

قرینه‌گرایی، پلانتینگا و ایمان و عقل

مؤلف: پاتریک لی

مترجم: مرتضی فتاحی‌زاده

عضو هیأت علمی دانشگاه تربیت معلم

در این مقاله ضمن پذیرش عدم لزوم دلیل برای توجیه باور دینی، به نقد دیدگاه پلانتینگا دربارهٔ جواز معرفتی پرداخته شده است. مؤلف از یک دیدگاه درون‌گرایانه‌ای دربارهٔ جواز معرفتی دفاع می‌کند. باور مسیحی به اعتقاد وی جواز معرفتی ندارد، ولی چون توجیه اخلاقی دارد جای ایراد ندارد. برای توجیه اخلاقی برخلاف پلانتینگا باید برخی از آگاهی‌های ما اعم از قرینه‌ گزاره‌ای یا چیز دیگر در تأیید باور مورد بحث باشند.

کلید واژه‌ها: قرینه‌گرایی، ایمان و عقل، برون‌گرایی، درون‌گرایی، باور دینی

۱. چگونه به ایراد قرینه گرایانه بر باور دینی پاسخ ندهیم

پاسخ پلانترینگا به ایراد قرینه گرایانه

ایراد قرینه گرایانه^۱ به باور دینی^۲ چنین است:

۱. نباید قضیه‌ای را باور کنیم، مگر آن که قرآینی کافی^۳ برایش داشته باشیم.

۲. قرآینی کافی برای باور دینی وجود ندارد.

۳. بنابراین، نباید باور دینی داشته باشیم.

آلویس پلانترینگا^۴ در رشته مقالاتی آموزنده و قاطع استدلال کرده است که پاسخ درست به ایراد قرینه گرایانه این است که برای توجیه باور به خداوند قرآینی کافی لزومی ندارد، زیرا باور به خداوند، باوری واقعاً پایه^۵ است، و باور واقعاً پایه در صورت فقدان هر نوع قرینه‌ای از جواز معرفتی برخوردار است.

شماری دیگر از مدافعان مؤمن در پاسخ به ایراد قرینه گرایانه گفته‌اند: قرآینی کافی برای باور به خدا لازم است و چنین قرآینی نیز وجود دارد. ایراد پلانترینگا به این پاسخ این است که سرانجام باور دینی را بر قرآینی مبتنی می‌کند یا بدین کار گرایش دارد. مبتنی کردن باور دینی بر قرآینی یا استدلال‌ها کاری جسورانه است، زیرا یقین ما پایه پای چگونگی نمود قرآینی در زمان‌های گوناگون، دست‌خوش تغییر می‌شود و چنین باورکردنی در مورد خداوند حُسنی ندارد. پلانترینگا با اشاره به کالوین^۶ می‌گوید: باور به خداوند بر پایه استدلال «نهایتاً بولهوسانه است و بعید است که دل‌نگرانی ما را به دل‌خوشی مبدل سازد».^۷

پلانترینگا می‌گوید: هر باوری را نمی‌توان بر پایه دلایل^۸ پذیرفت، بلکه باید پاره‌ای از آنها را بدون دلیل قبول کرد. چنین باورهایی، پایه^۹ اند. البته هر باوری، واقعاً پایه نیست، [بلکه] تنها

باورهایی واقعاً پایه‌اند که در اوضاع و احوال یا تحت شرایط مناسب پدید آمده‌اند. اما پلانتینگا جزئی‌گرایی^{۱۰} و نه روش‌گرایی^{۱۱} را پاسخی در خور به این پرسش می‌داند که «چه نوع اوضاع و احوال یا چه شرایطی می‌تواند به جواز معرفتی^{۱۲} بینجامند؟» یعنی پیشاپیش نمی‌توانیم روشی را مشخص کنیم که با آن اوضاع جواز بخش^{۱۳} را از اوضاع و احوال دیگر جدا سازیم. (پلانتینگا در آثار جدیدترش از واژه «جواز»^{۱۴} برای اشاره به ویژگی یا رابطه‌ای استفاده می‌کند که باور صادق را به معرفت مبدل می‌سازد، و واژه «توجیه»^{۱۵} را برای اشاره به انجام دادن تکلیف معرفتی^{۱۶} به کار می‌برد که البته آن را از جواز معرفتی متمایز می‌داند. من نیز در کاربرد این واژه‌ها از وی پیروی می‌کنم.) بلکه برعکس، ما با تشخیص اوضاع یا شرایط ویژه‌ای آغاز می‌کنیم که در واقع، جواز بخش‌اند، پیش از آن که بگوئیم ماهیت اوصاف کلی و لازم شرایط و اوضاع را برای فراهم ساختن جواز معرفتی^{۱۷} مشروط تعیین کنیم. اوضاع گوناگونی همچون مشاهده آسمان پر ستاره، تجربه زیبایی، یا تجربه گذشت و بخشش وجود دارند که باور به خداوند را باوری واقعاً پایه می‌سازند. این اوضاع و احوال، قرآینی^{۱۸} برای وجود خداوند نیستند، بلکه زمینه‌ها^{۱۹} یا اوضاعی هستند که موجب گرایش به سوی باور به خداوند می‌شوند.^{۲۰}

جواز معرفتی، از دیدگاه پلانتینگا، امری است مربوط به قوای شناختی ما که خوب و دقیق کار می‌کنند؛ یعنی مطابق با طرح و برنامه شناختی^{۲۱} و در اوضاع و احوال مقتضی عمل می‌کنند.^{۲۲} پلانتینگا می‌گوید: من بدین سبب به خداوند باور دارم که خداوند در من گرایش باور به خودش را در اوضاع و احوال خاص نهاده است و چنین اوضاعی هم وجود دارد. از این‌رو، باور به خداوند محصول ساختار باورساز اعتماد‌پذیری^{۲۳} است که در اوضاع و احوال مقتضی خوب و دقیق کار می‌کند. بنابراین، باور به خداوند، باوری به لحاظ معرفتی دارای جواز است.

من فکر می‌کنم حق با پلانتینگا است که می‌گوید باور دینی نباید بر استدلال‌ها^{۲۴} یا قرآین، یا دلایل مبتنی شوند و سرّ این مطلب همان است که پلانتینگا و کالوین بدان اشاره کرده‌اند. اما معتقدم که تبیین پلانتینگا از جواز معرفتی نادرست است، بنابراین، گمان می‌کنم که او اثبات نکرده که باور به خداوند از لحاظ معرفتی دارای جواز است. من در این جا نشان خواهم داد که آن دسته از اوضاع و احوالی که می‌توانند موجب جواز معرفتی شوند، دارای قید و شرطی درون‌گرایانه‌اند.^{۲۵} هم چنین مبرهن خواهم کرد که باید بپذیریم که یقین مطلق به باور مسیحی (که در این مقاله به جای صرف باور به خداوند از آن بحث کردم) جواز معرفتی ندارد، اما اثبات

می‌کنم که باور مسیحی نامعقول^{۲۶} نیست، بلکه توجیه اخلاقی^{۲۷} دارد. هم‌چنین بحث می‌کنم که برای این‌که باوری اخلاقاً موجّه باشد باید قرآینی در تأییدش وجود داشته باشد، و منظور از قرآین در این جا چیزی است که از وجود آن آگاهیم و به‌نظر می‌رسد از صدق قضیه باور شده یا از صدق احتمالی آن حکایت می‌کند. (از این رو، من «قرینه» را به معنایی متفاوت با معنای مورد نظر پلانتینگا، به کار می‌برم و لازم نمی‌دانم که قرینه حتماً قرینه‌ای گزاره‌ای^{۲۸} باشد، هرچند باید در قلمرو آگاهی ما باشد.) البته پیشاپیش نمی‌توان معلوم کرد که یک باور برای این‌که اخلاقاً موجّه باشد باید از چه میزان قرآینی برخوردار باشد یا قرآین موافق آن باید از قرآین مخالفش چقدر بیشتر باشند. برعکس، مقدار قرآین لازم برای این‌که باورهای خاص اخلاقاً موجّه باشند، به عوامل دیگر - یعنی به چگونگی تأثیر باور بر خیرهای انسانی^{۲۹} دیگر در موقعیتی ویژه دارد. با وجود این، میرهن خواهیم کرد که برای اطمینان یافتن از این‌که باور دینی ما عملی اخلاقاً مسئولانه^{۳۰} است، یا برای روشن ساختن این‌که اخلاقاً باید باور کنیم، به قرآینی نیاز داریم. از این رو، قرینه و مدرک به معنای پیش‌گفته (افزون بر پایه بودن) نقشی مهم و ضروری در تحقّق عمل باور دینی^{۳۱} دارد.

ایراد من به تبیین پلانتینگا از جواز معرفتی باور دینی با نظریه‌اش درباره جواز معرفتی به معنای اعم ارتباط دارد. خلاصه آن‌که به گمان من، تبیین وی بیش از اندازه برون‌گرایانه^{۳۲} است. بنا به تبیین وی، خداوند در من گرایش^{۳۳} به خدا را در اوضاع خاص، مثلاً در وضعیت مشاهده آسمان پرستاره، نهاده است. نگرستن آسمان پرستاره نقش قرینه را در باور به خداوند ندارد، بلکه چونان «ساختکاری بیدارگر»^{۳۴} عمل می‌کند. به تعبیری عام‌تر، خداوند تربیتی داده است تا اوضاع C باور P را در من بیدار سازد. اما لزومی ندارد که C و محتوای P با یکدیگر ارتباطی داشته باشند. پلانتینگا نیز نمی‌گوید که در اوضاع C خداوند موجب می‌شود من مستقیماً او را ولو به طور مبهم، تجربه کنم.^{۳۵} اگر درست فهمیده باشم، او نمی‌گوید که خداوند عملاً خود را بر آگاهی باورکننده آشکار می‌سازد، یا مستقیماً به تجربه وی درمی‌آید، بلکه می‌گوید نوعی تجربه سبب باور به خدا می‌شود. این حقیقت که خداوند در من گرایش باور به خود را در اوضاع و احوال C نهاده است و من در چنین اوضاعی قرار دارم، کافی است تا شرط پلانتینگا را برای «جواز معرفتی» برآورد؛ یعنی باور P را قوایی پدید آورده‌اند که در محیطی مقتضی^{۳۶} خوب و دقیق کار می‌کنند.^{۳۷} در این جا دو مسئله پیش می‌آید: مسئله قانونی بودن ماهیت جواز معرفتی و

مسئله واقعی بودن آن گرایش، یعنی این که آیا خداوند در همه انسان‌ها چنین میل و گرایشی نهاده است یا نه.

من به مسئله قانونی بودن^{۳۸} می‌پردازم. فرض کنید خداوند گرایش باور به خدا را در اوضاع و احوال C در من نهاده، و C تحقق یافته است و نیز (به تعبیر پلانتینگا) «در می‌یابم که من» به خدا باور دارم.^{۳۹} آیا این امور فی‌نفسه به باور من جواز معرفتی می‌بخشند؟

من فکر نمی‌کنم چنین کنند. با توجه به دستگاه شناختی من، از سر تصادف و بخت است که من به باورهای صادق می‌رسم، یا به باوری دست می‌یابم که به طور کلی، برای مردم دارای جواز است. نظر من این است که بنا به تبیین پلانتینگا «شایستگی معرفتی» محض^{۴۰}، اگر اغراق نباشد، بیرون از فاعل شناختی^{۴۱} قرار می‌گیرد. برخلاف تبیین پلانتینگا از جواز معرفتی باور دینی، آنچه به باوری جواز می‌بخشد نمی‌تواند نسبت به فاعل شناختی، بیرونی^{۴۲} باشد.

البته پلانتینگا معتقد نیست که هر باوری می‌تواند پایه باشد. ما نمی‌توانیم دل‌خواهانه از باورهایی آغاز کنیم که تخیلی و موهومند. باورهای پایه به قراین نیازی ندارند، اما به زمینه‌ها نیازمندند؛ یعنی به گفته پلانتینگا به اوضاع و احوالی نیاز دارند که به چنین باورهایی جواز می‌بخشد.^{۴۳} ویژگی‌ها و مشخصات اوضاع و احوالی را که می‌توانند چنین باورهای جواز داری عرضه کنند، باید در یک نظریه تمام عیار درباره جواز معرفتی جست، اما پلانتینگا درباره این که آیا ما از توان رسیدن به چنین نظریه‌ای برخورداریم یا نه، موضعی شکاکانه دارد،^{۴۴} ولی من معتقدم که یکی از شرط‌های لازم برای چنین نظریه‌ای این است که فاعل شناختی باید به گونه‌ای^{۴۵} از اوضاع و احوال جواز بخش آگاه باشد.

عوامل بسیاری در اوضاع و احوال هستند که موجب جواز باور می‌شوند. برخی از عوامل ربطی به جواز باور ندارند، اما پاره‌ای از آنها برای این کار اساسی‌اند؛ یعنی بدون آنها اوضاع و احوال موجب جواز باور نمی‌شود. به نظرم می‌آید که ما باید به گونه‌ای از این عوامل اساسی در اوضاع جواز بخش آگاه باشیم.

این نکته بدین معناست که ما صرفاً به سبب این که به خدا باور داریم، و خدا گرایش باور به خویش را در پاره‌ای از اوضاع در ما نهاده، و این که چنین اوضاع و احوالی تحقق یافته است، به جواز معرفتی در باور به خدا نمی‌رسیم، زیرا به نظر می‌آید این حقیقت که خدا چنین گرایشی در ما نهاده، برای اوضاع جواز بخش امری ضروری است، بنابراین، اگر ما از این حقیقت آگاه نباشیم

که گرایش باور به خدا را خدا در ما نهاده (یا اگر دلیل جواز داری برای باور کردن این حقیقت نداشته باشیم)، پس این حقیقت که باور به خدا از چنین گرایشی برآمده است نمی‌تواند موجب جواز معرفتی چنین باوری شود.

آیا هم چنین باید آگاه باشیم که قوای شناختی مان خوب و دقیق کار می‌کنند؟ و آیا باید بدانیم که قوای شناختی مان به خوبی با محیط خو گرفته‌اند؟ از دیدگاه پلانتینگا، کارکرد دقیق قوای شناختی ما و خو گرفتن آنها با محیط - نه آگاهی ما از این حقیقت - برای جواز معرفتی ضروری است. اما از نظر من، گویا آگاهی از این شرایط یا روابط امری ضروری است.

یکی از پاسخ‌های ممکن به مشکل یادشده این است که میان اوضاعی که به جواز معرفتی می‌انجامد، از یک سو، و فقدان مبطل‌های معرفتی^{۴۶} از سوی دیگر، فرق بگذاریم. پیدا است که برای داشتن جواز معرفتی در باوری، آگاهی از فقدان شرایطی که قراین ما را نقض و ابطال می‌کند، لزومی ندارد. هم چنین ضرورتی ندارد که در واقع، چنین مبطل‌هایی برای قراین ما موجود نباشند. برای مجاز بودن باورم به این که درختی می‌بینم لازم نیست نخست در این باورم مجاز باشم که کسی زیرکانه بدلی از درخت نساخته و در این جا نگذاشته است، یا از چنین چیزی آگاه باشم. و اگر کسی در واقع، چنین بدلی را ساخته و مرافریفته باشد، عمل باور من باز هم دارای جواز معرفتی است، ولو آن که نادرست باشد. پلانتینگا معتقد است که هم خوانی^{۴۷} محیط با قوای شناختی ما بخشی از جواز معرفتی است. اما ممکن است کسی بگوید که ناهم خوانی محیط با قوای شناختی ما نیز یک مبطل معرفتی است. بنابراین، می‌توان گفت که لزومی ندارد از همخوانی محیط با دستگاه شناختی مان چونان پیش شرط جواز معرفتی آگاه باشیم. با این همه، باید بپذیریم که به نظر نمی‌رسد کسی معیار قاطعی در دست داشته باشد تا بدان اوضاع جواز بخش را (که گفتم باید به گونه‌ای از آن آگاه باشیم) از فقدان مبطل‌ها (که آگاهی از آن لزومی ندارد) متمایز کنیم. فکر می‌کنم این پاسخی و سوسه‌انگیز، اما نادرست است. به گمان من، پاسخ درست این است که ما از هم خوانی دستگاه شناختی مان با محیط تلویحاً آگاهیم (یا به نظر می‌رسد که آگاهیم، چون ممکن است خطا کنیم)، و در این آگاهی است که آنچه می‌بینیم یا می‌فهمیم، عینی^{۴۸} است. من با دیدن یک درخت، گویا از درختی بالفعل (عینی) یا درختی واقعی پرده برداری می‌کنم. بنابراین، به نظر می‌رسد که عمل دیدن من (و در نتیجه، تلویحاً، قوه بینایی من) از آن نوع عملی است که اشیا را آن‌گونه که هستند، آشکار می‌سازد. اگر عمل دیدن یا قوه بینایی من از این نوع نباشد، پس

باور من به این که درختی در برابرم هست، دارای جواز معرفتی نیست.^{۴۹} اما هم چنین به نظر می‌رسد که در آگاهی از این که دیدن از آن نوع اموری است که چیزهای دیگر را آشکار می‌سازد، تلویحاً این آگاهی وجود دارد که عمل دیدن و توان قوه بینایی برای چنین کاری در این نوع محیط مناسبند.

ممکن است ایراد بگیرید که ادراک حسی و باورهای حافظه‌ای^{۵۰} پاد نمونه‌هایی^{۵۱} برای چنین دیدگاه درون‌گرایانه‌ای اند. هم چنین ممکن است بگویید آنچه در احساس، حافظه و دیگر اعمال معرفتی پایه موجب جواز معرفتی آنها می‌شود، چیزی نیست که فاعل شناسا از آن آگاه باشد، بلکه در اعمال معرفتی پایه، اوضاع جواز بخش نسبت به آگاهی یا دیدگاه فاعل شناختی کاملاً بیرونی^{۵۲} است.

اما من فکر می‌کنم ما در احساس و باورهای حافظه‌ای از تجربه‌ای برخورداریم که باورمان را «بیدار» می‌کند و سپس صرفاً بر اساس میل به باور و بدون هیچ نوع «دلیلی» باور می‌کنیم. در احساس، حافظه و مانند اینها، خود شیء معلوم برای عالم آشکار است (یا به نظر می‌رسد که آشکار است - چون در این جا هم خطا امکان پذیر است)، و عالم از این واقعیت آگاه است، نه این که فقط خود را دارای یک باور «می‌یابد»؛ برای نمونه در احساس، من افزون برداشتن احساس، نسبت به ماهیت آن احساس نیز بصیرتی عقلی دارم.

من X را احساس می‌کنم، اما هم چنین آگاه هستم، یا ظاهراً آگاه هستم، که احساس کردن X دقیقاً حضور X برای من است. من از این نکته آگاهم، اما نه با یک آگاهی گزاره‌ای^{۵۳} جداگانه، بلکه این آگاهی «درجه دوم» دقیقاً همان چیزی است که در هر تصدیق درجه اولی^{۵۴} وجود دارد. این بخشی از آگاهی من است که آن درخت بلند است، یا آن ساختمان در آن جاست، یا مانند اینها؛ برای نمونه چیزی که من در تصدیق آن درخت بلند است از آن آگاهم، همانا عینیت بلند بودن درخت است؛ یعنی من آگاهم که محتوای تجربه یا اندیشه‌ام چیزی غیر از تجربه و اندیشه‌ام است.^{۵۵} مفهوم صدق^{۵۶} به معنای مطابقت^{۵۷} یا سازگاری^{۵۸} با واقعیتی متمایز، بخشی از چیزی است که هنگام تصدیق کردن یا باور کردن در نظر داریم.^{۵۹} تصدیق یا باور کردن چیزی به معنای این است که تجربه یا اندیشه‌مان را بیان‌گر یا دریافت‌کننده واقعیت، همان‌گونه که هست، می‌دانیم. در اعمال شناختی پایه - یعنی باورهایی که مستقیماً بر پایه مثلاً احساس یا حافظه پدید می‌آیند - آگاهی از ماهیت تجربه یا اندیشه‌مان است که موجب می‌شود قضیه مربوط را تصدیق یا

باور کنیم.

از این نکته بر نمی آید که آگاهی درجه دوم^{۶۰}، خطاناپذیر^{۶۱} است. هنگامی که احساس می‌کنم، به نظرم می‌آید که خود شیء را دریافت می‌کنم، اما منطقی‌اً امکان دارد که دانشمندی شیرین منظم‌اً مرا فریب دهد، یا من به جای این که احساس کنم، عملاً دچار توهم شوم. نکته این است که در احساس - و نیز در حافظه، استدلال و مانند اینها - من فقط خود را «دارای یک باور نمی‌یابم»، بلکه از اوضاع جواز بخش ضروری باورها آگاهی دارم (یا به نظر می‌رسد که آگاهی دارم): من آگاه هستم (یا ظاهراً آگاه هستم) که احساس همانا حضور خود شیء است. بنابراین، احساس و باورهای حافظه‌ای یاد نمونه‌هایی برای تبیین درون‌گرایانه به‌شمار نمی‌آیند.

این سخن لازم نمی‌آورد که من باید از کفایت یا درستی فعل آگاهی درجه دوم با فعل آگاهی درجه سوم آگاه شوم، و در نتیجه، به تسلسل بی‌پایان دچار گردم.^{۶۲} آگاهی‌ای که از آن سخن می‌گویم در یک باور متمایز دیگر نیست، بلکه در واقع، بخشی اساسی از باور اصلی است (اساسی بودنش بدین معناست که فعل تصدیق^{۶۳}، و نه فعل توجه و ملاحظه^{۶۴} را می‌سازد. از این رو، آگاهی‌ای بازتابی^{۶۵} است. لزومی ندارد ما با فعل آگاهی درجه سوم از درستی آگاهی‌مان از آگاهی‌مان آگاه شویم - هر چند دلیلی نمی‌بینیم که اگر بخواهیم چنین کنیم، نتوانیم، زیرا عینیت آگاهی‌مان از آگاهی خود ما چیزی نیست که ما آن را تصدیق کنیم، بلکه عینیت آگاهی‌مان از شیئی متمایز است.

برای چنین تبیین درون‌گرایانه‌ای استدلالی می‌توان آورد؟ یافتن استدلالی که مصادره به مطلوب نباشد، دشوار است. چنان‌که برنارد ویلیامز مدعی شده است، بسیاری افراد بر این نظرند که اگر بیایم برای قضیه‌ای که باور کرده‌ایم، دلایل یا قراینی نداریم، پس واقعاً آن را باور نکرده‌ایم، یا دست کم چنین چیزی سبب می‌شود که آن را باور نکنیم. اما این یک استدلال نیست، بلکه توسل جستن به چیزی است که فکر می‌کنیم باور کردن به نحو مطلوب مستلزم آن است، و به نظر می‌رسد که برخی می‌پندارند قراین برای باور کردن مطلوب است و پاره‌ای دیگر چنین نمی‌پندارند.

اما استدلال غیرمستقیم دیگری نیز برای چنین تبیینی وجود دارد. فرض کنید من خودم را دارای باوری می‌یابم که در واقع، ویژگی‌هایی دارد که نشان می‌دهد از جواز معرفتی مورد نظر پلانتینگا برخوردار است. اما باز هم فرض کنید من درباره‌ی این باور بی‌دلیل و قرینه‌ام، تأمل می‌کنم

و از خود می‌پرسم که آیا این باوری شگرف^{۶۶} است که دارم یا باوری است که باید آن را حفظ کنم. هدف اصلی از این تأمل درجه دوم درباره باورهام این است که معلوم کنم کدام یک از باورها صادقند یا محتملاً صادقند. آن ویژگی‌هایی که، بنا به تبیین پلانتینگا، به این باورها جواز معرفتی می‌بخشند، ممکن است ویژگی‌هایی باشند که من نتوانم در مدت معقولی کشف کنم. بنابراین، هنگامی که دریابم این باور ممکن است حاصل پدیده‌ای شگرف باشد نه محصول یک ساختار شناختی اعتمادپذیر^{۶۷}، اطمینانم به این باور از میان می‌رود و فکر می‌کنم در این جا نیز باید بگویم که این باور همه جواز معرفتی‌ای که پیش از این داشته است، از دست می‌دهد. (البته اگر دلیلی داشته باشم که بپذیرم این باور را از طریق یک ساختار باورساز طبیعی^{۶۸} به دست آورده‌ام و به ساختار شناختی فطری^{۶۹} خود نیز اعتماد داشته باشم، حسابش فرق می‌کند؛ من فرض می‌کنم در مثال مورد بحث چنین چیزی نیست). بنابراین، در صورتی که این باورم را بررسی دقیق کنم و دغدغه‌ام این باشد که بینم چگونه با واقعیت و حقیقت ارتباط می‌یابد، نتیجه می‌شود که اگر تبیین پلانتینگا درست باشد، پس یک باور در زمانی می‌تواند دارای جواز معرفتی باشد، و در زمانی دیگر، دست‌خوش تردید ساده‌ای شود. بدون وجود فراین - به معنای چیزی که از آن آگاه هستم و گویی بر صدق باور یا بر صدق احتمالی باور دلالت می‌کند - بسیاری از باورهای دارای جواز معرفتی، چنان خواهند بود که اندک تردیدی درباره آنها کافی است تا همه جواز معرفتی را که پیش از تردید داشته‌اند، ویران سازد. اما گمان می‌کنم که جواز معرفتی نمی‌تواند جوازی آسیب‌پذیر باشد. حرف من این است که در مثال مورد بحث، پیش از تأمل درباره باورم ممکن نیست که من کاری نابجا^{۷۰} کرده باشم (یعنی به هر حال ممکن است باورم را بدون هیچ‌میزانی از اراده، خواه به طور مستقیم یا به طور غیرمستقیم، پذیرفته باشم و این ویژگی باور من شاید به یک معنا بخشی از چیزی باشد که پلانتینگا از تبیین برون‌گرایانه^{۷۱} خویش در نظر داشته است)، اما این باور از لحاظ معرفتی دارای جواز نیست، و این نکته‌ای است که من با تأمل کشف کرده‌ام. به تعبیر دیگر، اگر تبیین برون‌گرایانه همچون تبیین پلانتینگا درست باشد، پس برخی باورها چنانند که از لحاظ معرفتی فقط در صورتی دارای جوازند که تأملی درباره‌شان نشده باشد. اما این پیامد نمی‌تواند درست باشد، بنابراین، تبیین برون‌گرایانه نادرست است.

چه بسا مثالی خاص‌تر بر این نکته چندان تأیید نکند. فرض کنید خداوند از طریق ساختار تحوّل^{۷۲}، مواد را چنان ساخته است که هورمون ویژه‌ای در خون سبب شود که کودک باور کند،

پدر و مادرش از وی مراقبت می‌کنند، این باور به طور کلی صادق است و داشتن چنین باوری برای بقای کودک سودمند است. (البته ما از ترتیب واقعی مجموعه مراقبت‌ها و پرورش‌هایی که موجب شد تا کودک بدانند که پدر و مادرش او را دوست دارند، تقریباً بی‌خبر هستیم. به هر حال، کودکان شکاک ممکن است اهمیت این قرینه را نپذیرند، و چه بسا برادران و خواهران کودک با استدلال نشان دهند که والدین کودک، وی را دوست ندارند.) روزی کودک درباره باورهایش به تأمل خواهد پرداخت تا معلوم کند که کدام یک از آنها را باید نگه دارد و کدام را نباید. (یادآوری این نکته نیز مهم است که عاقلان پیوسته و مکرراً چنین می‌کنند.) او سرانجام می‌فهمد که این باورش معلوم هورمونی در بدنش است. آن‌گاه با خویش می‌اندیشد که شاید این هورمون را خداوند در وی نهاده است تا باوری صادق ایجاد کند، اما کاملاً احتمال دارد بگوید که هدف این هورمون چیز دیگری است و ایجاد این باور فقط از عوارض جانبی آن است و چه بسا هیچ ارزشی نداشته باشد.^{۷۳} به نظر من، در این نقطه، این باور کودک، هر نوع جواز معرفتی را که ممکن است پیش‌تر داشته باشد، از دست می‌دهد، زیرا در این جا می‌تواند بگوید که این باور من، همان‌گونه که احتمال صدق دارد، احتمال کذب نیز دارد، و توجه خویش را در این تأمل به چگونگی ارتباط باور مذکور با حقیقت معطوف خواهد کرد. (البته اگر کودک از این هم فراتر رود و درباره قراین له یا علیه محبت پدر و مادرش تأمل کند، در این صورت، مثال و نمونه دیگری خواهیم داشت.) اکنون می‌گوییم باوری که کودک پس از تأمل به دست آورده، باوری دارای جواز است. اما ظاهراً نتیجه می‌شود که باوری که او پیش از تأمل داشته است، منطقاً باید فاقد جواز معرفتی باشد. به نظر می‌رسد فقدان جواز معرفتی دقیقاً همان چیزی است که او در تأمل خویش یافته است.

نظرم را به دو گونه می‌توانم بیان کنم؛ نخست این که جواز معرفتی در مورد طبقه گسترده‌ای از باورها نمی‌تواند چنان چیزی باشد که با تأمل یا مذاقه‌ای^{۷۴} ساده ویران شود. دوم این که چنین چیزی در صورتی صادق است که تبیین برون‌گرایانه پلانتینگا از جواز معرفتی، درست باشد. نظرم را بدین گونه نیز می‌توانم بیان کنم: جواز معرفتی، از دیدگاه پلانتینگا، کارکرد خوب و دقیق قوای شناختی ما (در محیطی مناسب و با هدف دست‌یابی به صدق) است. اما تأمل درباره باورهای خود بخشی از کارکرد خوب و دقیق است، و باوری که درباره‌اش تأمل شده است نمی‌تواند جواز معرفتی داشته باشد، مگر آن‌که قراینی (نه لزوماً از سنخ گزاره‌ای) داشته باشد.

بنابراین، کارکرد خوب و مناسب مستلزم باور کردن براساس قراین است.^{۷۵} من می‌پذیرم که آنچه پلانتینگا «از لحاظ معرفتی دارای جواز» می‌خواند، شرطی مطلوب است. قوای ما بهتر است در چنین شرایطی قرار گرفته باشد، یا از لحاظ شناختی بدین گونه عمل کند، تا این که مثلاً دچار نقصی شناختی باشد. در واقع، من فکر می‌کنم آنچه را او جواز معرفتی می‌نامد، بخشی از جواز معرفتی است و این که توضیح او دربارهٔ اعتمادگرایی^{۷۶} برای افزودن مؤلفه‌ای فرجام‌انگاران^{۷۷} پیش‌رفت در خور توجهی است. اما با فرض ماهیت بازتابی و تأملی باور کردن، معتقدم که برای داشتن جواز معرفتی باید اطمینان داشته باشیم که باورمان به نحو مقتضی با صدق در ارتباط است، و برای چنین اطمینانی باید قراینی داشته باشیم؛ یعنی باید چیزی باشد که آگاهی از آن ظاهراً بیان‌گر صدق یا صدق احتمالی باور است.

بنابراین، نتیجه می‌گیرم که تبیین پلانتینگا از جواز معرفتی نادرست است، و ما نمی‌توانیم جواز معرفتی باور به خدا را (یا باور مسیحی را که در این مقاله ترجیح می‌دهم، موضوع بحث قرار دهیم) بپذیریم، صرفاً بر این اساس که این باور از طریق قوای شناختی دارای کارکرد خوب و در محیطی مناسب و با هدف دستیابی به صدق پدید آمده است. هم چنین نتیجه می‌گیرم که پاسخ پلانتینگا به قرینه‌گرایی خرسندکننده نیست.

پاسخ نادرست دیگر به قرینه‌گرایی

مقدمات استدلال قرینه‌گرایان را می‌توان بدین گونه برشمرد:

(۱) ما باید باورهایمان را با قراینی که بر ایشان داریم، متناسب کنیم.

(۲) قراین مؤید باور دینی به خودی خود جواز محکمی برای آن فراهم نمی‌کنند.

من با پلانتینگا موافقم که باید مقدمه (۱) را رد کنیم، اما ممکن است کسی بگوید که مقدمه (۲) نادرست است، زیرا قراین مؤید باور دینی برای جواز معرفتی آن کافی است. بنابراین، آن مسئله‌ای را که در این جا باید مطرح کنیم، تقریباً این است که چه قراین محکمی برای باور دینی به طور اعم و باور مسیحی به طور اخص وجود دارد؟ اما ملاحظهٔ روان‌شناختی دیگری نیز هست که ظاهراً دیدگاه در دست‌رس بودن قراین کافی برای باور دینی را تقویت می‌کند.

آن ملاحظه این است که حامیان این دیدگاه ممکن است بگویند که ما خود را در رد باورهای دینی مان آزاد نمی‌یابیم، و هم چنین احتمالاً بگویند که باورهای دینی ما امری انتخابی نیست،

بلکه قراین مؤید یا بصیرت ما از این قراین ما را وامی دارد که چنین باورهایی داشته باشیم. جز این تبیین، چه تبیین دیگری می توانم در این باره بیاورم که چرا حق نداشته باشم تصمیم بگیرم که مثلاً از باور کردن گفته های نیسن کرید^{۷۸} خودداری کنم؟

اما به گمان من، این دیدگاه نادرست است، زیرا اولاً، درست است که ما معمولاً نمی توانیم آگاهانه و مستقیماً تصمیم بگیریم که قضیه ای را باور کنیم؛ یعنی نمی توانیم به سادگی و آگاهانه اراده کنیم که قضیه ای را باور کنیم، در صورتی که اساساً هیچ قرینه ای در تأییدش وجود نداشته باشد. عواطف یا روحيات من ممکن است مرا وادارند که چیزی را باور کنم، اما فقط در صورتی که از چنین تأثیر و علیتی آگاه نباشم، یا دست کم اگر هم آگاه باشم، روحيات و عواطفم مرا واداشته اند که چیزی را باور کنم، ممکن است اطمینانم را به آن باور از دست دهم، ولی چه بسا کاملاً متزلزل نشوم. اما این نکته بدین معنا نیست که اراده در بسیاری از باورها نقش اساسی ندارد. من فکر می کنم گرایش یا تمایل فطری داریم که براساس آگاهی از قراین، هرچند اندک، باور کنیم. اما اگر قراین فراوان نباشد، می توانیم دقیقاً با توجه به خلأهای موجود در قراین کل تصمیم بگیریم که از باور کردن خودداری کنیم. بنابراین، ما نمی توانیم مستقیماً تصمیم بگیریم که باور کنیم، بلکه می توانیم تصمیم بگیریم از باور کردن خودداری نکنیم و بدین سان، اجازه دهیم قراین مؤید یک قضیه (که ممکن است اندک باشد) ما را وادارد که باور کنیم.

ثانیاً، هنگامی که می گوئیم من اکنون آزاد نیستم که باورم را تغییر دهم، بدین معنا نیست، یا مستلزم این نیست، که قراین علت کنونی باورم باشد. گاهی امور دیگری جز قراین می توانند موجب عمل باور کردن شوند. وانگهی، حتی اگر اکنون نتوانم باور نکنم (یعنی اکنون باور داشته باشم) لازم نمی آید که به هیچ معنا آزاد باشم که باور نکنم. من ممکن است آزاد باشم کاری بکنم، هرچند چنین کاری زمان برد، حتی اگر چنین کاری مستلزم انجام دادن امور فراوان دیگری باشد که مرا در موقعیت انجام دادن آن کار قرار می دهند. بنابراین، این حقیقت که من ممکن نیست بتوانم مستقیماً از باور کردن خودداری کنم، قرینه ای برای این دیدگاه نیست که قراین موجود برای باور دینی ام - مستقیماً یا به طور غیر مستقیم - مرا وامی دارند که چنین باوری داشته باشم.

ثالثاً، دلیل اصلی ای که سبب می شود این دیدگاه از نظر من نادرست بنماید، دقیقاً ویژگی قراین و براهین مؤید باور مسیحی است (از باورهای غیر مسیحی چشم می پوشم، چون گمان من

این است که باورهای دیگر به اندازه باورهای مسیحی از قراین مؤید برخوردار نیستند). من فکر می‌کنم که قراین مؤید و حیانی بودن مسیحیت، چنان قوی است که آن را دیدگاهی معقول‌تر می‌سازد، حتی قوت کافی برای زدودن هرگونه تردید معقولی در این خصوص دارند. با این همه، من گمان نمی‌کنم که قراین به گونه‌ای باشند، که حتی پس از بررسی بدون تعصب آنها - ما را وادارند تا باوری را که تأیید می‌کنند با یقینی مطلق هم‌پایه یقین مسیحیان به آن باور - بپذیریم.^{۷۹} من فکر می‌کنم بر مبانی صرفاً قرینه‌گرایانه باید حکم کنیم که: چنین درجه بالایی از یقین پیداکن، نه یقینی مطلق و دگرگون‌ناپذیر. به نظر می‌رسد که قراین به خودی خود برای جواز یقین بالایی که مسیحیت از پیروان خویش می‌طلبد، کافی نیست.^{۸۰}

۲. چگونه به قرینه‌گرا پاسخ دهیم؟

پیش‌فرض نادرست ایراد قرینه‌گرایانه

ایراد قرینه‌گرایانه مدعیات بسیاری را درباره شرایط لازم برای این که باوری یک فعل مناسب و خوب باشد، پیش‌فرض می‌گیرد. البته ایرادگیرنده قرینه‌گرا ادعا می‌کند که باور دینی از لحاظ معرفتی دارای جواز نیست. در حالی که پلاتینگا و بسیاری دیگر این مدعا را رد می‌کنند. من معتقدم که باید آن را بپذیریم، بدین معنا که یقین مطلق درباره باور مسیحی از لحاظ معرفتی جواز ندارد. اما قرینه‌گرایی دارای این پیش‌فرض نیز هست که ما نباید باوری را که از لحاظ معرفتی جواز ندارد، بپذیریم، به تعبیر دیگر، پذیرش باوری که جواز معرفتی ندارد، اخلاقاً^{۸۱} موجه نیست. از این رو، قلب استدلال قرینه‌گرا متوجه توجیه اخلاقی^{۸۲} است.

قاعده قرینه‌گرایانه برای باور کردن به شیوه‌های گوناگون بیان شده است؛ مثلاً باور کردن چیزی بر پایه قراین ناکافی اشتباه است، یا باید باور خود را به یک قضیه با مقدار قراینی که در تأیید آن قضیه داریم، متناسب کنیم، یا در باور کردن‌هایمان نباید پارا از قراین فراتر نهمیم. (فکر می‌کنم واژه «قرینه» در این جا دقیقاً به همان معنایی است که پیش‌تر بیان کردم؛ یعنی به معنای چیزی است که از آن آگاهیم و ظاهراً بر صدق یا صدق احتمالی قضیه‌ای دلالت دارد. قرینه بدین معنا لزومی ندارد که گزاره‌ای باشد.) این تعابیر گوناگون قاعده قرینه‌گرا جملگی مفاد واحدی دارند، زیرا منظورشان این است که قراین به تنهایی مشخص می‌کنند که چه چیزی و چگونه آن را باور کنیم. هیچ چیز دیگری بر عمل باور کردن جز رابطه میان قضیه باور شده و قراینی که می‌دانیم

آن قضیه را تأیید می‌کند، تأثیر نمی‌گذارد.

اما چه قرآینی در این دیدگاه قرینه مدار وجود دارد؟ روی هم رفته، فعل باور کردن، فعلی اخلاقی است و افعال اخلاقی نوعاً با خیرهای انسانی بسیاری سر و کار دارند، نه فقط با یک خیر. چرا این فعل انسانی باید فقط از یک خیر انسانی - یعنی خیر دست‌یابی به حقیقت^{۸۳} - تأثیر پذیرد یا برانگیخته شود، در حالی که اگر افعال انسانی دیگر هم زمان از چیزهای انسانی متعددی متأثر یا برانگیخته شوند، ظاهراً اشکالی ندارد؟

یکی از مثال‌هایی که بارها درباره‌اش بحث شده، مثال کوهنوردی است که به نقطه‌ای خطرناک صعود می‌کند که تنها راه فرار از آن جا پریدن از روی شکاف عریضی است. قرآین به خودی خود نشان می‌دهند که فقط احتمال دارد او بپرد. (بحث من درباره‌ی مواردی است که قرآین موجود در لحظه‌ای خاص علیه باور کسی است) اما اگر او به یقین باور کند که خواهد پرید، شانس او بسیار افزایش می‌یابد. به نظر می‌رسد غیر اخلاقی باشد که او در خودش این باور را ایجاد کند یا بکوشد این باور را پدید آورد که خواهد پرید. چنین عملی ظاهراً مستلزم بی‌حرمتی^{۸۴} یا بی‌توجهی^{۸۵} به خیر دست‌یابی به حقیقت نیست. نوع عمل لازم در این جا پذیرش یک قضیه با یقین است (تا حدی)، به دلیل این خیر که باور به آن قضیه، همراه با صدق آن قضیه، در صورتی که صادق از آب درآید، ما را در تحقق آن باور یاری یا توانمند می‌کند.

مثال دیگری که به باور دینی شباهت بیشتری دارد، پذیرش پیشنهاد یک ازدواج است. فرض کنید جرج به هیلدا پیشنهاد ازدواج می‌دهد. او به هیلدا می‌گوید که دوستش دارد، پیشنهاد می‌کند تا زندگی مشترکی را آغاز کنند و از کارهایی که برایش انجام داده است سخن می‌گوید؛ مثلاً می‌گوید: خانه‌ای خریده است که در صورت پاسخ مثبت هیلدا در آن زندگی کنند. بنابراین، به نظر می‌رسد که هیلدا یک گزینه دارد. او می‌تواند سخنان جرج را درست و صادقانه بداند و پیشنهاد را بپذیرد، یا نه. بدیهی است که او نمی‌تواند اثبات کند که پیشنهاد جرج صادقانه است. بیایید فرض کنیم که جرج آدم پستی نیست و نشانه‌هایی از شرافت و درستکاری وی در دست است. به تعبیر دیگر، ما احتمالاً می‌گوییم که مدعای وی «معتبر»^{۸۶} است و ارزش باور کردن را دارد. بسیار خوب، اگر هیلدا تصمیم به پذیرش پیشنهاد بگیرد، احتمالاً یقین او درباره‌ی جرج بیش از صرف قرآینی درباره‌ی اوست که از لحاظ معرفتی جواز دارند. آیا در چنین باور یا ایمانی^{۸۷} اخلاقاً خطایی رفته است؟

باور دینی به پذیرش یک پیشنهاد ازدواج شباهت دارد. طبق نظر مسیحیان، باور دینی به معنای دقیق کلمه، باور کردن چیزهایی است که خداوند از طریق سخنان و کردارهای انبیا و عیسی مسیح تفهیم کرده است. وحی^{۸۸} صرفاً اطلاعاتی غیرشخصی^{۸۹} یا مجموعه‌ای از حقایق نظری^{۹۰} نیست، بلکه تفهیم و تفاهم انسانی^{۹۱} است که تا حدی ماهیت خداوند، دعوت و تعهد وی به ارتباط شخصی^{۹۲} و بسیاری از کارهایی را که برای ما انجام داده است، آشکار می‌سازد.^{۹۳} برای اطمینان یافتن از این امر، قراین یا نشانه‌هایی از صداقت وجود دارد. نشانه‌هایی حاکی از این که این خداست که در این جا سخن می‌گوید. با این همه، عمل پذیرش مسیحی این نکته و یقین به آن فقط معلول قراین یا «نشانه‌ها»^{۹۴} نیست، بلکه میل به ارتباط انسانی نیز موجه آن است.^{۹۵} آیا چنین عمل پذیرشی اخلاقاً موجه است؟

توجه اخلاقی اصولاً با خیرهای انسانی، یعنی با جنبه‌هایی از کامیابی انسانی^{۹۶} سروکار دارد. نخستین خیر نهفته در عمل باور کردن دست‌یابی به حقیقت یا فهم واقعیت است. گرچه مدلل خواهیم که تنها خیر نیست. من معتقدم که قاعده اساسی اخلاقی را می‌توانیم بدین صورت بیان کنیم: در همه گزینش‌ها و افعال ارادی باید همه خیرهای اساسی انسان از جمله خیرهای حیات انسانی^{۹۷}، تجربه زیباشناختی^{۹۸}، دوستی^{۹۹}، و جامعه^{۱۰۰} را در نظر بگیریم.

این دیدگاه درباره اخلاق از نظریه قانون طبیعی^{۱۰۱} توماس آکویناس برگرفته شده است و به تازگی نیز کسانی چون جرمان گریسر^{۱۰۲}، جوزف بویل^{۱۰۳} و جان فینیس^{۱۰۴} به بیان و گسترش آن پرداخته‌اند.^{۱۰۵} من می‌توانم این دیدگاه را در پرتو مقایسه با پیامدگرایی^{۱۰۶} و سودگرایی^{۱۰۷} اندکی توضیح دهم. پیامدگرایی بدین معنا درست است که خیر اخلاقی پیوند تنگاتنگی با خیر انسانی یا خرسندی خاطر^{۱۰۸} کل انسان دارد. اما نادرستی پیامدگرایی از این روست که اخلاق را بر پایه تولید خیرها یا سودها می‌نهد، و آن را مستقیماً بر چگونگی ارتباط اراده با خیرهای انسانی مبتنی نمی‌کند. قاعده اخلاقی این نیست که باید خیرهای انسانی را بی‌شبه سازیم، زیرا چنین کاری سرکوبی خیر یک فرد انسان را به بهانه پیامدهای نهایی^{۱۰۹} توجیه می‌کند. من گمان نمی‌کنم اخلاقاً درست باشد که تصمیم بگیریم خیری انسانی را به خاطر چیزی که موازنه خیرهای انسانی در کل می‌پنداریم، فرو کویم یا نابود سازیم. اخلاق به چگونگی ارتباط عمل ما با خیرهای انسانی بستگی دارد و نکته اساسی این است که: تصمیم یا اراده ما لزوماً به خیرهای انسانی معطوف باشد و به روی همه آنها گشوده بماند. از این اصل پایه، قاعده‌های اخلاقی فراوان

و خاص تری بیرون می آید، برای نمونه ما نباید به سبب سستی و کاهلی محض از پی گیری خبرهای انسانی دل سرد شویم؛ ما نباید تجربه صرف یا نمود محض^{۱۱۰} یک خیر را بر واقعیت آن ترجیح دهیم و ما نباید تصمیم بگیریم خیری را به بهانه خیری دیگر ویران سازیم، آسیب زنیم یا باز بداریم. لزومی ندارد که همه خیرهای انسانی پایه را در همه زمان ها پی بگیریم، اما (اخلاقاً) باید به آنها در همه زمان ها ارج نهمیم. شاید مهم ترین مسئله درباره اخلاق باور^{۱۱۱} این است که: ارج نهادن به خیر دست یابی به حقیقت، نیازمند چیست؟

نخست این که به نظر می رسد ارج نهادن به این خیر نیازمند آن است که دست کم آگاهی آن را پی گیری کنیم. از شرافت به دور است که بگویم دوستدار حقیقت هستم، اما هرگز در پی گیری آن نکوشیده ام.

دوم این که، به گمان من، ارج نهادن بدین خیر نیازمند آن است که هرگز تصمیم نگیریم که دقیقاً علیه آن اقدام کنیم؛ مثلاً حقیقت را به دلیل هدفی دیگر فرو بپوشانیم.

سوم این که ارج نهادن به خیر دست یابی به حقیقت، نیازمند آن است که در همه افعالمان که می تواند بر این خیر تأثیر بگذارند، دست کم آن را به شمار آوریم؛ یعنی این خیر را نادیده نگیریم.

یک نمونه از نادیده انگاشتن خیر دست یابی به حقیقت، باور کردن طالع بینی^{۱۱۲} است، زیرا سبب می شود که احساس خوبی کنیم، یا حتی موجب باور به خدا (یا موجب کوشش برای ایجاد باور به خدا در شخص دیگری) می شود، صرفاً بدین علت که گمان می کنیم چنین باوری مردم را اخلاقاً بهتر می سازد.

اما باور کردن به دلیل خیری جز حقیقت مستلزم پی گیری نکردن حقیقت، پنهان کردن حقیقت، یا بی توجهی به خیر دست یابی به حقیقت نیست. ممکن است عملی را انجام دهیم که مستقیماً با خیری ارتباط دارد، ولی موجب خیر دیگری شود، بی آن که خیری را که عمل با آن مستقیماً ارتباط دارد، ناچیز شمارد. بنابراین، باور کردن به دلیل خیری جز حقیقت لزوماً غیر اخلاقی نیست.

خلاصه آن که: (۱) انگیزه باور دینی می تواند امید به تحقق یک خیر انسانی پایه باشد؛ (۲) باور دینی مستلزم رهیافتی منفی یا بی توجهی به هر مورد دیگری از یک خیر انسانی نیست. از این نکات بر می آید که باور دینی، در شرایطی مقتضی، می تواند یک فعل اخلاقاً خوب باشد، به

تعبیری صوری تر:

هر فعلی که یک خیر انسانی پایه را نفی نکند یا ناچیز نشمارد، اخلاقاً فعلی خوب است برخی از باورهای دینی یک خیر انسانی پایه را نفی می‌کنند یا ناچیز نمی‌شمارند.

بنابراین، برخی از باورهای دینی اخلاقاً افعال خوبی‌اند.^{۱۱۳}

ممکن است ایراد بگیرید که تبیین من به تأیید همه انواع افعال غیراخلاقی می‌انجامد. آیا کسی که طالع بینی را به سبب ایجاد احساس خوبی در او باور می‌کند، دقیقاً همان کاری را که توصیفش کردم، انجام نمی‌دهد؛ یعنی آن را به دلیل خیری جز حقیقت باور نمی‌کند؟ آیا مجاز دانستن دغدغه‌های دیگری جز دغدغه حقیقت، نامعقول نیست؟

پاسخ این است که اولاً، هنگامی که می‌گوییم باورکردن به دلیل خیری جز حقیقت مستلزم ناچیز انگاشتن حقیقت نیست، بدین معنا نیست که هر باورکردنی به دلیل خیری جز حقیقت، حاکی از احترام به حقیقت و اخلاقاً درست است. اگر ما این شرط قرینه‌گرایانه را نپذیرفتیم که توجه به خیرهای دیگر می‌تواند بر افعال ما درباره حقیقت تأثیر بگذارد، نتیجه‌اش این نیست که هیچ قید و شرطی برای چنین تأثیری تعیین نمی‌کنیم.

ثانیاً، من گفته‌ام که باور دینی شبیه عمل پذیرش قضیه‌ای به دلیل خیری است که همراه با صدق آن قضیه، ما را در تحقیق آن خیر یاری می‌دهد. اگر باوری به تنهایی برای تحقیق خیری که ما از طریق باورکردن در پی آنیم، کافی باشد، پس به نظر می‌رسد که عملی غیر اخلاقی خواهد بود. باورکردن طالع‌بینی به سبب این که احساس خوبی در ما ایجاد می‌کند، یا حتی باورکردن خدا به علت این که چنین باوری ما را اخلاقی‌تر می‌سازد، نمونه‌هایی از افعال غیراخلاقی است. اگر باوری به تنهایی - یعنی مستقل از صدق باور - برای تحقق خیری که بدان دل‌بسته‌ام کافی باشد، پس تصمیم‌گیری برای باورکردن (یا تصمیم‌گیری برای انجام دادن کاری که به باورکردن می‌انجامد) تلویحاً مستلزم رغبت به غلط باورکردن و خرسندی از آن است و چنین کاری به نقض خیر پایه دست‌یابی به حقیقت می‌انجامد. اما در این نوع عمل مورد بحث نیازی به خرسندی از باورکردن نادرست نیست؛ یعنی برخی از باورهای دینی بی‌گمان مستلزم بی‌توجهی یا کم‌توجهی به حقیقت‌اند، اما ضرورتاً چنین نیست که هر عمل باور دینی این‌گونه باشد.

ثالثاً، من معتقدم که حدی از قراین لازم است تا این که عمل باورکردن از لحاظ اخلاقی عملی مسئولانه^{۱۱۴} باشد. من مطمئن نیستم که بتوانم معیار آشکاری برای تعیین حد قراین مورد نیاز

ارائه کنیم. اما فکر می‌کنیم حدی از قراین لازم است؛ برای نمونه اگر معلوم شود که کسی که پیشنهاد ازدواج داد، از تیپ جی. آر. اوینگک^{۱۱۵} است، پس احتمالاً غیرمنطقی است که هیلدا پیشنهاد او را صادقانه بداند و بپذیرد. بنابراین، فکر می‌کنم، هرچند قراین کمتر باشد، عوامل بیشتر دیگری در این موقعیت باید در توجیه (اخلاقی) یک خطروورزی^{۱۱۶} با توجه به خیر دست‌یابی به حقیقت دخالت کنند.

رباعاً، باید به یاد آوریم که احترام‌گذاردن به خیر حقیقت مستلزم آن است که در همه وقت باشند با سعه صدر قراینی را بپذیریم که ممکن است دیدگاه مخالف آن باور را تأیید کند. اگر تصمیم بر این گرفتیم که قضیه P را باور کنیم، عذر و بهانه‌ای ندارم که قراین مؤید P را فروپوشانم، زیرا آنچه زمانی قراین مؤید P می‌نماید ممکن است قراینی برای قضیه‌ای دیگر به‌شمار آید، یا ممکن است سبب شود فهم ما از P کامل‌تر شود. در این جا خوب است یادآور شویم که هدف ما فقط باورکردن قضایای صادق و پرهیز از باورکردن قضایای کاذب نیست، بلکه این است که تا آن جا که می‌توانیم درکی شناختی^{۱۱۷} از واقعیت، یا تصویری دقیق و کامل از ماهیت واقعیت داشته باشیم. قراین مؤید P ممکن است سرانجام موجب آشکار شدن جنبه‌های مهمی از واقعیت شود که با جنبه‌هایی که نخست بیان کرده است، متفاوت بنماید. به این دلیل و نیز به دلیل این که خود قراین بخشی از دست‌یابی ما به حقیقت است، پس هرگز اخلاقاً جایز نیست که مستقیماً قراین را فروپوشانی کنیم.

هنگامی که قراین موجود یا موازنه قراین چیز دیگری می‌گویند، تکلیف باورکردن چه می‌شود؟ من فکر نمی‌کنم باورکردن در این صورت کاری نابجا باشد. یکی از دلایل این است که قراین موجود ممکن است گمراه‌کننده باشد و من گمان نمی‌کنم که اتخاذ دیدگاه درجه دوم، و پذیرش گمراه‌کننده بودن قراین موجود، لزوماً به معنای نادیده انگاشتن حقیقت باشد، به بیان دیگر، عرضه قواعد کلی بسیاری که لازمه توجه به خیر دست‌یابی به حقیقت است، آسان نیست (البته دست‌کم جز تکلیف فروپوشانی نکردن حقیقت که در این جا قاعده‌ای استثنایی خواهد بود).

اما نکته دیگری که می‌توان افزود این است که قراین و موقعیت بر سه گونه‌اند: (۱) قراین و موقعیت ممکن است چنان باشند که آنها را باور نکنیم؛ (۲) ممکن است چنان باشد که مجاز باشیم آنها را باور کنیم، هم‌چنین مجاز باشیم آنها را باور نکنیم؛ (۳) ممکن است قراین و

موقعیت چنان باشند که حتماً باید آنها را باور کنیم - در این باره بعداً بیشتر بحث خواهیم کرد. من فکر می‌کنم که هر قدر قراین بیشتری بر جهت مخالف دلالت کند، احتمال این که حتماً باید آنها را باور کنیم، کمتر می‌شود، به بیان دیگر، هنگامی که قراین موجود هر چیزی دلالت می‌کنند، ممکن است مجازاً^{۱۱۸} باشیم که جهت مخالف را باور کنیم، اما احتمال نمی‌رود که ملزم^{۱۱۹} باشیم چنین کنیم.

به هر حال، من فکر نمی‌کنم خداوند در جایی که قراین موجود حاکی از جهت مخالف باور دینی است، ما را بی‌جهت رها کرده باشد. در واقع، نشانه‌هایی از معتبر بودن وحی الهی در دست است. البته قراینی که در دست‌رس پژوهش‌گران هوش‌مند و باریک‌اندیش است، به آسانی برای همسایه‌ما وجود ندارد. یک دلیلش این است که شاید برای ما چندان مهم نباشد که درباره‌ی باور دینی‌مان با همسایه‌ی خود سخن بگوییم و دلیل دیگر این است که چه بسا زندگی‌مان نتواند شکوه ایمان مسیحی را نمایان سازد. ما به عنوان یک مسیحی مسئولیم که به موثق و معتبر شدن ایمان یاری رسانیم. ایمان و نیز رستگاری^{۱۲۰} و تقدیس^{۱۲۱}، اموری گروهی و مشترک^{۱۲۲} هستند.

استدلال من تا این جا قیاسی بوده است. من به اصول اخلاقی توسل جستم تا نشان دهم که توجه به خیری جز حقیقت می‌تواند اخلاقاً یقین^{۱۲۳} را توجیه کند. اما استدلال دیگری نیز می‌توان آورد: به نظر می‌رسد که دوستی، از هر نوعی که باشد، خیری است که فقط با فراروی از قراین قابل تحقق است. لازم نیست دوگانه‌انگار^{۱۲۴} باشیم تا ببینیم که جنبه‌های مهمی از ما مانند اعتقاداتمان^{۱۲۵} مستقیماً به دست دیگران دیده یا تجربه نمی‌شوند. اما به ویژه با همین جنبه‌هاست که در دوستی با همدیگر متحد می‌شویم. در دوستی، هر دوست، دوستی را نه فقط به خاطر چیزهای دیگر، بلکه به خاطر خود دوستی است که برمی‌گزیند و آزادانه می‌پذیرد. چنین کاری میسر نیست، مگر آن‌که هر دوستی ادعای (آشکار یا پنهان) دوست بودن دیگران، یعنی ادعای اهمیت دادن آنها به دوستی با خود را بپذیرد. اما اهمیت دادن و عزم به دوست بودن، جنبه‌ای از افراد دیگر است که نمی‌توان آن را مستقیماً تجربه یا اثبات کرد، به تعبیر دیگر، رسیدن به جنبه‌های اساسی افراد دیگر در دوستی مستلزم فراروی از قراین است، بدین دلیل ماده که جنبه‌های اساسی فرد فراتر از قراین است. ما باید بدون برهان بپذیریم که افراد دیگر در پیشنهاد یا ادعای دوستی‌شان ریا نمی‌ورزند.

اگر این نکته درست باشد، پس باور ابزاری لازم برای دوستی نیست، بلکه بخشی از آن است. دوستی بدون باور، بدون پذیرش چیزی و رای قراین ناکافی و بدون تأیید و پذیرش درستی قضیه‌ای که با قراین ناهم‌خوان است، امکان‌پذیر نیست. با این همه، دوستی اخلاقاً چیز خوبی است. بنابراین، باوری هم که از قراینی که بخشی از آن باور است فراتر می‌رود باید اخلاقاً مجاز باشد. این استدلال را این‌گونه نیز می‌توانیم بیان کنیم: اگر ایراد قرینه‌گرایانه بر ضد باور دینی درست می‌بود، باید اثبات می‌کرد که دوستی غیر اخلاقی است، در حالی که چنین نیست. پس می‌توانیم به برهان خلف آن را ابطال کنیم.

بنا به ایراد قرینه‌گرایانه، یک باور باید از لحاظ معرفتی دارای جواز باشد تا اخلاقاً موجه شود، و قراین مؤید باور دینی برای فراهم کردن جواز معرفتی تا حدّ یقینی که از ویژگی‌های چنین باوری است، کافی نیست، پلانیتینگا نیاز جواز معرفتی به قرینه را انکار می‌کند و می‌گوید: باور به خدا در صورت فقدان هر نوع قرینه‌ای نیز از لحاظ معرفتی دارای جواز است. برخی دیگر گفته‌اند: قراین کافی برای اثبات جواز معرفتی باور دینی وجود دارد. اما من نیز از شمار کسانی‌ام که برخلاف قرینه‌گرایان معتقدند که فرض این‌که یک باور باید دارای جواز معرفتی باشد تا اخلاقاً موجه شود، نادرست است. سخن من این است که توجه به خیری در یک باور، افزون بر صدق آن‌که موجب تحقق باور در ما می‌شود، می‌تواند مکملی برای قراین باشد و بدین سان، یقین به آن باور را اخلاقاً توجیه کند.

چرا دلایل برای باور دینی لازم است؟

من گفته‌ام که برای این‌که باوری معقول باشد به دلایل و قراین نیاز دارد. اما شما ممکن است بپرسید: چرا اصولاً باور دینی به دلایل نیاز دارد؟ چرا نگوئیم که توجه به خیری جز حقیقت به خودی خود می‌تواند یک باور را اخلاقاً توجیه کند؟

هنگام عمل کردن باید به نحو ارتباط عمل با خیرهای گوناگونی توجه کنیم که از آن عمل متأثر خواهند شد. جواز معرفتی، امری فرعی است. هدف از جواز معرفتی فقط اطمینان یافتن از این است که احتمال درستی باور دارای جواز معرفتی ما از باور بدون جواز معرفتی بیشتر است. بنابراین، در هر عمل باور کردن - عملی که لزوماً با خیر دست‌یابی به حقیقت مرتبط است - باید به این نکته توجه کنیم که چگونه عمل ما بر خیر دست‌یابی به حقیقت تأثیر می‌گذارد. بنابراین، اگر

درنگ کنیم و از خود پرسیم که آیا باور دینی ما باور خوبی است یا نه، پس قبل از پذیرش یا ادامه پذیرش آن باور اخلاقاً باید ملاحظه و بررسی کنیم که آیا آن باور با خیر دست‌یابی به حقیقت ارتباط دارد؛ یعنی ما اخلاقاً باید ببینیم که احتمال صدق این باور چقدر است. بنابراین، اگر بخواهیم ببینیم که باور دینی ما باور خوبی است یا نه، اما به بررسی این نکته پردازیم که احتمال ارتباط این باور با صدق چگونه است؛ یعنی اگر به ملاحظه فراین پردازیم، پس بدون توجه کافی به خیر دست‌یابی به حقیقت عمل کرده‌ایم. از این رو، کسانی که درباره باور دینی خود به تأمل می‌پردازند و به‌رغم فقدان دلایل و فراین آن را می‌پذیرند، ظاهراً عملی غیراخلاقی انجام می‌دهند.

اما تکلیف کسی - مثلاً کودکی - که درباره باور دینی اش به تأمل نمی‌پردازد، بلکه به‌طور خود انگیخته باور می‌کند و از خود نمی‌پرسد که آیا باور دینی اش، باور خوبی است یا نه، چه می‌شود؟ آیا چنین باوری واقعاً غیر اخلاقی یا ناشایست است؟ پاسخ این پرسش از نظر من منفی است، زیرا به نظر نمی‌رسد یک تکلیف اخلاقی کلی برای بررسی هر انتخاب باور خود انگیخته‌ای وجود داشته باشد و من دلیلی نمی‌بینم که چنین تکلیفی در حوزه انتخاب‌هایی وجود داشته باشد که مستلزم بررسی نحوه ارتباط آنها با خیر دست‌یابی به حقیقت است. بنابراین، فراین و دلایل برای کسانی لازم است که درباره باور دینی خود به تأمل می‌پردازند.

نقش فراین یا دلایل در باور دینی چیست؟

نقش اصلی فراین یا دلایل در باور دینی این نیست که صدق قضیه باور شده را نشان دهد - زیرا در این صورت، ایمان لازم نخواهد بود. هم‌چنین نقش آنها اثبات درستی این قضیه حقیقی نیست که خدا سخن گفته است. برعکس، نقش اصلی دلایل در باور دینی اثبات درستی این قضیه اخلاقی است که من باید باور کنم.

فرض کنید جوانی موتور سوار دچار سانحه سختی شده و تقریباً در شرف مرگ است. او با سری باندپیچی شده روی تخت بیمارستان خوابیده است، به گونه‌ای که فقط می‌تواند به‌طور ضعیف و مبهمی ببیند و بشنود. هم‌چنین فرض کنید که مسئولان بیمارستان به وی اطلاع داده‌اند که وی را جراحی نخواهند کرد، مگر آن‌که اثبات کند از عهده پرداخت صورت حساب بر خواهد آمد، و او نمی‌تواند چنین کند. هم‌چنین فرض کنید او چند سالی است که از خانواده‌اش

جدا شده است. او خانه را مثلاً پس از منازعه تندی با والدینش ترک کرده است. در حالی که او روی تخت بیمارستان خوابیده است، مردی به اتاق وی می آید و مدعی می شود که برادر او و حامل پیامی از سوی پدرشان است، مبنی بر این که پدرشان در شهر است و می خواهد به ملاقات وی بیاید و سپس او را به خانواده بازگرداند.

اما چون جوان مذکور نمی تواند خوب ببیند و بشنود، برایش بدیهی نیست که شخصی که با وی صحبت می کند، واقعاً همان کسی باشد که ادعا می کند. شاید جوان با خود بیندیشد که این مرد واقعاً پزشکی است که می کوشد او را وادارد که پیش از مرگ احساس خوبی داشته باشد. بنابراین، به نظر می رسد که جوان یک گزینه بیشتر ندارد: او می تواند آن مدعا را باور کند یا باور نکند.^{۱۲۶} جوان چه باید بکند؟

شاید او بخواهد با دقت بسیار به حرف های برادر ادعایی گوش دهد و رفتار و گفته های او را بررسی کند تا حتی الامکان ببیند که آیا عمل او به عمل برادرش می ماند و گفتار و رفتار وی از نوع گفتار و رفتار برادرش است یا نه. به همین سان، کسی که در پی مدعایی مسیحی است باید به کردار و تعالیم عیسی مسیح بنگرد تا ببیند آیا او مانند پیامبری الهی عمل می کند و آیا گفته ها و کردار وی از همان گونه ای است که فقط پیامبر خدا می تواند و می خواهد انجام دهد.

جوان ممکن است پیام برادر ادعایی را بررسی کند تا ببیند آیا از همان نوع پیامی است که معمولاً پدرش می دهد و آیا چیزهایی را آشکار می کند که فقط پدرش از آنها آگاه است؛ یعنی آیا علائمی دارد که نشان دهد واقعاً پیام پدرش است. به همین سان، مردم می توانند درباره تعالیم مسیحی بررسی کنند و ببیند که نشانه های آن حاکی از منشأ الهی داشتن پیام است یا نه.

فرض کنید در مورد جوان قرآینی کافی و محکم برای پذیرش ادعای مذکور وجود ندارد. هم چنین فرض کنید قرآین به تنهایی یقین مطلق را جواز نمی بخشد، بلکه فقط درجه احتمال آن را بالا می برد. با این همه، در جایی ممکن است قرآین کافی باشد، به طوری که جوان باید ادعا را تأیید کند. خیرهای انسانی همچون دوستی (با پدرش) و سلامتی (خودش) می تواند مقتضی چنین چیزی باشد؛ یعنی می تواند موقعیت هایی باشد که در آنها هرکس که عاشق چنین خیرهایی است، این مدعا را خواهد پذیرفت. جوان نباید پیش از پذیرش مدعای برادر ادعایی از وی درخواست برهان قاطع کند. اگر چنین درخواستی کند، به معنای آن است که رویکردی ناپسند و حق شناسانه ای به پدرش دارد و چه بسا به سلامتی خودش توجه کافی نمی کند.

به همین سان، در جایی ممکن است قراین مؤید باور مسیحی چنان باشد که جواز معرفتی برای یقین مطابق فراهم نکند، اما برای این که کسی اخلاقاً باید بپذیرد که آن باور یقیناً صادق است، کفایت می‌کند. در این جا هم مانند مورد جوان مذکور، درخواست برهان قاطع، یعنی درخواستی که با تأیید مورد نیاز تناسب داشته باشد، به سبب حق شناسی و پارسایی، و شاید به سبب علاقه معقول به سعادت نهایی لزومی ندارد. این نکته نشان می‌دهد که قراین و دلایل چه نقشی دارند. نقش آنها این نیست که با یقین مطلق این قضیه نظری را اثبات کنند که ادعای مذکور حقیقت دارد، بلکه نقش آنها این است که این قضیه اخلاقی^{۱۲۷} را اثبات کنند که من باید آن مدعا را باور کنم. بدون چنین دلایل یا نشانه‌هایی از معتبر بودن مدعا باز هم ممکن است باور کردن آن مدعا مجاز باشد. اما به نظر می‌رسد که دلایل یا نشانه‌های معتبر بودن، از این رو، لازمند که ما را در موقعیتی قرار دهند که باید باور کنیم.

یادآوری این نکته سودمند است که ممکن است کسی برای باور کردن چیزی دلایلی داشته باشد، اما نتواند آنها را بیان کند، در واقع، دلایل اعتقاد به خداوند در واقع بیان شده است، اما لزومی ندارد نشانه‌های معتبر بودن این اعتقاد همان‌هایی باشند که در یک کتاب احتجاج دینی^{۱۲۸} می‌خوانیم. والایی^{۱۲۹} و قداست بدیهی^{۱۳۰} تعالیم عبادی کلیسایی و کلیسا (یا اهل کلیسا) گویا نشانه‌هایی از این حقیقت‌اند که انجیل پیام خداست و کلیسا منشأ الهی دارد و از هدایت الهی برخوردار است.

توانایی دیدن این والایی یا کیفیت فوق بشری در بیشتر موارد به یاری الهی، یعنی به لطف الهی صورت می‌گیرد، بلکه امکان‌پذیر می‌شود. بازشناسی زیبایی و بخشندگی در دیگران مستلزم وجود توانایی یا «حس» این بازشناسی در شناسنده است. یک منتقد هنری، زیبایی را در یک تابلوی نقاشی می‌بیند، در حالی که افرادی بی‌بهره از «حس زیباشناختی»^{۱۳۱} آن منتقد فقط رنگ آمیزی روی بوم را می‌نگرند. کسی که خود از بخشندگی بویی نبرده است، معمولاً نمی‌تواند بخشندگی دیگران را ببیند، و در مورد آنها، پیوسته از خویش می‌پرسد: «آنان در پی چیست‌اند؟» زیبایی و بخشندگی واقعاً وجود دارند، و برای این که باز شناخته شوند فقط باید توانایی یا حس بازشناسی در شناسنده باشد.

به همین سان، حضور روح القدس در یک شخص وی را توانمند می‌سازد که والایی، قداست، یا واقعیت خداوند را در گفتار و کردار پیامبران و عیسی مسیح که در کلیسا به ما عرضه

می شود، باز شناسد. مسیح می گوید شبان خوب گوسفندان را به نام صدا می زند و گوسفندان از این رو، در پی وی می روند که صدای او را می شناسند. اما گوسفندان در پی فرد غریبه نمی روند، بلکه از او می گریزند، زیرا صدای غریبه را نمی شناسند.^{۱۳۲}

خلاصه بحث من این است که اولاً، تبیین پلانتینگا از جواز معرفتی نادرست یا ناقص است، و من قید و شرطی درون گرایانه برای اوضاع و احوالی که جواز معرفتی ایجاد می کنند، که باید احتمالاً بپذیریم یقین داشتن به باور مسیحی دارای جواز معرفتی نیست (گرچه نامعقول هم نیست) ثالثاً، من توضیح دادم که یقین داشتن به باور مسیحی اخلاقاً موجه است، زیرا اخلاقاً بجاست که بعضاً به دلیل خیری جز دست یابی به حقیقت باور کنیم و در خصوص باور مسیحی به خاطر ارتباط شخصی.

رابعاً، گفتم که برای اخلاقاً موجه بودن، باور دینی مؤمنان اهل تأمل و بازاندیشی باید از دلایل و قراین برخوردار باشد، زیرا فقط چنین باورکردنی اخلاقاً مستلزم توجه لازم به خیر اساسی دست یابی به حقیقت است. و سرانجام این که نقش عقل یا دلیل را در یک ایمان معقول بیان کردم تا توضیح دهم که چنین باور آوردنی اخلاقاً عملی مسئولانه است و ما اخلاقاً باید باور کنیم.^{۱۳۳}

1. evidentialist objection
2. religious belief
3. sufficient evidence
4. Alvin plantinga
5. properly basic belief
6. Calvin

۷. ر.ک: مقاله «عقل و خدا باوری» پلانتینگا در:

Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff; *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*; Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, P. 68.

8. reasons
9. basic
10. particularism

11. methodism
12. epistemic warrant
13. warranting circumstances
14. warrant
15. justification
16. epistemic duty

۱۷. این نکته در اثر زیر مکرراً آمده است:

Roderic Chisolm; *The problem of the Criterion*; Milwaukee: Marquette University Press, 1973.

18. evidence
19. grounds

۲۰. نک: پلاتینگا، «عقل و خداپاوری» ص ۸۰۹.

21. design
22. Alvin Plantinga, "The Prospects for Natural Theology", in James Tomberlin, ed., *Philosophical Perspectives 5: Philosophy of Religion*, Atascadero, Calif: Ridgeview Press, 1991.
23. reliable belief-forming mechanism
24. arguments
25. internalist constraint
26. irrational
27. moral justification
28. propositional evidence
29. human goods
30. morally responsible act
31. act of religious belief
32. externalist
33. tendency
34. triggering mechanism

۳۵. بنابراین، دیدگاه پلاتینگا با دیدگاه ویلیام آلستون کاملاً متفاوت است. نک:

William Alston, "Christian Experience and Christian Belief", in *Faith and Rationality*, PP. 103-134.

36. appropriate environment

۳۷. پلاتینگا بعدها در مقاله «چشم اندازهایی به الهیات طبیعی» به جای این که هدف این ساختار شناختی (cognitive mechanism) را بقا (survival) بداند، آن را معطوف به حقیقت و صدق (truth) می داند.

38. de jure question

۳۹. همان.

40. sole epistemic merit

41. agent cognitive

42. extrinsic

۴۳. «عقل و خدا باوری»، ص ۸۲-۷۸.

۴۴. همان، ص ۷۶.

45. somehow

46. epistemic defeaters

47. appropriateness

48. objective

۴۹. چنین است که وقتی به نظرم می رسد درختی می بینم، عمل دیدن من گویا از وجود درختی عینی حکایت می کند، حتی اگر دانشمند یا خداوند توان مند و خیرخواهی، چه بسا از طریق همماهنگی پیشین بنیاد (pre-established harmony) مقرر کرده باشد که هرگاه به نظرم می رسد درختی را در برابرم می بینم، درختی در برابرم هست.

50. memory beliefs

51. counterexamples

52. external

53. propositional awareness

54. first-order affirmation

۵۵. یکی از منابع کلاسیک درباره این دیدگاه درون گرایانه، مأخذ زیر است:

Thomas Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, question 1, article 9. cf. *Summa Theologiae*, part 1, question 16, article 2; *Commentary on Aristotle's Metaphysics*, book 6, number 1236.

همچنین نک: مقاله من درباره «دیدگاه آکوئیناس درباره علم به حقیقت و وجود»:
patrick Lee, "Aquinas on Knowledge of Truth and Existence", in *New scholasticism* 40, 1986, pp. 46-71.

ممکن است برخی از یک درون‌گرایی ضعیف‌تری پشتیبانی کنند و بگویند که لازم نیست ما در احساس خود آگاه باشیم که احساس می‌کنیم، بلکه فقط باید از متعلق احساس آگاه باشیم؛ یعنی باید متعلق احساس را تجربه کنیم تا باورمان دارای جواز معرفتی شود. اما این خود متعلق احساس یا امر واقع نیست که موجب جواز معرفتی باور ما به متعلق یا امر واقع می‌شود، بلکه برعکس، این آگاهی ما از متعلق یا امر واقع است که سبب جواز معرفتی باور ما می‌شود؛ برای نمونه اگر من در حوزه دید محیطی‌ام درختی را می‌بینم، اما به دلیل دیگری باور می‌کنم که درختی وجود دارد، پس باور من به وجود داشتن درخت دارای جواز معرفتی نیست. بنابراین، من نه تنها باید درختی را ببینم، بلکه باید آگاه باشم که دارم درخت را می‌بینم تا باورم به این که درختی وجود دارد، جواز معرفتی داشته باشد. دیدگاه درون‌گرایانه‌ای که من از آن پشتیبانی می‌کنم، همان دیدگاهی است که پاول موزر در کتاب توجیه تجربی بیان کرده است:

Paul Moser, *Empirical Justification*, Dordrech: D. Reidel, 1985.

56. truth

57. correspondence

58. conformity

۵۹. ر.ک:

William Alston, "Yes, Virginia, There Is a Real World", American philosophical Association, Presidential Address, 1979; reprinted in Paul Moser, ed., *Reality in Focus*, Englewood Cliffs: Prentice Hall, 1990, pp. 17-33.

همچنین نک:

Bernard Williams, "Deciding to Believe", in *problems of the Self*, London: Cambridge University Press, 1973, pp. 136-151.

60. second-order awareness

61. infallible

۶۲. این ایرادی است که ویلیام آلستون بر دیدگاه مورد قبول من گرفته و نام آن را «درون‌گرایی آگاهی» (consciousness internalism) نامیده و پاول موزر در کتاب *توجیه تجربی به آن اشاره کرده است. نک:*

William Alston, "An Internalist Externalism", in *Epistemic Justification: Essays in the Theology of Knowledge*, Ithaca: Cornell University Press, 1989, P. 233.

63. act of affirming

64. act of considering

65. reflexive awareness

66. quirk

67. reliable cognitive mechanism

68. natural belief-forming mechanism

69. inborn cognitive mechanism

70. improper

71. externalist account

72. mechanism of evolution

۷۳. کودک حتی ممکن است «بفهمد» که برخلاف میل خودش دارای این باور است - یعنی هورمون همچنان اعمال نفوذ می‌کند، اما او در برابر این گرایش پایداری می‌کند، زیرا از سر تأمل باور دارد که احتمال راست بودن این باور از احتمال دروغ بودن آن بیشتر نیست.

74. scrutiny

۷۵. این نوع بیان را لیندا زاگزیسکی (Linda Zagzebski) به من پیشنهاد کرد.

76. reliabilism

77. teleological component

78. nican creed

۷۹. منظوم از «قراین» در این جا، هم قراین مستقیم است و هم قراین غیرمستقیم. بنابراین، در این مورد با دیویی هویتنگا موافق نیستم. بنگرید به پاسخ وی به من در:

Dewey Hoytenga, "Knowledge, Belief, and Revelation: A Reply to Patrick Lee" in *Faith and philosophy* 8, 1991, pp. 244-251.

من معتقدم که در واقع، نه فهم مستقیم، نه استدلال و نه تجربه، هیچ‌کدام قراین کافی برای متقاعد کردن قرینه‌گرا نخواهند بود. متأسفانه بسیار دیر متوجه مقاله دقیق و روشن هویتنگا شدم که در پاسخ به مقاله قبلی‌ام درباره ایمان عقل نوشته شده است، به همین سبب نتوانستم در این جا به بررسی آن پردازم.

۸۰. به استدلال آنتونی کنی توجه کنید: «بی‌گمان می‌توان منطقاً باور کرد که حضرت موسی و عیسی بسیاری از کارها و سخنانی را که انجیل به آنها نسبت می‌دهد، انجام داده و گفته‌اند، اما آیا می‌توان منطقاً به چنین چیزی یقینی مشابه یقین لازم برای معرفت داشت؟ اگر اعتقاد از آن حیث که ایمان است، نامعقول است و اگر باور اعتقادی است که منطقاً متناسب با تأییدی که از تاریخ می‌گیرد، معقول است، پس از آن حیث که معقول است، چیزی کمتر از ایمان است.»

Anthony Kenny, *Faith and Reason*, New York: Columbia University Press, 1983, P. 83.

81. morally
82. moral justification
83. good of possession of Truth
84. disrespect
85. disregard
86. credible
87. faith
88. revelation
89. impersonal information
90. speculative truths
91. personal communication
92. personal communion

۹۳. نک:

Germain Grisez, *The way of the Lord Jesus*, vol. 1: *Christian Moral principle*, Chicago: Franciscan Herald Press, 1983, Chapter 20.

تفاوت میان باور دینی با باور یا ایمان‌های انسانی دیگر، برخی را دچار دردسر کرده است. در سایر باورها و ایمان‌ها بدیهی است که باور کننده در واقع، سخن هم می‌گوید، اما معلوم نیست که باور

کننده راست‌گو یا آگاه باشد. در باور دینی وضع کاملاً برعکس است - یعنی آنچه بدیهی نیست این است که کسی را که به او باور داریم، سخن بگویید. کافران دربارهٔ صداقت خداوند تردید ندارند، بلکه اصولاً دربارهٔ سخن گفتن خدا تردید می‌ورزند. با این همه، در هر دو مورد، عمل باور کردن ما از قراین موجود فراتر می‌رود: در باور دینی، یقین ما از قراین حاکی از این که خدا سخن گفته است فراتر می‌رود، اما در باورمان به یک فرد انسانی، یقین ما از قراین حاکی از صداقت آن فرد در سخن گفتن فراتر می‌رود. بنابراین، این اختلاف میان باور دینی و بیشتر باورهای دیگر منطقاً بهانه‌ای برای ریشخند کردن باور دینی نیست. به هر حال، ما اصولاً علاقه‌مندیم بپذیریم که خدا سخن گفته است، حتی این که باور کننده در عمل باور کردن واحدی هم بپذیرد که خدا سخن گفته و هم بپذیرد آنچه او گفته درست است. برای بحث بیش‌تر در این باره نک:

Patric Lee, "Reasons and Religious Belief", in *Faith and Philosophy* 5, 1989, PP. 19-34.

94. signs

۹۵. این مورد از آنچه تاکنون اشاره کرده‌ام، پیچیده‌تر است. ما نه فقط به دلیل ارتباط شخصی، بلکه به دلیل دست‌یابی به حقیقت، ادعای مسیحی را می‌پذیریم. هرکسی می‌داند که به یک معنا اگر مسیحیت را خوب بفهمد باید با آن زندگی کند. اگر مسیحیت حق باشد، پس جهانی از حقیقت کل وجود دارد که فقط کسی که در دنیای مسیحیت می‌زید، می‌تواند آن را بررسی و درک کند. بنابراین، خیر دست‌یابی به حقیقت فی‌نفسه می‌تواند موجب تصدیق به قضایا شود با یقینی بیشتر از جوازی که ظاهراً قراین به تنهایی می‌دهند. گویا در این جا فرضیه‌ای است که فقط کسی می‌تواند آن را امتحان کند که صددرصد به آن باور داشته باشد. فرض کنید برای آزمون فرضیه‌ای در زیست‌شناسی آزمون‌گر باید سال‌ها در جزیرهٔ تک افتاده‌ای زندگی کند، اما برای این که در آن جزیره زنده بماند باید با یقین مطلق به این فرضیه یقین داشته باشد. این تشبیه دقیق نیست، اما نکته در این است که در واقع، دربارهٔ دست‌یابی به حقیقت دو دیدگاه کوتاه مدت (short-run view) و بلند مدت (Long-run view) وجود دارد. اعتقاد ما به مسیحیت فقط به انگیزهٔ میل به ابراز ارتباط شخصی نیست، بلکه به انگیزهٔ میل به حقیقت نیز هست، نه حقیقت به معنای مطابقت این یا آن قضیه با واقعیت، بلکه حقیقت به معنای ژرف و کامل و به معنای تصویر درست از واقعیت، تا آن جا که ممکن است.

96. human flourishing

97. human life

98. aesthetic experience

99. friendship

100. society

101. natural law theory

102. Germain Grisez

103. Joseph Boyle

104. John Finnis

۱۰۵. نک:

Germain Grisez and Russell Shaw, *Beyond the New Morality*, 3rd ed., Notre Dame: Notre Dame University Press, 1988; John Finnis, Joseph Boyle, Germain Grisez, *Nuclear Deterrence, Morality, and Realism*, Oxford: Clarendon Press, 1987, PP. 175-197.

106. consequentialism

107. utilitarianism

108. fulfilment

109. consequences "in the long run"

110. mere appearance

111. Ethics of belief

112. astrology

۱۱۳. شاید بتوانیم اخلاق باور (ethics of belief) را با مقایسه‌اش با اخلاق جنسی (ethics of sex) توضیح دهیم، گرچه تفاوت‌های آنها نیز البته مهم است. توان جنسی طبیعتاً معطوف به خیر تولید مثل است، در حالی که توان شناختی طبیعتاً معطوف به دست‌یابی به حقیقت است. اما همان‌گونه که نمی‌توان نتیجه گرفت که توان جنسی فقط باید برای تولید مثل به کار می‌رود (گرچه استفاده از این برای تولید مثل جای تردید نیست) به همین سان، نمی‌توان نتیجه گرفت که عمل شناختی باور کردن فقط باید تحت تأثیر هدف حقیقت باشد، بلکه نتیجه می‌گیریم که باید به همه خیرهای پایه‌ای توجه کنیم که تحت تأثیر عمل پرداختن آنهاست. همان‌گونه که نباید خیر تولید مثل را انکار کنیم، نباید خیر دست‌یابی به حقیقت را نفی کنیم، بلکه همان‌طور که پرداختن به امور جنسی برای ابراز رابطه زناشویی، مشروط بر آن‌که به خیر تولید مثل بی‌توجه نباشد، اخلاقاً خوب است؛ به

همین‌سان به نظر می‌رسد که عزم به باورکردن به سبب خیر پایه‌ای که باور، به همراه صدق باور، ما را در تحقق آن خیر یاری می‌رساند، می‌تواند در بسیاری موارد اخلاقاً خوب باشد؛ یعنی در آن مواردی که حقیقت نادیده گرفته نشود. در هیچ‌یک از این دو مورد عزم به انجام دادن عملی ظاهراً مانع توجه به یک خیر پایه نیست یا به آن آسیبی نمی‌رساند؛ در هیچ یک از دو مورد ظاهراً لزومی ندارد که موردی از خیر پایه نادیده گرفته شود. به نظر می‌رسد این دو مثال از این جهت شبیه به یکدیگرند. اما اختلاف مهم آنها در این است که در امور جنسی، تولید مثل نکردن فقط به معنای تحقق نبخشیدن به خیری است که می‌تواند تحقق یابد. اما در امور عقلی و شناختی اگر باور ما به حقیقت و صدق نینجامد، کاذب می‌شود و معنایش این است که درک شناختی ما از واقعیت آسیب جدی دیده است نه این‌که فقط خیری تحقق نیافته است. به همین دلیل، لزومی ندارد در هر عمل جنسی بخواهیم یا بکوشیم به عمل لقاح پردازیم، (بلکه کافی است عمل جنسی آمادگی لقاح را داشته باشد). در هر عمل باور نیز ما باید امید داشته باشیم که باورمان صادق است و حتی در صورت لزوم بکوشیم که چنین شود. با این همه، به نظر نمی‌رسد در امور جنسی و باورکردن، اگر عمل باور کردن هم‌زمان تحت تأثیر خیرهای متعددی باشد، خطایی رخ داده باشد.

114. morally responsible act

115. J. R. Ewing

116. risk

117. Cognitive grasp

118. permissible

119. obliged

120. redemption

121. sanctification

122. communal

123. certainty

124. dualist

125. commitments

۱۲۶. من معتقدم که به آسانی می‌توانیم در چنین موردی ببینیم که چگونه کسی می‌تواند به کاری پردازد که با باورش مرتبط است، گرچه با باورکردن یا باور نکردن مرتبط نیست. به آسانی می‌توان تصور کرد کسی در موقعیت مذکور اجازه می‌دهد قرآینی که در دست دارد او را وادارد که تصدیق کند

(مخالفت ورزد)، همچنان به پژوهش بپردازد، یا مدعایی را به دلیل فقدان قراین کنار بگذارد.

127. moral proposition

128. apologetics book

129. sublimity

130. evident sanctity

131. asthetic sense

132. Jn.10: 4 - 6.

۱۳۳. مأخذ ترجمه:

Patric Lee, "Evidentialism, Plantinga, and Faith and Reason", in *Rational Faith*,
(ed) by Linda Zagzebski, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame
Press, 1993, PP. 140-167.