۳۶
صدق	۳۶
معنی «موجه» در تعریف دوم	۳۷
گزاره های بدیهی	۳۸
روانشناسی و معرفتشناسی	۳۸
صدق و کذب باورهای دینی در معرفتشناسی	۳۹
نظر قدما در باب صدق و کذب باورهای دینی	۳۹
موجهیت باورهای دینی	۳۹
معقولیت باورهای دینی	۴۰
گزاره های خردپذیر، خردستیز و خردگزیز	۴۰
موضع انسان در مقابل این سه نوع گزاره	۴۱
نظر ویلیام جیمز در باب این سه نوع گزاره	۴۱
نظر کلیفورد در باب گزاره های خردگزیز	۴۱

۴۲	 نظر ویلیام جیمز در باب خردگريزها
۴۳	 وجوه رجحان گزاره‌های خردگريز
۴۴	 پرسش و پاسخ
۴۷	 جلسه‌ی سوم
۴۷	 مروری کلی بر مباحث دو جلسه‌ی قبل
۴۷	 ماهیت روانشناختی باور
۴۸	 معیارهای باور
۴۹	 فائلان به قول دوم
۵۱	 تفاوت علم و ایمان
۵۱	 باور دینی
۵۱	 گزاره‌ی دینی
۵۲	 دینی بودن یک گزاره به چیست؟
۵۴	 آیا گزاره‌های دینی از سنخ علم هستند؟
۵۵	 راه‌های اثبات حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی
۵۶	 علم مطلق شرط کافی، نه لازم
۵۷	 روش اول در اثبات حجیت گزاره‌های دینی
۵۸	 حجیت معرفت‌شناختی وحی

منابع شناخت غیر اجماعی	۵۹
تفاوت پیش آگاهی با غیگویی	۶۰
«وحی» منبع شناخت اجماعی یا غیر اجماعی؟	۶۰
پیش فرضهای حجیت معرفتشناختی وحی	۶۱
دو) وثاقت تاریخی متن	۶۲
تفاوتهای متدلورژیک اثبات	۶۲
متدلورژی تحقیق تاریخی بعد از دیوید هیوم	۶۲
متدلورژی تحقیق تاریخی در علم رجال	۶۵
مغایرت روش سنتی تحقیق تاریخی با روش مرسوم	۶۵
سه) اعتبار هرمنوتیک تفسیر	۶۶
تفسیر و نزاع روشنفکران و مخالفانشان	۶۹
پیشفرض گرفتن حجیت معرفت شناختی وحی	۷۰
روش دوم در اثبات حجیت گزاره‌های دینی	۷۰
انواع گزاره‌ها در کتب مقدس	۷۳
جلسه ی چهارم	۷۴
مروری بر مباحث جلسه ی سوم	۷۴
پرسشهای تأمل برانگیز	۷۴

۱- نیاز به اثبات حجیت معرفتشناختی گزاره‌های دینی	۷۴
۲- تغییر دین و مذهب	۷۵
اثبات ناپذیری صدق و کذب گزاره‌های دینی	۷۶
تقابل ایمان و استدلال	۷۷
پرسش و پاسخ	۷۹
جلسه ی پنجم	۸۴
این مجموعه اگر در قالب یک نظام در بیاید می‌شود نظام دینی:	۸۴
۱- عدم امکان استدلال	۸۴
پاسخ به دلیل سوم	۸۵
۲- امکان استدلال	۸۶
عدم مطلوبیت استدلالی کردن گزاره‌های دینی	۸۶
وجه نیاز بشر به دین	۸۶
جلسه ی ششم	۸۹
خلاصه ی جلسه ی پنجم	۸۹
استدلال هم ممکن است و هم مطلوب	۸۹
علت حساسیت نسبت به باورهای دینی	۹۱
انبوه باورهایی بدون استدلال	۹۱

۹۴	 علت حساسیت نسبت به باورهای دینی: نزاع با دیگر باورها
۹۵	 وجوه ناسازگاری باورهای دینی با باورهای غیردینی
۹۶	 مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم طبیعی
۹۶	 مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم تجربی انسانی
۹۷	 مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم تاریخی
۹۸	 مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم فلسفی
۹۹	 علت گرایش تفاسیر امروزی به مجازی تفسیر کردن آیات
۱۰۰	 ۲- متون مقدس و مشکلات مربوط به گزاره‌های عملی
۱۰۱	 گوته و فرهنگ فلسفی
۱۰۲	 ۳- ارتباط دین با زندگی واقعی
۱۰۵	 علت حساسیت به باورهای دینی: گستردگی ساحت نظر
۱۰۷	 جلسه ی هفتم
۱۰۷	 دین و دعاوی معرفتی
۱۰۷	 چیستی دعاوی معرفتی دینی
۱۰۸	 سه کارکرد دین
۱۰۸	 دین به مثابه‌ی نقشه
۱۰۸	 دین به مثابه‌ی کتاب قانون

- دین به مثابه ی نسخه ۱۰۹
- تلقی رایج از دین ۱۰۹
- عقلانیتِ دعاوی معرفتی دینی ۱۱۰
- دعاوی معرفتی و تلقی قانون و نسخه از دین ۱۱۱
- امتناع استنتاج «باید» و «نباید» از «است» و «نیست» ۱۱۱
- استنتاج «است» و «نیست» از «باید» و «نباید» ۱۱۲
- تلقی نقشه‌وار از دین و دعاوی معرفتی ۱۱۲
- انشائیات در پیکره ی اخباریات ۱۱۲
- دیدگاه غیررئالیستی نسبت به گزاره‌های دینی ۱۱۶
- متدلوژی نقد دیدگاه غیر رئالیستی ۱۱۶
- عدم موفقیت پرسش از بنیانگذاران ادیان ۱۱۷
- ارزیابی کتب مقدس ۱۱۸
- ملاک خوب بودن انسان ۱۱۸
- علت گرایش به نگاه نسخه‌وار به دین ۱۲۰
- انواع فدئسم (ایمانگروی) ۱۲۱
- کتب مقدس؛ همه یا هیچ ۱۲۲
- پیشرفت علم و نسخه وار کردن کتب مقدس ۱۲۴

- گذر روانشناختی ۱۲۵
- نقد رویکرد مجازی به گزاره‌های کتب مقدس ۱۲۶
- جدی گرفتن مسائل؛ وظیفه‌ای عقیدتی ۱۲۸
- نقش استدلال در دینورزی ۱۲۸
- متدینان و ادعاهای گراف ۱۲۹
- عدم آشکارگی حقیقت ۱۲۹
- جلسه ی هشتم ۱۳۳
- نقشه بودن یا افسانه بودن کتاب مقدس ۱۳۳
- پرسش و پاسخ پیرامون شیوه‌های ایجاد باور ۱۳۳
- نقشه‌بودن کتاب مقدس ۱۳۵
- معنای مقدس بودن یک متن ۱۳۶
- دینورزی و نسبت آن با عقلانیت ۱۳۸
- گزاره‌های بدیهی و استدلال ۱۳۹
- انواع گزاره‌های بدیهی ۱۳۹
- اثبات ناپذیری گزاره‌های ادیان ۱۳۹
- کسب و انتقال معرفت ۱۴۰
- ترجیح بلامر حج خلاف عقل است ۱۴۱

- ۱۴۱..... میزان قانع کننده بودن استدلال
- ۱۴۲..... پرسش و پاسخ پیرامون نقشه بودن دین
- ۱۴۴..... پرسش و پاسخ پیرامون علم حضوری و اعتماد به پیامبران
- ۱۴۵..... تعریف عقلانیت
- ۱۴۶..... شواهد ضعیف و دلبستگیهای قوی!
- ۱۴۸..... جلسه ی نهم
- ۱۴۸..... نگاهی به دو جلسه ی قبل
- ۱۴۸..... علت گرایش به ناواقعگرایی دینی
- ۱۴۹..... امتناع زندگی بدون داشتن باور
- ۱۵۰..... ساحت‌های درونی آدمی
- ۱۵۱..... مبادی «فعل» از نظر قدما
- ۱۵۱..... غفلت از ساحت دوم
- ۱۵۳..... ارتباط و تأثیر سه ساحت بر یکدیگر
- ۱۵۳..... تأثیر گناه بر شناخت
- ۱۵۴..... علت اختلاف فیلسوفان از نظر کرکگور
- ۱۵۶..... رجوع به بحث امتناع زندگی بدون داشتن باور
- ۱۵۷..... باورهای گریزناپذیر

- تقسیمبندی دانستیها و ندانستیها..... ۱۵۸.....
- ویژگی های باورهای گریزناپذیر..... ۱۶۰.....
- مصادیق باورهای گریزناپذیر..... ۱۶۳.....
- مصادق اول: سریان آگاهی در جهان..... ۱۶۳.....
- مصادق دوم: گسترهی زندگی..... ۱۶۵.....
- مصادق سوم: جبر و اختیار..... ۱۶۶.....
- مصادق چهارم: نظام اخلاقی جهان..... ۱۶۹.....
- عدم استلزام بین چهار مورد فوق..... ۱۷۰.....
- مصادق پنجم: جعل یا کشف هدف زندگی..... ۱۷۱.....
- راههای پاسخ دادن به این پنج مسأله..... ۱۷۲.....
- نقد ناواقع گرایی با توجه به مطالب پیشگفته..... ۱۷۲.....
- پرسش و پاسخ پیرامون نقشه بودن قرآن..... ۱۷۳.....

اقسام رویکرد به پدیده‌های دینی

به نظر می‌رسد که درباره‌ی دین و یا به طور کلی پدیده‌ی دینی می‌توان سه نوع رویکرد داشت. معرفت‌شناسی دینی در بخشی از یکی از این سه رویکرد قرار می‌گیرد. پیش از آن که به این سه رویکرد پرداخته شود به انواع پدیده‌های دینی پرداخته می‌شود.

انواع پدیده‌های دینی

هنگامی که به خود پدیده‌های دینی اشاره می‌شود، این سؤال طرح می‌شود که پدیده‌های دینی چه هستند و یا به عبارت دیگر چه مجموعه‌اموری بر روی هم دین را می‌سازند. برای پاسخ به این سؤال که پدیده‌های دینی چه پدیده‌هایی هستند، تا کنون تقسیم‌بندی‌های عدیده‌ای ارائه شده است؛ اما به نظر من یکی از این تقسیم‌بندی‌ها که پنج قسمتی است، از تقسیم‌بندی‌های دیگر قابل دفاع‌تر است:

۱. تجارب دینی:

من تعبیر تجارب دینی را نمی‌پسندم؛ اما چون متداول شده است آن را به کار می‌برم و گرنه به نظر من باید (Religious experience) را به احوال دینی ترجمه کنیم. نباید چنین گمان کرد که هنگامی که می‌گوییم تجربه‌ی دینی، مقصودمان، جذبه و یا خلصه‌ای است که در آن خداوند تجربه می‌شود، بلکه حال توبه و یا حالی نیز که در اثر آن فرد از کیش خود دست کشیده و به کیش دیگری معتقد می‌شود به نوعی می‌تواند تجربه‌ی دینی نامیده شود.

۲. عقاید و یا باورهای دینی:

بالاخره کسی نیست که متدین باشد و در عین حال دارای تعدادی عقیده نباشد که آن را به واسطهٔ تدین خود به دست آورده است؛ مثلاً من به دو دوتا چهار تا می‌شود نیز معتقدم، ولی این ربطی به مسلمانی من ندارد؛ ولی این که من به خاطر مسلمانی عقایدی دارم که اگر مارکسیست و یا بودایی بودم نمی‌داشتم، عقایدی دینی^۱ را در من به وجود می‌آورد.

۳. احساسات و عواطف دینی:^۲

این دو کلمه به نظر دقی متفاوتند؛ ولی برای بحث ما تفاوت چندانی ندارد. شما به این دلیل که مسلمان هستید احساسات و عواطفی دارید که اگر مسیحی بودید احساسات و عواطف دیگری می‌داشتید؛ یعنی حمیت، غیرت و یا رقت شما در اینجا نسبت به چیزهایی برانگیخته می‌شود که اگر مسیحی بودید نسبت به امور دیگری برانگیخته می‌شد. در برخی از ادیان تلاش می‌شود که این احساسات و عواطف به سمت خاموشی بروند و در برخی دیگر تهییج می‌شوند؛ اما به طور کلی هیچ دینی نیست مگر آن که متدین در آن احساسات و عواطفی دارد.

۴. افعال دینی:^۳

ما به خاطر متدین بودنمان، کارها و یا افعالی انجام می‌دهیم که اگر متدین نبودیم این کارها را نمی‌کردیم.

انواع افعال دینی

افعال دینی خود به دو دستهٔ بسیار بزرگ تقسیم می‌شوند که خیلی با یکدیگر متفاوتند:

۱. Religious Beliefs

۲. religious emotions, یا feelings یا affections

۳. religious actions

الف-افعال شعائری- مناسکی: بخشی از افعالی که ما انجام می‌دهیم، افعال شعائری - مناسکی (ritual actions) دین هستند؛ اعمالی مانند نماز، روزه و حج در اسلام و یا عشاى ربانى در مسیحیت.

ب- اعمال اخلاقی^۴: ما به لحاظ دینی برخی اعمال اخلاقی را انجام می‌دهیم و از برخی دیگر اجتناب می‌کنیم.

اختلاف و اشتراک ادیان در افعال دینی

در مجموع، اختلاف ادیان در بخش اخلاقی بسیار کم‌تر از بخش مناسکی است. ادیان در اخلاقیات بسیار به یکدیگر نزدیک و شاید حتی بتوان گفت که در غالب موارد با یکدیگر منطبقند، اما در شعائر و مناسک بسیار با یکدیگر متفاوتند.

ه-فرآورده‌های اجتماعی دین

تا اینجا مواردی که ذکر شد مربوط به یک فرد متدین بود؛ یعنی یک فرد متدین می‌تواند کما بیش، از تجارب، عقاید، احساسات و عواطف و یا اعمال دینی برخوردار باشد؛ اما هنگامی که فردی از این امور برخوردار شد، آثار و نتایجی هم از خود بروز می‌دهد؛ آثار و نتایجی که به نوعی ماندگار هم هستند. به این آثار و نتایج، فرآورده‌های اجتماعی دین گفته می‌شود. این فرآورده‌ها، هیچ یک از امور چهارگانه فوق نیستند، بلکه معلول این امور هستند. یعنی در واقع پدیده‌هایی هستند که از افراد متدین صادر می‌شوند.

انواع فرآورده‌های اجتماعی دین

فرآورده‌های اجتماعی دین در واقع به دو بخش قابل تقسیم‌اند:

۴. moral actions

فرآورده‌های الهیاتی (theological): مجموعه‌ی آثار و مکتوبات علمای دین، مانند فیلسوفان، عرفا و یا فقها، جنبه‌ی نظری یا الهیاتی دارد.

فرآورده‌های عملی (practical): معماری و نقاشی دینی، خوشنویسی دینی، داستان‌نویسی دینی و به طور کلی هنرهای دینی جنبه‌ی عملی دارد. حرفه و فنون دینی نیز در این گروه قرار می‌گیرد؛ همچنین سیاست دینی، اقتصاد دینی، حقوق دینی و ...

سه رویکرد به پدیده‌های دینی

حال باید به این مسأله بپردازیم که پدیده‌های دینی را می‌توان با سه رویکرد مورد مطالعه قرار داد:

رویکرد الهیاتی (theological approach).

اولین خصوصیت این رویکرد آن است که در آن غایت قصوی، دفاع از حقانیت یک دین خاص است؛ به عبارت دیگر این رویکرد، monostich یا وحدت‌گرا و انحصارگرا است نه کثرت‌گرا. متکلمان ما در دفاع از عقاید دینی این رویکرد را دارند. در مسیحیت رویکردهای دیگر هم وجود دارد. در رویکرد الهیاتی فرد می‌خواهد نشان دهد که تنها دین او بر حق است. در این رویکرد معمولاً جنبه‌ی نظری یا رئالیستی آن نسبت به جنبه‌ی عملی یا پراگماتیستی آن غلبه‌ی بیشتری دارد؛ یعنی متکلم می‌خواهد اذهان را متقاعد به حقانیت کند.

تفاوت متدلوژی پراگماتیستی با رئالیستی

متدولوژی جنبه پراگماتیستی با جنبه رئالیستی متفاوت است؛ مثلاً در جنبه پراگماتیستی دیگر صحبت از حقانیت نیست؛ بلکه صحبت از جنبه عملی است (مثلاً در عصر مدرن آیا به قرآن نیازمندیم؟).

معانی حقانیت

البته خود حقانیت به دو معناست: الف - حق بودن، صادق بودن، مطابق با واقع بودن (اعم).
ب - از جانب حق بودن، منشاء الهی داشتن، از جانب خدا بودن (اخص).

رویکرد درمانی (therapeutic approach).

در این رویکرد پدیده‌های دینی برای آن مورد مطالعه قرار می‌گیرند که نشان داده شود برای سلامت روانی و اجتماعی، تدین بهتر از عدم تدین است. این دیدگاه بدون توجه به هیچ دینی و با تحقیقات فرادینی ویژگی‌های فرد سالم را بیان می‌کند؛ مثلاً فرد سالم باید به جای اضطراب، تشویش و دلهره، آرامش داشته باشد.

مؤلفه‌های روان‌شناختی انسان سالم

یکی از مؤلفه‌های روان‌شناختی یک فرد سالم، داشتن آرامش است. مؤلفه‌های دیگر به ترتیب عبارتند از شادی و عدم حزن، امید، رضایت باطن و عدم کشمکش و نزاع با خویش و معناداری زندگی. البته برخی، ویژگی‌های دیگری را نیز به این ویژگی‌ها اضافه می‌کنند.

ویژگی‌های جامعه‌ی سالم

از سوی دیگر ویژگی‌های جامعه سالم را هم فهرست می‌کند: یک جامعه سالم، جامعه‌ای است که در آن نظم، امنیت، عدالت، آزادی، رفاه و اعتماد وجود داشته باشد. تمامی این

ویژگی‌ها باید به صورت برون‌دینی فهمیده شوند. یعنی ویژگی‌های فرد و جامعه سالم را با پژوهش‌های فارغ از دین شناخته‌اند. حال می‌آید و می‌گوید که من با مطالعه در پدیده‌ها، فهمیده‌ام که در صورت التزام عملی و نظری به دین، این ویژگی‌های فرد و جامعه سالم بهتر محقق می‌شود تا عدم التزام به دین. در نهایت انسان‌ها را دعوت می‌کند که دین را بپذیرید تا مشکلات فردی و جمعیتان درمان شود.

ویژگی‌های رویکرد درمانی

اولاً جنبه عملی این رویکرد بر جنبه نظری آن غلبه دارد و اصلاً به صدق، حقانیت، مطابقت و یا عدم مطابقت با واقع کار ندارد. در مجموع می‌گوید مثلاً اگر حیات بعد از مرگ را بپذیری، روان آسوده‌تر و زندگی سالم‌تری داری، حال در عالم می‌خواهد خدا و زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد یا خیر، مهم این است که با پذیرش این امور شما بهداشت روانی پیدا می‌کنید؛ ثانیاً جنبه پلورالیستی معمولاً در این رویکرد غلبه دارد؛ یعنی این رویکرد به دین خاصی نظر ندارد؛ یعنی نمی‌گوید بیا بید مسلمان شیعه دوازده امامی جمکرانی بشوید، زیرا در این رویکرد آن آثار درمانی و بهداشت روانی در نفس "دینداری" حاصل می‌شود و تفاوتی نمی‌کند که شما پیرو آیین هندو، اسلام، مسیحیت و یا ... باشید. ممکن است در این رویکرد کسی به یک دین خاص بیشتر نظر داشته باشد؛ اما هیچ‌گاه آثار درمانی را منحصر در آن دین نمی‌کند؛ مثلاً ممکن است بگوید آن آثار درمانی در این دین بیشتر و بهتر یافت می‌شود تا در دین دیگر؛ اما هیچ‌گاه کسانی که با این رویکرد سر و کار دارند، قدرت نفی یک دین خاص را در خود نمی‌یابند. بیشتر تأکیدشان بر جهات مشترک ادیان است که این ویژگی‌های سلامت روانی و اجتماعی را تأمین می‌کند نه جهات متفاوت. فرض کنید در اسلام عملی داریم به نام نماز و در

مسیحیت عملی داریم به نام آیین عشای ربانی. این دو عمل تفاوت‌های زیادی با یکدیگر دارند؛ اما شباهتی هم دارند که به اعتقاد طرفداران این نظریه باعث می‌شود که هر دو بهداشت روانی به ارمغان آورند. از این شباهت، به (-contemplation-meditation) (concentration-reflection) تعبیر می‌کنند. آنچه مهم است این است که اولاً در لحظاتی تو متمرکز می‌شوی و از امور بیرونی فارغ؛ ثانیاً بر روی مرکزی متمرکز می‌شوی که آن را از خود اقوی می‌دانی. در رویکرد درمانی کارهای مقایسه‌ای زیادی صورت گرفته است: میان بودیسم و مسیحیت، آیین هندو و مسیحیت، اسلام و مسیحیت، اسلام و آیین هندو.

۳- رویکرد علمی^۵.

گاهی به آن گفته می‌شود مطالعهٔ دین یا study of religion و گاهی نیز عبارت scientific study of religion را برای آن به کار می‌برند. در فارسی امروز نیز کسانی عبارت دین‌پژوهی را برای آن به کار می‌برند.

دین‌پژوهان بزرگ اروپا

در اواخر قرن نوزدهم دو تن از دین‌پژوهان بزرگ اروپا مطالعهٔ علمی دین را بنیان‌گذاری کردند. نخست فردی است به نام ماکس مولر^۶ که آلمانی تبار بریتانیایی بود و بزرگ‌ترین شخصیت این رویکرد سوم و در عین حال بنیان‌گذار آن شناخته می‌شود. مولر همان کسی است که یک مجموعهٔ ۵۰ جلدی زیر نظرایشان به زبان انگلیسی چاپ شد که تمام متون مقدس ادیان شرق در آن به زبان انگلیسی ترجمه شد. شخصی دیگری هم هست که

۵. scientific approach

^۶ Friedrich Max Müller

روحانی مسیحی هلندی است به نام آقای کورتلیوس پتروس تیله. ایشان یک الهیدان مسیحی بود ولی به مطالعه علمی دین روی آورد.

ویژگی‌های رویکرد علمی به دین

رویکرد علمی به دین اولاً از یک جهت به دیدگاه الهیاتی شباهت دارد و آن این که مانند دیدگاه الهیاتی جنبه نظری در آن غلبه دارد؛ اما تفاوت در اینجا است که در دیدگاه الهیاتی کار نظری برای دفاع از یک دین و مذهب خاص انجام می‌شود؛ اما در اینجا کار نظری برای تحری حقیقت انجام می‌شود. نسبت به هیچ دین و مذهب خاصی علقه وجود ندارد. در این رویکرد بحث بر سر این است که آیا دین در مقام نظر و در مقام عمل قابل دفاع هست یا نه. این قابلیت دفاع هم در امور عملی و هم در امور نظری صادق است. در اینجا هم در امور عملی و هم در امور نظری ما کار مطالعه نظری انجام می‌دهیم، یعنی این که اگر من به این نتیجه برسم که دین انسان را دست‌خوش احساس گناه می‌کند و احساس گناه برای بهداشت روانی بد است، در واقع به یک جنبه عملی دین پرداخته‌ام؛ ولی در واقع بحث نظری کرده‌ام. یا این که ممکن است به جنبه‌های نظری دین پرداخته شود؛ مثلاً گفته شود که دین می‌گوید خدا وجود دارد و یا حیات پس از مرگ وجود دارد در حالی که این طور نیست. البته این طور نیست که تمام کسانی که رویکرد علمی دارند به این نتایج برسند، بلکه ممکن است کسی به نتیجه‌ای برسد که به درد الهیدانان هم می‌خورد و ممکن است به نتیجه‌ای برسد که پاسخ‌های الهیدانان را در هم می‌شکند.

شاخه‌های مختلف رویکرد علمی

این رویکرد دارای شاخه‌هایی است:

روان‌شناسی دین

جامعه‌شناسی دین

تاریخ ادیان

دین‌شناسی مقایسه‌ای یا تطبیقی (comparative religion)

مردم‌شناسی یا انسان‌شناسی دین که مردم‌شناسی تعبیر بهتری است (anthropology of religion)

فلسفه دین (philosophy of religion)

در مورد این شش مورد اجماع وجود دارد، اما برخی گفته‌اند که شاخه‌هایی باید اضافه شود، مثلاً پدیدارشناسی دین باید یک شاخه جدید باشد. به گفته این افراد پدیدارشناسی دین (phenomenology of religion) قابل تحویل به هیچ یک از شاخه‌های شش‌گانه فوق نیست. از سوی دیگر کسانی با این سخن مخالفت کرده‌اند و گفته‌اند که پدیدارشناسی دین قابل تحویل به جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین است، بخشی از آن مربوط به جامعه‌شناسی دین و بخشی دیگر مربوط به روان‌شناسی دین می‌باشد.

فلسفه‌ی دین

حال در اینجا ما شاخه‌های دیگر را کنار می‌گذاریم و به فلسفه دین می‌پردازیم. فلسفه دین یک شاخه از فلسفه است و به همین دلیل روش آن فلسفی است؛ یعنی اگر شما در فلسفه دین سخنی گفتید باید نقض و ابرام، تقویت و تضعیف و رد و قبول آن سخن، همه باید بر اساس متدولوژی فلسفی صورت بگیرد، زیرا فلسفه‌ی دین، شاخه‌ای از فلسفه است. در فلسفه دین هم هر گونه بحث فلسفی در مورد دین، از منظری علمی صورت می‌گیرد. مدعیات دینی بسیار متنوعی وجود دارد که اگر بخواهیم رویکردی فلسفی در قبال آنها اتخاذ کنیم و دریابیم که آیا این مدعیات کاذبند یا صادق، وارد عرصه فلسفه دین شده‌ایم.

مدعیات دینی

مدعیات دینی عبارتند از:

۱. مدعیات وجودشناختی (ontological claims)
۲. مدعیات معرفت‌شناختی (epistemological claims)
۳. مدعیات جهان‌شناختی (cosmological claim)
۴. مدعیات خداشناختی (theological claims). در اینجا مقصود "الهیاتی" نیست، بلکه مطالبی است که درباره خداوند گفته می‌شود.
۵. مدعیات انسان‌شناختی^۶ (anthropological claims)

۶. این کلمه با آنچه درباره مردم‌شناسی دین گفتیم متفاوت است، چرا که آنتروپولوژی در واقع دو معنا دارد. آنتروپولوژی و نیز آنتروپولوژیکال از کلمه آنتروپوس در زبان لاتین به معنای انسان گرفته شده است. حال آنتروپولوژی دو معنا دارد، در یک معنا هر اطلاعات، علم و معرفتی که درباره انسان باشد، به آن آنتروپولوژی می‌گویند. آنتروپولوژی به این معنا یعنی شناخت انسان، یا (science of man) به شرط آن که science در اینجا به معنای شناخت گرفته شود. اما آنتروپولوژی معنای دومی هم دارد یعنی مردم‌شناسی و نباید بگوییم انسان‌شناسی. این علم، یک علم خاص است و مقصود از آن، علم مربوط به قبائلی است که هنوز متمدن نشده‌اند. این قبائل از نیمه‌های قرن نوزدهم بسیار مورد توجه عالمان غربی بوده‌اند. چون به نظر عالمان غربی آمد که بسیاری از مسائل و مشکلات را با رجوع به این قبائل می‌توان حل کرد. این قبائل، قبائلی هستند که به صورت بسیار پراکنده در آفریقا، استرالیا و آمریکای لاتین حضور دارند، اگرچه روز به روز در حال از بین رفتن هستند. مردمانی که به معنای امروزی متمدن نشده‌اند و دارای حیات بدوی و ابتدایی هستند. اگر بتوان به این قبائل پرداخت و در مورد آنان مطالعه کرد بسیاری از ادعاهایی که قابل فیصله نیست و به راحتی نمی‌توان طرف محق را یافت، به نتیجه مطلوبی منتهی می‌شود. مثلاً یک ادعایی مطرح شده مبنی بر این که هیچ جامعه‌ای نیست الا این که دین‌دار است. این ادعا را نمی‌توان در جوامع امروز باطل کرد، چرا که جوامع امروزی همه به نوعی جوامع دین‌دارند. اما این جوامع ابتدایی می‌توانند به ما نشان دهند که آیا در طول تاریخ تمام ابنای بشر دین داشته‌اند یا خیر؟ چرا که این مردم بدوی تنها به لحاظ تقویمی و گاه‌شناختی در اواخر قرن بیستم زندگی می‌کنند، اما در واقع در پنج‌هزار سال پیش به سر می‌برند، زیرا زندگی آنان با پنج‌هزار سال پیش هیچ تفاوتی ندارد. یا این که کسانی مدعی شده‌اند که سیر تاریخ ادیان از توحید به شرک است و کسان دیگری آن را از شرک به توحید دانسته‌اند. مطالعه این قبائل به این مسأله نیز کمک می‌کند. همچنین مسائل دیگری مانند این که زبان یک امر فطری است یا خیر، یا این که انسان بدون زندگی جمعی گسترده دارای چیزی به نام self یا خود می‌شود یا نه. تمام این‌ها را با شناخت قبائل بدوی می‌توان دریافت. این هم شد آنتروپولوژی به معنای دوم یعنی به معنای مردم‌شناسی. حال این که ما گفتیم دین مدعیات انسان‌شناختی هم دارد مراد ما در واقع معنای نخست بود. اما مردم‌شناسی دین که قبلاً در مورد آن سخن گفته شد، مربوط به معنای دوم است.

۶. مدعیات ارزش‌شناختی (axiological claims)، یعنی دین یک سلسله سخنانی راجع به خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه، مسئولیت، فضیلت و رذیلت مطرح کرده است. به این مفاهیم، مفاهیم ارزش‌شناختی گفته می‌شود.

۷. مدعیات وظیفه‌شناختی (deontological claims). مقصود از این وظایف این است که چه بکن و چه نکن، چگونه باش و چگونه نباش.

به نظر من، می‌توان دعاوی دین را به این هفت قسم تقسیم کرد. تنها جایی که من خودم یک مقدار در مصداق داشتن آن شک دارم، دعاوی وجودشناختی است. این که آیا واقعاً دین دعاوی وجودشناختی هم دارد یا نه، این تا حدی محل گفتگو بوده است. حال با توجه به مدعیاتی که مطرح شد، فلسفه دین می‌تواند درباره تمامی موارد هفت‌گانه فوق به بحث عقلی پردازد و ببیند که آیا این دعاوی صادقند یا خیر.

معرفت‌شناسی دینی

حالا می‌رسیم به معرفت‌شناسی دینی. معرفت‌شناسی دینی بخشی از فلسفه دین است که مدعیات معرفت‌شناختی دین را مورد بررسی قرار می‌دهد. البته اگر گفته می‌شد، معرفت‌شناسی دین، بهتر بود، اما به هر حال اسم آن گذاشته شده معرفت‌شناسی دینی و ما هم از همین عبارت استفاده می‌کنیم.

دو بخش متفاوت در معرفت‌شناسی دینی

حال این معرفت‌شناسی دینی که شاخه‌ای از فلسفه است و روش آن هم صرفاً یک روش فلسفی است، به نظر می‌رسد که به دو بخش مهم قابل قسمت است:

۱. معرفت‌شناسی تجربه دینی

۲. معرفت‌شناسی باور دینی (عقیده دینی)

اگر بتوانیم اهم مسائل این دو بخش را بازگو کنیم، به نظر می‌رسد که برای جلسه اول کافی باشد.

معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی

اما درباره‌ی معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی، به نظر می‌رسد که در این بخش از معرفت‌شناسی دینی چهار بحث مهم وجود دارد.

۱- آیا تجربه‌ی دینی محتوای معرفتی هم دارد؟

بحث اول این است که آیا تجربه‌ی دینی محتوای معرفتی هم دارد یا فقط محتوای احساسی و عاطفی دارد؟ کسی مدعی نشده که محتوای احساسی و عاطفی ندارد، بلکه بحث بر سر این است که آیا علاوه بر محتوای عاطفی و احساسی محتوای معرفتی هم دارد یا خیر. مثال: چه فرق است هنگامی که من به منظره‌ی روبه‌رو می‌نگرم و هنگامی که من بر اثر فحشی که به من داده‌اند به خشم می‌آیم؟ هر دو حال نفسانی یا *mental state* هستند و هیچ یک بدنی نیست. اما تفاوت در اینجاست که اگر در اثر فحشی که به من داده شده به خشم بیایم، خشمی در درون احساس می‌کنم اما از طریق این خشم درونی هیچ واقعیتی را نمی‌توانم کشف کنم. بنابر این تنها یک حال نفسانی در من پدید آمده، بدون این که به واسطه‌ی آن حال نفسانی، به چیزی آگاهی پیدا کنم. اما هنگامی که به منظره‌ای می‌نگرم، البته مانند علمی که به خشم خود داشتم، در اینجا هم به دیدن خودم علم دارم، اما علاوه بر آن به علم جدیدی رسیدم مثلاً فهمیدم که در این اتاق چند صندلی هست و دو پنجره دارد و یک در دارد و این به معنای آن است که در اینجا یک بعد واقع‌نمایی هم وجود دارد. یعنی یک واقعیتی خارج از من هم کشف شده است. حال بحث بر سر این است که آیا تجربه‌ی دینی هم یک بعد معرفتی دارد یا خیر؟ مثلاً پیامبر یا بنیان‌گذار یک دین و مذهب که دارای تجربه‌ی دینی است، شکی وجود ندارد که احساسات و عواطف

شدیدی در او به وجود می‌آید؛ اموری مانند خلسه و جذبه، شدت احساسات و عواطف را نشان می‌دهند. خلسه یعنی فرد از خود ربوده می‌شود و جذبه یعنی به چیز دیگری پیوند می‌خورد. حال هنگامی که او به هوش می‌آید و آن حال را گزارش می‌کند، آیا صرفاً احوال درونی خود را گزارش می‌کند، یا این که چیزی هم بر او مکشوف شده است؟

۲- تأثیر عوامل ارثی و محیطی بر تجربه‌ی دینی

بحث دوم این است که آیا محتوای تجربه‌ی دینی - به فرض این که دارای محتوای معرفتی هم باشد - تحت تأثیر عوامل ارثی و محیطی هم هست یا نه؟ هر صاحب تجربه‌ی دینی مانند پیامبر یک سلسله ویژگی‌های ژنتیک و وراثتی دارد. بهره‌ی هوشی خاص، حافظه‌ی خاص، سرعت انتقال خاص، چهره‌ی خاص، قد خاص و قس علی هذا. همچنین پیامبر مذکور یک محیط تعلیم و تربیتی هم داشته است، چه در خانواده و چه در محیط‌های دیگر که این هم روی او تأثیر گذاشته است. علاوه بر این دو، سن او هم مؤثر است. من در بیست سالگی یک جور بودم و الآن در پنجاه سالگی یک جور دیگر هستم. یک چیز چهارمی هم وجود دارد که سنخ روانی است. بعضی برون‌گرا و بعضی درون‌گرا هستند، بعضی کنش‌گرند و بعضی کنش‌پذیرند. حالا آیا این مجموعه چیزهایی که در این پیامبر مؤثر بوده، در محتوای تجربه‌ی دینی او اثر می‌گذارد یا نه؟ یا این که هنگامی که انسان وارد تجربه‌ی دینی می‌شود، از تمام این علل و عوامل بریده می‌شود؟

دو دیدگاه مهم درباره‌ی تأثیر عوامل ارثی و محیطی

اینجاست که در میان کسانی که در باب فلسفه‌ی دین و فلسفه‌ی عرفان کار می‌کنند دو دیدگاه خیلی مهم وجود دارد:

الف - دیدگاه ساختارگرایی یا ساخت گرایی (constructivism). بر اساس این دیدگاه، هیچ تجربه دینی بدون زمینه نیست. یعنی بالاخره ویژگی‌های خود صاحب تجربه هم در محتوای تجربه اثر می‌گذارد. به عبارت دیگر زمینه‌های ارثی و تجربی صاحب تجربه در محتوای تجربه مؤثر است. در دوران ما بزرگ‌ترین ساخت‌گرا در میان فیلسوفان عرفان و فیلسوفان دین فردی به استفان کتس است. ایشان فیلسوف بسیار مهم و معتبری هم به حساب می‌آید. ایشان دو مقاله بسیار مهم نوشت که بسیار کتاب و رساله و مقاله در رد یا قبول و یا نقد آن نوشته شد.

ب غیرساختارگرایی (non-constructivism). بر اساس این دیدگاه تجربه دینی منخلع از ویژگی‌های شخص است؛ یعنی بودا که دو هزار و اندی سال قبل از پیامبر ما زندگی می‌کرد و پیامبر ما، با این که به لحاظ زمان، مکان، پیشینه، خلیات و تربیت، تفاوت‌های بسیار زیادی با یکدیگر داشتند، هنگامی که وارد تجربه دینی می‌شوند، هیچ تفاوتی با یکدیگر ندارند؛ یعنی بودا در حال تجربه دینی مانند پیامبر ماست در حال تجربه دینی. چرا که آن ویژگی‌ها هیچ تأثیری بر محتوای تجربه دینی ندارد.

۳- تجربه دینی و پشتیبانی از باورهای دینی

بحث سوم این است که آیا تجربه دینی می‌تواند پشتوانه باور دینی باشد یا خیر؟ یعنی آیا این امکان وجود دارد که برخی از تجربه‌های دینی بتوانند برخی از باورهای دینی را توجیه کنند؟ مثلاً ممکن است فردی بگوید من به معاد معتقدم به این دلیل که تجربه دینی خاصی داشته‌ام. افراد زیادی در طول تاریخ کشف و شهود خود را پشتوانه باور دینی خود قرار داده‌اند. آیا به لحاظ معرفتی این امکان وجود دارد که تجربه دینی را پشتوانه باور دینی قرار دهیم؟ یا این که پشتوانه‌های باورهای دینی را باید در جای دیگر جست؟

۴- تجربه‌ی دینی و گستره‌ی حجیت معرفت‌شناختی آن

بحث چهارم این است که تجربه‌ی دینی برای چه کسی حجیت دارد؟ البته منظور در اینجا حجیت معرفت‌شناختی است. آیا تجربه‌ی دینی فقط برای خود فرد صاحب تجربه حجیت دارد یا این که من هم که صاحب تجربه نیستم می‌توانم از تجربه‌ی دینی شما استفاده کنم؟ شکی نیست که تجربه‌های عادی برای غیر حجیت ندارد؛ مثلاً من اگر احساس گرسنگی در درون داشته باشم برای من حجیت دارد و می‌توانم بر اساس آن معتقد شوم که من گرسنه‌ام. اما آیا شما می‌توانید بگویید که من به این دلیل معتقدم ملکیان گرسنه است که خودش احساس گرسنگی می‌کند؟ ممکن است کسانی بگویند که گرسنگی که برای تو دست می‌دهد فقط موجه توست. اما دیگران حق ندارند به اعتبار این که تو احساس گرسنگی می‌کنی معتقد شوند که تو گرسنه‌ای. البته احساس گرسنگی با تجربه‌ی دینی مشابهت چندانی ندارد و تنها شباهت آنها این است که هر دو شخصی و یا به تعبیر قدما علم حضوری هستند. حال علم حضوری من برای شما معتبر هست یا نیست و یا علم حضوری یک پیامبر در کشف و شهودی که برای او رخ داده آیا فقط برای خود او حجیت معرفت‌شناختی دارد یا برای دیگران هم حجیت معرفت‌شناختی دارد؟

تجربه‌ی دینی و تفسیر تجربه‌ی دینی

در قسمت قبل می‌گفتم آیا محتوای تجربه‌ی دینی تحت تأثیر عوامل ارثی و یا محیطی هم هست یا نه، اگر دقت کرده باشید در آنجا می‌گفتم که خود محتوای تجربه‌ی دینی مراد است؛ اما حال می‌توان همین مسأله را در مورد «تعبیر» تجربه‌ی دینی هم مطرح کرد. در این مورد دیگر کسی شک ندارد که تعبیر تجربه‌ی دینی حتماً تحت تأثیر عوامل ارثی و محیطی است؛ یعنی تا حالا سخن بر سر این بود که آیا خود آن چیزی که در تجربه‌ی دینی درمی‌یابم تحت تأثیر این عوامل هست یا نه؛ اما در اینجا شکی نیست که اگر بخواهم

یافته‌های خود را به قالب لفظ و یا ذهن در بیاورم، تحت تأثیر محیط خود قرار خواهم گرفت؛ به عبارت دیگر به محض آن که پای ذهن و مفهوم از سویی و زبان و لفظ از سوی دیگری به میان می‌آید، این دو دیگر قطعاً تحت تأثیر عوامل ارثی و محیطی هستند. می‌خواهم این نکته را عرض کنم که بحث experience یا تجربه را باید از بحث interpretation یا تعبیر و تفسیر باید جدا کرد. مثال:

فرض کنید از بچگی به من یاد داده باشند که انسان وقتی احساس گرسنگی می‌کند که معده‌اش از خوراک خالی شده باشد. به شما هم از بچگی یاد داده‌اند که شما هنگامی احساس گرسنگی می‌کنید که فردی در گوشه‌ای از عالم در حال احتضار باشد. این دو تا هیچ تأثیری در احساس گرسنگی من و شما ندارد؛ یعنی شما وقتی گرسنه می‌شوید احساس گرسنگی می‌کنید. من هم وقتی گرسنه می‌شوم احساس گرسنگی می‌کنم. اما هنگامی که می‌خواهیم این احساس خود را در قالب لفظ و بیان بیاوریم، یکی آن را به خالی شدن معده و دیگری به مستحضر بودن فردی در یک گوشه از عالم نسبت می‌دهد. اگر دقت کنید آن علم حضوری به گرسنگی تحت تأثیر عوامل ارثی و محیطی قرار نمی‌گیرد؛ یعنی تا وقتی که بخواهیم خود علم حضوری را در نظر بیاوریم، عمومی نیست، اما وقتی که شروع به تعبیر و تفسیر آن می‌کنیم دیگر تحت تأثیر قرار می‌گیریم. به عنوان مثال همان‌طور که می‌دانید تا قبل از «ویلیام هاروی» (William Harvey) کسی نمی‌دانست که خون در داخل بدن گردش می‌کند. تا قبل از او اگر کسی سرش درد می‌کرد، آن را به فشار گردش خون نسبت نمی‌داد، اما امروزه که ما از هاروی به بعد نسبت به این مسأله علم پیدا کرده‌ایم، هنگامی که سردرد می‌گیریم آن را به افزایش فشار گردش خون به سمت سر نسبت می‌دهیم. امروزه من به گردش خون معتقدم اما به آن علم حضوری ندارم بلکه تنها به سر درد علم حضوری دارم. اما تفسیری که از علم حضوری

به دست می‌دهم، تحت تأثیر محیط، تعلیم و تربیت، فرهنگ و ... است. کما این که شما که مسلمان هستید اگر در کشف و شهود و یا در خواب و رؤیا یک بانوی مجلله، با شخصیت، با کمال، با وقار و با جمال را دیدید، بعداً که از کشف و شهودتان خارج می‌شوید، می‌گویید که خدمت حضرت زهرا (س) رسیدم. اگر شما همین بانو را با همین ویژگی‌ها می‌دیدید، و در عین حال مسیحی بودید، ادعا می‌کردید که خدمت حضرت مریم رسیده‌اید. در پیشانی آن فرد مریم بودن یا زهرا بودن نوشته نشده است. کسی که تجربه را تعبیر می‌کند به خاطر آن که از اول به او یاد داده‌اند که مجلل‌ترین و جمال‌دارترین و کمال‌دارترین و با وقارترین و عالم‌ترین و بهترین زن عالم حضرت زهرا است، با خود می‌گوید که خوب بهتر از ایشان که دیگر تصور ندارد؛ پس من حضرت زهرا را دیده‌ام. آن کسی که مسیحی است به او گفته‌اند که بهترین زن عالم حضرت مریم است، لذا نتیجه می‌گیرد که حضرت مریم را دیده است. مثال دیگر: آیا به نظر شما هنگامی که ابن عربی می‌گفت که من شیعیان را در خواب به شکل خوک دیده‌ام، در پیشانی خوک‌ها نوشته شده بود که آنان شیعه هستند؟ نه این طور نیست. بلکه او در محیطی بار آمده که به او گفته‌اند که بدترین موجودات روی زمین روافض هستند، ابن عربی هم باورش شده و بعد از آن که «شیخ اکبر» هم شده است، همچنان به این باور معتقد است و هنگامی که خنزیر و خوک در خواب می‌بیند، می‌گوید که مگر بدتر از شیعیان هم وجود دارد؟ پس حتماً این‌ها شیعیان بوده‌اند که من آنها را به شکل خوک دیده‌ام. حالا اگر این محی الدین بن عربی به جای آن که ابن عربی باشد، سید حیدر آملی بود و همین خنزیرها را مشاهده می‌کرد، او احتمالاً می‌گفت که مشتی وهابی و یا نواصب را به این شکل مشاهده کرده است.

معرفت‌شناسی باور دینی

تا اینجا بحث دربارهٔ معرفت‌شناسی تجربهٔ دینی بود. اما بخش دومی هم در معرفت‌شناسی دینی وجود دارد که به آن معرفت‌شناسی باور دینی گفته می‌شود. راجع به عقاید دینی چه می‌توان گفت؟

باورهای دینی: از اثبات تا معقولیت

در مورد بحث‌های مربوط به باور دینی سه دوره را می‌توان از یکدیگر تفکیک کرد. ۱. تا وقتی که مشکلات معرفت‌شناختی قرن اخیر پیش نیامده بود، بحث همگان راجع به اثبات و یا نفی دعاوی دینی بود. گروهی می‌گفتند که می‌توان باورهای دینی را با برهان اثبات کرد، یعنی اثبات کرد که خداوند، زندگی بعد از مرگ و ... وجود دارند. از سوی دیگر مخالفان هم به دنبال نفی این دعاوی بودند و مراد هر دو طرف اثبات و نفی برهانی بود.

۲. وقتی که مشکلات معرفت‌شناختی قرن حاضر پیش آمد، گفته شد که اصلاً اثبات یعنی چه؟ دعاوی دینی که جای خود دارند، در مورد دعاوی بسیار واضح‌تر از آنها هم نمی‌توان لفظ اثبات را به کار برد و اگر اثبات در جایی کاربرد داشته باشد تنها در منطق و ریاضیات است و در جاهای دیگر نمی‌توان از اثبات سخن گفت. اینجا بود که به جای بحث از اثبات و نفی، بحث را بردند روی موجهیت و عدم موجهیت. آیا باورهای دینی موجه یا justified هستند؟

۳. اما آهسته آهسته بحث از موجهیت هم پایین‌تر آمد و در نهایت به اینجا رسید که آیا این عقاید اساساً معقول هستند یا خیر؟ لذا اکنون معقولیت و یا عدم معقولیت (rational or irrational or) باورهای دینی محل بحث است.

بحث از اثبات و نفی، موجهیت یا عدم موجهیت و معقولیت یا عدم معقولیت عقاید دینی، مهم‌ترین بحث در معرفت‌شناسی باور دینی است. اما غیر از این بحث، مطالب دیگری نیز در معرفت‌شناسی باور دینی مطرح است. در اینجا دو نکته دیگر باقی مانده که باید در مورد آن سخن بگویم. یکی توضیح این که این سه تا چه تفاوتی با یکدیگر دارند و دوم این که مسائل دیگری هم در معرفت‌شناسی باور دینی وجود دارد که اگرچه به اهمیت این سه مسأله نیست اما به هر حال مطرح است. که این را در جلسه آینده اگر عمری بود خدمتان عرض می‌کنم.

مروری کوتاه بر بحث جلسه‌ی اول

گفته شد که در معرفت‌شناسی باور دینی، در این باره بحث می‌کنیم که آیا باورهای دینی، صدقشان قابل اثبات است یا نه؛ بعد با تنزل، آیا موجهند یا نه؛ و در مرحله متواضعانه‌تر، آیا باورهای دینی معقولند؟

معرفت: باور صادق موجه

از زمان افلاطون تا ۱۹۶۳ در غرب، تقریباً همه قبول داشتند علم و معرفت نسبت به چیزی سه چیز باید داشته باشد:

۱. باور؛

۲. موجهیت؛

۳. صدق.

وقتی می‌توانم بگویم علم و معرفت دارم و می‌دانم که امروز سه‌شنبه است که سه چیز باشد:

۱. باور داشته باشم که امروز سه‌شنبه است. اگر عقیده نداشته باشم درست نیست؛

۲. باید این باور موجه باشد یعنی مستدل باشد؛

۳. علاوه بر آن، صادق باشد. زیرا می‌توان فرض کرد که دو تایی اولی باشد ولی صادق نباشد. لذا در تعریف علم گفته‌اند True, justified belief.

تاریخچه‌ای مختصر در باب تعریف معرفت

ریشه این رأی به افلاطون برمی‌گردد که اولین بار، نه با دقت و شفافیت فلاسفه امروز، علم را این‌گونه تعریف کرد. در فلسفه مدرن غرب (از زمان دکارت) دو معرفت‌شناس بزرگ

داریم که برج‌های دوقلوی ایستمولوژی‌اند: دکارت فرانسوی و جان لاک انگلیسی. آنان نیز این تعریف افلاطون را قابل دفاع می‌دانستند.

مسأله‌ی گتیه

در سال ۱۹۶۳، در امریکا فیلسوف بسیار کم‌کاری به نام گتیه^۸ نوشته‌ای منتشر کرد در ۲/۵ صفحه با عنوان: «آیا معرفت همان باور موجه صادق است؟» این مقاله منتشر شد و به کلی معرفت‌شناسی را زیر و رو کرد. در انگلیسی ۱۸ هزار مقاله در ردّ و شرح این مقاله نوشته شده است و تحولات عظیمی صورت گرفته است. به قول یکی از معرفت‌شناسان بزرگ، این رشته در سی سال اخیر، دویست برابر قبلش رشد کرد. گتیه به هیچ کس جواب نداد! ولی شبهه ادموند گتیه چیزی بود که هنوز هم کسی آن را حل نکرده است.

روان‌شناسی باور

باور، بحث روان‌شناختی می‌خواهد که از حالات نفسانی است و متعلق تحقیقات روان‌شناختی قرار می‌گیرد که چه زمانی من باور دارم که الف، ب است؛ مثلاً اگر به شما گفتم که باور دارم که بهترین پزشک کشورید ولی بعداً بچه‌ام را پیش دکتر دیگری می‌بردم، باید در جمله اول شک کرد یا نه؟ باور آن حالت نفسانی است که مؤدّی به عمل می‌شود. عده‌ای گفته‌اند این شرط نیست و می‌تواند منتفی باشد و ملازمه‌ای نباشد. در روان‌شناسی جدید همین بحث شکاف مطرح شده است. اگر شکافی بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی هست نمی‌توانی بگویی باور آن است که مؤدّی به عمل می‌شود. شاخه‌ای از روان‌شناسی به نام روان‌شناسی باور به همین بحث پرداخته است که مبادی تکون باور و آثار و نتایج آن چیست.

Edmund Gettier

شکاف بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی

خود این بحث سابقه‌دار است و سقراط توضیح داد که چطور بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی فاصله می‌افتد و کاری را که خوب می‌دانم نمی‌کنم. این شکاف چگونه حاصل می‌شود؟ سقراط این انفکاک را محال می‌دانست که کسی بداند که عمل الف را باید کرد و نکند و بالعکس. اگر کسی دروغ گفت بدان سبب است که نمی‌دانسته دروغ بد است. بدین جهت می‌گفت برای این که مردم عمل اخلاقی انجام می‌دهند، باید علم آن را به دست آورند. علمای ما می‌گفتند که علّموهم و کفی، یعنی تعلیم بدهید که بدانند، همان کافی است. این با قرآن و روایات سازگار است؟ افلاطون گفت حرف سقراط خطاست و شکاف هست. سقراط قیاس به نفس کرده است! بعداً اضافه کرد که سقراط از این غافل بود که چیزی به نام ضعف اخلاقی^۹ هست؛ حالتی است که با آن که می‌دانی باید بکنی نمی‌کنی و ضعف اخلاقی را ناشی از ضعف اراده می‌دانست^{۱۰}. حال ضعف اراده چیست و چگونه حاصل می‌شود؛ کم‌کم این بحث در روان‌شناسی و علم النفس قدماء مطرح شد که ضعف اراده چیست.

ادیان غربی و شکاف بین معرفت اخلاقی و عمل اخلاقی

در فرهنگ دینی ادیان غربی، ضعف اراده نمی‌بینیم بلکه انسان معروض فریب خوردگی است. چهار تا موجودند که انسان را فریب می‌دهند و به محض آن که معرفت اخلاقی یافت، او را گول می‌زنند. به قول شاعر عرب:

^۹ moral weakness

^{۱۰} weakness of will

انی بلیت باربع یرمینی
بالنبل من قوس لها توتیر:
ابلیس و الدنيا و نفسی و الهوی
یا رب انت علی الخلاص قدیر

هوا غیر از نفس است. امروزه هر دو را با هم مخلوط کرده‌اند و می‌گویند هوای نفس! هوا موجودی است نظیر جنیان که فریب می‌دهد. در فرهنگ خودمان، چون نمی‌توانیم مرزها را جدا کنیم و نمی‌دانیم که متدین بودن و فیلسوف بودن جدا است، همه را در هم آمیخته‌ایم. لذا در کتب تربیتی همه چیز را قاطی کرده‌اند و می‌گویند بچه‌ها را با اعتماد به نفس تربیت کنید! ولی دین همین را می‌گوید: ضَعْفَ الطَّالِبِ وَالْمَطْلُوبِ؛ و ما أوتِیتُم مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا. دین می‌گوید همه اعتماد را از خودت بکَلِّان و به خدا اعتماد کن. اعتماد در چیزی است که علم و قدرت قابل اعتنایی باشد.

هویت دینی

خلاصه هویت خودمان را گم کرده‌ایم؛ هویت فلسفی؟ هویت دینی؟ البته در دعای کمیل می‌گویی: قَوِّ عَلَى خِدْمَتِكَ جَوَارِحِي، همان که عیسی می‌گفت که خدایا جان می‌خواهد؛ اما تن نمی‌تواند؛ یعنی خدایا کاری بکن که تنم بتواند؛ اما بحث از تقویت اراده نیست. آن شعر دیدگاه قرآنی است: اَفْرَأَيْتَ مَنْ اتَّخَذَ إِلَهَهُ هَوَاهُ (جاثیه / ۲۳) یا: و ما ابرىء نفسی ان النفس لاماره بالسوء (یوسف ۵۳) غَرَّتْهُمْ الْحَيَوةُ الدُّنْيَا (اعراف ۵۱).. فَبِعِزَّتِكَ لَا غَوِيْنَهُمْ اِجْمَعِيْنَ (ص ۸۲)

موجهیت

گفته‌اند موجه به معنای مستدل است. این ریشه در آثار جان لاک دارد. احتمالاً موجه بودن یعنی تو بتوانی باورت را با یک سلسله استدلال‌ها، برسانی به مقدماتی که طرف بگوید آن مقدمات را قبول دارم؛ مثلاً من بگویم: الف، ب است (شما می‌گویید قبول ندارم!). حال برای ثابت می‌کنم: الف، ج است و ج هم ب است ← الف، ب است. شما می‌گویید اگر کسی این مقدمات را بپذیرد آری ولی من این را قبول ندارم! باز می‌گویم: الف، دال است و دال، ج است پس الف، ج است. جواب من این است که درست است ولی این را قبول ندارم! می‌گویم دال، هـ است، هـ، ج است پس دال، ج است! این رشته چنان ادامه می‌یابد که به مقدماتی بررسی که بگویی خوب حالا این را قبول دارم. پس اگر من بتوانم برای الف، ب است مقدماتی بگویم که مقدمات زیرین است و بالایی را تأیید می‌کند تا به اولی بررسی، اگر این کار را توانستم بکنم و شما را به آستانه باور کشاندم، می‌گویند فلانی باورش موجه است یعنی توانست با طی طریق‌های استدلالی این باور را نتیجه مقدماتی بکند که خود آن مقدمات را من هم قبول دارم. اگر من الف ب است را به چهار گزاره فرو کاهم که شما قبول کنی، می‌گویی باور فلانی موجه بود.

صدق

اما بحث بر سر این است که صادق از کجا می‌آید؟ فرض کنید که الف، ب است و پنج گزاره بود که ایشان قبول داشت تا جایی که الف، ب است، موجه شد ولی بحث این است که صادق بودن آن، به صادق این پنج گزاره بستگی دارد؟ قبول داشتن غیر از صادق بودن است. پس باید قضایای زیرین "صادق" هم باشد تا گزاره صادق باشد؛ یعنی ممکن است قضایا موجه باشند و مقبول دیگری؛ ولی صادق نباشد: موجه غیر صادق. بعضی از معرفت‌شناسان بعد از اشکالات گتیه گفتند باید کار دیگری کرد و آن این است که

بگوییم معرفت باور صادق موجه است نه موجه صادق. البته این راه حل تا حدی مشکل را تخفیف می‌دهد اما مشکل همچنان باقی است. آیا این غیر از سبب گران سرخ و سبب سرخ گران است؟^{۱۱}

بر پایه تعریف دوم (باور صادق موجه)، باورها دو گونه‌اند: یا صادقند یا کاذب. کاذب یعنی غیرمطابق با واقع و حتماً علم نیست. یعنی جهل مضاعف و مرکب^{۱۲} اما اگر صادق باشد، دو حالت دارد: موجه و غیر موجه. غیر موجه مثل حدس‌های صائب^{۱۳}؛ مثل این که گویم کسی پشت دیوار هست؛ این باورست و صادق (مطابق با عالم واقع) هم هست اما ناموجه است؛ زیرا برای صدق آن نتوانستم دلیل بیاوریم اما گاهی باور موجه هم است یعنی صدق آن را با استدلال می‌توان نشان دهد.

معنی «موجه» در تعریف دوم

دقت کنید که رمز کار در این است که موجه یعنی چه؟ موجه در تعریف دوم یعنی صدقش را می‌توان نشان داد؛ اما در اولی موجه یعنی دارای استدلال؛ یعنی مبتنی بر مقدمات مورد قبول دیگری، اعم از آن که صادق باشد یا نه. پس موجهیت یعنی مستدل کردن صدق را. اما در تعریف دوم وقتی موجه می‌گفتیم یعنی دارای استدلال و مبتنی بر مقدمات مقبول دیگری - اعم از این که صادق باشد یا نه - به کار می‌بردیم. پس این غیر از مثال سبب سرخ گران است. در تعریف اول هم و غم صاحب استدلال آن است که رای

^{۱۱} گتیه مواردی را نشان داده بود که باوری صادق و موجه است ولی هیچ‌کس قبول نداشت. دو مثال آورد که خیلی دقیق است. مجله *آرغنون* شماره خاص فلسفه تحلیلی (ظاهراً ۱۶). متن مقاله آمده است. بحث تفصیلی و شبهه گتیه را در همین مرکز گفته‌ام.

^{۱۲} Double ignorance

^{۱۳} Lucky guest

خودش را به گزاره‌هایی برساند که مخاطب قبول داشته باشد؛ اما در دومی هم و غم او آن است که برساند به گزاره‌هایی که صادقند و نتیجه می‌گیرد که وضوح یک گزاره غیر از صدق آن نزد من است. نتیجه آن که وضوح یک گزاره غیر از صدق آن نزد من است، ممکن است (در قسمت اول) من کار را به مقدمات مقبول شما می‌رساندم؛ ولی گزاره‌ی واضح، ممکن بود که صادق یا کاذب باشد ← وضوح گزاره‌ها را از صدق آن باید جدا کرد؛ وضوح امر روان‌شناختی است و صدق امری منطقی.

گزاره‌های بدیهی

بدیهی نزد قدما به چه معنا بود؟ آیا بدان معنا بود که از شدت وضوح، مطالبه‌ی دلیل نمی‌کردند یا آن که گزاره قطعاً صادق بود؟ اینجا است که بین قدما اختلاف هست. بداهت گاهی به معنای وضوح است؛ یعنی اگر با مقدماتی مرا به اینجا رساندی دیگر از تو مطالبه‌ی دلیل نمی‌کنم. آیا مراد ارسطو از بداهت همین وضوح بود؟ یا آن که ارسطو بدیهیات را چیزی می‌دانست که علاوه بر وضوح صادقند؟ فرق آن است که وضوح در ارتباط باور و صاحب باور به وجود می‌آید؛ ولی صدق در ارتباط باور و متعلق باور پدید می‌آید. بنابراین می‌توان گفت باوری داریم که دو جنبه دارد: ۱- صاحب باور و ۲- محکی و عالم واقع. وضوح جایش نزد صاحب باور است؛ ولی صدق و کذب در ارتباط باور و محکی خودش و تطابق و عدم تطابقش با واقع است.

روان‌شناسی و معرفت‌شناسی

از مهم‌ترین مسائل موجود در مرز روان‌شناسی و معرفت‌شناسی، نقب زدن از وضوح به صدق است. چه راهی داریم که نشان دهیم اگر گزاره‌ای برای من واضح بود، صدقش هم مسلم است؟ یا از طرف مقابل، چگونه از صدق به وضوح نقب بزنیم؟ فرض کنید شما

چهار خواهر دارید، برای من و شما هم واضح است؛ اما اگر بگویم شما مجذور رادیکال منهای ۲... خواهر دارید، این هم صادق است؛ ولی واضح نیست. پس گاهی وضوح تغییر می‌کند؛ ولی صدق دست به ترکیش نمی‌خورد. حال امکان دارد که وضوح تغییر نکند؛ ولی صدق تغییر کند. در نتیجه می‌توان گفت وضوح و غموض با صدق و کذب رابطه عموم و خصوص من وجه دارند.

صدق و کذب باورهای دینی در معرفت‌شناسی

اگر کسی بگوید که ما در معرفت‌شناسیِ باور دینی می‌خواهیم نشان دهیم که باورهای دینی صدق و کذبشان قابل اثبات یا نفی است؛ یعنی تعریفی که از علم (باور موجه صادق) کرده است و می‌گوید به کمتر از این هم راضی نیستم و صدق و کذب آن را نشان می‌دهم؛ بسیار بلندپروازانه است.

نظر قدما در باب صدق و کذب باورهای دینی

قدما به خصوص متکلمان معتزلی و امامی و در غرب هم متکلمان و قدمای توماسی می‌گفتند که می‌توانیم صدق ارکان معتقدات دینی را نشان داد و این بدان معناست که فقرات ایمانی را می‌توان به فقرات علمی تبدیل کرد، تا چهارصد سال پیش اگر کسی اینگونه سخن می‌گفت، غرابت نداشت؛ اما مخصوصاً از زمان جان لاک به این سو، در معرفت‌شناسی آن‌قدر سنگلاخ پدید آمده است که نه فقط راجع به خدا، بلکه در مورد باورهای کوچک هم می‌گویند این گونه نمی‌شود سخن گفت، صدق دیگر چیست!!

موجهیت باورهای دینی

حال با تنزل از این مقام، عده‌ای گفته‌اند باید نشان دهیم که این باورها به گزاره‌هایی می‌رسند که برای غیر متدینان هم واضح است. در نتیجه، موجهیت باورها نشان داده

می‌شود. پس منِ مسلمان می‌توانم معاد را چنان تنزل دهم به مقدماتی که برای یک غیر متدین هم واضح باشد. در این صورت، معتقدات من لااقل موجهند ولو صدقشان را منصرف شویم. این متواضعانه‌تر است.

معقولیت باورهای دینی

همان طور که راسل نشان داده است، هر مقدار که به اعماق برویم، آنگونه که قدما می‌گفتند، اتفاقاً وضع بدتر می‌شود. لذا شاید کسی بگوید که آقا اصلاً ما از این باور موجه هم دست برداشتیم! تا دیگر نخواهی آن را به مقدماتی برسانی که ... ولی می‌توان یک کار کرد و آن این است که حتی اگر نمی‌شود صدق و موجهیت باورهای دینی را نشان داد، معقولیت آن را باید نشان داد.

گزاره‌های خردپذیر، خردستیز و خردگزیز

این بحث ناشی از همین مشکلات معرفت‌شناسانه است؛ در بادی نظر کل گزاره‌ها سه گروه است؛ مثلاً گزاره‌ی الف، ب است: گاهی گویی با استدلال نشان می‌دهم صدق آن را، گاهی گویی من با استدلال کذب آن را نشان می‌دهم، گاهی هم گویی عقلاً هیچ کدام را نمی‌توانم اثبات کنم. اگر صدقش اثبات شود، خردپذیر است؛ چون عقل از عهده اثبات آن برمی‌آید، اگر عقل کذبش را بتواند ثابت کند، خردستیز است^{۱۴} و اگر هیچ کدام باشد و عقل گویا ساکت و لادری است، خردگزیز^{۱۵} است.

^{۱۴} Anti-rational

^{۱۵} irrational

موضع انسان در مقابل این سه نوع گزاره

اگر گزاره‌ای خردپذیر باشد، وظیفه‌ی اخلاقی راجع به باور، قبول آن باور است، اگر گزاره‌ای خردستیز باشد وظیفه‌ی اخلاقی راجع به باور، رد آن باور است، اما اگر گزاره‌ای خردگریز باشد، چه باید کرد؟

نظر ویلیام جیمز^{۱۶} در باب این سه نوع گزاره

ویلیام جیمز پیشنهادی در این موضع دارد که خیلی مهم است. جیمز می‌گفت وضع گزاره‌های خردپذیر و خردستیز مشخص است؛ ولی با گزاره‌های خردگریز چه باید کرد؟ جیمز می‌گفت نمی‌توانی همیشه گزاره‌های خرد گریز را معلق بگذاری، بلکه باید گاهی انتخاب کنی. مثلاً خدا هست یا نه، اگر از قسم خرد گریزها باشد، باید تصمیم‌گیری کرد که خدا هست یا نیست. عملاً تعلیق ناممکن است و زندگی را به گونه‌ای باید سامان دهی که خدا هست یا خدا نیست. جیمز خطاب به کلیفورد^{۱۷} (که قائل به تعلیق بود)، می‌گفت: نمی‌شود در برخی موارد تعلیق حکم کرد.

نظر کلیفورد در باب گزاره‌های خردگریز

کلیفورد می‌گفت ما چیزی داریم به نام مسئولیت عقیدتی^{۱۸}؛ یعنی معتقدم که طرز باور آوردن آدمی نیز مشمول داورهای اخلاقی ماست؛ یعنی اخلاق علاوه بر اعمال جوارحی بر اعمال جوانحی ما هم باید ناظر باشد، یکی از اعمال جوانحی ما باور آوردن ماست. کلیفورد می‌گفت ممکن است کسی بگوید مسئولیت عقیدتی انسان آن است که چنان رفتار کن که هیچ گزاره‌ی کاذبی وارد ذهنت نشود، حال با توجه به نظر کلیفورد، در قبال

^{۱۶} William James

^{۱۷} William Clifford

^{۱۸} doxastic responsibility

گزاره‌های خرد‌گریز باید چه کرد؟ باید این موارد خرد‌گریز را قبول کرد یا ردّ کرد؟ باید ردّ کرد؛ زیرا چه بسا کاذب باشد و ما نباید جوری رفتار کنیم که گزاره کاذب وارد رفتارمان شود. پس مقتضای احتیاط، نفی در موارد خرد‌گریز است؛ زیرا شاید کاذب باشد؛ چون اگر کاذب باشد، گزاره‌های کاذب وارد ذهنمان شده است. کلیفورد بعد می‌گوید شاید کسی موضع دیگری بگیرد و بگوید مسئولیت عقیدتی ما این نیست که چنان رفتار کنیم که گزاره کاذبی در ذهنمان ایجاد نشود، بلکه مسئولیت عقیدتی ما آن است که هیچ گزاره صادقی از ذهن ما فوت نشود، در این صورت باید موارد خرد‌گریز را پذیرفت؛ زیرا احتیاط می‌گوید بپذیر شاید صادق باشد.

نظر ویلیام جیمز در باب خرد‌گریزها

در اینجا، جیمز می‌گفت مسئولیت عقیدتی می‌گوید که هر دو با هم است؛ یعنی باید کاری کرد که هیچ گزاره‌ی کاذبی وارد ذهن شود و هیچ گزاره‌ی صادقی هم از ذهن انسان فوت نشود. در دوراهی گیر می‌کنیم! ولی نباید تصور کرد که وزن هر دو گزاره در نظر عقل مساوی است؛ شاید دلیل بی‌خداشی‌ای برای وجود یا عدم زندگی پس از مرگ نداشته باشیم؛ ولی نتیجه آن این است که نه این را قطعاً می‌توان اثبات کرد و نه آن را. ولی نباید نتیجه گرفت که هر دو به یک اندازه کفرشان سنگین است! شاید کفر یکی سنگین‌تر باشد. در اینجا که اثبات هر دو طرف ناممکن شد نباید تصور کرد که وزن هر دو مساوی است؛ شاید در عین عدم اثبات، وزن‌شان مساوی نباشد. مثلاً فرض کنید می‌گویند در فلان بیمارستان انسانی به دنیا آمده است که سه سر دارد، من هم نمی‌توانم به بیمارستان بروم. شخصی هم می‌گوید انسانی با ۳۰۰ سر به دنیا آمده است و اثبات آن ناممکن است چون باز هم من نمی‌توانم به آنجا بروم. اثبات هر دو ممکن نیست؛ ولی آیا محتمل بودن هر دو به یک اندازه است؟ جیمز می‌گوید در این موارد، با شرایط سه‌گانه‌ای، باید آن طرفی را

بگیری که وزنش بیشتر است ولو اثبات هم نشده، در این حالت می‌گویند باورِ شما معقول است. پس معقول بودن مربوط به باورهایی است که صدق و کذب آن قابل اثبات نیست؛ ولی می‌توانم نشان دهم که سنگینش بیشتر از طرف مقابل است. من متدین اگر نتوانستم نشان دهم که ادله‌ی اثبات خدا، او را ثابت می‌کند و ادله‌ی نفی هم نافی نیست و در مجموع قرائن دال بر وجود خدا بیشتر باشد، در این صورت باور به خدا معقول است. یعنی رجحان امری که فقط وجه رجحان معرفتی دارد، کافی است.

وجوه رجحان گزاره‌های خردگرایز

وجوه رجحان دو چیز است: رئالیستی و پراگماتیستی. وجوه رئالیستیک یعنی ادله خدا پنجاه تاست و ادله انکار بیست تاست ولی آن پنجاه تا اثبات نمی‌کند و آن بیست تا توانایی نفی ندارد؛ ولی آن پنجاه تا وزنشان در مجموع بیشتر است. (توجه کنید این رجحان کیفی است نه کمی). این دفاع رئالیستیک است.

گاهی ادله از لحاظ وزن فرقی ندارند، مثلاً دیدیم که ادله‌ی مثبت و نافی هیچ کدام نتوانست چیزی را اثبات یا نفی کند و هیچ رجحانی به این لحاظ نداشتند، مثل الاغ بوریدان^{۱۹}، این نشان می‌دهد که ترجیح بلامرجه محال است. در اینجا چه باید کرد؟ اینجا دفاع پراگماتیستیک جاری است. وجه رجحان ما عملگرایی است؛ یعنی به لحاظ تئوریک مساوی‌اند؛ اما آثار و نتایج روانی مترتب به اعتقاد به خدا با آثار مترتب بر عدم او تفاوت‌هایی دارند. ما باید آن طرفی را انتخاب کنیم که آثار روانی بهتر و نتایج بهتری دارد؛ منظور از نتایج بهتر آرامش، شادی، معنایافتگی و رضایتمندی بیشتر است. در اینجا

^{۱۹} ژان بوریدان فیلسوف فرانسوی در قرون وسطی بود. وی برای نشان دادن این که ترجیح بلامرجه محال است، الاغی داشت و برای آن دو جاده ساخت که دقیقاً به طول و عرض مساوی بود. آسفالت و سنگفرش آن هم دقیقاً یکی بود، دقیقاً درخت‌های دو طرف جاده هم مثل هم بودند و علوفه‌ها هم از هرچیزی مثل هم بودند. وی سپس الاغ را آورد و بیچاره با آن که در آستانه مرگ بود، به علت عدم قدرت بر ترجیح بلامرجه ایستاد تا مرد!

باید صرفاً نتایج و آثار را شناخت که تحقیقی فرادینی می‌طلبد. این که گفتم آثار "روانی" به دو جهت است: ۱. بیشتر کسانی که در روان‌شناسی دین کار می‌کنند، می‌گویند آثار روانی دین مهم است و آثار برونی برای آنها اهمیتی ندارد. ۲. حتی آثار غیرروانی، فرع آثار روانی است. اگر جامعه‌ای خوب است چون یکایک شهروندان به لحاظ روانی آدم‌های سالمی‌اند! این استدلال جنبه‌ی پراگماتیستی دارد. در اینجا توانسته‌ایم معقولیت را نشان دهیم و کاری هم به صدق یا موجهیت نداریم.

حال باید دید که گزاره‌های دینی چه چیزهایی هستند؟ چه گزاره‌ای، گزاره دینی است. در این ترم می‌خواهیم درباره معرفت‌شناسی باور سخن بگویم نه معرفت‌شناسی تجربه دینی.

پرسش و پاسخ

... ما همان حرف را که در عالم وجودشناسی راجع به خدا گفته می‌شود، در معرفت‌شناسی راجع به بدیهیات می‌گوییم. در عالم آنتولوژیک، واجب‌الوجود چیست؟ مرحوم مطهری و بسیاری - که حق هم هست - گویند واجب‌الوجود یعنی بدون علت یعنی معلول علت نیست. خود ایشان از کسانی که می‌گویند واجب‌الوجود علت خود است انتقاد می‌کنند. ظاهراً وجه اشتراکی هست که در مورد شیء واحدی به کار رفته‌اند: بی‌نیازی از غیر. می‌گویند نگوید خدا self-cause است که قابل دفاع نیست؛ بلکه بگویید uncaused است. همین سخن را در مورد بدیهیات بگویید. بدیهی بدون استدلال است یا استدلال سرخود است؟ اگر این باشد به این گویند self-justified؛ یعنی خودش برای خودش دلیل است ولی دیگری unjustified است؛ یعنی اصلاً دلیل ندارد. نباید گفت که بدیهی یعنی استدلال سرخود دارد؛ بدیهی بی‌نیاز از استدلال است؛ از بس که وضوح دارد. آدم زمانی استدلال می‌کند یا می‌طلبد که مطلب برای او وضوح ندارد، یعنی حلقه مفقوده‌ای هست.

من در اینجا دو حرف دارم. نکته اول آن که این مدعا که باورهای ما بعضی بدیهی‌اند و بی‌نیاز از استدلال، و مابقی نظری‌اند، دیدگاهی است که به آن foundationalism می‌گویند، این دیدگاه می‌گوید همه باورهای انسانی هم‌عرض و هم‌تراز نیستند؛ زیرا بعضی به غیر خود محتاج‌اند و بعضی نه. آن قسم بی‌نیاز، پایه‌های^{۲۰} معرفت هستند و مابقی کسبی و نظری است. گزاره دوم آن است که گزاره‌های نوع دوم، ابتدای منطقی بر گزاره‌های اول بدیهی دارد منطقاً. این ابتدا و تولید یا از راه قیاس^{۲۱} است یا از راه استقراء^{۲۲} و یا از راه استنتاج از راه بهترین تبیین^{۲۳}. این مکتب از دو جهت با غیرشان تفاوت دارند یکی از این که همه باورها هم‌عرض نیستند و دیگر آن ابتدای قسمت دوم به قسمت اول. ولی آنان راجع به مصادیق باورهای پایه و باورهای ابتدا شده بر باورهای پایه اختلاف دارند؛ یعنی با فرض عدم هم‌عرض بودن باورها، غیرمحتاج‌ها کدام است؟ اختلاف فراوان هست. عده‌ای گفته‌اند فقط گزاره‌های حسی و وجدانی، عده‌ای گفته‌اند اولیات‌ها هم محتاج به غیر نیستند، مثل این که کل بزرگ‌تر از جزء خودش است، عده‌ای گفته‌اند متواترات هم هکذا. اختلاف دوم این است که قسم اول چگونه قسم دوم را پدید می‌آورد؟ صرف نظر از این اختلافات، بنیادگروی فقط یکی از مسالک در معرفت‌شناسی است و لااقل چهار مکتب دیگر هست:

۱. مکتب سازگارگروی^{۲۴} ۲. مکتب عملگروی یا پراگماتیسم^{۲۵} ۳. نظریه‌ی بافت‌گروی^{۲۶} ۴. نظریه اعتبارگروی^{۲۷}

foundations^{۲۰}

deductive^{۲۱}

Inductive^{۲۲}

abductive^{۲۳}

coherentism^{۲۴}

contextualism^{۲۵}

مبناگروی رقیب این دیدگاه‌هاست. این قول کسانی مثل گیلبرت رایل^{۲۷} است که اتفاقاً در ترم قبل درباره آن بحث کردم... پل تیلیش^{۲۸} می‌گوید پرسش ناپرسیده را جواب نمی‌دهند!

^{۲۶} constructivism

^{۲۷} Gilbert Ryle

^{۲۸} Paul Tillich

مروری کلی بر مباحث دو جلسه‌ی قبل

مباحث مقدماتی معرفت‌شناسی دینی گفته شد و در اواخر آن بیان شد که معرفت‌شناسی دینی به دو شق، منشق می‌شود: یک) معرفت‌شناسی تجربه‌ی دینی (دو) معرفت‌شناسی باور دینی؛ چون یک بار سخن بر سر این است که تجربه‌ی دینی از لحاظ معرفت‌شناختی چه در باره‌اش باید گفت و چه میزان باید برایش حجیت قائل شد، یک وقت اصلاً بحث درباره‌ی تجربه دینی نیست؛ بلکه بحث این است که بالاخره فرآورده آن تجربه دینی یکسری عقاید و باورهای دینی است؛ این باورهای دینی از لحاظ معرفت‌شناختی چقدر ارج و اعتبار دارند؟ در این ترم در نظر دارم درباره‌ی «معرفت‌شناسی باور دینی» در خدمت سروران باشم؛ یعنی باور دینی به لحاظ معرفت‌شناختی به چه میزان حجیت دارد یا حجیت ندارد.

ماهیت روان‌شناختی باور

وقتی که درباره‌ی معرفت‌شناسی باور دینی سخن گفته می‌شود، اول باید مشخص کرد که اصلاً ما به چه چیزی می‌گوییم «باور»؟ وقتی گفته می‌شود باور دینی، قطعاً مقسم ما «باور» است که اقسامی دارد و یکی از اقسامش، «باور دینی» است. خب «باور» چیست؟ این یک بحث است؛ این بحث جنبه‌ی معرفت‌شناختی ندارد؛ بلکه جنبه‌ی روان‌شناختی دارد. ماهیت باور، جنبه‌ی روان‌شناختی دارد؛ آیا واقعا به چه چیزی، به چه حال نفسانی، به چه حال روانی می‌توان «باور» گفت؟ علی‌الخصوص هنگامی که ارتباط «باور» با «عمل» محل بحث واقع می‌شود تشخیص ماهیت باور واقعا مشکل‌تر می‌شود. مثال: اگر فرض کنید کسی به شما بگوید که من شما را حاذق‌ترین پزشک این شهر می‌دانم؛ یعنی باور دارم شما حاذق‌ترین

پزشک این شهرید؛ آن وقت با خبر بشوید نیمه‌های شب بچه‌اش را که ناگهان مریض شده، پیش یک پزشک دیگر برده است، فرض هم می‌کنیم که شما و آن پزشک دیگر از بقیه حیث‌ها مساوی هستید، مثلاً فاصله مطب هر دو پزشک تا خانه آن شخص مساوی باشد و حق ویزیت شما با حق ویزیت آن پزشک دیگر یکسان باشد؛ ولی با این همه او بچه‌اش را پیش آن پزشک دیگر برده است. حال آیا دیروز به دروغ می‌گفت که من باور دارم شما حاذق‌ترین پزشک این شهرید؟ این که آیا دروغ می‌گفت یا دروغ نمی‌گفت، بستگی به این دارد که باور را چه معنا کنید.

معیارهای باور

اگر کسی مثل برتراند راسل بگوید: «باور یعنی آمادگی برای عمل» در این صورت کسی که به شما می‌گوید: من باور دارم که شما حاذق‌ترین پزشک این شهرید، یعنی آماده‌ام که طبق این گزاره، زندگی‌ام را سامان بدهم. پس اگر دیشب طبق این گزاره زندگی‌اش را سامان نداده است، معلوم می‌شود که اصلاً دروغ گفته است که من باور دارم که شما حاذق‌ترین پزشک این شهر هستید. چون اگر باور داشت که من حاذق‌ترین پزشک این شهر هستم، چرا بچه‌اش را پیش من نیاورد بلکه پیش یک پزشک دیگر برد؟ آن شخص اصلاً آمادگی برای عمل به مقتضای این گزاره ندارد و معلوم می‌شود که به این گزاره باور ندارد. اینجا معنایش این است که باور یک سنجه و آزمون دارد و آن «آمادگی برای عمل» به مقتضایش است.

اما اگر کسی بگوید: باور ربطی به عمل ندارد؛ من ممکن است باور داشته باشم که شما حاذق‌ترین پزشک این شهر هستید و در عین حال به مقتضای این باورم عمل نکنم. بله اگر چنین کاری را کردم، می‌توانید بگویید که بین عقیده و عمل تضاد هست؛ می‌توانید بگویید منافقید؛ می‌توانید بگویید که ظاهر و باطن با هم فرق می‌کند، ولی نمی‌توانید

بگویند که «باور» نداشتم. طبق تلقی قبلی می گفتیم که شخص اصلاً باور نداشت و به دروغ می گفت که باور دارم شما حاذق ترین پزشک شهر هستید؛ ولی این جا می گوئیم این شخص راست می گفت و باور داشت ولی باورش با عملش مطابق نیست. دروغگو نبود بلکه واقعاً باور داشت؛ ولی بین ظاهر و باطنش تضاد است، منافق است، مزور است. هر چه می خواهید بگویند، ولی نگویند که دروغ می گفت که من «باور» دارم. طبق این تعریف، باور چیزی است غیر از آمادگی برای عمل؛ یک چیز دیگری است، خب حالا ما کار نداریم.

باور یک چیز پیچیده‌ای است و ماهیت آن هر چه باشد، یک بحث روانشناسی است.

قائلان به قول دوم

قول دوم قائل زیاد دارد و اتفاقاً یکی از چیزهایی است که از قدیم الایام در فلسفه غرب مورد توجه بود. ببینید، چقدر همه ما گریبان چاک می کنیم که ما به زندگی پس از مرگ اعتقاد داریم. ما به وجود خدا اعتقاد داریم؛ ما اعتقاد داریم که خدا عادل است؛ ما اعتقاد داریم که «من بعمل مثقال ذره خیرا یره و من بعمل مثقال ذره شرّاً یره». همه را می گوئیم ولی همین که می شنویم مبتلا به سرطان هستیم، دیگر خود را کاملاً می بازیم؛ اینقدر خودمان را می بازیم که معمولاً تنها مریضی که اسمش را به انگلیسی می گویند، سرطان است. خب حالا این را با سقراط در دفاعیه اش مقایسه کنید. سقراط در تمام گفتگوهای که افلاطون ضبط کرده و از جمله در دفاعیه می گوید: اگر زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد فلان؛ اگر زندگی پس از مرگ وجود نداشته باشد بهمان، اما ببینید با چه شجاعتی از دنیا رفت.

این نکته از قدیم الایام محل توجه فیلسوفان بود. یک کسی ممکن است عمری بگوید که زندگی پس از مرگ هست و خدا عادل است و نمازش هم سر جایش است و روزه هم

می گیرد و چه بسا به مستحبات و مکروهات نیز اهتمام داشته باشد؛ ولی از اسم مرگ هم وحشت دارد. یک کسی هم هست که راجع به زندگی پس از مرگ صرفاً با «اگر» حرف می زند و می گوید: اگر زندگی پس از مرگ وجود داشته باشد، فلان نتیجه را می توان گرفت؛ این معنایش چیه؟ معنایش این است که مثل اینکه سقراط چندان هم اعتقاد به زندگی پس از مرگ نداشت، یا لااقل آن جوری که ما گریبان چاک می کنیم، اعتقاد نداشت. با این حال، وی در جلسه مرگش که می خواهد جام شوکران را بنوشد، شجاعانه می میرد و با آن شجاعت مثال زدنی و کم نظیر با مرگ مواجه شد.

باری، کسانی گفته اند که نباید باور را با عمل گره زد. کسانی باور ندارند که الف ب است ولی چنان زندگی می کنند که گویی الف ب است و کسانی باور دارند به اینکه الف ب است ولی چنان زندگی می کنند که گویی الف ب نیست.

ربط و نسبت ایمان و عمل در کلام علی بن ابیطالب

علی بن ابی طالب می گویند: «من الایمان یستدل علی العمل و من العمل یستدل علی الایمان». گویی ایشان می خواهند بگویند که این دو ربط و نسبتی با هم دارند البته به شرط اینکه ایمان را به معنای باور بگیریم که این خود جای بحث است، ولی به این معنا خیلی نزدیک است. اینکه ایشان می گویند که «من الایمان یستدل علی العمل» و مخصوصاً این قسمتش که «من العمل یستدل علی الایمان»، یعنی گویا ما می توانیم از عمل شخص، به ایمان او نقب بزنیم و مثل اینکه می خواهند بگویند که باور شخص یک ربط و نسبتی با عمل شخص دارد. هم وجود این ربط و نسبت و هم عدم وجود آن در فلسفه و روانشناسی مورد بحث و مناقشه فراوان قرار گرفته است.

تفاوت علم و ایمان

البته توجه داشته باشید که علم و ایمان فرق دارند؛ مثلاً ما علم داریم که این میت است و حرکت نمی‌کند اما گویا هنوز ایمان نداریم. گذشتگان ما معتقد بودند که ایمان فوق علم است، ایمان، علم است به علاوه عقدالقلب یعنی یک پیوند قلبی. آنان می‌گفتند مرده‌شور فرقش با من و شما این است که او ایمان دارد که این دیگر تکان نمی‌خورد، ولی ما فقط علم داریم؛ یعنی ما آن عقدالقلب را فاقدیم ولی آن مرده‌شور واجد آن است. پس قدمای ما مخصوصاً از قرن هشتم به این سو ایمان را فوق علم می‌دانستند، این در حالی است که در فرهنگ غرب، ایمان دون علم است. به هر حال توجه داشته باشید که آن بحث، فرق علم و ایمان بود؛ من بحثم علم و ایمان نیست، بلکه در باره «باور» است که به زبان عربی آن را «عقیده» می‌گویند. این خودش چه حال روانشناسی است که اسمش را در فارسی «باور» و در زبان عربی «عقیده» می‌گذاریم. شما که می‌گویید من باور دارم که امروز سه‌شنبه است، چه چیز را باور می‌نامید؟

باور دینی

ما فعلاً راجع به «باور» بحثی نداریم، به خاطر اینکه باور دینی همیشه به یک گزاره دینی تعلق می‌گیرد؛ ما سراغ آن گزاره دینی می‌رویم تا یک بحث معرفت‌شناختی داشته باشیم. در این صورت بحث ما دیگر بحث روانشناختی نیست؛ بلکه بحثی معرفت‌شناختی است و می‌توانیم بحث را ادامه بدهیم.

گزاره‌ی دینی

به هر حال شکی نیست که باور به گزاره تعلق می‌گیرد؛ مثلاً به گزاره امروزه سه‌شنبه است. می‌دانید که گزاره یک امر روانشناختی نیست؛ بلکه یک امر معرفت‌شناختی است. ما سراغ گزاره دینی می‌رویم. بحثمان در اینجا آن است که آیا گزاره‌های دینی حجیت

معرفت‌شناختی دارند یا ندارند؟ متون مقدس ادیان و مذاهب از مجموع هزارها گزاره‌های دینی ساخته شده است، مثلاً قرآن از مجموع ده‌ها هزار گزاره درست شده است. هر کتاب مقدس دینی دیگر هم همین جور است. ما می‌خواهیم بدانیم که آیا این گزاره‌های دینی حجیت دارند؟

دینی بودن یک گزاره به چیست؟

اگر دقت کرده باشید تاکنون از بحث در بارهٔ دو چیز صرف نظر شد: یکی چیستی باور و دیگری آن که چه باوری، دینی است. دینی بودن یک باور به چه چیزی است؟ کما این که دینی بودن یک گزاره به چیست؟ چه زمانی ما به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ دینی؟ چه زمانی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ فلسفی؟ کی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ علمی؟ کی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ تاریخی؟ همان طوری که آنجا سوال معنا دارد و جواب هم دارد، اینجا هم سوال معنا دارد ولی جوابش به آن آسانی نیست که ما کی به یک گزاره می‌گوییم گزارهٔ دینی. دینی بودن یک گزاره به چیست؟ علمی بودن یک گزاره معلوم است که به چیست. وقتی ما می‌گوییم: «آب در صد درجه به جوش می‌آید»، این یک گزاره علمی است؛ می‌دانیم که چرا به این می‌گوییم علمی. گزارهٔ «نادرشاه در فلان سال تاجگذاری کرد»، یا گزارهٔ «خواجه نصیر در حمله هلاکو خان به بغداد همراه وی بود»، گزاره‌هایی تاریخی هستند و می‌دانیم که چرا تاریخی نامیده می‌شوند. گزارهٔ فلسفی را هم می‌شناسیم و می‌دانیم که چرا به آن، گزارهٔ فلسفی می‌گوییم. اما در مورد گزارهٔ دینی، دینی بودنش به چیست؟ گزارهٔ دینی کتاب را می‌سازد. قرآن به عنوان یک کتاب مقدس دینی متشکل است از مثلاً سی‌هزار گزارهٔ دینی. ما می‌گوییم آیا هر کدام از این گزاره‌ها را باید بهش گفت دینی؟ یا بعضی دینی‌اند و بعضی غیردینی هستند ولو اینکه در کتاب مقدس آمدند؟ و بعد هم هر کدام از این دو تا جواب را بدهید، چه بگویید همهٔ

آن چه در قرآن آمده، گزاره دینی است و چه بگویید بعضی دینی است و بعضی غیردینی، ولو همه اش در کتاب مقدس آمده، در هر دو صورت می پرسیم «دینی» بودنش به چه معناست. کی به یک گزاره، «دینی» گفته می شود؟ من عمداً از بیان این نکته طفره رفتم تا در خود بحث به آن پردازیم: ما چه زمانی یک گزاره را گزاره دینی می گوئیم؟ از موصوف صرف نظر کردیم ولی صفت را دیگر نمی توان صرف نظر کرد. در اینجا ما از بحث در باره «باور» صرف نظر کردیم و فوراً رفتیم سراغ گزاره، اما این «دینی» بودن که صفت است -- چه در باب گزاره و چه در باب باور -- مطلب مهمی است که باید بدان پرداخت. به تعبیر دیگر، فرض کنید که یک گزاره ای در قرآن باشد، که اگر در قرآن نبود، گزاره تجربی خوانده می شد؛ مثلاً بر فرض، این گزاره که «هر موجود زیستی از نر و ماده آفریده شده است» یا «و جعلنا من الماء کل شی حی»، یعنی «هر موجود زنده ای را ما از آب آفریدیم»، این گزاره ها اگر بیرون از قرآن بودند، تجربی بودند. یا مثلاً گزاره های «هر گیاهی نر و ماده دارد»، یا «هر جانوری نر و ماده دارد»، در نظر بگیرید، آیا حالا که در قرآن واقع شده اند، باید آنها را گزاره دینی بدانیم؟ به چه اعتباری، دینی هستند؟ همچنین، گزاره «غلبت الروم فی ادنی الارض و هم من بعد غلبهم سیغلبون»، اگر در قرآن نبود یک گزاره تاریخی بود، حالا به چه اعتباری آن را گزاره دینی می نامیم؟ ممکن است شما بگویید اصلاً نمی گوئیم این گزاره ای دینی است، به هر حال چه بگوئیم و چه نگوئیم سؤال این است که چرا؟ چرا می گوئیم و چرا نمی گوئیم؟ و به همین ترتیب اگر گزاره ای فلسفی در قرآن باشد مثلاً آن گونه که بعضی ها گفته اند که «کل شی هالک الا وجهه» یک گزاره فلسفی است و یا «قل لو کان فیهما آله الا الله لفسدتا» یک گزاره فلسفی است - که البته من قبول ندارم اما فرض می کنیم که این ها گزاره هایی فلسفی هستند - آیا حالا که در قرآن آمده اند، دینی اند یا همچنان دینی نیستند؟ اگر پاسخ تان آری باشد، می پرسیم به چه

معنا، و اگر پاسخ‌تان منفی باشد، باز هم می‌پرسیم به چه معنا. این «دینی» صفت چه گزاره‌هایی واقع می‌شود؟

البته بعضی از گزاره‌ها مشکل ندارند؛ گزاره‌های تاریخی مشخص‌اند که به چه گزاره‌هایی تاریخی گفته می‌شود؛ گزاره‌های تجربی مشخص هستند؛ گزاره‌های فلسفی مشخص‌اند؛ ولی گزاره دینی، دینی بودنش به چیست؟ آیا به این است که در کتاب مقدس یک دین و مذهبی آمده باشد، ولو خودش فی حد نفسه تجربی باشد، ولو خودش فی حد نفسه فلسفی باشد، ولو خودش فی حد نفسه تاریخی باشد یا صرف اینکه گزاره‌ای در کتاب مقدس بیاید، دینی نمی‌شود. گزاره‌های تجربی کتاب مقدس، دینی نیستند؛ گزاره‌های فلسفی کتاب مقدس، دینی نیستند؛ گزاره‌های تاریخی کتاب مقدس، دینی نیستند؛ آنها در واقع یک تیپ گزاره‌هایی هستند که گرچه مقدس هستند ولی در عین حال، دینی به حساب نمی‌آیند بلکه بقیه‌شان دینی‌اند. این را فعلاً به عنوان سوال مطرح کردم تا توجه دوستان را به آن جلب کنم و بعداً وارد بحث از آنها شویم و مطلب روشن شود.

آیا گزاره‌های دینی از سنخ علم هستند؟

اگر حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی اثبات شد، آن وقت معلوم می‌شود که گزاره‌های دینی از سنخ علم^{۲۹} هستند اگر حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی اثبات نشد یا نفی شد، آن وقت معلوم می‌شود که این‌ها از سنخ معرفت^{۳۰} نیستند. اصلاً بحث از حجیت گزاره‌های دینی معنایش این است که ببینیم آیا گزاره‌های دینی از سنخ معرفت‌اند یعنی باور صادق موجه هستند یا باور صادق موجه نیستند، حال یا صدق را ندارند یا توجیه را ندارند یا هیچ کدامش را ندارند. بنابراین پس از آن که حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های

knowledge^{۲۹}

knowledge^{۳۰}

دینی را محل بحث قرار دادیم، اگر فهمیدیم که آنها حجیت معرفت‌شناختی دارند این بدین معنی است که آنها باور صادق موجه هستند و اگر به این نتیجه رسیدیم که حجیت معرفت‌شناختی ندارند، این بدان معنی است که گزاره‌های دینی از جنس معرفت نیستند؛ یعنی این گزاره‌ها یا ویژگی صدق را ندارند یا ویژگی توجیه را ندارند یا نه صدق دارند و نه توجیه. بنابراین ما پیشاپیش چیزی را به عهده نگرفتیم؛ ما فقط می‌خواهیم بحث کنیم که آیا گزاره‌های دینی حاوی معرفتند یا حاوی چیزی دون معرفت‌اند، کمتر از معرفتند، مثلاً حدسند یا ظن هستند یا هر چیز دیگر؛ الان هیچ موضعی نگرفتیم، الان فقط بحث معرفت‌شناختی می‌کنیم و می‌خواهیم بدانیم که آیا این گزاره‌ها از جنس معرفت هستند یا نه.

راه‌های اثبات حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی

حال اگر بخواهیم حجیت معرفت‌شناختی گزاره‌های دینی را اثبات کنیم، به نظر می‌رسد که «دو راه» وجود دارد، که شاید در جلسه قبل هم به این دو راه اشاره‌ای کرده باشیم. به نظر من، در ادبیات کلامی و الهیاتی ما به تفاوت این دو راه اصلاً توجه نشده است: یک وقت می‌خواهیم اثبات کنیم که گزاره دینی «حق» است؛ دو وقت می‌خواهیم اثبات کنیم که گزاره دینی «از جانب حق» است. بنابراین دو تا مدعا است و دو دلیل هم می‌خواهد. شکی نیست که لفظ «حق» در این دو راه به دو معناست؛ در اولی که می‌گوییم گزاره دینی حق است، یعنی مثلاً صادق است. در دومی که می‌گوییم از جانب حق است، یعنی از جانب خداست؛ حق اینجا اسم خداست. آیا شما می‌خواهید نشان دهید که گزاره دینی صادق است یا اینکه می‌خواهید نشان دهید که از جانب خداست؟

اگر خدا دارای آن سه صفتی باشد که همه قائلان به وجود خدا برایش قائلند -- یعنی می‌گویند خدا دارای علم و قدرت و خیرخواهی بی‌نهایت است -- آن وقت شکی نیست

که اگر چیزی از جانب حق باشد، حق هم هست. اگر خدا آن سه ویژگی را با هم داشته باشد و اگر سخنی از جانب حق باشد، آن وقت طبعاً حق هم هست یعنی مطابق با واقع هم هست. خدایی که هم علم، قدرت و خیرخواهی اش علی‌الاطلاق است، اگر سخنی سخن این موجود باشد طبعاً حق هم هست، یعنی مطابق با واقع هم هست، یعنی صادق هم هست. اما عکسش صحیح نیست، زیرا هر سخن حقی از جانب خدا نیست، مثلاً «دو به علاوه دو مساوی است با چهار» حق است ولی در قرآن نیامده است و از جانب خدا نیست.

بنابراین، این درست است که هر چیزی از جانب حق است، حق است، ولی این درست نیست که هر چیز حقی از جانب حق است؛ قوانین فیزیک حق است، قوانین شیمی حق است اما این قوانین در قرآن و هیچ کتاب آسمانی نیامده است. بدین ترتیب، رابطه میان «حق بودن» و «از جانب حق بودن» عموم و خصوص مطلق است: هر چیزی که از جانب حق است، حق است ولی بعضی از چیزهایی که حق است، از جانب حق است؛ مثلاً هر چیزی در قرآن است، حق است ولی بعضی از حق‌ها در قرآن آمده و از جانب خدا است؛ بعضی از حق‌ها در عین اینکه مطابق با واقع است، در قرآن نیامده است و از جانب حق نیست.

می‌خواهم بگویم در اینجا دو نوع ادعا وجود دارد و این دو نوع ادعا را باید به دو طریق جداگانه و متفاوت اثبات کنیم. ادعای اول نیازمند یک طی طریق است و ادعای دوم یک طی طریق دیگری را می‌خواهد؛ این دو طی طریق بسیار با هم تفاوت دارند، و متأسفانه به این تفاوت توجه نمی‌کنیم. حالا من می‌خواهم اینها را یکی یکی عرض کنم.

علم مطلق شرط کافی، نه لازم

سؤال: آیا علم مطلق خدا کفایت نمی‌کند؟ پاسخ: نه، چون ممکن است کسی دارای علم مطلق باشد و از همه حقایق اطلاع داشته باشد اما چون بدخواه من و شماست دروغ بگوید.

ممکن است خیرخواه من و شما باشد، علم مطلق هم دارد ولی قدرت ندارد که این را به گوش من و شما برساند. خدا باید هر سه صفت را با هم داشته باشد. در چه صورتی می توان گفت حرفی که من به شما می زنم، حتما حق است؟ یکی اینکه اول خودم «علم» داشته باشم؛ دیگر اینکه «بخوادم» مطلب حق را به شما بگویم؛ و بالاخره «قدرت» هم داشته باشم. مثلاً امروز سه شنبه است ولی من نمی دانم و می گویم شنبه است؛ یا می دانم که سه شنبه است، ولی نمی خواهم به شما بگویم و می گویم دوشنبه است؛ یا می دانم که سه شنبه است و نیز می خواهم به شما بگویم ولی زبانم نمی گردد. پس برای آن که سخن خدا حق باشد، این خدا باید سه ویژگی داشته باشد: علمش حد و مرز نشناسد، قدرتش حد و مرز نشناسد، و خیرخواهی اش هم حد و مرز نشناسد.

روش اول در اثبات حجیت گزاره های دینی

حال بررسی خود را از اینجا شروع می کنیم که یک سخن از جانب حق است. اگر شما بخواهید ثابت کنید که قرآن از جانب حق است، می توانید به طور سربسته و کلی یک استدلال بیاورید، با اینکه در قرآن مثلاً سی هزار گزاره است؛ ولی حتی به یکی از آنها هم نمی پردازید. در این حالت تنها یک گزاره «کل ما جاء فی القرآن الکریم فهو وحیانی» را باید اثبات کرد و دیگر لازم نیست ثابت شود که تک تک گزاره های قرآن از جانب حق است؛ اما اگر می خواستم تک تک گزاره های قرآن را اثبات کنم، می بایست برای دانه دانه آنها یک قیاس ترتیب می دادم؛ مثلاً در مورد آیه اول باید می گفتم: «کل ما جاء فی القرآن الکریم فهو من جانب الحق؛ و هذه الآیه فی القرآن الکریم؛ فهذه الآیه من جانب الحق»، و طبعاً حق هم هست. آنگاه برای آیه دوم هم استدلال دیگری به همین شکل ترتیب می دادم: «کل ما جاء فی القرآن الکریم فهو من جانب الحق؛ و هذه الآیه الثانیة فی القرآن

الکریم؛ فہذہ آلائیہ الثانیہ من جانب الحق». برای سایر آیات نیز همین طور استدلال می کردم تا اثبات کنم که هر چه مابین دفتین قرار دارد، از جانب حق است. بنابراین اگر می توان یکجا ثابت کرد که کل ما بین الدفتین از جانب خداست، دیگر نباید گریبان طرف را نسبت به دانه دانه گزاره های قرآن گرفت؛ حسن این روش، همین است.

حجیت معرفت شناختی وحی

اگر بخواهیم اثبات «از جانب حق بودن» متن مقدس کنیم، باید سه عقبه را طی کنیم: ابتدا باید

یک (اثبات حجیت معرفت شناختی وحی؛ دو) وثاقت تاریخی متن و سه (اعتبار هرمنوتیک تفسیر متن).

یک (حجیت معرفت شناختی وحی

منابع شناخت اجماعی

معرفت شناسان اجماع دارند که شش امر از منابع شناخت است: حس^{۳۱}، درون نگری^{۳۲}، شهود^{۳۳}، حافظه^{۳۴}، گواهی^{۳۵}، استدلال عقلی^{۳۶}. آن وقت باید اثبات کنیم که همان طور که این شش تا حجیت معرفت شناختی دارند، «وحی» هم حجیت معرفت شناختی دارد، یعنی وحی هم علی الاصول ما را به واقع می رساند. البته دوستان باید دقت کنند که وقتی گفته

perception ^{۳۱}

introspection ^{۳۲}

intuition ^{۳۳}

memory ^{۳۴}

testimony ^{۳۵}

reasoning ^{۳۶}

می‌شود یک چیزی منبع شناخت است یعنی خطای سیستماتیک ندارد و گرنه خطای رندوم دارد. مثلاً حس گرچه از منابع شناخت است، خطای رندوم دارد. اگر چیزی در زمره منابع شناخت محسوب می‌شود، مقصود این است که از نظر معرفت‌شناس آن منبع دارای خطای سیستماتیک نیست و اگر گاهی خطا می‌کند، خطایی عارضی است. به عنوان مثال، ساعت‌هایی که الان وجود دارد، اینها خطای سیستماتیک ندارند هر چند ممکن است کمی کند یا کمی تند کار کند، ولی باز هم می‌گویند ساعت قابل اعتماد است و خطای رندوم دارد. بله اگر یک ساعت را مهندس طراحی طوری درست کند که همیشه زمان را اشتباه نشان بدهد و در شبانه روز هیچگاه وقت را درست نشان ندهد، در این صورت می‌گویند این اساساً خطای سیستماتیک دارد؛ یعنی این سیستم بر خطا مبتنی است؛ یعنی ذاتاً خراب است. پس وقتی می‌گویند یک چیزی منبع شناخت است یعنی خطای سیستماتیک ندارد والا خطای رندوم را مجاز می‌دانند.

منابع شناخت غیر اجماعی

غیر از آن شش منبع مورد وفاق، امور دیگری هست که هنوز مورد وفاق معرفت‌شناسان نیست؛ مثلاً تله‌پاتی^{۳۷}. آیا تله‌پاتی را باید از منابع شناخت دانست؟ بعضی از معرفت‌شناس‌ها می‌گویند نه، تله‌پاتی منبع شناخت نیست ولی بعضی‌ها می‌گویند که تله‌پاتی منبع شناخت است. مورد دیگر «پیش‌آگاهی»^{۳۸} است؛ کسانی را می‌توان یافت که قبل از اینکه واقعه‌ای رخ دهد، از وقوعش باخبر می‌شوند؛ می‌گویند اینها دارای قدرت «پیش‌آگاهی» هستند. آیا پیش‌آگاهی منبع شناخت است؟ هنوز معرفت‌شناسان اجماع ندارند که پیش‌آگاهی را باید

^{۳۷} telepathy

^{۳۸} precognition

از منابع شناخت دانست. مورد سوم، «اخبار از مغیبات» یا «غیب‌گویی»^{۳۹} است. آیا غیب‌گویی از منابع شناخت است یا نه؟ محل اختلاف است و یا آن چیزی که قدمای ما به آن علم حضوری می‌گفتند، در بعضی از شاخه‌هایش الان محل اختلاف است. قدمای ما یکی از مصادیق علم حضوری را «علم کل مجرد بمجرد آخر» می‌دانستند؛ یا «علم علت تامه مفیضه‌الوجود به معلولش» و حتی بعضی می‌گفتند «علم معلول به علت تامه مفیضه‌الوجود» خودش؛ خب اینها محل اختلاف است و برخی قبول ندارد.

تفاوت پیش‌آگاهی با غیب‌گویی

باید توجه داشت که پیش‌آگاهی با غیب‌گویی فرق دارد. اخبار از مغیبات به دو جهت اعم از پیش‌آگاهی است: (۱) پیش‌آگاهی فقط آگاهی از پیش است به لحاظ زمانی، ولی در اخبار از مغیبات ممکن است من از نظر مکانی آگاهی داشته باشم. مثلاً شما هیچکدام پشت این دیوار را نبینید، ولی اگر من دیدم پیش‌آگاهی ندارم برای اینکه از نظر زمانی هم‌زمان هستیم. (۲) پیش‌آگاهی -- همان‌طور که از اسمش پیداست -- با امور زمانی سروکار دارد؛ حالا اگر عوالمی در عالم وجود داشته باشد که زمان نداشته باشد مثل عالم مجردات، و اگر کسی از آن خبر داشته باشد، این از مقوله غیب‌گویی است نه پیش‌آگاهی. خب این‌ها محل اختلافند.

«وحی» منبع شناخت اجماعی یا غیر اجماعی؟

حالا «وحی» چه وضعی دارد؟ آیا در زمره این اموری است که مورد اختلاف‌اند؟ یا در ردیف آن شش منبع مورد قبول همه است؟ اگر یک مسیحی بگوید که کل کتاب

^{۳۹} clairvoyance

مقدسش وحی است، یا اگر ما بگوییم کل قرآن مسلمانان وحی است، اول باید اثبات کند که اصلاً وحی از منابع شناخت است؛ یعنی وحی دارای حجیت معرفت‌شناختی است؛ یعنی وحی همچون حس، استدلال عقلی، درون‌نگری، و مانند آن است. حجیت معرفت‌شناختی وحی یک بحث است که باید ابتدا اثبات شود و کار عظیمی هم هست، و حالا فرض می‌کنیم که اثبات شد که وحی حجیت معرفت‌شناختی دارد.

پیش فرض‌های حجیت معرفت‌شناختی وحی

ما در این بحث وجود وحی را پیش‌فرض گرفتیم والا نمی‌توان دانست که وحی حجیت معرفت‌شناختی دارد یا ندارد؛ حتی بحث اثبات خدا هم قبل از این بحث است. اصلاً وحی یعنی سخن گفتن خدا با یک انسان، پس خدا باید ابتدا وجود داشته باشد. ما هم اکنون اسکلت بحث را داریم مطرح می‌کنیم. من قبلاً یک جایی گفته‌ام که اگر بخواهید حجیت معرفت‌شناختی وحی اثبات شود، ابتدا باید سیزده گزاره اثبات شود؛ یعنی حتی اثبات وجود خدا هم کفایت نمی‌کند. خدا باید موجود متشخص باشد؛ خدای غیرمتشخص برای بحث کفایت نمی‌کند. علاوه بر این خدا باید انسان‌وار باشد و گرنه سخن گفتن معنا ندارد. انسان‌واری یعنی اوصافی که اختصاصاً در انسان وجود دارد. این صفات باید در خدا هم وجود داشته باشد، و یکی از اوصاف اختصاصی انسان، سخن گفتن است؛ خدا باید اهل سخن گفتن باشد.

به هر حال، اگر بخواهیم حجیت معرفت‌شناختی وحی را اثبات کنیم، اول باید سیزده گزاره را اثبات کنیم، من وارد بحث از آن سیزده گزاره نمی‌شوم و فرض می‌کنیم که این راه طی شد و اثبات شد که وحی حجیت معرفت‌شناختی دارد.

دو) وثاقت تاریخی متن

بعد از اثبات حجیت معرفت‌شناختی وحی، آنگاه چیزی که باید اثبات شود این است که قرآن، وحی است و این همان اثبات وثاقت تاریخی قرآن است. حجیت معرفت‌شناختی وحی یک بحث است، و وثاقت تاریخی قرآن بحث دیگر است. ممکن است کسی بگوید که قبول داریم که وحی از منابع شناخت است، ولی قرآن شما که وحی نیست، چون در قرآن تحریف به زیادت و نقصان صورت گرفته است؛ اصلاً قرآن کتاب مجعولی است. از این رو، ما باید وثاقت تاریخی قرآن را اثبات کنیم، یعنی اثبات کنیم که قرآن، سخن وحیانی است. از کجا می‌گویید این سخن، وحیانی است؟ شاید مجعول باشد؛ شاید در قرآن تحریف به زیاده و نقصان و انواع دیگر تحریف‌ها صورت گرفته باشد. پس اثبات وثاقت قرآن مطلب دوم است.

تفاوت‌های متدلوزیک اثبات

شکی نیست که اثبات مطلب اول (حجیت معرفت‌شناختی وحی) با متد عقلی قابل اثبات است، چون معرفت‌شناسی یکی از شاخه‌های فلسفه است. مطلب دوم را باید با متد تاریخی اثبات می‌کنیم؛ یعنی همان‌جور که اثبات می‌کنیم سعدی در ۶۵۶، گلستان را نوشت، با همان متدلوزی باید اثبات کنیم که این سخنانی که الان در قرآن است، سخن پیامبر خداست.

متدلوزی تحقیق تاریخی بعد از دیوید هیوم

متدلوزی تحقیق تاریخی مخصوصاً از زمان «دیوید هیوم» به بعد متفاوت با قبل است. دیوید هیوم را الان ما به عنوان فیلسوف می‌شناسیم؛ ولی در زمان خودش بیشتر به عنوان مورخ و فیلسوف تاریخ مطرح بود، چون در زمره بزرگترین مورخان تاریخ انگلستان است

و چندین جلد کتاب در باره تاریخ انگلستان نوشته است. همان گونه که ابن خلدون کتابی با عنوان مقدمه ابن خلدون برای کتاب تاریخ سیزده جلدی خود یعنی تاریخ ابن خلدون نوشت -- که این مقدمه از خود کتاب تاریخ وی معروف تر شد -- هیوم هم در مقدمه‌ی تاریخ انگلستان خود که پنج جلد است، مطالب مهمی را در باب روش تاریخ‌نگاری بیان کرد که موجب تحول در روش تاریخ‌نگاری شد؛ من یک نکته را در اینجا می‌خواهم بگویم تا دوستان به تحول روش تحقیق تاریخی توجه یابند.

دیوید هیوم می‌گوید: اگر گزاره‌ای را هزار نفر نقل کنند، در کدام یک از دو صورت زیر بیشتر یقین پیدا می‌کنید: یک) هزار نفر ناقل گزاره همه‌شان مرد باشند؛ دو) یا اینکه با حفظ همان هزار نفر، پانصد نفرشان مرد باشد و پانصد نفرشان زن؛ کجا بیشتر یقین پیدا می‌کنید؟ قطعاً در صورت دوم. حال این هزار نفر که پانصد نفرشان مرد هستند و پانصد نفرشان زن هستند، در نظر بگیرید: یک) اگر همه‌شان مسیحی باشند، بیشتر باور می‌کنید؟ دو) یا صد نفرشان مسیحی و صد نفرشان یهودی و صد نفرشان زرتشتی و صد نفرشان بودایی و صد نفرشان هم بی‌دین باشند؟ کدامش را بیشتر قبول می‌کنید؟ قطعاً صورت دوم را. حال دو صورت دیگر را در نظر بگیرید: یک) اگر هزار راوی مزبور (پانصد مرد و پانصد زن) همه‌شان آسیایی باشند، بیشتر قبول می‌کنید؟ دو) یا یک تعدادشان آسیایی باشند و یک تعدادشان آمریکایی باشند و یک تعدادشان آفریقایی باشند و یک تعدادشان استرالیایی باشند؟ قطعاً شق دوم را. باز دو صورت دیگر را در نظر بگیرید: یک) همه هزار ناقل گزاره، ثروتمند باشند؛ دو) بعضی‌هایشان ثروتمند باشند و بعضی‌هایشان فقیر و بعضی‌هایشان خیلی فقیر و بعضی‌هایشان خیلی ثروتمند؛ در کدام یک از این دو صورت، بیشتر اطمینان می‌یابید؟ فرض دو صورت دیگر: یک) همه هزار راوی، شیمی خوانده

باشند؛ دو) از این تعداد راوی بعضی‌ها شیمی و بعضی‌ها فیزیک و بعضی‌ها ریاضی و یا رشته دیگر خوانده باشند؛ باز هم در اینجا شق دوم را بیشتر قبول می‌کنید.

هیوم می‌گفت: ساختار روان انسان به گونه‌ای است که تنوع راویان از تکرار راویان برای روان آدم ایمان‌آورتر و اطمینان‌آورتر است. تا آنجا که ممکن است راویان باید تنوع بیشتر داشته باشند تا تکرار بیشتر. چرا؟ چرا تنوع بیشتر می‌خواهیم؟ چون هرچه تنوع بیشتر می‌شود، امکان توطئه کم می‌شود، چرا؟ چون منافع مشترک کمتر است. به عنوان مثال، در فرض اول مردها ممکن است منافع مشترکی داشته باشند و همه‌شان یک دروغی را درست کنند چون همه‌شان مرد هستند؛ اما اگر پانصد نفرشان مرد و پانصد نفرشان زن باشد، امکان توطئه کمتر می‌شود، چون اشتراک منافع مردها و زن‌ها کمتر است. همین‌طور در فرض دوم: اگر همه‌شان مسیحی باشند، امکان توطئه برایشان هست؛ اما اگر تعدادی مسیحی باشند و تعداد از آنان یهودی باشند و الخ، امکان تبانی کمتر می‌شود. پس هرچه تنوع بیشتر می‌شود، امکان منافع مشترک کمتر می‌شود و هرچه امکان منافع مشترک کمتر می‌شود، امکان توطئه بر کذب -- به گفته قدمای ما - و امکان توطئه کردن کمتر می‌شود.

بنابراین هیوم می‌گوید: اگر در تاریخ یک قولی را نقل کردند و یک قولی هم بر خلافش نقل شد، یکی از راه‌هایی که برای ترجیح این قول بر آن قول قائل می‌شوند، توجه به «تنوع» راویان است. اگر یک گروهی می‌گویند «الف ب است»، و یک گروهی می‌گویند «الف ب نیست»، یکی از راه‌هایی که برای ترجیح این قول بر آن قول قائل می‌شویم این است که ببینید تنوع راویان «الف ب است» بیشتر است یا تنوع راویان الف ب نیست -- تنوع نه تکرار. دلیل آن هم خیلی واضح است؛ چون هر چه تنوع بیشتر می‌شود امکان منافع مشترک کمتر می‌شود.

متدلوژی تحقیق تاریخی در علم رجال

حالا بیایید به روشی که در علم رجال ما وجود دارد، توجه کنید: در علم رجال ما اگر بخواهیم حدیثی را بر حدیث دیگر رجحان دهیم، با چه روشی رجحان می‌دهند؟ می‌گویند: آن حدیثی رجحان دارد که همه راویانش مسلمان باشند، و همه‌شان شیعی باشند، و همه‌شان شیعی اثنی‌عشری هم باشند و حتی شیعی کیسانیه و زیدیه مفید هم نیستند؛ در حالی که این متد فقط احتمال تواطی را بالا می‌برد. این را بدین خاطر گفتم که امروزه روش تاریخ‌نگاری با روش مرسوم ما مسلمانان از زمین تا آسمان فرق دارد. حالا اگر از مسلمان بودن خود قطع نظر کنیم، کدام‌یک از این دو متد تحقیق تاریخی درست‌تر است؟ روش هیوم یا روش علمای ما؟ وقتی که همه راویان مسلمان باشند، همه شیعی باشند و همه اثنی‌عشری باشند، حتماً می‌گویند که فلان کس به فلان کس فحش داد و یا حتماً گفته می‌شود که فلان کس به فلانی، فلان ظلم را کرد.

مغایرت روش سنتی تحقیق تاریخی با روش مرسوم

باید توجه داشت که روش سنتی کاملاً مغایر با روش مرسوم در تحقیق تاریخی است. عدالتی که در اسلام در مورد راوی شرط است، خیلی متفاوت است با آن چیزی که امروزه در متدلوژی تحقیق تاریخی گفته می‌شود. مثال برای شما بزنم: اگر کسی تارک الصلاه باشد، عادل به حساب می‌آید یا نه؟ خیر. اما در روش کنونی تحقیق تاریخی اصلاً تارک الصلاه بودن مطرح نیست، بلکه آن‌چه مهم است راست گفتن راوی است. چه بسیار نمازخوان‌هایی که دروغ هم می‌گویند و خیلی از آدم‌ها هستند که نماز نمی‌خوانند ولی راستگو هستند. در مسئله وثاقت تاریخی آن‌چه مهم است اینست که راوی راستگو باشد؛

آن چه را که با چشم دیده، بگوید با چشم دیدم و آنچه را که شنیده است، بگوید شنیدم؛ نه اینکه حادثه شنیده شده را بگوید دیدم، و^{۴۰}

سه) اعتبار هرمنوتیک تفسیر

خب، حالا فرض می کنیم وثاقت تاریخی قرآن هم اثبات شد و معلوم شد که قرآن سخن پیامبر است، اما یک چیز سومی هم وجود دارد و آن، اعتبار هرمنوتیک تفسیر ماست؛ مثلاً ما از این متن یک تفسیری می کنیم؛ این تفسیر ما باید طبق قواعد علم هرمنوتیک معتبر باشد. «تفسیر»، فعل ماست، و «هرمنوتیک» نام دانشی است که قواعد تفسیر را ضبط می کند. می دانید این مثل چه می ماند؟ مثل این است که اثبات بشود که مثلاً شاهی یا امیری یا وزیری وجود دارد که هر چه می گوید حق است؛ اثبات هم بشود که این نامه ای که توسط این آقا به دست ما رسیده است، این نامه واقعاً از فلان وزیر است، اما این کافی نیست و یک چیز دیگر هم وجود دارد که باید اثبات شود و آن این است که آیا ما این نامه را داریم درست تفسیر می کنیم؟ چه بسا آن نویسنده نامه راستگو است؛ این هم که پیک نامه است واقعاً از جانب او آورده است و یک نامه جعلی از خود درست نکرده است؛ اما چه بسا تفسیری که از سخن او می کنیم، تفسیر غلطی باشد. باید نشان بدهیم که تفسیری را هم

. خاطره ای خدمتتان عرض کنم: من یک وقتی مشاور یک انتشاراتی بودم. روزی یک آقای آمد که برای صفحه آرای قرارداد ببندد. وی در ۴۰ آنجا گفت که من نه اهل صوم هستم نه اهل صلاتم؛ تا الان یاد ندارم که پیشانیم به مهر رسیده باشد! خواستم اول به شما بگویم که ما این هستیم. گفتیم: خب! و قراردادی با او بستیم. فرض کنید قرارداد صفحه آرای سیصد و پنجاه و شش را با او بستیم. پول سیصد و پنجاه و شش صفحه را گرفت و رفت. باور کنید، چند روز بعدش دیدم آمد و گفت: من صفحه آرای سیصد و پنجاه و شش صفحه را با شما قرارداد بسته بودم، اما حالا که صفحه آرای کردم، سیصد و پنجاه و دو صفحه شده است. چهار صفحه کم شد، و من چهار صفحه پول اضافی از شما گرفته بودم و آرام نداشتم بیایم حساب بکنم که از شما اضافه گرفتم. این را ببینید و آنوقت کسی هم هست که نماز و روزه و حشش ترک نمی شود ولی نسبت به حق الناس و مکارم اخلاق توجه نمی کند. انصافاً ما این سخن پیامبر را به جد نگرفته ایم که انما بعثت لاتمم مکارم الاخلاق.

که می‌کنیم درست است و الا اگر گوینده چیزی گفته باشد و ما یک چیز دیگر برداشت کرده باشیم، سخنی که او گفته درست بوده ولی آنچه که ما برداشت کردیم، حق نیست. به تعبیر دیگر اگر مطلب اول و دوم محرز شد، معلوم می‌شود «مراد» خدا که در این کتاب آمده حق است، اما مراد خدا با «مفهوم» ما دو تا چیز است؛ آنچه خدا اراده کرده، ممکن است با آن چیزی که ما فهم کرده‌ایم، دو تا باشد. اگر بخواهد مراد گوینده با مفهوم شنونده بر هم انطباق پیدا بکند^{۴۱}، ما باید قواعد علم تفسیری را زیر پا نگذاشته باشیم. تفسیری که ما از قرآن ارائه می‌کنیم، این تفسیر نباید هیچکدام از قواعد تفسیری را زیر پا گذاشته باشد. مثلاً آیه «یا ایها الذین اصبروا و صابروا و رابطوا» را در نظر بگیرید. مفسری معروف در این مورد گفته است که خدا در این آیه قرآن فرموده است: مردم صبر کنید، و یکدیگر را به صبر سفارش کنید و «رابطوا» یعنی با همدیگر رابطه داشته باشید. خب این آیه حق است ولی مفسر «رابطوا» را نادرست فهمیده است، چون «رابطوا» یعنی آماده جنگ بشوید و «مرابطه» یعنی آمادگی برای جنگ. بله «مرابطه» امروزه در زبان عربی به معنی «ایجاد رابطه با یکدیگر» است؛ ولی این تفسیر از آیه اعتبار ندارد. پس کدام یک از این دو تفسیر حق است؟ اولی حق است. تفسیر دوم عیش چیست؟ عیش این است که مراد گوینده یک چیزی بوده؛ ولی مفهوم شنونده یک چیز دیگر است. برای اینکه مراد گوینده یا نویسنده بر مفهوم خواننده یا شنونده انطباق پیدا بکنند، ما باید قواعد هرمنوتیک را در تفسیر زیر پا نگذاریم.^{۴۲}

^{۴۱} مراد و مفهوم به معنای لغویش را می‌گوییم؛ یعنی اراده شده‌ی گوینده با فهم شده‌ی شنونده بر هم انطباق پیدا بکند.

^{۴۲} البته قواعد هرمنوتیک قواعد مفصلی است که بنده این اواخر در مجله نقد و نظر، در مقاله «جغرافیای دانش‌های زبانی» در ارتباط با مباحث لفظی علم اصول بیان کرده‌ام و آنجا گفته‌ام که چه دانش‌های فراوانی دست به دست هم می‌دهند و علم تفسیر را می‌سازند.

بنابراین اگر کسی آمد گفت: من فلان سخن را از فلان فقیه یا مفسر قرآن قبول ندارم، ممکن است مطلب اول سابق‌الذکر را کاملاً قبول داشته باشد و اصلاً مشکلی نداشته باشد؛ مطلب دوم را هم کاملاً قبول داشته باشد؛ اما بگویید این تفسیر شما را قبول ندارم، چرا که شما اصول و ضوابط تفسیر هرمنوتیک را زیر پا گذاشته‌اید. پس این مطلب سوم هم باید اثبات بشود. اگر این سه مطلب اثبات شد، دیگر نباید به تعداد گزاره‌های قرآن به اثبات حجیت پردازیم؛ اولاً ما اثبات کردیم که وحی از منابع شناخت است؛ همچنین وثاقت تاریخی قرآن کلش محرز شد؛ و بعد نشان دادیم که تفسیر ما از قرآن هیچ‌یک از ضوابط تفسیری را زیر پا نگذاشته‌است. بنابراین سخنی را که من الان دارم به خدا نسبت می‌دهم واقعاً حق است.

اگر ما خواستیم بگوییم که ما بر اساس یک آیه داوری می‌کنیم؛ بر اساس یک آیه سیاست را اداره می‌کنیم؛ بر اساس آیه اقتصاد را اداره می‌کنیم؛ بر اساس آیه تعلیم و تربیت خاصی را اعمال می‌کنیم؛ بر اساس آیه یک حقوقی را اعمال می‌کنیم؛ خانواده را این جوری تمشیت می‌کنیم؛ خود الفاظ آیه مهم نیست؛ بلکه معنا هم باید همان معنایی باشد که خدا می‌خواهد بگوید. مهم این است که فهمی که ما از این الفاظ داریم، هم باید اعتبارش اثبات شده باشد تا بتوان بر اساس آن اجازه دخل و تصرف پیدا کرد. به تعبیر دیگر، اگر این سخن، سخن خدا نیست ما اجازه نداریم با تمسک به آن، قانون اقتصادی تنظیم کنیم، قانون سیاسی تنظیم کنیم، قانون تعلیم و تربیت، قانون قضایی، قانون جزایی، قانون بین‌الملل تنظیم کنیم. فقط وقتی که سخن خدا می‌دانیم، اجازه تنظیم پیدا می‌کنیم. اما چه چیزش را سخن خدا می‌دانیم؟ آن معنایی که از آیه مستفاد می‌شود، همان معنایی است که خدا اراده کرده بود.

صادقانه می‌گوییم من فراوان کسانی را می‌شناسم که ملتزم به فقه نیستند و می‌گویند به دلیل آگاهی از دانش‌های زبانی امروزی دیده‌اند که کارکرد فقها در استنباط از قرآن و تفسیر آنان اعتبار هرمنوتیک ندارند. به تعبیر دیگر آنان وحی را قبول می‌کنند و قرآن را هم سخن خدا می‌دانند اما بحث آنان این است که این سخن خدا را تو با یک قواعدی در مباحث لفظی علم اصول معنا می‌کنی که پنبه این قواعد را مدت‌ها پیش زده‌اند و لذا این کسان نظر آن فقها را قبول ندارند. همان‌طور که فیزیک امروز خیلی از مطالب فیزیک هزار سال پیش را باطل کرده، علم زبان‌شناسی امروز خیلی از حرف‌هایی که قدمای ما در مباحث لفظی علم اصول می‌زنند، ابطال کرده است. معنای «ابطال» این نیست که دست از قرآن بردارم، بلکه بدین معنی است که می‌خواهم مراد شارع را از همان قرآن را با اصول دیگری بفهم. بنابراین اشکال آنان صرفاً در قسمت سوم (اعتبار هرمنوتیکی تفسیر) است.

تفسیر و نزاع روشنفکران و مخالفانشان

من اعتقاد بر این است که روشنفکران در جهان اسلام و مخالفانشان (یعنی سنت‌گرایان و افراد سنتی) در مورد اعتبار هرمنوتیکی تفسیر با هم نزاع می‌کنند و هر طرف برداشت دیگری را از قرآن نادرست می‌داند ولی طرفین، مطلب اول (حجیت وحی) و مطلب دوم (وثاقت تاریخی قرآن) را محرز گرفته‌اند؛ اما من می‌خواهم بگویم که این دو هم محل بحث هستند؛ مطلب اول و دوم را چه طوری محرز می‌گیرید؟ این‌ها را هم باید بحث کرد. من تا حالا ندیدم در جهان اسلام راجع به مطلب اول و دوم، بحثی جدی صورت گرفته باشد؛ آنها (هم روشنفکران و هم مخالفانشان) این دو مطلب را مفروق عنه می‌گیرند و آنگاه تمام نزاع‌ها را به قسمت سوم می‌برند.

پیش فرض گرفتن حجیت معرفت شناختی وحی

سوال: اگر طرفین بخواهند در مورد مطلب اول هم بحث کنند، به جایی نمی‌رسند؛ در این صورت چه باید کرد؟ پاسخ: باید مطلب را اثبات شده «فرض» کنند؛ باید بگویند اثبات آنها را «پیش فرض» می‌گیریم. فلسفه وجودی «پیش فرض» در تمام علوم همین است که وقتی به یک چیزهایی برمی‌خوریم که به تعبیر شما به جایی نمی‌رسد، بگویید، «پیش فرض» گرفته شد. اما وقتی بحث به جایی نمی‌رسد، نگوید اثبات شد؛ نگوید اثبات شد که وحی از منابع شناخت است، اثبات شد که قرآن وثاقت تاریخی دارد؛ بلکه بگویید «پیش فرض» گرفتیم، چون نمی‌توانیم اثبات کنیم، کما اینکه نمی‌توانیم نفی کنیم. می‌خواهم بگویم که ما اینجا ساکتیم، نه متدلوزی تحقیق تاریخی سخنی برای گفتن در قسمت دوم دارد و نه متدلوزی فلسفی سخنی برای گفتن در قسمت یکم دارد؛ قسمت‌های یک و دو را پیش-فرض گرفتیم. اما چیزی که پیش فرض گرفته شد تا آخر قبول کنند که پیش فرض است، نه اینکه از فردا پیش فرض‌ها جزو بدیهیات و امور اثبات شده قرار گیرد. رک و پوست-کنده بگویید که این مطالب اثبات نشده است؛ بلکه پیش فرض گرفته‌ایم.

روش دوم در اثبات حجیت گزاره‌های دینی

خب، اگر اثبات شد که گزاره‌ای «از جانب حق» است، از آنجا که حق دارای سه صفت علم مطلق و قدرت مطلق و خیرخواهی علی‌الطلاق است، پس «حق» هم هست. بنابراین، «از جانب حق بودن» گزاره نشان می‌دهد که مطابق با واقع هم هست. اما ممکن است ما بگوییم که نه ما اصلاً کاری نداریم که گزاره‌ای از جانب حق است (که متداول در اثبات حجیت گزاره‌های دینی بود)، بلکه فقط می‌خواهیم اثبات کنیم که گزاره‌ای حق است، یعنی مطابق با واقع است (که متد دوم در اثبات حجیت گزاره‌های دینی است)؛ ما اصلاً

کاری نداریم که گزاره را خدا نازل کرده است؛ مگر ما همه حق‌های عالم را به خاطر اینکه از طرف خدا آمده است، قبول می‌کنیم؟! اگر معلوم شود که یک گزاره‌ای «حق» است، خدا هم گفته باشد می‌پذیریم، خدا هم نگفته باشد، می‌پذیریم. حال اگر کسی اثبات حق بودن و صادق بودن گزاره (متد دوم) را در پیش گیرد، ابتدا به نظر می‌آید که کار خیلی راحت‌تر است، اما این متد دوم مشکل خاص خود را دارد و آن این است که «صادق» صفتی است که موصوف آن گزاره‌ها هستند؛ بنابراین به تعداد گزاره‌هایی که در کتاب مقدس است، بحث صدق و کذب مطرح است.

در صورت اخیر (متد دوم اثبات حجیت گزاره)، دیگر به این بحث نیازی نداریم که وحی از منابع شناخت است. از طرف دیگر به بحث از وثاقت تاریخی قرآن هم نیازی نیست؛ مثال، اگر یک کتاب ریاضی به دستمان برسد و ببینیم که تمام برهان‌هایش واقعا مدعیات را اثبات می‌کنند، دیگر نیازی نیست که بدانیم این کتاب اثر چه کسی است؛ آیا کتاب اثر اقلیدس است، یا لایب نیتس، یا اثر دکارت؟ اصلا نمی‌دانیم، ولی هر برهانی که در آن آمده حق است؛ دیگر کاری نداریم که اثر کیست. بنابراین به بحث وثاقت تاریخی قرآن هم نیازی نداریم. همچنین به اعتبار هرمنوتیکی تفسیر هم نیاز نداریم، چون آنجا می‌خواستیم بگوییم که این حرف خداست؛ بنابراین باید اول بگوییم که یک گوینده‌ای وجود دارد که یک مراد دارد؛ من هم یک خواننده یا شنونده هستم، که یک مفهومی دارم؛ آنگاه باید اثبات کرد که این مفهوم بر آن مراد انطباق دارد. اما گزاره‌های حق که گوینده ندارند تا بپرسیم که گوینده چه اراده کرده بود. اینجا باید چه کار کرد؟ اینجا باید بگوییم آقا من از این گزاره قرآن این معنا را می‌فهمم، و صدق همین معنا را هم اثبات می‌کنم. من نمی‌خواهم این معنا را به خدا نسبت بدهم. من از این گزاره این را می‌فهمم، و تنها صدق همین معنایی را که می‌فهمم، اثبات می‌کنم.

یک مثال برای شما بزنم: فرض کنید که یک کسی یک نامه‌ای را از کسی به نزد من بیاورد که در آن نوشته شده که «برف سفید است» و من می‌دانم که نویسنده نامه، آدم راستگویی است. همچنین می‌دانم که نامه واقعاً از طرف چه کسی است. اما برای اینکه مراد آن را بگویم، باید تحقیق کنم که واژه‌های «برف» و «سفید» و «است» به چه معنا گفته شده است، چون می‌دانم که آن گوینده از «برف» یک چیزی اراده کرده، از «سفید» یک چیزی اراده کرده، از «است» هم یک چیزی اراده کرده است، و آن چیزهایی که اراده کرده است، حق است. بنابراین تمام هم و غم خود را به فهم عینی و دقیق این کلمات منصرف می‌کنم تا مبدا گوینده از کلمات مزبور یک چیزی را اراده کرده باشد و من یک چیز دیگری فهم کرده باشم. اینجا باید تماماً دغدغه هرمنوتیک داشته باشم.

اما اگر گوینده خود مرادش را بگوید، باید همان مرادش را اثبات کند. بر فرض اگر من، گوینده گزاره «برف سفید است» باشم و بگویم که مرادم از برف، «زغال» است؛ و مرادم از سفید، «سیاه» است و مرادم از است، «گاهی است» می‌باشد، همین را باید برایتان اثبات کنم. چرا؟ چون من اینجا امانتدار سخن کس دیگری نیستم. خودم مقصودم را از کلمات «برف» و «سفید» و «است» گفته‌ام. حال چه چیز را باید اثبات کنم؟ باید اثبات کنم که «زغال گاهی سیاه است». وقتی اثبات صورت گرفت، می‌توان این گونه تعبیر کرد که «زغال گاهی سیاه است»، اثبات شده است و میتوان گفت که «برف سفید است» اثبات شد، چون در اینجا گوینده نمیخواهد سخن کس دیگری را تفسیر کند.

به تعبیر دیگر در آنجا که می‌گفتیم قرآن از جانب حق است، یک گوینده وجود داشت و یک شنونده؛ گوینده یک چیزی را اراده می‌کرد، و شنونده باید همان چیز را فهم می‌کرد. اما در اینجا گوینده و شنونده یکی شدند، چون کار دست خودم است؛ من دارم می‌گویم که مرادم فلان چیز است. مثلاً وقتی «قم» می‌گویم، مرادم «تهران» است و وقتی

«آسیا» می‌گوییم، مرادم «ایران» است. حالا وقتی می‌گوییم: «قم پایتخت آسیاست». یعنی چی؟ یعنی «تهران پایتخت ایران است». اما مشکل بر سر این است که چون صدق و کذب، صفت گزاره‌ها است (نه صفت کتاب‌ها) باید به تعداد گزاره‌های کتاب مقدس اثبات صدق کنیم.

انواع گزاره‌ها در کتب مقدس

خب حالا که می‌خواهیم اثبات صدق کنیم، با چهار سنخ گزاره مواجه می‌شویم که چهار روش تحقیق دارند: یک) یک سلسله گزاره‌هایی است که سنخشان سنخ تاریخی است (دو) یک تعداد گزاره‌ها از سنخ فلسفی است. سه) یک تعداد هم از سنخ گزاره‌های تجربی است. چهار) یک دسته هم سنخش سنخ گزاره‌های شهودی است. گزاره تاریخی قرآن مثل «غلبت الروم»؛ گزاره تجربی آن مثل «جعلنا من الماء كل شيء حي». گزاره فلسفی آن مثل «كل شيء هالك الا وجهه». و گزاره شهودی مثل «الا بذكر الله تطمئن القلوب»؛ شهودی است، یعنی این آرامش را باید در دل خودم شهود کنم؛ اگر می‌گویند یاد خدا دل شما را آرامش می‌دهد، من باید در درون خود شهود کنم.

اینها چهار سنخ گزاره هستند، و چون روش اثبات هر سنخ گزاره با یک متدلوژی جداگانه صورت می‌گیرد شما باید متدلوژی همه علوم انسانی را داشته باشید، و با این متدلوژی‌ها تک‌تک گزاره‌ها را اثبات کنید. در این حال ممکن است از پنجاه هزار گزاره بتوان مثلاً چهل و پنج هزار گزاره را اثبات کرد ولی بقیه آن را نتوان؛ یا ممکن است پنج هزار گزاره اثبات شود ولی بقیه‌اش را نتوان اثبات کرد.

مروری بر مباحث جلسه‌ی سوم

گفتیم برای اثبات حجیت معرفت شناختی گزاره‌های دینی و مذهبی دو متدولوژی وجود دارد:

۱. اثبات حق بودن تک تک گزاره‌ها.

۲. اثبات از جانب حق بودن گزاره‌ها.

فرق زیادی هست بین اینکه گفته شود گزاره‌ای حق است و اینکه گزاره‌ای از جانب حق است؛ البته اگر سه صفت برای حق قائل باشیم (علم مطلق، قدرت مطلق و خیرخواهی مطلق) آنگاه آن گزاره‌ای که از جانب حق است، حق هم هست ولی عکس آن صحیح نیست یعنی ممکن است گزاره‌ای حق باشد؛ ولی از جانب حق نباشد.

پرسش‌های تأمل برانگیز

اما قبل از ورود در بحث که آیا واقعاً این حجیت‌ها قابل اثبات هستند یا نه، می‌رسیم به دسته‌ای از پرسش‌هایی که به خود بحث مربوط نمی‌شود؛ ولی وقتی این پرسش‌ها مطرح می‌شود شخص به تأمل واداشته می‌شود؛ به طوری که اگر پرسش‌های او پاسخ داده نشود، اصلاً ورود در بحث حجیت معرفت شناختی گزاره‌های دینی را عبث خواهد دانست.

۱- نیاز به اثبات حجیت معرفت شناختی گزاره‌های دینی

آیا اصلاً نیازی هست به اینکه حجیت معرفت شناختی گزاره‌های دینی و مذهبی اثبات شود؟ این کار برای چه کسانی باید انجام شود؟ اگر این کار را برای پیروان همان دین می‌خواهیم انجام دهیم، این حجیت لازم نیست؛ زیرا این‌ها موضع خود را اتخاذ کرده‌اند و

به مرحله تصمیم^{۴۳} رسیده‌اند. اثبات وقتی کار عبثی نیست که با مخالفی سر و کار داشته باشیم. اما اگر این کار را برای مخالفان آن دین می‌خواهیم انجام دهیم، مخالفان نیز خودشان را در دین و مذهبشان تصمیم کرده‌اند. پس برای چه کسی باید این کار انجام گیرد؟ موافق که موافق است و مخالف هم موافق یک چیز دیگری است؛ به خصوص با توجه به این شاهد تاریخی که کیست در طول تاریخ که به قوت برهان، دین آبا و اجدادی خود را رها کرده و دین دیگری را برگزیده است؟

۲- تغییر دین و مذهب

پرسش بعد این است که آیا اصلاً تغییر دین و مذهب به لحاظ روان‌شناختی کار درستی است؟ دالائی لاما^{۴۴}، رهبر بوداییان تبتی، چند سال قبل پنج سخنرانی در دانشگاه لندن کرد که چاپ شده است. سخنرانی‌های دو تا پنج وی درباره چهار اصل شریف آئین بودا است؛ اما در سخنرانی اول که یک مسأله‌ی مقدماتی را مطرح می‌کند و می‌گوید: من نیامده‌ام کسی را بودائی کنم! هر کدام دین و مذهب خود را داشته باشید؛ ولی به دین و مذهب خود التزام نظری و عملی بورزد. من دین خود را معرفی می‌کنم و حتی اگر کسانی می‌خواستند دین و مذهب خود را رها کنند و به دین و مذهب بودائی در آیند، من به سه دلیل می‌گویم این کار را نکنند. تغییر دین و مذهب سه اثر روان‌شناختی منفی دارد. به نظر من می‌آید که هر سه استدلال ایشان قوی است. ممکن است کسانی بگویند نیازی نیست که دین خود را تغییر دهیم زیرا تغییر دین آثار روان‌شناختی مثبت ندارد. احمد العلوی، از اعظم متصوفه جهان اسلام در شمال افریقا است از فرقه شاذلیه. یکی از مریدان وی مارتین لیتز از وی نقل کرده: من اگر بشنوم شخصی در بیابان تشنه بوده و محل‌های متعدد را هر

^{۴۳} «تصمیم» در لغت به معنای «کرکردن خود» است.

^{۴۴} Dalai Lama

کدام مقداری حفر کرده و به آب نرسیده و رها کرده، سراغ محل دیگری رفته، من می‌گویم که این شخص تنها تشنه نیست احمق هم هست! چون شخص فرزانه به جای آن همه حفاری‌های کم عمق یک حفاری عمیق می‌کند. در این صورت احتمال به آب رسیدن هست؛ ولی در صورت قبلی احتمال به آب رسیدن نیست. در ادیان و مذاهب هم همین‌طور است. به جای این دین و آن دین کردن، همان دینی که هست را خوب بکاود. می‌گوید من معتقدم هر دینی را اگر خوب بکنند به آب می‌رسند و خوب کنند یعنی فهم دقیق به اضافه فهم عمیق و التزام عملی بدان چه فهمیده است. مگر نه این است که دین را برای شادی و آرامش باطن و معنی یافتن زندگی می‌خواستی؟ این‌ها را همین جا پیدا می‌کنی. او می‌خواهد بگوید تغییر دین سودی ندارد. بخش ناچیزی از دین بخش نظری است، اما بخش عمده آن بخش عملی است.

اثبات ناپذیری صدق و کذب گزاره‌های دینی

مطلب دیگر اینکه اگر (حقانیت) دین قابل اثبات بود، نزاع‌ها تا کنون فیصله پیدا کرده بود. چرا در فیزیک، شیمی و ریاضیات نزاع‌ها فیصله پیدا می‌کند؛ ولی در دین فیصله پیدا نمی‌کند؟ آیا رمزش این نیست که استدلال قاطعی برای اثبات گزاره‌های دینی و مذهبی وجود ندارد؟ البته شاید متدینان در پاسخ گویند پیام ما به گوش مخالفان نرسیده است؛ در حالیکه اولاً انسان ماشین اندیشه‌نگار نیست؛ یعنی چنان نیست که فقط به اقتضای استدلال، اتخاذ موضع نماید. این ناشی از انسان ناشناسی است. این‌طور نیست که انسان فقط تبعیت از استدلال کند. ثانیاً کو آن استدلال؟ اگر پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) به جای اخلاق حسنه‌ای که داشتند یک فیلسوف بودند و کلاس جهان‌بینی و ایدئولوژی در مدینه و مکه و طائف تشکیل می‌دادند، چندان توفیقی نمی‌یافتند. هیچ کس با برهان، پیامبری را قبول

نکرده است. همه تحت تأثیر کاریزما قرار می گیرند که یک بُعد روانی دارد و یک بُعد اخلاقی.

تقابل ایمان و استدلال

نکته دیگر این است که اگر هم استدلال امکان پذیر می بود نباید استدلال می کردیم؛ چون ایمان ارزش دارد نه علم. شکی نیست که ادیان و مذاهب مخصوصاً ادیان و مذاهب ابراهیمی برای ایمان ارزش قائلند؛ یعنی ایمان را یک امر مثبت و بی ایمانی را یک امر منفی تلقی می کنند. ام الفضائل را ایمان می دانند و ام الرذائل را کفر می دانند. حال اگر چیزی بخواهد متعلق امر واقع شود (یا ایها الذین امنوا امنوا) (ای کسانی که ایمان آورده اید، ایمان بیاورید!) یا متعلق نهی واقع شود (لا تکفروا) باید امر اختیاری باشد. از طرفی اگر کسی مطلبی را قبول نداشته باشد و دیگری برای او برهان بر آن مطلب بیاورد و او نتواند در هیچ یک از مقدمات برهان او تشکیک کند، در این صورت اگر بخواهد بدان مطلب معتقد شود، از روی اختیار نیست؛ بلکه از روی جبر است. برهان اگر خدشه ناپذیر باشد، نتیجه ی برهان را شخص جبراً قبول می کند. در آنجا گزینش میان رد و قبول ندارد. گزینش وقتی است که برهان چندان مستحکم نباشد و چیزی که انسان جبراً قبول می کند فضیلتی ندارد. پس برای اینکه چیزی فضیلت داشته باشد، چاره ای جز این نیست که استدلالی به نفع آن چیز وجود نداشته باشد (این قول سه قائل بزرگ دارد که یکی از آنها کرکگور است). می گوید ثواب ایمان را از مؤمنان نگیرید؛ اگر اثباتی برای ایمان به خدا و روز جزا وجود داشته باشد پس دیگر کسانی که به این چیزها معتقدند ذره ای ثواب نمی برند؛ چون جبراً معتقدند. اگر ایمان تبدیل به علم شد اختیاری بودنش از دست می رود و باور صادق موجه است. اگر باوری موجه شد ما جبراً آن باور را داریم دیگر نمی توان

گفت تصمیم گرفته‌ام قبول کنم. اینکه در قرآن متعلق ایمان غیب است معنایش همین است. «یعلمون الغیب» پارادوکسیکال است، اما «یؤمنون بالغیب» پارادوکسیکال نیست؛ زیرا اولی یعنی می‌داند چیز پنهان را. چگونه می‌شود چیز پنهان را «دانست»؟ اگر دانستی که دیگر غیب نیست؛ ولی می‌شود به چیز غیب «ایمان» آورد «عالم الغیب و الشهاده» در مورد خداست؛ انسان‌ها فقط به شهادت «علم» دارند و به غیب «ایمان» دارند؛ ولی خدا به همه «علم» دارد: «انا عالم بما عندکم من المغیبات». همچنین در قرآن الفاظی نیز به کار می‌رود که یقین و قطعیت را می‌گیرد: عسی، لعلّ...، یظنون انهم ملاقوا ربهم. حتی در "و بالاخره هم یوقنون" ایقان به کار برده و ایقان با یقین متفاوت است. ایقان یعنی الزام عملی. اما اگر برهان ابعادی را روشن نماید و ابعادی را روشن نکند باز هم جایی برای ایمان باقی گذاشته است. وقتی گونه‌ای غیوبت (عدم‌المعلومیه) در کار باشد، ما ملزم نیستیم که قبول کنیم و همین جاست که ایمان معنا می‌دهد. تا قرن هفتم متکلمان می‌گفتند ایمان مرتبه بعد از علم است، وقتی به چیزی علم پیدا کردیم تازه آماده می‌شویم تا عقدالقلب پیدا کنیم بر آن به ایمان. اما توماس آکویناس به عکس می‌گوید: ایمان از سنخ علم است ولی مرتبه علم از ایمان بالاتر هست: «همه مؤمنان پس از مرگ عالم می‌شوند». در این دو قول ایمان و علم هم سنخ هستند. کرکگور نیز این دو را هم‌سنخ می‌داند، لیکن می‌گوید ما اگر به مرتبه علم برسیم ایمان جبری خواهد شد؛ پس بگذارید مردم ایمان اختیاری داشته باشند. وی به لحاظ معرفت‌شناسی علم را بالاتر می‌داند و به لحاظ دینی ایمان را، چون اختیاری است. مشکل اصلی این بوده است که همه گمان کرده‌اند ایمان امری گزاره‌ای است؛ یعنی همان طور که علم به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد ایمان نیز به گزاره‌ها تعلق می‌گیرد؛ در حالی که چنین نیست. در قرآن و روایات تا کنون یک جا پیدا نشده که ایمان به یک گزاره تعلق گرفته باشد. ایمان به اشیاء متعلق می‌گیرد: (یؤمنون بالله و ملائکته و کتبه و رسله). برخی

گفته‌اند ایمان نوعی امید است؛ برخی گفته‌اند نوعی توکل است و نوعی اعتماد است نوعی تفویض است نوعی عشق همراه با اعتماد است. گزارش این اقوال در مقاله زیر^{۴۵} در دائره‌المعارف پل ادواردز آمده است. اگر چنین باشد مسلماً استدلال، دیگر سودی ندارد چون ایمان از مقوله‌ی گزاره نیست. البته در این صورت استدلال ضربه به ایمان نمی‌زند. ایمان یک حال روان‌شناختی است؛ عقیده به گزاره تعلق می‌گیرد؛ ولی ایمان نه، من فکر می‌کنم که ایمان از مقوله‌ی امید است؛ البته به لحاظ نظری علم بعد از ایمان امکان دارد. فضیلت ایمان نیز به لحاظ آثار و نتایج آن است نه صرفاً به لحاظ خود ایمان؛ مثل فضائلی که بر راست گفتن مترتب است. مطلب دیگر اینکه ایمان حتماً از لحاظ دینی ذومراتب است؛ چه می‌فرماید: یا ایها الذین امنوا امنوا. لذا ایمان از مقوله‌ی علم نیست و آن استدلال‌ات مخدوش می‌شود.^{۴۶}

پرسش و پاسخ

پرسش : ما همیشه شک را لازمه‌ی ایمان می‌دانسته‌ایم حال اگر ایمان از مقوله‌ی امید و امثالهم باشد آیا باز هم شک لازمه‌ی آن هست؟

پاسخ: بنده معتقدم ایمان را اگر از مقوله‌ی امید و اینها بدانیم مسلماً با شک قابل جمع است. شما امکان ندارد بگوئید امید دارید خورشید فردا از مشرق طلوع کند؛ چون یقین دارید، اما می‌توانید بگوئید امید دارم فرزندم با این عمل جراحی شفا یابد، چون یقین ندارید. امید زمینه‌اش شک و ندانستن است؛ درباره‌ی امور قطعی هیچوقت از تعبیر امید استفاده نمی‌شود. اگر کسی گفت امیدوارم ۲+۲ مساوی ۴ باشد، باید بدانید که او راجع ۲+۲ مساوی ۴ قطع و یقین ندارد. توکل و تفویض و اعتماد هم همین جورند؛ در همه‌ی

^{۴۵} Faith & Belief

^{۴۶} من این مطالب را در مقدمه‌ی کتاب «مفهوم ایمان در کلام اسلامی» ایزتسو آورده‌ام.

اینها یک نوع نادانستن هست. وقتی گفته می‌شود به قول تو اعتماد می‌کنم یعنی می‌شد اعتماد نکرد ولی من می‌کنم: یعنی باز هم یک غیوبتی دارد، هیچ‌وقت نمی‌گوئید من اعتماد می‌کنم به تو که می‌گوئی پنج انگشت دارم. در اموری که نور یقین بر آن تابیده، تعبیر امید، اعتماد، انتظار، توقع و... را به کار نمی‌برید.

پرسش: همه‌ی مقولات که گفته شد، اعتقاد، توکل و ... امور قلبی بودند. امور قلبی چقدر واقعاً متعلق امر قرار می‌گیرند و چقدر اختیاری‌اند؟

پاسخ: پرسش شما عبارت اخری این است که آیا امور قلبی اختیارینند؟ وقتی گفته می‌شود: یا ایها الذین امنوا امنوا، (ای کسانی که ایمان آورده‌اید، ایمان بیاورید) ایمان متعلق امر واقع شده و لازمه‌اش این است که امر اختیاری وجود داشته باشد، ما باید بین دو چیز تفکیک کنیم که یکی شأن نحوی الفاظ است و دیگری شأن کارکردی الفاظ. هنر عارف این است که در ورای کثرت وحدت می‌بیند؛ هر چه بیشتر وحدت ببیند عارف‌تر است؛ اما فیلسوف از ورای وحدت، کثرات را می‌بیند؛ شما هر چه بیشتر بتوانید امور را تقسیم کنید و بشکنید فیلسوف‌ترید. هر چه بتوانید در ورای آنچه فهم عرفی و انسان‌های بی تأمل و تفکر وحدت می‌بینند، کثرت ببیند فیلسوف‌ترید. "امنوا" در قرآن آمده است و شأن نحوی آن فعل امر است اما شأن کارکردیش لزوماً امر نیست. گاهی از تعبیر امر برای امر استفاده می‌شود و گاهی برای تشویق. مثلاً می‌گویید: بدو! اینجا تشویق است، گاهی امر می‌کنیم برای تهدید که بزن، بزن! اینجا یعنی تهدید، یعنی اگر زدی می‌دونم با تو چه کنم. گاهی از امر استفاده می‌کنیم برای تحبیب یعنی جلب محبت (بیا و با ما مهربان باش). کارکردهای امر زیاد است و حصرش استقرایی است و در زبان‌های مختلف گاهی کارکردها فرق می‌کند.

در یا ایها الذین آمنوا، امنوا، امنوا امر است اما دلیلی نداریم که کارکردش هم امر باشد. پس می‌شود کسی معتقد شود که ایمان امر قلبی است و امور قلبی اختیاری نیستند؛ ولی باز هم معتقد باشد امنوا گفته شده. راه دوم هم وجود دارد و آن اینکه کسی ممکن است بگوید بسیاری از امور قلبی هم اختیاریند؛ یعنی ما در درون خودمان هم می‌توانیم کارهایی بکنیم که اختیاریند. من خودم خیلی خیلی از امور قلبی را اختیاری می‌دانم. می‌شود آهسته آهسته در برخی امور قلبی پیشرفت و آنها را قویتر کرد یا در آنها ضعیف‌تر شد.

پرسش: اینکه گفتید امید و توکل وقتی معنا می‌دهد که شک باشد، لازمه‌اش این می‌شود که مثلاً عارفان، کسانی که به یاری خداوند یقین دارند دیگر نمی‌شود برایشان توکل و امید و امثال اینها قائل شویم.

پاسخ: دقیقاً دقیقاً:

قوم دیگر می‌شناسم ز اولیا / که دهانشان بسته باشد از دعا^{۴۷}

دعا وقتی است که آدم مقداری به طرف مقابل علم و مقداری هم جهل داشته باشد. ولی وقتی رسید به اینجا که «لا مؤثر فی الوجود الا الله» دیگر دعا نمی‌کند. عرفا آهسته آهسته دارند حالاتی را که در ما آدم‌ها هست و ناشی از جهالت‌ها و غیوبت‌هایمان است، از بین می‌برند.

پرسش: آیا واقعاً نمی‌شود ایمان به چند معنا در متن مقدس به کار رفته باشد؟

پاسخ: علی‌الاصول آری و این استحاله‌ای ندارد. البته اصل بر این است که اشتراک لفظی نباشد، خلافتش دلیل می‌خواهد. معانی بیشتر دلیل می‌خواهد... نمی‌فهمم که کسی بگوید: من تو را با سوادتر از خودم می‌دانم؛ ولی نمی‌پذیرم، یا من علی بن ابیطالب (ع) را حق می‌دانم؛ ولی نمی‌پذیرم. اشکال ندارد که بگوید من علی (ع) را حق می‌دانم؛ ولی به زبان

^{۴۷} - مثنوی معنوی، دفتر سوم، بخش هشتاد و سوم، صفت بعضی اولیا که راضی‌اند به احکام و لایه نکنند...

نمی آوردم. منافات بین ظاهر و باطن می شود؛ ولی وقتی هر دو در باطن باشند نمی شود. «و حجدوا بها و استیقنتها انفسهم ظلماً و علواً»^{۴۸} که راجع به آل فرعون است به شرطی «استیقنتها» یک امر باطنی باشد و مجدداً یک امر لفظی باشد... ممکن است من حرف کسی را قبول کنم و حس کنم حق با اوست؛ ولی می خواهم به شهرتم لطمه نخورد و برای این همچنان بر مواضع خودم در مقام لفظ اصرار می کنم. اما آیا می شود گفت ملکیان در درونش فهمید که حق با اوست و هم در دلش نپذیرفت؟ به عبارتی، اینکه فرد قبول کند که حق با علی بن ابیطالب است؛ ولی به جهت حسدش اظهار نکند، ممکن است؛ اما نمی شود هم پذیرفته باشد حق با اوست و هم نپذیرفته باشد.... نسبت به گزاره واحدی می شود دو حال روانی داشت به شرطی که با هم تعارض نداشته باشند.

پرسش: شما علم را با پذیرفتن یکی گرفته اید ولی من می گویم دوتا است. مثلاً من چه بسا می دانم حق با علی (ع) است ولی نمی پذیرم.

پاسخ: نمی پذیرم یعنی چه؟ مشکل ندارد بگوئید می دانم دوستم دانشمندتر از من است؛ ولی از این قضیه ناراحتم، این مشکل ندارد.

پرسش: از کجا می گوئید در بین امور قلبی ایمان مثلاً از قسم امید است؟

پاسخ: اگر مقاله ای از کسی داشتیم و دسترسی به او نداشتیم که بفهمیم معنای لفظ X در مقاله ای او چیست، شروع می کنیم به «انگاره سازی»؛ یعنی اول معنایی حدس می زنیم و بعد هر جا به X برخوردیم آن معنا را به کار می بریم تا ببینیم درست در می آید یا نه. مثلاً در قرآن، ایمان بارها بکار رفته است، ما که نمی توانیم از خدا بپرسیم منظورت از ایمان چیست. پس از استفاده های مختلف ایمان در قرآن برخی خصوصیات آن را کشف می کنیم و انگاره ی نهایی باید با این خصوصیات جور در بیاید؛ مثلاً وقتی دیدیم ویژگی ها

^{۴۸} و با آنکه دلایشان بدان یقین داشت از روی ظلم و تکبر آن را انکار کردند.

ایمان در قرآن با امید جور درآمد، می‌توانیم ایمان را از مقوله‌ی امید بدانیم. این روش، وحدت نتیجه ممکن است نداشته باشد؛ یعنی دو چیز ممکن است این خواص را داشته باشد.

این مجموعه اگر در قالب یک نظام در بیاید می شود نظام دینی:

گزاره‌هایی که در متون دینی آمده، به علاوه‌ی پیشفرض‌های گریزناپذیر آن‌ها و باز به علاوه‌ی لوازم منطقی آن‌ها. در قالب در آوردن یعنی یک نوع تسلسل منطقی بین آنها برقرار کردن است. مجموعه اطلاعات پراکنده نظام نیست و آن را information می‌گویند. دین و مذهب ساحت‌های مختلف دارد: نظامی که به این صورت درست می‌شود فقط نظام عقیدتی دین و مذهب است.

ربط و نسبت نظام عقیدتی با استدلال‌گرایی

ربط و نسبت نظام عقیدتی با عقلانیت آن هم به معنای استدلال‌گرایی چیست؟ در اینجا اقوال مختلف وجود دارد:

۱- عدم امکان استدلال

استدلالی کردن برای یک نظام دینی ممکن نیست؛ یعنی نمی‌شود به سود یک نظام دینی اقامه‌ی دلیل کرد. می‌توان به سود یک نظام روان‌شناختی یا فیزیکی یا فلسفی دلیل آورد؛ ولی برای نظام دینی نمی‌شود؛ زیرا:

الف) هیچ نظام عقیدتی دینی نیست که دست‌خوش تناقض درونی نباشد و اگر نظامی دست‌خوش تناقض باشد نمی‌شود به سودش استدلال کرد. همیشه به سود دو عبارتی می‌توان استدلال کرد که خود آن مدعیات سازگار باشد؛ مثلاً چطور می‌شود خدای واحد، ثالوث^۹ باشد؟ چطور خدای واحد «اب» است و «ابن» و «روح القدس»؟ در اسلام متکلمان جبری و اختیاری هر دو به قرآن، یعنی به متنی واحد استدلال می‌کنند؛ آن وقت ممکن

^۹ثالوث یعنی آنچه مرکب از سه چیز باشد

است کسی بگوید در قرآن تناقض وجود دارد. مشبّه و مجسّمه هم از قرآن دلیل آورده- اند. هم خدای نامتشخص و هم خدای متشخص انسان‌وار و هم خدای متشخص ناانسانوار از قرآن استدلال به سودش می‌شود. «جی. ال. مکی»^{۵۰} کتابی دارد با نام «معجزه‌ی خدا باوری»^{۵۱} او از ملحدان معروف روزگار ماست. می‌گوید معجزه است که کسانی به خدا باور دارند!

ب) برخی گفته‌اند از آن‌جا که گزاره‌های دینی مربوط به ساحات فوق عقل بشری است^{۵۲}، نمی‌شود به نفعش استدلال کرد. گفته‌اند گزاره‌های اصلی دین یا راجع به زندگی پیش از تولدند یا عوالم بعد از مرگ و عقل انسان راجع به این‌ها چیزی نمی‌تواند بگوید. ج) برخی گفته‌اند استدلال امکان‌پذیر نیست؛ زیرا مربوط به امور فوق‌إخباری است و ما فقط بر إخبارها استدلال می‌توانیم بیاوریم؛ ولی در متون مقدس گزاره‌های انشایی فراوانی وجود دارد. ما راجع به واقعیت^{۵۳}‌ها می‌توانیم استدلال کنیم نه راجع به ارزش^{۵۴}‌ها و تکلیف-^{۵۵}‌ها.

پاسخ به دلیل سوم

به این سخن جواب داده شده است. من قبول ندارم که وقتی چیزی مربوط به امور فوق‌إخباری باشد استدلال‌پذیر نباشد. در انشائیات هم می‌شود استدلال کرد. در انشائیات اول

^{۵۰} John Leslie Mackie

^{۵۱} The Miracle of Theism

^{۵۲} در جلسه‌ی قبل این نکته را توضیح دادم

^{۵۳} fact

^{۵۴} value

^{۵۵} obligation

باید هدفی تصویر کنیم و سپس ببینیم آن گزاره‌ی انشایی ما را به آن هدف می‌رساند یا نه. اگر برساند حق است و اگر نرساند باطل. از کجا می‌توان فهمید هدف شارع از یک امر یا نهی چه بوده؟ این بحثی است که واردش نمی‌شوم.

۲- امکان استدلال

استدلالی کردن ممکن است؛ اعم است از اینکه همه گزاره‌ها را می‌شود برایش استدلال کرد یا برای اهم آنها به لحاظ کیفی، می‌توان استدلال کرد. حال اگر کسی بگوید استدلال کردن ممکن است خود به دو دسته تقسیم می‌شود: حال که ممکن است استدلال آیا مطلوبیت دارد یا نه؟

عدم مطلوبیت استدلالی کردن گزاره‌های دینی

ممکن است کسی بگوید استدلالی کردن گزاره‌های دینی مطلوب نیست، زیرا:
(الف) زیرا بعد از استدلال آوردن موضع ما در قبول آن گزاره‌ها جبری و انفعالی می‌شود و قبول ما در این صورت ارزشی ندارد. اگر من گزاره‌ی «خدا وجود دارد» را با برهان برای شما اثبات کردم، شما جبراً آن را می‌پذیرند و این پاداشی ندارد.
(ب) زیرا در این صورت مردم نیازی به خدا ندارند: اگر هر چه خدا گفته است، می‌شد استدلال کرد و همه‌ی موارد به عقل مردم میرسید، دیگر چه نیازی به خدا و قرآن بود؟

وجه نیاز بشر به دین

همیشه می‌گوئیم می‌دانید وجه نیاز بشر به دین چیست؟ آن است که عقل بشر کوچک است و خیلی چیزها را سرش نمی‌شود، اما بعد می‌گویند در «حکمت متعالیه‌ی اسلام» آغاز و انجام و صدر و ذیل همه در جای خود اثبات شده است: ثَبَّتْ فی محله! اگر همه چیز

برهانی شده و برهان و عرفان و قرآن جدایی ناپذیرند چه نیازی به قرآن بود؟ فلسفه وجودی ادیان و مذاهب از بین می‌رود.

جوابی می‌شود داد: می‌شود به فرض محال همه چیز را برهانی کرد؛ ولی باز هم نیازمان به دین از بین نرود. مثال: یک وقت شما مریض می‌شوید و می‌گوئید من هیچ پزشکی را قبول ندارم و خودم می‌روم مواد مختلف را امتحان می‌کنم تا دارویم را تشخیص دهم. اما یک موقع می‌گوئید بالاخره این پزشکان دیوانه نبوده‌اند و عمری کار کرده‌اند. پس می‌رویم پیش دکتر و نسخه‌اش را عمل می‌کنم: هر چه شد، شد. هیچ کدام از دو راه معقول نیست. راه سوم اینست که من صرفه جوئی در عمر و زمان می‌کنم و می‌روم کارهای پزشکان را می‌بینم؛ اما اینطور نیست که هر بلایی سرم آمد بگویم فضولی موقوف! اگر نسخه خوبم نکرد، ولو اینکه پزشکش بسیار هم متخصص باشد دیگر برای این درد سراغش نمی‌روم و می‌روم دنبال سایر پزشکان می‌گردم. درد را من مریض باید تشخیص بدهم، نسخه را باید پزشک بنویسد؛ اما مفید بودن و نبودن نسخه را دوباره من باید تشخیص بدهم. در کار سوم راه میان بُر را رفته‌ام. ممکن است کسی بگوید دین هم همین‌طور است؛ اگر می‌خواستیم همه حقایق هستی‌شناختی، معرفت‌شناختی، خداشناسی، انسان‌شناختی، وظیفه‌شناختی، ارزش‌شناختی، می‌خواستیم از نو دریابیم نمی‌شد. پس رجوع می‌کنیم به ادیان و صرفه جویی می‌کنیم.... نمی‌شود تا آخر عمر آدم در ناامیدی، افسردگی، عدم رضایت از باطن خودش، بی‌معنایی زندگی، اضطراب، تشویش و دلهره زندگی کند؛ اما بگوید دینم بهترین دین است؛ اگر دین نتواند اینها را اصلاح کند چه فایده دارد؟ اگر من در دنیا آرامش نداشتم بدانید در آخرت هم آرامش نخواهم داشت. اگر در اینجا شاد نبودم در هیچ جا شاد نخواهم بود. اگر در اینجا معنایی برای زندگی پیدا نکنم، در هیچ جا پیدا نمی‌کنم. آخرت استمرار و باطن همین دنیا است. اگر گفتید همه مزایای دین را در

آخرت می شود فهمید، آنگاه هر خرافه پرستی هم همین را می تواند بگوید. بگوید به وضع اقتصادی و سیاسی و اجتماعی و حقوقی ما نگاه نکنید! همین که آخرین نفسمان را کشیدیم، آن وقت حقانیت دین ما معلوم می شود! ما می رویم در بهشت و شما می روید به جهنم! اینکه ملاک باقی نمی گذارد. من باید ملاکی داشته باشم که بفهمم پیامبر اسلام (ص) حق است یا شخص دیگر. نمی شود در دین فقط رجز خواند و کاری نکرد.

خلاصه‌ی جلسه‌ی پنجم

در جلسه‌ی گذشته، بحث در باب استدلال‌پذیری و استدلال‌ناپذیری گزاره‌های دینی و مذهبی بود. اقوال مختلفی را که در این باب وجود دارد، خدمت دوستان عرض کردیم. در باب اینکه آیا امکان استدلال در گزاره‌های دینی و مذهبی است یا نه، گفته شد که کسانی گفته‌اند استدلال اصلاً امکان ندارد، البته کسانی هم گفته‌اند استدلال امکان دارد؛ ولی مطلوب نیست. کسانی هم گفته‌اند استدلال هم ممکن است و هم مطلوبیت هم دارد. تا آنجایی که یادم می‌آید قول کسانی را که گفته بودند استدلال در گزاره‌های دینی و مذهبی امکان ندارد و قول کسانی که گفته بودند امکان دارد ولی مطلوبیت ندارد، گفته بودم.

استدلال هم ممکن است و هم مطلوب

اما یک قول می‌گوید استدلال هم امکان دارد و هم مطلوبیت دارد؛ یعنی در گزاره‌های دینی و مذهبی هم می‌شود استدلال کرد و هم مطلوب است که استدلال شود. این قول دو پیش‌فرض عمده دارد؛ یعنی کسانی که می‌گویند که مطلوب است که بتوانیم استدلال کنیم بر گزاره‌های دینی و مذهبی دو پیش‌فرض عمده دارند. یک پیش‌فرض آنها این است که گویی ورود و خروج اشخاص به دین و مذهب یا از دین و مذهب، منوط به باورهای مستدل است؛ یعنی فکر کرده‌اند که ورود به یک دین و مذهب و یا خروج از یک دین و مذهب، کاملاً توقف دارد بر باورهای مستدل؛ یعنی به زبان ساده‌تر، کسانی گمان کرده‌اند که می‌توان با استدلال کسی را وارد دینی کرد و یا با استدلال کسی را از دینی خارج کرد. آن‌گاه چون این فکر را کرده‌اند، پس گفته‌اند که مطلوب است که ما

بتوانیم بر باورهای دینی و مذهبی استدلال کنیم. مطلوبیت آن بدین جهت است که اولاً با این استدلال افرادی را که از دین‌های دیگر باطل می‌دانیم بیرون می‌آوریم و کسانی را هم به دین خودمان، که آن را حق می‌دانیم، وارد می‌کنیم. وقتی با استدلال ممکن باشد اخراج دیگران از ادیان باطل و ادخال دیگران در دین خود (که دین حق است) استدلال مطلوب می‌شود و مطلوبیت استدلال، مطلوبیت ابزاری است. ابزاری است برای اخراج مردم از دین‌های باطل و ادخال آنها به دین حق. این یک پیش‌فرض.

پیش‌فرض دوم این است که اساساً گمان می‌کنند - کار به حق و باطل آن ندارم - که در متدین‌شدن، «باورهای دینی» نقش اساسی دارند. فکر نمی‌کنند که مثلاً ممکن است در متدین‌شدن، ساحت‌های دیگر دین، اهمیت‌شان بیشتر از ساحت باورهای دینی باشد. فکر می‌کنند که باورهای دینی مهم‌ترین ساحت از ساحت‌های مختلف دین است. خوب دین ساحت‌های گوناگونی دارد، ساحت اخلاقیات دینی و مذهبی، ساحت مناسک و شعائر دینی و مذهبی، ساحت احساسات و عواطف دینی و مذهبی، ساحت تجارب دینی و مذهبی، و یک ساحت هم ساحت مناسبات اجتماعی مبتنی بر دین و مذهب است. این‌ها ساحت‌های مختلف دین و مذهب هستند. کسانی گمان کرده‌اند که از میان این ساحت‌ها، آن ساحتی که مهم‌ترین است، ساحت باورها است. بنابراین باید برای این باور پشته‌ها فراهم کنیم و پشته‌های آن استدلال است. خب! آیا واقعاً این‌طور است یا نه؟ شما می‌توانید به زندگی متدینان همه‌ی ادیان و مذاهب نگاه کنید، ببینید که واقعاً با اهمیت‌ترین ساحت زندگی متدینان‌شان باورهایشان است و یا ساحت‌های دیگری برای آنها مهم‌تر است؟ ولی خب، این پیش‌فرض این نظریه است، که اهتمام‌ورزیدن به باور و پشته‌دار کردن باور مطلوب است و پشته‌دار کردن باور با استدلال است. اینها مجموعه اقوالی هستند که در باب استدلال‌پذیری و ناپذیری و مطلوبیت استدلال‌پذیری و یا عدم مطلوبیت

استدلال‌پذیری گزاره‌های دینی و مذهبی و، یا به تعبیر بهتر باورهای دینی و مذهبی، گفته شده است.

علت حساسیت نسبت به باورهای دینی

یک نکته‌ی دیگر هم که باید در مقدمه‌ی بحث گفته شود این است که چرا این قدر حساسیت روی باورهای دینی و مذهبی وجود دارد؟ مگر انسان‌ها، سایر باورهایشان استدلالی است که حساسیت‌ورزی روی باورهای دینی و مذهبی وجود دارد؟

انبوه باورهای بدون استدلال

کدام انسان در کره‌ی زمین است که بتواند استدلال کند عالم واقع، واقعیتی مستقل از اذهان و نفوس ما دارد؟ چه کسی می‌تواند این را استدلال کند؟ کدام فیلسوفی در طول تاریخ بشریت توانسته است استدلال کند عالم، مستقل از اذهان و نفوس ماست؟ مستقل از ادراکات ماست؟ مستقل از باورهای ماست؟ وجود آن استقلال دارد از باورهای ما؟ هیچ کس نتوانسته است چنین استدلال کند؛ ولی در عین حال چرا ما روی این مورد حساس نیستیم؛ ولی برای باورهای دینی و مذهبی دنبال استدلال می‌گردیم؟ وجود عالم خارج، مستقل از باورهای ما را کسی نتوانسته است اثبات کند. اصلاً از این بالاتر، اگر کسی به شما گفت که در هر ثانیه‌ای بر طول و عرض و ضخامت هر شیئی یک‌دهم اضافه می‌شود، با چه استدلالی می‌توان آن را رد کرد؟ اما ما به این معتقد نیستیم. ما معتقد نیستیم که هر ثانیه‌ای که می‌گذرد طول و عرض و ضخامت هر شیئی یک‌دهم اضافه می‌شود. چرا معتقد نیستیم؟ آیا دلیلی داریم؟ نه. با این که دلیلی نداریم ولی معتقد نیستیم که زمان که می‌گذرد طول و عرض و ضخامت اشیاء، یک‌دهم یا کمتر یا بیشتر اضافه می‌شود. اما کدام دلیل اقامه شده است که این اتفاق نمی‌افتد؟ باز مثال دیگری بزنم که معروف هم است. راسل می‌گوید ما از کجا می‌گوییم کره‌ی زمین یک گذشته‌ای دارد، این کهکشان‌ها

یک گذشته‌ای دارند، عالم طبیعت گذشته‌ای دارد، خود من ۳۵ سال پیش به دنیا آمدم، مگر نمی‌شود گفت که همین الان پدید آمده باشیم؛ ولی با یک دستگاه کامل از محفوظات؟ یعنی تو همین الان به دنیا آمده باشی، ولی با یک دستگاه کامل محفوظات به دنیا آمده‌ای. یک محفوظات کاملی از گذشته خودت، از گذشته پدرت، گذشته مادرت، گذشته کره زمین و ... مثلاً فرض کنید که یک کامپیوتری را با یک دیسکت خاصی به شما بفروشند، کامپیوتر یک حرف است و آن دیسکت هم یک حرف دیگر. ممکن است ما یک کامپیوتری باشیم، یک دیسکت هم در آن است و آن دیسکت محفوظات ماست. به تعبیر دیگری، امکان دارد که شما یک ثانیه پیش به دنیا آمده باشید و محفوظاتی که دارید راجع به چهل سال گذشته‌تان، همه محفوظاتی باشد که زمان تولد به شما داده باشند. چه دلیلی داریم برای اینکه بگوییم چنین چیزی وجود ندارد؟ هیچ دلیلی نداریم. به همین ترتیب علیّت، چه دلیلی بر علیّت وجود دارد؟ چه دلیلی داریم برای اینکه هر پدیده‌ای علت می‌خواهد؟ آیا دلیل داریم؟ باز به همین ترتیب، شما از کجا می‌دانید که یک ماشین نیستید؟ یادتان باشد که دکارت معتقد بود که فقط انسان‌ها ماشین نیستند؛ و گرنه نباتات و جمادات و حیوانات، همه ماشین هستند.^{۵۶} او می‌گفت فقط انسان ماشین نیست و فقط انسان است که درون دارد. حالا کسی نیست که بگوید جناب دکارت، راجع به آن قسمت‌هایی که گفتی ما قبول داریم، اما چه دلیلی راجع به اینکه انسان را استثنا کرده‌ای، داری؟ شاید انسان‌ها هم به این گونه باشند که وقتی که یک حرف‌هایی می‌زنیم مثلاً قیافه‌طوری تغییر می‌کند که می‌گوییم خندید و یا اخم کرد، ولی درون ندارد و یک ماشین

^{۵۶} می‌گویند که یک روز دکارت با شاگردانشان در جایی می‌رفتند، یکی از شاگردان برای اینکه به استاد تعریضی بزند که این چه حرفی است که می‌زنی، با چوبی که در دستش بود سه چهار بار به سر یک سگی کوبید. سگ شروع کرد به زوزه کشیدن و واقواق کردن. بعد شاگرد به استادش گفت آیا این یک ماشین است؟ گفت: بله، این ماشینی است که اگر چوب به فلان‌جای آن برخورد کند مثلاً یک صدایی از آن بیرون می‌آید!

است. درون داشتن یعنی اینکه تو غیر از فیزیک جسمی خود، ساحت دیگری هم داشته باشی به نام مثلاً روان یا ذهن. مثلاً یک جوکی را که می‌شنوی، جوک را بشنوی، معنای آن را فهم کنی، از معنای آن تعجب کنی، و تعجب ذکر(?) بیاورد. اما اگر بگوییم که نه، وقتی یک صدای خاصی است که اگر وقتی می‌خورد به پرده‌های صماخ، یک دفعه این دهان باز می‌شود. حالا شما خواهید گفت که من می‌دانم راجع به خودم که اینطور نیست. بسیار خوب، فرض کنیم که راجع به خود شما اینطور نباشد، راجع به دیگران چطور؟ شاید شما تنها موجودی هستی که ماشین نیستی. شاید شما جواب دهید که: حکم الامثال فی ما...، می‌گوییم که خود همین از کجا آمده است؟ خلاصه عرض کنم: اهمّ باورهایی که ما راجع به جهان داریم، نامدلل است. اهم نه اکثر. (بحث کیفی است نه کمی). خب، حالا چرا متمرکز شده‌ایم روی باورهای دینی. چرا؟ مگر بقیه‌ی عقاید ما، مدلل است که حالا می‌خواهند اعتقاد ما به خدا، به زندگی پس از مرگ و نبوت و ... مدلل شود؟ چرا حساسیتی که نسبت به گزاره‌های دینی وجود دارد، نسبت به بقیه‌ی امور وجود ندارد؟ چرا هیچ‌کس نگفته‌است که ای مردم کیست که «ثابت» کند فردا صبح خورشید طلوع می‌کند؟ هیچ‌کس ثابت نمی‌کند و همه هم طوری رفتار می‌کنند که گویا فردا صبح خورشید طلوع می‌کند. هیچ‌کس هم بر او عیب و ایراد نمی‌گیرد. حالا ما می‌گوییم که فردا صبح قیامت هم خورشید حقیقت طلوع می‌کند. چرا خورشید حقیقت را این قدر به ما ایراد می‌گیرید ولی به این خورشید معمولی نه؟ چرا؟ رمز آن چیست که نسبت به باورهای دینی و مذهبی این قدر مطالبه‌ی دلیل، این قدر عقلانیت و استدلال‌گرایی وجود دارد، با این که نسبت به اهمّ باورهای غیردینی و مذهبی مان چنین چیزی نداریم؟

علت حساسیت نسبت به باورهای دینی: نزاع با دیگر باورها

کسانی که در روان‌شناسی دین و معرفت‌شناسی دین کار کرده‌اند، برای حساسیت نسبت به باورهای دینی، علل مختلفی را بیان کرده‌اند. یک علت آن است که باورهای دیگر ما با اینکه نامدل هستند، با هم نزاع ندارند و چون با هم نزاع ندارند، بنابراین ما خیلی حساسیت نسبت به مدل و نامدل بودن آنها نداریم.

یک مثال می‌زنم. فرض کنید که شما پروانه کسب کاملاً قانونی داشته باشید، عوارض و مالیات هم پرداختید و هیچ تخلفی هم نکرده‌اید. حالا در مغازه ایستاده‌اید و اگر یک مشتری بیاید و یک حرف نامربوط و یاوه‌ای بزند، شما جواب او را می‌دهید؛ اگر دست به یقه شد، شما هم دست به یقه می‌شوید و اگر فحش داد، فحش می‌دهید و هیچ مشکلی هم ندارید؛ یعنی کاملاً می‌توانید آنچه را با طبع شما سازگار است انجام دهید، چون مشکلی ندارید. اما حالا فرض کنید شما پروانه‌ی کسب ندارید، مالیات هم ندادید و ...، حالا اگر یک مشتری آمد و حرف یاوه و نامدلی زد شما باید کوتاه بیایید. چون اگر پلیس بیاید اول سراغ پروانه کسب شما می‌رود و ... در نهایت می‌دانید که ضرر می‌کنید. بنابراین کوتاه می‌آیید. در این حالت، احمق‌ترین آدم کسی است که مثلاً پروانه‌ی کسب ندارد و با هر مشتری هم دست به گریبان می‌شود.

خیلی‌ها می‌گویند که اگر این مطالب دینی دلیل نداشت، هیچ اشکال نداشت؛ ولی به شرطی که با بقیه‌ی باورهای دینی ما بخوانند، اما آنها دلیل ندارند و با همه‌ی آنها هم دعوا دارند! خب معلوم است که پلیس می‌آید و آن پلیس هم فیلسوفان هستند که می‌گویند دلیل شما کجاست. اول دلیلی که فیلسوفان نسبت به باورهای دینی این قدر حساسیت دارند، این است که باورهای دینی نه عوارض دادند، نه پروانه کسب دارند و نه ...، در ضمن دائماً هم با همه باورهای ما دست به گریبان هستند! بنابراین می‌گویند یکی از دلایل

این که فیلسوفان این قدر روی باورهای دینی حساس شده‌اند، این است که این باورهای دینی پرمدعا هستند و با همه هم نزاع دارند. این ناسازگاری باورهای دینی با باورهای غیردینی است که این قدر حساس شده است و گرنه اعتقاد به وجود جهان خارج هم مدلل به هیچ دلیلی نیست.

وجوه ناسازگاری باورهای دینی با باورهای غیردینی

خب حالا کجا ناسازگاری نشان داده‌است؟ ناسازگاری نشان دادن باورهای دینی با باورهای غیردینی، سه بخش عمده دارد:

۱- ناسازگار گزاره‌های دینی با دیگر باورهای ما

. یکی اینکه باورهای نظری دینی ما با سایر باورهای نظری خود ما ناسازگاری دارد؛ یعنی ادیان چون در دوران سنت طلوع کردند (غیر از چند دین و دین‌نما که بعد از دوران سنت طلوع کردند که قابل توجه هم نیستند)، آن وقت، آراء و نظراتی که در آن زمان اظهار کرده‌اند، هم به لحاظ روش‌شناسی، هم به لحاظ معرفت‌شناسی، هم به لحاظ هستی‌شناسی، هم به لحاظ جهان‌شناسی، هم به لحاظ ارزش‌شناسی و هم به لحاظ وظیفه‌شناسی با باورهای جهان سنت، بسیار سازگار بوده است؛ اما الان ما نزدیک چهارصد، چهارصد و پنجاه سال است که وارد دوران تجدّد شده‌ایم. خب البته، اول ایتالیا، بعد سایر کشورهای اروپایی، بعد آمریکای شمالی و کانادا، بعد ژاپن و بعد هم دیگر، الان تقریباً همه‌ی جهان وارد دوران مدرنیته شده‌اند و این باورهای دینی الان با دیگر باورهای ما سازگاری ندارند.

مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم طبیعی

مثلاً اگر کسی آن وقت در قرآن می‌خواند که «سموات سبع» و «ارضین سبع»^{۵۷} واقعاً هیئت بطليموسی هم قبول می‌کرد و می‌گفت که آسمان هفت تاست و زمین هم هفت طبقه دارد؛ ولی الان اگر بگوییم هفت آسمان و هفت زمین، هیئت و نجوم جدید نمی‌پذیرد که آسمان‌ها هفت باشد و زمین هم هفت طبقه و هفت لایه باشد. آن وقت هم بدون دلیل بود، ولی با بقیه باورها سازگاری داشت، الان ناسازگاری نشان می‌دهد. یا وقتی مثلاً قرآن می‌گفت هر موجود زنده‌ای نر و ماده است^{۵۸}، آن وقت واقعاً مردم موجود زنده‌ای را نمی‌شناختند که نر و ماده نداشته باشد، چون آن موقع مردم چه موجوداتی را می‌شناختند؟ شاید گاو و گوساله و اسب و استر و ... اما امروزه ما موجودات زنده فراوانی را شناختیم که نر و ماده ندارند. وقتی قرآن می‌گفت: «و جعلنا من الماء کل شیء حی»^{۵۹}، هر موجود زنده‌ای را از آب آفریدیم، - لباس مذهبی را از آن جدا کنید - معنی آن یعنی اینکه هر موجود زنده‌ای در ارگانیسم او آب به کار رفته است و این ارگانیسم از دل آب بیرون آمده است. خوب الان ما خیلی ارگانیسم‌های زنده را می‌شناسیم که اینطور نیستند؛ یعنی از آب ساخته نشده‌اند و در بافت آنها هم آب وجود ندارد. خب این‌ها می‌شود ناسازگاری. اینها گزاره‌هایی بود مربوط به علوم تجربی طبیعی.

مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم تجربی انسانی

خب می‌توان نظیر این‌ها را در علوم تجربی انسانی. در علوم تجربی انسانی می‌گفتند که «و لکم فی القصاص حیاة یا اولی الالباب»^{۶۰}، لا اقل طبق یک تفسیر، آیا معنایش این نبود که

^{۵۷} طلاق، ۱۲

^{۵۸} الذاریات، ۴۹

^{۵۹} انبیاء، ۳۰

^{۶۰} بقره، ۱۷۹

وقتی قصاص انجام می‌گیرد، جرم و جنایت کم می‌شود؟ بنابراین حیات شما در این است که قصاص کنید، چون هر چه قصاص بیشتر می‌شود تعداد جرم و جنایت کمتر می‌شود. خوب امروزه، جامعه‌شناسی حقوق به عنوان یک شاخه از علوم انسانی تجربی می‌گوید اینطور نیست. می‌گوید هیچ رابطه مستقیمی بین افزایش و کاهش قصاص و جرم و جنایت وجود ندارد و آمار نشان می‌دهد که بیشترین دزدی‌ها وقتی انجام می‌گیرد که مردم آمدند به تماشای به دار کشیدن یک دزد!

مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم تاریخی

الان هیچ سند و مدرک تاریخی و با متدلوژی تحقیق تاریخی طوفان نوح را نشان نمی‌دهد، بگذریم از اینکه وقتی متن حماسه گیل‌گمش در نیمه اول قرن بیستم پیدا شد، آن وقت مردم دیدند که در حماسه گیل‌گمش که برای تقریباً پنج‌هزار و پانصد سال پیش است و این هزار و سیصد، چهارصد سال قبل از آن تاریخی است که تورات برای طوفان نوح ذکر می‌کند، گفته‌اند پس این امکان ندارد، قبل از اینکه نوح -طبق تاریخ تورات- به دنیا بیاید، سخن از کشتی و طوفان است. نوح در کتاب مقدس تقریباً سه هزار و چهارصد و پانصد سال قبل دستخوش طوفان شده است، ولی حماسه گیل‌گمش مربوط به پنج هزار و پانصد سال قبل است که در آن هم بحث طوفان و کشتی است. بگذریم از اینکه تحقیقات جغرافیا و لایه‌شناسی نشان نمی‌دهد که یک وقتی آب کل زمین را گرفته باشد و قس علی هذا.

البته آن وقت هیچ باوری وجود نداشته است دال بر اینکه مثلاً هیچ وقت کل کره زمین را آب نگرفته است.^{۶۱} ولی ما الان اعتقاد داریم که هیچ وقت اینطور نبوده است. خب چطور گفته می‌شود که، آن هم با توجه به تورات که تاریخ تعیین می‌کند و طبق تاریخ تعیین شده

^{۶۱} بله وقتی بوده است که کره زمین، سرتاسر پوشیده از آب بوده است، ولی آن وقت بشری وجود نداشته است.

چیزی نزدیک به سه هزار و چهارصد سال پیش ما طوفان نوح داشته‌ایم و به همین ترتیب، آنچه که در رابطه با ذوالقرنین می‌آید، آنچه در باب یاجوج و ماجوج می‌آید و ... همه اینها با باورهایی که الان با متدلوژی تحقیقات تاریخی به دست می‌آید ناسازگار است. خوب این هم در علوم تاریخی.

مواردی از ناسازگاری گزاره‌های دینی با علوم فلسفی

آیا واقعاً خدا به عنوان یک موجود متشخص انسان‌وار، که در ادیان و مذاهب می‌آید، به لحاظ فلسفی قابل دفاع است؟ آیا می‌تواند خدا یکی از موجودات جهان هستی باشد؟ اگر خدا یکی از موجودات جهان هستی باشد، خود این که یکی از موجودات جهان هستی است، برای او از لحاظ فلسفی تناهی ایجاد نمی‌کند؟ برای او محدودیتی ایجاد نمی‌کند و آیا اصلاً خود مفهوم خدا سازگاری^{۶۲} فلسفی دارد یا ندارد؟ آیا صفاتی که در ادیان و مذاهب به خدا نسبت داده می‌شود، به لحاظ فلسفی سازگار هستند؟ آیا امکان دارد که یک موجودی فرامکان و فرازمان باشد، ولی دخل و تصرف در زمان و مکان بکند؟ آیا موجودی می‌تواند عدالت مطلق و عشق مطلق را با هم آشتی بدهد یا نه؟ آیا جمع بین عدالت مطلق و عشق مطلق امکان‌پذیر است یا نه؟ مسئله شر چطور؟ مسئله شر چطور با وجود خدا سازگار است؟ اینها بحث‌های فلسفی هستند. سه دسته بحث وجود دارد و همه هم فلسفی است، یکی اینکه آیا خدای متشخص انسان‌وار که ادیان و مذاهب می‌گویند، می‌تواند وجود داشته باشد؟ دیگر اینکه آیا صفات خدا با هم سازگاری دارند و پارادوکسی در مفهوم خدا نیست؟ سوم اینکه شر را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ خوب این راجع به وجود خدا. بحث دیگر، راجع به زندگی پس از مرگ است که همه ادیان و

^{۶۲} Consistency

مذاهب بر آن قائلند، ولی چه دلیل فلسفی بر این باور ارائه شده است و آیا ادله فلسفی عموماً میلی به نفی زندگی پس از مرگ ندارند؟

علت گرایش تفاسیر امروزی به مجازی تفسیر کردن آیات

این بحث‌های فلسفی هیچ‌وقت در زمان گذشته مشکل پیدا نمی‌کرد، یعنی شما ببینید مثلاً در تفسیر قرآن؛ تا قبل از تفاسیری که از آشنایی ما با مدرنیته نوشته شده است، در آنها هیچ وقت آیه سموات سبع و ارضین سبع «توجیه» نمی‌شد. شما از زمان محمد قطب و سید قطب و علامه طباطبایی می‌بینید تا اینجا بر می‌خورند به سموات سبع و ارضین سبع، شروع می‌کنند به گفتن حرفهایی که مراد از سموات سبع هفت آسمان نیست، بلکه آسمان‌های معنا مراد هستند...؛ اما واقعاً فخر رازی این طور معنا نمی‌کرد، چرا؟ چون هیئت آن وقت می‌گفت هفت آسمان وجود دارد. دیگر نباید قائل به مجاز و استعاره و تشبیه و کنایه می‌شد. رمزی بودن، کنایه بودن، استعاری بودن و مجازی بودن، اینها برای بعد از آشنایی با مدرنیته است. شما یک تفسیر برای من بیاورید که قبل از آشنایی ما با مدرنیته نوشته شده باشد و آیات از این دست را معنای تشبیهی و استعاری و کنایی و رمزی کرده باشند. شما تا قبل از آشنایی ما با مدرنیته، یک تفسیر را بیاورید که گفته باشد داستان آدم و حوا و یا داستان طوفان نوح رمزی است و طوفان نوحی در کار نبوده است. اما علامه طباطبایی در تفسیر «المیزان» داستان خلقت آدم و حوا را رمزی می‌داند و می‌گوید نمی‌توان ملتزم شد واقعاً در گذشته‌ی تاریخی همچنین واقعه‌ای رخ داده است؛ یعنی این بیان یک بیان سمبلیک است. راجع به طوفان نوح هم ایشان اشاراتی می‌کنند، البته تا یک حدی هم می‌پذیرند و تا حدی هم می‌گویند رمزی در این است. اما همه‌ی اینها برای وقتی است که دیدند ناسازگاری اتفاق می‌افتد. وقتی ناسازگاری اتفاق افتاد، شما باید دست از حقیقت (حقیقت در برابر مجاز) بردارید و بروید به طرف مجاز، استعاره، تمثیل و

نتیجه حرف من این است که هم گزاره‌هایی که به علوم تجربی طبیعی مربوط می‌شوند و هم گزاره‌هایی که به علوم تجربی انسانی، علوم تاریخی و علوم فلسفی مربوط می‌شوند، همه اینها کم یا بیش ناسازگاری‌هایی در همه متون مقدس، کم یا بیش، یک همچنین وضعی دارند. همه این مشکلات، مشکلاتی است مربوط به عالم گزاره‌های نظری.

۲- متون مقدس و مشکلات مربوط به گزاره‌های عملی

اما دسته‌ی دومی هم وجود دارد و آن مربوط است به گزاره‌های عملی، یعنی گزاره‌هایی که وجدان انسان مدرن را می‌آزارند، وجدان انسان سنتی را نمی‌آزردند. وقتی شما بشنوید که مثلاً قرآن می‌فرماید وقتی که خانم‌هایتان خطایی می‌کنند، «فَعِظُوهُنَّ وَأَهْجُرُوهُنَّ فِي الْمَضَاجِعِ وَاصْرَبُوهُنَّ»^{۶۳} بعد بپرسیم، این فقط حرفی است که وقتی زن‌ها خطایی کنند، مردها اینکار را بکنند و یا زن‌ها هم اگر مردها خطا کردند این کار را بکنند؟ می‌گویند: نه! برای انسان مدرن جای این سوال است که چطور مرد حق داشته باشد نسبت به زنش این معامله را انجام بدهد ولی زن حق نداشته باشد؟ چطور مرد می‌تواند زن‌های متعدد داشته باشد ولی زن نمی‌تواند شوهرهای متعدد داشته باشد. چرا؟ به همین ترتیب مسائل دیگر. یا اگر یک کسی دین آبا و اجدادی خودش را رها کرد و آمد مسلمان شد، شما برای او هزار مجلس بگیرید و به او تبریک بگیرید و حتی یک بخشی از مصارف وجوه شرعیه‌ی شما برای کسانی است که دل‌هایشان را نرم کنید که بلکه بیایند به دین شما، اما یکی اگر از دین شما بیرون رفت، دیگر سر و کار می‌افتد با توبه و اگر هم توبه نکرد دیگر بحث ارتداد و مسائل مربوط به خودش.

اینجا وجدان انسان مدرن می‌گوید چرا اگر یک کسی از دین آبا و اجدادی خودش بیرون رفت و به دین شما آمد، جشن می‌گیرید و حتی به او پول می‌دهید؛ ولی اگر از دین شما

^{۶۳} نساء، ۳۴

رفت بیرون باید او را بکشید؟ چگونه حقوق زن با حقوق مرد متفاوت است؟ حالا این‌ها مواردی است که خیلی آشکار است. اما مواردی وجود دارد که فقط من و شمایی که طلبه هستیم می‌فهمیم؛ مثلاً چگونه می‌شود یک دختر دو ساله را به عقد و ازدواج درآورد؟ چطور می‌توان دختر را عندالولاده به عقد و ازدواج درآورد؟^{۶۴}

گونه و فرهنگ فلسفی

گونه، اندیشمند و حکیم معروف فرانسوی، یک فرهنگ فلسفی نوشت و خیلی کار عجیبی انجام داد و با این کار به مسیحیت ضربه زد. او فرهنگی فلسفی نوشت که مثل هر فرهنگی مدخل دارد؛ اما در مقدمه‌ی کتاب گفت که چون خدا بهتر از هر انسانی راجع به هر چیزی می‌تواند حرف بزند و اگر علم ما آدمیان هر چه به جلو برود باز در مقابل دریای علم خدای متعال، قطره‌ای بیش نیست، بنابراین من در این فرهنگ فلسفی خودم، ذیل هیچ مداخلی آنچه را بشر گفته است، نمی‌گویم؛ حرف‌های خدا را راجع به این مداخل می‌زنم. بنابراین من از مداخل آب، هر چیزی که راجع به آب می‌خواهید بدانید، از قول خدا از کتاب مقدس می‌آورم. راجع به خورشید همینطور، راجع به زلزله، راجع به رنگین کمان، راجع به گیاهان و خوب چه اتفاقی افتاد؟ باعث شد کتاب مقدسی را که اکثر قریب به اتفاق مردم مسیحی از مفاد آن اطلاعی نداشتند و به آن ایمان داشتند، مردم وقتی خواندند گفتند واقعاً خدا اینطور گفته است؟ گونه آن قدر هوشیارانه عمل کرد که حتی در مواردی در پاورقی نوشت که طبق نسخه‌ای از کتاب مقدس این کلمه آمده است و نسخ دیگر فلان کلمه را می‌گویند؛ یعنی من یک کلام از خودم اضافه نکرده‌ام! مثلاً درباره‌ی رنگین کمان سخن خدا چیست؟ حرف خدا این است که این رنگین کمانی که می‌بینید، به این علت وجود دارد که خدا بعد از اینکه طوفان نوح را پدید آورد، پشیمان شد، بعد برای

^{۶۴} ر.ک: تحریر الوسیله، باب النکاح، مسئله دوازدهم.

همین با بشر معاهده بست که دیگر هیچ وقت بشر را عذاب کلی نمی کنم، سپس پایین معاهده را امضا کرد و این رنگین کمان، همان امضای خداوند پای معاهده است. این هم که وقتی باران می آید رنگین کمان بوجود بیاید به خاطر این است که خدا یادش بیاید که باران زیاد نبارد که مثل طوفان نوح شود! راجع به آب این بود، راجع به حیوانات این بود و آقای گویو که یکی بزرگترین مورخان فلسفه غرب است می گوید هیچ کتابی به اندازه فرهنگ فلسفی به حیثیت مسیحیت در عالم ضربه نزد... بنابراین موضع دوم، موضعی است که با وجدان مدرن سازگاری ندارد.

۳- ارتباط دین با زندگی واقعی

مسئله این است که ارتباط دین با زندگی واقعی از دست رفته است. مثال ساده بزنم: مثلاً ما احکامی داریم که اگر موش در چاه شما افتاد، چقدر باید «نزع» آب کنیم و اگر خرگوش افتاد و سگ افتاد چه کار باید بکنیم. الان چند درصد من و شما با آب چاه سر و کار داریم؟ یعنی آن چیزی که در باب موش گفته شده است در زندگی نود درصد ما بلاموضوع است؛ یعنی موضوعیت ندارد، چون چاه نداریم، دیگر موضوعیت ندارد. این یعنی الان یک احکامی در دین وجود دارد که دیگر این احکام با زندگی واقعی ما ارتباط پیدا نمی کند و در زندگی امروز ما موضوعیت ندارد. خب وقتی یک چیزی موضوعیتش از دست می رود حقانیت آن از بین نمی رود؛ ولی دیگر نقش آن در زندگی از بین می رود. بنابراین یک چیزی که در کیش ها و آیین ها مهم است، این است که دیگر احکام ارتباط خودشان را با زندگی از دست بدهند، درست مثل این که یک کتاب خیلی خیلی عالی نوشته شده باشد در باب راه های تعمیر گاری و کالسکه، خوب این کتاب دیگر الان موضوعیت ندارد و فقط به درد زمانی می خورده است که گاری وجود داشته است و دیگر با واقعیت ها منطبق نیست. حالا باید نگاه کرد که چقدر از فقه یک دین در زندگی امروز

موضوعیت دارد. مثلاً کتاب «العتق و الرقبه» چقدر در زندگی امروز ما موضوعیت دارد. البته هر چه که دین پرشریعت تر باشد- مثلاً یهودیت و اسلام- در دنیای امروز مشکل بیشتری دارند. شما اگر در حوزه درس بخوانید و بعد بروید در دانشگاه معارف درس بدهید، می بینید که خیلی چیزها در حوزه یاد گرفته اید، حق هم هست، فقه یاد گرفته اید، اصول یاد گرفته اید و ... وقتی وارد دانشگاه می شوید می بینید آن چیزهایی که یاد گرفته اید محل حاجت دانشجوی شما نیست! آنهایی که محل حاجت مخاطبان دانشجوی شما است، در حوزه یاد نگرفته اید. یعنی شما در حوزه وضوی جبیره ای یاد گرفته اید ولی بینی و بین الله در تمام طول مدت تدریس در دانشگاه، چند نفر به شما گفتند که مشکل ما در زندگی وضوی جبیره ای است که بلد نیستیم. مشکل مردم امروزی معنای زندگی است؛ ولی معنای زندگی را در اصول و فقه و فلسفه و عرفان به ما یاد نمی دهند؛ یعنی راه حل آن چیزی را که مشکل مردم است، به ما یاد نداده اند و آن چیزی که راه حل و رفع آن را به ما یاد داده اند، دیگر مشکل مردم ما نیست. این یعنی عدم **relevance**، یعنی اینکه وقتی شما در یک مکتبی رشد می کنید، مخاطبان همان چیزهایی را که شما بلد هستید به شما رجوع کنند و آن چیزهایی که مخاطبان به شما رجوع می کنند آنها را بلد باشید، نه اینکه مخاطبان شما برای «الف» به شما رجوع کنند و شما «ب» را بلد باشید. این یعنی اینکه ما هم اکنون نه برای مسائل نظری و نه مشکلات عملی جهان واقع چیزی برای گفتن نداریم. اما چیزهای دیگری داریم که آن چیزها مسئله نظری و مشکل عملی مخاطب ما نیست. آدم با یأس چگونه باید مواجه شود؟ بی معنایی زندگی را چکار باید کرد؟ آیا اخلاق نسبی است؟ با احساس تنهایی باید چکار کرد؟ دین شما مناسبات سالم را چگونه ایجاد می کند؟

امروزه مسیحیت در غرب، خیلی سعی در relevant نگاه داشتن خودش کرده است. بنابراین آموزه‌هایی که واتیکان به رده‌های مختلف روحانیون مسیحی کاتولیک می‌دهد، در همه آنها حذف و اضافه صورت می‌گیرد برای حفظ همین امر، و واقعاً هم کار خوبی را انجام می‌دهند؛ حالا موفق هستند یا نه، بحث دیگری است؛ ولی فعالیت زیادی انجام داده‌اند.^{۶۵} یک مشکلی که حوزه‌های علمیه ما دارد، همین مسئله رلوانس است. یعنی حوزه‌های علمیه ما باید بروند مسئله و مشکل را از عالم واقع کشف کنند و جواب آن را با استفاده از متون مقدس بدهند. من بارها گفته‌ام که این جمله بسیار بسیار ارزشمند بارت، که می‌گوید: الهی‌دان امروزی باید در یک دستش کتاب مقدس و در دست دیگرش روزنامه باشد، کسانی که در یک دستشان روزنامه است و در دست دیگرشان کتاب مقدس نیست، آنها لیبرال‌ها و سوسیال‌ها هستند که فقط با روزنامه کار می‌کنند. آنها که فقط با کتاب مقدس کار می‌کنند و با واقعیت‌ها کار ندارند، اینها رلوانس خودشان را با واقعیت‌ها از دست می‌دهند.

پس وجود ناسازگاری، علت حساسیت زیاد نسبت به گزاره‌های دینی است. یک بار ناسازگاری با عقل وجود دارد، یک بار ناسازگاری با وجدان وجود دارد و یک بار ناسازگاری با واقعیات. این سه باعث می‌شود که حساسیت به وجود بیاید. این علت اول.

^{۶۵} یادم می‌آید که سال‌ها پیش، سال ۷۴ یا ۷۳، که قرار بود رایزن فرهنگی ایران در واتیکان شوم، مجبور شدم که اسناد واتیکان را، هرچه که در ایران هست، بخوانم. حدود هفت هشت ماه، هفته‌ای دو روز، صبح تا شب، می‌رفتم کتابخانه وزارت خارجه و همه اسناد، مجله، مقاله، نامه ... به زبان انگلیسی، را می‌خواندم. خوب می‌دیدم که خیلی فعالیت کرده‌اند در این جهت که این ارتباط با زندگی واقعی محفوظ بماند.

علت حساسیت به باورهای دینی: گستردگی ساحت نظر

اما یک علت دوم هم وجود دارد و آن این است که غیر از ناسازگاری عقل و وجدان و واقعیات، مسئله‌ای است که در روزگار ما پدید آمده است. پارادوکسی در روزگار ما وجود دارد و آن پارادوکس این است که ساحت نظر برای بشر بسیار بسیار گسترده شده است و ساحت عمل تنگ شده است و این ساحت نظر وقتی که گشاده می‌شود و ساحت عمل تنگ می‌شود، ادامه زندگی آن موقع لوازمی پیدا می‌کند و اینجاست که دین یک مشکلی درست کرده است و به همین جهت آمده‌اند سراغ دین.

بینید در روزگار گذشته، ممکن بود شما در روستایی به دنیا بیایید و در همان روستا هم از دنیا بروید و واقعاً نفهمید که دنیا در سه فرسخ آن طرف تر چه خبر است؛ یعنی واقعاً ساحت نظر بسیار ساحت تنگی بود و مردم واقعاً هیچ آگاهی نسبت به تمدن‌های دیگر، مملکت‌های دیگر و نداشتند؛ ولی امروزه به برکت و سایل ارتباط جمعی، ساحت آگاهی مردم خیلی وسیع شده است؛ بنابراین ساحت آگاهی‌های ما خیلی وسیع شده است، یعنی تقریباً ما هر چیزی را که بخواهیم بدانیم می‌دانیم؛ یعنی ما می‌توانیم بفهمیم مثلاً قیمت طلا در آرژانتین نسبت به دیروز چقدر بالا یا پایین رفته است. این ساحت نظر است که وسیع و گشاده شده است؛ اما از آن طرف ساحت عمل تنگ شده است، چرا؟ چون به دلیل اینکه شما در زمان گذشته تأثیر اعمالی که انجام می‌دادید، خیلی محدود بود؛ یعنی اگر شما در زمان گذشته می‌خواستید مثلاً تمام عمر، آدم بکشید، چند تا آدم می‌توانستید بکشید؟ مثلاً چنگیز یک عمر رفت و آمد فقط توانست دو میلیون آدم بکشد. ولی الان شما با یک ماشه کشیدن می‌توانید با دو دقیقه کار مثلاً سه میلیون نفر آدم را بکشید؛ یعنی تأثیر فعلی آدم بر سایر آدم‌ها خیلی وسیع شده است؛ یعنی انسان اکنون می‌تواند کارهایی را انجام بدهد که در زندگی همه‌ی انسان‌ها اثر بگذارد، نمونه‌اش هم

دیدید که مثلاً یک سخنرانی که یک آدمی انجام می‌دهد باعث افزایش قیمت نفت یا به هم خوردن کلی معاملات و یا ... می‌شود. یعنی الان آن واقعه می‌تواند انجام شود که یک دیوانه یک سنگی در چاه بیندازد که هزارتا عاقل نتوانند آن را در بیاورند. اما همین آدم دیوانه نمی‌توانست دویست سال پیش این چنین کاری را انجام بدهد.

دین و دعاوی معرفتی

در جلسه‌ی سابق، بحث رسید به استدلال‌پذیری و استدلال‌ناپذیری گزاره‌های دینی. مقدماتی بیان شد. اولین بحثی که به نظر من خیلی اهمیت دارد و باید طرح شود این است که ما از کجا یقین داریم که دین اساساً دعاوی معرفتی دارد؟ وقتی که بحث استدلال‌پذیری و استدلال‌ناپذیری دعاوی مطرح می‌شود یک پیش‌فرضی قطعاً دارد؛ چه آنهایی که می‌گویند استدلال‌پذیر است و چه آنهایی که می‌گویند استدلال‌ناپذیر است. چه آنهایی که می‌گویند دعاوی دینی خردپذیر است، چه آنهایی که می‌گویند خردگریز است و چه آنهایی که می‌گویند خردستیز است. هر سه دسته، یک چیز مشترک دارند و آن این است که دین دعاوی معرفتی دارد.

چیستی دعاوی معرفتی دینی

وقتی که می‌گویند که دعاوی معرفتی یعنی دین آمده است برای اینکه یک سلسله حقایقی درباره‌ی هستی به اطلاع من و شما برساند. درباره‌ی دنیا، درباره‌ی ماقبل از دنیا، درباره‌ی مابعد از دنیا، درباره‌ی طبیعت، درباره‌ی گذشته، درباره‌ی حال، آینده، درباره‌ی مادیات، مجردات، درباره‌ی موجودات انسانی، موجودات غیرانسانی، اجنه، فرشتگان و ... بالأخره یک سلسله سخنانی درباره‌ی عالم هستی دارد. حالا بحث بر سر این است که آیا عقل می‌تواند صدق اینها را اثبات کند؟ یعنی خردپذیرند یا عقل می‌تواند کذب آنها را اثبات کند که یعنی خردستیزند، و یا عقل نه می‌تواند صدقشان را اثبات کند و نه کذبشان را، یعنی دعاوی خردگریزند. همه‌ی کسانی که وارد این بحث شده‌اند، این نکته را قبول کرده‌اند که دین یک سلسله دعاوی معرفتی دارد.

سه کارکرد دین

معمولاً به نظر پیروان ادیانی مثل یهود، مسیحیت و خصوصاً دین اسلام، دین سه کارکرد دارد. به نظر من این سه کارکرد عبارتند از اینکه ما فکر می‌کنیم که دین اولاً یک نقشه است، ثانیاً کتاب قانون هم است و ثالثاً فکر می‌کنیم نسخه هم است.

دین به مثابه‌ی نقشه

شما با نقشه چه می‌کنید؟ فکر می‌کنید و به این نقشه نگاه می‌کنید و با این نقشه به صورت کلی، نگاه از بالا، نگاه اجمالی وضع واقع را می‌بینید؛ مثلاً کل شهر مشهد را شما با یک نقشه یک‌متر مربعی می‌توانید از بالا ببینید. معتقدیم که مشهد دیگر همین است، منتهی من مثلاً هر یک سانتی‌متر که می‌بینیم معادل مثلاً صد و شصت متر است. این نقشه است و من وقتی به این نگاه می‌کنم، اگرچه تک‌تک خانه‌های مشهد را نمی‌شناسم اما کل مشهد را به نظر اجمالی می‌شناسیم. نقشه می‌آید به یک چیزی که هم به لحاظ وسعت و هم به لحاظ جزئیات خیلی بزرگتر و ظریف‌تر است، یک نگاه کلی نسبت به آن چیز به ما می‌دهد. خوب، کسانی فکر می‌کنند که کتاب ادیان و مذاهب نقشه جهان است، بالأخره ماقبل از دنیا، ما بعد از دنیا، عالم ماورای طبیعت، دنیا و آخرت و انسان و فرشتگان و خدا و ... بالأخره دین نقشه‌ی هستی است که جزئیات را بیان نمی‌کند؛ ولی اجمالاً مثلاً فرشتگان همچنین موجوداتی هستند، اجمالاً دنیا اینطور است، آخرت اینطور است.

دین به مثابه‌ی کتاب قانون

اما کار کتاب قانون چیست؟ در کتاب قانون شما نقشه نمی‌بینید، کتاب قانون به مخاطبان خودش می‌گوید باید اینطور رفتار کنید، و الا جرم است و جریمه و زندان و.... کتاب قانون همیشه می‌گوید که انسان‌ها چه وظایفی نسبت به یکدیگر دارند. حالا شما همین را در مورد دین هم می‌توانید قائل شوید که کتاب مقدس ادیان و مذاهب، یک کتاب قانون

هم هست، که می‌گوید در ارتباط خود با خدا چه باید بکنید، حتی در ارتباط خودت با خودتان چه باید بکنید؛ در ارتباط خود با دیگران، در ارتباط خود با طبیعت چه باید بکنید؟ با اینکه در کتاب‌های قانون عادی دربارهٔ ارتباط انسان‌ها با یکدیگر و گاهی هم به ارتباط انسان با طبیعت می‌پردازند. کتاب قانون همه‌اش قانون است، یعنی ترک آن جایز نیست. اگر جرم کنید، متناسب با جرم باید جریمه شوید و جریمه هم از بین نمی‌رود، یعنی دیر و زود دارد ولی سوخت و سوز ندارد.

دین به مثابه‌ی نسخه

دین نسخه هم هست. منظور نسخهٔ پزشک است. پزشک چه کار می‌کند؟ پزشک نه احکام و قوانینی وضع می‌کند که بگوید اگر این کار را نکنید، جرم است و جریمه خواهید شد و نه جغرافیای عالم را به کسی نشان می‌دهد؛ بلکه می‌گوید که این درد و رنجی که تو داری، اگر به نسخه‌ای که من می‌دهم عمل کنی، درد و رنج تو برطرف می‌شود و اگر هم عمل نکنی، اتفاقی نمی‌افتد. فقط درد و رنج تو تمام نمی‌شود، مثلاً اگر سردرد داری، این داروها را بخور تا سردرد خوب شود. این هم شأن سوم است.

تلقی رایج از دین

من و شما الان، معتقدیم که دین هر سه کارکرد را دارد؛ یعنی می‌گوییم وقتی که قرآن را می‌خوانیم هم نقشه‌ی عالم از آن بدست می‌آید، هم احکام و قوانینی که در زندگی باید عمل کنیم و هم دردهای ما را درمان می‌کند، اما ممکن است کسی بگوید دین فقط نقشه است، دیگری بگوید فقط کتاب قانون است و سومی بگوید فقط نسخه است. شاید کسی بگوید دین هم نقشه است و هم کتاب قانون و و کلاً شش نظر به وجود می‌آید.

دعاوی معرفتی و تلقی نقشه‌وار از دین

حالا برای کدام تلقی لزوماً دعاوی معرفتی را باید قائل باشیم؟ حتماً باید نظری که دین را «نقشه» می‌داند یا دین را «نقشه» و کتاب قانون و یا «نقشه» و نسخه و یا «نقشه» و کتاب قانون و نسخه. اگر گفتید طبق ادعای یک دین گفتید فلان چیز وجود دارد یا فلان چیز وجود ندارد، چه چیزهایی دارای چه ویژگی‌هایی هستند و چه چیزهایی دارای چه ویژگی‌هایی نیستند چه چیزهایی با چه چیزهایی چه ارتباطی دارند و چه چیزهایی با چه چیزهایی چه ارتباطی ندارند، این شش قسم ادعا، ادعاهای نقشه‌وار عالم است؛ یعنی اگر یک نقشه ببینید، (حالا چه کتاب قانون هم بدانید و هم نسخه و یا کتاب قانون بدانید یا ندانید، فقط همین که پای نقشه به میان آمد) دعاوی معرفتی هم پیش می‌آید.

عقلانیتِ دعاوی معرفتی دینی

خوب وقتی دعاوی معرفتی پیش آمد، این بحث هم پیش می‌آید که آیا این دعاوی معرفتی خردپذیرند، یا خرد‌گریزند و یا خردستیز. این حرف‌هایی که خدا در مورد دنیا و جهان آخرت و جن و انس و فرشتگان و همه آن چیزهایی که خداوند عالم راجع به نقشهٔ عالم گفته است، آیا عقل هم این‌ها را می‌پذیرد (خردپذیر) یا اینکه عقل اثبات کذب این‌ها را می‌کند (خردستیز) و یا، نه عقل می‌تواند اثبات کذب کند و نه اثبات صدق (خرد‌گریز). اینجاست که ما فقط دعاوی معرفتی داریم. اصلاً شما از کجا می‌گویید که دین نقشه هم است؟ شاید دین نقشه نباشد! شاید دین فقط کتاب قانون است، شاید فقط نسخه است.^{۶۶}

^{۶۶} من حدوداً دو سال پیش یک سخنرانی داشتم، که چاپ هم شده است، با عنوان رویکرد درمانی به دین، و حاصل آن این بود که دین فقط نسخه است.

دعاوی معرفتی و تلقی قانون و نسخه از دین

دوستان توجه کنند چرا می‌گوییم که در تلقی کتاب قانون و نسخه از دین، دعاوی معرفتی وجود ندارد؛ چون این‌ها انشا هستند؛ کتاب قانون یا امر است و یا نهی. نسخه هم از مقوله توصیه است و توصیه هم از مقوله انشائات است. امر و نهی‌ها هم انشاء هستند و انشاءها هم دعاوی معرفتی ندارند.^{۶۷}

امتناع استنتاج «باید» و «نباید» از «است» و «نیست»

این همان بحثی است که می‌گویند که هر «بکن»، یک می‌توانی بکنی و یک نمی‌توانی بکنی در آن وجود دارد. یک بحثی است که از «است» و «هست» و «نیست» آیا می‌توان «باید» و «نباید»‌ها را نتیجه گرفت یا نه؛ یعنی از دعاوی معرفتی می‌توان باید و نبایدها را نتیجه گرفت؟ به نظر من از پانصد هزار دعاوی معرفتی یک باید و نباید نمی‌توانیم نتیجه بگیریم. چرا؟ چون علمای ما قبلاً هم گفته‌اند که نتیجه تابع اخس مقدمتین است؛ یعنی نمی‌توان در نتیجه چیزی را بگنجانید که در هیچ یک از مقدمات نگنجدیده باشد و در هیچ یک از مقدمات هم باید و نبایدی نگنجدیده است که ما باید و نباید نتیجه بگیریم. چون در تمام مقدمات ما است و هست و نیست داریم. همیشه وقتی به نتیجه یک استدلال التزام داریم که نتیجه هم‌قوه باشد با مقدمات و یا حتی قوه آن کمتر باشد. هیچ‌وقت نتیجه پرقوه‌تر از مقدمات نیست. چون اگر اینطور باشد یعنی شما در نتیجه چیزی را تزریق کرده‌اید که در مقدمات وجود نداشته است و طبعاً نتیجه تابع اخس مقدمتین نیست.

^{۶۷} ممکن است که یک انشایی مبتنی بر دعاوی معرفتی باشد که بعداً خواهیم گفت ولی خود انشا که دعاوی معرفتی ندارد.

استنتاج «است» و «نیست» از «باید» و «نباید»

اما بحث ما این نبود، بلکه بحث ما عکس این است؛ یعنی از باید و نباید (های دینی) همیشه یک است و هست و نیست نتیجه می شود. مثلاً اگر به من بگویید که باید یک لیوان برای من بیاوری، یعنی شما معتقد هستی که من می توانم یک لیوان برای شما بیاورم، و «من می توانم» از مقوله است و هست و نیست است. یعنی در هر باید و نبایدی همیشه یکی، دو تا، سه تا و پیش فرض معرفتی، یعنی است و هست و نیست وجود دارد.

تلقی نقشه وار از دین و دعاوی معرفتی

بحث من این است که دعاوی معرفتی فقط در تلقی نقشه وار از دین است و در تلقی کتاب قانون و نسخه وجود ندارند، چون این دو از انشائیات هستند، حالا شمایی که می گفتید احکام دین خرد گریز است یا خرد پذیر است و یا خردستیز، هر سه روی یک چیز اجماع دارید که دین دعاوی معرفتی دارد و یعنی دین از مقوله ی نقشه است. شما این را به چه دلیل می گوید؟ شاید دین نقشه نباشد. خوب چطور می تواند دین نقشه نباشد؟

انشائیات در پیکره ی اخباریات

این همه جمله اخباری در کتب مقدس داریم. در کدام کتاب مقدس جمله اخباری وجود ندارد؟ ببینید اگر شما کتاب کلیله و دمنه را بخوانید، نصرالله منشی، از اول تا آخر می گوید که یک روزی خرگوشی با یک شیری وارد یک مناظره شد و بعد شغالی آمد که اینها را با هم آشتی بدهد و ... تمام اینها از مقوله بیان واقع است. یعنی گزاره ها انشائی نیست، بلکه گزاره های اخباری هستند؛ مثلاً، روزی شیری به دیدن روباهی رفت؛ روزی روباهی لک لکی را مهمان کرد و شما اگر کل کتاب را بخوانید تمام شخصیت ها حیوان هستند. اگر یک کسی بیاید و بگوید که نصرالله منشی یک آدم دروغگوی به تمام معنا است؛ برای اینکه مثلاً گفته است که یک موشی با یک خرگوشی مناظره کرده است، در حالی

که چه وقت خرگوش می‌تواند با موش مناظره کند. مگر حیوانات فکر دارند، زبان دارند؟ و ... اگر شما به استناد گزاره‌های اخباری‌ای که در کلیله و دمنه وجود دارد - که سرتاسر کلیله و دمنه، گزاره‌های اخباری است - بگویید که دعاوی معرفتی داشته است، آن وقت تمام دعاوی معرفتی آن خردگرایان است یا خردستیز و یا خردپذیر؟ همه آنها خردستیز است، چون هیچ کدام از آنها با عقل سازگاری ندارد و خلاف عقل است. اما اگر به شما بگویند که شما اشتباه می‌کنید! اگر شما کتاب کلیله و دمنه را تا آخر خواندید، و کتاب را بستی، حالا یک آدم راستگوتر، متواضع‌تری می‌شوید، حرص تو کمتر می‌شود، بُخل تو کمتر می‌شود و یعنی اینکه نصرالله منشی واقعاً نمی‌خواسته بگویند که یک شیری بر سر تقسیم ارث با یک موشی دعوا کرد، بلکه می‌خواهد از طریق این داستان تو را نسبت به حبّ مال حساس‌تر کند، می‌خواهد حبّ مال در تو کمتر شود. می‌خواهد جاه‌طلبی در تو کم شود و بنابراین اگر واقعاً تحت تأثیر واقع شده باشی، یک آدمی با جاه کمتر، با بخل کمتر و ... خواهی شد. و این معنایش این است که تو منکر این نیستی که جملات اخباری بودند؛ ولی معتقد هستی که این یک نسخه است. نه تنها نمی‌گویی که او یک آدم دروغگویی بوده است؛ بلکه می‌گویی که صاحب کلیله و دمنه چه خدمت بزرگی کرده است که آمده است در ضمن داستان‌هایی که اگر به معانی ظاهری آن بسنده شود، دروغ هستند، ولی معانی ظاهری اصلاً مراد نبوده است و درسی که از آن باید گرفته شود مراد بوده است. این معنایش این است که من قبول کردم که به لحاظ دستور زبانی جمله‌هایی که در کلیله و دمنه به کار رفته‌اند جملات اخباری هستند؛ ولی این ظاهر قضیه است بلکه می‌خواستند برای من یک نسخه‌ای برای زندگی بپیچند.

خوب چه کسی می‌گوید که صاحب کلیله و دمنه دروغگو است؟ کسی که می‌گوید کلیله و دمنه نقشه است. کسی که اعتقاد به نقشه‌بودن کلیله و دمنه دارد، می‌گوید که کلیله و

دمنه دعاوی معرفتی دارد و اتفاقاً تمام دعاوی معرفتی آن هم خردستیز است و چه کسی می گوید که کلیله و دمنه بزرگترین خدمت را کرده است؟ کسی که می گوید که اصلاً ما اشتباه کردیم که آن را به معنای اخبار می گرفتیم؛ بلکه این یک نسخه بوده و با این نسخه خدمت بزرگی هم کرده است و اگر کسی اینطور بگوید آن وقت می گویند که تمام کلیله و دمنه افسانه است. اما افسانه مفید و سودمندی است و غالباً در اکثر موارد افسانه‌ها، سودمندتر از تاریخ‌های به دقت نوشته شده است. مثلاً *بینوایان* و *یکتور هوگو* یک قصه است و داستان؛ ولی وقتی شما کتاب را می خواندید و چشمتان را می بندید، شما یک آدم بهتری شده‌اید اینها هم همه افسانه است ولی سودمند است و به حسب ظاهر هم همه اخباری‌اند نه انشایی. ولی نقشه هم نیستند، چون اگر نقشه بودند اینها بزرگترین دروغ‌های عالم هستند، چون هر چه که در کتابهایش نوشته‌اند خلاف واقع است و در تاریخ رخ نداده است و از اول هم همه می دانند، هم خواننده و هم نویسنده، که این نوشته یک نقشه نیست، بلکه یک نسخه است.

پس شما هم به صرف اینکه در کتاب مقدس جملات اخباری می بینید نمی توانید بگویید که نقشه است و دعاوی معرفتی دارد. شاید کل یک کتاب مقدس یک قصه است، اما وقتی آن قصه را خواندی، یک آدم بهتری خواهی شد. انصافاً بیشترین تعلیم و تربیتی که پدران و مادران شما نسبت به شما کرده‌اند با قصه انجام داده‌اند. چوپان دروغ‌گو واقعیت است یا نه؟ دروغ است؛ ولی در عین حال اگر بچه شما این دروغ را باور کرد، بعد از این، دروغ نمی گوید. اکثر تعلیم و تربیتی که پدر و مادرها انجام می دهند توسط داستان‌هاست. حالا که من فهمیدم، می گویم چه خدمتی پدر و مادرم به من کردند آن وقتی که جز از راه قصه من چیزی متوجه نمی شدم، با قصه به من حالی کردند و شخصیت و منش من را تغییر

دادند و من یک منش اخلاقی‌تری دارم نسبت به انسان‌هایی که در بچگی‌شان، پدر و مادرانشان برای آن‌ها اینطور قصه‌ها را نگفته‌اند.

حالا چه بسا، بشر هم به پیامبران و بنیانگذاران ادیان و مذاهب همین را بگوید. بگوید که قصه‌های خوبی گفته بودی، ولی قصه بود! گفتی خدا وجود دارد، یک قصه است؛ زندگی پس از مرگ وجود دارد، یک قصه است؛ ملائکه‌ای وجود دارند، یک قصه است و ... ولی این قصه را وقتی ما آدم‌ها باور کردیم، وقتی که شعور و عقل‌مان رشد کند، می‌آیم دست و پای شما را می‌بوسیم. می‌گوییم به ما قصه‌ای گفتید که ما انسان‌های بهتری شدیم. حالا می‌خواهم بگویم، کسی که این قول را می‌گوید به صرف وجود گزاره‌های اخباری در کتاب مقدس، حرف او را نمی‌توان رد کرد، چون در کلیله و دمنه هم، همه جمله‌ها اخباری است. به چه دلیلی می‌گویید که کتاب مقدس یک افسانه سودمند نیست؟ خود شما انصافاً، می‌دانید که حورالعین قصه است ولی قصه‌ای سودمند است؛ یعنی عرب آن زمان چون عقلش به لذات جسمی می‌رسید، در بهشت هر چیزی که مربوط به لذات جسمی بوده است برای او گفته‌اند. گفته‌اند جوی‌های عسل و جوی‌های شیر، نه سرمای زیادی هست و نه گرمای زیادی، حورالعین و ... من و شما که می‌دانیم که اینها قصه است، ولی قصه‌ای بود که از آن آدم‌های دزد، ابوذر درست کرد. یعنی ابوذر یک دزد سرگردنه با همین قصه‌ها ابوذر شده است. اگر قبول داشته باشید که این قصه است، آن وقت خیلی راحت می‌توان گفت بقیه‌اش هم قصه است، اما قصه سودمندی است. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان، وقتی که جریان آدم و حوا را در اوایل سوره بقره می‌گوید، خودش می‌گوید که اینها همه بیانات اسطوره‌ای است؛ فکر نکنید که خداوند واقعاً یک روزی تصمیم گرفت که آن کارها را بکند و به فرشتگان بگوید که من می‌خواهم در روی زمین جانشینی بگذارم و و فکر نکنید که واقعاً در تاریخ همچنین چیزی رخ داده است، اما

اگر این را باور کنید، خیلی درس‌های خوبی از آن می‌گیرید. حالا ببینید اگر دوستان به وجدان خودشان رجوع کنند، آیا جایی در قرآن است که او را قبول داشته باشید که قصه است. شما قبول داشته باشید که چون عرب چشم درشت را می‌پسندید، گفتند در بهشت حورالعین است. حالا اگر آن مخاطب ژاپنی بود وصف حورالعین همینطور بود؟ شاعری ژاپنی به شاعری دیگر گفت که مثلاً تو گفتی چشم معشوق مثل چشم خروس است؛ ولی چشم‌های معشوق من اینقدر ریز است که اصلاً من شک می‌کنم که اصلاً معشوق من چشم دارد یا نه. اگر این ژاپنی را می‌خواستند به راه بیاورند آیا می‌گفتند حورالعین؟ هرگز! شکی نیست که این حورالعین برای آن عربی است که معشوق با چشم درشت را دوست دارد. یا هیچ‌وقت به آن انگلیسی نمی‌گویند که تو به بهشتی خواهی رفت که آنجا اصلاً آفتاب نیست. خوب آن انگلیسی در این دنیا اینقدر خرج می‌کند که چند روز در سواحل مثلاً عربستان خورشید را ببیند!

دیدگاه غیررئالیستی نسبت به گزاره‌های دینی

حال اگر کسی گفت کل کتاب مقدس یک افسانه مفیدی است، این را می‌گویند دیدگاه‌های غیررئالیستی. کسانی مثل کافمن، روحانی مسیحی، چنین چیزی را درباره کتاب مقدس خودشان معتقد هستند. این دیدگاه را می‌گویند غیرواقع‌گرایانه؛ یعنی دعاوی ناظر به واقع در کتاب مقدس وجود ندارد، یعنی دعاوی معرفتی در کتاب مقدس وجود ندارد. خوب اگر اینطور باشد دیگر خردپذیری و خردستیزی و خردگریزی چیز بیهوده‌ای است.

متدلوژی نقد دیدگاه غیر رئالیستی

حالا دوستان توجه کنند که اول چیزی که اینجا به وجود می‌آید این است که متدلوژی رد این حرف چیست؟ با چه متدی می‌توان این حرف را رد کرد؟ یک کسی بگوید که کتب

مقدس به بشر خدمت می‌کنند اما خدمتی مثل کلیده و دمنه، یعنی همه افسانه است. متدلورزی رد این سخن چیست؟ خوب اولین چیزی که ممکن است به ذهن بیاید این است که خوب باید از خود بنیان‌گذاران دین و مذهب پرسیم. بگوییم که آقا شما واقعاً دعاوی معرفتی دارید یا ندارید؟ آیا واقعاً شما نقشهٔ عالم را به دست می‌دهید یا نه؟ کتاب قانون را می‌دهید و یا کتاب قانون و نسخه را بدست می‌دهید؟

عدم موفقیت پرسش از بنیان‌گذاران ادیان

اما این متدلورزی موفق نیست، چون همان حرفی که در جواب خواهند زد، همان حرف هم جزو متون مقدس ما می‌شود. مثلاً اگر یک پدری برای فرزندش قصه می‌خواند؛ در بین قصه، پسر از پدر پرسد که آیا این قصه راست است یا دروغ، پدر باید بگوید راست است، چون اگر بگوید دروغ است که اثر قصه را از دست می‌رود، بلکه باید اجازه داد که بعدها خود فرزند در مثلاً سی‌سالگی بفهمد که همهٔ آن چیزی که پدرش می‌گفته است دروغ بوده اما دروغ خیلی مفیدی بوده است. بنابراین از خود بنیانگذار دین و مذهب نمی‌توان پرسید؛ چون یک جمله به کتاب مقدس اضافه شده است که باید دوباره دربارهٔ همان جمله بحث کرد که آیا این جمله ناظر به واقعیت است یا باز این هم یک افسانهٔ مفید است. ظاهراً این راه درست نیست، بگذریم از اینکه کدام بنیانگذار دین و مذهب الان هست که برویم از او پرسیم؟ هیچ وقت در آن زمانی که بنیانگذاران ادیان و مذاهب زندگی می‌کردند، همچنین سؤالی به ذهن کسی نرسیده بود که بعد بروود از بنیان‌گذار دین و مذهبش پرسد.

ارزیابی کتب مقدس

خب، اگر اینطور باشد، اصلاً دیگر دغدغه استدلال‌پذیری و استدلال‌ناپذیری را نداشته باشید، دغدغه خردپذیری و خردگریزی و خردستیزی نداشته باشید و بیایید ببینید که این کتاب با شما چه می‌کند. شما کتاب‌های قصه را چگونه ارزیابی می‌کنید - به غیر از ارزیابی زیبایی‌شناختی - ؟ اینطور که شما مثلاً دو تا کتاب را می‌خوانید و بعد می‌بینید که کدام یکی از آنها شما را آدم بهتری کرد. این معنایش این است که کتاب‌های مقدس عالم را به میزان بهترسازی آن‌ها، می‌توان ارزیابی کرد. آدم وقتی عهد عتیق یهودیان را می‌خواند آدم بهتری می‌شود و یا وقتی کتاب جدید را می‌خواند و یا مثلاً قرآن و...

ملاک خوب بودن انسان

از همین سخن یک نکته متوجه می‌شویم و آن اینکه کسی که به این قول قائل است گویا یک پیش‌فرض دارد و آن پیش‌فرض این است که ما می‌فهمیم آدم بهتر کیست؛ یعنی غیر از دین و مذهب، ملاک‌های برون دینی داریم که بفهمیم بهتر بودن این آدم مثلاً به این خصیصه است یا به آن خصیصه. اینکه می‌گویند کتاب‌های مقدس را بخوانید ببینید کدامشان شما را بهتر می‌کند، این معنایش این است که گویا خارج از این کتاب‌ها ما می‌فهمیم که چه آدمی بهتر از چه آدم دیگری است؛ معنایش این است که گویا ما می‌فهمیم که خوبی آدم به چیست. خوب البته این در حالت جسمانی خیلی واضح‌تر است. وقتی که می‌گویند این نسخه و آن نسخه را انجام بده، می‌فهمیم که کدام نسخه مثلاً سردرد من را خوب کرد، یا زودتر خوب کرد. چون طبابت جسمانی به فهم خود ما انسان‌ها بستگی دارد و گویا پیش‌فرض این قول این است که در طبابت روحانی هم همینطور است. ما در طبابت ذهنی و روانی و روحانی، آدم می‌فهمد که با این کتاب چه اندازه خوب شدم، یا با آن کتاب خیلی خیلی خوب شدم و ... پیش‌فرض این قول هم این است که

گویا انسان ملاک یا ملاک‌هایی در دست دارد برای بهداشت ذهن و روان و روح خود. این پیش‌فرض، پیش‌فرض درستی است و به سادگی نمی‌توانیم بپذیریم، ولی بالأخره پیش‌فرض است. اینکه می‌گویند کتاب‌های مقدس را از لحاظ اینکه چقدر شما را خوب می‌کنند با هم مقایسه کنید و اینها فقط افسانه مفید هستند و به اندازه مفیدی آنها با مقایسه کنید، این معنایش این است که شما خودتان بدون کتاب مقدس، بدون ملاک‌های درون‌دینی هم می‌توانید بفهمید که خوبی آدم‌ها به لحاظ ذهنی، به لحاظ روانی و به لحاظ روحانی به چیست. خوب حالا که می‌دانید که این کتاب‌های مقدس نسخه‌های مختلف هستند و این نسخه‌ها را ببینید و هر کدام را که سودمندترند عمل کنید. من شکی ندارم که کسانی که این قول را گفته‌اند نمی‌توانستند پنج‌هزار سال یا سه‌هزار سال پیش این حرف را بزنند؛ چون آن وقت نگاه نقشه‌وار کردن به کتاب‌های مقدس، این مشکل را درست نکرده بود. چون اگر کل کتاب‌های مقدس را نگاه نقشه‌وار می‌کردید این مشکل درست نمی‌شد، چون کتاب مقدس می‌گوید هفت آسمان وجود دارد، شما هم معتقد به هفت آسمان بودید. کتاب مقدس می‌گفت که زمین مسطح است، شما هم معتقد به مسطح بودن زمین بودید، کتاب مقدس می‌گفت خورشید حرکت می‌کند، شما هم معتقد به حرکت خورشید بودید و بعد از اینکه علم جدید پدید آمد، از رنسانس، و این علم جدید در زمینه علوم طبیعی رشد کرد، آن وقت بسیاری از دعاوی کتاب‌های مقدس، چه مربوط به علوم تدریجی طبیعی می‌شدند، چه مربوط به علوم تجربی انسانی، این‌ها مشکل‌زا شدند. یعنی حالا کتاب مقدس می‌گفت هفت آسمان، علم جدید می‌گفت کدام هفت آسمان؟ و... وقتی این مشکلات پدید آمد، یا باید می‌گفتید که کتاب‌های مقدس همه‌شان خرافه و دروغ هستند؛ چون نقشه با شهر مطابقت نداشت یا قائل به نسخه بودن دین می‌شدید. خوب حالا افرادی مثل کافمن که روحانی بودند گفتند که اصلاً از اول این کتاب نقشه نبوده

است، این نسخه است. آن می‌خواهد الله را در شما زنده کند، می‌خواهد الله در زندگی شما حضور پیدا کند؛ یعنی یک پلیس درونی دقیق‌النظر لطیف که چیزهایی را که حتی از دست فرشتگان در می‌رود، او یادداشت می‌کند؛ خب یک همچین خدایی را آدم در زندگی داشته باشد، زندگی آدم خیلی عوض می‌شود.

علت گرایش به نگاه نسخه‌وار به دین

چه اتفاقی افتاد که دفاع غیررئالیستی از دین پدید آمد؟ به نظر من به جهت علوم جدید این اتفاق افتاد. بعد از کپرنیک و کپلر و نیوتن و گالیله، واقعاً کیهان‌شناسی ما عوض شد و باور کردیم که اینها درست می‌گویند و وقتی نقشه (گزاره‌های دینی) را با شهر مقایسه کردیم، دیدیم دیگر نقشه با شهر مطابقت ندارد. این باعث شد به خاطر اینکه انسان‌ها متدین بمانند آمدند دفاع غیررئالیستی از دین کردند و هرگز این دفاع قبل از کپرنیک امکان نداشت.

سؤال: آیا خود کافمن به آن معتقد بود؟

- کافمن اصلاً آدم غیررئالیستی نیست، آدمی نیست که معتقد باشد این مدعیات در پشت آن واقعیات وجود ندارد. حتی خدا را به عنوان موجود قبول دارد. حتی می‌گوید ارتباط من - تویی نه من - آنی، نه من - اوئی؛ بلکه واقعاً برای خدا شخص قائل است.

معانی رمزی کتب مقدس و ارتباط آن با تلقی نقشه‌وار از دین

البته هوبر (یا گوهر) معتقد است که بسیاری از گزاره‌های دینی و مذهبی معانی رمزی دارند، اما این غیر این است که بگوییم کل کتاب مقدس نقشه نیست. معانی رمزی، همانطوری که می‌دانید، اگر کسی قائل باشد که کل کتاب مقدس حقیقت است، اما در آن مجاز است، در آن استعاره هم است و در آن هم کنایه است. همه اینها می‌توانند کتاب

مقدس را نقشه بدانند، چرا؟ چون وقتی می‌گویید زید شیر است، شیر در اینجا مجاز است ولی با این همه یک ادعای معرفتی می‌کنید که زید شجاع است. بنابراین فکر نکنید که هر کس که قائل شود که کل کتاب مقدس حقیقت (حقیقت در برابر مجاز) نیست، بلکه بعضی از آن مجاز است، بعضی از آن کنایه است، این فرد دست از دعاوی معرفتی برداشته است و گفته است که کتاب مقدس نقشه نیست. هوبر معتقد است که قسمت‌های زیادی از کتاب مقدس، از جمله عهد عتیق، مجاز است، استعاره است، تشبیه است. او آن جمله‌ای که نوح با دو دختر خودش لخت خوابید، تفسیر کنایی می‌کند؛ کشتی گرفتن یعقوب و خدا را تفسیر کنایی می‌کند. اما با این همه، هنوز هم نقشه است، چون ما می‌خواهیم با مجاز یک حقیقت را بیان کنیم. بنابراین قائل است که همه کتاب مقدس بر مبنای حقیقت و مجاز و کنایه و استعاره و رمز است، ولی هنوز هم کتاب مقدس را نقشه می‌داند و واقعاً معتقد به وجود خدا و جهان آخرت و ملائکه و ... است. ولی بخش عمده‌ای از آن چیزی را که در متون مقدس است از مقوله رمز و تشبیه و استعاره و کنایه و ... می‌داند و در این نوع تفسیر کردن از کتاب مقدس خیلی به مایه‌های اگزیستانسیالیستی خودش می‌پردازد. یعنی تفاسیر روانشناختی و روحانی می‌کند از کتاب مقدس. ولی در عین حال واقع‌گراست. اما کسانی مثل کافمن^{۶۸} راهشان فرق می‌کند. وی دین را قبول می‌کند ولی دعاوی دین را خردستیز هم نمی‌داند.

انواع فدئیسیم (ایمان‌گروی)

ما سه نوع ایمان‌گروی داریم. یکی ایمان‌گروی مطلق که می‌گوید ایمان می‌آورم چون چون با امر مُحال سر و کار دارم. یک نوع دیگر، ایمان‌گرایی ویتگنشتاین است که

^{۶۸} این کافمن را با والتر کافمن که از بزرگترین مترجمان و مفسران آثار نیچه است اشتباه نکنید.

می گوید ایمان می آورم چون عقل حرفی برای گفتن ندارد. یکی هم ایمان گروهی کافمن است که می گوید ایمان می آورم چون نیاز به عقل دارم.

سؤال: چه اشکال دارد که بپذیریم خداوند در کتاب مقدس همیشه درصدد بیان حقیقت نبوده است؟

کتاب مقدس؛ همه یا هیچ

ببینید «دیوید هیوم» یک حرف خیلی جالبی دارد و خوب شد این را سؤال کردید. ببینید هر کتابی غیر از کتاب خدا را می توانیم بگوییم که مثلاً شش جمله آن غلط است و پنج تا جمله اش درست است. اما اگر سخن در مورد کتاب خداست، اگر یک غلط در آن پیدا شد، کل آن غلط است! دیوید هیوم می گفت کتاب های مقدس یک ویژگی دارند و آن این است که یا باید کل آن درست باشد و یا اگر یک جمله اش غلط بود کل آن غلط است؛ چون متن خدا که غلط ندارد و خدا هم یک خلاف واقع نمی گوید. کانت ممکن است غلط بگوید ولی در کتاب مقدس اگر یک خطا پیدا شد این کتاب از مقدس بودن می افتد. بنابراین لازم نیست که کتاب مقدس برای همه ی گزاره های اثبات دروغ بودن آن را بکنیم. اگر بگوییم که راجع به آسمان و زمین و نره و ماده بودن همه گیاهان و جانوران هم غلط گفته است، خوب حالا این کتاب، کتاب خداست و یا نه؟! اگر روحانی مسیحی هستیم مثل کافمن بگوییم که ما از اول اشتباه کرده بودیم و نسخه پزشک را نقشه شهر می دانستیم. مثلاً شما با انیشتین (که آن نظریه خیلی مهم نسبیت را دارد که عده ی کمی هم آن نظریه را فهمیدند)، شروع می کنید به بحث های ریاضی و فیزیکی. در وسط بحث مثلاً انیشتین می گوید دو بعلاوه دو می شود پنج. شما می گوید آقای پروفیسور دو بعلاوه دو می شود چهار. او می گوید نه، می شود پنج. اینجا ما می گوییم ما این نظریه نسبیت شما که خیلی خیلی فراتر از فهم ماست را قبول داریم و با شما بحث نمی کنیم، اما

کسی هم که بگوید دو بعلاوه دو می‌شود پنج، ما دیگر به آن حرف‌های خیلی خیلی بالای او هم شک می‌کنیم. چون اگر یک آدمی نفهمد که دو بعلاوه دو می‌شود چهار، حتماً در آن حرف‌های خیلی خیلی بالایش هم به طریق اولی اشتباه می‌کند. حالا اگر کسی به شما بگوید زمین شما صاف است، بگویید نه آقا گرد است، بگوید هفت آسمان دارید، بگویید نه یک آسمان داریم؛ بگوید همه گیاهان نر و ماده دارند؛ بگوییم نه، خیلی از گیاهان هم هستند که نر و ماده ندارند؛ آن وقت شما به او می‌گویید ما ملائک و جنیان را نمی‌فهمیم، ولی کسی که راجع به این چیزها که پدر و مادر ما هم می‌فهمند اشتباه می‌کند، دیگر آن دعاوی راجع به ملائک و جنیان و ملکوت و ... اعتباری ندارد.

باید کل سخن خدا راست باشد. اگر یک جایی در آن حرف خلافی درست شد، دیگر چاره‌ای جز نفی آن نداریم. اما بحث سر آن است که بتوانیم بفهمیم که چه می‌شود که یک روحانی مسیحی می‌گوید از اول نقشه‌بودن کتاب مقدس اشتباه بوده است؛ کتاب مقدس نقشه عالم هستی نیست. چون او می‌خواهد این مشکل پیش نیاید. اگر شما یک راه حل بهتری داشته باشید از کافمن خیلی خوب است که علوم جدید را نفی نکند و با علوم تجربی جدید آنها را وفق بدهید، این به نظر من ایده آل است.

اما نکته دوم: متدلوزی رد این قول این نیست که ما به بنیان‌گذاران خود ادیان و مذاهب رجوع کنیم، بگذریم از اینکه آنها را نمی‌توانیم پیدا کنیم، پیدا هم که می‌کردیم نمی‌توانستیم از او پرسیم، چون جوابی که می‌دادند هم می‌رفت جزء کتاب مقدس و ما نمی‌دانستیم که با همین جمله هم باید برخورد افسانه‌ی مفید بکنیم و یا نقشه بودن. خب حالا باید چگونه رد کرد؟

پیشرفت علم و نسخه‌وار کردن کتب مقدس

اما نکته‌ی بعد اینکه در فلسفه‌ی علم گفته‌اند که علم تجربی اثبات‌شدنی نیست. این راجع به هر چیزی نیست، راجع به تئوری‌ها و نظریه‌ها است. می‌گویند اگر در یک گزاره‌ی علمی، مفهوم نظری به کار رود، به آن گزاره می‌گویند نظری. اما گزاره‌ای مثل اینکه «آب در صد درجه به جوش می‌آید» یک گزاره‌ی نظری نیست. چگونه شما با خیال راحت سوار هواپیما می‌شوید، از ضبط و تلویزیون استفاده می‌کنید؛ به خاطر اینکه این‌ها را دیگر می‌دانید؛ اما مثلاً نظریه‌ی بیگ بنگ یا نظریه‌ی داروین، ممکن است ده سال یا پنج سال دیگر ثابت شود که در آن خللی وارد است؛ اما «آب در صد درجه به جوش می‌آید» اینطور نیست. آن وقت گردبودن کره‌ی زمین که ما الان فیلم آن را هم داریم، این آنی نیست که مثلاً فردا معلوم شود که نه، زمین مسطح بوده است. اما در عین حال یک سؤال اصلی پرسیدند که این سؤال خیلی درست است که ما بگوییم که یک مقداری از کتاب مقدس افسانه‌های مفید است و یک مقداری از آن هم واقع‌گرایانه است. چرا همه آن را بگوییم افسانه مفید؟ این حرف خیلی درست است که ما یک بخشی از کتاب مقدس را نقشه بدانیم و یک بخش دیگر آن را بگوییم که نسخه است. به لحاظ نظری این خیلی درست است. اما مشکل اول آن این است که سیصد سال پیش شما هر آنچه درباره‌ی زمین و ماه و جانوران و گیاهان بود جزو نقشه می‌دانستید یا نسخه؟ شما یک تفسیر به من نشان بدهید که قبل از دویست سال نوشته شده باشد و در آن آمده باشد که اینها رمز و کنایه است. چون جهان اسلام دویست سال پیش با علوم جدید آشنایی پیدا نکرده بود، از وقتی که محمد عبده، علامه طباطبایی با علوم جدید آشنا شدند گفتند که دیگر ما این را نباید جزو نقشه بدانیم بلکه باید جزو نسخه بدانیم. خوب، به لحاظ عملی یک مشکلی وجود دارد و آن این است که شما همیشه تابع پیشرفت علوم خواهید بود. یعنی عملاً ممکن است

که یک قسمت‌هایی از کتاب مقدس، همچنان بتواند دعاوی معرفتی باقی بماند، چرا باقی بماند؟ چون همه علوم پیشرفت نکرده‌اند. مثلاً در فاصله‌ی بین کپرنیک و داروین، فقط به چه بخش‌هایی از کتاب مقدس نقد خورد؟ گزاره‌هایی که راجع به آسمان و زمین و... بود. اما داروین وقتی در ۱۸۵۳ کتاب «بنیاد انواع» را منتشر کرد، به یک دسته‌ی دیگر از آیات کتب مقدس هم نقد خورده است و اینکه این آیات محفوظ مانده بود به خاطر این بود که هنوز داروینی پیدا نشده بود. حالا اگر پس‌فردا هم یک دانش دیگری ظهور کرد و آهسته‌آهسته به جاهای مختلف کتاب مقدس نقد خورد. بنابراین به لحاظ تئوری فعلاً هیچ مشکلی وجود ندارد که قسمتی از کتاب مقدس نقشه باشد، قسمتی نسخه و قسمتی هم کتاب قانون؛ ولی به لحاظ عملی، ما گریبان خودمان را به دست علم دادیم؛ یعنی به ازای هر گزاره‌ی علمی ممکن است یک گزاره‌ای در کتاب مقدس، در همه کتب مقدس، از نقشه به نسخه تبدیل شود و آهسته‌آهسته به کل کتاب مقدس لطمه می‌خورد و عملاً یک گذر روان‌شناختی برای مؤمن پیش می‌آید که ما یک کمی زود دنیا آمدیم. اگر ما صد سال دیگر به دنیا آمده بودیم، نصف دیگر کتاب مقدس مان باد هوا بود.

گذر روان‌شناختی

می‌خواهم بگویم که اگر گذر منطقی هم نباشد، ولی گذر روان‌شناختی رخ می‌دهد. مثال خیلی ساده برای شما بزنم. اگر کسی از اول عمرش هر چه که حرف زده است دروغ گفته است آیا منطقاً می‌توان نتیجه گرفت که حرف بعدی او هم دروغ است، یعنی منطقاً نمی‌توان نتیجه گرفت که کسی که ۵۱۹ میلیارد حرف دروغ زده است، حرف ۵۱۹ میلیارد و یکمی دروغ است؛ ولی به لحاظ روان‌شناختی کسی که این قدر دروغ گفته باشد آیا شما حرف‌های دیگرش را باور می‌کنید؟ حالا کسی که می‌خواهد جلوی گذر روان‌شناختی را بگیرد مثل کافمن می‌آید و می‌گوید اصلاً یکباره یک معامله جدید بکنیم و کتاب مقدس

را تبدیل کنیم به نسخه و رویکرد ما به دین رویکرد درمانی (نسخه‌وار) باشد و خدا نه قانون‌گذار است که قانون درست کرده باشد و نه کیهان‌شناس تا نقشه درست کرده باشد، بلکه او را طبیب روحانی بدانیم که برای روان ما نسخه نوشته است.

نقد رویکرد مجازی به گزاره‌های کتب مقدس

سؤال: حال اگر بپذیریم که این گزاره‌ها مجاز و استعاره است؟

خب، سه جواب به نمایندگی از غایبان خدمت شما عرض می‌کنم!

جواب اول این است که شما می‌گویید که اگر این‌ها مجازی^{۶۹} باشند اینها مشکل ایجاد نمی‌کنند. من یک سؤالی از شما می‌کنم، آن‌هایی را که مجاز دانستید، چه زمانی روی آوردید به مجاز دانستنشان؟ بعد از اینکه ناسازگاری حقیقی بودنشان را با علوم بشری دیدید؛ وقتی دیدید که اگر آن را حقیقت بدانید، دیگر با علوم بشری نمی‌خوانند. اگر اینطور باشد من می‌گویم پس احتمالش هست که نوهی من چیزهای دیگری را هم که من الان حقیقت می‌دانم، بعداً مجاز بداند، کما اینکه پدر بزرگ شما خیلی چیزها را در قرآن حقیقت می‌دانست و شما که نوهی او هستید آن‌ها را مجاز می‌دانید. بنابراین یک نکته است که همیشه باید آدم گوش به زنگ باشد ممکن است تمام حقیقت‌های ما تبدیل به مجاز شود. جواب دوم: نمی‌شود هر وقت من یک حرفم غلط از آب درآمد فوری بگویم مجاز بوده است. مجاز قاعده دارد! فرض کنید من به یک کسی بگویم پدر سوخته. طرف من را ببرد دادگاه، قاضی هم به من بگوید شما گفتید پدر سوخته؟ من بگویم: بله. قاضی بگوید برو زندان. بگویم آقا در جلوی چشمم پدر ایشان دستش را کرد داخل فنجان چای، دستش سوخت! قاضی به شما خواهد گفت که هیچ‌وقت در زبان فارسی از «پدر سوخته» معنای حقیقی آن استنباط نمی‌شود و همیشه معنای مجازی آن درک می‌شود. نمی‌شود

^{۶۹} در این بخش «مجاز» در مقابل «حقیقت» به طور عام به کار رفته است، یعنی مجاز شامل استعاره، تشبیه، کنایه و رمز است.

متدلوزی مان این باشد که هر وقت سخن خدای ما گیر افتاد، بگوییم که علمای علوم بلاغی بیایید که خدا گیر افتاده است! مجاز قواعد و مکان خودش را دارد و گرنه من هر حرفی می‌زنم تا اینکه گیر افتادم می‌گویم که این از مقوله‌ی مجاز بود! علوم بلاغی را برای این گذاشتند که هر کسی نتواند هر وقتی که گیر افتاد بگوید سخن من از مقوله‌ی حقیقت نبود و مجاز بود. مشکل ما این است که خیلی از مطالب را وقتی که با معانی حقیقی آن مشکل پیدا می‌کنیم فکر می‌کنیم که به راحتی می‌توان از حقیقت پل زد و رفت به سمت مجاز. این مجاز در زبان عربی (که زبان کتاب مقدس است) باید جا افتاده باشد. نه اینکه هر کسی هر سخنی که گفت وقتی در معنای حقیقی آن گیر افتاد، بگوید این مجازی بود! به تعبیر دیگر، ملاک تشخیص حقیقت و مجاز وقتی نیست که سخن گیر می‌افتد، بلکه وقتی است که خود مخاطب سخن را می‌فهمد. مخاطب زمان رسول‌الله از سموات سبع معنای حقیقی می‌فهمید یا معنای مجازی؟ معنای حقیقی می‌فهمید و اگر حقیقی می‌فهمید باید تا قیامت ما آن را حقیقی بدانیم. معنای حقیقی یا مجازی سخن به نفس سخن است نه به طی زمان. در طی زمان که سخن از حقیقت تبدیل به مجاز نمی‌شود. جواب سوم: خدا که حکیم است و حکیم علی‌الاطلاق هم است، چرا باید اکثر حرفهایش را مجازی بدانیم و مجازی معنا کنیم؟ خب از اول حقیقی سخن می‌گفت! یهودیان هم این کار را کردند. کتاب مقدسشان می‌گوید که نوح لخت شد و با دو دختر خودش تحریک کرده است به زنا. حالا یهودی‌ها می‌گویند این نوح، همان عقل است و آن دختر، نقل است! عقل ازدواج کرد با نقل. یعقوب هم که با خدا کشتی گرفت، آن هم که یک‌طور دیگر! خب این چه کتاب مقدسی می‌شود که ما دائماً شل و سفت کنیم؟

جدی گرفتن مسائل؛ وظیفه‌ای عقیدتی

مسئولیت عقیدتی ما این است که این مسائل را جدی بگیریم. چه شمایی که موافق با «الف ب» است و چه آن‌هایی که مخالف هستند. هر دو با هم جدی بگیریم و جدی گرفتن یعنی همه‌ی حرف‌های مخالف‌های خودمان را گوش کنیم. من اصلاً به دعاوی علوم تجربی و علوم شهودی و علوم تاریخی کار ندارم، اما بیاید همین مسئله‌ی خدا و مسئله‌ی شر را بحث کنیم. آیا می‌شود با وجود شر، خدای متشخص انسان‌وار، خدایی با آن ویژگی که در کتب مذهبی گفته می‌شود، می‌تواند وجود داشته باشد یا نه؟ اگر شما یک همچنین کاری بکنید اول خدمتی به فرهنگ الهیاتی جهان کردید، بعد هم اجر اخروی آن خیلی بالاست، اجر دنیوی‌اش هم در نظام کنونی این است که کار خیلی خوبی انجام دادید.

نقش استدلال در دین‌ورزی

می‌خواهم بگویم نباید دست از دین برداشت، فقط باید دست از یک ادعای گزافی که خود دین هم نکرده برداشت و آن این که دین به عقل اثبات می‌شود. دینی شدن هم مثل عاشق شدن است. شما چه استدلالی دارید که مثلاً عاشق زن خودتان شدید؟ آیا قبل از آن یک نقشه‌ای کشیده بودید، یک دو دو تا چهارتایی کرده بودید؟ می‌گویید نه آقا! ما رفتیم، دیدیم و پسندیدیم! چرا پسندیدید؟ می‌گویید، نمی‌دانم! ولی پسندیدیم. می‌گویم دین مثل هنر می‌ماند، مثل عشق می‌ماند که آدم در آن «می‌افتد». هیچ کسی با استدلال متدین نمی‌شود و هیچ کسی هم با استدلال از دین بیرون نمی‌رود. بنابراین، چنین نیست که ما دست از دین برداریم؛ بنا بر این است که ما یک ادعای دروغی را که کسانی با یک اغراضی به دین نسبت داده‌اند و خود دین هم هرگز نگفته است، از دین خارج کنیم.

متدینان و ادعاهای گزاف

من تنها چیزی که برای خودم به عنوان یک وظیفه‌ی عقلانی قائلم، این است که به متدینان بگویم که عزیز من، متدین باشید ولی ادعای گزاف نکنید! ادعای اینکه دین من عقلانی است نکنید. این اولاً خلاف حقیقت است و ثانیاً به مصلحت هم نیست. چون اگر بنا بر این شد که تو گفتی دین من استدلال دو دو تا چهارتایی دارد، تمام انسان‌های غیر متدین به دین خودت را منکر حق می‌بینی، مخالف با عقل می‌بینی و دیگر نمی‌توانی با آنها رابطه‌ی انسانی داشته باشی. اینکه می‌بینید گاهی چماق بر سر مردم می‌زنیم؛ چون معتقد شده‌ایم که این‌ها خلاف حقیقت آشکار موضع گرفته‌اند. این را ما از کجا نتیجه گرفتیم که اینها خلاف حقیقت آشکار موضع گرفتند و ما باید حتماً اینها را زندان ببریم یا بر سرشان بزنیم یا باید حتماً مجلس سخنرانی این‌ها را به هم بزنیم یا حتماً باید مانع نشر کتابش بشویم؟ به دلیل اینکه می‌گوییم اینها خلاف حق واضح حرف می‌زنند. خوب از کجا می‌گویید که حق ما واضح است؟ چون علمای ما گفتند که محتوای دین شما، دو دو تا چهارتایی است و معنایش این است که اگر کسی منکر آن شد مثل این است که منکر دو بعلاوه دو مساوی است با چهار، شده است!

عدم آشکارگی حقیقت

اینکه ما نمی‌توانیم آدم‌ها را دوست بداریم به دلیل این است که به آشکاری حقیقت قائل هستیم و می‌گوییم که حقیقت بسیار آشکار است و آن حقیقت آشکار هم پیش ماست و هر کس که به این حقیقت آشکاری که پیش ماست، معتقد نیست این مقابل حکم عقل است! خب آدم با افراد دیگر نمی‌تواند دوستی کند، رابطه داشته باشد؛ اما اگر کسی بگوید آشکارگی حقیقت یک چیز غلطی است و حقیقت آن قدر آشکار نیست و این معنایش

این است که هم من در تاریکی‌ها در حال قدم‌زدن هستم و هم رفیقم که مخالف من است در تاریکی قدم می‌زند. اینکه مولانا می‌گوید:

ما که کورانه عصاها می‌زنیم / لاجرم قنديل‌ها را بشکنيم^{۷۰}

یعنی همه‌ی ما داریم قنديل می‌شکنیم. نگویند که ما قنديل نمی‌شکنیم و هر قنديلی را که در عالم است، بقیه شکسته‌اند؛ نه آقا، همه‌ی ما در تاریکی عصا می‌زنیم.

تالی فاسدِ قائل شدن به آشکارگی حقیقت

من بارها و بارها گفته‌ام که علت این که عده‌ای قدرت تحمل و دوست داشتن مردم را ندارند، نه بدان علت است که بدذات‌اند؛ بلکه چون یک ایده‌ی غلطی دارند، آن ایده‌ی غلط این است که حق، واضح است و هر کسی را که مخالف با این باشد، نمی‌توان دوست داشت. برای همین همیشه طلبکارانه، همیشه از موضع بالا، همیشه با خشونت و همیشه با بگیر و ببند و زدن و بردن رفتار می‌کند. ولی اگر گفتند که آقا عالم تفسیرهای عدیده برمی‌دارد. عالم همچون نسخه‌ای است که به تعبیر امیرالمؤمنین (ع) «حَمَال ذُو جَوْه» است، یک تفسیر را ما داریم، یک تفسیر را بودایی‌ها دارند، یک تفسیر را وهابی‌ها دارند، یک تفسیر را سنی‌ها دارند و ... اگر چنین گفتید می‌توان با همه یک زندگی با مدارا و با شفقت و با عشق و محبت داشت. باور کنید اگر شما معتقد باشید که حق پیش شماست، نمی‌توانید اکثر انسان‌ها را دوست داشته باشید و این توان را از خودتان می‌گیرید. اما اگر بگویید که همه ما آدم‌هایی هستیم که در تاریکی قدم می‌زنیم، گاهی به حق می‌رسیم، گاهی به حق نمی‌رسیم، بعضی جاها درست می‌رویم و بعضی جاها درست نمی‌رویم و به کسی تنه می‌زنیم، آن وقت همه می‌توانیم به همدیگر محبت و شفقت داشته باشیم. من واقعاً و جداً اعتقاد بر این است که اکثر خشونت‌های موجود به خاطر یک تز غلط است و

^{۷۰} مثنوی معنوی، دفتر دوم، بخش یازدهم.

خدا شاهد است این تر منشأ قرآنی و روایی ندارد و آن این است که حق، واضح واضح است و همانی است که ما داریم، پس هر کسی که با این مخالفت کرد، محارب حکم عقل است و نمی‌توان با او آشتی کرد. چون با یک چیز واضح مخالفت می‌کند. بی‌دلیلی گزاره‌های دینی

این به مصلحت و حق هم نیست، به دلیل اینکه در مقام نظر هم مشکل دارد. مثلاً گزاره‌ی «خدا وجود دارد» را در نظر بگیرید، کجاست حکم عقل واضح که می‌گوید «خدا وجود دارد»؟ اما اینکه تا گفتیم کجاست حکم عقل واضح که خدا وجود دارد، معنایش این نیست که خدا وجود ندارد. نه، باید معتقد باشیم که ما عاشق خدا شدیم، دلیل هم ندارد. یک سری آدم‌هایی هم هستند که عاشق یک خدای دیگری شده‌اند، یک سری هم عشق هیچ خدایی در دلشان نیست. نه اینکه ما استدلال داریم و بقیه بدون استدلال هستند. مشکل اینجاست. بارها گفته‌ام که آدم‌هایی معصوم و پاکی که تلویزیون می‌آیند و این حرف‌ها را می‌زنند، خودشان آدم‌های خوبی هستند؛ ولی نمی‌دانند که اینطوری که حرف می‌زنی گویی کل عالم و آدم را در جام جهان می‌بینی، وقتی که این جوان‌ها باورشان می‌شود که فلان آیت‌الله می‌گوید که معتقدات شیعه مثل روز روشن است، دیگر آن جوان، فردا وقتی هر کسی را دید که خلاف می‌گوید، می‌گوید چون فلان کس گفت، این خلاف عقل است، پس باید مجلسش را به هم بزنم یا کتابش را بسوزانم. من که مسلمانم، او که مسیحی است، او که بودایی است، هر کدامشان در عالم به این رسیدند، هیچ کدام هم برای مدعیاتمان دلیل نداریم و هیچ کدام هم به قوت برهان صرف نمی‌توانیم حریف را از میدان به در کنیم. همیشه شفقت موقعی پدید می‌آید که آدم احساس هم‌سرنوشتی داشته باشد. هیچ‌وقت فکر کردید که ما هیچ‌جا به اندازه‌ی مطب پزشکی یا دندان‌پزشک احوال همدیگر را نمی‌پرسیم؟ از هم می‌پرسیم که چرا شما اینجا آمدید؟ چون می‌دانیم که او دارد چه

دردی می‌کشد؟ چون خودت هم همان را می‌کشی. این است که در اتوبوس کمتر احوال همدیگر را می‌پرسید. چون در مطب دکتر احساس درد مشترک داریم، نسبت به هم شفقت داریم. اگر احساس کنیم که همه آدم‌ها درد مشترک داریم، درد بی‌یقینی، درد تزلزل، درد شک، درد تزلزل‌های فکری، آن وقت به هم عشق می‌ورزیم. اما ما فکر می‌کنیم که مثل آن دندانپزشکی هستیم که نشستیم که آقایان تشریف بیاورند و ما درد او را تسکین بدهیم. ما -چه روحانی و چه متدین و چه غیر متدین- این حال را پیدا کنیم که نسبت به انسان‌ها دل‌سوزی پیدا کنیم و وقتی که شما فکر کنید که حق مطلقید و بقیه باطل مجسم‌اند، دل‌سوزی به وجود نخواهد آمد.

نقشه بودن یا افسانه بودن کتاب مقدس

پرسش و پاسخ پیرامون شیوه‌های ایجاد باور

سوال: گفته شده که کتاب مقدس دعاوی معرفتی ندارد و تنها برای بهتر کردن انسان‌ها آمده است. آیا می‌توان انسان‌ها را بهتر کرد بدون آنکه در باورهای آنها تغییر ایجاد کرد؟ یعنی انسان بهتر شود بدون آنکه باورهای او تغییر کند؟ اگر بپذیریم که ناچار باید باورها تغییر یابند، در این صورت این نظریه که کتاب مقدس دعاوی معرفتی ندارد و تنها نوعی افسانه مفید می‌باشد دچار چالش می‌شود.

سؤال دیگر آنکه گفته شد نمی‌توان از بنیان‌گذاران ادیان و مذاهب در این مورد سؤال کرد که آیا این سخنی که تو می‌گویی راست است یا دروغ؛ چون اولاً هر پاسخی که او بگوید جزء دعاوی دینی گشته و خودش محکوم همان حکم افسانه‌ی مفید بودن می‌شود و ثانیاً اگر بگوید که سخنانش محتوای معرفتی ندارد دستش رو شده و دیگر کسی سخن او را نمی‌پذیرد. سؤال این است که چه دلیلی دارد که سخن او مبنی بر راست بودن دعاویش را نپذیریم؟ زیرا ما با آن که می‌دانیم بسیاری از رمان‌ها افسانه‌اند، باز هم آن‌ها را می‌خوانیم و تفسیر می‌کنیم. پس این سخن را نمی‌توان پذیرفت که پیشوای یک دین و مذهب نمی‌تواند به واقعیت نداشتن سخنانش اعتراف کند از ترس آن که سخنش بی‌تأثیر گردد؛ لذا ما می‌توانیم مثلاً به سخن پیامبر اسلام مبنی بر راست بودن قرآن اعتماد کنیم.

پاسخ: سوال این است که آیا می‌شود وضع و حال انسان‌ها را بدون آنکه در باورهایشان تغییر ایجاد کنیم، بهبود ببخشیم؟ یعنی هر نوع بهبود بخشیدن متوقف است بر تغییر دادن

باورها. رأی شخصی بنده این است که باید باورها را تغییر داد اگر چه این نظر مخالفانی هم دارد.

سخن در این است که یکی از راه‌های تغییر باور، قصه‌سرایی^{۷۱} می‌باشد. قصه یک راه تغییر باور است. آن بچه‌ای که بعد از شنیدن داستان چوپان دروغگو دیگر دروغ نمی‌گوید، وضعیتش بهتر شده و این تغییر وضعیت در اثر ایجاد این باور در او صورت گرفته است که دروغ گفتن نادرست است؛ یعنی باورمند شد به اینکه دروغ گفتن نادرست است. سخن در این است که این باور را از چه طریقی در این کودک ایجاد کردیم؟ چگونه این کودک را - که علی‌الفرض نمی‌دانست دروغ گفتن نادرست است - دانا کردیم به اینکه این کار نادرست است؟ از راه قصه‌سرایی؛ این قصه با خلق شرایطی او را باورمند کرده است. بنابراین تغییر باور، شرط لازم بهبود وضع است؛ ولی تغییر باور تنها از راه استدلال و یا از راه بیانات حقیقی حاصل نمی‌شود؛ بلکه از راه بیانات داستانی و مجازی و ... نیز حاصل می‌شود.

نکته دوم آن است که گرچه تغییر وضع منوط به تغییر باورهاست؛ ولی گاهی جزئیات باور در این تغییر وضع دخیل نیست. مثال: ممکن است من به این نتیجه برسم که تا مردم به زندگی پس از مرگ اعتقاد پیدا نکنند وضعیتشان بهبود پیدا نمی‌کند. بنابراین گویا من فهمیده‌ام که باید این باور را در مردم ایجاد کنم. پس اصلاح وضع مردم متوقف بر ایجاد این باور شد. حال سخن در این است که باور اجمالی به زندگی پس از مرگ وضع را بهتر می‌کند؛ اما دیگر نباید لزوماً به معاد قائل باشم بلکه باور به تناسخ نیز مشکل را حل می‌کند. لزوماً نباید به معاد جسمانی قائل باشیم، چون می‌توانم به معاد روحانی هم قائل باشم. چون بهبود وضع فقط در گرو اعتقاد به زندگی پس از این جهان است و تفصیلات

narration^{۷۱}

آن دیگر مهم نیست. لذا یک انسان بودایی که به تناسخ اعتقاد پیدا کرده، زندگیش بهبود یافته است مسلمانی هم که به معاد جسمانی قائل شده زندگیش بهبود پیدا کرده است. آن کسی هم که به معاد روحانی معتقد شده همچنین. پس با اینکه تغییر باورها در اصلاح وضع مردم نقش دارد، اما باید اجمالاً یک باوری گرفته شود و باور دیگری داده شود و این باور دارای چند شق باشد و این شقوق برای اصلاح وضع علی السویه باشند. ادیان هم که آدم‌های خوبی عمل می‌آورند - اعم از آدم‌هایی که به لحاظ روان‌شناختی سالمند یا به لحاظ اخلاقی کاملند - به خاطر آن است که در چند فقره اعتقاد مشترک هستند؛ اما در تفصیل این اعتقادات با هم اختلاف دارند. همه‌ی ادیان اجمالاً نظام عالم را اخلاقی می‌دانند و اجمالاً به وجود ناظری در جهان معتقد هستند و ... پس تفصیل باورها آن‌قدر ارزش ندارند که خود باورها.

نقشه‌بودن کتاب مقدس

منظور ما از دعاوی معرفتی آن بود که خود کتاب مقدس را نقشه جهان هستی بدانیم؛ یعنی اگر این گزاره‌ها می‌گویند روزی طوفان نوح آمده است واقعاً طوفان نوح آمده است. ما می‌گوییم البته می‌شود این کتاب نقشه‌ی جهان نباشد و طوفان نوح هم حقیقتاً واقع نشده باشد و این یک بیان رمزی و کنایی برای چیز دیگری باشد.

ما می‌گوییم لزوماً نباید در کتاب مقدس به دنبال جغرافیای گذشته و تاریخ گذشته و جغرافیای طبیعت و ماورای طبیعت و هستی باشیم. البته مسلم است که کتاب مقدس نسخه و کتاب قانون است. سخن آنتی رئالیست‌ها و کسانی از قبیل «دان کیوپیت»^{۷۲} این است که لزوماً نباید از کتاب مقدس تلقی معرفتی داشت؛ یعنی آن را نباید به عنوان نقشه‌ی جهان

^{۷۲} Don Cupitt کشیش و الهی‌دان انگلیسی، کتاب «دریای ایمان» او به ترجمه‌ی حسن کامشاد و از طرف انتشارات طرح نو منتشر شده‌است. (ویراستار)

تلقی کرد. این‌ها می‌گویند ساده لوحانه خواهد بود اگر گمان کنیم آن زمان که کتاب مقدس راجع به گذشته سخن می‌گوید، حقیقتاً درباره‌ی گذشته سخن می‌گوید. ویتگنشتاین می‌گوید حتی این که می‌گویند زندگی پس از مرگی وجود دارد منظور از «پس از مرگ» «پس» زمانی نیست. ما از زندگی پس از مرگ چنین می‌فهمیدیم که بعد از اینکه من نفس آخرم را کشیدم زندگی پس از نفس آخرم شروع می‌شود یعنی «پس» را زمانی می‌فهمیم و مرگ را هم فردی؛ پس از مرگ «من».

معنای مقدس بودن یک متن

سوال دوم این بود که چرا ما سخن بنیان‌گذار دین را مقدس محسوب می‌کنیم؟ پاسخ این است که: چه زمانی به یک متن، متن مقدس می‌گوییم؟ مقدس بودن متن به این معنی است که ما بر اساس استدلال‌هایی که حاصل یافته‌های بشری است نمی‌توانیم در آن جرح و تعدیل یا حک و اصلاح یا نقد کنیم یا پذیرش جمله‌های آن را متوقف به آزمون تجربی یا تاریخی یا فلسفی کنیم. اگر خطاب به قرآن چنین بگوییم که ای قرآن تو که می‌گویی طوفان نوح رخ داده است بیا با اسناد و مدارک تاریخی اثبات کن که طوفان نوح رخ داده است! از آن لحظه به بعد قرآن برای ما کتاب مقدس نیست. برای مثال در انجیل نقل شده است که حضرت عیسی علیه السلام فرمود پدر من همه را می‌آزماید اما خودش آزمودنی نیست؛ نظیر آن سخنی که حضرت عیسی در مورد خدا می‌گفت ما هم در مورد کتاب مقدس می‌گوییم. متن وقتی مقدس است که ما سخن او را بی‌چون و چرا بپذیریم. اگر نپذیرفتیم دیگر آن متن، مقدس نیست. همه‌ی نزاع‌ها با رجوع به متن مقدس فیصله می‌یابند نه آن که خود متن مقدس را با میزان اعتقادات بشری خودمان بسنجیم. وقتی می‌گوییم که اگر از بنیان‌گذار دین پرسیم پاسخ او نیز متن مقدس خواهد بود به این

معناست که باید پاسخ او را بدون چون و چرا بپذیریم. اگر از او بپرسیم: آن حرف‌هایی که شما می‌زدید، به معنای حقیقی می‌گفتید یا به معنای کنایی و مجازی و تمثیلی و رمزی و استعاری؟ و گفت که به معنای حقیقی می‌گفتم؛ خود این که به معنای حقیقی گفته است را باید بدون چون و چرا پذیرفت و به این معنا پاسخ او وارد متن مقدس می‌شود.

بنابراین، مقدس بودنش به معنای چون و چرا ناپذیر بودنش است. هر وقت شما سخن کسی را در ترازوی عقل خودتان آوردید -چه در ترازوی علوم انسانی و چه در ترازوی علوم تجربی و چه در ترازوی علوم تاریخی و چه در ترازوی علوم شهودی- در آن صورت شما آن سخن را مقدس ندانسته‌اید. لا يُسْئَلُ عَمَّا يَفْعَلُ^{۷۳} است یعنی خدا آن چیزهایی را که می‌گوید باید قبول کرد. وقتی پیغمبری بگوید بیان حقیقی بوده است، ما نمی‌گوییم لزوماً دروغ گفته است؛ بلکه می‌گوییم نمی‌شود گفت لزوماً راست گفته است. احتمال این که خود این سخن راست باشد و احتمال این که خود این سخن دروغ باشد وجود دارد و اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال^{۷۴}. یعنی ما نمی‌گوییم که پاسخ پیغمبر را حمل بر دروغ کنیم؛ بلکه می‌گوییم نمی‌دانیم راست گفته یا دروغ گفته است. چه بسا خود این سخن او نیز دروغی باشد و جزئی از افسانه‌های سودمند باشد. همین که احتمال بدهیم که شاید ایشان به خاطر آن غرض و مصلحت باز هم خلاف واقع گفته باشد کافی است.

این متن برای ما مقدس است؛ اما برای کسی که از دید برون دینی بحث می‌کند نامقدس است. چه راهی وجود دارد برای کشف اینکه یک شخصی دروغ نمی‌گوید؟ تنها راه تشخیص اینکه کسی دروغ نگفته این است که برویم و نتیجه سخنش را تحقیق کنیم. اما

^{۷۳} انبیاء، ۲۳

^{۷۴} وقتی احتمال وارد شود استدلال باطل می‌شود.

سخنانی که انبیاء و بنیان‌گذاران ادیان می‌گویند از این مقوله نیست. سخنان ایشان درباره‌ی قبل از دنیا یا بعد از دنیا یا عالمی و رای عالم طبیعت است. لذا ما به جای تحقیق در مورد سخنان آنان به گفته‌های آنان اعتماد می‌کنیم. ما که اعتماد کرده‌ایم چگونه می‌توانیم کسی را که اعتماد نکرده است، صاحب اعتماد کنیم؟

دین‌ورزی و نسبت آن با عقلانیت

اگر به کسی گفتیم که مدعی مشو که با استدلال عاشق فلان شخص شده‌ای، به معنای این نیست که با آن شخص قطع ارتباط کن یا نباید عاشقش باشی. تنها این معنا را می‌دهد که ژست روشنفکرانه نگیر که من استدلال‌هایی کردم که نتیجه آن استدلال‌ها این شد که باید عاشق این شخص شوم! بگو هیچ استدلالی نداشتم و دست از این عشق نیز بر نمی‌دارم. مگر بناست که دست از هر چیزی که برای آن استدلال نداریم برداریم؟ ما می‌خواهیم بگوییم که دین‌ورزی، عشق‌ورزی است. اصلاً کسی نمی‌گوید دست از دینت بردار. فقط می‌گوییم ژست روشنفکری نگیر. نگو که برای دینت استدلال داری. ما می‌گوییم دین‌ورزی یک پدیده‌ی عقلانی نیست و این چیز منفی و بدی نیست. اکثر کارهای ما عقلانی نیست. وقتی می‌گویی سقف این خانه دلگیر است و می‌خواهم آن را بفروشم، حس تو این را می‌گوید و برای آن استدلال نداری. اگر من بگویم خانه شما با صفاست، نه من استدلال دارم بر حرفم و نه شما. تمام سخن ما این است که اگر کسانی ادعا کنند که دین‌ورزی یک مشغله‌ی عقلانی است؛ یعنی ما برای این که ملتزم به این دین و مذهب خاص هستیم استدلال داریم، ما می‌گوییم آنها را می‌گیریم. سخن آنتی رئالیست‌ها و ایرتالیست‌ها این است که نگویند که مسلمان شدن یا مسیحی شدن ما نتیجه استدلال است. هیچ دلیلی وجود ندارد که چرا مسلمانیم نه مسیحی.

گزاره‌های بدیهی و استدلال

فرض کنید گزاره «الف ب است» بدیهی باشد معنای آن این است که برای اعتقاد به این گزاره نیاز به دلیل نیست. اما گزاره «الف ب است، بدیهی است» نظری است و دلیل می‌خواهد و گرنه هر کسی می‌تواند مدعی بدیهی بودن هر گزاره‌ای شود. اگر اثبات شود که گزاره‌ای بدیهی است، آنگاه اعتقاد به آن گزاره محتاج دلیل نیست.

انواع گزاره‌های بدیهی

بسته به تعریف، سه نوع بدیهی داریم. ۱- بدیهی آن است که نیاز به دلیل ندارد. ۲- بدیهی آن است که امکان اقامه‌ی دلیل برای آن نیست. ۳- بدیهی آن است که نه نیاز به دلیل دارد و نه امکان اقامه دلیل برای آن هست. اینکه اگر گزاره‌ای متعلق به انسان صادق و معصومی باشد ما آن را بلا دلیل قبول می‌کنیم مطلب درستی است. اما خود این مطلب که این انسان، فرد صادق‌القولی است محتاج دلیل است. ما با سه پدیده در عالم معرفت شناسی روبه‌رویم؛ اثبات و معقولیت و رجحان. اما هر سه این‌ها محتاج اثبات هستند. یعنی رجحان داشتن الف ب است بر الف ب نیست باید اثبات شود. پس صدق و معقولیت و رجحان گزاره‌ها محتاج اثبات است.

اثبات ناپذیری گزاره‌های ادیان

سنخ گزاره‌های ادیان و مذاهب چنان است که امکان ندارد اثبات کنیم گزاره‌های این دین صادق است و گزاره‌های سایر ادیان کاذب یا این معقول است و دعاوی سایر ادیان نامعقول یا این راجح است و دعاوی سایر ادیان مرجوح. اگر کسی مدعی است که امکان

دارد، دلیل بیاورد. شما دلیلی بیاورید که راجح بودن یا معقولیت یا صدق یک دین را اثبات کند. اثبات صدق، بسته به نوع گزاره، چهار نوع است: اثبات تجربی، عقلی، تاریخی و شهودی. اثبات معقولیت و رجحان نیز انواعی دارد.

کسب و انتقال معرفت

باید بین دو چیز تفکیک کنیم: اینکه شما حق دارید به چه گزاره‌هایی معتقد باشید. شما تا در عالم درون خودتان هستید هر گزاره‌ای را که شهود می‌کنید، می‌توانید به آن معتقد باشید. اما به محض اینکه بخواهید به من هم بگویید که تو هم به این گزاره که من به آن علم حضوری پیدا کرده‌ام معتقد باش، من می‌گویم چرا من باید به علم حضوری شما ملتزم شوم؟ من هم به علم حضوری خودم ملتزم می‌شوم. چرا من باید به علم حضوری شما ملتزم باشم؟ چرا شما نباید به علم حضوری من ملتزم باشید؟

بحث کسب معرفت از بحث انتقال معرفت جداست. مشکل ما در انتقال معرفت است. هیچ اشکالی ندارد که هر کس به هر چیزی که یافته ملتزم باشد. اما اگر من از خلوت خودم بیرون آیم و بگویم من چیزهایی را که در خلوت خودم بدان معتقد شده‌ام، باید مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی قرار گیرد و آن را به قانون تبدیل کنم و بر اساس آن نهاد خانواده و نهاد سیاست و اقتصاد و آموزش و پرورش و حقوق و قضا را پایه‌گذاری کنم، شما حق دارید بگویید چرا باورهای من مبنای تصمیم‌گیری جمعی قرار نگیرد؟ بر مبنای چه دلیلی این حق را یافته‌ای که از ما بخواهی باورهایی که در خلوت خود آن را پذیرفته‌ای مبنای قانون قرار گیرد؟

ترجیح بلا مرجح خلاف عقل است

در تمام این موارد بحث ما در انتقال معرفت است نه در کسب معرفت. در حیطه‌ی زندگی خصوصی و فردی هر باوری که داری بدان عمل کن؛ اما به محض اینکه بخواهی باورهای خودت را مبنای تصمیم‌گیری‌های جمعی (از خانواده تا عالم سیاست و اقتصاد و ...) قرار دهی، ابتدا باید باورهایت را اثبات کنی. اگر هر کسی حق داشته باشد بگوید که زندگی اجتماعی را بر اساس باورهای من شکل دهید، باور هرکسی را انتخاب کنیم ترجیح بلا مرجح خواهد بود و عقل می‌گوید بدون مرجح نباید هیچ کدام را ترجیح داد. راه چاره این است که شما ابتدا مرا باورمند کنید آنگاه چون هر دو به یک چیز باور داریم، می‌توانیم زندگیمان را بر اساس آن تنظیم کنیم. ما الزام معرفتی و الزام اخلاقی داریم که زندگی اجتماعی مردم را بر اساس باورهای دینی خودمان سامان ندهیم. اگر شما نتوانید <الف ب است> را برای من اثبات کنید و من هم نتوانم <الف ب نیست> را برای شما اثبات کنم و رجحان معرفتی یکی از این دو قول بر دیگری منتفی شود، در این صورت اگر زندگی ما بر اساس هر کدام از این دو قول تمشیت گردد ترجیح بلا مرجح خواهد بود و این عین ظلم است. تأکید می‌کنم که بحث ما در انتقال معرفت است نه در کسب معرفت. هر کس حق دارد زندگی خود را بر اساس باورهایش سامان دهد.

میزان قانع‌کننده بودن استدلال

قانع‌کننده بودن یا قانع‌کننده نبودن یک استدلال امری مشکک است نه متواطی. یعنی نمی‌توان گفت که فلان استدلال یا برای همه قانع‌کننده است یا برای هیچ کس قانع‌کننده نیست. قانع‌کننده بودن یا نبودن یک استدلال بستگی به مخاطبی دارد که استدلال بر او عرضه می‌شود. ممکن است مخاطبان پیامبر یا امام علیهما السلام با توجه به ویژگی‌هایی که به لحاظ قدرت تفکر و میزان معلومات داشته‌اند، در برابر استدلال ایشان قانع می‌شده‌اند و

این مستلزم این نیست که من هم در برابر همان استدلال متقاعد شوم. پس ممکن است استدلالی توانسته باشد مخاطبان آن عصر را متقاعد کند؛ اما نتواند مرا متقاعد کند.

امکان تغییر در باور مردم و ارزش آن

بدیهی است که می‌توان در باورهای بعضی از مردم تغییر ایجاد کرد؛ اما بحث بر سر این است که آیا این تغییر باور به دلیل لوازم منطقی استدلال و لوازم معرفتی است یا خیر؟ خیلی از مردم اگر بجای استدلال بر مدعا، مدعا را صد بار تکرار کنیم، آن را دلیل محسوب می‌کنند. از میان انواع متقاعد شدن^{۷۵} به باور، تنها استدلال، اعتبار منطقی و معرفت شناختی دارد. اگر بپذیریم که اعتقادات ما مبتنی بر برهان نیست در این صورت متواضع می‌شویم و دیگر تصور نمی‌کنیم که هر کس خلاف ما سخن بگوید با حکم صریح عقل مخالفت کرده است. اگر ما دلیل داریم او هم دلیل دارد و اگر او دلیل ندارد ما هم دلیل نداریم. این به معنای آن است که بپذیریم ما چون از پدر و مادر شیعه به دنیا آمده‌ایم لذا شیعه شده‌ایم و اگر از والدین سنی یا مسیحی به دنیا آمده بودیم، شاید اکنون شیعه نبودیم.

پرسش و پاسخ پیرامون نقشه بودن دین

پرسش: بحث در این بود که آیا دین نقشه دارد یا خیر. اگر ما نتوانیم از راه عقلانی برای دیگری استدلال کنیم که دین نقشه دارد می‌توان گفت که ما اثبات نکردیم که دین نقشه دارد؛ اما نمی‌توان گفت که دین نقشه ندارد.

پاسخ: آن جا که علوم و معارف زمانه با متون مقدس سازگار باشد، مشکلی پیش نخواهد آمد. وقتی در قرآن «سموات سبع» آمده و ما هم هیئت بطلمیوسی را قبول داریم، این دو را

^{۷۵} برخی از انواع متقاعد شدن به یک باور عبارتند از: عشق، نفرت، منافع فردی، منافع ملی، تلقین، القا، استدلال ...

با هم سازگار می‌بینیم، لذا می‌گوییم که قرآن واقعیت را بیان کرده؛ یعنی نقشه‌ی هستی است و واقعاً هفت آسمان وجود دارد. اینجا مشکلی وجود ندارد و انسان به صورت روان شناختی و طبیعی و بلکه بصورت قهری معتقد می‌شود که کتاب مقدس من، نقشه‌ی عالم است و حتی نقشه‌ی آسمان‌ها را هم بیان کرده است. مشکل از وقتی شروع می‌شود که در طول زمان، کتاب مقدس ثابت است؛ اما علوم و معارف تجربی و تاریخی و بشر تغییر و رشد می‌کند و به دستاوردهای جدید می‌رسد. این دستاوردها با متن مقدس ناسازگار می‌شود. در این صورت یا باید بگوییم کتاب مقدس خرافات بوده و ما را فریب داده است یا بگوییم کتاب مقدس خرافات نبوده و فریب نداده است؛ بلکه قصه‌هایی برای ما گفته و همان طور که داستان چوپان دروغگو برای کودک پنج ساله مؤثر است این قصه‌ها نیز برای ما مفید است. نقشه نبودن کتاب مقدس یعنی یا «سموات» را به غیر این آسمان معنی کنیم یا «سبع» را هفت معنی نکنیم و مثلاً آن را به کثیر معنا کنیم.

پرسش: ما با افسانه بودن «سموات سبع» مشکلی نداریم؛ اما چرا باید خدا و معاد را افسانه بدانیم؟

پاسخ: قبلاً گفتیم اگر یکی از سخنان خداوند نادرست باشد، کل سخنانش زیر سؤال می‌رود. ما تا این زمان به افسانه بودن بعضی گزاره‌ها رسیده‌ایم، اما نمی‌توانیم مطمئن باشیم که افسانه بودن گزاره‌های متن مقدس تا همین جا متوقف شود و با دستاوردهای جدید علمی بخش دیگری از متن که آن را مطابق واقع (=نقشه) می‌پنداشتیم، افسانه بودنش روشن نشود. این همان چیزی است که اصطلاحاً می‌گویند موقتاً^{۷۶} به این گزاره‌ها اعتقاد داریم. البته اگر دین این گونه باشد، دیگر برای آن جان خود و فرزندانم را فدا نخواهیم کرد. آیا می‌شود گفت که من به این گزاره‌ها معتقدم و بخاطر آن‌ها جان‌فشانی می‌کنم و

tentatively^{۷۶}

خودم و خانواده و جامعه‌ام را بر اساس آن سامان می‌دهم؛ اما امکان دارد که بعد از مرگ من معلوم شود که یکی دیگر از این گزاره‌ها افسانه بوده است؟

نکته دوم آنکه تجربه، تنها راه اثبات افسانه بودن گزاره‌های متن مقدس نیست تا شما بگویید افسانه بودن عالم ماورای طبیعت قابل تجربه نیست. به وسیله منطق فلسفی و بدون استفاده از تجربه نیز می‌توان نشان داد خدا با آن اوصافی که شما می‌گویید نمی‌تواند وجود داشته باشد. اثبات، منحصر به روش تجربی نیست. زیرا چهار قسم استدلال وجود دارد: تجربی، فلسفی، شهودی و تاریخی.^{۷۷}

پرسش و پاسخ پیرامون علم حضوری و اعتماد به پیامبران

پرسش: اگر ما به علم حضوری بدانیم که کسی اخلاقاً صادق است و او نیز به علم حضوری از طریق وحی به مطلبی علم حضوری داشته باشد؛ اگر چه برای اعتقاد به گفتار او استدلال عقلی نداشته باشیم؛ چرا نباید به گفتار او اطمینان پیدا می‌کنیم؟

پاسخ: اولاً متعلق علم حضوری یا نفس است یا افعال نفسانی یا انفعالات نفسانی یا قوای نفسانی. صادق القول بودن پیامبر از سنخ هیچ کدام از این امور نیست. ثانیاً اگر بپذیریم که این قضیه‌ی شرطیه صحیح است که «اگر صادق القول بودن یک شخص برای من به طور قطع حاصل شد، در آن صورت می‌توانم بدون استدلال به گفتار او معتقد شوم»؛ صدق قضیه‌ی شرطیه به معنای صدق مقدمه‌ی قضیه نیست. پرسش ما این است که چگونه صادق القول بودن یک انسان برای ما قابل کشف خواهد شد؟ اگر کسی همیشه راست گفته نتیجه

^{۷۷} البته نباید فراموش کرد که یک اشکال به این نظریه (افسانه بودن متون مقدس) وارد است: اگر از بین ۵۰۰ گزاره یک پیامبر، افسانه بودن ۴۹۹ گزاره

معلوم شد، دلیل نمی‌شود که گزاره ۵۰۰ هم افسانه باشد. باید افسانه بودن هر گزاره جداگانه اثبات شود. البته قبلاً گفتیم که کتاب مقدس که ادعا می‌شود سخن خداست اگر یک غلط در آن یافته شود، معلوم می‌شود که سخن خدا نیست. سخن خدا نباید حتی یک غلط داشته باشد.

نمی‌شود که اگر الان سخنی بگویند لزوماً راست خواهد گفت، زیرا او اکنون می‌تواند دروغ بگوید و این اولین دروغ او خواهد بود. اولین دروغ هر انسانی اولین دروغ او خواهد بود به این معنی که قبل از آن دروغی نگفته بوده است.

نکته آخر آن که صدق اخلاقی با صدق منطقی متفاوت است. صدق اخلاقی آن است که گفته‌ی من مطابق عقیده‌ام باشد؛ اما صدق منطقی آن است که گفته‌ی من مطابق واقع باشد. ما به دنبال صدق منطقی هستیم. ما دغدغه‌ی صدق منطقی داریم نه صدق اخلاقی. ما مطمئنیم که پیامبر اخلاقاً دروغ نمی‌گوید و آنچه را واقع می‌داند بیان می‌کند؛ اما آیا آنچه او واقع می‌داند دقیقاً مطابق واقع است؟

این سخنان به این معنا نیست که ما به گفته‌ی پیامبر اعتماد نکنیم؛ تنها به این معناست که اعتقاد من چنان مبنا ندارد که بتوانم تفرعن‌آمیز و تمسخرآمیز به اعتقاد دیگران بنگرم، به این بهانه که چرا به اعتقادات من اعتقاد ندارند! سخن درین است که ما پیروان ادیان مختلف هیچ کدام استدلال نداریم لذا حق نداریم یکدیگر را مؤاخذه کنیم.

تعریف عقلانیت

عقلانیت یعنی ایجاد تناسب مستقیم میان دل‌بستگی و پابندی به یک عقیده با میزان قوت شواهد مثبت آن عقیده. دل‌بستگی به امور نظری مثل دل‌بستگی به اینکه «خدا وجود دارد» و پابندی به امور عملی مثل اینکه «باید راست گفت». آیا دل‌بستگی و پابندی ما متناسب با میزان شواهد است؟ آیا شواهد مثبت «دو بعلاوه‌ی دو مساوی است با چهار» بیشتر است یا شواهد مثبت این که «خدا وجود دارد»؟ شواهد مثبت اینکه «امروز سه‌شنبه است» بیشتر است یا اینکه «زندگی پس از مرگ وجود دارد»؟ شواهد مثبت اینکه «علی بن ابیطالب (ع) عرب بود» بیشتر است یا اینکه «ایشان خلیفه اول مسلمانان است»؟

شواهد ضعیف و دلبستگی‌های قوی!

در عالم دین و مذهب هر چه شواهد ضعیف می‌شوند، دلبستگی‌ها بیشتر می‌شود! فرض کنید که شیطان پرست بودید، به نظر شما با تأمل در مجموعه‌ی اوضاع و احوال عالم شواهد اینکه در عالم شیطان وجود دارد بیشتر است یا شواهد آنکه خدایی مهربان و عادل و حکیم؟ انسان با دیدن شواهد موجود در عالم بیشتر به شیطان معتقد می‌شود یا به وجود خدا؟ آیا این عالم، عالمی است که زیر نگین یک خدای مهربان و عطوف و رئوف و عادل و حکیم و عالم و قادر است؟ علی‌رغم این شواهدِ نافی وجود خدا، من تن به شهادت می‌دهم و حتی حاضرَم آدم بگشَم. اگر کسی انکار کند که امروز سه‌شنبه است - با این که حکم صریح عقل را انکار کرده‌است - بر او سخت نمی‌گیریم؛ اما اگر بگوید تعداد دروازه بانان جهنم هجده تاست می‌گوییم خیر آقا «عَلَيْهَا تِسْعَةُ عَشْرَ»^{۷۸}، نه بیشتر و نه کمتر و حاضریم او را کتک بزنیم!

اگر این متدولوژی را در پیش بگیریم، در آن صورت متدینان تمام ادیان نیز می‌توانند همین متدولوژی را در پیش بگیرند. برای مثال اگر تبعات فلان حکم دینی مورد سؤال واقع شود و در دفاع بگوییم که لابد حکمتی فوق این‌ها وجود دارد که از دید ما مخفی است؛ در این صورت یک هندو هم می‌گوید که اگر گاوی وسط خیابان دراز کشید، حتی اگر ترافیک شهر مختل شود کسی حق ندارد او را بلند کند؛ زیرا حتماً مصالح بالاتری وجود دارد. با این متدولوژی نمی‌توان هیچ خرافه‌ای را از غیر خرافه متمایز کرد.

آنتی‌رئالیست‌ها و ایرئالیست‌ها می‌گویند که ما اصلاً هیچ ادعایی نداریم. ما فقط از شما می‌خواهیم که به ما نشان دهید که کتاب مقدس شما نقشه است. اما اگر نقشه شما با عالم مطابقت نداشت نگوید که این جا را باید خراب کرد تا با نقشه بخواند؛ یعنی مسیحیان

^{۷۸} «بر آن (=دوزخ) نوزده (نگهبان) است. المشر، ۳۰

نشان دهند که واقعا تثلیث امکان پذیر است یا مسلمانان نشان دهند «عالم ذر» امکان پذیر است؛ یعنی یا صدقش را اثبات کنند یا معقولیتش را و یا لااقل رجحانش را اثبات کنند.

نگاهی به دو جلسه‌ی قبل

در یکی دو جلسه قبل، من از «دیدگاه ناواقع‌گرایی در دین دفاع» کردم؛ به معنای اینکه خودم را در جلد یک ناواقع‌گرای دینی فروبرده بودم و اینکه ببینیم که یک ناواقع‌گرا چه حدود معرفتی را الزام می‌کند به ناواقع‌گرایی و همان‌طور که اشاره کردم در آن جلسه تمام هم و غم من این بود که بتوانیم چنان در پوست یک ناواقع‌گرا فروبرویم که ناواقع‌گرایی یک چیز دیوانه‌وار به حساب نیاید؛ بفهمم که چگونه کشیشی مثل دان کیوپیت^{۷۹} یا یک الهیدان بسیار الهی مثل گوردون کافمن^{۸۰} اینها در عین اینکه علقه‌های دینی دارند، ناواقع‌گرای دینی‌اند. به تعبیر دیگر، فکر نکنیم ناواقع‌گرایی دینی تنها راهی است برای گریز از دین؛ بلکه بعضی‌ها آن را تنها راه برای دین‌دار بودن می‌دانند. اما حالا می‌خواهیم بگوییم که آیا ناواقع‌گرایی اگر مشکلاتی را حل می‌کند، خودش مشکلاتی ایجاد نمی‌کند؟

علت گرایش به ناواقع‌گرایی دینی

به تعبیر دیگری الان می‌دانیم چه می‌شود اگر شخصی مسلمانِ ناواقع‌گرا باشد، یک مسیحی یا هندویِ ناواقع‌گرا باشد، می‌فهمیم که می‌خواهد دین خودش را نجات بدهد از اینکه از مقوله‌ی خرافات به حساب بیاید. دین خودش را نجات بدهد از اینکه از مقوله‌ی سخنان خلاف واقع و واضح‌البطلان به حساب بیاید.

^{۷۹} Don Cupitt

^{۸۰} Gordon D. Kaufman

نحوه‌ی مواجهه با ناواقع گرایی

اما از آن طرف ببینیم واقعاً چنین عقیده‌ای مشکلات دیگری برای ما پدید نمی‌آورد؟ یا اینکه ناواقع گرایی مشکلات دیگری پدید می‌آورد. وقتی این کار را بکنیم، به این نتیجه می‌رسیم که ناواقع گرایی هم مشکلاتی را رفع می‌کند و هم مشکلاتی پدید می‌آورد. آن وقت باید ببینیم که وقتی سبک سنگین می‌کنیم، مجموعه مشکلاتی که با ناواقع گرایی رفع می‌شوند، در قیاس با مجموعه مشکلاتی که ایجاد می‌شوند چه وزنی دارند؟

امتناع زندگی بدون داشتن باور

اول مطلبی که من می‌خواهم عرض بکنم این است که ظاهراً مورد قبول است که ما بدون باور نمی‌توانیم زندگی کنیم. منظورم از باور باور دینی نیست. این را اول داشته باشیم که ما بدون باور نمی‌توانیم زندگی کنیم. یعنی امکان ندارد کسی کوچک‌ترین حرکتی یا سکتی از او صادر شود و آن حرکت یا سکنت در ساحت هوشیاری او محقق شود ولی همراه با باوری نباشد. البته در بیهوشی و ... و در خواب و در بعضی مستی‌های بسیار مفرط ممکن است حرکتی از انسان صادر بشود و این منبعث از باوری نباشد؛ یعنی من اگر خواب باشم و در عالم خواب پایم را دراز کنم و بزنم به لیوانی و آن را بشکنم، الان حرکتی از من صادر شده و قطعاً آثار و نتایج خودش را هم دارد؛ ولی این حرکت ظاهراً منبعث از باور نیست. اینکه می‌گوییم «ظاهراً» با توجه می‌گوییم، چون هستند کسانی که معتقدند در چنان شرایطی هم باوری هست؛ ولی لااقل فهم عرفی ما چیزی که شهود می‌کنیم این است که در حالت خواب یا در حالت بیهوشی یا در حالت مستی‌های بسیار مفرط آدم بدون باور کارهایی انجام می‌دهد؛ ولی در حالت هوشیاری هیچ حرکتی از ما صادر نمی‌شود، مگر اینکه یک باور، دو باور، سه باور در آن دخیلند.

ساحت‌های درونی آدمی

کسانی در فلسفه ذهن گفته‌اند ما ساحت‌های درونی خودمان را می‌توانیم تقسیم بکنیم به لاقل سه ساحت بزرگ^{۸۱}. یکی ساحت شناختی یا معرفتی^{۸۲}. ساحت دیگر ساحت احساسی و عاطفی^{۸۳} یا ساحت احساسات و عواطف. ساحت سومی هم داریم که از آن تعبیر می‌کنیم به ساحت ارادی^{۸۴}. لاقل این دو ساحت از هم قابل تشخیصند. اینکه این سه ساحت را ما داریم، از قدیم الایام به صورت فهم عرفی آدم‌ها احساس می‌کردند که ما یک چنین ساحتی در درون خودمان داریم. ولی در عالم فلسفه ساحت دوم مورد توجه نبوده. میراث فلسفه یونان را اگر در نظر بگیرید، می‌گوید ما یک بخش حکمت نظری داریم که مربوط می‌شود به ساحت اول. یک بخش هم داریم حکمت عملی که مربوط است به ساحت سوم. تمام حکمت نظری با تمام شاخه‌هایش می‌آمدند ساحت اول را ارضا می‌کردند؛ یعنی می‌گفتند در جهان هستی چه چیزی هست و چه چیزی نیست. چه چیزی دارای چه ویژگی هست، چه چیزی دارای چه ویژگی نیست. چه چیزی با چه چیزی دارای چه ارتباطی است و چه چیزی با چه چیزی دارای چه ارتباطی نیست. این شش سخن را در باب جهان هستی به ما می‌دادند. حالا این جهان هستی قبل الطبیعه است، ماوراء الطبیعه است، قبل از دنیا، در دنیا، بعد از دنیا، عالم جمادات، نباتات، حیوانات، انسان‌ها، هرچه می‌خواهد باشد، گذشته حال آینده، بالاخره هرچه می‌گفتیم مربوط به اینها، حکمت نظری می‌خواست بیاید اینها را بیان کند. یک بخش هم حکمت عملی داشتیم؛ آنجایی که

^{۸۱} ساحت درون گفته می‌شود برای اینکه شما ساحت بدن و جسم را بگذارید کنار. یعنی غیر از ساحت‌هایی که به تبع علم فیزیک، علم شیمی یا زیست شناسی و شاخه‌های علم زیست شناسی بر ما عارض می‌شود.

^{۸۲} cognitive

^{۸۳} Emotive/ affective

^{۸۴} conative

می‌خواستیم اراده کنیم چه بکنیم و چه نکنیم. اینجا به ما می‌گفتند چه بکن، چه نکن، چه باید کرد، چه نباید کرد، چگونه باید بود، چگونه نباید بود. اینها مربوط می‌شود به ساحت ارادی ما. این اراده بود که ما را می‌آورد به عالم عمل جوارحی.

مبادی «فعل» از نظر قدما

اگر دیده باشید قدمای ما وقتی که می‌خواستند مبادی فعل را برای ما توضیح دهند که چه می‌شود که فعلی از ما صادر می‌شود، چه می‌گفتند؟ می‌گفتند ما اول یک فعل را تصور می‌کنیم، بعد فایده آن فعل را تحقیق می‌کنیم. وقتی تحقیق فایده کردیم، در ما میل پدید می‌آید. بعد میل اشتداد پیدا می‌کند. به میل اشتداد یافته می‌گفتند شوق. شوق اشتداد یافته پدید می‌آید که تبدیل می‌شد به اراده. اراده تحریک عضله می‌کرد و تحریک عضله منجر می‌شد به فعل. حالا من کار ندارم به اینکه آیا اینکه ما معتقد باشیم که هر فعل با این وضع پدید می‌آید درست است یا نه؛ یعنی شاخه‌ای از فلسفه که امروز به آن می‌گوییم فلسفه‌ی عمل^{۸۵}، قبول می‌کند که ما اینگونه دست به عمل می‌زنیم یا نه؛ ولی می‌خواهم بگویم قدمای ما هم این ساحت را در نظر می‌گرفتند. بالاخره در درون باید یک چیزهایی رخ می‌داد تا بعد منجر می‌شد به یک عمل بیرونی و عمل جوارحی. اما در عین حال همان‌طور که عرض کردم همه اجمالاً به این سه ساحت توجه پیدا کردند، اما به صورت فلسفی بیان نشده بود که ما این سه تا ساحت را داریم.

غفلت از ساحت دوم

در بیانات فلسفی این ساحت دوم مغفول واقع می‌شد، تا در آلمان شخصی به نام «تتنس»^{۸۶} اولین بار در قرن هیجدهم توجه به اهمیت بسیار عظیم ساحت احساسات و عواطف کرد.

^{۸۵} philosophy of action

^{۸۶} Johannes Nikolaus Tetens

تنتس یک فیلسوف آلمانی بود که چهارده سال از کانت جوان‌تر بود؛ ولی با این حال بر روان‌شناسی و معرفت‌شناسی کانت تأثیر بسیار زیادی داشت. امروزه بسیاری می‌گویند اگر وی نبود کانت، کانت نبود. تنتس آمد و گفت این قسمت باید بحث فلسفی روان‌شناختی بشود. چون معتقد بود این قسمت هم روی شناخت‌های ما اثر می‌گذارد و هم روی اراده ما. ما اگر احساسات و عواطف را نشناسیم، نه می‌توانیم اپیستمولوژی درستی داشته باشیم و نه می‌توانیم اخلاق درستی داشته باشیم. احساسات و عواطف هم روی اراده انسان و اخلاقی زیستن و نزیستنش اثر دارند و هم روی اپیستمولوژی انسان و اینکه آدمی چقدر به علم یا جهل یا خطا یا توهم دچار بشود تأثیر دارند. حالا ما فعلاً انسان را دارای این سه بخش می‌دانیم.

امروزه هم در روان‌شناسی تجربی و هم در روان‌شناسی فلسفی و هم در فلسفه‌ی ذهن، این سه ساحت را برای انسان قائلند. البته بحث‌های فرعی وجود دارد که اولاً این بخش‌ها خودشان زیرمجموعه‌هایی دارند. یعنی بخش معرفت و شناخت ما زیرمجموعه‌هایی دارد. ما به چه چیزهایی شناخت داریم؟ همین طور احساسات و عواطف ما. هیجان در اینجا چه فرقی می‌کند با عاطفه؟ هیجان و عاطفه چه فرقی می‌کنند با احساسات؟ این سه تا چه فرقی می‌کنند و چه وجه مشترکی دارند با انفعالات آدمی؟

آیا احساسات و عواطف آدم همه در عرض همدیگر یا گاهی اوقات در طول همدیگر که مثلاً احساس و عاطفه‌ای متولد می‌کند دو تا احساس و عاطفه دیگر را. از ازدواج دو تا عاطفه، سه تا عاطفه فرعی‌تر پدید می‌آید. باز در مورد اراده هم همین‌طور. پس یک بحث اینکه خود این‌ها هم زیرمجموعه‌هایی دارند.

ارتباط و تأثیر سه ساحت بر یکدیگر

یک بحث دیگر این است که خود این‌ها با هم بدون استثنا ارتباطات متقابلی دارند؛ یعنی قسمت اول روی قسمت دوم تأثیر دارد و از قسمت دوم متأثر می‌شود. قسمت دوم روی قسمت سوم تأثیر دارد و از قسمت سوم متأثر می‌شود. قسمت سوم روی قسمت اول تأثیر دارد و از قسمت اول متأثر می‌شود. این خودش بحث بسیار مفصلی است. این است که مثلاً شما نباید فکر بکنید که باورهای آدم که مربوط به قسمت اولند تحت تأثیر احساسات و عواطف آدم نیستند، تحت تأثیر اراده آدم نیستند.

تأثیر گناه بر شناخت

چیزی که در همه ادیان و مذاهب جهانی همیشه محل توجه بوده، این است که این ادیان و متعلمان آنها همیشه می‌گفتند گناه روی شناخت اثر می‌گذارد: «ان تتقوا الله يجعل لكم فرقاناً»^{۸۷}. این که گناه بر شناخت اثر می‌گذارد یعنی چه؟ یعنی می‌خواهند بگویند اگر اراده آدم (ساحت سوم) معطوف به مواردی بشود که نباید معطوف به آن امور بشود (گناه یعنی تعلق اراده به اموری که شایسته نیست که متعلق اراده قرار بگیرند) روی بخش اول (معرفتی) آدم اثر می‌گذارد. تأثیر گناه بر شناخت چیزی است که همه‌ی ادیان و مذاهب گفتند. هیچ دینی نیست مگر اینکه گفته اگر می‌خواهید شناخت‌تان از جامعه مطابق با واقع‌تر بشود گناهان‌تان را کمتر کنید. هرچقدر گناهان آدم کمتر باشد شناختی که نسبت به جهان واقع پیدا می‌کند این شناخت مطابق با واقع است. در واقع، گویا گناه کردن گرد و غباری است که آدم بر می‌انگیزد و با آن گرد و غبار معابر روبروی خودش را روشن و واضح نمی‌بیند. حالا یا مات و مبهوت می‌بیند یا کج و معوج می‌بیند. اگر کسی بخواهد منظره جلوی خودش را دقیقاً ببیند باید بگذارد هرچه گرد و غبار بین او و آن منظره

^{۸۷} الانفال، ۲۹

وجود دارد فروکش کند. گرد و غبار، گناهانِ خود آدم است. این مثال از بوداست. بودا می گفت که ما مثل کسی هستیم که در زمینی بسیار خاک آلود راه می رود و سوار ارابه خودش که شده دائماً دوست دارد عقب را ببیند؛ آن چیزی که از آن می گذرد را ببیند. این با حرکت ارابه خودش گرد و غبار بر می انگیزد و دوست دارد از درون این گرد و غبار منظره پشت سرش را ببیند، خب مسلماً نمی شود. او اگر بخواهد منظره پشت سرش را ببیند سه کار باید بکند: یا ارابه را متوقف کند. یا ارابه حرکت بکند؛ ولی بخواهد جلو را ببیند یا چشمی پیدا بکند که گرد و غبارها مزاحم او نباشد. این سه راه سیر و سلوک است.

علت اختلاف فیلسوفان از نظر کرکگور

کرکگور گفت که فیلسوفان چرا انقدر با هم اختلاف نظر دارند؟ جهان هستی واحدی جلوی چشمشان است و همه هم خیره شده اند به این جهان هستی؛ ولی گزارش هایی که از این جهان می دهند با هم فرق می کند. چرا هیچ دو فیلسوفی نیستند که گزارشی طابق النعل بالنعل و مانند هم از جهان هستی بدهند؟ یک جهان هستی که بیشتر وجود ندارد، همه هم که روی این جهان هستی متمرکزند و می خواهند گزارش از این جهان هستی بدهند، چرا اینقدر با هم اختلاف دارند؟ کرکگور نظرات مختلف را اظهار می کرد و رد می کرد و می گفت نظر من این است که فیلسوفان گناهکارند. فیلسوفان گناه می کنند و گناه تصویر کج و معوج و مات و مبهوتی از تصویر به دست می دهد. اگر فیلسوفان می خواهند به اتفاق نظر برسند اول قدمش این است که کمتر گناه کنند. به نظر کرکگور هرچه فیلسوفان گناهانشان کمتر می شود، اتفاق نظرشان در هستی شناسی بیشتر می شود. از طرفی ما هرچه به حقیقت نزدیک شویم اتفاق نظرمان بیشتر می شود. از این نظر او شعاری داشت و آن این بود که گناه شناسی مقدم بر معرفت شناسی است؛ یعنی ما باید اول گناه شناسی بکنیم و

بفهمیم چه چیزهایی گناهند و آنها را مرتکب نشویم، آن وقت می‌توانیم وارد معرفت-شناسی بشویم و یک شناخت مطابق با واقع پیدا کنیم در باب تأثیر گناه بر شناخت. مری بیکر^{۸۸} مثال خیلی خوبی برای سخن کرکگور زد^{۸۹}؛ شما می‌روید حمام و با همان رطوبت و گرمایی که بدنتان از حمام دارد می‌آیید در معرض باد قرار می‌گیرید. خب این کار که حرکت معرفت‌شناسانه نیست. اما وقتی این کار را می‌کنید سرما می‌خورید. سرما که شدت گرفت تب می‌کنید. تب که از مقداری بیشتر شد، آرام آرام در ایستمه شما اثر می‌گذارد. آدم تب‌زده واقعیت‌های پیرامون خود را نمی‌بیند؛ ولی در عوض چیزهایی را که مطلقاً واقعیت ندارند می‌بیند. یعنی من که تب کرده‌ام می‌گویم این گاو چرا می‌آید توی اتاق؟ واقعیت‌ها را نمی‌بینم ولی غیر واقعیت‌ها را می‌بینم. الان این خطای چیست؟ خطای ایستمولوژیک است. الان من دست‌خوش هذیانم. آدمی که دست‌خوش هذیان و تب است، واقعیت‌ها را اشتباه می‌بیند. تصورش از جهان هستی نادرست است. ولی تصورش از جهان هستی چرا نادرست است؟ نه به خاطر یک مشکل معرفتی که قبلاً داشته است. به خاطر چه مشکلی بوده است؟ به خاطر مشکل عملی. مشکل آن کاری بود که کرد که سرما خورد. این توی ایستمه‌اش اثر گذاشت. خانم مری بیکر گفت که این وضع فقط در تب وجود ندارد. همه زندگی همین است. ما که خطا می‌کنیم خطای عملی است ولی روی شناخت ما اثر می‌گذارد. بنابراین اینکه آدم‌ها با هم اختلاف دارند، نه به دلیل اینکه مبادی معرفتی را طی نکرده‌اند، بلکه به دلیل اینکه به شکل خاصی زندگی کردند و

^{۸۸} Mary Baker Eddy

^{۸۹} البته فکر می‌کنم بعداً این مثال زده‌شد و فرقه‌ای در مسیحیت به وجود آورد با عنوان حکمت مسیحی خانم مری بیکر در آمریکا در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم این مکتب را ابداع کرد.

این شکل خاص زندگی آدم را از یک سلسله موهبت‌های شناختی محروم می‌کند. می‌خواهی شناخت مطابق با واقع پیدا کنی گناهانت را کم کن. «حب الشيء یعمی و یصم» این یعنی چی؟ یعنی حب که از مقوله‌ی دوم است روی شناخت اثر می‌گذارد. به همین ترتیب، احساسات و عواطف روی اراده تأثیر می‌گذارند و اراده روی احساسات و عواطف اثر می‌گذارند.

رجوع به بحث امتناع زندگی بدون داشتن باور

اما این‌ها الان محل بحث من نیست. بحث من این است که بدون عنصر اول و فقط با عنصر دوم و سوم نمی‌شود زندگی کرد و این بود که من در اول بحث گفتم که بدون باور، زندگی امکان پذیر نیست؛ یعنی بدون شناخت نمی‌شود زندگی کرد. یعنی نمی‌شود انسانی در نظر بگیریم که عنصر شناختی را از او گرفته باشند و مانده باشد احساسات و عواطف و اراده، و آن وقت به او بگوییم زندگی کن. اصلاً خود احساسات و عواطف و اراده هم در جنب خودشان شناخت می‌آورند. اگر ما شناخت‌هایی از هستی نداشته باشیم هیچ احساسات و عواطف و اراده‌ای در ما پدید نمی‌آید. البته منظور از شناخت از هستی شناخت کل هستی نیست. من باید بدانم که این آب است. دوم بدانم آب رافع عطش است. این دو تا شرط کافی نیستند؛ ولی شرط لازم هستند تا من هنگام عطش آب بخورم. اگر هنگام تشنگی اراده کردم که دست دراز کنم طرف این، به دلیل این است که آن دو تا شرط صادق بود. هیچ وقت احساسات و عواطف یا اراده‌ای بدون اینکه یک فقره، دو فقره، سه فقره و بیشتر شناخت داشته باشم از من صادر نمی‌شود. پس نکته اول این بود که بدون باور زندگی امکان پذیر نیست. هیچ حرکت و سکنتی بدون باور امکان پذیر نیست. این نکته را چون خیلی محل خلاف نیست تأکید نمی‌کنم؛ یعنی فکر می‌کنم به هر کسی

بگویند کمابیش می‌تواند بپذیرد. لاقلاً به اندازه فقرات بعدی سخن من محل اختلاف نیست.

باورهای گریزناپذیر

نکته دوم این است که نسبت به خیلی از امور می‌شود نفیاً و اثباتاً باوری نداشت و حرکت یا سکنتی داشت؛ اما نسبت به بعضی از امور حتماً باید باوری داشته باشیم تا حرکت و سکنتی داشته باشیم؛ یعنی باورهای گریزناپذیر وجود دارند. ما خیلی چیزها را توی جهان نمی‌دانیم. به معنای دقیق ریاضی، نادانسته‌های ما بی‌نهایت‌اند. ولی چرا باز هم می‌توانیم زندگی کنیم؟ چون بسیاری از آن نادانسته‌ها اگر هم به دانسته تبدیل نشوند، باز هم مُخلِ زندگی ما نیستند. مثلاً تعداد مورچه‌های این اتاق را من الان نمی‌دانم. تعداد این مورچه‌ها را اگر بدانیم، مسلماً یک واقعیت را دانستیم ولی حالا هم که نمی‌دانیم هیچ مشکلی نداریم. بله! اگر من مأمور سرشماری مورچه‌ها شده باشم، آن وقت ندانستن این واقعیت مُخلِ زندگی من است. ولی ببینید الان که شما دارید زندگی می‌کنید، از اقیانوس بیکران مجهولات یک تعداد بسیار ناچیزی را تبدیل کردید به معلوم. بقیه را همچنان گذاشتید در مجهولیت خودشان باقی بمانند و با همین‌ها می‌توانید زندگی بکنید. اما ما نباید فکر بکنیم اگر بدون بعضی از باورها بتوان زندگی کرد، بدون همه‌ی باورها هم می‌توان زندگی کرد. بعضی از باورها برای زندگی گریزناپذیرند؛ یعنی ما نمی‌توانیم زندگی بکنیم مگر اینکه این باورها را داشته باشیم. ساختار جسمانی، ذهنی، روانی ما طوری است که این ساختار برای اینکه بتواند در جهان هستی بقای کمی و کیفی داشته باشد به همه دانستنی‌ها نیاز ندارد؛ ولی به بعضی از دانستنی‌ها حتماً نیاز دارد.

با اصطلاحات تکامل داروینی و نظریه ترانسفورمیزم داروینی حرف بزنم. داروین چه می‌گفت؟ می‌گفت در یک محیط طبیعی یک نوع خاص مثلاً گوزن‌های افریقایی را در

نظر بگیرید. این گوزن‌های آفریقایی با یک سلسله از نوسانات محیط زیست باز هم می‌توانند زندگی کنند؛ یعنی مثلاً دما اگر تا ده درجه گرم تر هم بشود اینها امکان ادامه زندگی شان هست. تا ده درجه سردتر هم هست. میزان قحط و خشکسالی از یک حدی بیشتر بشود باز هم می‌شود و از یک حدی کمتر بشود باز هم می‌شود. رطوبت هوا هم تا یک حدی بیشتر یا کمتر بشود هست، اما تا یک حدی. اگر رطوبت هوا از یک حدی بیشتر یا کمتر شد یا نور خورشید یا هرچیز دیگر، آن وقت اینها دیگر قدرت تحمل ندارند. دیگر این نسل از بین می‌رود. خب این معنایش چیست؟ معنایش این است که یک نژادی مثل گوزن آفریقایی می‌تواند بعضی از ناسازگاری‌های محیط را تحمل کند ولی بعضی از ناسازگاری‌های محیط چنان است که موجب انقراض نسل میشود؛ یعنی در یک بازه خاصی از شرایط طبیعی و اقلیمی این نوع می‌تواند به حیات خودش ادامه دهد. در مورد ما انسان‌ها وقتی نظریه تکامل داروینی را بگوییم باید یک چیزی هم اضافه بکنیم و آن اینکه ما انسان‌ها هم البته شرایط اقلیمی داریم، شرایط آب و هوایی داریم، اگر همیشه شب باشد نمی‌توانیم زندگی کنیم؛ اما یک چیزی هم اضافه می‌شود و آن اینکه یک سلسله ناآگاهی‌ها هم اگر داشته باشیم دیگر زندگی برایمان مقدور نیست. خیلی ناآگاهی‌ها هست که تبدیل شدنشان به آگاهی به درد ما نمی‌خورد؛ یعنی اگر هم ندانیم، عیبی به جایی وارد نمی‌شود. اما یک سلسله آگاهی‌ها هست که اگر ندانیم دیگر ادامه حیات برایمان مشکل است. اگر نمی‌دانستیم آب رفع عطش می‌کند بشر تا الان نمی‌ماند. بعضی از دانستنی‌ها گریزناپذیرند.

تقسیم‌بندی دانستنی‌ها و ندانستنی‌ها

همه چیز در امور عالم را می‌شود به دو قسمت تقسیم کرد: امور دانستنی یعنی آن‌هایی که بالشان و بالقوه می‌شود تبدیل به دانسته بشوند. دانستنی‌ها و نادانستنی‌ها. نادانستنی‌ها که

نادانستنی‌اند؛ یعنی امکان ندارد ما بتوانیم آنها را بدانیم. دانستنی‌ها خود تقسیم می‌شوند به دو قسمت دانسته‌ها و نادانسته‌ها؛ یعنی خیلی چیزها علی‌القاعده ما می‌توانیم آنها را بدانیم؛ ولی بشر تا الان ندانسته. بنابراین دانستنی‌اند؛ ولی نادانسته. یک دسته هم دانستنی‌اند و دانسته. دانسته‌ها هم دو دسته‌اند: یک دسته آن‌هایی که اگر انسان آن‌ها را نمی‌دانست نمی‌توانست زندگی کند. یک دسته هم اگر هم نمی‌دانست می‌توانست زندگی کند. مثلاً فرض کنید نیاکان ما دوهزار سال پیش خیلی از چیزهایی که ما الان می‌دانیم نمی‌دانستند؛ ولی زندگی می‌کردند. معلوم می‌شود خیلی از چیزهایی که الان می‌دانیم چنان‌اند که اگر هم نمی‌دانستیم می‌توانستیم زندگی کنیم. ولی بعضی چیزها هست که اگر بشر نداند نمی‌تواند به زندگی ادامه بدهد. این‌ها دانسته‌هایی‌اند که ما حتماً باید بدانیم. اگر می‌خواستیم با زبان دینی حرف بزنم وقتی در تعقیبات نماز عصر می‌گوییم «اللهم انی اعوذ بک من علم لا ینفع» علم لا ینفع هم علم است؛ جهل نیست، خطا نیست، توهم نیست، هذیان نیست. علم است، یعنی واقعیت را دانستم اما نفع ندارد. آن وقت می‌گوید من به تو پناه می‌برم به تو. اینکه پناه می‌برم بخاطر اینکه می‌دانم هر علم لا ینفعی به قیمت اینکه بعضی از علم‌های دیگر - که ینفع بودند و من به آن‌ها توجه نکردم - به دست آمده است و گرنه، خود علم نباید آدم از آن به خدا پناه ببرد، ولی اینکه می‌گویند من از علم لا ینفع پناه می‌برم چون می‌دانیم امکانات ما انسان‌ها محدود است. اینکه چهار فقره علم لا ینفع می‌دانم به چه قیمتی است؟ به قیمت اینکه یک فقره علم ینفع را از دست دادم. اگر دقت بکنید وقتی داشتم بحث می‌کردم می‌گفتم که بعضی دانسته‌ها برای ما انسان‌ها مثل بعضی از اعضا و جوارح حیوانات هستند که اگر نمی‌داشتند نمی‌توانستند به زندگی شان ادامه بدهند. بعضی دانسته‌ها فقط به درد بقای کمی می‌خورند. یعنی اگر نبودند اصلاً حیات بیولوژیک هم از دست می‌رفت. اما بعضی از دانسته‌ها هستند که حیات بیولوژیک من را

از دستم نمی‌گیرند؛ ولی اگر من به آن‌ها علم پیدا نکنم کیفیت بقای من را از من می‌گیرند. یعنی در واقع حیات روان‌شناختی و روحانی من را از من می‌گیرند. ما به هر دوی این‌ها کار داریم. می‌خواهم عرض بکنم که این فقره دوم حرفی که من می‌زدم که می‌گفتم بعضی باورها گریزناپذیرند و باور گریزناپذیر وجود دارد. ویلیام جیمز به این باور گریزناپذیر می‌گفت باور زنده^{۹۰}.

ویژگی‌های باورهای گریزناپذیر

این باورهای گریزناپذیر ویژگی‌هایی دارند: یکی از ویژگی‌هایشان این است که ما نسبت به متعلق این باورها یک نوع وسواس^{۹۱} گریزناپذیر پیدا کرده‌ایم؛ یعنی ما نمی‌توانیم فکرمان را برهانیم از اینکه بالاخره «الف ب است» یا «الف ب» نیست. ببینید الان از شما می‌پرسم که تعداد برگ‌های این درخت چند تاست؟ می‌گویید نمی‌دانم. چرا نمی‌روید بدانید؟ چون نسبت به تعداد برگ‌های درخت روبه‌رو هیچ گونه وسوسه‌ای ندارید. به شما فشار نمی‌آورد که آقا باید بدانی. این است که می‌گویید نمی‌دانم، راحت هم هستید. هیچ مشکلی هم ندارید. اما یکی از ویژگی‌های باورهای گریزناپذیر این است که این باورها همیشه با یک نوع وسوسه همراهند؛ یعنی یک فکری که همیشه به ذهن آدم خلجان کند. حالا خواه این فکر که خلجان می‌کرده از بدو خلقت هم خلجان می‌کرده یا بعضی آدم‌ها آمدند این فکر را خلجان‌پذیر کردند، ما به این کار نداریم. آن‌هایی که می‌گویند اندیشه - ی خدا فطری است؛ یعنی می‌خواهند بگویند به فرض اولین انسانی که پدید آمد، از خودش این سؤال را می‌کرد که هرچه را من نسبت به آن بی توجهی بکنم باید بفهمم بالاخره خدا هست یا نه؛ یعنی راجع به خدا من از اول دغدغه داشتم؛ ولی راجع به تعداد

^{۹۰} live belief

^{۹۱} temptation

مورچه‌ها دغدغه نداشتند. ممکن است این را بگویی، ممکن است بگویی این هم لازم نیست. یک آدم‌هایی آمدند یک فکر را انداختند در ذهن بشر که از آن به بعد آدم‌ها از آن تفصی ندارند. چه آنی که مثبت است، چه آنی که منکر است، چه آنی که این وسط شک دارد. و این هست، یعنی واقعاً می‌شود یک انسانی^{۹۲} یا انسان‌هایی می‌توانند یک فکر را بیندازند توی ضمیر ما که ما از آن به بعد باید نسبت به آن موضوع فکر کنیم، حالا چه مثبت، چه نافی و چه شاک؛ هرچه می‌خواهیم باشیم بالاخره از این فکر نمی‌شود بیرون رفت. به تعبیر مولانا فکر نکنید که فقط آفتاب پرست‌ها آفتاب پرستند؛ خفاش‌ها هم آفتاب پرستند. با اینکه خفاش فقط در تاریکی می‌آید بیرون و اصلاً با آفتاب نمی‌تواند زندگی کند. تا هوا تاریک می‌شود می‌آید بیرون. چرا؟ برای اینکه خفاش تمام زندگی خود را بر اساس این تنظیم می‌کند که کی خورشید غروب می‌کند که من بیایم بیرون و کی کم کم دارد طلوع می‌کند که بروم. این هم با اینکه دشمن خورشید است؛ ولی تمام زندگی با خورشید تنظیم می‌شود. بنابراین خفاش هم آفتاب پرست است. می‌خواهم بگویم دیوید هیوم و آنتونی فلوی متقدم و جی. ال. مکی هم درست است که نافی وجود خدا هستند؛ ولی تمام زندگی‌شان را بر اساس نفی وجود خدا تنظیم کرده‌اند. نیچه یک سخن بسیار حکیمانه‌ای دارد: بهترین پیروان شکارچیانند. شکارچی به قصد خوبی دنبال آهو می‌افتد یا به قصد بدی؟ به قصد بدی؛ می‌رود که آهو را بگشدد؛ ولی هر جا آهو می‌رود به دنبالش می‌رود. یک دفعه به خودش می‌آید می‌بیند این آهو هیچ پیروی ندارد به جز خود من. هر جا می‌رود سایه‌وار دنبالش می‌روم. اول می‌خواستم شکارچیش باشم؛ اما بعد پیرو شدم. چرا؟ چون آدم وقتی می‌خواهد یکی را شکار کند باید دائماً دنبالش برود. آن وقت یک بار می‌بیند زندگی من هم درست مثل زندگی اوست، منتها با دو گام

^{۹۲} در مثال می‌گویند دیوانه‌ای سنگ بیندازد توی چاه که چهل تا عاقل نمی‌توانند در بیاورند.

عقب‌تر. خیلی از نویسنده‌ها در عالم پیدا شدند، در ایران ما هم هستند که دشمنانشان بهترین پیروانشان‌اند. چون آن بیچاره یک سرفه هم که این می‌کند باید یادداشت کند تا بعداً از او انتقاد بکند. یک پاراگرافی که این شخص مصاحبه کرده، می‌بینید که باز هم مریدان این متفکر این قدر پیروش نیستند که این دشمن هست. حالا در عالم فکر هم اینطور است. چه اندیشه خدا و اندیشه‌هایی که خواهم گفت از روز اول که آدم و حوا به دنیا آمدند در ضمیرشان می‌جوشیده و چه بعداً یک آدم‌هایی این فکر را انداختند در ضمیر آدمیان و حالا آدم‌ها نمی‌توانند از آن تفصی پیدا کنند و باید یک موضعی در قبالش بگیرند؛ موضع اثباتی یا نفیی یا موضع شکاکانه یا هر موضع دیگری. باید یک موضعی بگیرند. به این می‌گویند به وسوسه مبتلا بودن. یعنی به این سؤال مبتلا شده است و باید بتواند به این سؤال جواب بدهد تا بتواند زندگی کند.

یکی از ویژگی‌های باورهای گریزناپذیر این است که همراه با ابتلاست و آدم را مبتلا می‌کند. حالا هرکاری می‌خواهی بکن تو مبتلای این شدی. مثلاً آن کسی که ناقد آن متفکر است مبتلای به آن متفکر است. همچنان که خفاش مبتلا به خورشید است. من اصلاً کاری به این ندارم که این اندیشه‌هایی که الان عرض می‌کنم از اول با بشر بوده یا نه و معتقدم هیچ وقت نمی‌شد فهمید؛ چون بشر مدت زمان زیادی قبل از پیدایش خط و کتابت زندگی می‌کرد و ما آنچه از انسان می‌دانیم بعد از خط و کتابت است. نمی‌دانیم قبلاً چه گذشته بود؛ قبل از اینکه خط و کتابت و اثری وجود داشته باشد؛ حتی قبل از اینکه آثار بازمانده‌ای که باستان‌شناسان می‌توانند تشخیص بدهند مانده باشد بشر خیلی زندگی کرده است. بنابراین اصلاً نمی‌دانم که از روز اول این ابتلا را بشر داشته یا نداشته؛ ولی اگر ما باشیم و از بعد از پیدایش خط، می‌بینیم که ما می‌دانیم که بشر از آن وقت این ابتلائات را داشته است.

مصادیق باورهای گریزناپذیر

این باورهایی که همراه با temptation هستند، چندانست؟ در تعدادشان اختلاف هست ولی به نظر می‌آید پنج باور را همه اجماع دارند. این پنج باور را ما باید نسبت بهشان موضع داشته باشیم. خب شما می‌گویید پدر و مادر من که اصلاً مکتب نرفتند، آن‌ها هم اگر دقت بکنید موضع خودشان را مشخص کرده‌اند؛ منتها نه با مطالعه و تحقیق و تدبر. موضعشان را از راه سنت، از راه تقلید، از راه تلقین... روشن کرده‌اند؛ ولی ظاهراً این پنج تا را انسان‌شناس‌های فرهنگی^{۹۳} می‌پذیرند که ظاهراً اجتناب ناپذیرند. هر آدمی باید نسبت به این پنج سؤالی که عرض می‌کنم، موضعی داشته باشد تا بتواند زندگی کند.

مصدق اول: سریان آگاهی در جهان

۱- اولین مسأله به صورت بسیار بسیار عامش این است که آیا طبیعت پیرامون ما آگاه است یا نه؟ این کلی‌ترین صورتی است که با آن صورت می‌توان بحث خدا را پیش کشید. چه اگر به خدای متشخص انسان وار قائل باشیم و چه به خدای متشخص ناانسان وار، خدای غیرمتشخص، اصلاً خدا وجود نداشته باشد، ماتریالیزم متافیزیکی (ماوراء طبیعی)؛ هرچه که باشد به همین بر می‌گردد. بالاخره این طبیعت پیرامون ما آگاه است یا نه؟ یعنی آیا من می‌توانم کاری انجام دهم که از آن کسی با خبر نشود؟ از بد و خوبش؟ از درست و نادرستش؟ این اولین سؤال. به کلی‌ترین صورت اندیشه خدا را می‌توان اینگونه مطرح کرد که یک آگاهی وجود دارد در هستی یا نه ما انسان‌ها با یک موجود کور و کوری سروکار داریم؟ بنابراین اگر بناست ملاحظه‌ای بکنیم، ملاحظه‌ی بقیه‌ی هموعان خودمان را بکنیم یا نه؟ چون اگر دقت کنید، آدم در زندگی خودش مثلاً شما بچه‌ها را از یک سنی به بالا مسلماً بعضی کارها را جلوی‌شان انجام نمی‌دهید. اما از آن سن به پایین چه بسا

^{۹۳} انسان‌شناسی دو بخش است: طبیعی و فرهنگی.

انجام بدهید. شما ممکن است جلوی بچه‌تان از دو سالگی به بعد عریان راه نروید. ولی دو سالگی به قبل عریان هم راه می‌رفتید. چرا؟ برای اینکه به نظر تان از لحاظ این مسأله خاص یعنی مسأله عریانی و پوشیدگی و تفاوت اخلاقی عریانی و پوشیدگی در دو سالگی با یک موجود آگاه سروکار ندارید. بنابراین تا دو سالگی دغدغه‌ای ندارید که بچه تان بدن عریان شما را ببیند ولی مثلاً سه سالگی چرا. چون از این حیث فکر می‌کنید که آگاهی دارد و از این حیث با کبوتری که در خانه دارید فرق می‌کند. پاس داشت یا ملاحظه کردن دیگری وقتی است که برای او آگاهی قائل باشید. تا انسان برای موجودی آگاهی قائل نباشد، نسبت به آن پاس داشت ندارد. پاس داشت یعنی او را هم ملاحظه کردن، او را هم به حساب آوردن در دادوستدها و کنش و واکنش‌ها. آیا وقتی هست که من اگر هیچ موجودی هم اینجا نباشد، نه فقط بالفعل نباشد بلکه هیچ دوربین مخفی و شنود و چیزهایی مثل آن نباشد و نه تنها این‌ها نباشد که بدانم عملی که انجام می‌دهم بعدها هم مکشوف نخواهد شد برای کسی؛ آیا در اینجا کارهای خاصی هست که من انجام ندهم؟ اگر کارهای خاصی باشد که من انجام نمی‌دهم با اینکه دلم می‌خواهد انجام بدهم بدانید من یک آگاهی برای طبیعت قائلم؛ یعنی برای همین موکت هم یک آگاهی قائلم؛ منتها نه اینکه بگویم برای موکت قائلم یعنی فکر می‌کنم این موکت آگاه است پس اگر موکت را بکنم دیگر آگاهی رفته است، نه. یعنی معتقدم جهان هستی به خلاف ظاهرش که جماد است، همه این‌ها یک آگاهی دارند و بنابراین من یک شرم حضور دارم. اینکه آدم تا کجا باید ملاحظه بکند و پاس داشت داشته باشد بستگی دارد به اینکه پای آگاهی را تا کجا بکشانیم. اگر آگاهی را فقط به انسان‌ها منحصر بدانیم یک نوع زندگی می‌کنیم؛ اگر معتقد باشیم که حیوانات هم آگاهی دارند یک نوع دیگر؛ نباتات هم آگاهی دارند یک نوع دیگر و به همین ترتیب جمادات هم آگاهی دارند نوعی دیگر و اگر شما معتقد شدید

جمادات هم آگاهی دارند یعنی معتقدید در کل هستی یک آگاهی منتشر و مُشاعی وجود دارد. حالا ممکن است به اسم بگویند خدا آن هم می‌شود نوعی خدای غیر مشخص. اینجا مشخص می‌شود که طبیعت پیرامون ما آگاه است یا آگاه نیست بنابراین پاس داشت چقدر است. من فکر می‌کنم که بهترین تعبیر فارسی «تقوا» هم پاسداشت است. ما چقدر پاس می‌داریم، یعنی دیگری را در محاسبات خودمان وارد کرده‌ایم؟ اگر بخواهد دیگری در محاسبات ما وارد بشود باید آگاهی برایش قائل باشیم. موجود غیر آگاه اگر واقعاً معتقد باشیم غیر آگاه است در محاسبات ما وارد نمی‌شود؛ چون اگر دقت کرده باشید وقتی شما عصبانی می‌شوید، مثلاً کلید را هرچه توی در می‌چرخانید باز نمی‌شود. کلید را بر می‌دارید و شروع می‌کنید چهار تا مشت و لگد به این در می‌زنید و چهار تا فحش و بد و بیراه هم به آن می‌گویید. در آن لحظه شما همه آگاه‌انگار هستید، ولو اینکه بعداً به خود بیایید و بگویید چه کاری بود که ما کردیم! ولی واقعاً مثل اینکه یک نوع همه آگاه‌انگاری در ما وجود دارد. منتها در حالتی که متفکریم و استاد دانشگاهیم نه خیر. ولی واقعاً در لحظاتی یک نوع همه آگاه‌انگاری در ما وجود دارد. به هر حال این آگاهی به صورت متعالی‌تری همان خداست. پس اولین نکته ایناست که چقدر آگاهی هست و چقدر نیست.

مصدق دوم: گستره‌ی زندگی

۲- زندگی چه گستره و تنگنایی دارد؟ چقدر زندگی من وسعت دارد؟ چقدر محدودیت دارد؟ زندگی پس از مرگ ادامه دارد؟ کسانی ممکن است دغدغه زندگی پیش از تولد را هم داشته باشند. اما بر فرض، اینکه زندگی من همین ۶۰-۷۰ سالی است که عمر می‌کنم یا بعد هم دارد؟ این هم به نظر می‌آید که باید به آن جواب داد. کسی که معتقد است

زندگی همین است، یک جور زندگی می‌کند و کسی که معتقد است زندگی پس از مرگ هم وجود دارد جور دیگری زندگی می‌کند.

مصدق سوم: جبر و اختیار

۳- تا چه اندازه سرشت و سرنوشت من در اختیار خود من است؟ آیا واقعاً من یک عروسک خیمه شب بازی هستم و «فکر می‌کنم» که به من اختیار دادند؟ یا اینکه من واقعاً مختارم؟ اگر مختارم چقدر مختارم؟ البته هرچه آدم با پیچیدگی‌های انسانی آشنایی بیشتری داشته باشد، جواب دادن به این سؤال برایش مشکل‌تر است؛ ولی بالاخره تفصیلی از این مسأله ندارد. یک دیدگاه خیلی ساده نگاه می‌کرد و می‌گفت: «این که گویی این کنم یا آن کنم / خود دلیل اختیار است ای صنم». مولانا می‌گفت نه آقا! همین که انسان بعضی مواقع در زندگی می‌گوید چلوخورش بخورم یا چلوکباب، تأمل می‌کند، فکر می‌کند و بعد به این نتیجه می‌رسد که چلوکباب بخورد؛ خانه فلانی بروم یا نروم و بعد به این نتیجه می‌رسد که نروم؛ نشانه‌ی مختار بودن انسان است؛ اما اگر شما را از ساختمان پنجاه طبقه به پایین پرت کنند شما نمی‌گویید که بروم پایین؟ نروم پایین؟ چه بکنم؟ در کجا توقف کنم؟ این حرف‌ها نیست. چرا اینجا این حرف‌ها نیست؟ چون جبر در کار است. وقتی آدم را پرتاب کردند می‌آید پایین. بخواهد یا نخواهد می‌آید پایین. اما تا می‌گویید این کار را بکنم، این کار را نکنم، اینجوری باشم، اونجوری نباشم؛ این نشان می‌دهد که اختیار دارید از خودتان. این دیدی ساده لوحانه است و واقعاً این تفکر وجود داشت و تا اواخر قرن نوزدهم هم عموم متفکران غربی همین مسأله‌ای که آدم قبل از عمل محاسبه می‌کند و بعد از عمل پشیمان می‌شود، می‌گفتند این دوتا دلیل بر اختیار است. می‌گفتند اگر آدم مجبور باشد چرا آدم پشیمان می‌شود؟ می‌گفتند اگر شما را پرتاب کردند پایین و ان شاء الله زنده ماندی پشیمان می‌شوی که ما خیلی بد کاری کردیم که این کار را کردیم؟ نه می‌گویی

دست من نبود، من را گرفتند پرتاب کردند پایین. پشیمانی بعد از عمل و محاسبه قبل از عمل را قدمای ما دلیل می گرفتند بر اختیار. می گفتند اگر اختیار نباشد آدم نه قبل از عمل محاسبه می کند نه بعد از عمل پشیمان می شود. در واقع، در قرن نوزدهم نظر همین بود. همه فیلسوفان، متفکران، متکلمان، الهی دانان، همه همین را می گفتند. اولین بار «جان استوارت میل»^{۹۴} بود که به دنیا گوش زد کرد^{۹۵} که این استدلال خیلی استدلال غلطی است.^{۹۶} جان استوارت میل مثالش این است: شما یک ترازو را در نظر بگیرید که دو کفه دارد. اگر شما روی یک کفه ترازو یک چیز پانصد کیلویی بگذارید. یک طرف هم یک چیز ده کیلویی بگذارید. وقتی این دوتا را گذاشتید بلافاصله آن کفه‌ای که پانصد کیلو گذاشتید رویش می رود پایین. اما شما فرض کنید که روی ترازوی بقالی یک شیء پنج کیلو گرمی بگذارید یک طرف، و یک شیء پنج کیلو گرم و یک گرمی بگذارید یک طرف. آن وقت می بینید ترازو می رود بالا می آید پایین، می رود بالا می آید پایین و چند دفعه بالا و پایین می رود و بعد آن کفه‌ای که ۵۰۰۱ گرم است پایین می آید. این است که فوری نمی آید پایین؛ باید چهار-پنج دقیقه - بسته به حساسیت ترازو- بالا و پایین می کند؛ ولی چون بالاخره این یک گرم سنگین تر است می آید پایین. در آن مثال اول که می زدم که پانصد کیلو یک طرف بود و پنج کیلو یک طرف، بالا و پایین شدن کفه‌های ترازو

^{۹۴} john stuart mill

^{۹۵} البته به گوش بعضی از قسمت‌های دنیا رسیده و به گوش بعضی جاها هنوز نرسیده است!

^{۹۶} زمان جان استوارت میل یک فیلسوفی بود که آن زمان خیلی معروف بود، اگرچه الان تقریباً فراموش شده است به نام Alexander Hamilton. ایشان مسن تر از جان استوارت میل بود و خیلی فیلسوف مهمی در انگلستان در قرن نوزدهم به حساب می آمد. جان استوارت میل یک کتاب دوجلدی مفصلی دارد به نام «بررسی فلسفه همیلتون». وی کل اندیشه الکساندر همیلتون را بررسی کرده است. این کتاب حدود هزار و خرده‌ای صفحه است. در آنجا استدلال همیلتون در باب اختیار همین بود. «این که گویی این کنم یا آن کنم / خود دلیل اختیار است ای صنم». جان استوارت میل استدلالی آورده است و بعد از آن استدلال کسی نتوانست این جوری جواب مسأله را بدهد.

اختیاری بود؟ جبری بود. در مثال دوم؟ باز هم جبری بود. ولی با این تفاوت که در مثال اول با اینکه جبری بود به سرعت کار صورت گرفت؛ در مثال دوم هم جبری بود ولی بعد از پنج دقیقه بالا و پایین شدن. جان استوارت میل می گوید اگر ما هم همین ترازو باشیم منتها در حالت دوم، از اول معلوم است که کفه کدام طرف می آید پایین. من از اول اگر یک انسان شناس کامل بودم و تو را خوب می شناختم می فهمیدم که بالاخره کفه چلوکبات می آید پایین. خود بیچاره هست که فکر می کنی چلوکباب یا چلوخورش. فلان چیز این خاصیت را دارد، آن خاصیت را ندارد؛ این فایده دارد و آن ضرر دارد؛ هی بالا و پایین می کنی؛ ولی من می فهمم اگر تو را خوب می شناختم می فهمیدم که بالاخره کفه چلوکبات می آید پایین. کما اینکه آن بقال که ترازو را خوب می شناسد، از بالا و پایین کردن ترازو دغدغه ای به خودش راه نمی دهد؛ می داند که بالاخره این طرف باید بیاید پایین یا آن طرف. شما نباید بگویید ما یک دقیقه فکر کردیم راجع به این مطلب، بله تو مثل آن ترازو هی رفتی بالا و آمدی پایین؛ ولی بالاخره کفه سنگین تر می آید پایین. پس صرف اینکه آدم نوسان کند و بگوید این کار را بکنم، این خوبی را دارد، این بدی را دارد؛ آن کار را بکنم آن بدی را دارد، این خوبی را دارد؛ برود بالا و بیاید پایین، برود بالا و بیاید پایین؛ دلیل بر اختیار نیست. البته دلیل بر جبر هم نیست؛ اما اینکه از زاویه این که «این که گویی این کنم یا آن کنم / خود دلیل اختیار است ای صنم» از این ها نمی شد فهمید. کما اینکه اگر من شما را هیپنوتیزم کنم و به شما بگویم که رأس ساعت ده امشب می روی چند بار کانال های تلویزیونی را عوض می کنی؛ ولی بعد کانال پنج را می نشینی و فیلمش را می بینی. وقتی شما از خواب هیپنوتیزم بیدار شدید می روید و کارهایتان را می کنید، نزدیک ساعت ده احساس می کنید که بروم تلویزیون ببینم. تلویزیون را روشن می کنید و کانال ها را این ور و آن ور می کنید و بعد می گوید که

انگار کانال پنج از همه بهتر است. اما منی که هیپنوتیزور شما هستم خبر دارم که تو خیال می کنی که داری کانال عوض می کنی و حالا این را بینم و آن را پسندم؛ تو بالاخره کانال پنج را انتخاب می کنی و می نشینی. نگاه می کنی چون من هیپنوتیزم کردم. یعنی من مکانیزم درونی تو را سامان دادم برای اینکه به یک نتیجه خاص برسد. خب حالا خدا بی عرضه تر از یک هیپنوتیزور است؟ چه بسا او هم همین کار را کرده و گفته است: تو فکرها را بکن، این ور و آن ور، اینجا و آنجا، این شغل را انتخاب کنم یا آن شغل؟ با این ازدواج کنم یا با آن؟ ولی بالاخره تو با این ازدواج می کنی. تو این شغل را انتخاب می کنی... اگر این باشد آدم زندگیش خیلی فرق می کند تا وقتی که قائل باشد به اختیار و بعد به درجات اختیار^{۹۷}.

مصدق چهارم: نظام اخلاقی جهان

۴- تا چه حد جهان دارای نظام اخلاقی است؟ این را خیلی هم فکر می کنند با سؤال اول یکسان است ولی دوتا سؤال کاملاً مجزا از همند. به بیان خیلی ساده چقدر می شود آدم بدی بکند و بدیش در عالم گم بشود؟ یا چقدر خوبی می تواند بکند و خوبیش در عالم گم بشود؟ آیا هیچ کار خوبی در عالم گم می شود؟ هیچ کار بدی گم می شود؟ وقتی قرآن می گوید «فمن يعمل مثقال ذره خیراًیره و من يعمل مثقال ذره شراًیره»^{۹۸} یعنی می خواهد بگوید هیچ چیز گم نمی شود. طبق نظر بعضی از مفسرین نگفته «یر جزاء» گفته «یره». اگر این را بپذیریم و بگوییم واقعاً با عنایت گفته شده «یره» و نگفتند «یر جزاء»

^{۹۷} من در جای دیگری هم بحث کردم اینجا نمی خواهم بحث بکنم، اختیار یک امر متواپی نیست یک امر مشکک است. اینجور نیست که آدم یا مجبور باشد یا مختار، جبر درجات دارد، اختیار هم درجات دارد.

^{۹۸} زلزال، ۸

خیلی محکم تر است. جهان نظامی است که در آن یک ذره خوبی گم شدنی نیست. «لها ما کسبت و علیها ما اکتسبت»^{۹۹}. خوبی بکنید توی جیب خودتان رفته، بدی هم بکنید از جیب خودتان رفته. این یعنی نظام جهان نظام اخلاقی است. اما اگر بگوییم نظام جهان نظام اخلاقی نیست؛ یعنی خیلی خوبی‌هایی که کردید گم شد که شد که شد. خیلی بدی‌هایی هم که کردید گم شد که شد که شد. مگر بدی هم گم شدنی است؟

عدم استلزام بین چهار مورد فوق

بین چهار مورد فوق هیچ استلزامی وجود ندارد. خیلی‌ها معتقد بودند که خدا ربوبیت تکوینی نسبت به جهان دارد؛ ولی ربوبیت تشریعی ندارد. یعنی نسبت به اولی خیلی موقن بودند؛ ولی نسبت به چهارمی یقین نداشتند. به تعبیر دیگری، اگر خدا وجود داشته باشد نسبت به ما و مورچه‌ها آگاهی دارد؛ اما برای مورچه‌ها جهان دارای نظام اخلاقی نیست. برای آن‌ها بد و خوب تشریع نشده است و متناسب با بد و خوبشان پاداش و کیفری نمی‌بینند. اما من و شما متناسب با بد و خوب زندگی کردن مان و اخلاقی زیستن و نزیستن مان پاداش و کیفر می‌بینیم. لزومی ندارد اگر آگاهی در جهان وجود داشته باشد، ملازم آن حتماً تکلیفی هم وجود داشته باشد. ممکن است آگاهی باشد و تکلیف هم وجود داشته باشد و ممکن است آگاهی باشد و تکلیف وجود نداشته باشد. اما اگر کسی به قول چهارم قائل شد به نظر می‌آید باید به قول اول قائل باشد. این که می‌گوییم «به نظر می‌آید» یعنی بعضی‌ها شک کردند و گفتند می‌شود به قول چهارم قائل بود و به قول اول هم قائل نبود. ولی به نظر من می‌آید اگر به قول چهارم کسی قائل باشد باید به قول اول هم قائل باشد.

مصدق پنجم: جعل یا کشف هدف زندگی

آیا هدف زندگی کشف کردنی است یا جعل کردنی؟ آیا هدفی که من در زندگی باید داشته باشم چیزی است که من باید بروم کشفش کنم یا خودم باید یک هدفی در زندگی خودم مقرر کنم؟ آیا هدف زندگی از مقوله‌ی اکتشافات است یا از مقوله‌ی اختراعات؟ برق در هستی وجود داشت، کسانی بودند این برقی را که وجود داشت آمدند کشف کردند. اگر هم کشف نمی کردند الکتریسیته تا ابد الابد در جهان هستی بود. اما تلویزیون نه؛ در جهان هستی نبود. عده‌ای آمدند جعلش کردند، اختراعش کردند. آیا هدف زندگی مثل نیروی الکتریسیته است که آدم‌ها باید ناخنک بزنند و بدوند و این ور و آن ور تا بالاخره بفهمند هدف زندگی باید این باشد و بنابراین یعنی از مقوله‌ی کشف است یا هدف جعلی است؛ یعنی هیچ هدفی که هدف شایسته و بایسته‌ای که ما باید پیدایش بکنیم وجود ندارد. ما باید برای زندگی خودمان هدف قرار دهیم. یعنی برای زندگی نباید معنایی کرد، باید معنابخشی کرد. نباید معنا را بیابیم باید به زندگی معنا ببخشیم. پس زندگی باید هدفی داشته باشد، منتها بحث این است که این هدف را کشف می کنیم یا جعل می کنیم.

انسان‌شناس‌های فرهنگی مثل تیلور و فریزر معتقدند هیچ بشری نیست الا اینکه به این پنج سؤال جواب می دهد و اگر کسی می تواند به تمام خفایا و زوایای زندگی دیگری اطلاع پیدا کند می تواند نظر او را در پاسخ به پنج سؤال فوق بفهمد. اگرچه این پاسخ‌ها برای خودش آگاهانه نباشد. پس هرکس در عمل، به این سؤالات خودآگاه یا ناخودآگاه پاسخ می دهد.

راه‌های پاسخ دادن به این پنج مسأله

راه‌های به دست آوردن این پاسخ‌ها فراوان است: تلقین، القا (در روان‌شناسی این دو فرق می‌کنند)، تعبد، تقلید، استدلال. استدلال یکی از هشت راه کسب اعتقاد به صورت عمومی و در پاسخ به این سؤالات می‌باشد. این راه‌ها اگرچه از نظر ارزش معرفت‌شناسی متفاوتند؛ ولی برای تعیین تکلیف زندگی و اتخاذ عقیده مثل هم هستند. تنها راه پاسخ به این ادعا این است که کسی ادعا کند هیچ موضعی در پاسخ به این سؤالات اتخاذ نکرده است؛ یعنی زندگی می‌کند ولی در این پنج مورد هیچ موضعی ندارد. توجه داریم که موضع شک گرایانه و لادری گری خود یک موضع است.

نقد ناواقع گرایی با توجه به مطالب پیش گفته

پس مدافعان واقع گرایی دینی به ناواقع گرایان دینی می‌گویند یک اشکال شما این است که از این واقعیتِ مربوط به ساختار جسمی و روحی انسان غفلت کرده‌اید. حتی اگر کتاب مقدس نقشه نباشد (یعنی نسخه یا قانون باشد) زندگی بدون نقشه نمی‌شود و شما از این غفلت کرده‌اید. شما می‌گویید می‌توان به نسخه یا قانون بودن کتاب مقدس التزام ورزید؛ ولی نمی‌توان کتاب مقدس را نقشه به حساب آورد؛ یعنی عمل بدون باور و نقشه (توجه داریم که پاسخ به این پنج سؤال بخشی از نقشه زندگی است).

نقد اشکال بر ناواقع گرایان

آیا این اشکال بر ناواقع گرایان وارد و قانع کننده است؟ به نظر من باید به سه نکته توجه داشت:

۱. این اشکال از محل نزاع اعم است، اگرچه به درد محل نزاع می‌خورد. ناواقع گرایان می‌گویند کتاب مقدس نقشه ندارد؛ ولی نسخه یا قانون است پس عمل بدون باور داریم و

این اشکال بر هر کسی است که به هیچ نقشه و باوری قائل نیست؛ ولی به ساحت عمل قائل است. (البته این نکته نکته مهمی نیست).

۲. ناواقع گرایان می‌توانند بگویند این که عمل بدون باور و نقشه نمی‌شود کاملاً درست است. ما می‌گوییم کتاب مقدس نقشه ندارد نه این که برای زندگی خود نقشه نداشته باشیم. ما نقشه را از جای دیگر می‌گیریم و به کتاب مقدس به عنوان قانون یا نسخه عمل می‌کنیم. به نظر من این حرف درستی است مگر اینکه بگوییم این التقاط است (نقشه از یک منبع و عمل بر طبق منبع دیگر) و هر التقاطی پارادوکسیکال است که چنین نیست. بعضی از التقاط‌ها پارادوکسیکال نیستند. وقتی کتاب مقدس هیچ نقشه‌ای ندارد یعنی هیچ بحثی از نقشه نکرده است بنابراین بحث از مطابقت و عدم مطابقت کتاب مقدس با یک نقشه بی‌معناست. مانعی ندارد که کتاب نسخه بدهد ولی بگوید نقشه را از جای دیگری مثلاً از عقل خود بگیرید. پس کتاب با اینکه شاید نسبت به یک نقشه موضع داشته باشد می‌تواند نقشه نداشته باشد؛ اگرچه قبول دارد که بی‌نقشه نمی‌توان زندگی کرد.

پرسش و پاسخ پیرامون نقشه‌بودن قرآن

پرسش: می‌پذیرید که ساحت عمل بدون نقشه نمی‌شود؛ پس کتاب مقدس که نسخه عمل است حتماً نقشه‌ای دارد اگرچه به آن تصریح نکرده باشد و واقعیت این است که کتاب مقدس به ویژه قرآن کریم به آن تصریح دارد. وقتی می‌گویند خدایی هست، معادی هست، عمل خیر عکس العمل دارد یعنی نقشه دارد. پس حرف ناواقع گرایان غلط و فرضی خلاف واقع است این در واقع همان نکته سوم است.

پاسخ: تمام استدلال شما درست است یعنی کتاب مقدس هم نسخه است و هم نقشه؛ ولی مشکل ما این است که یا در کتاب مقدس چند نقشه وجود دارد و یا نقشه آن با نسخه عملی سازگار نیست. اشعریون از کتاب مقدس جبر؛ معتزله از آن تفویض؛ مجسمه از آن

ریش حنایی خدا را می‌فهمند. معاد جسمانی یا معاد روحانی؛ نبوت فوق حکمت یا حکمت فوق نبوت؛ بحث معراج؛ ماهیت فرشتگان...، یعنی کتاب مقدس چند نقشه دارد. به نظر من با حفظ اصول تفسیری و هرمنوتیک از کتاب مقدس نقشه‌های متعددی به دست می‌آید و کدام کتاب مقدس است که تأویل‌بردار نیست؟ این مشکل جدی بنده نسبت به همه کتاب‌های مقدس است. یعنی ما را با چندین نقشه وارد شهر غریبی کرده‌اند. یا این که کتاب یک نقشه دارد و آن نقشه با واقعیت جهان سازگار نیست. بالاخره شیطان از جن است یا ملائکه؟ خدا متشخص است «لیس کمثله شیء» یا غیر متشخص «اینما تولوا فثم وجه الله»؟

پس ناواقع‌گرایان برای فرار از چند نقشه بودن کتاب مقدس می‌گویند کتاب نقشه‌ای ندارد. اگر عباى انصاف را بر سر بکشیم نباید انتظار داشته باشیم جواب همه سؤالات را از یک مکتب بگیریم؛ همه نسخه‌ها و قانون‌ها و نقشه‌ها را از یک کتاب بگیریم. چه اشکالی دارد که بخشی را از اسلام، بخشی را از مارکسیسم، بخشی را از علی بن ابیطالب (ع) و بخشی را از بودا بگیریم؟ چه بسا این بتواند مسأله‌ای را جواب بدهد ولی مسأله دیگری را نتواند. چه اشکالی دارد که بگوییم این مسأله را خوب گفته ولی آن مسأله را نه؟ به چه دلیل باید به همه مسائل حتی در یک مقوله پاسخ داده باشد.

پایان