

## رابطه و نسبت عقل و ایمان<sup>۲۱</sup>

ترنس پنلهوم

ترجمه احمد رضا مفتاح

عضو هیأت علمی مرکز مطالعات و تحقیقات ادیان و مذاهب

### چکیده

رابطه عقل و ایمان همواره مسئله‌ای بحث‌انگیز بوده است. عالمان الهیات قرون وسطا در پی تلفیق فهم فلسفی و ایمان دینی بودند. آگوستین و آنسلم فهم را پاداش ایمان می‌دانستند و آکویناس تلاش کرد میان فلسفه ارسطویی و وحی مسیحی هماهنگی برقرار کند. پس از دکارت با تفکیک میان امور ذهنی و عینی، زمینه تفکیک قلمرو علم از الهیات فراهم شد. علاوه بر این، با نقادی‌های کانت و هیوم از الهیات عقلی، امکان الهیات می‌شود، دین و حیانی به دین طبیعی تبدیل شود. از این رو، ادعاهای فلسفی را کنار گذاشتند تا حق ادعاهای مبتنی بر وحی را ادا کنند. گروه دیگری از مخالفان الهیات عقلی مثل بلاتینجا معتقدند که اگر از تصور مبناگرایی دکارتی دست برداریم و اعتقاد به خدا را اعتقاد پایه بدانیم، عقلانیت ایمان مسئله‌دار نخواهد بود و مدافع ایمان مجبور به اتخاذ موضع ایمان‌گرایی نیست. مقاله حاضر، سیر تاریخ و نقاط قوت و ضعف این دیدگاه را بررسی می‌کند.

واژه‌های کلیدی: الهیات طبیعی، مبناگرایی، ایمان‌گرایی، عقلانیت، اعتقاد پایه.

۱. مشخصات کتاب‌شناسی این مقاله چنین است:

Penelhum, Terence, The Idea of Reason, in Companion Encyclopedia of theology, ed. by Peter Byrne and Leslie Houliden, Routledge, 1995.

۲. عنوان اصلی این مقاله «مفهوم عقل» است، اما با توجه به این‌که کاربرد عقل در الهیات بررسی می‌شود و از رابطه عقل و ایمان و نیز عقلانیت دینی سخن به میان می‌آید، عنوان «رابطه عقل و ایمان» برای نوشته حاضر برگزیده شد.

ارتباط بین فلسفه و ایمان دینی، هیچ‌گاه یک ارتباط ساده نبوده است. فلاسفه وظیفه خاص خود می‌دانند که عقلانی بودن فعالیت‌ها و نگرش‌های دیگران را ارزیابی کنند. در دوره‌های جدید، بیشتر فلاسفه، عقلانی بودن ایمان را دست‌کم مسئله‌دار دانسته‌اند و به نظر بسیاری این امر با معیارهای عقلانیتی که برای آن به کار برده‌اند، جور در نمی‌آید. در جبهه ایمان همواره کسانی بوده‌اند که این امر را عملی جسورانه دانسته‌اند، زیرا به نظر برخی از آنان ایمان هیچ الزامی ندارد که عقلانی باشد. (دیدگاهی که به ایمان‌گرایی معروف است). برخی معیار عقلانیتی را که فلاسفه برای ایمان به کار برده‌اند، معیار نادرستی می‌دانند. در روزگار ما عقیده دوم تأثیر فزاینده‌ای در میان فلاسفه مسیحی داشته، و این به دلیل تحوّل در درک شخصی آنان از فلسفه است. بسیاری از فلاسفه، اعم از مسیحی یا غیرمسیحی، به این نتیجه رسیده‌اند که از تصور نقش فلاسفه که از زمان دکارت بر تفکر فلسفی جدید سیطره داشته است، دست بردارند. این امر درک مبنا‌گروی فلسفه نامیده شده است و برخی فلاسفه مسیحی معاصر استدلال می‌کنند که اگر این نوع فهم از فلسفه مطرود شود، عقلانیت ایمان دیگر مسئله‌دار نخواهد بود و مدافع ایمان مجبور نیست در دفاعیات، دیدگاه ایمان‌گرایی را اتخاذ کند.

هدف از این مقاله بررسی این دیدگاه و تاریخ فلسفی و رای آن و بررسی نقاط قوت و ضعف آن است.

### ایمان و عقل قبل از دکارت

مباحث مربوط به ایمان و عقل اغلب بدون تحلیل چپستی عقل صورت می‌گیرد. از زمان ارسطو تمایز بین عقل نظری و عملی، یعنی تمایز بین به کار بردن قوای عقلانی ما برای رسیدن به حقیقت و به کار بردن آنها برای هدایت رفتار ما، یک مسئله پیش پا افتاده فلسفی بوده است. به کسی که در کاربرد اول موفق می‌شد، می‌گفتند حکمت نظری را نشان داده و به کسی که در کاربرد دوم موفق می‌شد، می‌گفتند حکمت عملی یا خردمندی را نشان داده است. عقل نظری عموماً به عقل محض، که کلاً به امر پیشینی می‌پردازد و عقل استقرایی یا تجربی، که به راهنمایی حواس یا صور دیگر تجربه می‌پردازد، تقسیم می‌شود. عقل نظری و عملی به عنوان انواع یک جنس تلقی می‌شوند، زیرا هر یک باید مطابق اصولی که بررسی آنها به عهده

منطق‌دانان است، عمل کنند، به طوری که اگر آرای کسی غیرمنسجم یا مبهم باشد و نیز اگر رفتار او ناسازگار یا خود ویران‌گر باشد، می‌توان آن را غیرعقلانی و غیرمنطقی دانست.

مباحث مربوط به عقلانیت ایمان عموماً دربارهٔ ارتباط ایمان با عقل نظری است؛ یعنی دربارهٔ میزان اثبات‌پذیری باورهای مؤمنان از طریق استدلال محض یا استقرایی، و یا میزان سازگاری آنها با حقایقی که از راه صور مختلف استدلال کسب می‌شوند و یا میزان انسجام درونی آن باورها با یکدیگر است. ولی این مباحث هم‌چنین ممکن است مربوط به این باشد که شخص مؤمن تا چه میزان به دنبال نوعی زندگی؛ عاقلانه و رضایت‌بخش یا نابخردانه و یأس‌آور باشد؛ چنین مسائلی مربوط به حیطة عقلانیت عملی ایمان است نه عقلانیت نظری. دسته‌سومی از مسائل وجود دارند که ظاهراً این تقسیم را در بر می‌گیرند. فلاسفه اغلب می‌گویند که ملاحظات عقلانی و قید و بند، نه تنها برای رفتار ما، برای عقاید ما نیز مطرح می‌شوند. گفته می‌شود اگر قرار است به حقیقت برسیم؛ مثلاً بر اساس شواهد معتبر ایمان بیاوریم، وظایف معینی داریم که باید انجام دهیم. بگذارید اینها را وظایف «مبتنی بر عقیده» (doxastic) بنامیم. برخی منتقدان ایمان گفته‌اند: کسانی که ایمان دارند، بعضی از این وظایف را نادیده می‌گیرند. مناقشات معاصر دربارهٔ تأثیر افول مبنا‌گرایی در فلسفه، سؤال‌هایی را برانگیخته است که ما چه وظایف عقیدتی داریم و آیا ایمان، آنها را برآورده می‌کند یا نه؟ به این سؤال‌ها توجه شده، زیرا مبنا‌گرایی مبتنی بر فرضیاتی دربارهٔ چنین وظایفی است که هم‌اکنون در معرض انتقاد است.

دربارهٔ اعتقاداتی که جوهرهٔ ایمان نیستند، همانند اعتقادات مربوط به فهم مشترک عرفی یا دانش طبیعی، سؤال‌های مشابهی می‌توان مطرح کرد. استدلال فلسفی می‌تواند دست‌آورد خود عقل را زیر سؤال ببرد. این پرسش‌گری، جوهرهٔ سنت شکاکانه است و مبنا‌گرایی که ما آن را مدیون دکارت هستیم، تا حدی تلاش برای پاسخ به این مسئله است. این نکته مهم است که کسانی که ایمان و عقل را مخالف هم می‌دانند، ممکن است شکاکیت را به رغم ظواهر متناقض، حامی ایمان بدانند.

اثرات مبنا‌گرایی بر مناقشات مربوط به جایگاه ایمان هر قدر باشد، دکارت و اخلاف وی این مناقشات را شروع نکردند؛ پس بر حسب ظاهر محتمل نیست که رها شدن خودآگاهانه از فرضیات مبنا‌گرایی بتواند بیش از برخی از آنها را فیصله دهد. این مناقشات به اندازهٔ خود

تفکر الهیات قدمت دارند. این مناقشات از آن جهت مطرح شدند که مسیحیت در میان فرهنگی گسترش یافت که پیش از آن به بالاترین سطح مهارت فلسفی رسیده بود، ولی دستیابی به این سطح مهارت بدون احساس نیاز به تلفیق فهم فلسفی و ایمان دینی بود. فلسفه نزد بسیاری از مسیحیان غیر ضروری و به لحاظ دینی مخاطره آمیز به نظر می رسید، با این حال، منابع فکری آن برای پاسخ گویی به نقادان مُلحد و برای تمییز راست باوری از بدعت لازم بود. در این منازعات روشن شد که برخی سنت های فلسفی الحادی، به ویژه سنت هایی که از افلاطون گرفته شده بودند، منابع غنی ای برای تغذیه فکر کلامی بودند و دستیابی به آنها مطلوب بود. مشاجرات طویل درباره رابطه بین عقل و ایمان در دوره قرون وسطا از همین روی صورت گرفت.

دو موضع عمده در این مباحث تأثیر بسزایی داشته است. موضع نخست از آن آگوستین و آنسلم است مبنی بر این که فهمی که عالم مابعدالطبیعه به دنبال آن است، لازمه ایمان نیست، بلکه یکی از پاداش های ایمان است. در واقع، ایمان لازمه فهم است. هم چنان که آنسلم در کتاب **خطابه خطاب** به خدا می گوید: او به دنبال فهم نیست تا ایمان بیاورد، بلکه ایمان می آورد تا بفهمد. موضع آگوستین با استفاده واقعی از برهان در خدمت ایمان به سختی سازگاری دارد.

نظام مندترین و نافذترین راه حل مسئله ایمان و عقل را آکویناس بیان کرد. در این نظام بین فلسفه ارسطو و وحی مسیحی، بدان گونه که در کتب مقدس یافت می شود و کلیسا آن را تفسیر می کند، پیوند برقرار می شود، در عین حال که به خاستگاه مجزا و تمامیت هر کدام ادعان می شود. به نظر آکویناس، خیر نهایی ماهیت انسان در لذت لقاء است. اما تحقق این امر در زندگی این دنیا برای ما میسر نیست، زیرا افکار ما متوقف بر داده های حسی است. با این حال، ما می توانیم به طریقی که مخلوقات دیگر نمی توانند، از محدودیت های حواس فراتر رویم. این حرکت ما را به رؤیتی می رساند که موجب خشنودی غایی ما می شود و به دو طریق میسر است. عقل ما می تواند از داده های حسی انتزاع کند و وجود قلمرو بالاتری را بپذیرد؛ در عین حال که عقل نمی تواند به کنه موجود فراطبیعی برسد، هستی آن را می تواند برای ما ثابت کند. بنابراین، برخی حقایق الهی از طریق تأمل فلسفی برای ما قابل وصول است. راه دوم که در آن می توانیم به رؤیت خدا نایل شویم، راه وحی است که هم برای کسانی

که می‌توانند به استدلال فلسفی بپردازند، هم برای کسانی که نمی‌توانند به استدلال فلسفی بپردازند، قابل دست‌رسی است. وحی مجموعه‌ای از حقایق مربوط به خدا، طبیعت ما و رستگاری ما را برای ما فراهم می‌آورد. این حقایق در کتب مقدّس و بیانیه‌های عقیدتی کلیسا، به ویژه در اعتقادنامه‌ها یافت می‌شود. ایمانی که مسیحیان در اعتقادنامه‌ها بیان می‌کنند، در وهله نخست، مسلتزم پذیرش این حقایق است. گرچه پذیرش این حقایق مستلزم فهم چندانی از واقعیاتی نیست که این آموزه‌ها برای ما بیان می‌کنند، چون این واقعیت‌ها فراتر از توانایی قوای عقلانی محدود ماست، با این همه، پذیرش آنها احمقانه (یا غیرعقلانه) نیست. برعکس، دلایل مناسبی برای پذیرش آنها می‌توان ارائه داد. برخی از این حقایق (همچون وجود خدا و حاکمیت خدا بر جهان) را می‌توان با عقل ثابت کرد، به گونه‌ای که حوزه‌های تعقل و وحی بر هم منطبق شوند. و آن حقایقی را که عقل نمی‌تواند ثابت کند (همچون ماهیت سه جنبه خدا) مکمل چیزهایی است که عقل می‌تواند ثابت کند. و وحی کردن حقایقی که اثبات آنها و رای قدرت عقل است، با نشانه‌هایی از منشأ الهی‌اش، یعنی معجزات، تحقیق پیش‌گویی‌ها و کارهای روح‌القدس در مورد رشد خود کلیسا همراه می‌شود. این شواهد منشأ الهی داشتن وحی‌ای را که به پذیرش آن فراخوانده شده‌ایم، تصدیق می‌کنند. بنابراین، ما می‌توانیم بگوییم اگر حقایق وحی معارض با عقل به نظر برسد (چنان‌که مثلاً آموزه تجسّد معارض با عقل پنداشته شده است) این تعارض وهمی است و با برهان و تأمل دقیق می‌توان آن را برطرف کرد. پس ایمان به سه طریق عقلانی است: نخست، برخی از حقایق و حیانی را به شیوه‌ای که به الهیات طبیعی معروف است، به طور مستقل می‌توان اثبات کرد. دوم، حقایقی که عقل نتواند بدین‌گونه آنها را اثبات کند یا حتی بفهمد، از طریق شواهدی تصدیق می‌شوند که پذیرش آنها را، به عنوان حقایقی که از طرف خدا صادر شده‌اند، کاملاً معقول می‌سازند. سوم، می‌توان ثابت کرد که تناقض ظاهری آموزه‌های و حیانی یا تعارض آنها با دانش طبیعی ناشی از بدفهمی یا سفسطه‌گری است. موهبت وحی ما را از دانش و اطمینانی که فرایند طبیعی عقل در اختیار ما می‌گذارد، فراتر می‌برد، نه این‌که معارض آن باشد درست همان‌طور که فضایل فراطبیعی ایمان، امید و محبت مواهبی‌اند که در مورد فضایل طبیعی‌ای که می‌توانیم برای خودمان بپرورانیم، رخ می‌دهند. فیض جایگزین طبیعت نمی‌شود، بلکه آن را کامل می‌کند.

اگر ما با توجه به دغدغه‌های فلسفی اخیر پیرسیم که آیا آکویناس فکر می‌کرد که مبانی فلسفی برای ایمان فراهم می‌آورد، پاسخ منفی است. ایمان نیاز ندارد که فیلسوف آن را معقول جلوه دهد یا صلاحیت آن را ثابت کند. با این همه، او استدلال می‌کند که پذیرفتن حقایق وحی «حماقت» نیست، و «شایسته» است آن حقایق مربوط به خدا که عقل می‌تواند آنها را کشف کند، برای کسانی که تعلیم ندیده‌اند یا فرصتی برای یادگیری آن حقایق از طریق فلسفه ندارند، در کتب مقدّس نیز قابل دست‌رسی باشند، اما این‌که او این امور را مستدل می‌کند، نشان می‌دهد که او برهان فلسفی را دارای کارکردهای مدافعانه و نقّادانه می‌داند (در تاریخ معدودی از متفکران تا این حدّ در این باره نوشته‌اند).

#### دکارت، مبناگرایی و فلسفه جدید

اهمیت معرفت‌شناسی در فلسفه جدید آشکارا مدیون دکارت است. خود او به ما می‌گوید که به دنبال آن است که از پایه‌ها شروع کند تا ساختاری محکم و پابرجا در علوم بنا کند، او به رغم ترتیب دقیقی که از اولویت‌ها در ذهن داشت، مطمئناً دو مقصود اصلی داشت. یکی این‌که تحقیق علمی را از نقادی‌های شکاکیت پیرون (Pyrrhonian) که اخیراً به واسطه کشف مجدد آثار سکسوس امپیریکوس (Sextus Empiricus) متداول شده بود، به طور قطعی برهاند. دیگر این‌که، تحقیق علمی را از بدگمانی و دخالت‌های الهیات که نمونه‌اش محکومیت گالیله بود، به طور قطعی رها کند. دکارت برای ردّ شکاکیت پیرون برخی از براهین او را حتی بیشتر از هواداران سنتی آن نقل کرد. هواداران مکتب پیرون این مکتب را دیدگاهی عملی می‌دانستند که با به تعلیق در آوردن حکم و پرهیز از قول جزمی، ذهن را راحت می‌کند. دکارت درباره حواس و نیز عقل تشکیک‌هایی را مطرح می‌کند که صرفاً جنبه نظری دارند و جدّی گرفتن آنها در مقام عمل احمقانه می‌نماید، اما او تأکید می‌کند که اگر بناست به یقین و اطمینان واقعی برسیم، باید این تشکیک‌ها را برطرف کنیم. او به شیوه‌ای جدلی فرض می‌گیرد هر قضیه‌ای که قابل تردید باشد نادرست است و او در می‌یابد که تردیدهایش هر قدر هم که جدّی باشند، دو حقیقت تردیدناپذیر وجود دارد؛ یعنی واقعیت وجود خودش به عنوان موجودی اندیشنده و این واقعیت که حتی اگر اندیشه‌ها و ادراکات او هیچ مطابق خارج نداشته باشد، در مورد وجود داشتن خود محتویات فکری‌اش دچار خطا

نمی‌شود؛ یعنی این واقعیت که به تصریح او، نفس قطعاً شناخته شده‌تر از بدن است. حیطة کار شکاک پیرونی، ظواهر اشیا بود، اما این که آیا ورای این ظواهر واقعیت ناپیدایی قرار دارد یا نه، حکم را به تعلیق در می‌آورد. در اندیشه دکارتی، این شکاک جای خود را به شک‌کننده‌ای می‌دهد که باید علم به حالات آگاهانه خود را بپذیرد، اما درباره وجود واقعی جهان مادی ورای آنها و حتی درباره وجود فاعل‌های خودآگاه شبیه خودش نیازمند اطمینان خاطر است. او با چیزی مواجه است که خودمدارانگاری (Egocentric predicament)، یعنی همان چالش مفروض خودباوری (Solipsism) نامیده شد. نظریه‌ای است که می‌گوید نفس به چیزی جز خودش آگاهی ندارد. او با نوعی شک افراطی که هیچ‌کس عملاً آن را احساس نمی‌کند، دست به گریبان است، در حالی که شکاک سنتی وقتی عقیده برهانی بهتری وجود نداشت، عقیده مرسوم را می‌پذیرفت. شکاک پیرونی در وجود واقعیتهای خارجی یا وجود جمعی از ادراک‌کنندگان تردید نمی‌کند. او در مورد این که او و اعضای دیگر این جمع، آن واقعیت را، آن چنان که هست، ادراک کرده‌اند یا نه، حکم را به تعلیق در می‌آورد. حقیقتی که او در توانایی رسیدن به آن تردید داشت، مربوط به واقعیتی بود که وجودش را در خارج مفروض می‌گرفت. شکاک دکارتی با اعتقاد به این که خود این شک و تردیدها مستلزم شناختی واقعی به خود و حالات ذهنی‌اش است راهی به سوی یقین قائل است و در صدد است تا برای رهایی به عالم خارج نیز، آنها را به کار ببرد.

کاملاً معروف است که تلاش دکارت برای ورود به عالم عینی، مبتنی بر آموزه تصورات واضح و متمایز است که درستی آنها با برهان وجود خدا تضمین می‌شود. این برهان آشکارا مبتنی بر این ادعاست که منحصراً تصور خدا تصوری است که اگر در خارج موجودی وجود نمی‌داشت که مطابق آن باشد، نمی‌توانست در ذهن وجود داشته باشد.

عقیده عموم بر این است که دور به اصطلاح دکارتی ناشی از این واقعیت است که اثبات وجود خدا مبتنی بر همان روند عقلانی‌ای است که کمال خدا ضامن آن است. این که آیا دکارت در مورد این دور باطل مقصّر است یا نه، فعلاً مورد نظر ما نیست. آنچه بدان می‌پردازیم این است که «مبناگروی معرفت‌شناسی جدید ناشی از روشی است که دکارت با آن روش می‌خواهد شکاکیت را رد کند و دو مؤلفه اصلی دارد: نخست، اعتقاد به این که یقین هر معرفت واقعی مبتنی بر این است که قضایایی که مدعی دانستن آنها هستیم، از قضایای

طبقه ممتازی گرفته شده باشد که تردید در آن راه ندارد؛ دوم اعتقاد به این که قضایای این طبقه ممتاز تنها قضایای قابل دست‌رسی‌اند، زیرا آنها به یک معنا در درون خود آگاهی فاعلی ادراک قرار دارند، نظیر حقایق بدیهی (نزد دکارت و اخلاف عقل‌گرای او) یا تجربه‌های حسی (نزد لاک و پیروان تجربه‌گرای او).

اما دکارت که در صدد تثبیت مبانی علوم بود، تنها برای پاسخ به شکاکیت تلاش نمی‌کرد. او هم‌چنین در پی آن بود که بین دانشمندان و مقامات کلیسا وفاق ایجاد کند تا از آن نوع مداخله‌ای که به گالیله اهانت کرد، جلوگیری شود. این امر مستلزم اساس معتبری در مبانی نظری عدم مداخله بود. محاکمه گالیله بدین دلیل پیش آمده بود که او نمی‌خواست این پیشنهاد ظاهراً مسالمت‌آمیز را بپذیرد که ادعاهای نجومی وی تنها ابزار مناسبی برای پیش‌گویی کردن پدیده‌های فلکی است. دکارت می‌خواست علم، پایه‌های تردیدناپذیری داشته باشد تا چگونگی واقعیت مادی جهان خارج را برای ما بازگو کند. مبانی‌ای که علم بر آن مبتنی است، نشان می‌دهد که علم منشأ حقیقت است. اما حقیقتی را که علم به بار می‌آورد، حقیقت مربوط به جهان مادی است: تفکیک دکارتی امور ذهنی از امور عینی، زمینه را برای تفکیک قلمرو علم از الهیات فراهم می‌کند. به رغم مشکلات لاینحل ثنویت دکارتی، که فوراً آشکار شد، ثنویت اصلی این فرضیه فرهنگی تقریباً عام دوره ما بود که علم و الهیات نمی‌توانند سخنی برای یکدیگر داشته باشند. به جای دیدگاه آکویناس درباره معرفت بشری که در آن دانش‌های دنیوی و حقایق الهیاتی به هم پیوسته‌اند، در ثنویت دکارتی ما مابعدالطبیعه مشخصی برای تضمین تفکیک آن دو از یکدیگر داریم. تأمین ضمانتی مابعدالطبیعی و معرفت‌شناختی برای استقلال علم، هدف مسلم تمام نظام‌های مهم تفکر پس از دکارت، به استثنای بارکلی بود.

بسیاری با این نظر موافقت کردند که فرضیه استقلال علم مهم‌ترین عامل فرهنگی در دنیوی شدن جامعه جدید غربی بوده است. با تعمیق این دنیا‌گرایی، جهت‌گیری مباحث فلسفی درباره ایمان و عقل تغییر یافته است. نزد آکویناس، رابطه عقل و ایمان به روشنی بیان شده است تا مناقشات مربوط به جایگاه مناسب علم دنیوی در فرهنگ مسیحی حل شود. گرچه هنوز این فرضیه اسماً فرضیه دکارت و اخلاف او به حساب می‌آید، بسیار واضح است که بررسی کنونی رابطه عقل و ایمان برای روشن شدن این مسئله است که آیا فرهنگی که تحت



سیطره علم طبیعی است می تواند مسیحی باقی بماند؟

بنابراین، مکتب دکارت نقش فیلسوف را سنگربندی علم در مقابل چالش موهوم ناشی از شکاکیت دانست. با این حال، این چالش، چالشی نبود که مانع پیش رفت علمی شود. زمانی که کانت در ویرایش دوم **نقد عقل محض** (The critique of pure Reason) در سال ۱۷۸۷ به بیان مشکل معرفت‌شناسی رسید، گفت فیلسوف نمی تواند در واقعیت ریاضیات و علم طبیعی تردید کند، بلکه تنها تحقیق و بررسی می کند چه چیزی آنها را ممکن می سازد، اما این تحقیق به خوبی نشان می دهد که مابعدالطبیعه اصلاً نمی تواند معرفتی به بار آورد، حتی اگر تمایل به پرداختن به آن عمیقاً ریشه در طبیعت عقلانی ما داشته باشد. او الهیات را بخشی از مابعدالطبیعه در نظر می گیرد. به دانشمند این حق داده می شود که بدون این که در انتظار معرفت‌شناس باشد، اقدام کند، اما الهی دان باید دست نگه دارد تا معرفت‌شناس شروع کند. کاملاً طبیعی است که گمان عمومی بر این باشد که انجام وظیفه این چنینی از سوی فیلسوف مبتنی بر موفقیت یا شکست فعالیت الهیات طبیعی است. اگرچه الهیات وجود و رویه خود را مدیون دیدگاه دکارتی درباره نقش فیلسوف نبود، تصور بر این بود که ایفای این نقش مبتنی است بر این که الهیات طبیعی تا چه اندازه ای می تواند واقعیت خدا و شرایط لازم وحی را به نحوی که آکویناس ادعا کرده بود، اثبات کند. با این همه، دیگر چگونه فیلسوف می توانست نشان دهد که الهیات موضوعی هم دارد؟

بی تردید افرادی بودند که ادعاهای فلسفه را رد می کردند تا حق ادعاهای مبتنی بر وحی را ادا کنند. آنان مدافعانی بودند که هدف مبناگرایانه معرفت‌شناسی را زیر سؤال بردند و شکاکیت را دوست ایمان دانستند نه دشمن آن. سنت مبناگروی هم‌سخن با سنت ایمان‌گروی شکاکانه، الهیات طبیعی را «تلاش مستمر برای جایگزین کردن نوکیشی با استدلال» می دانست. بگذارید اکنون این دو سنت را بررسی کنیم.

### مبناگرایی (Foundationalism) الهیات طبیعی و وحی

گرچه دکارت دلایل اثبات وجود خدا را به کار می گیرد تا ساختار مبنای عقلانی اش درباره معرفت بشر را استحکام بخشد، اما خود را درگیر پیامدهای برنامه معرفت‌شناسانه اش که ممکن بود به نفع الهیات باشد، نمی کند. گرچه او به تثبیت مبانی علم مشغول است، اما

دغدغه او برای این که فرزند وفادار کلیسا باقی بماند، مانع از آن است که برنامه اش را توسعه بدهد. و این به عهده پیروان او گذاشته شد تا این پیامدها را مشخص کنند. این پیامدها اساسی بودند. پیامد نخست، تفکیک دو بخش اصلی حمایت‌های سنتی فلسفه از ایمان به جا مانده از قدیس توماس آکویناس بود. بسیاری از متفکرانی که هنوز به الهیات طبیعی عمل می‌کردند، به جای این که الهیات طبیعی را زمینه‌ساز عقلانی بودن پذیرش دعاوی وحی بدانند، حکم کردند که الهیات طبیعی دعاوی وحی را سست کرده است و موجب می‌شود که دین و حیانی به دین طبیعی منجر شود. پیامد دوم، شکاکیت فزاینده‌ای درباره امکان خود الهیات طبیعی بود.

براهین اثبات وجود خدا افزایش یافت. دکارت، اسپینوزا و لایبنیتز برهان وجودشناختی به کار بردند، هم‌چنین دکارت و لایبنیتز برهان کیهان‌شناختی به کار بردند، این برهان در اثر ساموئل کلارک (۱۷۳۸) به بهترین تقریرش رسید. اما در دورانی که تقویت شرایط لازم علم محور نظام‌های فلسفی بود، شهرت برهان نظم بیشتر و بیشتر شد. این برهان به ناچار از شکل الهیاتی‌ای که در طرق پنج‌گانه آکویناس به خود گرفته بود، تغییر یافت و گرچه کانت توانست آن را برهان طبیعی - الهیاتی بنامد، این برهان فلسفه طبیعی ارسطو را پیش فرض نمی‌گرفت، بلکه بیان‌گر استنتاج خداپاورانه از فیزیک نیوتن شد. معروف‌ترین صورت این برهان در **الهیات طبیعی پیلی** (Paley) یافت می‌شود که در آن استدلال کرد تصادفی بودن نظام جهان، به ویژه هماهنگی زیست‌شناختی درون آن همان قدر نامحتمل است که گمان کنیم ساعتی را که من از روی زمین پیدا می‌کنم، بدون ابداع بشری کار می‌کند. برهان نظم صرفاً ادعا می‌کند که نظم معقولی را ثابت می‌کند، نه این که خلق از عدم را ثابت کند، اما این محدودیت معمولاً نادیده گرفته شده است. علاوه بر این، این برهان صرفاً بر پایه احتمالات است، اما به دو دلیل این ویژگی به عنوان محدودیت تلقی نمی‌شد: یکی این که این برهان مبتنی بر استنتاجی است که از روش استقرایی علم طبیعی پیروی می‌کند و از این رو، متفکران تجربه‌گرا را که براهین پیشینی را زیر سؤال می‌برند، به خود جذب می‌کند؛ دیگر این که احتمالی که این برهان ثابت می‌کند، خیلی قوی در نظر گرفته شده است. در واقع، قدرت مفروض برهان نظم بود که بیش از همه موجب این اتفاق نظر وسیع شد که الحاد به نحو عقلانی غیر قابل تصور است.

اما دین به اصطلاح طبیعی ذی‌نفع اصلی این اتفاق نظر بود، نه دین و حیانی، زیرا

حمایت‌های موروثی عقلانی بودن دین و حیانی عبارت بود از تحقق پیش‌گویی‌ها و رخ دادن معجزات، و هر دوی اینها که نشانه‌های حضور خدایی مداخله‌گرند با هماهنگی ماشین‌واری که اکنون رایج‌ترین استدلال بر وجود خدا مبتنی بر آن است، متعارض به نظر می‌رسند. همان‌گونه که پاسکال در زمان خود دکارت پیش‌بینی کرده بود، ثمرهٔ محتمل الهیات طبیعی در عصر علم، خداباوری طبیعی بود نه مسیحیت.

از لاک تا اخلافش، گرایش به سوی خداباوری را به نحو فزاینده می‌توان دید. لاک در فصل‌های پایانی رساله‌ای دربارهٔ فاهمهٔ بشر (Essay Concerning Human understanding)، در پی آن است تا با اثبات هماهنگی ایمان و عقل، نشان دهد که ایمان را می‌توان از «احساسات» (enthusiasm) رها کنید، معقولیت مسیحیت (Reasonableness) موضوعی است که در آخرین اثرش به تفصیل دربارهٔ آن بحث می‌کند. او در این رساله بین گزاره‌های مطابق عقل که آنها را می‌توان از تصورات حسی و تأمل یا از طریق «استنتاج طبیعی» استنباط کرد و گزاره‌های فراتر از عقل که آنها را نمی‌توان از این راه‌ها اخذ نمود، اما با این همه، قابل پذیرش هستند و گزاره‌های معارض عقل که «با تصورات واضح و متمایز ما متناقض و ناسازگارند»، فرق می‌گذارد. «بدین ترتیب، وجود خدای واحد مطابق عقل است، وجود بیش از یک خدا، معارض با عقل است و رستاخیز مردگان فراتر از عقل است». او به ویژه اضافه می‌کند که دو دستهٔ اخیر نه تنها با یقین عقلانی، بلکه با احتمال نیز مغایرت دارند. مفهوم ضمنی در این‌جا این است که پذیرش یک امر نامحتمل به عنوان بخشی از ایمان شخص، می‌تواند عقلانی باشد، بدون این‌که گرفتار احساسات شود:

اما حالا که خدا به ما نور عقل داده است، بدین وسیله دست خود را نبسته است که هر گاه مناسب بداند، در اموری که قوای طبیعی ما می‌تواند تشخیص محتملی بدهد، نور وحی بر ما ارزانی کند، از این رو، هر جا خدا خواسته است وحی بفرستد، این وحی باید در مقابل حدسیات محتمل عقل قرار گیرد.

اما اگر پرسیم این امر چگونه ممکن است، می‌بینیم لاک تفسیر خود از دفاعیهٔ سنتی مبتنی بر پیش‌گویی‌ها و معجزات را به ما ارائه می‌کند. او تأکید دارد که «با این حال، داوری دربارهٔ صدق وحی بر عهدهٔ عقل است». این امر بدین معناست که وحی نمی‌تواند مشتمل بر چیزی معارض با عقل باشد و اگر مشتمل بر چیزی فراتر از عقل باشد، این چیز باید از طریق فراتر از نور باطنی شخص مشتاق قابل تشخیص باشد:

از این رو، افراد مقدّس قدیمی را که الهاماتی از طرف خدا داشته‌اند، می‌بینیم که علاوه بر نور درونی اطمینان خاطر، چیز دیگری داشته‌اند... آنان با اعتقادات خاص خودشان، که از طرف خداست، به حال خود وا گذاشته نشده‌اند، بلکه نشانه‌های آشکاری برای اعتقاد به خالق این الهامات داشته‌اند.

پس اگر بتوانیم با آن چه لاک در کتاب **عمل فاهمه** (Conduct of the understanding) به زبانی آشکارا مبناگرایانه «اساس» (bottoming) می‌نامد، ایمان را به دست آوریم، پذیرش ایمان به نظر وی عقلانی است. او در فصل هیجدهم این رساله به ما می‌گوید که ایمان عبارت است از: پذیرش هر گزاره‌ای که حاصل استنتاج عقلی نیست، بلکه بر اساس باور به رسولی است که به نحوی خارق‌العاده برای ابلاغ از طرف خدا می‌آید. این طریق کشف حقایق برای انسان‌ها را وحی می‌نامیم.

این باور چیزی است که با تحقّق پیش‌گویی‌ها و معجزات می‌تواند تضمین شود. هر دو در کتاب **مقولیت مسیحیت و گفتاری درباره معجزات** (A Discourse of Miracles) بحث شده است. حجیت تعالیم عیسی با تحقّق پیش‌گویی‌هایی که او را به عنوان مسیحا معرفی کرده است، تصدیق می‌شود و حجیت خودش با معجزاتی که انجام داده است، اثبات می‌شود. لاک در مورد برخی آموزه‌های مسیحی که آن را بدین نحو تأیید شده می‌دانست، آشکارا محافظه‌کار بود، اما از موضع خودش در این رساله مبنی بر این که برخی از این آموزه‌ها فراتر از عقل هستند، دست نمی‌کشد، زیرا این دیدگاه موجب می‌شود که شنوندگان عاقل پذیرش این آموزه‌ها را تأیید کنند. اما لاک هنوز اصرار دارد که خود عقل است که تعیین می‌کند چه چیزی فراتر از عقل است، زیرا «عقل باید داور و راهنمای نهایی ما در همه چیز باشد». از این موضع لاک تا دیدگاه اخلاف خدا باور او مبنی بر این که هیچ جایی برای اسرار فراتر از عقل وجود ندارد، فاصله چندانی نیست. **مسیحیت غیر اسرارآمیز** (christianity not mysterious) اثر جان تولند (John Toland) (۱۶۹۷)، و **مسیحیت به قدمت خلقت** (christianity as old as creation) اثر متیو تیندال (Matthew Tindal) (۱۷۳۰)، معروف‌ترین رساله‌هایی بودند که این دیدگاه را به بحث گذاشتند. اثر تولند عنوانی فرعی داشت: «رساله‌ای که نشان می‌دهد در انجیل چیزی معارض با عقل یا فراتر از آن وجود ندارد و هیچ یک از آموزه‌های مسیحی را نمی‌توان سرّ به معنای واقعی نامید». تیندال به ما می‌گوید که «هیچ امر مبهم و پیچیده‌ای نمی‌تواند از منشأ روشن کل معرفت صادر شده باشد، و هیچ ظلمتی از طرف پدرِ دارای نور ازلی نیست».

نزد خدا باوران طبیعی دیدگاهی را می‌یابیم مبنی بر این‌که نظام منطقی که برجسته‌ترین شاهد بر واقعیت خداست، نظامی است که با مداخله‌های مخرب که آکویناس و لاک به عنوان دلایلی برای پذیرش اسرار به آنها متوسل می‌شدند، ناسازگار است. بنابراین، سرّ، محصول ابهام‌آمیز «کشیشی‌گری (Priest Craft)» می‌شود، و اگر وحی اصلاً جایگاهی داشته باشد، به مثابه ارائه عامیانه درس‌های اخلاقی است که عقل تعلیم یافته می‌تواند در طبیعت بدون وحی ادراک کند.

پیش از این اسپینوزا در حمله‌اش به راست‌کیشی یهود در رساله الهیات و سیاست (Tractatus Theologico - Politicus) منتشر شده در سال ۱۶۷۰ به چیزی مشابه این عقیده داشت. اما خدا باوران طبیعی این چیزها را در زمینه مسیحیت می‌گویند و آنها را مبتنی بر فهمی از ذات خدا می‌کنند که مدعی‌اند تقریر مابعد نیوتنی از برهان نظم آن را تقویت می‌کند.

خدا باوران با رقیب خود به نام ژوزف باتلر (Joseph Butler) روبه‌رو شدند که در کتاب **قیاس دین طبیعی و الهی** (The Analogy of Religion) (۱۷۳۶) می‌گوید، درست همان‌طور که در مورد ابهاماتی که در طبیعت وجود دارد، و برهان نظم به ما نشان می‌دهد که اینها باید جایگاهی در طرح خدا داشته باشد، همین‌طور ممکن است جایگاهی برای معجزه و وحی در این طرح باشد. خدا باور طبیعی وقتی به ما می‌گوید که خدا چه چیزی را در حاکمیت خود نمی‌گنجاند، دلیل قانع‌کننده‌ای ندارد. این گفته پاسخ مؤثری به خدا باوران طبیعی بود. البته وی با مقدمه آنان هم عقیده بود که برهان نظم حاکمیت خدا را فراتر از شک منطقی می‌برد. ردّ این مقدمه مرحله دوم از فروپاشی اجماع پس از دکارت را در مورد عقلانی بودن ایمان شکل می‌دهد.

هیوم عامل اصلی این فروپاشی است. گرچه او هنوز بی‌درنگ به عنوان آخرین نقاد بزرگ اعتقاد به معجزات شناخته می‌شود، تردید چندانی وجود ندارد که بیشترین کمک‌های او به تأمل فلسفی درباره دین، از نقادی‌های ویران‌گر او از برهان نظم و مقدمه او بر مطالعه دین (دین‌پژوهی) تطبیقی حاصل می‌شود. در کتاب **گفت‌وگو درباره دین طبیعی** (Dialogues Concerning Natural Religion) نقصان برهان نظم نشان داده شده است، سبب اصلی این نقص، ضعف استنتاج رایج رسیدن از نظم طبیعی به عقل نظم‌دهنده است؛ یعنی وجود خدا نمی‌تواند به عنوان فرضیه‌ای که از راه شواهد تأیید می‌شود، اثبات شود. هیوم در کتاب تاریخ

دین طبیعی (The Natural History of Religion) تحقیقی ابتکاری در انسان‌شناسی دینی را ارائه می‌کند که در آن اعتقاد به خدا را به عنوان تحوّل از صور دینی اولیه معرفی می‌کند که ریشه در مواجهه ترس‌آمیز بشر با قوای طبیعی پیش‌بینی‌ناپذیر دارد. بنابراین، دین واقعی، محصول روان‌شناختی نحوه‌ای از ادراک جهان طبیعی است که با ترتیب مفروضی که برهان نظم مبتنی بر آن است، کاملاً مخالف است. کانت در حالی که نقادی‌های ویران‌گر هیوم از برهان نظم را می‌پذیرد، نقض‌های سنتی (یا نقض‌های مفروض) براهین وجودشناختی و کیهان‌شناختی را در بخش دیالکتیک کتاب **نقد عقل محض** بیان می‌کند و در آن الهیات طبیعی را به مثابه توسعه ناموجه فعالیت عقلانی فراتر از قلمرو تجربه ممکن معرفی می‌کند.

نقادی‌های کانت و هیوم از الهیات طبیعی، به ویژه زمانی که به تحوّل نقادی کتاب مقدّس که با آثار اسپینوزا و خداباوران طبیعی پدید آمده بود، ضمیمه شد، دعاوی وحی را بدون «اساسی» که لاک مدعی آن بود، وا گذاشت. گرچه مدافعان برهان نظم اهمیت نقادی‌های آنان را به هیچ وجه نپذیرفتند (برای مثال پیلی اعتقاد داشت که برهان نظم را به تفصیل بیان می‌کند، بدون این‌که نقادی‌های هیوم از آن را به رسمیت بشناسد)، دنیوی شدن فزاینده فرهنگ مسیحی، به ویژه تأثیر مکتب داروین، به تثبیت این تصور رایج که ایمان پایه عقلی ندارد، کمک کرد. در واقع، برخی مدافعان از همان اول این امر را اظهار کرده بودند.

#### سنت ایمان‌گرایی شکاکانه (Sceptical Fideism)

یکی از علل شهرت شکاکیت پیرون (Pyrrhonism) که دکارت سعی داشت آن را رد کند، ارزش تاکتیکی آن در نزاع بین آیین کاتولیک و آیین پروتستان بود. مدافعان کاتولیک دست کشیدن از استدلال و گردن نهادن به سنت از سوی شکاک پیرونی را مستمسک قرار داده بودند تا محافظه‌کاری مشابهی را در مسائل دینی توصیه کنند. دین در نزد آنان نظیر دین نزد سکستوس (Sextus) بود؛ یعنی شخص از آیین اجتماعی خود پیروی کند، بدون این‌که احکام جزمی دست و پای او را ببندد. این موضع را ظاهراً مونتینی (Montaigne) پذیرفته بود و طرفداری آشکار اراسموس (Erasmus) از آن، خشم لوتر را برانگیخت.

ایمان‌گرایی شکاکانه دو صورت به خود گرفته است. در صورت نخست که نزد مونتینی و بل (Bayle) یافت می‌شود، طمأنینه مترتب بر ایمان همراه با آرامش قلب (ataraxia) یا عدم

نگرانی، که شکاکان یونانی می‌گفتند مترتب بر توقف اعتقاد است، و خود ایمان به عنوان تن‌دادن فاعل به سنت تلقی می‌گردد. در صورت دوم که نزد پاسکال و کیرکگور یافت می‌شود، شکاک تقریباً حامی ناخودآگاه ایمان تلقی می‌شود؛ یعنی شکاک با نشان دادن دعاوی عقل برای رسیدن به حقیقت نجات‌بخش، زمینه را برای فیض آماده کرده است تا خلاً به وجود آمده را پر کند. این صورت دوم ایمان‌گرایی برخلاف صورت اول خالی از عقاید جزمی نیست و بی‌تفاوتی شکاک را بر نمی‌تابد. هر دو صورت منوط به دست کشیدن از تلاش برای استفاده از عقل به مثابه مبنایی برای ایمان است.

این سنت مدافعانه را تنها به نحو بسیار مختصری می‌توانیم در این جا توصیف کنیم. این سنت نخست مستلزم آن است که تلاش عقل برای اثبات وجود خدا کنار گذاشته شود. پاسکال با نظر خاصی بر برهان نظم تأکید دارد که چنین برهانی تنها می‌تواند خدا باوری طبیعی خوش‌بینانه و سطحی به بار آورد نه ایمان واقعی. علاوه بر این، سنت مدافعانه مستلزم این تأکید است که عقل ناتوان از تقویت اعتقاداتی است که فهم عرفی و علم مبتنی بر آن است، بدین ترتیب، زندگی روزمره مستلزم ایمانی عرفی است که با ایمان دینی برابر است. ادعای سوم سنت مدافعانه آن است که حتی اگر ایمان برای کسانی که ایمان دارند آن اشراقی را به بار آورد که آگوستین و آنسلم بدان نسبت می‌دهند (همان‌گونه که ظاهراً پاسکال می‌اندیشد) ایمان برای عقل هدایت نیافته قابل فهم نیست. بل در موارد بسیاری تأکید می‌کند که به کار بردن معیار وضوح و تمایز دکارتی در آموزه‌های مسیحی نشان می‌دهد که آنها گرفتار تناقض‌نماهای (Paradox) حل‌ناشدنی‌اند (از این رو، باور عمومی بر آن است که او می‌خواهد اعتقادات را تضعیف کند). کیرکگور نه تنها تأکید می‌کند تجسد تناقض‌نماست، بلکه در مورد این فرض که مسیح حامل تعالیمی است که فیلسوف حق دارد درباره آن داوری کند، به این معناست که از ابتدا لزوم اطاعت که تنها پاسخ مناسب به ورود خدا به تاریخ است، رد شود؛ یعنی لزوم پاسخ مقتضی مقدمات عقلانی به ایمان، به معنای تلاش برای اشاعه آن است و بدین ترتیب، تناقض‌نمایی برطرف شود. آکویناس گفته بود که پذیرش وحی حماقت نیست، اما مؤمن شکاک مدعی است که ایمان باید نامعقول باشد.

موضع ایمان‌گرایی شکاکانه را در سخنان هیوم بهتر می‌توان خلاصه کرد: «شکاک فلسفی

بودن... نخستین و اساسی‌ترین گام در راستای یک مسیحی مؤمن راسخ بودن است». عبارت محذوف این است «نزد اهل علم» و البته هیوم مؤمنان را دست می‌اندازد. اما اگر لحن صدا را تغییر دهیم، سخره‌آمیزی از بین می‌رود.

### خداباوری مصلحت‌اندیشانه (Prudential)

از طرف سنت ایمان‌گرای شکاک برهان معروفی وجود دارد که از بعد دیگری به بحث ایمان و عقل می‌پردازد. این برهان به شرط‌بندی پاسکال معروف است. این برهان مبتنی بر این مقدمه تردیدآمیز است که عقل نظری نمی‌تواند تعیین کند که آیا خدا وجود دارد یا نه. در این اوضاع و احوال مطابق احتیاط است که مشخص کنیم به چه چیزی ایمان داریم. اگر خدا وجود داشته باشد و ما به وجودش ایمان نداشته باشیم، از سعادت ابدی محروم می‌شویم و اگر او وجود نداشته باشد و ما به وجودش ایمان داشته باشیم، تنها اندکی از مزایای ناچیز دنیوی را از دست می‌دهیم، بنابراین، آدم عاقل ایمان آوردن را بر بی‌ایمانی ترجیح می‌دهد. اما پاسکال اذعان دارد که اگر ما مبانی نظری برای ترجیح دادن اعتقاد بر بی‌اعتقادی نداشته باشیم، نمی‌توانیم اعتقاد داشته باشیم که اعتقاد داشتن بهتر است. در چنین اوضاع و احوالی قمارباز محتاط از راه عمل کردن، چنان‌که گویی پیش از این ایمان داشته است، ایمان را در خود تلقین می‌کند؛ یعنی او با انجام دادن کارهایی که مؤمنان از روی اعتقاد انجام می‌دهند، چه بسا اعتقادی را که آنها دارند، در جان خود به وجود می‌آورد.

برهان پاسکال طرفداران زیادی نداشت. بسیاری از منتقدان مخالف آن چنان درصدد فهم این برهان یا جایگاه آن در آثار پاسکال نبودند. آن‌گونه که بعضی پنداشته‌اند، او نمی‌گوید که چنان عمل می‌کند که گویی ایمان دارد، مؤمن است. برعکس، ایمان چیزی است که این شخص امیدوار است از راه عمل حاصل شود. پاسکال هرگز نمی‌گوید اصل ایمان از طریق دیگری به جز فیض الهی حاصل می‌شود؛ شرط‌بند مصلحت‌اندیش می‌خواهد خود را پذیرای ایمان کند، نه این که از آن خودداری کند. حتی از این مهم‌تر، پاسکال نمی‌خواهد استقلال فکری پژوهنده منطقی را تضعیف کند. پیش‌فرض این شرط‌بندی آن است که تحقیق، معادله تردیدآمیزی را پدید آورده است، به طوری که دیگر در نظر گرفتن شواهد زیاد یکی از دو طرف معادله بجا نیست.



دو نوشته‌ی جانب‌دارانه که این شرط‌بندی را بازگو می‌کنند، بسیار مؤثر بوده‌اند. یکی دفاع از وحی در مقابل خدا باوران طبیعی در کتاب *قیاس دین طبیعی و الهی* باتلر (Butler) (۱۷۳۶)، دیگری سخنرانی ویلیام جیمز (William James) به نام «اراده‌ی ایمان آوردن» (The will to Believe) که بار نخست در سال ۱۸۹۶ منتشر شد. باتلر در حالی که به ما می‌گوید برای عقل‌های محدود همانند عقل‌های ما «احتمال، همان راهنمای واقعی زندگی است»، استدلال می‌کند که وقتی مخاطرات ملازم با یک تصمیم‌گیری غلط بسیار زیاد باشد، گاهی احتیاط در این است که مطابق گزاره‌هایی عمل شود که دارای احتمال خطر کمتری است، مشروط بر این‌که آن احتمال واقعی باشد. او آن‌گاه تأکید می‌کند که شناخت ما از وجود خدا توأم با جهل بسیار نسبت به مقاصد دقیق اوست و در چنین شرایطی خردمندانه است که به آن‌چه کلیسا آن را وحی خدا می‌داند، دقیقاً توجه کنیم و به دستورات وجدان که به زعم او موافق با دستورات عهد جدید است، چنان عمل کنیم که گویی از طرف خداست. اما به خوانندگانش توصیه نمی‌کند که انگیزه‌های روان‌شناختی را برای ایمان آوردن بپذیرند، شاید گمان می‌کند که توجه دقیق همواره کافی خواهد بود.

ویلیام جیمز علیه ادعای و.ک. کلیفورد (W.k. Clifford) مبنی بر این‌که وظیفه‌ی مبتنی بر عقیده ما این است که از ایمان آوردن به چیزی که شواهد کافی ندارد، پرهیز کنیم، استدلال می‌کند. ما در امور دین با انتخاب بین دو فرضیه مواجه هستیم، به قول جیمز، این حق انتخاب «حیاتی» است (زیرا هر فرضیه نتیجه‌ای به دنبال دارد)، غیراختیاری است (زیرا همان‌طور که پاسکال تأکید می‌کرد، حکم تعلیقی معادل تصمیم سلبی است) و تعیین‌کننده است (زیرا انتخاب شخص واحد و غیر قابل برگشت است). جیمز می‌گوید: در این وضعیت، وقتی انتخاب نمی‌تواند بر اساس دلایل عقلی انجام شود، «طبع عاطفی» (Passional nature) ما باید تصمیم بگیرد. تصمیم به پذیرفتن خطر ایمان آوردن خطاآمیز به جای خطر از دست دادن حقیقت، تنها روش عقلانی است. از نظر بسیاری از خوانندگان جیمز به رغم بی‌میلی‌هایی که وی نسبت به برهان پاسکال ابراز می‌کند، برهان خود او تفاوت زیادی با آن ندارد و برخلاف پاسکال، او در این برهان به روشنی به ما نمی‌گوید که جوینده حقیقت برای ارضای میل به حقیقت چه باید بکند. پس برهان مصلحت‌آمیز باید نقشه‌ای دربر داشته باشد در حالی که برهان جیمز چنین نیست.

## ایمان و عقلانیت پس از مبنایگرایی

کاهش تأثیر مبنایگرایی در سال‌های اخیر علل بسیاری دارد. این علل را نمی‌توان در این جا ارزیابی کرد، بلکه دست‌کم برخی از آنها نیازمند ذکر براهین مدافعانه دوره پس از مبنایگرایی است تا کاملاً قابل فهم باشد. در وهله نخست، دور باطلی که معرفت‌شناسی دکارت را احاطه کرده، ظاهراً قابل اصلاح نیست. شبهات تردیدآمیز درباره عقل، اگر پذیرفته شود، با برهان قابل حل نیست و با توجه به فقدان دلیل عقلی درباره واقعیت جهان خارجی، اگر شکاکیت حسی پذیرفته شود، با توسل به تجربه نمی‌توان آن را رد کرد. مبادی ظاهراً مسلم سنت دکارتی عموماً به عنوان امور غیرواقعی کنار گذاشته می‌شوند. برای این‌که من بدانم حالات آگاهانه خاصی دارم، نه تنها این حالات باید رخ بدهد، بلکه باید برای فاعل شناسا که بتواند آنها را بشناسد، رخ بدهد. اما به عقیده عموم، مفاهیم لازم برای این امر تنها در دست‌رس استفاده‌کنندگان زبانی است و زبان فعالیت ضابطه‌مند اجتماعی است که همان محیطی را پیش‌فرض می‌گیرد که مخمصة خودمدارانگاری اقتضا می‌کند آن را زیر سؤال ببریم. برهان دیگر این است که سنت دکارت توجه عقلانی را با حضور استنتاجات ناشی از مبادی قطعی برابر می‌داند. منزلت معرفت‌شناختی یک عقیده به کیفیت فعل استنتاج از آن مبادی است. از زمان ویتگنشتاین به طور فزاینده اذعان شده است که این الگوی توجه با عمل‌کرد واقعی عقل بشر در علوم، در سطح فهم عمومی و در امور عملی مغایر است. در حالی که برابر دانستن شأن انسان با عقلانیت در عصر روشن‌گری، هنوز تأثیرگذار است، اما برابر دانستن عقلانیت با اشتقاق از مبانی خاص از اعتبار افتاده است. انواع متمایز و مستقل زیادی از عقلانیت وجود دارد و این فرض که معیارهای یکی باید در دیگری به کار رود، تحکم‌آمیز است. این عقیده رایج شده است که ما تنوع کاهش‌ناپذیری از فرایندهای اعتقادساز داریم و شکاکیت درباره هر یک از آنها، در چارچوب آن روش غیر قابل بیان است و اگر خارج از آن روش مطرح شود، تحکمی و تعصب‌آمیز است.

تأثیر ویتگنشتاین در فلسفه دین به سه روش متمایز و متغایر، محسوس است. کسانی بوده‌اند که ادعا کرده‌اند الگوی زندگی دینی نامنسجم است. و کسانی بوده‌اند، بالاخص د. ز. فیلیپس که به شیوه‌ای که بیشتر یادآور دیدگاه‌های روشن‌خود ویتگنشتاین است، استدلال کرده‌اند که الگوی زندگی دینی منسجم است، اما تنها در صورتی می‌تواند این‌گونه تلقی شود

که برای آن تحلیلی غیر واقع‌گرایانه ارائه شود که در آن پرسش‌های اعتقادی و توجیه آن مطرح نشود. هر دوی این تلقی‌ها از دین، ناشی از دغدغه فوق‌العاده مشکلات معناداری است. با این حال، در دهه ۱۹۷۰ و دهه ۱۹۸۰ فلاسفه تحلیلی دین بیشتر به معرفت‌شناسی دین توجه داشته‌اند و نتیجه این تعلق خاطر پیدایش چندین دیدگاه تأثیرگذار بوده نسبت به آن چیزی که من آن را **دفاعیه مبتنی بر اعتقاد پایه** می‌نامم.

در حالی که نادیده نگرفتن تفاوت‌های فردی اهمیت دارد، ظاهراً به جاست ویژگی ذیل را از موضعی که نزد طرفداران دیدگاه مدافعانه مشترک است، با جرأت بیان کنیم. جوهره آن ردّ این دیدگاه است که عقلانیت اعتقاد دینی مبتنی بر امکان استنتاج همه یا بخشی از محتوای آن از باورهای پیشین غیردینی است. به این دیدگاه معمولاً با اصطلاح «قرینه‌گرایی» اشاره می‌شود و عموماً لاک به عنوان نماینده رسمی آن معرفی می‌شود. این دیدگاه منکر آن نیست که احتمالاً شواهدی به نفع اعتقادات دینی وجود داشته باشد، بلکه منکر این است که اگر قرار است اعتقاد دینی عقلانی یا موجه باشد، چنین شواهدی باید در دست‌رس باشد. این دیدگاه شباهت‌های مهمی با ادعاهای ایمان‌گرای شکاک دارد، لکن تفاوت‌های لفظی مهمی نیز در این میان هست. ایمان‌گرای شکاک نمی‌پذیرد که عقل بتواند واقعیت جهان خارجی یا وجود خدا را اثبات کند و به ما می‌گوید که به دنبال توجیه عقلانی آنها نباشیم، اما دفاعیه مبتنی بر اعتقاد پایه، در حالی که عموماً شباهت بین الزامات عقل سلیم و ایمان را قبول دارد، با انکار پیش فرض شکاک دکارتی که معقول بودن را مبتنی بر استنتاج از مبادی قطعی می‌داند، اعتقاد ما به معقولیت هر دو را حفظ می‌کند. این ادعا که معقول بودن چنین مبنایی دارد، یا خودش فراتر از شک نیست یا از ادعاهای فراتر از شک، قابل استنتاج نیست. تأکید بر این که برای گزاره‌های ایمان شواهد عینی آورده شود و عدم تأکید بر لزوم چنین قرینه‌ای برای گزاره‌های علم یا عقل سلیم دنیوی (که دیدگاه رایجی است) خطایی است که آلستون آن را تعصب معرفتی می‌نامد. زمانی که دست از این تعصب برداشته می‌شود، می‌توان تصدیق کرد که اعتقاد به خدا را می‌توان به عنوان اعتقاد پایه به طور عقلانی پذیرفت. اعتقاد پایه، اعتقادی است که پذیرفتن آن به دلیل استنتاج از اعتقاد دیگر نیست. بنابراین دیدگاه، چنین اعتقاداتی در **پادی امر موجه‌اند؛ یعنی موجه‌اند مگر این که قرینه‌ای بر بطلان یا عجز آنها پیدا شود.** در این شرایط، خردمندانه‌ترین کار مدافع تمرکز بر این نکته است که ثابت کند، «مبطل» بالقوه

نظیر معضل شرّ، ایمان را تضعیف نمی‌کند، نه این‌که تلاش کند دلایل شواهد عینی خارجی برای پذیرش آنها پیدا کند.

طبیعی است که نقادان با متهم کردن این دفاعیه به این‌که دفاعی خودسرانه یا عقیده‌ای بی‌پایه و اساس است، به آن پاسخ بدهند. این اتهام از این راه پاسخ داده می‌شود که بین مبنا یا مسبب اعتقادات دینی و شواهدی برای آنها، تمایز مهمی وجود دارد. این قول که اعتقادات دینی (به شیوه الهیات طبیعی سنتی) مبتنی بر اعتقادات دیگر نیستند، بدین معنا نیست که آنها بی‌دلیلند، زیرا ممکن است آنها مبتنی بر تجربه دینی یا قرائتی از کتاب مقدس باشند. با این حال، این‌گونه مبانی منشأ مقدمه‌هایی که اعتقادات دینی از آنها استنتاج شود، نیستند (چنان‌که این دلایل مثلاً در «برهان سنتی ناشی از تجربه دینی» چنین نقشی داشتند)، بلکه آنها دلایل مناسبی برای اعتقادات هستند، همان‌طور که تجربیات حسی دلایل مناسبی برای آغاز اعتقادات ادراکی درباره محیط ما هستند (نه این‌که منشأ مقدمه‌هایی باشند که ما از آنها گزاره‌های مربوط به آن محیط را استنباط کنیم). آلتون به تفصیل استدلال کرده است که «تجربه عرفان مسیحی» در واقع، منشأیی برای پروراندن و آزمودن اعتقادات مسیحی فراهم می‌آورد، همان‌طور که مشاهدات حسی چنین منشأیی را برای باورهای فهم متعارف غیردینی درباره جهان طبیعی فراهم می‌آورد. اما در هر دو مورد، مطالبه توجیه خارجی، مطالبه‌ای بیهوده و محکوم به شکست است و توجیه فرایند مبتنی بر عقیده شخص مدرک و شخص مسیحی مبتنی بر اتمام مبناگرایانه‌ای که موجب توجیه می‌شود، نیست.

پلاتینجا این اواخر استدلال کرده است که اعتقادات مسیحی به خوبی می‌تواند دلیل قانع‌کننده داشته باشد که به تعبیر وی، مقدار کافی از کیفیت یا کمیت مبهم آن همراه با صدق و اعتقاد، برای معرفت کفایت می‌کند. اعتقادات موجه، اعتقاداتی‌اند که محصول قوای ادراکی هستند که آن‌چنان که باید در محیط واقعی خود عمل می‌کنند و از نقشه و طرحی پیروی می‌کنند که هدفش حقیقت است (نه بقا یا سعادت). این معرفت‌شناسی به ما اجازه می‌دهد تا اعتقاد موجه را نه تنها به اعتقاداتی اطلاق کنیم که با مبناگرایی سنتی تأیید شده‌اند، بلکه به اعتقادات مبتنی بر حواس، اعتقادات مبتنی بر شواهد، اعتقادات مبنی بر استنتاج و بسیاری اعتقادات دیگر نیز اطلاق کنیم. هر نوع از این اعتقادات، اگر به نحو شایسته به وجود آمده باشد، اعتقاد پایه به معنای واقعی است. او در نظر دارد استدلال کند که اعتقادات مسیحی نیز

دلیل موجه دارند، همان‌گونه که آنها از یک چنین قوه ادراکی گرفته شده‌اند، همان قوه ما را ترغیب به پذیرش اعتقادات مربوط به خدا می‌کند.

دفاعیه مبتنی بر اعتقاد پایه به سرعت، حکمت مقبولی شد، چرا که طرفدارانش فرضیه اساسی حکمت پذیرفته شده قبلی را که شاید دوره‌اش به سر آمده بود، حقا به چالش کشاندند. آنها با انجام این کار ثابت کردند که اعتقادات دینی می‌توانند با حوزه فهمی از قوا و محدودیت‌های عقل بشر منطبق شوند که صور عقلانی بسیار متنوعی از زندگی را تصور می‌کنند و هر یک دارای معیارهای خاص خودش است، معیارهایی که از آن فرایندهای بی‌طرفانه‌ای که فلاسفه می‌خواستند صور زندگی را در معرض آن قرار دهند، مستقل‌اند. مهم است تصدیق کنیم که چنین فهمی به خودی خود ضد دینی (یا در واقع، ضد متافیزیکی) نیست. اما هم چنین مهم است اذعان کنیم که عمومیت اطلاق عقلانیت به فهم مذکور به بسیاری از صور زندگی که مخالف مسیحیت هستند و نیز بسیاری صور دینی که با آن ناسازگار می‌نمایند، بسط پیدا می‌کند.

ظاهراً وجهی وجود ندارد که شرط عقلانیت برای ایمان دینی فقط از آن جهت نفی شود که آن را فاقد توجیه خارجی می‌دانیم، مگر این که بخواهیم در نفی این شرط نسبت به احکام ادراکی عقل سلیم یا علم طبیعی از شکاکان پیروی کنیم، زیرا فرآیندهای مبتنی بر عقیده که بخشی از ایمانند قابل فهمند و می‌توانند مؤلفه‌های موجه اعتقادات را از مؤلفه‌های ناموجه آن تشخیص و تمییز دهند و به نقادی‌های خارجی پاسخ‌گو باشند. هم چنین در چهارچوب ایمان مبتنی بر عقیده ممکن است از نظام‌های اعتقادی متعارض و از ترغیب پیروان این نظام‌های متعارض به پذیرفتن و حفظ کردن آنها، نقادی نظام‌مندی فراهم شود. ایمان می‌تواند توضیحات قابل قبولی از شرور فراهم کند و می‌تواند بین جلوه‌های معنوی اصیل و ساختگی فرق بگذارد و می‌تواند فهمی انتقادی از فکر غیردینی و فکر سایر ادیان ارائه کند. اما همان مشابهتی که طبقه‌بندی ایمان در زمره امر عقلانی را لازم می‌سازد، طبقه‌بندی

نظام‌های اعتقادی متعارض را نیز در زمره امور عقلانی ضروری می‌سازد. بسیار از این نظام‌ها وجود دارد و این پدیده فرهنگی بسیار جالب زمان ماست که آنها و چگونگی دید آنها نسبت به یکدیگر را بهتر از آنچه قبلاً قابل شناخت بودند، می‌شناسیم. مسئله فقط این نیست که مسیحیت و طبیعت‌گرایی الحادی در تعارض با یکدیگرند و هر یک برای پاسخ‌گویی و

افشاگری علیه دیگری براهین و بینش‌های خاص خود را دارد، هر چند این تعارض واقعی و محسوس است. هم‌چنین از ویژگی‌های فضای فرهنگی ما این است که تعداد زیادی صور اعتقاد دینی آشکارا متعارض وجود دارد که حق انتخاب‌های واقعی برای هزاران نفر هستند، و تعداد زیادی نظام‌های فکری طبیعت‌گرای متعارض وجود دارد که برای تغییر کیش شخصیت طرفدارانش به شیوه‌ای رقابت می‌کنند که قبلاً گمان می‌شد این روش منحصر به دین است. آنچه جان هیک ایهام دینی جهان‌نامیده است (یعنی این واقعیت عقلانی است که هم برداشت دینی و هم برداشت طبیعت‌گرایانه از وضعیت خود را بپذیریم)، ایهام چند بعدی است که در آن عقلانی بودن تعداد بی‌شماری از نظام‌های فکری پیش‌رفته و غیرپیش‌رفته که هر یک مجهز به تجربه‌ها و شیوه‌های دگرگون‌کننده زندگی هستند، خود را بر ما تحمیل می‌کند. این وضعیت برای تعلیق حکم شکاک سنتی مناسب به نظر می‌رسد، زیرا او نه تنها انکار نمی‌کرد، بلکه تأکید می‌کرد نظام‌هایی که او از گزینش میان آنها امتناع داشته است، همگی مؤید به دلایلی بودند که ظاهراً یکدیگر را تعدیل می‌کنند. در تازه‌ترین اصطلاح‌شناسی پلاتینجا، بسیاری نظام‌ها متکی به عقایدی هستند که از نظر طرفدارانشان دارای دلیل موجه‌اند و از آن‌جا که عواملی که دلایل موجه به بار می‌آوردند، تنها اعتقادات درست را به معرفت تبدیل می‌کنند نه اعتقادات نادرست را، کسی نمی‌تواند دلیل موجه به چیزی اطلاق کند، بدون این‌که نخست درباره حقیقت حکم کند.

این امر واضح و غیر قابل انکار است که اعتقادی ممکن است در بادی امر موجه یا اعتقاد پایه به معنای واقعی باشد، اما سرانجام اشتباه یا ناموجه از کار درآید. گرچه مدافعان حق دارند، ادعاهای فلاسفه‌ای را زیر سؤال ببرند که تأکید دارند شخص عاقل پیش از آن‌که اجازه پیروی از دینی را داشته باشد، باید در مورد آن دین داوری نماید، اما آنان باید بپذیرند دینی که بدین نحو از آن دفاع می‌کنند، ادعاهای کاملاً «واقع‌گرایانه‌ای» در باب حقیقت مطرح می‌کند؛ یعنی دین نه تنها خود را به عنوان حق انتخابی ممکن برای پژوهنده عاقل، بلکه به عنوان تنها راه ارتباط صحیح با خدا می‌داند. ممکن است در کنار یک دین حقیقی بدیل‌هایی وجود داشته باشد که به نسبت با هم عقلانی‌اند و از این میان، شخص باید بهترین گزینه را انتخاب کند. درست همان‌گونه که جان هیک و ویلفرد کانتول اسمیت (Wilfred Contwell Smith) استدلال کرده‌اند ممکن است دلیل وجود داشته باشد که جهان‌بینی‌های دینی را، آن‌گونه که

متعارض به نظر می‌رسند، متعارض ندانیم. اما این نوع برداشت از عقلانیت که نمی‌پذیرد تنوع مشکل‌آفرین جهان‌بینی‌های بدیل و وجود تجربه‌های مؤید و منابع عقلی جهان‌بینی‌های بدیل نظریه‌ما، برای نظریه‌راجح مشکل عقلی به وجود می‌آورد، برداشتی بسیار تردیدآمیز است؛ به ویژه وقتی که نیاز به دین به دلیل آن نوع پای‌بندی متناسب با ارزش نسبی یک بدیل مرجح در میان چند بدیل نیست، بلکه به دلیل التزامی تمام عیار است.

در این اوضاع و احوال، مهم است که نگاهی دوباره به چیزی داشته باشیم که تصور می‌شد براهین الهیات طبیعی سنتی آن را اثبات می‌کند. تصور بر این بود که آنها نه تنها ثابت می‌کنند که دین عقلانی است، بلکه ثابت می‌کنند که صادق بودن برخی اجزای اصلی درون آن قابل اثبات است. این امر دلالت دارد بر این که نه تنها ایمان آوردن به گزاره‌های دینی عقلانی است، بلکه ایمان نیاوردن به گزاره‌هایی که صدق آنها ثابت شده، غیرعقلانی است. در واقع، همین امر بود که به لحاظ نظری، در ضروری ساختن این معنا نقش داشت که ثابت کند در حوزه‌هایی که ممکن بود در وهله نخست، ایمان معارض با عقل به نظر برسد، دیگر معارض با عقل دانسته نشود، زیرا اگر خدا واقعیتی مسلم است، باید مشکلات نظری مربوط به تصدیق او راه حل داشته باشد.

باید گفت دست کشیدن از دیدگاهی مبنای‌گرایانه در مورد نقش فلسفه دلیل نمی‌شود که الهیات طبیعی موفق یا جست‌وجوی موفقیت‌آمیز شواهد دینی دارای اهمیت مدافعانه نباشد. (قابل توجه است که خود پلاتینجا می‌گوید که معرفت‌شناسی او اشاره به مابعدالطبیعه‌ای خدا باورانه دارد، در حالی که تأکید می‌کند موجه بودن مبتنی بر آن نیست.) من با ارائه برخی اظهارات صریح درباره این که چگونه این گونه فعالیت‌های فلسفی توانستند نقش‌های مدافعانه حیاتی را محقق سازند، بحث خود را به پایان می‌برم.

اکنون دین باوران این فرضیه فرهنگی را رد نمی‌کنند که اگر قرار است آثار جهانمان را بشناسیم، باید به علم متوسل شویم. آنان با تأکید بر این که برای تشخیص جایگاهمان در جهان به آن چه علم به ما می‌گوید، باید چیزی بیفزاییم، از همتایان طبیعت‌گرای خود فاصله می‌گیرند. در حالی که هیچ الهی‌دان طبیعی بر این عقیده نبوده است که تمام جزئیات مربوط به جهان‌بینی مسیحی یا هر مکتب خدا باوری دیگری، با براهین مورد نظر آنها قابل اثبات است؛ گفته می‌شد برخی از اشکال چنین برهانی که با نظریه‌های کیهان‌شناسی مورد قبول هر دو

طرف آغاز می‌شوند، نشان می‌دهند که تکامل اولیه جهان مستلزم هدایت هوشمندانه محبت‌آمیز است، یا نشان می‌دهند که تبیین‌های ناشی از نظریه تکامل در مورد رفتارهای انطباق‌پذیر انسان و حیوان نمی‌تواند علت ظهور حیات ذی‌شعور را بیان کند. گرچه این براهین را در این جا ارزیابی نمی‌کنیم، اما اگر آنها موفقیت‌آمیز می‌بودند، می‌بایست با نشان دادن این که شواهد عموماً پذیرفته شده، نیازمند آن نوع تبیینی هستند که تنها طرح‌های کیهانی خداپاورانه قادر به ارائه آن هستند، کمک می‌کرد تا قدری از ابهام آن بکاهد و گرنه این ابهام ما را به زحمت می‌اندازد.

در میان مدافعان ایمان این عقیده رایج است که مانع اصلی ایمان این است که نخواهیم بپذیریم به ایمان نیازمندیم و کار بزرگ کیرکگور این بود که نقشی را که چنین بی‌میلی‌ای در مباحث فلسفی مربوط به عقلانی بودن ایمان ایفا می‌کند، تشخیص داد. اما این مطلب نیز درست است که در عصر سکولار و کثرت‌گرایی ما، وفور بدیل‌های عقلانی نیز انگیزه‌ای است که موجب تردیدهای زیادی می‌شود. در چنین شرایطی پی‌گیری مستمر اهداف الهیات طبیعی نقش روشنی دارد و یأس از تحقق آن نمی‌تواند توجیه الهیاتی داشته باشد. الهیات طبیعی موفق در برابر لجاجت انسان تاب مقاومت ندارد و مردم اکنون به سادگی می‌توانند از ایمان آوردن امتناع ورزند. البته الهیات طبیعی موفق ثابت می‌کند که تنها لجاجت است که سدّ راه مردم می‌شود نه حیرت عقلی.

### نتیجه

ما مبنای‌گرایی را به عنوان این نظریه تلقی کرده‌ایم که یک اعتقاد تنها در صورتی عقلانی دانسته می‌شود که به لحاظ معرفتی از مرتبه مطلوبی برخوردار باشد یا به شیوه‌ای معتبر از اعتقادی استنتاج شود که دارای آن مرتبه مطلوب است. همتای الهیاتی آن، این نظریه است که اعتقاد به خدا یا اعتقاداتی که وجود خدا را پیش‌فرض می‌گیرند، تنها در صورتی عقلانی‌اند که از اعتقادات دیگری استنتاج شوند که وجود خدا را پیش‌فرض نمی‌گیرند. الهیات طبیعی در صدد است تا وجود خدا یا آموزه‌هایی را که مستلزم وجود خدا هستند، از مقدماتی استنتاج کنند که وجود خدا را پیش‌فرض نمی‌گیرند؛ از این رو، افول مبنای‌گرایی در تفکر معاصر به این ادعا منجر شده است که عقلانی بودن اعتقاد به خدا مبتنی بر موفقیت الهیات



طبیعی نیست. به هر حال، این ادعا را می‌توان پذیرفت، بدون این‌که اهمیت مدافعانه الهیات طبیعی زیاد تحت تأثیر قرار بگیرد، زیرا عقلانیتی که بدین سان، به یک ایمان دینی اعطا شده است، باید برای ایمان‌های دینی دیگر و بسیاری رقیب‌های غیر دینی آنها نیز اعطا شود. اگر قائل باشیم که بدین ترتیب، نقش مدافعانه فلسفه دیگر کارآیی ندارد، باید در نهایت تکثر بسیار زیاد جهان‌بینی‌های به ظاهر انحصاری و اعمال مبتنی بر عقیده وابسته به آن را بپذیریم و به نسبی‌گرایی متداول گردن نهیم که نمی‌پذیرد انتخاب در بین آنان در معرض سنجش عقلانی قرار بگیرد. آن‌چه را الهیات طبیعی، در صورت موفقیت اثبات خواهد کرد، این است که ایمان انسان در واقع، با معیاری که تماماً درون دینی نیست، به نحو عقلانی قابل دفاع است. جست‌وجو برای این‌گونه توجیه، از جمله اموری است که فیلسوف مسیحی تنها باید به دلیل همان محکم‌ترین دلایل از آن دست بردارد. اضمحلال آشکار مبنای‌گرایی به خودی خود چنین دلیلی را فراهم نمی‌کند.