

## عقلانیت ایمان از منظر سوین برن

حسن قنبری\*

دانشیار پردیس فارابی دانشگاه تهران

(تاریخ دریافت: ۹۲/۱۰/۳۰؛ تاریخ پذیرش: ۹۳/۲/۹)

### چکیده

در این نوشتار ابتدا به دو تلقی از مفهوم عقل اشاره می‌شود. در ادامه به نگاه ریچارد سوین برن اشاره خواهد شد که مطابق با تلقی نخست از عقل است. همچنین بیان خواهد شد که از نظر سوین برن ایمان دینی و باور عادی، از یک نوع عقلانیت برخوردارند. در این زمینه ضمن اشاره به تعریف رایج معرفت نزد معرفت‌شناسان، این پرسش را پاسخ می‌دهیم که ایمان دینی چه نسبتی با معرفت دارد؟ در این زمینه اصولی راه بررسی خواهیم کرد که سوین برن برای عقلانیت باور ذکر می‌کند. در ادامه به تعریف خاصی که در کلامی اسلامی از ایمان وجود دارد، یعنی "تصدیق قلبی" می‌پردازیم و گفته خواهد شد که مفهوم ایمان مفهومی کاملاً درون‌دینی و مختص ادیان الهی است. در نهایت به این نتیجه می‌رسیم که با این تلقی از عقلانیت، ایمان معرفت نیست.

### واژگان کلیدی

ایمان، تصدیق قلبی، عقلانیت، معرفت.

## ۱. مقدمه

عقلانیت ایمان از دیرباز مورد توجه متفکران بوده است. در دوره جدید، این موضوع به یکی از مهم‌ترین موضوعات فلسفه دین مبدل شده است. درباره این موضوع می‌توان به سه رویکرد مشخص اشاره کرد: ۱. عقل‌گرایی حداکثری که بر اساس آن، ایمان نیز مانند هر باور دیگری، باید با معیارهای عقلی ارزیابی شود و از آنجایی که طرفداران این رویکرد مصداق عقلانیت را منحصر به حوزه علوم تجربی می‌کنند، ایمان را فاقد عقلانیت می‌دانند. نمونه بارز این رویکرد را می‌توان در آرای آنتونی فلو مشاهده کرد؛ ۲. ایمان‌گرایی افراطی که بر عکس رویکرد اول، نه تنها ایمان را از ارزیابی عقلانی معاف می‌کند، بلکه آن را ضد عقلی می‌دانند. نمونه بارز این رویکرد را می‌توان در اندیشه کیرکگور دید و ۳. رویکرد کسانی که به نوعی می‌خواهند میان عقل و ایمان جمع کنند؛ کسانی که معتقدند ایمان از عقلانیت برخوردار است.

ما در این نوشتار موضوع مذکور را از منظر ریچارد سوین برن بررسی می‌کنیم؛ کسی که در آثار مختلف خود کوشیده است تا خداباوران را در داشتن ایمان دینی موجه نشان دهد.

## ۲. دو تلقی از عقل

متفکرانی که در حوزه علوم شناختی کار می‌کنند، اغلب درباره تعریف عقلانیت اختلاف نظر دارند. از آنجا که به لحاظ لغوی این واژه مصدری است به معنای منسوب به عقل، می‌توان گفت که چیزی از عقلانیت برخوردار است که بر مدار عقل باشد. اما از آنجا که همیشه دو تلقی از مفهوم عقل وجود داشته، لازم است که به نحو مختصر به آنها اشاره کنیم:

تلقی نخست، که از دکارت به بعد در تفکر غربی بر آن تأکید شد و کانت آن را به کمال رساند. این تلقی را عقل دکارتی - کانتی می‌نامیم؛ مفهومی از عقل که می‌توان پیشینه آن را در آثار ارسطو دید، آنگاه که در کتاب متافیزیک این نوع اندیشیدن را فلسفی نامید و پس از وی الهی‌دانان قدیم مسیحی، نیز آن را به همین نام نامیدند و در مقابل الهیات قرارش دادند؛ تلقی

دوم را عقل الهیاتی یا عقل دینی می‌نامیم. بر این اساس معتقدیم که عقلانیت ایمان دینی را باید بر اساس این دو تلقی ارزیابی کرد.

در توضیح تلقی نخست می‌توان گفت گرچه دیدگاه کانت با نقد و بررسی‌های مختلف روبه‌رو شده است، اما می‌توان ادعا کرد که عقل نظری کانت نه تنها مبنای فکری بسیاری از فیلسوفان غربی است، بلکه اغلب الهی‌دانان جدید مسیحی نیز آن را از مسلمات نظام الهیاتی خود دانسته‌اند و به‌ندرت بتوان متفکری را یافت که متأثر از کانت نباشد.

در توضیح تلقی دوم به دو الهی‌دان بزرگ، یکی از سنت مسیحی و دیگری از سنت اسلامی اشاره می‌کنیم: پل تیلیش در کتاب الهیات نظام‌مند خود، تلقی خاصی از عقل را مطرح می‌کند که در نوع خود جالب است. او دو نوع عقل را مطرح می‌کند: عقل وجودی و عقل ابزاری. به عقیده تیلیش عقل وجودی از پارمیندس تا هگل سلطه داشته است، در حالی که مفهوم عقل ابزاری، هرچند در تفکر ماقبل فلسفی و فلسفی حضور داشته، از زمان فروپاشی ایدئالیسم آلمانی و ظهور تجربه‌گرایی انگلیسی استیلا یافته است (تیلیش، ۱۳۸۱، ۱: ۱۱۶). از نظر تیلیش تا زمانی که این دو مفهوم از عقل ملازم هم باشند، خطری در کار نیست، اما اگر عقل ابزاری از عقل وجودی انفصال یابد، انسانیت را از انسان سلب می‌کند (همان، ۱۱۷-۱۱۹)، اتفاقی که به عقیده وی در دوره مدرن رخ داد و به تنهایی عقل انجامید که این خود عامل اصلی شکاکیت دوره مدرن است. به نظر تیلیش راه‌حل غلبه بر این وضع نامطلوب، اتحاد عقل خودمحمور با کنه عقل است که این امر تنها در پدیده وجد یا خلسه رخ می‌دهد؛ این حالت زمانی روی می‌دهد که سر یعنی مبدأ هستی و معنا ذهن را فرا گیرد (همان: ۱۶۶). اینجاست که تیلیش تفکر خلسه‌ای را مطرح می‌کند؛ تفکری که به وحی و انکشاف توجه دارد و بر حالت‌های وجد و خلسه مبتنی است.

ملاصدرا نیز در تقسیم عقل تعبیراتی دارد که با تعبیرات تیلیش مقایسه‌شدنی است. او در جایی عقل را به مطبوع و مکتسب یا فطری و مصنوع تقسیم می‌کند و در ضمن توضیح روایتی از علی علیه السلام می‌گوید: آن عقل فطری یا مطبوع، همان ودیعه الهی در قالب غیراکتسابی و غیرحصولی است که با جان انسان آمیخته و زمینه‌ساز کسب شهود حقایق است. اما عقل

اكتسابی عقل مبتنی بر تجربه و ابزارهای شناختی و مفهوم و تصور و تصدیق و استدلال است. همچنین در شرح روایاتی که عقل را نخستین مخلوق خدا می‌دانند، چنین می‌گوید: ماهیت و ذات آن حقیقت، جوهری است که به هیچ وجه به اجسام تعلق ندارد و بدون شک او اشرف و اکرم ممکنات است (شیرازی، ۱۳۶۷: ۲۱۶).

در جای دیگری می‌گوید: این موجود که اشرف ممکنات و محبوب‌ترین مخلوقات به حساب آمده و «عقل» نام دارد، چیزی جز حقیقت روح اعظم (که خداوند در کلام خود به آن اشاره کرده است) نیست؛ روح اعظم همان نفخه الهی است که خداوند هنگام خلقت آدم، در وجود او دمیده است (همان). در کتاب المبدأ و المعاد نیز در بیان حقیقت محمدیه می‌گوید: «عقل کل، سید ممکنات، عبد اعلی و ممکن اشرف، حقیقت محمدیه است، در زبان اهل تصوف، و آن اول است در تعقل، و آخر است در درک و عمل. حقیقت همه عوالم در آن موجود است» (شیرازی، ۱۳۶۲: ۵۶۷).

تفاوت این دو نوع تلقی به طور کامل آشکار است و اگر بخواهیم از تعبیرات ویتگنشتاینی استفاده کنیم، باید بگوییم که به دو جهان مختلف تعلق دارند. نکته شایان توجه در تفاوت دو تلقی مذکور، این است که بر خلاف تلقی دوم، تلقی نخست، نگاه وجودشناختی به عقل ندارد، پس به تعریف عقل پرداخته نمی‌شود. در عوض، سعی می‌شود که به مصادیق عقلانیت اشاره شود. برای مثال جانانان کوهن در مقاله عقلانیت (Rationality)، مصداق برای عقلانیت ذکر می‌کند. با نظر به عقل نظری کانت و نیز به نظر می‌رسد مسئله معرفت، که سه مصداق یعنی عقلانیت ریاضی، منطقی و استقرایی از مصادیق عقلانیت نظری هستند و بقیه مصداق عقلانیت عملی اند (Cohen, 1992, p.415-416)؛

### ۳. نگاه سوین برن به عقل و عقلانیت

ریچارد سوین برن به عنوان فیلسوف دین، مانند اغلب متفکران جدید غرب کاملاً در فضای تلقی نخست از عقل کار می‌کند. شاهد مدعای مذکور این است که از یک طرف وی در هیچ یک از آثار خود به تعریف عقل نمی‌پردازد و مانند دیگر متفکران جدید اساساً نگاهی

وجودشناختی به عقل ندارد؛ از طرف دیگر، در مقام بررسی عقلانیت ایمان، اساساً به جای واژه ایمان (Faith) همه‌جا از واژه باور (Belief) استفاده می‌کند. بر این اساس بحث خود درباره عقلانیت ایمان را بر عقلانیت باور متمرکز می‌کند؛ چرا که معتقد است تمام عباراتی که در الهیات به کار می‌روند، دقیقاً همان معنای زبان عادی را دارند (Swinburne, 1993, p51). بنابراین در بحث از عقلانیت ایمان اصولی برای عقلانیت ذکر می‌کند که دقیقاً به معیارهای عقلانیت مدرن معطوف است.

ایشان در کتاب ایمان و عقل ماهیت باور را باور به Belief that می‌داند؛ به اصطلاح معرفت‌شناسی باور گزاره‌ای. در ادامه به این نکته اشاره می‌کند که هر باور در مقابل باورهای بدیلی قرار می‌گیرد که مهم‌ترین بدیل هر باور، نقیض آن باور است: برای مثال باور به گزاره الف، ب است، در مقابل باور به الف، ب نیست، قرار دارد؛ البته باورهای بدیل دیگری غیر از نقیض خود گزاره نیز وجود دارند. از نظر سویین برن باور به یک گزاره همیشه به معنای این است که آن گزاره محتمل‌تر از نقیض خود یا بدیل آن است (Swinburne, 2005, 5) و این نکته بسیار مهمی است که بعدها در بحث از عقلانیت ایمان بر آن متمرکز می‌شویم. در همین جا اشاره می‌کند که منظور وی احتمال منطقی است. وقتی کسی باور دارد که گزاره p محتمل‌تر از هر بدیل دیگری است، این باور درباره احتمال منطقی است. در ادامه رابطه باور با قرینه را بررسی می‌کند و در پاسخ به این پرسش که چرا یک قضیه محتمل‌تر از بدیل آن است، بر لزوم داشتن قرینه برای محتمل‌تر شدن باور تأکید می‌کند (Ibid, 15) و ضمن بیان ویژگی‌های قرینه در نهایت می‌گوید: ادعای کلی من این است که کسی می‌تواند به قضیه p باور داشته باشد که قراین وی، آن قضیه را از هر قضیه بدیل آن، محتمل‌تر بسازد (Ibid, 22). من این پیشنهاد را قبول ندارم که کسی می‌تواند به قضیه‌ای باور داشته باشد، در حالی که همه قراین عام آن را نامحتمل می‌سازند و هیچ قرینه‌ای برای آن ندارد (Ibid, 24).

در ادامه ضمن اشاره به این نکته که باور عقلانی، آن باوری است که به لحاظ معرفت‌شناختی موجه باشد (Ibid, 43) به بیان معیارهای عقلانیت باور می‌پردازد. اصل بهترین تبیین، اصل گواهی (testimony) و اصل آسان‌باوری (credulity) را از جمله

مهم‌ترین اصول عقلانیت باور می‌داند که در تمام حوزه‌های معرفتی به‌کار می‌روند. درباره اصل گواهی می‌گوید: آنچه دیگران به ما می‌گویند، منبع مهمی برای معرفت ما درباره جهان است، البته تا زمانی که قراینی خلاف آن وجود نداشته باشد (Ibid, 49). اینجاست که پای اصل وثاقت (authority) به‌میان می‌آید که بیشتر باورهای ما بر اساس وثاقت است (Ibid, 51) و اصل گواهی این‌گونه باورها را محتمل می‌کند (Ibid, 52). در ادامه به مبنای گروهی و ایرادهایی که به آن وارد شده است، اشاره می‌کند و می‌گوید: همه باورهای ما درباره تجارب حسی، الزاماً به اصل زودباوری برمی‌گردند که اگر آن را قبول نکنیم، تمام باورهای ما درباره جهان بیرون ناموجه می‌شوند (Ibid, 56). در ادامه ضمن پرداختن به باورهای پایه، چنین می‌گوید: شکی نیست که برای برخی از مردم قضیه خدا وجود دارد، پایه است، زیرا از آگاهی آنان از حضور خدا به‌دست آمده است؛ آگاهی که ممکن است از مشارکت آنان در مراسم عبادی کلیسا حاصل آمده باشد. من بر اساس اصل زودباوری آنان را در داشتن چنین باوری محق می‌دانم، مگر اینکه این باور دچار تعارضی درونی باشد یا قرینه نقیضی وجود داشته باشد ... نکته مهم اینجا این است که سوین برن حتی باورهای پایه را منوط به نبود قرینه مخالف می‌داند و در نهایت خداباوران و نیز ملحدان و لادریون را به استدلال برای تقویت یافته‌های تجربی خود نیازمند می‌داند (Ibid, 90).

ایشان همچنین در مقدمه کتاب انسجام خدا باور یاظهار می‌کند که باید موضوعات را با دقت و صداقت بررسی کنیم، زیرا در فضای فلسفه تحلیلی مدرن لازم است که بکوشیم تا آنجا که امکان دارد، معنای آموزه‌های دینی را واضح و آشکار بیان کنیم (Swinburne, 1993, p7). بر اساس همین مبنا، در کتاب مذکور در صدد آن است که نشان دهد باورهای الهیاتی نیز از انسجام برخوردارند، زیرا انسجام یکی از نشانه‌های عقلانیت مدرن است. از آنجا که انسجام را چنین تعریف می‌کند: گزاره‌ای که فرض صدق آن مستلزم هیچ تناقضی نباشد (Ibid, 13). در ادامه گزاره دارای انسجام را، گزاره منطقیاً ممکن می‌نامد (Ibid, p14). با توجه به مطالب مذکور به این نتیجه می‌رسد که گزاره‌های دینی از انسجام

برخوردارند و برای اثبات این امر ابتدا استدلال‌های مخالفان را باطل می‌کند و سپس به نفع نظریه خویش استدلال می‌آورد (Ibid, p.99):

#### ۴. مفهوم ایمان دینی

پس از این نگاه اجمالی به عقل و عقلانیت از منظر سوین برن، اینک لازم است که به‌نحو مختصری به مفهوم ایمان دینی نیز نظری داشته باشیم. مراد از ایمان دینی در اینجا، ایمان در سه دین الهی است؛ بنابراین برای فهم معنای ایمان، باید سراغ متون این سه دین رفت. در این نوشتار جای پرداختن تفصیلی به این موضوع نیست و قصد مراجعه به متون هر سه دین را نداریم و تنها نگاهی اجمالی به مفهوم ایمان در فرهنگ اسلامی خواهیم داشت. به‌نظر می‌رسد که اینجا با وجود اختلافات موجود در تعریف ایمان، درباره رکن اساسی آن اتفاق نظر وجود ندارد. با مراجعه اجمالی به آیات و روایات اسلامی به این نتیجه می‌رسیم که ایمان شاید ظاهری و باطنی باشد؛ ایمان ظاهری در واقع همان ایمان زبانی است که شخص با بیان آن وارد جامعه اسلامی می‌شود. تمام فرقه‌های کلامی تصدیق قلبی را در تعریف ایمان باطنی یا واقعی شرط دانسته‌اند. در اینجا به سه نمونه از نظرهای الهی‌دانان اسلامی مراجعه می‌کنیم: ایمان تصدیق قلبی است، یعنی اگر کسی خدا و آنچه او معرفت آن را لازم دانسته است تصدیق کند، مؤمن است (سید مرتضی، ۱۴۱۱: ۵۳۶). ایمان فقط تصدیق قلبی است (طوسی، ۱۳۹۹، ج ۳: ۲۲۷). اصل در ایمان مجرد علم و تصدیق یعنی همان معرفت قلبی است (شیرازی، ۱۳۶۳، ۱: ۲۴۹). آشکار است که این سه نظر مستند و مبتنی بر قرآن و روایات اسلامی است.

#### ۵. نتیجه‌گیری

به‌نظر می‌رسد که بحث فعلی ما درباره همین نوع ایمان است. در اینجا پرسش‌های مهمی مطرح است: تصدیق قلبی به چه اموری تعلق می‌گیرد؟ تصدیق قلبی از چه مقوله‌ای است؟ آیا از مقوله علم است یا دون علم یا فوق آن؟ همچنین اگر از مقوله علم باشد، آیا این علم

همان معرفت به معنای امروزی آن است؟ واضح است که مهم‌ترین متعلق ایمان دینی خداست. بنابراین وقتی گفته می‌شود باید به خدا ایمان داشت، این پرسش مطرح می‌شود که آیا این ایمان به ذات خداوند به عنوان یک عین تعلق می‌گیرد یا صرفاً به گزاره خدا وجود دارد؟ اگر اینجا تصدیق قلبی به معنای معرفت عقلی (عقل کانتی) باشد، به نظر نمی‌رسد که انسان راهی به شناخت ذات خداوند داشته باشد. در این زمینه ملاصدرا سخن جالبی دارد که خلاصه آن این است که خداوند فوق عالم خلق و امر است، بنابراین حس و عقل را راهی به شناخت آن نیست: فإن تصرف الحسّ و ما یجری مجراه، لما کان فیما هو من عالم الخلق و التقدير. و تصرف العقل، لما کان فیما هو من عالم الأمر و التدبیر، فالذی یکون فوق الخلق و الأمر جمیعاً، فهو محتجب عن الحسّ و العقل جمیعاً؛ فلا یدرک نور الحق إلا بنور الحق و لا ینال إلا بقوة من له الأمر و الخلق (اسفار، ج ۷: ۳۸)

بنابراین مگر کسی قائل به این باشد که در تجربه دینی، شخص تجربه‌گر ذات و عین امر نامتناهی، امر مطلق یا خدای ادیان الهی را شهود می‌کند که در آن صورت می‌توان متعلق تصدیق قلبی را آن ذات الهی دانست؛ موضوعی که در سنت کلام اسلامی، حتی درباره شخص پیامبر نیز کسی چنین سخنی نگفته است. پس باید گفت که گزاره خدا وجود دارد، متعلق تصدیق قلبی است، یعنی مؤمن کسی است که گزاره «خدا وجود دارد» را قلباً تصدیق می‌کند. حال سخن این است که تصدیق مذکور چگونه و با چه قوه‌ای صورت می‌گیرد؟ اگر قلب را غیر از عقل عادی بدانیم (کما اینکه در واژه‌شناسی کلام اسلامی چنین است) باید بگوییم که تصدیق قلبی معرفت به معنای اصطلاحی آن نیست، بلکه از مقوله علم به معنای یقین است. اینجاست که به نظر می‌رسد تلاش‌هایی که برای توجیه معرفت‌شناختی ایمان دینی به عمل می‌آید، همه بی‌نتیجه خواهد ماند. زیرا نه دلایل عقلی اثبات وجود خدا و نه معیارهای عقلانیتی که معرفت‌شناسانی نظیر سوین برن ارائه می‌دهند، هیچ‌کدام به تصدیق قلبی (علم یقینی) منجر نمی‌شوند. چنانکه در بیان ماهیت باور گفته شد، به تصریح خود سوین برن، باور به یک قضیه، یعنی تصدیق اینکه آن گزاره محتمل‌تر از بدیل خود است. از این بیان کاملاً

واضح است که در قلمرو معرفت اصطلاحی، نمی‌توان از یقین سخن گفت. اینجاست که باید ایمان دینی را مقوله‌ای فوق علم (معرفت) دانست و آن را در قلمرویی فوق عقل عادی قرار داد؛ همان عقلی که پل تیلیش و ملاصدرا از آن سخن گفته‌اند. اما اگر اصرار داشته باشیم که ایمان دینی را در حوزه عقل عادی بگنجانیم، به‌نظر می‌رسد که باید از تصدیق قلبی دست بکشیم و آنرا در چارچوب تعریفی قرار بدهیم که معرفت‌شناسان برای معرفت دارند. در این صورت به‌نظر می‌رسد که دو اصل گواهی و آسان‌باوری سوین برن و نیز داشتن انسجام منطقی در عقلانی ساختن ایمان به ما کمک می‌کند. زیرا همه ما در عمل آنها را به‌کار می‌بریم: به قول سوین برن چه در مورد باورهایی که مبتنی بر تجربه‌های خود ماست و چه درباره باورهایی که از دیگران می‌گیریم، مقتضای این دو اصل این است که اگر قرینه‌ای علیه آنها وجود نداشته باشد، آنها را بپذیریم. در مورد باورهای دینی نیز همین امر صادق است، اینجاست که تمسک به اصل وثاقت بسیار اهمیت دارد. جالب است که در الهیات قدیم مسیحی نیز چنین نظری وجود دارد؛ آگوستین با تمایز قائل شدن میان فهم و باور می‌گوید: باور تصدیق یک قضیه بر اساس وثاقت و فهم، تصدیق یک قضیه براساس عقل فلسفی است (Taliaferro, 2010, p.92). به‌نظر می‌رسد که کاربرد این اصول در مورد محتوای ایمان اسلامی از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، چرا که نه‌تنها اعتبار متون دینی، بلکه اصول ایمانی شاید مبتنی بر وثاقت باشد. به‌ویژه اینکه مضامین برخی روایات چنین است که پیامبر اسلام در ابتدای دعوتشان، به این اصل تمسک جستند. بر این اساس، ایمان از مقوله اعتماد است؛ اعتمادی که لازمه زندگی انسانی است و باورهای همه انسان‌ها کم و بیش بر آن استوار است. با این بیان می‌توان گفت که ایمان از عقلانیت متعارف (یکی از انواع ۹ گانه عقلانیت در مقاله کوهن) برخوردار است. با این حال پرسش مهمی باقی است که آیا این ایمان، ایمان ظاهری است یا واقعی؟ به‌نظر می‌رسد که این نگاه به ایمان دینی، تنزیل شأن ایمان است نه ترفیع جایگاه آن.

## منابع

۱. تیلیش پل (۱۳۸۱)، *الاهیات سیستماتیک*، حسین نوروزی، تهران، حکمت.
۲. سید مرتضی (۱۴۱۱ق)، *الذخیره فی علم الکلام*، قم، دفتر انتشارات اسلامی.
۳. شیرازی صدرالدین (۱۳۶۷)، *شرح اصول کافی*، تصحیح محمد خواجهی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۴. \_\_\_\_\_ (۱۳۶۲)، *المبدأ و المعاد*، به کوشش عبدالله نورانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
۵. طوسی محمد (۱۳۹۹ق)، *الاقتصاد فیما يتعلق بالاعتقاد*، نجف، مطبعه الاداب.
6. Cohen, L.Jonathan (1992), *Rationality, In A companion to Epistemology*, oxford: Blackwell.
7. Swinburne, Richard (1993), *The Coherence of Theism*, Glarendon prees Oxford.
8. Swinburne Richard (2005), *Reason and Faith*, Oxford University Press.
9. Taliaferro Charles (2010), *A Companion to Philosophy of Religion*, Blackwell.