

باز هم مبانی خدا‌باوری؛

جوابیه‌ای به پلانتینگا*

تألیف: فیلیپ ال. کوین

ترجمه: سید حسن اسلامی دانشجوی دکتری مرکز تربیت مدرس دانشگاه قم

نخستین نقد مهم به معرفت‌شناسی پلانتینگا، به دست فیلیپ کوین - فیلسوف وابسته به کلیسای کاتولیک - صورت گرفت. پلانتینگا به نقد کوین پاسخ داد که در آن به چهار مسئله پرداخته بود. مقاله حاضر، پاسخی است به آن پاسخ. در این نوشته، کوین مسائل چهارگانه پلانتینگا را یکایک مطرح می‌کند و نظر خود را در باب آنها بازمی‌گوید. به نظر کوین، این چهار مسئله موارد اختلاف وی با پلانتینگا است. با این حال، وی معتقد است که در باب دو مسئله نخست می‌توان به توافقی دست یافت، لیکن در دو مسئله بعدی چنان با پلانتینگا اختلاف نظر دارد که امیدی به توافق بر سر آنها ندارد. این چهار مسئله که در عین حال چهار قسمت ساختار مقاله را تشکیل می‌دهند عبارتند از:

۱. شیوه جزئی‌نگرانه توجیه معیارهای معرفتی؛ ۲. بنیان‌نگاری کلاسیک بازبینی شده؛ ۳. توجیه اعتقادات خدا‌باورانه؛ ۴. مسئله ابطال اعتقادات خدا‌باورانه
- کلید واژه‌ها: معرفت‌شناسی اصلاح شده، توجیه معرفتی، معیار توجیه، اعتقادات واقعاً پایه، خدا‌باوری.

*. این مقاله ترجمه‌ای است از: The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga که در کتاب ایمان عقلی ویراسته لیندا زاگزبسکی (ص ۱۴-۴۷) به چاپ رسیده است. مشخصات کامل کتاب‌شناختی این اثر به شرح زیر است:
Rational Faith: Catholic responses to Reformed epistemology. edited by Linda Zagzebski. Indiana: University of Notre Dame Press, 1993.

طی دوازده سال گذشته آلوین پلانترینگا سلسله مقالات تأثیرگذاری منتشر ساخته است که در آنها در قبال مسائل معرفت‌شناسی دینی از دیدگاهی دفاع می‌کند که - بر اساس خاستگاه کالوینیستی آن - می‌توان آن را معرفت‌شناسی اصلاح شده نامید.^۱ چند سال پیش با انتقاد از پاره‌ای از دعاوی شاخص و استدلال‌های معرفت‌شناسی اصلاح شده، دست‌آزمایی کردم و موفق شدم تا پاسخ شدید پلانترینگا را برانگیزم.^۲ اخیراً متقاعد شده‌ام که اگر گفت‌وگوهای من با پلانترینگا ادامه می‌یافت، پاره‌ای پیش‌رفت‌های فلسفی ممکن بود حاصل شود. لذا به مسائلی که از پاسخ پلانترینگا پدید آمده است، بازگشته و به بازاندیشی در آنها پرداخته‌ام. این جوابیه، حاصل آن کوشش است.

پیش از آن که به آن مسائل بازگردم، اجازه دهید دو حدی را که می‌خواهم در این مقاله به آنها دست یابم، خاطر نشان سازم. نخست، برای آن که حجم این مقاله در حد معقولی بماند، مقاله خود را به چهار گروه از مسائلی که پلانترینگا در پاسخ به مقاله پیشین من برانگیخت، محدود می‌کنم. تا کنون مرکب بسیاری برای معرفت‌شناسی اصلاح شده مصرف شده است و بی‌گمان، بیشتر نیز مصرف خواهد شد، لیکن در این جا در صدد آن نیستم که به سایر فیلسوفانی که آثار چاپ شده و چاپ نشده آنان مشوق تفکر در این موضوع شده است، بپردازم.^۳ دوم آن که، در پی آن نیستم تا این گفت‌وگو را به پایان برسانم، بلکه تنها می‌خواهم آن را یکی دو گام به پیش ببرم. تردیدی ندارم که پلانترینگا حرف‌های زیادی برای گفتن خواهد داشت، اگر او نیز به نوبه خود بر این باور باشد که ادامه بخشیدن به این گفت‌وگو از جایی که من در پایان این مقاله رها می‌کنم، سودمند خواهد بود، لیکن امیدوارم که با نشان دادن نقاطی که فکر می‌کنم در آنها به نقطه توافق نزدیک شده‌ایم و با اذعان به مواردی که وی مراقب ساخته است تا نظر خود را عوض کنم، بتوانم فاصله میان خودمان را کم نمایم. هم‌چنین قصد دارم از طریق توضیح این دلیل که چرا

من پاره‌ای از استدلال‌هایش را قانع کننده نمی‌یابم و با ارائه اعتراضاتی به پاره‌ای از نکاتی که وی در پاسخ خود گفته است، موارد اختلاف را به خوبی روشن سازم.

این مقاله به چهار بخش تقسیم شده است: در بخش نخست از شیوه جزئی‌نگرانه و شبه‌استقرایی توجیه معیارهای معرفتی را که پلانتینگا توصیه می‌کند، بحث می‌کنم. در دومین بخش، به این پرسش توجه می‌دهم که آیا معیار متعارف واقعاً پایه‌بودن که بنیادگرایان کلاسیک آن را وضع کرده‌اند، می‌تواند با این شیوه توجیه شود. این قسمت‌های مقاله، زمینه‌ای را فرامی‌گیرد که ما در آن اختلافات اساسی داریم، لیکن فکر می‌کنم فرصت‌هایی برای پیش‌رفت به سوی حل آنها وجود داشته باشد. در سومین بخش، این مسئله را می‌کاوم که آیا اعتقادات واقعاً پایه نیز بدون فقدان توجیه می‌توانند به شکلی درست بر دیگر اعتقادات مبتنی باشند. و بالاخره، در آخرین بخش به این پرسش آزارنده بازمی‌گردم که آیا اعتقاد به خدا، یا اعتقادات الهی، که به طور بدیهی متضمن وجود خدا هستند، برای خداپسندان بالغ، هوشمند و فرهیخته فرهنگ ما می‌توانند واقعاً پایه باشند، یا واقعاً پایه به‌شمار می‌روند. در این دو قسمت پایانی مقاله به مسائلی می‌پردازم که به نظر می‌رسد چنان اختلافات عمیقی میان ما وجود دارد که نمی‌توانیم امیدوار باشیم که به راه حل رضایت‌بخشی برای طرفین دست یابیم. با این همه، فکر می‌کنم در این موضوعات نیز برای پیش‌رفت در جهت روشن‌گری بیشتر در باب این مسائل جایی وجود داشته باشد.

۱. توجیه معیارهای معرفتی

پلانتینگا، به تبع چیزولم، شیوه‌ای جزئی‌گرایانه و وسیعاً استقرایی را در استدلال بر معیارهای معرفتی تصدیق می‌کند. با کار بست این شیوه درباره معیارهای واقعاً پایه بودن، ادعا چنین خواهد بود:

ما باید نمونه‌های اعتقادات و شرایط را به گونه‌ای گردآوریم که نمونه‌های پیشین به وضوح در نمونه‌های بعدی پایه باشند، و نمونه‌های اعتقادات و شرایط به گونه‌ای باشند که به وضوح موارد پیشینی نسبت به بعدی واقعاً پایه نباشند. آن‌گاه ما باید فرضیاتی را شکل دهیم که نسبت به شرایط ضروری و کافی واقعاً پایه بودن، ضروری باشند و آن‌گاه این فرضیات را با ارجاع به آن نمونه‌ها بیازماییم.^۴

بنابراین، با نمونه‌هایی آغاز می‌کنیم که به عنوان داده‌هایی برای استقرا عمل می‌کنند. آنها می‌توانند به صورت نمونه‌های دو طرح کلی زیر بیان شوند:

(۱) این اعتقاد که P در شرایط C واقعاً پایه است.

و

(۲) این اعتقاد که P' در شرایط C' واقعاً پایه نیست.

حال اجازه دهید که مجموعه نمونه‌هایی که به این صورت گردآمده است، به عنوان مجموعه اولیه در نظر گرفته شود. گام بعدی شکل دادن فرضیاتی است که شرایط کافی، ضروری، یا کافی و ضروری واقعاً پایه بودن را معین می‌سازد. این فرضیات می‌توانند به صورت نمونه‌های سه طرح کلی زیر بیان شوند:

(۳) اعتقادی واقعاً پایه است، تنها اگر P باشد.

(۴) اعتقادی واقعاً پایه است، اگر Q باشد.

و

(۵) اعتقادی واقعاً پایه است، اگر و تنها اگر R باشد.

بنابراین، طبق نظر پلانتینگا، باید این فرضیات را بر ضد آن نمونه‌ها بیازماییم. البته تضمینی نیست که میان نخستین فرضیاتی که شکل داده‌ایم و داده‌های مجموعه اولیه، تناسب کاملی باشد. نه نخستین فرضیات ما و نه نمونه‌های مجموعه اولیه داده‌ها، مصون از بازنگری نیستند. ممکن است، همان‌طور که خاطر نشان ساختیم، خود مجموعه اولیه متناقض یا به‌طور کلی ناسازگار از کار درآید، در چنین موردی: «شاید ما مجاز باشیم که داده‌ها را از مجموعه اولیه دور سازیم، آن‌گاه که کشف کنیم که به گونه‌ای ناسازگار است»^۵. به صورتی کلی‌تر، همان‌طور که پلانتینگا متذکر می‌شود، مجموعه اولیه: «باید در پرتو نظریه و تحت فشار برهان قابل بازنگری باشد»^۶. به‌طور خلاصه، مجموعه اولیه نمونه‌ها یک اصل ثابت ارشمیدسی نیست که باید طی روند بازنگری‌ها تغییرناپذیر باقی بماند.

هم‌چنین پلانتینگا توجه دارد که کاربست‌های این شیوه در طرق دیگر نیز الزامی است. بنابراین: «الزامات متنوع در باب چنین معیارهایی ممکن است واقعاً بدیهی باشند؛ از آن مهم‌تر، الزامات نظری وجود دارند که ناشی از دیدگاه‌های عام فلسفی شخص در این باره است که موجودات انسانی، چه نوع موجوداتی هستند»^۷. یک الزام نظری لازم است که به صراحت بیان

شود، زیرا در بحث بعدی مهم خواهد بود. این الزام لازم است که انسجام فرضیات نهایی ما را با نمونه‌ها در مجموعه نهایی داده‌ها تضمین کند. اگر نمونه‌های (۱) و (۲) که از مجموعه نهایی داده‌ها سر در می‌آورند، اعتقادات اساسی باشند، حداقل باید هرگونه شرط ضروری واقعاً پایه‌بودن را که در نمونه‌های (۳) و (۵) از میان فرضیات نهایی معین شده‌اند، به گونه‌ای رضایت‌بخش تأمین کنند. و اگر نمونه‌هایی چون (۱) و (۲) اعتقادات پایه نباشند، در آن صورت، باید در ساختار ادراکی پرسش‌گر راهی از آنها به دیگر اعتقادات که پایه هستند، باشد و حداقل همه این‌گونه شرایط ضروری واقعاً پایه‌بودن را به گونه‌ای رضایت‌بخش فراهم کنند.

درباره این شیوه بسیار بیشتر می‌توان گفت؛ برای مثال کسی ممکن است مشابهت‌هایی را نشان دهد که این شیوه با رویه‌ای که برای نزدیک ساختن تعادل تفکر آمیز که در معرفت‌شناسی اخلاق اخیراً بحث شده است، دارد،^۸ لیکن من در این جا مجاللی برای چنین اموری ندارم، لذا اجازه دهید که فقط اذعان کنم، همان طور که بسیار توصیف شده است، این شیوه کاملاً شیوه مشروعی برای نیل به آن و توجیه معیارهای معرفتی است.

در حقیقت، من حتی فکر می‌کنم که این شیوه می‌تواند در ساختن برهانی عقلاً متقاعدکننده برای این نتیجه‌گیری به کار رود که اعتقادات خداپاورانه که به‌طور بدیهی متضمن وجود خداوند هستند، می‌توانند واقعاً پایه باشند. کسی را تصور کنید که در ابتدای امر حقیقتاً متحیر و مردد است که آیا چنان اعتقادات خداپاورانه‌ای می‌توانند واقعاً پایه باشند. او بی‌آن‌که جداً قانع شده باشد که چنین باورهایی نمی‌توانند موجود باشند، می‌خواهد تحقیق بیشتری در باب این موضوع صورت گیرد. از آن جا که برای او آشکار نیست که شرایطی وجود دارد که در آنها چنان اعتقادات خداپاورانه‌ای واقعاً پایه هستند، او هیچ نمونه‌ای از (۱) را که شامل چنان اعتقاد خداپاورانه‌ای است، جزو مثال‌های گردآوری شده در مجموعه اولیه داده‌های خود نمی‌گنجاند.

فرض کنید که این دو چیز در شرایط تحقیق تغییر نمی‌کنند و این‌که به صورت موفقیت‌آمیزی با مجموعه نهایی داده‌ها که در بردارنده هیچ‌یک از نمونه‌های (۱) که شامل اعتقادی خداپاورانه و فرضیاتی نهایی که در میان آنها نمونه از (۴) نیست، همه الزامات مناسبی در روند رضایت‌بخش باشند. اینک محقق ما متوجه می‌شود که اوضاعی وجود دارد که در آن اوضاع اعتقادی خداپاورانه شرط کافی برای اعتقاد واقعاً پایه‌بودن را که با نمونه (۴) معین شده است، جزء فرضیات نهایی او تأمین می‌کند و نتیجه می‌گیرد که این اعتقاد خداپاورانه در آن اوضاع واقعاً

پایه است. در این نقطه، او در موقعیتی قرار دارد که می‌تواند به گونه‌ای استقرایی از نمونه‌های گردآوری شده در مجموعه نهایی داده‌ها استدلال کند و به معیاری برای واقعاً پایه بودن برسد و از آن معیار به این نتیجه دست یابد که پاره‌ای اعتقادات خداپاورانه وجود دارند و بنابراین، می‌تواند واقعاً پایه باشند. از آن‌جا که در میان مجموعه نهایی داده‌های او اعتقادات خداپاورانه وجود ندارد، این برهان دوری نیست و به مصادره به مطلوب نمی‌انجامد. دلیلی نمی‌بینم که فکر کنیم چنان برهانی برای محقق ما عقلاً قانع‌کننده نباشد. او مایل بوده است که بگذارد برون‌داد تحقیق‌اش مسئله را سامان دهد و چنین نیز شده است.

هیچ برهانی از این دست در نوشته‌های پلانتینگا ظاهر نشده است. وی عملاً کوششی در جهت توجیه هیچ نوع معیاری برای واقعاً پایه بودن با وضع شیوه‌ای شبه‌استقرایی به عمل نمی‌آورد. در حقیقت، او حتی هیچ نوع فرضیاتی در باب شرایط کافی و ضروری واقعاً پایه بودن را شکل نمی‌دهد. در عوض، فرض می‌کند که معرفت‌شناس اصلاح‌گرا، نمونه‌های (۱) شامل اعتقادات خداپاورانه را در مجموعه اولیه داده‌ها خواهد گنجاند. چرا نه؟ با وجود این، پلانتینگا تأکید می‌کند:

...دلیلی ندارد که پیشاپیش فرض کنیم، هر کسی با نمونه‌های گردآوری شده موافقت خواهد کرد. قطعاً فرد مسیحی فرض می‌کند که اعتقاد به خدا پایه و معقول است. اگر وی این اعتقاد را بر اساس دیگر گزاره‌ها نپذیرفته باشد، او نتیجه خواهد گرفت که این اعتقاد برای او اساسی و کاملاً پایه است. پیروان برتراندراسل و [خواهر] مادلین مورای اهر ممکن است موافقت نکنند، اما چه اهمیتی دارد؟ آیا باید معیارهای من، یا معیارهای جامعه مسیحی با نمونه‌های گردآوری شده آنان مطابقت داشته باشد؟ مطمئناً خیر. جامعه مسیحی مسئول مجموعه نمونه‌های خویش است نه نمونه‌های آنان.^۹

در پاسخ به این ادعاها گفته بودم: «البته دشواری کار آن است که این بازی‌ای است که هر کس می‌تواند وارد آن شود. پیروان [حضرت] محمد، پیروان بودا و حتی پیروان ماه مقدس^{۱۰} می‌توانند وارد این سرگرمی شوند»^{۱۱}. پلانتینگا در پاسخ خود این اظهارات را به عنوان ادعاهایی بی‌دلیل بر این که این شیوه معیوب است، تفسیر کرده بود. این تفسیر به کلی نامعقول نیست، زیرا گفته بودم که «طرح کلی پلانتینگا برای گام اول روال موجه ساختن معیارهای واقعاً پایه بودن، با این همه، در حد خوبی توسعه یافته است که به ما اجازه دهد تا ببینیم که در آغاز حداقل با یک مشکل مواجه می‌شود»^{۱۲}.

پاسخ پلانیتینگا به این ادعا که این شیوه معیوب است، درست به هدف خورده است: در حقیقت، این درست است که اگر مردم با اعتقادات متفاوتی آغاز کنند که نسبت به آنها گزاره‌ها در اوضاع گوناگونی واقعاً پایه باشند، در آن صورت، با پیروی از شیوه‌ای که من طرح کرده‌ام، ممکن است به نتایج متفاوتی برسند، لیکن چرا بپنداریم که این نکته، عیبی در شیوه ارائه شده است؟ اگر چنین باشد، عیبی است که این شیوه در آن با نمونه‌های عالی دقت و صحت مانند استدلال قیاسی شریک است.^{۱۳}

می‌پذیرم که شیوه بی‌عیب می‌تواند در برابر درون‌دادهای متفاوت، برون‌دادهای متفاوتی به بار آورد. این جنبه رویه پلانیتینگا نبود که مرا آزرده. او خود در قطعه زیر به بیان دغدغه من بسیار نزدیک می‌شود:

و بنابراین، معیارهای واقعاً پایه بودن که از راه جزئی‌نگرانه حاصل شده است، ممکن است به صورت جدلی مفید نباشد. اگر من و شما از نمونه‌های متفاوتی آغاز کنیم - اگر مجموعه نمونه‌های من شامل یک جفت $\langle B, C \rangle$ (که در آن، فرض کنیم، B اعتقاد به خدا و C پاره‌ای شرایط باشد) و مجموعه نمونه‌های شما در بردارنده $\langle B, C \rangle$ نباشد - آن‌گاه ما ممکن است که خیلی خوب به معیارهای متفاوتی برای واقعاً پایه بودن برسیم. افزون بر این، من نمی‌توانم به شکلی موجه معیار خود را برای کوشش در جهت اقناع شما به کار بگیرم که B در حقیقت در وضعیت C پایه است، زیرا شما کاملاً درست، خاطرنشان خواهید ساخت که معیار من مبتنی بر مجموعه‌ای از نمونه‌هاست که، همان‌طور که می‌بینید، به غلط شامل $\langle B, C \rangle$ به عنوان نمونه‌ای از اعتقاد و شرطی است که قبلی واقعاً نسبت به بعدی پایه به‌شمار می‌رود. شما در آن صورت، کاملاً در این ادعا که معیار من اشتباه بوده بر حق خواهید بود، هرچند البته شما ممکن است تصدیق کنید که، با توجه به مجموعه نمونه‌هایم، من برای رسیدن به این نتیجه از روال درستی پیروی کرده‌ام.^{۱۴}

با این حال، دو دلیل نسبتاً متفاوت وجود دارد که چرا من ممکن است تصمیم گرفته باشم که جفت $\langle B, C \rangle$ را از مجموعه اولیه نمونه‌های خود خارج کرده باشم. من ممکن است مقدمتاً قانع شده باشم که نمونه اعتقاد و شرطی وجود دارد که طبق آن قبلی نسبت به بعدی واقعاً پایه نباشد. اگر مسئله این باشد، در حقیقت، محتمل است که من نتیجه بگیرم که معیار معرفت‌شناس اصلاح‌گرا، اشتباه است و به درستی کاملاً چنین است. بنابراین، مباحثه با من به طور جدلی بی‌فایده می‌توانست باشد. اما من، همچون محقق سرگردان و نامطمئن که پیش‌تر وصف شد،

ممکن است از این وضع که قانع نشده‌ام که نمونه اعتقاد و شرطی وجود دارد که قبلی نسبت به بعدی واقعاً پایه به‌شمار می‌رود، آغاز کنم، لیکن آماده باشم که نسبت به امکان این نکته قانع شوم. اگر مسئله این‌گونه بود، ضرورتاً نتیجه نمی‌گرفتم که معیار معرفت‌شناس اصلاح‌گرا اشتباه است، زیرا ممکن بود آن را پرسشی باز در نظر بگیرم که می‌توانست واقعاً مبتنی بر نمونه‌های دیگر پایه باشد. لذا ممکن بود اعتراض کنم که چگونه معرفت‌شناس اصلاح‌گرا شیوه جزئی‌نگرانه را به کار می‌گیرد، زیرا من روال او را از نظر فلسفی به غایت غیرمفید یافتم. من در این جا، مانند محقق مورد مثال، آماده‌ام تا قانع‌گردم که B در شرایط C واقعاً پایه است، اگر این شیوه جزئی‌نگرانه در راهی به کار بسته شود که برهان خوبی برای این نتیجه به بار آورد، حال آن که معرفت‌شناس اصلاح‌گرا به من می‌گوید که طریقی که او این شیوه را به کار می‌گیرد، در آغاز مستلزم مفروض گرفتن همان چیزی است که من برای قبول آن به یک برهان نیاز دارم. در نتیجه، همه آنچه می‌توانم از کاربرست شیوه او انتظار داشته باشم، برهانی است که به عقیده من، مصادره به مطلوب است.

پلانتینگا مصر است بر این که جامعه مسیحی مسئول مجموعه نمونه‌های خویش باشد. مشکل آن است که همه مسیحیانی که به این مسئله توجه کرده‌اند، با ادعای معرفت‌شناس اصلاح‌گرا مبنی بر این که جفت‌هایی چون $\langle B, C \rangle$ متعلق به آن مجموعه باشند، موافق نیستند. این سخن بدین معنا نیست که چنین مسیحیانی آماده آن نیستند تا متقاعد شوند که اعتقاد به خدا واقعاً پایه است. کسانی، مانند محقق مورد مثال، ممکن است از برهانی که آن نتیجه را به بار آورد، استقبال کنند، حتی آماده باشند تا شیوه جزئی‌نگرانه را در طریقی به کار گیرند که یک چنین نتیجه‌ای را پدید آورد. اما احتمالاً استفاده معرفت‌شناس اصلاح‌گرا از شیوه جزئی‌نگرانه برای چنین مردمانی مفید نیست، زیرا به نظر می‌رسد که این شیوه محکوم به آن است که بدون برهان فرض کند که اعتقاد به خدا واقعاً پایه است.

از آن گذشته، حتی اگر مسلم گرفته شود که معرفت‌شناس اصلاح‌گرا در گنجاندن (۱) که شامل اعتقادات خدا باورانه‌ای است که به طور بدیهی متضمن وجود خداست، در مجموعه اولیه داده‌های خود به لحاظ معرفتی محق باشد، این کافی نیست تا تضمین کند که کاربرست این شیوه شبه‌استقرایی در نهایت، این ادعا را موجه سازد که آن اعتقادات خدا باورانه در شرایط معین شده واقعاً پایه باشند. فرض کنید که معرفت‌شناس اصلاح‌گرا تصادفاً به فرضی برخورد کند که

نمونه‌ای از (۱) و برای وضع زیر رضایت‌بخش باشد: (الف) همه اعتقادات ناخدا‌باورانه در نمونه‌های اولیه که باید گفته شود، واقعاً پایه‌اند، دارای ویژگی‌ای هستند که آن فرض ادعا می‌کند شرط ضروری برای واقعاً پایه بودن است؛ (ب) همه اعتقادات ناخدا‌باورانه در نمونه‌های اولیه که نباید گفته شود واقعاً پایه‌اند، فاقد ویژگی‌ای هستند که آن فرض ادعا می‌کند که شرط ضروری برای واقعاً پایه بودن است؛ و (ج) همه اعتقادات خدا‌باورانه در نمونه‌های اولیه، هم آنهایی که گفته می‌شود واقعاً پایه هستند و هم آنهایی که گفته می‌شود واقعاً پایه نیستند، فاقد ویژگی‌ای هستند که آن فرض ادعا می‌کند وجودش شرط ضروری برای واقعاً پایه بودن است.

من نمی‌دانم که چگونه می‌توان این امکان را پیشاپیش نادیده گرفت. در حقیقت، واقعاً پایه بودن و ناخدا‌باورانه بودن، به شکلی معمولی، ویژگی نوع مورد نیاز است. اما حتی اگر ما با تصمیم به توجه نکردن به چنین ویژگی‌های پیش‌افتاده‌ای، این فرض را جالب سازیم، باز نمی‌دانم که چگونه می‌توان امکان مورد سؤال را ندیده گرفت. هم چنین نمی‌دانم که چگونه پیشاپیش این امکان ندیده گرفته می‌شود که ساده‌ترین کاری که در چنین اوضاعی می‌توان انجام داد، بازنگری مجموعه اولیه داده‌ها از طریق حذف نمونه‌های (۱) است که در بردارنده اعتقادات خدا‌باورانه است. البته اگر این کار صورت می‌گرفت، تحقیق بعدی با معیارهایی برای واقعاً پایه بودن، می‌توانست پایان یابد که مطابق آن اعتقادات خدا‌باورانه واقعاً پایه نبودند.

برای اطمینان، معرفت‌شناس اصلاح‌گرا در این جاگزینۀ دیگری در برابر خود دارد؛ طرد فرض مورد بحث و ادامه جست و جو برای معیارهای واقعاً پایه بودن. اما در آن صورت، من نمی‌دانم که چگونه می‌توان پیشاپیش این امکان را ندیده گرفت که جست و جو مدت‌ها بدون دست یافتن به چیزی به خوبی فرض طرد شده پیش خواهد رفت. هم چنین نمی‌دانم که چگونه پیشاپیش می‌توان این امکان را نادیده گرفت که نمونه‌های (۱) شامل اعتقادات خدا‌باورانه که در آغاز جزء اعتقادات پایه معرفت‌شناس اصلاح‌گرا بود و با این حساب، جزء مجموعه اولیه او قرار داشت، خودشان در تأمین شرط ضروری برای واقعاً پایه بودن تعیین شده با همه آن دیگر نمونه‌های معقول (۳) و (۵) او مدیریت می‌کند تا در دورۀ جست و جوی خود برای فرضیات، ناتوان می‌ماند.

بنابراین، نباید این نکته مسلم قلمداد شود که به محض این که معرفت‌شناس اصلاح‌گرا به کار پرداخت و شیوۀ جزئی‌نگرانه را به کار گرفت، در توجیه معیارهای واقعاً پایه بودن که مطابق با آن

اعتقادات خدا باورانه واقعاً پایه هستند، قطعاً موفق خواهد شد. ما باید داوری در باره موفقیت این اقدام را تنها به هنگامی که او کارش را به پایان رساند، موکول کنیم.

۲. بنیان‌انگاری کلاسیک بازبینی شده

کارمایه‌های پلاتینگا در نوشته‌هایش درباره معرفت‌شناسی اصلاح شده به این عرصه موقوف نشده است. در عوض او آنها را بر یورش به معیار واقعاً پایه بودن بنیان‌انگاری کلاسیک متمرکز ساخته است. این معیار را می‌توان به صورت زیر بیان داشت:

(۶) گزاره P برای شخص S واقعاً پایه است، اگر و تنها اگر P برای شخص S بدیهی باشد و یا برای او خطاناپذیر باشد و یا برای او بداهت حسی داشته باشد.^{۱۵}

از آن جا که اعتقادات خدا باورانه که بداهتاً متضمن وجود خدا هستند، نه بدیهی‌اند، نه خطاناپذیر و نه دارای بداهت حسی. اگر این معیار درست باشد، چنین اعتقاداتی واقعاً پایه به‌شمار نخواهند رفت، لذا این معیار باید بی‌اعتبار شود تا زمینه برای معرفت‌شناسی اصلاح شده باز شود.

ضربه اصلی حمله پلاتینگا به بنیان‌انگاری کلاسیک، کوششی است برای نشان دادن این که این معیار با ارجاع به خودش ناسازگار می‌شود، یا حداقل محتملاً چنین است. در این مورد، اتهام ناسازگاری خود-ارجاعی چه وزنی دارد؟ پیشنهاد زیر را به عنوان معیار حقیقت، از طریق تضاد، در نظر بگیرید:

(۷) یک جمله [مثلاً فارسی] درست است، اگر و تنها اگر شامل کمتر از ده کلمه باشد. اینک (۷) خود یک جمله فارسی است که شامل بیش از ده کلمه است، لذا اگر فرض کنیم که این جمله درست است، نتیجه آن می‌شود که نادرست باشد. به اختصار، (۷) خود-ابطال‌گر است. اما (۶) از این جهت مانند (۷) نیست. پلاتینگا و من موافقیم که این گزاره از نظر بنیان‌انگار کلاسیک نه بدیهی است، نه خطاناپذیر و نه دارای بداهت حسی. لذا اگر ما فرض کنیم که (۶) درست است، نتیجه می‌دهد که آن گزاره واقعاً برای او پایه نیست. اما این نکته برای ابطال (۶) یا حتی برای نشان دادن این که بنیان‌انگار کلاسیک در پذیرفتن آن غیر عقلانی است، کفایت نمی‌کند، زیرا حداکثر چیزی که می‌توان نتیجه گرفت این است که (۶) هم درست و هم برای او عقلاً پذیرفتنی است، زیرا آن گزاره واقعاً مبتنی بر اعتقاداتی است که برای او بدیهی، خطاناپذیر و

یا دارای بداهت حسی هستند.

پس از قبول این که مسئله می تواند چنین باشد که (۶) واقعاً مبتنی بر اعتقاداتی است که برای بنیان‌نگاری کلاسیک، بدیهی، خطاناپذیر و یا دارای بداهت حسی هستند، پلانتینگا به ادعای خود ادامه می دهد که این نکته به نظر می رسد نامحتمل باشد.^{۱۶} ممکن است چنین باشد، اما حتی اگر ما فرض کنیم که (۶) بدواً برای بنیان‌نگار کلاسیک واقعاً پایه نیست، شرط انصاف آن است که به او فرصتی بدهیم تا تحقیقی را که با هدف کشف این نکته طراحی شده، راه برد تا در یابد که آیا ساختار ادراکی او می تواند به گونه‌ای تغییر یابد که با پایان تحقیق، (۶) تبدیل به گزاره‌ای واقعاً مبتنی بر اعتقاداتی شود که شرایط واقعاً پایه بودن را که خود بر آن مبتنی است، تأمین کند. البته او حق دارد که از شیوه جزئی‌نگرانه که در بالا توصیف شد، استفاده کند، اگرچه نمی توان پیشاپیش تضمین کرد که این شیوه در صورتی که به صورت درستی به کار بسته شود، مستلزم توجیه استقرایی (۶) باشد. این مسئله به همان نسبت که در مورد معرفت‌شناس اصلاح‌گرا صادق است، برای بنیان‌نگار کلاسیک چنین است: ما باید منتظر نتایج باشیم و فقط آن‌گاه موفقیت این اقدام را ارزیابی کنیم.

من به منظور کمک به بنیان‌نگار کلاسیک برای آغاز این طرح، چند مثال پیشنهاد کرده بودم که او ممکن بود که آنها را در مجموعه اولیه داده‌های خود قرار دهد.^{۱۷} بنابراین، تصور من این بود که او غرق در این باور است که در شرایطی که برای تجربه بصری بهینه است که در آن چیزی سرخ به نظر برسد- چیزی سرخ رنگ بر او پدیدار شده است. ادعای من این بود: «مطمئناً او معقولانه می تواند بگوید که برای او بدیهی است که آن اعتقاد ممکن است در آن شرایط واقعاً پایه باشد»^{۱۸}. لذا پیشنهاد من این بود که نمونه آتی (۱) می تواند وارد مجموعه اولیه داده‌های او شود:

(۸) این اعتقاد که چیزی سرخ رنگ بر من پدیدار شده، واقعاً پایه است در شرایطی که برای تجربه بصری بهینه باشد که در آن چیزی سرخ رنگ بر من پدیدار می شود.
به همین نحو، او را غرق این تصور می دیدم که باور دارد که ژوپیتر در حال ابراز ناخرسندی خویش است، در شرایط بهینه برای تجربه شنیداری که در آن صدای رعد به گوشش می خورد.
و لذا پیشنهاد کرده بودم که نمونه آتی (۲) می تواند در مجموعه اولیه او گنجانده شود:
(۹) این اعتقاد که ژوپیتر در حال ابراز ناخرسندی خود است، در شرایط بهینه برای تجربه

شنیداری که من در آن صدای رعد به نظرم می‌رسد، واقعاً پایه نیست. پیشنهاد من آن بود که بنیان‌انگار کلاسیک اقدام به ایجاد مجموعه‌ای غنی و گسترده از داده‌ها از طریق تنوع تغییرات در تجربه‌های فکری از این دست کند.

پلاتینگا در پاسخ خود احتجاج می‌کند که این پیشنهاد، نوید واقعی چندانی ندارد. اگر چیزهایی مانند (۸) و (۹) برای بنیان‌انگار کلاسیک اعتقاداتی پایه است، باید معیار او را برای واقعاً پایه بودن تا این حد تأمین کنند که عقلاً پذیرفتنی باشند. آشکارا هیچ یک از آنها نه خطاناپذیرند و نه برای کسی بدهت حسی دارند. آیا آنها می‌توانند بدیهی باشند؟ پلاتینگا فقط در سایه برهان آماده است تا بپذیرد که (۸) بدیهی است، اما اصرار دارد که (۹) چنین نیست. برهان به شکل زیر ادامه می‌یابد:

اما اگر بدیهی باشد که این اعتقاد در آن شرایط واقعاً پایه نباشد، آن‌گاه این نکته باید بدیهی باشد. شخصی که آن را در آن شرایط پذیرفته، ممکن است یا بر ضد وظیفه معرفتی خود عمل کرده باشد یا به سبب قبول آن در آن شرایط، نقصی شناختی و یا مشکلی کارکردی از خود نشان داده است. کاملاً به نظرم روشن می‌رسد که نه هیچ یک از اینها و نه منفصله‌های آنها نمی‌توانند برای انسانی بدیهی باشند. واضح است که شخص نیازمند آن نیست که در قبول گزاره مربوطه، برضد وظایف معرفتی خود عمل کرده باشد. در حقیقت، ممکن است نپذیرفتن آن گزاره در چنان وضعی که آن را پذیرفته است، برای وی غیر ممکن باشد؛ بخش عمده‌ای از اعتقادات ما تحت کنترل مستقیم ما نیستند. چگونه این نکته می‌تواند کاملاً بدیهی باشد که کسی در قبول چنین گزاره‌ای ممکن است تنها نقصی را در خود نشان دهد؟ بدهتاً خطا نیست که چنان شخصی مانند ژوپیتر وجود داشته باشد و بدهتاً خطا نیست که او ما را به گونه‌ای آفریده باشد که نسبت به ناخرسندی او از طریق شنیدن صدای رعد، آگاه شویم.^{۱۹}

من با این برهان متقاعد شده‌ام که (۹) بدیهی نیست.

اما فکر نمی‌کنم که این مسئله برای نشان دادن این که پیشنهاد من فاقد تضمین است، کافی باشد. به اذعان خود پلاتینگا، مجموعه اولیه داده‌ها می‌تواند تحت فشار برهان، بازنگری شود، لذا گام بعدی برای بنیان‌انگار کلاسیک، بازنگری (۹) است به گونه‌ای که اعتراض پلاتینگا بر بدیهی بودن آن دیگر بر آن وارد نباشد. چنین بازنگری‌ای می‌تواند نتیجه ذیل را به بار آورد:

(۱۰) این اعتقاد که ژوپیتر ناخرسندی خود را ابراز می‌دارد، در شرایطی که برای تجربه شنیداری بهینه است و در آن صدای رعد به گوشم می‌رسد، واقعاً پایه نیست و من می‌توانم از باور

کردن این که ژوپیتر ناخرسندی خود را ابراز می‌دارد، امتناع کنم. دلیل ابراز شده پلاتینگا بر آشکارگی این نکته که کسی لازم نیست در پذیرش گزاره مورد بحث بر ضد وظیفه معرفتی خود عمل کرده باشد، آن است که برای کسی ممکن نیست آن را نپذیرد. طبق اصل «باید - تلویحاً - مستلزم توانستن است»، اگر این کار غیر ممکن باشد، کسی در پذیرش آن کاری بر خلاف وظیفه انجام نداده است. اما از آن جاکه در شرایط تعیین شده در (۱۰) این کار غیر ممکن نیست، پلاتینگا به ما دلیلی ارائه نداده است تا فکر کنیم که شخص کاری برخلاف وظیفه معرفتی در قبول این گزاره در آن شرایط، نکرده است. بنابراین، برهان پلاتینگا قدرت الزام آوری بر این ادعا که (۱۰) بدیهی است، وارد نساخته است. البته او می‌توانست برهان دیگری بیندیشد که چنان قدرتی را بر آن ادعا وارد سازد. اگر او چنین کرده بود، بنیان‌انگار کلاسیک می‌توانست بکوشد تا (۱۰) را به گونه‌ای بازنگری کند تا از فشار آن برهان خود را برهاند، و من راهی نمی‌بینم تا پیشاپیش تضمین کنم که او نمی‌توانست موفق شود.

بنابراین، برای مثال، فرض کنیم که من در روم باستان، جایی که پرستش ژوپیتر معمول بود، ممکن بود زاده شوم و رشد کنم. در این فرض، این اعتقاد که ژوپیتر ناخرسندی خود را ابراز می‌دارد می‌توانست برای من در شرایط تعیین شده در (۱۰) واقعاً پایه باشد؛ اگر من جوانی رومی بودم، موقعیت من می‌توانست بسیار شبیه موقعیت جوان مسیحی یکی از نمونه‌های پلاتینگا بوده باشد که برای او اعتقاد به خدا واقعاً پایه است. البته بنیان‌انگار کلاسیک ممکن است بخواهد این فرض را بر اساس مبانی کریپکی که خاستگاه‌های زیستی ما را برایمان اساسی می‌داند، رد کند. اما او هم چنین ممکن است با آوردن جانشینی برای (۱۰) که شرایط بیشتری به آنها افزوده است که پیشتر آشکارا اظهار شده بود، پاسخ دهد. شاید چنین شرایطی بتواند در بردارنده زندگی من در جامعه‌ای باشد که در آن ژوپیتر پرستیده نمی‌شود و کودکان در دبستان درس‌هایی می‌آموزند که شامل اساطیری است مبنی بر این که مجموعه خدایان رومی وجود ندارد. با این همه، بنیان‌انگار کلاسیک حق دارد به چالش‌هایی که یکی پس از دیگری رویاروی نمونه‌هایش، قرار می‌گیرند همان‌گونه که اندیشیده می‌شوند، پاسخ دهد، خواه با یورش به پاره‌ای از فرض‌های چالش یا با بازنگری‌های مجدد در نمونه‌ها.

بدین ترتیب، من معتقدم که برای بنیان‌انگار کلاسیک این باب مفتوح است تا ادعا کند که (۱۰) یا پاره‌ای از جانشینان آن، بدیهی هستند.^{۲۰} فرض کنیم او چنین کند. خطاب به خودم

می‌گویم، من فکر می‌کنم (۱۰) بدیهی نیست، و من تردید دارم که متقاعد شوم که یکی از جانشینان آن بدیهی باشد. در این نقطه، من با موضع پلاتینگا موافقم. اگر در این مورد ما برحق باشیم، بنیان‌انگار کلاسیک برخطاست. اما من دلیلی ندارم که ما برحق باشیم. و اگر او برحق باشد، این ما هستیم که برخطاییم. این تنها نمونه دیگری از اختلاف در باره نمونه‌هاست که در نوع خود میان اختلاف‌نظر بین معرفت‌شناس اصلاح‌گرا و کسی که به شدت متقاعد شده است که اعتقادات خدا باورانه که بدهاهاً متضمن وجود خدا هستند، واقعاً نمی‌توانند پایه باشند، تفاوتی ایجاد نمی‌کند. در هر دو مباحثه، یک طرف برخطاست، اما در هیچ یک آشکار نیست که کدام طرف چنین است.

پلاتینگا نمونه دیگری از (۱) را به چالش می‌گیرد، آن‌گاه که فرض می‌کند بنیان‌انگار کلاسیک ممکن است مایل باشد در مجموعه اولیه داده‌های خود بگنجانند. او این مثال را به این طریق بیان می‌کند:

(۱۱) این اعتقاد که $2+1=3$ در شرایط C واقعاً پایه است.^{۲۱}

طبق نظر پلاتینگا اگر بنیان‌انگار کلاسیک فرض کند که (۱۱) بدیهی است:

وی باید به همین شکل فرض کند بدهاهاً در آن شرایط ابزار عقلانی و شناختی‌اش در ایجاد چنین اعتقاداتی در او درست عمل کرده‌اند. لذا باید نزد او بدیهی باشد که، برای مثال پذیرش آن عقاید در نتیجه فعالیت بدخواهانه و شرورانه شیطانی دکارتی نیست.^{۲۲}

روشن است که از نظر بنیان‌انگار کلاسیک بدیهی نیست که شیطانی دکارتی او را فریب نداده باشد. اما این که آیا این نکته نزدش بدیهی است یا نه تا بتواند بدهاهاً (۱۱) را با توجه به آن به دست آورد، در غیاب خصیصه شرایط ارجاعی به (۱۱) قابل تعیین نیست. فرض کنید که آنها موبه موبه طریق ذیل توضیح داده شوند:

(۱۲) این اعتقاد که $2+1=3$ در شرایط بهینه برای به دست آوردن حقایق ریاضی در جایی که آن گزاره به وضوح و به صورتی متمایز تصور شده باشد، واقعاً پایه است.

اگر کسی را شیطانی دکارتی فریب داده باشد، او در شرایط بهینه برای به دست آوردن حقایق ریاضی نیست. اما اگر چه برای بنیان‌انگار کلاسیک بدیهی نباشد که حقیقتاً، در چنین شرایطی باشد، فکر می‌کنم می‌توانست برای او بدیهی باشد که اعتقاد $2+1=3$ می‌تواند واقعاً پایه باشد، اگر او در چنان شرایطی بود و آن گزاره را به صورتی روشن و متمایز تصور می‌کرد. من هم چنین فکر

می‌کنم می‌توانست برایش بدیهی باشد که ابزار عقلانی و شناختی او در ایجاد این عقیده در او، درست عمل کرده باشند، اگر او در شرایطی بود که در (۱۲) معین شده است. به عبارت دیگر، اگر (۱۲) به صورت احتمالی تعبیر شود، که فکر می‌کنم ممکن است، در آن صورت، برهان پلاتینگا ثابت نمی‌کند که این گزاره نمی‌توانست برای بنیان‌انگار کلاسیک بدیهی باشد.

نتیجه می‌گیرم که براهین مندرج در پاسخ پلاتینگا نشان نمی‌دهد که بنیان‌انگار کلاسیک در توجیه معیار خود برای واقعاً پایه‌بودن، در صورتی که شیوه جزئی‌نگرانه را به کار گیرد، محکوم به شکست است. پاسخ‌های اعتراضاتی که پلاتینگا می‌آورد تا بر نمونه‌های وی بار سازد، برای بنیان‌انگار کلاسیک در دسترس است. البته نمی‌توان نتیجه گرفت که او به قطع در اقدام خود موفق می‌شود، لذا باید اعتراف کنم هنگامی که مطلب زیر را می‌نوشتم، بی‌نهایت خوش‌بین بودم که بنیان‌انگار کلاسیک پس از گردآوری مجموعه‌ای اولیه از نمونه‌ها، «آن‌گاه در موقعیتی است که، به گونه‌ای درست، ادعا کند که معیارش، اگرچه عیناً واقعاً پایه نیست، به شکلی درست، مطابق با آنچه پلاتینگا درباره‌ی روال درست توجیه معیارهای واقعاً پایه‌بودن به ما گفته است، مبتنی بر اعتقاداتی است که به نظر او، واقعاً پایه به‌شمار می‌رود»^{۲۳}. آن‌گونه که اینک به نظر می‌رسد، بنیان‌انگار کلاسیک پیش از آن که در موقعیتی قرار گیرد که چنین ادعایی درباره‌ی صحت کند، باید کار بیشتری انجام دهد. او باید از مثال‌هایی در برابر اعتراضاتی از آن‌سوخ که پلاتینگا وارد ساخته است، دفاع کند یا آنها را زیر فشار چنان براهینی بازنگری نماید. من راهی نمی‌بینم که پیشاپیش تضمین کند. او نهایتاً قادر خواهد بود تا به قدر کافی نمونه‌های متنوع و گسترده‌ای از مثال‌ها را برای توجیه معیار خود به شکلی استقرایی گردآوری و از آنها دفاع کند، زیرا تعداد نمونه‌ها در مجموعه‌ی نهایی چنان کم خواهد بود که پشتیبانی ضعیف استقرایی که از معیارش می‌کند، برای فراهم آوردن پایه‌های درست برای آن ناکافی خواهد بود. اما معرفت‌شناس اصلاح‌گرا نیز به همان سرنوشت گرفتار است. او نیز پیش از آن که چنان ادعایی کند، باید کار بیشتری انجام دهد. افزون بر این، او هنوز هیچ پیش‌فرضی درباره‌ی شرایط ضروری و کافی برای واقعاً پایه‌بودن ارائه نداده است. هنگامی هم که به ما گفت که آن پیش‌فرض چیست، پیشاپیش نمی‌توان تضمین کرد که او در توجیه معیار خود به شکلی استقرایی موفق خواهد شد. اگر ما بخواهیم بر اساس آنچه تاکنون گروه‌های رقیب در این گفت‌وگو برای ارائه‌ی شیوه‌ای جزئی‌نگرانه انجام داده‌اند، داوری کنیم، فکر می‌کنم باید نتیجه بگیریم که هیچ گروهی به اندازه‌ی کافی کاری نکرده است که به ما دلیل

خوبی بدهد تا معیارش را در مورد واقعاً پایه بودن بپذیریم. از این رو، بر این عقیده‌ام که ما چندان دلیل بهتری در دست نداریم برای پذیرش معیارهایی که طبق آنها پاره‌ای اعتقادات، که بدهتاً متضمن وجود خدا هستند، بتوانند واقعاً پایه باشند تا قبول معیارهایی که طبق آنها چنان اعتقاداتی نمی‌توانند واقعاً پایه باشند.

۳. توجیه اعتقادات خدا باورانه

از نظر پلانتینگا، اعتقادات واقعاً پایه، بی‌اساس نیستند. بر اساس داشتن تجربه‌ای خاص، من این اعتقاد را پیدا می‌کنم:

(۱۳) من درختی برابر خود می‌بینم.

تجربه پدیدار شدن درختی بر من، نقشی حیاتی در توجیه آن اعتقاد ایفا می‌کند. طبق نظر پلانتینگا: «پدیدار شدن چیزی بر من به طریق خاص (همراه با دیگر شرایط) مسئله‌ای است که به من حق می‌دهد تا اعتقاد مورد بحث را تشکیل دهم. این است آنچه مراد در قبول آن اعتقاد موجّه می‌سازد».^{۲۴} ما ممکن است بگوییم که این تجربه اساس توجیه من و با بسط آن، اساس خود این اعتقاد است. پس یک ادراک وجود دارد که در آن اعتقادات واقعاً پایه با شواهد تأیید نمی‌شوند. از آن جاکه آنها پایه هستند، مبتنی بر دیگر اعتقادات نیستند و در نتیجه، با دلیل گزاره‌ای یا تبعی تأیید نمی‌شوند. اما ادراک دیگری وجود دارد که در آن اعتقادات واقعاً پایه با دلیل تأیید می‌شوند. از آن جاکه آنها ریشه در تجربه دارند، با دلیل تجربی غیر گزاره‌ای تأیید می‌شوند. در مورد باورهای حسی مانند (۱۳)، دلیل تجربی مورد بحث غالباً به عنوان دلیل ادراک‌های فرد بیان می‌شود. از نظر پلانتینگا، اعتقادات واقعاً پایه مربوط به خاطره و هم‌چنین اعتقادات اسناد دهنده حالات روحی به دیگر اشخاص، ریشه در تجربه دارند، بنابراین، با دلیل تجربی تأیید می‌شوند.

در مورد اعتقادات خدا باورانه که بدهتاً متضمن وجود خدا هستند، به نظر می‌رسد چیزی مشابه در کار باشد. پلانتینگا فرض می‌کند که شرایطی وجود دارد که در آنها اعتقاداتی مانند زیر واقعاً پایه هستند:

(۱۴) خدا دارد با من سخن می‌گوید.

(۱۵) خدا از آنچه انجام داده‌ام، ناخرسند است.

و

(۱۶) خدا بر آنچه کرده‌ام، مرا می‌بخشاید.

او توصیفی جزئی از این‌گونه شرایط در قطعه ذیل به دست می‌دهد:

بر اثر خواندن کتاب مقدس، شخص ممکن است عمیقاً تحت تأثیر این حس قرارگیرد که خداوند دارد با سخن می‌گوید. بر اثر انجام دادن آنچه من می‌دانم که پست، یا خطا و یا شرورانه است، ممکن است در محضر خدا احساس گناه کنم و این اعتقاد را تشکیل دهم که خدا از آنچه انجام داده‌ام، ناخرسند است. بر اثر اعتراف و توبه ممکن است احساس بخشودگی کنم و این اعتقاد را بیابم که خدا بر آنچه کرده‌ام، مرا می‌بخشاید^{۲۵}

همه این وضعیت‌ها حاوی مؤلفه‌ای تجربی هستند و در حقیقت، پلانتینگا از کاوش پدیدارشناسی آنها سخن می‌گوید. لذا منصفانه به نظر می‌رسد که این فرض را به او نسبت دهیم که اعتقاداتی همچون (۱۴)-(۱۶)، وقتی واقعاً پایه هستند، در چنان تجربه‌هایی ریشه دارند که همراه با دیگر شرایط، شخص را در پذیرش آنها موجه می‌سازند. اگر این سخن درست باشد، تجربه‌هایی که در آنها چنان اعتقادات خدا باورانه‌ای ریشه دارند، تأیید غیرگزاره‌ای آنها به‌شمار می‌روند.

طبق استدلال بخش‌های قبلی این مقاله، این فرض پلانتینگا که چنان اعتقادات خدا باورانه‌ای در چنان شرایطی واقعاً پایه هستند، هنوز با شیوه جزئی نگرانه اثبات نشده است. اما به گمانم که در بادی نظر فی نفسه معقول باشد. لذا من آماده هستم به خاطر برهان آن را قبول کنم و به کاوش نتایج پذیرش آن پردازم.

پلانتینگا و من درباره این‌که نتایج چه خواهند بود، اختلاف نظر نسبتاً حادی داریم. فرض کنید که اعتقاد (۱۳) برای من در شرایطی که شامل پدیدار شدن درخت بر من باشد، واقعاً پایه باشد. در آن فرض، تجربه پدیدار شدن درخت بر من اساس این اعتقاد را تشکیل می‌دهد و دلیل غیرگزاره‌ای آن به‌شمار می‌رود، و این اعتقاد در آن شرایط برای من موجه است. آن‌گاه فرض کنید که بعد از تأمل در تجربه‌ام، این اعتقاد را پیدامی‌کنم که پیش‌تر نداشتم:

(۱۷) شیئی درخت‌مانند بر من پدیدار شده است.

علاوه بر این، فرض کنید که در این صورت، من به تغییر ساختار ادراکی خود ادامه دهم، به گونه‌ای که (۱۳) مبتنی بر (۱۷) شود. و بالاخره، فرض کنید که تغییرات دیگری در شرایطی که

طی آنها (۱۳) برای من واقعاً پایه بود، رخ ندهد. اینک (۱۷) برای من واقعاً پایه است. تجربه مشهود شدن درخت بر من اساس آن به شمار می‌رود و دلیلی غیرگزاره‌ای برای آن است، که در این شرایط برای من موجه است. اما (۱۳) چه؟ هرچند این گزاره دیگر برای من پایه نیست، ادعای من آن است که اینک به شکلی درست بر (۱۷) مبتنی است و از زمانی که واقعاً برای من پایه بود، کمتر موجه نیست. دلیلی که من برای این ادعا در مقاله قبلی خود ارائه کردم، به شرح ذیل است:

از آن جا که طبق فرض، تجربه بصری من در آن شرایط کافی است تا درجه‌ای معین از توجیه را به گزاره بیان شده در (۱۳) ببخشد، مقدار توجیهی که گزاره شرح شده با (۱۳) از آن تجربه به دست می‌آورد، کمتر از آن شرایط نخواهد بود، اگر از طریق گذر از گزاره شرح شده در (۱۷) بدان دست می‌یابد، از آن که اگر مستقیماً بدون واسطه پیش برود.^{۲۶}

پلاتینگا پس از نقل قطعه‌ای که شامل این جمله است، مرا متهم می‌سازد که در این جا خطا کرده‌ام.

او می‌پرسد: دلیل «از آن جا که» در جمله نقل شده چیست؟ این پرسش می‌نماید که پلاتینگا قصد دارد به جنگ این ادعا بیاید که تجربه بصری قرینه نیرومندی است یا شاید اساساً برای (۱۳) قرینه باشد. این چالش در آنچه وی سپس می‌گوید، آشکار است:

بنابراین، آنچه مرا در اعتقاد ورزیدن به همانندی شرطی قیاس استثنایی موجه می‌سازد، فرض کنیم، داشتن گونه‌ای تجربه است؛ و بی‌گمان، قیاس استثنایی ضمانت بالایی برای من دارد. اما نمی‌توان نتیجه گرفت که داشتن آن گونه تجربه از طریق شواهد برای قیاس استثنایی بسیار است. در حقیقت، برای این که چیزی به طریقی خاص بر من مشهود شده، قرینه ضعیفی برای صحت قیاس استثنایی است، اگر اصلاً قرینه به‌شمار رود.^{۲۷}

من فکر می‌کنم که این پلاتینگا است که در این جا به خطا رفته است.

شاید او در گفتن این که تجربه نمی‌تواند از طریق قرینه مطلب زیادی برای حقایق ساده منطقی فراهم آورد، برحق باشد، لذا ممکن است مشهود شدن چیزی بر من به طریقی خاص قرینه ضعیفی - اگر اصلاً قرینه به‌شمار رود - برای همانندی شرطی قیاس استثنایی باشد، لیکن نتیجه نمی‌دهد که تجربه بصری از طریق قرینه، مطلب زیادی برای حقایق حسی معین فراهم نمی‌سازد. به عبارت دیگر، این نتیجه به دست نمی‌آید که مشهود شدن درخت بر من تحت شرایط خاصی، در آن شرایط، قرینه ضعیفی - اگر اصلاً قرینه به‌شمار رود - برای (۱۳) باشد.

افزون بر این، اگر پلانتینگا در گفتن این که وجود گونه‌ای خاص از تجربه در نزد من، قرینه‌ی ضعیفی - اگر اصلاً قرینه به‌شمار رود - برای همانندی شرطی قیاس استثنایی باشد، بر حق باشد، آن‌گاه او در گفتن این که آنچه مرا در باور داشتن به آن قضیه‌ی شرطی موجب می‌سازد، داشتن آن‌گونه تجربه است، برخطا رفته است. باین وصف، اگر به ذهن من خطور کند که در باور داشتن آن قضیه‌ی شرطی در شرایطی که آن نوع تجربه را داشته‌ام، موجب باشم، عامل توجیه‌بخش، تجربه‌ی مورد بحث نیست، بلکه چیز دیگری در باره‌ی آن شرایط است. و اگر آنچه مرا در باور داشتن آن قضیه‌ی شرطی موجب می‌سازد، داشتن آن‌گونه خاص تجربه باشد، داشتن آن‌گونه تجربه، قرینه‌ی است به اندازه‌ی کافی نیرومند برای موجب کردن من در باور داشتن آن، نه قرینه‌ی ضعیف، اگر اصلاً قرینه به‌شمار رود. در هر صورت، چنین به نظر می‌رسد.

پاسخ پلانتینگا رشته‌ی دیگری از استدلال را بیان می‌کند که ممکن است - بدون منتهی شدن به انکار این بدیهی که تجربه‌ی حسی قرینه‌ی خوبی برای ادراک حسی است - به نتیجه برسد. این رشته در پی آن است تا نشان دهد که اعتقاداتی چون (۱۷) قرینه‌ی خوبی برای اعتقاداتی چون (۱۳) نیستند، نه آن که تجربیاتی همچون مشهود شدن درخت بر من قرینه‌ی خوبی برای اعتقاداتی مانند (۱۳) نباشند. طبق نظر پلانتینگا، رشد کل فلسفه‌ی مدرن از دکارت تا هیوم و راید نشان می‌دهد که راید: «در موافقت با هیوم (آن‌گونه که فلسفه‌ی او را فهمیده بود) که اعتقاداتی چون (۱۷) در حقیقت، از طریق قرینه (غیردوری) برای گزاره‌هایی مانند (۱۳) کار چندانی انجام نمی‌دهند»، برحق بود.^{۲۸} اما چرا او فکر می‌کند که راید در این باب برحق بود؟ تنها نکته‌ای که او بدان اشاره می‌کند - گرچه به پاسخی اشعار دارد - آن است که: «درک این مطلب بسیار دشوار است که چگونه برهانی مجاب‌کننده - قیاسی، استقرایی، مبتنی بر بهترین تبیین و یا هر نوع دیگر - از باورهای تجربی (باورهای مانند (۱۷)) به گزاره‌هایی که مانند (۱۳)، متضمن وجود اشیای مادی همچون میز، خانه و اسب است، ساخته می‌شود».^{۲۹} من با این گفته موافق هستم. اما این دشواری چه ارتباطی به این مسئله دارد که (۱۷) قرینه‌ی خوبی برای (۱۳) است؟ پلانتینگا سخنی نمی‌گوید.

بنابراین، در این نقطه من تنها می‌توانم در باره‌ی این که او چگونه ممکن بود به این برهان جزئیاتی بیفزاید، حدس بزنم. شاید او چیزی شبیه این را می‌گفت:

(۱۸) (۱۷) قرینه‌ی خوبی برای (۱۳) است، تنها در صورتی که کسی برهانی مجاب‌کننده از (۱۷) به (۱۳) ساخته باشد.

من اذعان می‌کنم که هیچ‌کس چنان برهانی نساخته است. بنابراین، اگر مجبور به قبول (۱۸) بودم، باید نتیجه می‌گرفتم که (۱۷) قرینه خوبی برای (۱۳) نیست. اما چه دلیلی برای من وجود دارد تا (۱۸) را قبول کنم؟ این سخن آشکارا درست نیست. تنها سنخ دلیلی که می‌توانم در این باره ببیندیشم آن است که (۱۸) نتیجه قیاسی اصلی عام است که خودش به صورتی استقرایی با دیگر مثال‌ها تأیید می‌شود. یک اصل که در این زمینه ارزش توجه دارد، اصل ذیل است:

(۱۹) برای همگان P, Q, P قرینه خوبی برای Q است، تنها اگر کسی برهانی مجاب‌کننده از P به Q ساخته باشد.

آیا (۱۹) اصلی پذیرفتنی است؟

من فکر می‌کنم، خیر. به نظرم می‌رسد که (۱۹) نمونه‌های خلافی داشته باشد. فرض کنید که، همان طور که از کلاس خود به بیرون می‌نگرم، دانشجویی بی‌قرار را مشاهده می‌کنم. بر اثر این مشاهده، اعتقاد زیر را پیدا می‌کنم:

(۲۰) آن دانشجوی بی‌وقفه در حال حرکت است.

هم‌چنین این اعتقاد را پیدا می‌کنم:

(۲۱) آن دانشجو احساس ناراحتی می‌کند.

اینک بسیار دشوار است که دریابیم چگونه برهانی مجاب‌کننده از (۲۰) به (۲۱) بسازیم، به گونه‌ای که هرکس که خدا و دیگر اذهان پلانتینگا را پژوهیده باشد، باید تأیید کند.^{۳۰} اگر معضل دیگر اذهان هنوز حل نشده باشد، که فکر می‌کنم چنین است، هیچ‌کس چنین برهانی نساخته است. اما (۲۰) قرینه خوبی برای (۲۱) است، هم‌چنین (۱۹) خطاست. نتیجه این می‌شود که برهان قیاسی معتبری از (۱۹) به (۱۸) نادرست است. بنابراین، قرینه‌ای به من نمی‌دهد تا که (۱۸) را بپذیرم. از آن جا که نمی‌توانم دلیل دیگری برای قبول (۱۸) ببیندیشم، نتیجه می‌گیرم که در نپذیرفتن آن به وظایف معرفتی خود عمل کرده‌ام. و چون نمی‌توانم راه بهتری برای افزودن جزئیاتی به برهان پلانتینگا برای استنتاج این که (۱۷) قرینه خوبی برای (۱۳) نیست، بیابم، هم‌چنین نتیجه می‌گیرم که در تصدیق این که (۱۷) قرینه خوبی برای (۱۳) است، به وظایف معرفتی خود عمل کرده‌ام.

این مسئله کجا دست از سر ما برمی‌دارد؟ ادعای من این است که اگر در شرایطی که طی آن بر من درختی پدیدار شده است، (۱۳) برای من واقعاً پایه باشد، آن‌گاه در آن شرایط نیز می‌تواند

بدون فقدان توجیه به درستی بر (۱۷) مبتنی شود. من با پلانتینگا موافقم که ادعای من تنها در صورتی درست است که (۱۷) قرینه خوبی برای (۱۳) باشد، و من احتجاج کرده‌ام که در تصدیق این پیامد ادعایم به وظایف معرفتی خود عمل کرده‌ام. البته پلانتینگا ممکن است در انکار آنچه من تصدیق کرده‌ام، به وظایف معرفتی خود عمل کرده باشد، حتی اگر تاکنون برهانی پیشنهاد نکرده باشد که باید مرا برای تغییر نظر خود قانع کند. از همه اینها گذشته، اذعان می‌کنم که او، هم چنین من، آن‌جا که درباره مسائل دشوار و مناقشه برانگیز فلسفی اختلاف نظر داریم، فکر نمی‌کنم هیچ یک از ما در انجام وظیفه معرفتی خود قصور کرده‌است. روشن است که یکی از ما برخطاست. او فکر می‌کند که آن شخص من هستم، اما من همچنان بر این باورم که آن شخص اوست.

این اختلاف، از باورهای حسی که ریشه در تجربه حسی دارد به اعتقادات خدا باورانه که ریشه تجربی دارند، منتقل می‌شود. فرض کنید من اعتقاد به (۱۴) را بر اعتقاد زیر مبتنی سازم:

(۲۲) به نظرم می‌رسد که خدا دارد با من سخن می‌گوید.

ادعای من در این مورد، به این ترتیب پیش می‌رود: «اگر گزاره توصیف شده با (۱۴) به‌طور غیرمستقیمی با ابتدای درست بر (۲۲) برای من موجه شده بود، توجیه آن بهتر و بدتر از آن وضعی نبود که اگر واقعاً پایه بود و بی واسطه در حس تجربی من که خدا با من سخن می‌گوید، ریشه داشت و مستقیماً برای من موجه می‌بود، دیگر چیزها به حالت یکسانی باقی می‌مانند»^{۳۱}. فکر نمی‌کنم در پاسخی که پلانتینگا داده است، نکته‌ای باشد که نشان دهد این ادعا دفاع‌ناپذیر است. بی‌گمان، در این مورد، من و پلانتینگا درباره این که آیا (۲۲) قرینه خوبی برای (۱۴) باشد، با یکدیگر اختلاف نظر داریم. همانند مورد قبلی، هرچند یکی از ما برخطاست، هیچ یک از ما هنگامی که با یکدیگر اختلاف نظر داریم لازم نیست تا از منظر معرفتی، غیرعقلانی یا وظیفه‌ناشناس باشد. در حال حاضر، راهی نمی‌بینم که چگونه می‌توان این اختلاف نظر را حل کرد یا حتی چگونه می‌توان بحث مربوط به آنها را پیش برد.

خوشبختانه، لازم نمی‌بینم تا اختلاف نظرهای خودمان را در باب نمونه‌های این نوع حل کنم تا به نتیجه مورد نظر خود از این بخش از مقاله برسم. اجازه دهید، به تبع پلانتینگا، ویژگی‌ای را که مقدار کافی آن، باور درست را به معرفت تبدیل می‌کند، «جواز» بنامیم. جواز درجاتی دارد.

هنگامی که اعتقادی واقعاً پایه است، حداقل دارای مقدار معینی جواز است، اما در آن هنگام لازم نیست که بالاترین درجه جواز را که می تواند کسب کند یا مقدار کافی که می تواند داشته باشد، به دست آورد تا آن را به معرفت تبدیل کند. پس مواردی خواهد بود که در آنها اعتقادات دارای جواز بیشتری هستند، هنگامی که به گونه ای درست مبتنی بر دیگر اعتقادات باشند تا هنگامی که خودشان واقعاً پایه باشند. من فکر می کنم، این جا چنین موردی است. هنگامی که دانش آموز سال آخر دبیرستان بودم، دوستی مسن تر، که در آن هنگام دانشجوی سال دوم دانشکده بود، به من گفت که مجموعه هایی نامتناهی وجود دارد که از مجموعه همه اعداد طبیعی بزرگ تر است، اما مسخره کنان از ارائه دلیلی به من خودداری کرد. من سخنش را بی دلیل پذیرفتم و این باور را پیدا کردم که چنان مجموعه هایی وجود دارد. در آن هنگام، این باور جزء باورهای پایه من بود. من برای آن به شرح زیر استدلال نمی کردم: «تونی به من می گوید که مجموعه های بی نهایی وجود دارد که از مجموعه همه اعداد طبیعی بزرگ تر است، و بیشتر سخنان او درست است، پس احتمالاً چنین مجموعه هایی حتماً وجود دارد.» فرض کنید که این باور در آن هنگام، همان طور که من مایلم فکر کنم، واقعاً پایه بود، اما معرفت نبود. بعدها، هنگامی که من دانشجوی سال دوم دانشکده بودم، با برهان قطر کانتور مواجه شدم، آن را آموختم و آن را فهمیدم. از این رهگذر، من اعتقاد خود را که مجموعه های بی نهایی وجود دارد که از مجموعه همه اعداد طبیعی بزرگ تر است، بر مقدمات آن برهان قرار دادم. در نتیجه، این اعتقاد من که چنان مجموعه هایی وجود دارد، جواز بیشتری به دست آورد، بدان اندازه که می توانم بگویم آن را به معرفت تبدیل کرد.

اجازه دهید فرض کنیم شرایطی وجود دارد که در آنها اعتقادات خدا باورانه که بدهتاً متضمن وجود خدا هستند، هنگامی که واقعاً پایه باشند، جواز کافی دارند تا آنها را به معرفت تبدیل کند. اما هم چنین شرایطی وجود دارد که در آنها چنان اعتقاداتی، هنگامی که واقعاً پایه باشند، جواز کافی ندارند تا آنها را به معرفت تبدیل کند. اگر من در ابتدا، در شرایط دومین نوع بودم و برهانی قیاسی برای وجود خدا می یافتم که مقدماتش بر من معلوم و اعتبارش بر من بدیهی بود، می توانستم وضع معرفتی اعتقادم به خدا را با گذاشتن آن بر مقدمات آن برهان بهبود بخشم. اگر من چنین می کردم، آن اعتقاد به معرفتی تبدیل می شد، که پیش تر نبود، و از زمانی که واقعاً پایه بود، جواز بیشتری به دست می آورد. در نتیجه، راهی وجود دارد که طی آن فقره موقفی از

الهیات طبیعی می‌تواند وضع معرفتی اعتقاد به خدا را اصلاح کند، حتی برای خدا باورانی که، اگر پلانتینگا درست گفته باشد، بدان نیازی ندارند تا در اعتقاد ورزیدن به خدا به وظایف معرفتی خود عمل کرده باشند. البته همان‌طور که پلانتینگا اشاره می‌کند: «الهیات طبیعی، در کمک به کسی که از بی‌اعتقادی به سوی اعتقاد حرکت می‌کند، می‌تواند مفید باشد»^{۳۲}.

۴. ابطال اعتقادات خدا باورانه

خدا باور بالغ هوش مند فرهیخته در فرهنگ ما، نمونه ایدئالی است که من در مقاله پیش‌تر خود با هدف روشن کردن پرسش‌های معینی درباره ابطال‌پذیری اعتقادات خدا باورانه‌ای چون (۱۴) - (۱۶)، ترسیم کردم. مفروض آن است که چنین شخصی با مقدار قابل توجهی از اعتراضات معمول بر ضد اعتقاد به خدا آشناست. این اعتراضات شامل روایت‌های متنوعی از مسئله شر و هم‌چنین سنت تبیین فرافکنانه اعتقادات خدا باورانه می‌شود که از فویرباخ ریشه می‌گیرد و از طریق فروید و دورکهمیم به ما می‌رسد. آیا چنان اعتقاداتی مانند (۱۴) - (۱۶) برای خدا باور بالغ هوش مند فرهیخته در فرهنگ ما، واقعاً پایه است؟ اگر هست، تحت چه شرایطی؟

پاسخی که من برای دومین پرسش بیان کرده بودم، به زبان اصل ذیل ارائه شده بود: (۲۳) شرایط برای گزاره‌هایی چون (۱۴) - (۱۶) برای آن که واقعاً برای من پایه باشند، صحیح هستند، «تنها اگر (أ) یا من دلیلی قوی، آن‌طور که باید و شاید نداشته باشم که فکر کنم که ابطال‌گرهای بالقوه درست هستند، یا پاره‌ای از این‌گونه دلایل دارم، اما در برابر هر دلیلی از این دست که دارم، به مراتب دلیل بهتری دارم که فکر کنم ابطال‌گرهای بالقوه مورد بحث خطا هستند، و (ب) در هر حال، از جانب من هیچ قصور معرفتی صورت نگرفته است.»^{۳۳}

پاسخ پلانتینگا شامل حمله‌ای به این اصل است. او فکر می‌کند که این اصل بسیار به وضوح خطاست و می‌توان آن را نشان داد. او می‌گوید: فرض کنید، خدا ناشناسی^{۳۴} به من برهانی که ابتدائاً قانع‌کننده است، ارائه می‌کند مبنی بر این که فکر کنیم:

(۲۴) خدایی وجود دارد که عالم مطلق، قادر مطلق و خیر محض است.

گزاره فوق با توجه به گزاره زیر فوق‌العاده غیر محتمل است:

(۲۵) ۱۰^{۱۳} تورپ شر وجود دارد.^{۳۵}

تحلیل پلانتینگا از این موقعیت به شرح زیر ادامه می‌یابد:

بر اثر دریافت این برهان، شاید من دلیلی قوی برای قبول یک ابطال‌گر اعتقاد خداپورانه داشته باشم، مقصودم آن است که (۲۴) با وجود (۲۵) فوق‌العاده غیرمحمتم است. اما برای ابطال این ابطال‌گر بالقوه، لازم نیست که بدانم یا دلیل بسیار خوبی داشته باشم که فکر کنم نامحتمل بودن (۲۴) به دلیل وجود (۲۵)، خطاست؛ کافی خواهد بود که نشان دهیم برهان آن خداشناس (برای این ادعا که با وجود (۲۵) (۲۴) غیر محتمل است) ناموفق است. برای ابطال این ابطال‌گر بالقوه، تنها کاری که باید انجام دهم، ردّ این برهان است؛ مجبور نیستم که پیش‌تر بروم و برهانی برای انکار نتیجه‌اش پدیدآورم.^{۳۶}

او با اصطلاحاتی وام گرفته شده از جان پولاک، ما را متذکر می‌سازد که ناقض ابطال‌گر-ابطال‌گرهایی وجود دارد، همچنان که تکذیب‌کننده ابطال‌گر-ابطال‌گرهایی وجود دارد.

اما آیا این نشان می‌دهد که (۲۳) خطاست؟ من گمان می‌کنم که این‌گونه نیست. فرض کنید که تنها ابطال‌گر بالقوه اعتقاد خداپورانه‌ای که لازم است از بابت آن نگران باشم این است:

(۲۶) گزاره (۲۴) بر اساس (۲۵) فوق‌العاده غیر محتمل است.

هم چنین فرض کنید تنها دلیلی که من برای قبول (۲۶) دارم، برهانی است که آن خداشناس به من داده است. براساس این مفروضات، اگر من نشان دهم که برهان آن خداشناس از طریق ردّ آن ناموفق است، آن‌گاه به‌طور باید و شاید دلیل قوی ندارم تا فکر کنم که هیچ یک از ابطال‌گرهای بالقوه اعتقاد خداپورانه صادق نیستند، زیرا مطمئناً برهانی که می‌دانم ناموفق است. چون که من خود آن را رد کرده‌ام، به من دلیلی نمی‌دهد تا نتیجه‌اش را بپذیرم. لذا تالی (۲۳) چنین نخواهد بود، که به مجرد مواجهه با برهان آن خداشناس، اعتقادات خداپورانه دیگر برای من از این که واقعاً پایه باشند، باز ایستند، مگر آن که دلیل خوبی داشته باشم که فکر کنم (۲۶) خطاست. حتی اگر من برهانی برای انکار (۲۶) نداشته باشم، می‌توانم از طریق نشان دادن آن که استدلال آن خداشناس قاصر است، هم (ب) و هم منفصله نخست از (أ) را در نتیجه (۲۳) تأمین کنم. بنابراین، حتی اگر من دلیل خوبی بر نادرستی (۲۶) نداشته باشم، (۲۳) مانع از آن نمی‌شود که اعتقاد خداپورانه برای من واقعاً پایه باشند، هم قبل از آن که برهان آن خداشناس به من داده شود و هم بعد از آن که من آن را رد کرده باشم. به نظرم می‌رسد که پلانتینگا در توجه به این حقیقت که هر چند استدلال آن خداشناس، اگر ابطال نشود، دلیلی قوی برای قبول یک ابطال‌گر

یا اعتقاد خدا باورانه است، دلیلی قوی برای قبول چنین ابطال‌گری اگر با یک تکذیب‌کننده موفق ابطال شود، به‌شمار نمی‌رود. بنابراین، من متقاعد نشده‌ام که او با این رشته استدلال نشان داده باشد که (۲۳) خطاست.

هم چنین به امکان وجود ابطال‌گر-ابطال‌گرهای درونی متقاعد نشده‌ام، هرچند باید اذعان کنم که این امکان پیش از آن که پلانتینگا آن را خاطر نشان سازد، به ذهنم خطور نکرده بود. ابطال‌گر-ابطال‌گر درونی، اعتقادی پایه است که از ابطال‌گرهای بالقوه خود جواز بیشتری دارد. فرض کنید که یکی از اعتقادات واقعاً پایه من چنان جواز زیادی دارد که حتی پس از آن که دلیلی قوی به دست می‌آورم مبنی بر این که فکر کنم یکی از ابطال‌گرهای بالقوه آن درست است، آن اعتقاد باز برای من به صورت واقعاً پایه می‌ماند، زیرا آن دلیل، هرچند قوی، جواز کمتری به ابطال‌گر مورد بحث می‌دهد تا آنچه اعتقاد واقعاً پایه من فی‌نفسه دارد. بر اساس این فرض، مقدم (۲۳) در حد قابل قبولی است. اما اگر من به لحاظ معرفت‌شناختی قصوری نورزیده باشم، تالی (۲۳) نیز معتبر می‌ماند، زیرا منفصله دوم شرط (أ) رضایت‌بخش است. هرچند من دلیلی قوی دارم مبنی بر این که ابطال‌گر بالقوه اعتقاد خدا باورانه من درست است، تنها به سبب داشتن چنان دلیلی، اما دلیل باز هم بهتری دارم (یعنی همین اعتقاد خدا باورانه پایه من) مبنی بر این که فکر کنم ابطال‌گر بالقوه مورد بحث خطاست. وجود ابطال‌گر-ابطال‌گر درونی ممکن بود (۲۳) را خطا نشان دهد، اگر به گونه‌ای قرائت می‌شد که دلیل من برای این فکر که ابطال‌گر مورد بحث خطاست، بایست ابطال‌گر-ابطال‌گری بیرونی باشد. اما چون، همان‌طور که اذعان کرده‌ام، هنگام فورموله کردن (۲۳) من تمایزی میان ابطال‌گر-ابطال‌گرهای درونی و بیرونی در ذهن نداشته‌ام، مطمئناً قصد نداشته‌ام که به این صورت فهمیده شود. لازم هم نیست که به این نحو قرائت شود. اما آیا چیزهایی به‌عنوان ابطال‌گر-ابطال‌گرهای درونی وجود دارد؟ مثالی که پلانتینگا ارائه می‌کند، مرا قانع می‌سازد که وجود دارد. نامه‌ای که می‌توانست مرا شرم‌نده سازد، در شرایطی اسرارآمیز از دفتر ریاست دپارتمان من ناپدید می‌شود. من انگیزه، وسایل و فرصت دزدیدن آن را داشته‌ام، و تعداد قابل اطمینانی از اعضای دپارتمان شهادت می‌دهند که در حدود زمانی که نامه بایست ناپدید شده باشد، مرا دیده‌اند که مخفیانه وارد دفتر شده‌ام. قبلاً نیز مرا به‌عنوان کسی که چیزهایی را می‌دزدید، می‌شناسند. این اماره محیطی همکاران مرا، که افرادی بی‌غرض هستند، متقاعد می‌سازد که من گناهکارم و من همه قرائن را برای صدور چنین حکمی از سوی

آنان دارم. با این حال، واقعیت آن است که من همه آن بعد از ظهر مورد بحث را به تنهایی مشغول قدم زدن در جنگل بودم و به وضوح به یاد می آورم که چنین کرده‌ام. این یکی از اعتقادات پایه من است که:

(۲۷) من همه آن بعد از ظهر را در جنگل تنها بودم و نامه را نذر دیدم.

قرینه‌ای که در آن با همکارانم مشترک هستم به من دلیلی قوی می‌دهد تا به یک ابطال‌گر (۲۷) اعتقاد بورزم، اما جوازی که (۲۷) بر اثر خاطره‌ام دارد، بزرگ‌تر از آن است که به آن ابطال‌گر به سبب قرینه عطا کند. بنابراین، (۲۷) یک ابطال‌گر-ابطال‌گر درونی است.

بی ارزش است که [فکر کنیم] قدرت این مثال برای متقاعد کردن به طور حیاتی به آنچه ما ممکن است در باره این مورد فرض کنیم، بستگی دارد. یک چنین فرضی کاملاً آشکار است؛ گفته شده است که خاطره قدم زدن من در جنگل روشن است. اگر روشن نبود، به دلیل قرینه محیطی که در آن با همکاران خود شریک هستم، جواز (۲۷) که ناشی از خاطره‌ام است، ممکن بود کمتر از آن باشد که بر ابطال‌گرهای خود بچربد. اما هم چنین پاره‌ای مفروضات ضمنی وجود دارد. بنابراین، برای مثال فکر می‌کنم اگر از نوع خاصی اختلال حافظه رنج می‌بردم یا حتی به طور کافی دلیلی قوی داشتم که در نتیجه، خود را پریشان بدانم و دلیلی وجود نداشت که به گونه‌ای دیگری بیندیشم، در آن حال، (۲۷) ممکن بود جواز زیادی، اگر اصلاً می‌داشت، برای من نداشته باشد.

مسئلاً از این واقعیت که پاره‌ای اعتقادات حافظه‌ای پایه ابطال‌گر-ابطال‌گرهای درونی هستند، بی‌درنگ، این نتیجه به دست نمی‌آید که آن اعتقادات خدا باورانه همیشه ابطال‌گر-ابطال‌گرهای درونی هستند. با این همه، آماده هستم تا قبول کنم که پاره‌ای اعتقادات خدا باورانه ابطال‌گر-ابطال‌گر هستند یا، حداقل می‌توانند باشند. مثال دیگری که پلاتینگا ارائه می‌کند، مسئله محل بحث را توضیح می‌دهد. او با تعبیری که آن را اندکی تند می‌بینم، خاطر نشان می‌سازد که: «هنگامی که خدا از میان آن درختچه فروزان با موسی سخن گفت، به جرأت می‌گویم، این اعتقاد که خدا با او سخن می‌گوید، جواز بیشتری برای او داشت تا انکار احتمالی آن از طریق پذیرش پیشنهاد یک فرویدی متقدم که در آن اطراف گشت می‌زد و این نظریه را پیش می‌کشید که اعتقاد به خدا صرفاً مسئله‌ای روان رنجورانه و مربوط به برآوردن آرزو است»^{۳۷}. اما داشتن تجربه مورد خطاب خدا واقع شدن از میان درختچه فروزان یک مسئله

است؛ داشتن این احساس عمیق که خدا از طریق خواندن کتاب مقدس با شخص سخن می‌گوید، کاملاً موضوع دیگری است. حتی اگر تجربه قبلی بخشی از وضعی باشد که طی آن (۱۴) برای موسی جواز بیشتری داشته باشد تا آن جوازی که برای انکار آن با پیشنهاد سطحی یک فریادی متقدم فراهم آمده باشد، این نتیجه به دست نمی‌آید که تجربه بعدی بخشی از وضعی باشد که طی آن (۱۴) جواز بیشتری برای خدا باور معاصر در بر داشته باشد تا انکار آن که مبتنی بر نتایج تحقیق روان تحلیلی معاصر است. لذا از این فرض که (۱۴) یک ابطال‌گر-ابطال‌گر درونی برای موسی است، این نتیجه به دست نمی‌آید که برای خدا باور بالغ هوش مند فرهیخته در فرهنگ ما نیز یک ابطال‌گر-ابطال‌گر درونی باشد. ممکن است باشد، اما باز هم، ممکن است نباشد، زیرا هنگامی که خدا باوران معاصر این عقیده را پیدا می‌کنند که خدا با آنان از طریق قرائت کتاب مقدس سخن می‌گوید، حداکثر چیزی که تا این جا می‌توان گفت آن است که آن اعتقاد خدا باورانه پایه برای آنان جواز کمتری نسبت به حداقل برخی ابطال‌گرهای بالقوه خود دارد و در نتیجه این اعتقاد، ابطال‌گر همه ابطال‌گرهای خود نیست. شاید اعتقادات خدا باورانه‌ای چون (۱۴)-(۱۶) در شرایطی پلانتینگا توصیف کرده که طی آن فرد مؤمن کتاب مقدس را قرائت می‌کند، احساس گناهکاری یا بخشودگی می‌کند، جواز کافی نداشته باشد تا هر نوع ابطال‌گر بالقوه خدا باوری را ابطال کند، بلکه تنها آنهایی را می‌تواند باطل کند که آن مؤمن فکر می‌کند دلایل نسبتاً ضعیفی برای صحیح بودن دارند.

اگر اعتقادات خدا باورانه پایه‌ای چون (۱۴)-(۱۶) در چنان شرایطی جواز کافی نداشته باشد تا به عنوان ابطال‌گر-ابطال‌گر درونی همه ابطال‌گرهای بالقوه خدا باوری عمل کند، الهیات طبیعی ممکن است به فریاد خدا باور برسد. فرض کنید که برهان قیاسی صحیحی بر وجود خدا هست. اگر خدا باور بیاید و ببیند که این برهان معتبر است و مقدماتش را بشناسد و اعتقاد به خدا را بر آن مقدمات قرار دهد، اعتقاد به خدا برای آن خدا باور دارای مقدار زیادی جواز خواهد بود. افزایش در جواز ممکن است به اندازه کافی فراوان شود که برای خدا باور، اعتقاد به خدا از همه ابطال‌گرهای بالقوه اش جواز بیشتری داشته باشد. لذا این راه دیگری است که طی آن الهیات طبیعی ممکن است موقعیت معرفتی خدا باور را بهبود بخشد. پس به این نتیجه می‌رسیم که الهیات طبیعی موضوع خردی نیست، حتی اگر برای معرفت شناس اصلاح‌گرا مسلم شود که اعتقاد به خدا می‌تواند در شرایط خاصی واقعاً پایه باشد.

این که اعتقادات خدا باورانه پایه‌ای چون (۱۴) - (۱۶) ابطال‌گر - ابطال‌گر درونی هستند یا نه، هم به این بستگی دارد که چه مقدار آنها جواز دارند و هم به این که ابطال‌گرهای بالقوه اعتقاد خدا باورانه چه مقدار جواز دارند. اعتقادات خدا باورانه پایه، چه مقدار جواز دارند؟ گفتن این امر آسان نیست. درست یا غلط، به نظر من، جز در اوضاع فوق العاده‌ای چون مواردی که ما ممکن است تصور کنیم در مثال موسای پلانتینگا حضور دارند، آنها مقدار کافی جواز ندارند. آن طور که می‌بینم، اعتقادات خدا باورانه پایه‌ای همچون (۱۴) - (۱۶) در شرایطی که طی آن مؤمن کتاب مقدس را می‌خواند، احساس گناهکاری می‌کند یا احساس بخشودگی می‌نماید، تنها مقدار کمی جواز دارد. پلانتینگا می‌گوید: «اعتقاد شما، اگر چه به عنوان پایه پذیرفته شده باشد، می‌توانست جواز بیشتری از ابطال‌گر پیشنهادی داشته باشد، و در نتیجه، یک ابطال‌گر - ابطال‌گر درونی پدید آورد»^{۳۸}. حتماً می‌توانست؛ حتی این امکان می‌توانست برای همه ابطال‌گرهای پیشنهادی وجود داشته باشد، نه فقط برای یکی. من این ادعای ضعیف مشروط را می‌پذیرم، زیرا فکر می‌کنم مثال موسی آن را تثبیت می‌کند. اما هرگز از میان درختچه‌ای فروزان با من سخن نگفته‌اند. هم چنین به جرأت می‌گویم که، خدا باوران معاصر چندانی وجود ندارند که این گونه مورد خطاب واقع شده باشند. البته، حتی اگر من در این نظر که اعتقادات خدا باورانه پایه‌ای چون (۱۴) - (۱۶) در شرایط عادی تنها اندکی جواز دارند، بر حق باشم، آنها می‌توانستند باز ابطال‌گر - ابطال‌گر درونی باشند، اگر ابطال‌گرهای بالقوه اعتقاد خدا باورانه حتی جواز کمتری می‌داشتند.

ابطال‌گرهای بالقوه اعتقاد خدا باورانه، چه مقدار جواز دارند؟ در باب این موضوع لازم است مسائل بسیاری گفته شود، و من در این جا تنها مجال دارم تا اندکی از آن را بازگویم. من فکر می‌کنم مسئله شر به منزله قرینه و تبیین‌های فراقانونی اعتقاد خدا باورانه، هر دو، دلایل استواری فراهم می‌سازند برای این فکر که ابطال‌گر اعتقاد خدا باورانه ذیل درست باشد:

(۲۸) خدا وجود ندارد.

پلانتینگا در پاسخ خود احتجاج می‌کند که این دلایل برای طرد خدا باوری، مقدار قابل توجهی از شکاکیت را مجاز می‌دارند. به دلایلی که مختصراً بیان خواهم کرد، براهین او را قانع کننده نمی‌یابم.

ادعای من درباره شر این است: «آنچه من، بخشی از طریق تجربه و بخشی از طریق شهادت، درباره حجم و گوناگونی شر غیر اخلاقی در هستی می‌دانم، قضیه بیان شده در (۲۸) را برایم بسیار

تأیید می‌کند»^{۳۹}. این نکته، ارزش به ذهن سپردن را دارد که این ادعا با این که (۲۸) در حدّ بالایی با کل شواهد من تأیید نمی‌شود، سازگار است. ضد ادعای پلانتینگا این است: «تا جایی که می‌دانم هیچ خداشناس تا کنون موفق نشده است تا طریقی موفق یا مجاب‌کننده به استناد شرّ بیابد و یا برهان احتمال‌گرایانه الحادی‌ای را بر اساس آن استوار کند. من معتقدم دلایل خوبی وجود دارد که فکر کنیم این کار شدنی نیست»^{۴۰}. اما حتی اگر مسئله این باشد که با توجه به حجم و گوناگونی شر غیراخلاقی در هستی نمی‌توان نشان داد که (۲۸) بسیار محتمل است، این نتیجه حاصل نمی‌شود که نمی‌توان نشان داد که (۲۸) با آن شر در حدّ بالایی تأیید می‌شود، مگر آن که فرض شود که تأیید نیز به گونه‌ای احتمال‌گرایانه فهمیده شود. من این فرض اضافی را نمی‌پذیرم. به نظرم می‌رسد که شکست فیلسوفان علم در سنت کارناپی در پروردن رضایت‌بخش نظریه تأیید احتمال باورانه به من دلیلی بسنده می‌دهد تا آن را نپذیرم. من حتی یک دقیقه تردید نمی‌کنم که در دانش، گزارش‌های مشاهده، گاهی مفروضات نظری را تأیید می‌کنند. من به گونه‌ای شهودی موارد روشن تأیید و عدم تأیید علمی را به‌عنوان داده‌هایی بر ضد آن گزارش‌های فلسفی تأیید که باید تست شوند، به کار می‌گیرم. آن طور که می‌بینم، چنین داده‌هایی دارای یک فرض معرفتی به سود خود هستند، و لذا باید تنها به سبب دلایل خوب طرد شوند. من آماده‌ام فکر کنم که این ادعا که (۲۸) با شر غیراخلاقی در هستی بسیار تأیید می‌شود، داده دیگری از این سنخ برای نظریه تأیید است.

شیوه برخورد با نظریه‌های فرافکنانه در پاسخ پلانتینگا بسیار تند است. او آنها را با این اشاره کنار می‌گذارد: «نظریات خام فروید در باب ریشه روان‌شناختی دین و ادعاهای بی‌دقتانه مارکس در باب نقش اجتماعی دین نمی‌تواند به شکل معقولی به‌عنوان فراهم آورنده برهان یا دلیلی برای (۲۸)، یعنی نبود خدا در نظر گرفته شوند، لذا آنها، ادعاهای درس‌نامه‌ای (در واقع، بسیار نادر) حاوی مغالطه منشأ هستند»^{۴۱}. می‌پذیرم که پاره‌ای ادعاهای درس‌نامه‌ای حاوی مغالطه منشأ در نوشته‌های فروید وجود دارد. من از این که می‌بینم دانشجویان در بحث‌های کلاسی این نکته را در [کتاب فروید با عنوان] آینده یک توهم کشف می‌کنند، لذت می‌برم. اما تفسیر سهم فروید در فهم ما از دین، صرفاً به‌عنوان نظری خام و برهانی فاسد، به نظرم سخت نامنصفانه می‌نماید. به گمانم، در میراث او بیش از این وجود دارد، حتی هنگامی که ما نظریه‌های فرافکنانه‌ای چون نظریه دورکیم را به حساب آوریم، در می‌یابیم که نکات پیچیده‌تری در آن به

چشم می خورد.

بر این باورم سودمند است که نظریه‌های فرافکنانه اعتقاد دینی را به مثابه تأسیس برنامه‌ای تحقیقی در علوم انسانی در نظر بگیریم.^{۴۲} این برنامه تحقیقی نه به قدرت تبیینی مکانیک نیوتنی دست می‌یابد و نه احتمال آن می‌رود، اما احتمالاً برای هر تحقیقی در علوم انسانی جای امید بسیاری دارد. ایده یکی ساختن برنامه تحقیقی به این معناست که در ما سازوکاری برای اعتقادسازی و حفظ وجود دارد که متضمن فرافکنی صفات افراد یا جوامع انسانی، به بیرون و مسلم فرض کردن ذوات است که طی آن صفات فرافکننده شده، صاحب جوهر می‌شود. مفروض آن است که در تبیین شکل‌گیری یا تداوم اعتقاد به مفروضات، وجود ذوات مسلم فرض شده، نقشی ایفا نمی‌کند. نظریه‌های متنوعی که این برنامه تحقیقی را پی می‌گیرند، می‌کوشند تا با تفصیل بیشتری عمل‌کرد سازوکار فرافکنی را معین کنند. این نظریه‌ها نوعاً شامل مفروضاتی درباره درون‌دادها و برون‌دادهای آن هستند. اگر چنان مفروضاتی بتواند اعتقاد دینی را در شرایط گسترده متنوعی تبیین کند، و استثناهایی را بیش از دیگر نظریه‌های خوب بدون توضیح رها نکند، آن‌گاه با توسل به اصل صرفه‌جویانه‌ای چون تیغ اکام، می‌توان این نتیجه را موجه ساخت که ذواتی که وجودشان در نتیجه عمل سازوکار فرافکنی مسلم پنداشته شده است، وجود ندارند، زیرا آنها به لحاظ تبیینی بیهوده هستند. به میزانی که آن مفروضات، اعتقادات دینی را تبیین کرده‌اند، آن نتیجه دارای جواز است. من معتقدم که مفروضات فرافکنانه تا این‌جا به موفقیتی واقعی، اما محدود، در تبیین گونه‌هایی از اعتقادات دینی دست یافته است، و فکر می‌کنم این موفقیت به خدا باور بالغ هوش‌مند فرهیخته فرهنگ ما دلیلی قوی می‌دهد تا فکر کند که (۲۸) صادق است.

این مورد دیگری است که در آن الهیات طبیعی می‌تواند خدمات مفیدی را ارائه کند. فرض کنید که الاهدان طبیعی برهانی مبتنی بر بهترین تبیین برای وجود خدا به ما عرضه می‌کرد که طبق آن فعل الهی بهترین تبیین گسترده پدیده‌های متنوع از جمله، اما نه منحصر به، اعتقادات خدا باورانه است. موفقیت‌های برنامه تحقیقی نظریه‌سین فرافکن ممکن بود تا اندازه‌ای نرخ این برهان را بشکنند [و ارزش آن را پایین آورند]، اما آنها ممکن بود این ادعا را که فعل الهی بهترین تبیین پدیده‌ها (به استثنای اعتقادات خدا باورانه) است، دست نخورده باقی بگذارند. بدین ترتیب، هر چند قوت برهان مبتنی بر بهترین تبیین ممکن بود نقصان یابد، می‌توانست به مقدار

کافی قوت را حفظ کند تا به اعتقاد به وجود خدا، مقدار قابل توجهی جواز ببخشد. اگر این گونه بود، خداباوران می توانستند موفقیت های نظریه های فرافکنانه را با خون سردی بپذیرند، زیرا آنان می توانستند سازوکارهای فرافکنانه کشف شده با علوم انسانی را به عنوان علل ثانوی الهی بدانند که مقدر شده است تا به عنوان مولد اعتقاد خداباورانه عمل کند.

البته برنامه تحقیقی نظریه سین های فرافکن همچنان مفتوح است تا به همان طریقی که دیگر برنامه های تحقیقی علمی به دست دانشمندان و فیلسوفان علم نقد می شوند، مورد نقد قرار گیرد. بنابراین، برای مثال ممکن است احتجاج شود که هرچند این برنامه در آغاز قرن، هنگامی که فروید و دورکهمیم در آن مساهمت هایی بسزا داشتند، گسترش یافت، اما اخیراً رو به زوال گذاشته است و اینک باید کنار گذاشته شود. یا آن که ممکن است احتجاج شود که مفروضات فرافکنانه تنها اعتقاداتی را تبیین می کنند که "ابتدایی" یا "بیمارگون" باشند و آن که بهترین تبیین اعتقادات دینی خداباوران بالغ متضمن حقیقت خداباوری و وجود خداست. من خود مایلم هنگامی به امکان برهان بر این نتیجه که حقیقت خداباوری بخشی از بهترین تبیین اعتقاد خداباورانه است، اعتقاد یابم که همه آنچه لازم است چیز گفته و انجام شده باشد، بهترین راه برای خداباوران باشد تا به نظریه سین های فرافکن پاسخ دهند. اما فکر می کنم نادیده گرفتن موفقیت های تبیینی نظریه های فرافکنانه و جوازی که آنها به ابطال گر بالقوه اعتقاد خداباورانه ای چون (۲۸) می دهند، خطاست. بی توجهی به کار نظریه سین های فرافکن به عنوان آمیزه ای از تأمل خام و برهان فاسد، نسبت به دست آوردهای واقعی آنها منصفانه نخواهد بود.

بنابراین، متقاعد شده ام که ابطال گرهای اعتقاد خداباورانه، مقدار قابل توجهی جواز دارند. به نظرم می رسد آنها چنان قدرت کافی دارند تا این اطمینان را برای خداباور بالغ، هوش مند و فرهیخته فرهنگ ما پدید آورند که اعتقادات خداباورانه ای چون (۱۴) - (۱۶) ابطال گر - ابطال گر درونی نخواهند بود، مگر آن که یک خداباور در شرایطی فوق العاده از آن گونه که در مثال موسای پلانتینگا فرض شد، قرار داشته باشد. اگر چنان خداباوری در آن گونه شرایط نباشد، آنگاه اعتقادات خداباورانه ای چون (۱۴) - (۱۶) تنها در صورتی واقعاً پایه خواهند بود که آن خداباور برای ابطال گرهای خداباوری همچون (۲۸)، ابطال گر - ابطال گر بیرونی داشته باشد.

به دلیل سهولت، تا این جا بحث را به زبان یک چهره آرمانی از خداباور بالغ، هوش مند و فرهیخته فرهنگ ما پیش برده ام. نتایج من چگونه باید بر خداباوران بالغ بالفعل منطبق شود؟ با در

نظر گرفتن این پرسش، من مایلیم با احتیاط بیشتری نسبت به مقاله گذشته خود پیش بروم. پاسخ به این پرسش لازم است نظریه پردازانه باشد، مگر آن که بر دانش تجربی موقعیت‌های حدسی خدا باوران بالغ مبتنی شود.

پروژه بزرگ پژوهشی‌ای را تصور کنید که نخستین مرحله آن دریافت این نکته است که چه تعداد خدا باور در ایالات متحده وجود دارند که هم قضایایی مانند آنچه با (۱۴) - (۱۶) شرح شد، در میان اعتقادات پایه خود دارند و هم به اندازه قابل توجهی درباره شر غیر اخلاقی و نظریه‌های فرافکنانه اعتقاد دینی اطلاعات دارند. مرحله بعدی پروژه برای آگاهی بیشتر درباره این گونه مردم طراحی شده است تا بتوان آنها را در سه گروه تقسیم کرد: در گروه اول کسانی خواهند بود که در شرایطی هستند که اعتقادات خدا باورانه پایه آنها ابطال‌گر - ابطال‌گر درونی ابطال‌گرهای خدا باوری است که جواز خود را از آنچه آنان درباره شر غیر اخلاقی و نظریه‌های فرافکنانه می‌دانند، کسب می‌کند. در گروه دوم افرادی خواهند بود که دارای ابطال‌گر - ابطال‌گر بیرونی ابطال‌گرهای خدا باوری هستند. هر کس که هر دو شرایط را واجد باشد، به صورتی دل‌بخوایی در گروه اول گنجانده می‌شود. کسانی که واجد هیچ‌یک از این دو سنخ شرایط نیستند، در گروه سوم گنجانده خواهند شد؛ آنها افرادی هستند که اعتقادات پایه خدا باورانه‌شان واقعاً پایه نیست و تا حدی غیر عقلانی به‌شمار می‌روند. در تعیین عضویت گروه دوم، روایت سخاوت‌مندانه و عام آنچه لازمه ابطال‌گر - ابطال‌گر است، باید پذیرفته شود. این که کسی دقیقاً بداند که چگونه مسئله شر به منزله قرینه را حل کند، یا در دفاع از خدا باوری به نظریه‌های فرافکنانه پاسخ دهد، ضروری نیست. همین قدر کفایت می‌کند که این آگاهی را به استناد مرجع مطلع قابل اعتمادی که نشان دهد متخصصان بر آن مسائل اجماع دارند، به دست آورده باشد، البته مشکل آن است که، همان‌طور که عملاً در باب این مسائل چنین است، این بسیار آشکار است که چنان اجماعی تخصصی وجود ندارد و در نتیجه، گواهی نسبت به اثر آن نیز به سختی می‌تواند از طریق یک مطلع قابل اعتماد به دست آید.

حال به نظرم نسبتاً احمقانه می‌رسد که پیش از اجرای این تحقیق فرضی، تلاش کنیم تا اعضای بالفعل مردمی را که در هر یک از این سه گروه جای می‌گیرند، پیش‌بینی نماییم. اما با توجه به نظرگاه‌های پلانتینگا، می‌توانم انتظار داشته باشم که او پیش‌بینی کند که درصد بالایی از کل، در گروه اول یا دوم جای می‌گیرند و تنها افرادی پراکنده در گروه سوم گنجانده می‌شوند.

باری، قابل درک است که او برای اتکا به آتیۀ الهیات طبیعی، اهمیت اندکی قائل باشد، چرا که اندک هستند کسانی که برای گریز از عدم عقلانیت در اعتقاد خدا باورانه به آن نیاز دارند، لیکن با توجه به نظراتم، می‌خواهم پیش‌بینی کنم که در صد بالایی از کل، در گروه سوم خواهند بود و انبوه جمعیت در آن قرار خواهد گرفت. لذا من معتقدم که این مسئله مقدار قابل توجهی به سرنوشت الهیات طبیعی وابسته است، زیرا به نظرم می‌رسد که مردمان بسیاری اگر بخواهند اعتقادات خدا باورانه‌شان از عدم عقلانیت برکنار بماند، به آن نیاز دارند، یا حداقل، به اطمینان‌هایی که متخصصان جمعیت مربوطه دارند، نیازمند هستند. حدس من آن است که این موضوعی است که پلاتینگا و من در باره‌اش اختلاف نظر بسیار عمیقی داریم، و دورنمای پیش‌رفت به سوی موافقت به نظرم خوب نمی‌رسد.

اما من میل دارم با ادای احترام به موفقیت پلاتینگا بحث خود را به پایان برسانم. من فکر می‌کنم او در تشخص بخشیدن به یک دیدگاه اعتقاد خدا باورانه، که هر چند ممکن است به شکل خام خود در سنت کالونی وجود داشته باشد، موفق شده است که هرگز پیش‌تر به دست فیلسوفان تحلیلی دین به جد مورد بحث قرار نگرفته بود. هم‌چنین فکر می‌کنم او تا کنون به اندازه کافی درباره این دیدگاه سخن گفته است تا نشان دهد که تضمینی واقعی برای گسترش به شکلی سازگار در یک معرفت‌شناسی دینی ارزنده دارد. به عقیده من، آنچه او نشان نداده، آن است که این دیدگاه برتر از بدیل‌هایی است که مشابه این تضمین گسترش سازگار را نشان می‌دهند.^{۴۳}

1. Alvin Plantinga, "Is Belief in God Rational?" *Rationality and Religious Belief*, ed. C.F. Delaney, (Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979); Alvin Plantinga, "Is Belief in God Properly Basic?" *Nous* 15 (1981); Alvin Plantinga, "Rationality and Religious Belief," *Contemporary Philosophy of Religion*, ed. Steven M. Chann and David Shatz, New York: Oxford University Press, 1982; Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God" (hereafter RBG), *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983; Alvin Plantinga, "Coherentism and the Evidentialist Objection to Belief in God,"

Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment, ed. Robert Audi and William J. Wainwright, Ithaca: Cornell University Press, 1986; and Alvin Plantinga, "Justification and Theism," *Faith and Philosophy* 4 (1987).

2. Philip L. Quinn, "In Search of the Foundations of Theism," *Faith and Philosophy* 2 (1985); Alvin Plantinga, "The Foundations of Theism: A Reply" (hereafter FT), *Faith and Philosophy* 3 (1986).

۳. با این همه، لازم است که به‌ویژه از آثاری که آنها را سودمند یافته‌ام، از جمله مقالات چاپ شده ذیل قدردانی کنم:

William P. Alston, "Plantinga's Epistemology of Religious Belief," *Alvin Plantinga*, ed. James Tomberlin and Peter van Inwagen, Dordrecht: D. Reidel, 1985; Robert Audi, "Direct Justification, Evidential Dependence, and Theistic Belief," *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*, ed. Robert Audi and William J. Wainwright, Ithaca: Cornell University Press, 1986; and Stephen J. Wykstra, "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of 'Needing Evidence'," *Philosophy of Religion: Selected Readings*, 2d ed., ed. William L. Rowe and William J. Wainwright, New York: Harcourt Brace Jovanovitch, 1989.

هم‌چنین آثار چاپ نشده آنتونی کنی، نورمان کرتزمن، جیمز اف. سینت، استفن جی. ویکسترا، و لیندا زاگزیسکی را سودمند یافته‌ام.

4. RBG, p. 76.
5. p. 472.
6. RGB, p. 76.
7. FT, p. 313.

۸. برای مثال نک:

John Rawls, *A Theory of Justice*, Cambridge: Harvard University Press, 1971, pp. 19-21, 48-51; and Norman Daniels, "Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics," *Journal of Philosophy* 76 (1979).

9. RBG, p. 77.

10. Reverend Moon

11. p. 473.

12. p. 473.

13. FT, p. 303.

14. RBG, pp. 77-78.

15. RBG, p. 59.

16. RBG, p. 62.

۱۷. مهم است که به ذهن بسپاریم که این مثال‌ها را برگزیدم تا متضمن تجربه‌های فکری دربارهٔ موقعیت‌های فرضی باشد.

18. p. 474.

19. FT, pp. 301-302.

۲۰. وقتی می‌گویم که این گزینه در برابر او مفتوح می‌ماند، مقصودم آن نیست که منکر شوم که او ممکن است ناچار شود از سر تسلیم به آن تن در دهد. به نظر می‌رسد که این موقعیت با آنچه پلاتینگا از آن بحث می‌کند، برابر باشد. هرچند اعتقاد حافظه‌ای من در مورد این که ظهر امروز نهار خورده‌ام، نه بدیهی است و نه مشهود حواس است و نه برایم خطاناپذیر است، برایم اعتقادی پایه به شمار می‌رود. آیا این مثال نقضی مفروض، بنیان انگار کلاسیک را قانع می‌سازد تا (۶) را رها کند؟ طبق نظر پلاتینگا، شاید او: "تسلیم این نتیجه ناخوش‌آیند شود و همچنان پافشاری کند که اگر من واقعاً این گزاره را به عنوان پایه بپذیرم، آن‌گاه این واقعیت را باید قبول کرد که من در این مسئله غیر عقلانی هستم" (RBG, P.60).

21. FT, p. 301.

22. FT, p. 301.

23. p. 474.

24. RBG, p. 79.

طبق نظر پلاتینگا، یک اعتقاد هنگامی برای شخص موجه است که: "اگر (ا) او در قبول آن هیچ یک از وظایف معرفتی خود را نقض نکرده و از حیطة حقوق معرفتی خود خارج نشده باشد و دیگر آن که (ب) ساختار ادراکی او به دست او خراب نشده باشد، آن‌گاه آن را پذیرفته باشد" (RBG, p.79).

25. RBG, p. 80.

26. p. 478.

اعداد این نقل قول و دیگر نقل قول‌های بعدی را تغییر داده‌ام تا با سیستم عددی مقاله حاضر سازگار شود. هم‌چنین در مقاله قبلی خود از مثال متفاوتی استفاده کرده بودم. در آن جا برای اشاره به جورج ادوارد مور، من از دیدن دست و تصور دیدن دست سخن گفته بودم.

27. FT, p. 306.

28. FT, p. 305.

29. FT, p. 305.

حتی اگر (۱۷) قرینه خوبی برای (۱۳) باشد، برهانی برای (۱۳) که تنها مقدمه‌اش (۱۷) است، به گونه‌ای کارآمد نوعی برهان شکاکانه هیومی درباره جهان خارجی را ابطال نخواهد کرد و لذا فاقد آن گونه استحکام خواهد بود که من تصور می‌کنم که پلاتینگا در ذهن دارد.

30. Alvin Plantinga, *God and Other Minds: A study of the Rational Justification of Belief in God*, Ithaca: Cornell University Press, 1967.

حتی اگر (۲۰) قرینه خوبی برای (۲۱) باشد، برهانی برای (۲۱) که مقدمه‌اش تنها (۲۰) باشد، به گونه‌ای کارآمد شکاکیت درباره دیگر اذهان را ابطال نخواهد کرد و در نتیجه، معضل فیلسوف رادر باب دیگر اذهان حل نخواهد نمود.

31. pp. 478-479.

32. RBG, p. 73.

33. p. 483.

۳۴. تعبیر «خدانشناس» به پیشنهاد استاد ملکیان به عنوان معادل "atheologian" انتخاب شد. تفاوت خدانشناس با ملحد "atheist" به نظر ایشان در آن است که ملحد بی هیچ دلیلی منکر وجود خداوند است، حال آن‌که خدانشناس پس از تحقیق و مذاقه به انکار وجود خداوند می‌رسد.

۳۵. هر تورپ (turp) معادل $1/10^{13}$ برابر همه شرور بالفعل موجود در جهان است.

36. FT, p. 309.

37. FT, p. 312.

38. FT, p. 312.

39. p. 481.

40. FT, p. 309.

پلاتینگا در پانوشتی خواننده علاقه‌مند به فهم این دلایل را به منبع زیر ارجاع می‌دهد:
Alvin Plantinga, "The Probabilistic Argument from Evil," *Philosophical Studies*

35 (1979).

41. FT, p. 303.

۴۲. در این بند و بند بعدی من از ایده هایی برگرفته از مکتوب زیر بهره جستهم:

Imre Lakatos, "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes," *Criticism and the Growth of Knowledge*, ed. Imre Lakatos and Alan Musgrave, Cambridge: Cambridge University Press, 1970.

کسانی که در باب وجود چیزی به نام علوم انسانی تردید دارند، به نظر من، می توانند سخن مراد در باره برنامه های تحقیقی به سخن درباره سنت های پژوهش از آن گونه که در آخرین نوشته های السدیر مکیتایر آمده است، ترجمه کنند. نک:

Alasdair MacIntyre, *Whose Justice? Which Rationality?*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988; and Alasdair MacIntyre, *Three Rival Versions of Moral Enquiry*, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

۴۳. من از آلوین پلاتینگا سپاسگزارم که بیشتر یک بعد از ظهر را صرف بحث با من درباره دست نویس این مقاله کرد. کمتر بلند نظری ای از این سنخ یافت می شود که کسی به منتقدانش کمک کند تا براهین خود را بهبود بخشند.