

آیا باورهای دینی معقول است؟ (پاسخ به نقدهای مصطفی ملکیان)

چندی پیش (و متأسفانه با تأخیر) باخیر شدم که دوست گرامی آقای مصطفی ملکیان در مصاحبه ای تحت عنوان «پاسخ های استاد ملکیان به پرسشهای منتقدان» (بخش دوم)¹ ملاحظاتی را در نقد نظرات من در خصوص معقولیت باورهای دینی در مقاله «سنت گرایی انتقادی در قلمرو دین»² آورده است. ایشان در آن مصاحبه به اختصار دست کم چهار انتقاد اصلی را بر نظرات من وارد دانسته است. در اینجا می کوشم به احترام جهد عالمانه ایشان ملاحظاتی را در پاسخ به مطالب ارزنده شان به اختصار بیان کنم.

(۱)

انتقاد اول: من در مقاله «سنت گرایی انتقادی» آورده ام که معقولیت باورهای دینی در گرو دو امر است: (نخست) معقولیت درون دینی (به این معنا که فرد دین باور باورهای دینی خود را بر مبنای ملاحظات عمل گرایانه، قرائن غیرگزاره ای (مانند تجربه دینی) و قرائن گزاره ای (مانند سایر باورهای درون دینی یا باورهای مستقل از دین) تصدیق کند)؛ (دوم) معقولیت حداقلی بیرون دینی (به این معنا که باورهای دینی فرد علاوه بر معقولیت درون دینی نباید هیچ مورد ناقض نقض نشده ای داشته باشد).

تفسیر ملکیان از نظر فوق این است که گویی من در دفاع از عقلانیت باورهای دینی مدعی شده ام که اگر مخالفان نتوانند کذب باور دینی من را نشان دهند، این دلیلی بر صدق مدعای من است، و این البته مغالطه ای آشکار است. او در این خصوص می گوید: «حالا که من نمی توانم از ضعف دلالت کذب مدعایت را نتیجه بگیرم، صدق مدعایت را هم نمی توانم نتیجه بگیرم. بنابراین تو باید آگنوستیک باشی. اگر دلالت ضعیف است، باید آگنوستیک باشی، یعنی بگویی نمی دانم مدعایم صادق است یا کاذب. تصور آقای نراقی این بوده که وقتی دلیل ضعیف است، چون نمی شود کذب مدعا را نتیجه گرفت، پس می شود صدق مدعا را نتیجه گرفت. [...] بنابراین متدین وقتی دلیل اش ضعیف است، باید آگنوستیک بشود، یعنی بگوید نمی دانم این مدعا یا عقیده یا باور صادق است یا کاذب.»

پاسخ: من مطمئن نیستم که مقصود ایشان را بدرستی درمی یابم. به نظر می رسد که ادعای ایشان این است که اگر من نتوانم صدق گزاره الف را برای تو اثبات کنم، در آن صورت دلیل من برای باورم به صدق گزاره الف «ضعیف» است، و بنابراین، من خود باید نسبت به صدق گزاره الف لادری شوم. به بیان دیگر، ظاهراً به اعتقاد ملکیان، از اینکه تو دلیلی را که من برای صدق گزاره الف عرضه کرده ام، ضعیف می دانی، باید نتیجه بگیرم که پس دلیلی هم که من برای صدق گزاره الف دارم ضعیف است، و لذا تداوم باور من به گزاره الف ناموجه است. اگر قرائت من از عبارات ایشان درست باشد، در آن صورت به نظرم ادعای ایشان درست نباشد. بگذارید برای روشن شدن مدعایم مثالی بزنم: فرض کنید که یک گروه تبهکار علی را به قتل رسانده اند، و صحنه را چنان ماهرانه آراسته اند که تمام قرائن حکایت از آن می کند که من قاتل علی بوده ام. پلیس من را به جرم قتل علی دستگیر می کند و برای محاکمه به دادگاه می برد. در دادگاه دادستان تمام قرائنی را که حاکی از مجرم بودن من است به هیأت منصفه عرضه می کند. من بوضوح به یاد می آورم که در هنگام وقوع قتل علی در کوهستان با خودم خلوت کرده بودم و اساساً در صحنه جنایت نبوده ام. اما چون شاهی برای اثبات مدعایم ندارم، نمی توانم هیأت منصفه را نسبت به بیگناهی ام قانع کنم. هیأت منصفه (بحق) دلایل من را برای صدق بیگناهی ام «ضعیف» می یابد، و به این اعتبار (بحق) به گناهکاری من حکم می دهد. اما آیا از اینکه دلیل من بر بیگناهی ام (یعنی این واقعیت که بوضوح به یاد می آورم که هنگام قتل در صحنه جنایت نبوده ام) از حیث معرفتی از منظر هیأت منصفه (بحق) ضعیف است، نتیجه می شود که آن دلیل از حیث معرفتی برای خود من هم ضعیف است، و لذا من هم باید مانند اعضای هیأت منصفه خود را گناهکار بدانم یا باور به بیگناهی ام را به حالت تعلیق درآورم؟ به نظرم روشن است که پاسخ منفی است. من بوضوح می دانم که هنگام وقوع جنایت در صحنه نبوده ام، و بنابراین، کاملاً حق دارم که به بیگناهی خودم باور داشته باشم، هر چند که دلیل من بر بیگناهی ام از منظر اعضای هیأت منصفه به قدر کافی قوی و قانع کننده نیست. ایشان حق دارند که دلیل

¹ این مصاحبه توسط آقای حجت الله نیکویی انجام شده است و در اینجا قابل مشاهده است:

<http://www.neeloofar.org/index.php/mostafamalekian-2/1755-181196>

² «سنت گرایی انتقادی در قلمرو دین: نظریه ای در باب منطق اصلاح فکر دینی در اسلام»، آرش نراقی، سنت و افق های گشوده، نشر نگاه معاصر، چاپ اول، ۱۳۹۵، صص. ۷۱-۵.

من را ضعیف بدانند و به گناهکاری من حکم دهند، ولی از این امر نتیجه نمی‌شود که باور من به بیگناهی ام امری نامعقول است، و من هم باید مانند اعضای هیأت منصفه خود را گناهکار بدانم یا دست کم نسبت به بی گناهی ام موضعی لادری گرایانه اختیار کنم. البته اگر در مثال فوق دادستان بتواند نشان دهد که برای مثال من مدتی است که داروهای روان گردانی مصرف می‌کنم که از جمله عوارض آنها این است که بخشهایی از حافظه را پاک می‌کنند و خاطره‌هایی کاذب در آن می‌نشانند، در آن صورت باور من مبنی بر آنکه من بوضوح به یاد می‌آورم که هنگام وقوع جنایت در صحنه نبوده‌ام، با یک مورد ناقض روبرو می‌شود، و اگر من نتوانم این مورد ناقض را دفع کنم، در آن صورت از حیث معرفتی دست کم باید در صدق باورم و در نتیجه بی گناهی ام تردید کنم، و در آن باره حکم به تعلیق حکم بدهم.

(۲)

انتقاد دوم: همانطور که پیشتر اشاره کردم، از جمله مدعیات من در مقاله «سنت گرایی انتقادی» این است که دین داران باورهای دینی خود را بر مبانی متفاوتی می‌پذیرند، و یکی از آن مبانی تجربه‌های دینی است. در این گونه موارد تجربه دینی بنیان تصدیق باور دینی است و تحت شرایطی می‌تواند باور دینی را (در غیاب موارد ناقض نقض نشده) عقلاً موجه سازد. ملکیان در نقد این ادعا می‌گویند: «ما در عالم دینداری اصلاً باورهای این نیپی [یعنی مبتنی بر تجربه] نداریم. [...] در بیرون از دین چنین باورهایی [یعنی باورهای تجربی] داریم، ولی در عالم دینداری نداریم.» به این اعتبار از منظر ملکیان، توجیه باوری دینی بر مبنای تجربه دینی «مفهوم بلامصدق» است.

پاسخ: عبارات ملکیان در اینجا چندان روشن نیست. آیا مقصود او این است که از منظر پدیدارشناسانه اساساً چیزی تحت عنوان «تجربه دینی» در قلمرو حیات دینی وجود نداشته است؟ اگر مقصود وی این باشد، در آن صورت پذیرش مدعای او بسیار دشوار می‌نماید. تاریخ ادیان سرشار از گزارش‌های دین ورزان از تجربه‌های دینی خود است. از عارفان بلند مرتبه تا دین ورزان عامی به تواتر از تجربه‌های دینی فردی یا گروهی خود گزارش داده‌اند. معنای این سخن آن نیست که تمام یا حتی برخی از این تجربه‌ها معتبر و واقع‌نما بوده است و تفسیر و گزارش صاحبان آن تجربه‌ها از محتوای آن تجربیات لزوماً دقیق و صادق بوده است. اما قطعاً معنای آن این است که دست کم از منظر پدیدارشناسانه بسیاری از دین ورزان خود را واجد چنان تجربه‌هایی می‌دانسته‌اند، و در بسیاری موارد باورهای دینی خود را مبتنی بر چنان تجربه‌هایی تلقی می‌کرده‌اند.

به احتمال زیاد ملکیان مایل نباشد این واقعیت تاریخی را انکار کند که بسیاری از دین باوران مدعی تجربه‌های دینی بوده‌اند و دست کم برخی از باورهای دینی خود را بر مبنای چنان تجربه‌هایی توجیه می‌کرده‌اند. بنابراین، شاید باید عبارات او را به نحو دیگری بفهمیم. شاید مقصود او این باشد که ادعای دین باوران در خصوص اعتبار تجربه‌های دینی باطل است. یعنی درست است که کسانی در طول تاریخ ادیان (ولو صادقانه) ادعا کرده‌اند که تجربه‌هایی دینی داشته‌اند، اما آن تجربه‌ها (به عنوان تجربه‌های دینی) نامعتبر و غیراصیل‌اند، یعنی مثلاً زاده توهم و خیال اندیشی صاحبان آن تجربه‌ها بوده‌اند، یا صاحبان آن تجربه‌ها در فهم و تفسیر محتوای آن تجربه‌ها خطا کرده‌اند. این مدعا البته به نحو مشروط می‌تواند درست باشد. برای مثال، اگر کسی معتقد باشد که خدای ادیان توحیدی وجود ندارد یا امر متعالی اساساً بیرون از قلمرو تجربه‌های انسانی است، در آن صورت چنان فردی حق دارد که در اعتبار و اصالت تجربه‌های به اصطلاح دینی تردید کند، و مدعی شود که در عالم دین داری اساساً واقعیتی به عنوان تجربه دینی اصیل وجود ندارد، و لذا باورهای مبتنی بر این گونه تجربیات در واقع مبتنی بر نوعی بدفهمی یا خطای ادراکی‌اند و آن باورها را نمی‌توان (دست کم صرفاً) به اعتبار چنان تجربه‌هایی حتی در بادی نظر موجه دانست. ملکیان البته، در حدی که من می‌دانم، هیچ دلیل روشن و قانع‌کننده‌ای در نفی خدای ادیان توحیدی یا امتناع تجربه چنان خدایی (به فرض وجود) عرضه نکرده است. و در غیاب چنان دلایلی البته نمی‌توان ادعای او را پذیرفتنی دانست. بنابراین، من داوری نهایی خود را در خصوص این انتقاد به وقتی موکول می‌کنم که ملکیان دلایل خود را برای چنان ادعای دشوار و درشتی توضیح دهد.

اما شاید مدعای ملکیان بسیار ساده‌تر از اینهاست. شاید مقصود او صرفاً این باشد که در عالم واقع غالب دین داران باورهای دینی خود را بر مبنای تجربه‌های دینی نمی‌پذیرند. تجربه‌های دینی اصیل (اگر هم واقع وجود داشته باشد) بسیار نادر است و فقط برای گروهی اندک از نخبگان دست می‌دهد. بنابراین، نهادن تته‌تومند دین بر ستون نحیف تجربه دینی تصویری گمراه‌کننده از واقعیت دین در جهان خارج به دست می‌دهد. اگر مقصود ملکیان این باشد، با او موافقم. به همین دلیل است که من در همان مقاله «سنت گرایی انتقادی» به تکرار و تأکید آورده‌ام که منابع باورهای دینی دین باوران متکثر است و تجربه‌های دینی تنها یکی از آن منابع (هرچند از منظر من یکی از مهمترین آنها) است.

(۳)

انتقاد سوم: ملکیان معتقد است که من در مقاله «سنت گرایی انتقادی» مرتکب «مغالطه انداختن بار برهان به دوش مخالف» شده‌ام. یعنی مطابق تفسیر ملکیان، دین باوران دلیلی برای باورهای دینی خود ندارند، و به جای آنکه مسؤولیت اقامه

برهان را بپذیرند و برای باورهای خود دلیل بیاورند، مسؤولیت اقامه برهان را بر دوش رقیب می نهند، و مدعی می شوند که لازم نیست برای صدق باورشان دلیل بیاورند، بلکه این وظیفه رقیب است که برای کذب باور ایشان اقامه دلیل کند. او در توضیح این مغالطه می نویسد: «من می گویم «الف ب است»، و بعد به جای این که به سود مدعای خودم دلیل بیاورم، بگویم: هر کس معتقد است که «الف ب نیست» بر «الف ب نیست» دلیل بیاورد. [...] تو اگر دلیل نداری بر الف ب است، به لحاظ ایپستمولوژیک حق «الف ب است» گفتن نداری، ولو «الف ب است» گفتن ات درست باشد.»

پاسخ: متأسفانه صورتبندی ملکبان از مدعای من درست به نظر نمی رسد. فرض ملکبان این است که از منظر من دین باوران برای باورهای دینی خود دلیلی ندارند یا نمی توانند داشته باشند. برای من روشن نیست که مبنای این تفسیر ملکبان چیست. من در مقاله «سنت گرایی انتقادی» بخش مستقلی را به بحث درباره مبنای پذیرش باورهای دینی از منظر دین باوران اختصاص داده ام، و در آنجا به تفصیل توضیح داده ام که باورهای دینی دین باوران می تواند عمل-بنیان، تجربه-بنیان، و/یا باور-بنیان باشد. و تداوم التزام ایشان به باورهای دینی شان بر این مبنای عقلاً موجه است مادام که این باورها مورد ناقض نقض نشده ای نداشته باشند. برای مثال، فرض کنید که من تجربه ای از حضور خداوند را در زندگی شخصی خود آزموده باشم، و نیز پاره ای براهین اثبات وجود خدا را هم قانع کننده یافته باشم، و علاوه بر آن معتقد باشم که مهمترین نقدهای وارد بر باور به وجود خداوند (مثلاً برهان شر) از نفی وجود خدا ناتوان است. در این شرایط من از حیث معرفتی کاملاً حق دارم که باور خود را به وجود خداوند حفظ کنم. حال فرض کنید که فردی خداناباور درمی رسد و از من می خواهد که از باور خود به خداوند دست بشویم. در اینجا کاملاً طبیعی است که من از آن فرد بخواهم دلایل خود را در نفی باور من به خداوند ارائه کند. آیا مطالبه دلیل در این شرایط در افتادن به ورطه مغالطه است؟ بعید می دانم. حال فرض کنید که فرد خداناباور دلیل خود را در نفی خداوند عرضه کرد، و من توانستم نشان دهم که آن دلیل از اثبات نتیجه مورد نظر او ناتوان است. آیا در این شرایط من حق دارم همچنان به باور خود به خداوند پایبند بمانم؟ آیا اگر در این شرایط فرد خداناباور همچنان اصرار بورزد که من از حیث معرفتی موظفم که باور خود را به خداوند فروبندم یا آن را به تعلیق درآورم، تقاضای او موجه و قابل دفاع است؟ به نظر من پاسخ روشن است.

(۴)

انتقاد چهارم: سرانجام آنکه ملکبان معتقد است که مدل پیشنهادی من در خصوص معقولیت باورهای دینی اگر هم کاربردی داشته باشد فقط درباره باورها یا گزاره های «خرد گریز» متن مقدس به کار می آید. اما وقتی که در متن مقدس به باورها یا گزاره های «خردستیز» (یعنی گزاره هایی که خلاف عقل اند) و «بی ربط» (یعنی گزاره هایی که ربط خود را با زندگی ما از دست داده اند) می رسیم، آن مدل کارایی و اطلاق خود را از دست می دهد.

پاسخ: حقیقت این است که برای من روشن نیست که دلیل ملکبان برای این ادعا چیست. مثالی که او برای توضیح این مدعا می آورد چندان روشنگر نیست. بنابراین، من واقعاً نمی دانم که چرا از نظر او مدل پیشنهادی من بر موارد «خردستیز» و «بی ربط» متن مقدس قابل اطلاق نیست. از این رو شاید بهتر باشد که من خود توضیح بدهم که چرا و چگونه مدل پیشنهادی من بر موارد مورد نظر ملکبان اطلاق می شود.

موارد خردستیز: تحت چه شرایطی یک باور «خرد ستیز» است؟ در حدی که من می فهمم، باور من به گزاره الف در صورتی خرد ستیز است که آن باور دست کم یک مورد ناقض نقض نداشته باشد. بنابراین، وقتی که باور من به گزاره الف با یک مورد ناقض روبرو می شود، من باید به دو پرسش اصلی پاسخ بدهم: (۱) آیا آن مورد ناقض بواقع نقض نشده است یا نه؟ (۲) اگر آن مورد ناقض به واقع نقض نشده است، در آن صورت مطابق مدل پیشنهادی من واکنش مناسب به آن چه خواهد بود؟ مدل پیشنهادی من، همانطور که در مقاله «سنت گرایی انتقادی» به تفصیل آورده ام، پاسخ روشنی برای این وضعیت دارد: اگر باور من به گزاره الف با یک مورد ناقض بواقع نقض نشده روبرو شود (یا به تعبیر ملکبان، معلوم شود که باور من به آن گزاره خردستیز است)، در آن صورت تداوم باور من به گزاره الف از حیث معرفتی ناموجه خواهد بود. در این شرایط دو راه پیش روی من گشوده است: یا باید بکوشم تفسیر بدیلی از آن باور به دست دهم که نسبت به آن مورد ناقض نقض نشده ایمن باشد، یا اگر ارائه چنان تفسیر بدیلی ممکن نیست، در آن صورت باید از آن باور دست بشویم.

اما به نظر ملکبان با این منطق مخالفت اصولی نداشته باشد. احتمالاً اختلاف نظر اصلی بر سر آن است که آیا مورد ناقض بواقع نقض نشده است یا نه، و اگر هست، آیا ارائه تفسیر بدیلی از آن باور ممکن است که نسبت به آن مورد ناقض ایمن باشد یا نه. برای مثال، به نظر می رسد که ملکبان و من هر دو موافق ایم که اگر برهان شر معتبر و منتج باشد، تداوم باور به خدای ادیان توحیدی (یعنی یک خدای مطلق، عالم مطلق، و خیر محض) عقلاً ناموجه خواهد بود. اما ظاهراً تفاوت ما در این است که از نظر من برهان شر به نتیجه مورد ادعایش نمی انجامد (و بنابراین، بواقع یک مورد ناقض نقض نشده علیه باور به خدای ادیان توحیدی نیست و لذا تداوم باور من به خدای ادیان توحیدی همچنان عقلاً موجه است)، و ملکبان معتقد است که آن برهان نتیجه مورد

ادعایش را اثبات می کند (و لذا بواقع یک مورد ناقض نقض ناشده علیه باور به خدای ادیان توحیدی است، و لذا تداوم باور من به خدای ادیان توحیدی عقلاً ناموجه است). اما اختلاف بر سر مصادیق را چگونه می توان ناقض اصل مدل پیشنهادی من در خصوص عقلانیت باورهای دینی دانست؟

موارد «بی ربط»: اما درباره گزاره هایی که در متن مقدّس آمده است و با زندگی مدرن «بی ربط» است، چه می توان

گفت؟

اول آنکه، «ربط» تا حدّ زیادی تابع منظر است. به بیان دیگر، ربط میان دو امر الف و ب تا حدّ زیادی در گرو مبنایی است که برای مقایسه برمی گزینیم. فرض کنید کسی مانند ملکبان بپرسد که آیا میان نحوه تعمیر چرخ کالسکه در سه هزار سال قبل و زندگی امروزمین ما که در آن کالسکه نقش مهمی در حمل و نقل ندارد، ربطی وجود دارد یا نه. به نظرم این پرسش پاسخ روشنی ندارد مگر آنکه پیشتر روشن کنیم از کدام منظر از ربط میان این دو امر می پرسیم. برای مثال، اگر مقصود این باشد که آیا در جامعه ای که در آن کالسکه دیگر وجود ندارد، عاقلانه است که کسی نحوه تعمیر چرخ کالسکه را بیاموزد و مغازه تعمیر کالسکه بگشاید و بکوشد از این راه زندگی خود را بگذراند، در این صورت البته پاسخ احتمالاً منفی خواهد بود، یعنی حرفه تعمیر چرخ کالسکه به منزله راهی برای امرار معاش ربط خود را با بازار کار در جامعه ای که در آن دیگر کالسکه وجود ندارد، تا حدّ زیادی از دست داده است. اما آیا از این امر نتیجه می شود که پس هیچ ربطی میان این دو مقوله وجود ندارد؟ بسیار بعید می دانم. برای مثال، کاملاً ممکن است که مطالعات نشان دهد که شیوه تفکری که زمینه ساز اختراع چرخ و ساختن کالسکه بوده است، یا شیوه ای که برای کشف مشکل آن چرخ و رفع آن مشکل در سه هزار سال پیش به کار گرفته می شده است (مثلاً استفاده از نوعی تفکر استقرایی)، امروزه همچنان در بنیان تفکر علمی ما وجود دارد، و اساس شکل گیری تکنولوژی مدرن بوده است، و از این حیث ربط معناداری میان این پدیده ها وجود دارد. نکته اصلی البته این است که «ربط» تا حدّ زیادی تابع منظر است، و چه بسا دو امر که از یک منظر بی ربط می نمایند، از منظری دیگر به نحو مهمّ و معناداری مربوط به نظر آیند.

دوم آنکه، فرض کنیم که حق با ملکبان است و پاره ای از گزاره ها یا اجزای متن مقدّس با زندگی امروزمین ما بواقع بی ربط است. برای مثال، ممکن است بگوییم که متون مقدّس غالباً در فضای جهان باستان شکل گرفته اند، و بنابراین، عناصر زیادی از آن جهان سپری شده را در خود بازمی تابانند که با زندگی انسان مدرن در جهان جدید دیگر تناسب و ربط معناداری ندارد. اما از این مدعا چه نتیجه ای حاصل می شود؟ به نظرم کاملاً ممکن است که فرد این مدعا را بپذیرد و در عین حال ادعا کند که تمامت جهان متن- یعنی جهانی که از دل مجموعه اجزای «باربط» و «بی ربط» متن برآمده است- همچنان با وضعیت بشری ما در جهان جدید ربط معناداری دارد. یعنی عناصر باربط و بی ربط متن در کنار هم در خدمت آفریدن جهانی بوده اند که در تمامت خود همچنان معانی ژرفی را درباره انسان و وضعیت او در این جهان بر ما آشکار می کند. این ویژگی البته منحصر به متون مقدّس نیست. برای مثال، بسیاری از عناصر فرهنگی و اجتماعی جهان هومر در ادیسه «ربط» خود را با زندگی ما در جهان جدید از دست داده است. اما از این امر (به فرض صحت) بر نمی آید که جهانی که هومر در کتاب خود به مدد عناصر عهد عتیق آفریده است، فاقد معانی عمیق است و با جهان امروزمین ما ارتباط و نسبت معنادار و معنابخشی ندارد.

باری، به سهم خود از نقدهای عالمانه ملکبان سپاسگزارم، و امیدوارم باب این گونه بحثهای انتقادی همچنان گشوده بماند.

آرش نراقی

کالج موراوین، پنسیلوانیا

۲۵ ماه می ۲۰۱۹