

# معقولیت اعتقادات دینی

(تقریری جدید از نظریه<sup>۵</sup> فطرت)

احمد نراقی

فطرت برای پذیرش و مقبولیت دستگاه احکام و تکالیف حقوقی و اخلاقی دین، مبنایی خردپسند و استوار فراهم آورند. در این حوزه، «فطری بودن» دین دست کم دو تفسیر متفاوت یافته است:

۱-۱-۱. تفسیر نخست، در ابتدا برای تمامی انسانها طبع و سرشت واحد، ثابت و

۱. دانشوران مسلمان از نظریه<sup>۵</sup> فطرت برای تحکیم مدعیات گوناگونی بهره جسته اند. به طور کلی، نظریه<sup>۵</sup> فطرت در دو حوزه متفاوت طرح شده است:

۱-۱. حوزه امور اعتباری، بویژه مسائل حقوقی و اخلاقی: در این عرصه، کوشش بر آن بوده است که با استناد به نظریه<sup>۵</sup>

امروزه بسیاری از منتقدان اندیشهٔ دین به جای آنکه حقانیت اعتقادات دینی را محل تردید بدانند، معقولیت آن اعتقادات را مورد تردید قرار می‌دهند. نویسنده در این مقاله، معقولیت اعتقادات دینی، خصوصاً وجود خداوند را به عنوان محوری‌ترین اعتقاد دینی، بر پایهٔ تقریری از نظریهٔ فطرت (نظریه الوین پلنتینجا) استوار و مبانی معرفت‌شناختی این مدعا را تبیین کرده‌آست. به باور قرینه‌گرایان، هیچ دینی مقبول نیست، مگر آنکه معقول باشد و هیچ دینی معقول نیست، مگر آنکه موید به قراین باشد. در پایان مقاله تذکر داده شده است که این تقریر از نظریهٔ فطرت، تقریری تمامت یافته نیست و مشکلات معرفت‌شناختی آن همچنان مورد بحث دانشوران معاصر است.

دین (و به طور اخص، دستگاه احکام و تکالیف حقوقی و اخلاقی آن) را به معنای «انسانی بودن» آن می‌داند. در اینجا مقصود از «انسانی بودن»، نفی «تکلیف مالایطاق» است. به بیان دیگر، در این تفسیر، دین فطری است؛ به این معنا که حدّ طاقت بشری و حقوق طبیعی و اولیهٔ انسانها را

مشترکی را فرض یا اثبات می‌کند و سپس بر مبنای آن، «فطری بودن» دستگاه حقوقی و اخلاقی دین را تبیین می‌کند. در اینجا «فطری بودن» به معنای ملایمت با طبع است. این تفسیر در میان دانشوران مسلمان رای شایع و غالب است. ۱-۲. تفسیر دوم، «فطری بودن»

ملحوظ می‌دارد.<sup>۱</sup>

۱-۲. حوزه امور غیر اعتباری: نظریه فطرت در این عرصه در دو سطح متفاوت مورد استفاده قرار گرفته است:

۱-۲-۱. استفاده وجودشناختی<sup>۲</sup>: پاره‌ای از دانشوران کوشیده‌اند تا با استناد به نظریه فطرت، موجودیت موجودی خاص (مانند خداوند) را در عالم بیرون، یا موجودیت کیفیت وجودی خاصی (مانند گرایش و قوه خداجویی) را در عالم درون انسان به اثبات برسانند. به بیان دیگر، نظریه فطرت در این سطح، ناظر به موجودات عالم و لذا نظریه‌ای در حوزه وجودشناسی است.

۱-۲-۲. استفاده معرفت شناختی<sup>۳</sup>: نظریه فطرت در این سطح، ناظر به اعتقادات است، نه موجودات از آن حیث که موجودند. اما استفاده معرفت شناختی از این نظریه هم در دو سطح امکان پذیر است:

الف. اثبات حقانیت اعتقادات دینی به مدد نظریه فطرت: بسیاری از منتقدان اندیشه دینی صدق اعتقاد به وجود خداوند و حقانیت دین را مورد تشکیک جدی قرار داده‌اند. در مقابل، پاره‌ای از دانشوران دینی کوشیده‌اند به مدد نظریه فطرت از

حقانیت اعتقادات دینی دفاع کنند. اساسی‌ترین مطلوب دانشوران دینی در این مقام، آن بوده است که نشان دهند اعتقاد به وجود خداوند (به عنوان محوری‌ترین اعتقاد دینی) فطری است؛ به این معنا که اثبات حقانیت و صدق آن، محتاج قرینه و برهان نیست. ایشان برای تحکیم این مدعا دلایل و براهین متعددی اقامه کرده‌اند و از جمله تمسک به «علم حضوری» و استناد به «درک وجدانی» را برای حصول آن مطلوب، کارساز دانسته‌اند.

ب. اثبات معقولیت اعتقادات دینی: امروزه بسیاری از منتقدان اندیشه دینی به جای آنکه حقانیت اعتقادات دینی را محل تردید بدانند، معقولیت آن اعتقادات را مورد تشکیک قرار می‌دهند. به بیان دیگر مدعی می‌شوند که اعتقاد به وجود خداوند و پذیرش حقانیت دین اساساً امری نامعقول و خردناپسند است. بنابراین اگر فرض نامعقولیت اعتقادات دینی پذیرفته شود، بحث در خصوص صدق و کذب آن اعتقادات زاید خواهد شد. روشن است که بحث در باب معقولیت اعتقادات دینی بربحث در خصوص صدق و کذب آن اعتقادات تقدم دارد. البته معقولیت یک اعتقاد ضامن صدق آن نیست، اما اثبات

صدق آن اعتقاد، مستلزم فرض معقولیت آن است.

آیا می‌توان تقریری از نظریه فطرت به دست داد که حاکی از معقولیت اعتقادات دینی باشد؟ به بیان دیگر آیا می‌توان ادعا کرد که «اعتقاد به وجود خداوند (به عنوان محوری‌ترین اعتقاد دینی) فطری است؛ بدین معنا که پذیرفتن آن بدون تمسک به قراین و شواهد و براهین معقول است؟»

این نوشتار در پی تبیین و تحکیم این مدعاست. برای این منظور نخست مبنای معرفت‌شناختی این مدعا مورد بررسی و ارزیابی قرار خواهد گرفت.<sup>۴</sup>

۲. الف. «معقولیت» به چه معناست؟ در حوزه امور نظری، بنابر تصور رایج، «معقولیت» عبارت است از تناسب دلیل و مدعا. به بیان دیگر مدعایی معقول و خردپسند است که مبتنی بر دلایل و قراین متناسب و درخور باشد. این تعریف، متضمن محتوایی دستوری نیز هست؛ بدین بیان: «پای ادعایان را به اندازه گلیم شواهد و قراین دراز کنید!». این تصور از معقولیت را «قرینه‌گرایی»<sup>۵</sup> نامیده‌اند.

ب. قرینه‌گرایان، مقبولیت یک دستگاه اعتقادات دینی را مشروط به شروط زیر می‌دانند:

(۱) خطاست کسی دینی را بپذیرد، مگر آنکه این پذیرش نزد او کاری معقول باشد.

(۲) معقول نیست که کسی دینی را بپذیرد، مگر آنکه آن دین بر مبنای سایر اعتقادات آن فرد (که خود به مدد قرائن به حد کافی تحکیم شده‌اند) تصویب و تأیید شده باشد.

به بیان دیگر، هیچ دینی مقبول نیست، مگر آنکه معقول باشد و هیچ دینی معقول نیست، مگر آنکه مؤید به قرائن باشد.

این تلقی نزد بسیاری از معتقدان و منتقدان اندیشه دینی مفروض بوده است. منتقدان بر مبنای این تلقی، مدعی شده‌اند که از روزگار کانت به این سو براهین اثبات وجود خداوند بجد مورد تردید قرار گرفته و استواری و اتقان پیشین برای آنها فرض نمی‌شود و در عین حال مسأله شر نیز مؤیدی قوی علیه اعتقاد به وجود خداوند است. در مقابل، معتقدان با فرض این تلقی قرینه‌گرایانه، کوشیده‌اند تا استواری براهین سنتی اثبات وجود خداوند را نشان دهند، یا در صورت لزوم این براهین را بازسازی کنند و نیز نشان دهند که مسأله شر مورد نقض قاطعی علیه اعتقاد به وجود خداوند به شمار نمی‌آید. در هر حال فرض قرینه‌گرایی،

دین باوران را ملزم می‌سازد که برای اثبات معقولیت دستگاه اعتقادات دینی مربوطه قرائن و شواهد و براهین مناسبی اقامه کنند و اگر این کار امکان پذیر نشود، معقولیت و مقبولیت اعتقادات دینی مورد تردید و انکار قرار خواهد گرفت. به این ترتیب «قرینه‌گرایی» معقولیت اعتقادات دینی را به چالش فرامی‌خواند. اما آیا «قرینه‌گرایی» خود بر مبانی استواری مبتنی است؟

پ. غالب فیلسوفان قرینه‌گرا، دیدگاه معرف‌شناختی خاصی را مفروض انگاشته‌اند که به «بنیان‌نگاری شدید یا کلاسیک»<sup>۶</sup> موسوم است.

بنیان‌نگاران مجموعه اعتقادات یک دستگاه اعتقادی معین را به طور کلی به دو گروه تقسیم می‌کنند:

(۱) اعتقادات استنتاجی یا منتج: این گروه، اعتقاداتی هستند که مؤید به قرائن‌اند؛ یعنی از سایر اعتقادات دستگاه اعتقادی نتیجه شده‌اند.

(۲) اعتقادات پایه: این گروه، اعتقاداتی هستند که از سایر اعتقادات نتیجه نشده‌اند و «اساس» سایر اعتقادات به شمار می‌آیند. به بیان دیگر، کل بنای اعتقادات و معارف ما نهایتاً بر این اعتقادات پایه استوار است. البته شرط «پایه بودن» یک اعتقاد آن

است که به روش پایه به دست آمده باشد؛ یعنی از سایر اعتقادات استنتاج نشده باشد. اما گاهی بعضی از اعتقادات به خطا به روش پایه پذیرفته می‌شوند. برای مثال ممکن است ما کسی را فقط به دلیل آنکه مطلوب طبعمان نیست، درخور مجازات بدانیم. این نوع اعتقادات اگرچه ممکن است به روش پایه به دست آیند، اما معقول تلقی نمی‌شوند. اما در مقابل در بعضی شرایط خاص ممکن است پذیرش بعضی اعتقادات به روش پایه (یعنی بدون آنکه سایر اعتقادات قرینه مؤید آنها واقع شوند)، کاری خردپسند و پذیرفتنی به نظر آید. این گروه از اعتقادات را که پذیرششان تحت شرایط خاصی، بدون تمسک به قرائن، معقول است، «اعتقادات واقعاً پایه»<sup>۷</sup> نامیده‌اند.

«بنیان‌نگاری کلاسیک» معتقد است که اعتقادات واقعاً پایه، اعتقاداتی هستند که خطا بودنشان محال یا تقریباً محال است. در واقع وجه ممیز این مشرب همانا ضابطه‌ای است که برای تمییز «اعتقادات واقعاً پایه» از سایر اعتقادات به دست می‌دهد. ضابطه تمییز در این مشرب، دو تقریر یافته است:

تقریر کهن یا قرون وسطایی: قضیه P نزد شخص S «واقعاً پایه» است، اگر، و

فقط اگر، نزد شخص S، یا جزء حقایق و بدیهیات اولیه باشد، یا جزء بدیهیات حسی<sup>۸</sup>.

تقریر جدید: قضیه P نزد شخص S «واقعاً پایه» است، اگر، و فقط اگر، P نزد شخص S، یا جزء حقایق و بدیهیات اولیه باشد، یا جزء اعتقادات خطاناپذیر.<sup>۹</sup>

در این تعاریف، منظور از «حقایق و بدیهیات اولیه»، اعتقاداتی هستند که صرف تصوّرشان برای تصدیقشان کافی باشد؛ مانند حقایق ساده ریاضیات. «بدیهیات حسی» اعتقاداتی هستند که از ادراک حسی حکایت می‌کنند؛ مانند «در اینجا یک درخت وجود دارد». «اعتقادات خطاناپذیر»، اعتقاداتی هستند که ناظر به تجربه‌های بی واسطه شخص تجربه‌گر می‌باشند؛ مانند «من هم اکنون در اینجا یک درخت می‌بینم».

براساس آنچه گذشت، قائلین به بنیان‌انگاری کلاسیک معتقدند که پذیرش یک اعتقاد فقط به شرطی معقول و موجه است که یا آن اعتقاد جزء حقایق و بدیهیات اولیه یا جزء بدیهیات حسی یا جزء اعتقادات خطاناپذیر باشد، یا به مدد روشهای مقبول منطقی از این اعتقادات استنتاج شده باشد. ت- بنیان‌انگاری کلاسیک، ضابطه

تمییز را به نحو پیشین و ماقبل تجربی<sup>۱۰</sup> تعریف می‌کند. بنابراین، دست کم با دو نقد اساسی روبرو می‌شود:

(۱) آیا ضابطه تمییز در این مشرب، معقول و لذا مقبول است؟ بدون شک این ضابطه بدهت ذاتی ندارد. در عین حال، اعتقادی حاکی از ادراکات حسی یا تجربه‌های بی واسطه نیز نیست. بنابراین فقط در صورتی معقول است که از مقدمات بدیهی یا خطاناپذیر منطقی استنتاج شده باشد. ولی قائلین و واضعین این ضابطه هرگز چنان فرآیند استنتاجی را نشان نداده‌اند و به نظر می‌رسد استنتاج این ضابطه از چنان مقدماتی امکان‌پذیر نباشد. اما، به هر جهت، دست کم یک نکته آشکار می‌نماید: مادام که واضعین و قائلین این ضابطه چنان فرآیند استنتاجی را نشان نداده‌اند، این ضابطه به مقتضای مضمون خود نامعقول و لذا نامقبول خواهد بود.

(۲) ضابطه تمییز در این مشرب، به دلیل خصلت پیشین و ماقبل تجربی خود ساختار دستگاه اعتقادات معقول موجود و بالفعل را مورد ملاحظه قرار نمی‌دهد و به دلیل خصلت دستوری<sup>۱۱</sup> که پیدا می‌کند، کثیری از اعتقاداتی را که عموماً معقول دانسته می‌شوند، از دایره عقلانیت

بیرون می‌نهد. بنابراین اگر این دیدگاه درست باشد، کثیری از اعتقادات ما که معقول پنداشته می‌شوند بواقع نامعقول خواهند بود.

ث- در نقد و نفی بنیان‌انگاری کلاسیک باید به چند نکته مهم توجه داشت: اولاً- نقد و نفی بنیان‌انگاری کلاسیک، لزوماً به معنای نفی قرینه‌گرایی نیست؛ چراکه این دو دیدگاه، منطقی‌تر هم‌ارز نیستند. اما بعضی از فیلسوفان معتقدند که اگر بنیان‌انگاری کلاسیک مردود شود، بسیار دشوار و بلکه محال است که بتوان تقریری از قرینه‌گرایی به دست داد که برای اعتقاد به وجود خداوند اشکالات جدی پدید آورد.

ثانیاً- نقد و نفی بنیان‌انگاری کلاسیک به معنای نفی بنیان‌انگاری به طور کلی نیست، بلکه می‌توان بر مبنای پاره‌ای از آموزه‌های اساسی و پذیرفتنی بنیان‌انگاری نوعی بنیان‌انگاری معتدل را تعریف و بازسازی کرد؛ به طوری که این تقریر و تعریف جدید:

(۱) «واقعاً پایه» بودن یک اعتقاد را مستلزم صدق آن اعتقاد نداند.

(۲) صحت و اعتبار کلی ساختار معرفت را مفروض بگیرد و کار خود را از

این مبدأ آغاز کند. به بیان دیگر در پی آن نباشد که ساختار معرفتی بالفعل و موجود را با ساختاری آرمانی جایگزین کند، یا آن ساختار را از اساس اصلاح کند.

ج- بنیان‌انگاری اصلاح‌شده و معتدل دو آموزه اساسی زیر را می‌پذیرد:

(۱) در هر دستگاه اعتقادی و معرفتی معقول، مجموعه‌ای از اعتقادات وجود دارند که «پایه» تلقی می‌شوند؛ یعنی بر اساس هیچ اعتقاد دیگری پذیرفته نشده‌اند.

(۲) در هر دستگاه اعتقادی و معرفتی معقول، اعتقادات غیرپایه باید دست کم تا حدی مؤید به تأیید بنیانهای آن دستگاه باشند.

اما این تقریر از بنیان‌انگاری ضابطه‌تمیز بسیار محدود بنیان‌انگاری کلاسیک را مردود می‌شمارد.

چ- در بنیان‌انگاری معتدل، «اعتقادات واقعاً پایه»، همچنان اعتقاداتی هستند که به روش پایه به دست آمده‌اند؛ یعنی از سایر اعتقادات استنتاج نشده‌اند. برای مثال سه گروه از اعتقادات زیر را تحت شرایط معین می‌توان «واقعاً پایه» دانست:

(۱) اعتقادات مبتنی بر ادراک حسی؛ برای مثال: «من در برابر خود یک شاخه گل

سرخ می بینم».

(۲) اعتقادات مبتنی بر حافظه؛ برای مثال: «من امروز صبحانه خوردم».

(۳) اعتقاداتی که نوعی وضعیت روحی و ذهنی خاص را به اشخاص دیگر نسبت می دهد؛ برای مثال: «او خشمگین است».

به بیان دیگر اگر به دستگاه اعتقادات معقول خود مراجعه کنیم، خواهیم دید که گاه تحت شرایط معینی ممکن است، بدون تمسک به اعتقادات دیگر، معتقد شویم که برای مثال: «من امروز صبحانه خوردم». بنابراین اگر ما به روش پایه به این امر اعتقاد ورزیده باشیم، با مصداقی از «اعتقادات واقعاً پایه» روبه رو خواهیم بود. البته ممکن است ما این اعتقاد را با مطالعه قرائن و برحسب سایر اعتقادات خود استنتاج کنیم. برای مثال از روی لکه های غذای به جامانده بر روی لباسمان نتیجه بگیریم که «من امروز صبحانه خوردم». در این صورت این اعتقاد «واقعاً پایه» نخواهد بود. بنابراین روشن است که یک اعتقاد واحد ممکن است تحت شرایط معین «واقعاً پایه» باشد و تحت شرایط دیگر چنان نباشد. البته باورداشتن به یک اعتقاد واقعاً پایه لزوماً ضامن صدق آن اعتقاد نیست، اما به نظر می رسد که باور به

آن امری معقول و خردپسند باشد.

ح- آیا اعتقادات واقعاً پایه بی اساس<sup>۱۲</sup> هستند؟ به بیان دیگر آیا اعتقادورزیدن به چنین باورهایی موجه و معقول است؟ به نظر می رسد که یک اعتقاد، دست کم به دو روش، موجه<sup>۱۳</sup> می شود:

(۱) از طریق استنتاج آن اعتقاد از سایر اعتقادات که به نوبه خود موجهند. در این صورت این اعتقاد استنتاج شده مؤید به تأیید «قراین استنتاجی»<sup>۱۴</sup> خواهد بود. «قراین استنتاجی» را می توان به اختصار «قرینه»<sup>۱۵</sup> نامید.

(۲) از طریق اسناد و اتکای آن به شرایط و تجربیات اعتمادپذیر خاص. در این صورت این اعتقاد مؤید به تأیید «قراین غیراستنتاجی»<sup>۱۶</sup> خواهد بود. این نوع از قراین را باختصار، «اساس»، یا «مبنا»<sup>۱۷</sup> می نامند. اعتقادات واقعاً پایه، متکی به «قرینه» به معنای خاص نیستند، یعنی از اعتقادات دیگر نتیجه نشده اند، اما «بی اساس» هم نیستند. اعتقادات پایه، محصول نوع خاصی از تجربیات و مسبوق به مجموعه ای از شرایط و عواملند که به شرط اعتمادپذیری علی الاغلبی آن فرایندها، مقبولیت موجهی می یابند. به بیان دیگر، فرض کنیم این گزاره که «من در



برابر خود یک شاخه گل می بینم»، یک اعتقاد واقعاً پایه باشد. در اینجا یک فرایند ادراکی (یعنی ادراک بینایی) و مجموعه ای از شرایط محیطی و فیزیولوژیکی وجود دارد که در نتیجه آنها این اعتقاد در ما پدید آمده است. اگر فرایند ادراک بینایی را علی الاغلب قابل اعتماد بدانیم و هیچ دلیلی بر نامتعارف بودن در خطا انگیزی شرایط محیطی و فیزیولوژیکی و غیره نداشته باشیم، در پذیرش آن اعتقاد، موجه خواهیم بود. بنابراین آن فرایند ادراکی و مجموعه شرایط و عوامل بیرونی و درونی، مبنایی برای قبول آن اعتقاد و توسعه مبنایی برای خود آن اعتقاد محسوب خواهند شد.

حاصل آنکه، یک اعتقاد، فقط تحت شرایط معینی «واقعاً پایه» است. این شرایط، مبنای توجیه مقبولیت آن اعتقاد و توسعه مبنای خود آن اعتقاد هستند. بنابراین اعتقادات پایه لزوماً بی اساس و بی مبنا نیستند. لذا می توان گفت:

«تحت شرایط C، اعتقاد P نزد شخص S واقعاً پایه است»، یا: «تحت شرایط S, C در پایه دانستن P موجه است».

خ- در مشرب بنیان انگاری اصلاح شده، ضابطه تمییز اعتقادات پایه از

سایر اعتقادات چیست؟

همان طور که گذشت، بنیان انگاری اصلاح شده ضابطه محدود بنیان انگاری کلاسیک را مردود می شمارد. بنابراین به نظر می رسد که ارائه ضابطه تمییز جدید ضروری باشد؛ چراکه در غیر این صورت می توان هر اعتقادی را، اگرچه یاوه و گزاف، واقعاً پایه دانست. اما واقع آن است که نفی ضابطه تمییز بنیان انگاری کلاسیک، حتی اگر ضابطه ای جدید ارائه نشود، لازم نمی آورد که جمیع اعتقادات (اگرچه یاوه و گزافه آمیز) را پایه بدانیم. از باب تنظیر یادآوری این نکته سودمند است که نفی ضابطه معناداری مکتب پوزیتیویسم منطقی (یعنی اصل تحقیق پذیری) به هیچ وجه لازم نمی آورد که هر سخن یاوه ای را معنادار بدانیم. برای مثال حتی اگر کسی آن ضابطه معناداری را مردود بشمارد، همچنان که امروزه عموم فیلسوفان آن را مردود می دانند، باز هم می توان گزاره ای مانند گزاره زیر را واقعاً بی معنا دانست:

«فردا تیسفون از نیویورک شنبه است».

در واقع به نظر می رسد که بحث در باب روش تعیین ضابطه تمییز، مهمتر از ارائه خود آن ضابطه باشد. لذا مقدم بر این پرسش که «ضابطه تمییز کدام است؟» باید

پرسیم: «اساساً چگونه می توان ضابطه ای در باب تمییز اعتقادات پایه از اعتقادات دیگر به دست آورد؟»

د- همان طور که پیشتر اشاره شد، ناسازگاری درونی و تنگی و محدودیت ضابطه تمییز در بنیان انگاری کلاسیک ناشی از خصلت پیشین و ماقبل تجربی آن ضابطه است. بنابراین برای آنکه ضابطه یا ضوابط تمییز پیشنهادی از آن قبیل کاستیها پیراسته باشند، باید به روش پسین و توسعه‌اً «استقرایی» تمسک ورزید. لذا برای به دست آوردن چنان ضابطه ای، می توان برنامه پژوهشی ای به شرح زیر را پیشنهاد کرد:

نخست، نمونه هایی از اعتقادات واقعی و بالفعل مردم را که موجه و معقول می یابیم، گردآوری می کنیم.

دوم، در برابر هر اعتقاد از این مجموعه اعتقادات از خود می پرسیم که چرا آن را مقبول می دانیم؟ آیا از آن روست که سایر اعتقاداتمان قرینه مؤید آن هستند؟ به بیان دیگر آیا بدان جهت است که این اعتقاد را از اعتقادات دیگر استنتاج کرده ایم؟ یا آنکه این اعتقاد از آن سنخ اعتقاداتی است که می توانیم آنها را به نحو معقول بپذیریم، حتی اگر اعتقادات دیگرمان

قرینه مؤیدشان نباشند.

سوم، اعتقادات نوع اخیر را «واقعاً پایه» می خوانیم.

چهارم، بر مبنای این مجموعه از مصادیق که از اعتقادات پایه فراهم آورده ایم، فرضیه ای در باب ضابطه تمییز به دست می دهیم و آن را بر حسب مجموعه نمونه های خود مورد سنجش و آزمون و در صورت لزوم تعدیل و تصحیح قرار می دهیم.

البته ارائه ضابطه تمییز، مستلزم پژوهشی پیرامنه است و باسانی نمی توان مدعی آن شد. اما؛

اولاً- همان طور که گذشت عدم ارائه ضابطه تمییز باب بحث را نمی بندد و فاصله میان اعتقادات پایه و غیرپایه را نفی نمی کند.

ثانیاً- در خصوص اعتقادات پایه می توان این نکته را به طور کلی تصدیق کرد که واقعاً پایه بودن یک اعتقاد، متکی به شرایط خاصی است و تحت آن شرایط می توان اعتقاد خاصی را نزد شخص معینی واقعاً پایه دانست.

ثالثاً- از پیش هیچ دلیلی وجود ندارد که بر وفق آن معتقد شویم برنامه پژوهشی یادشده لزوماً به نتیجه واحد می انجامد.

یعنی به هیچ وجه از پیش معلوم نیست که متعاقب پژوهشهای پسین برای تعیین ضابطه تمییز، سرانجام به ضابطه ای دست می یابیم که مورد توافق عام است. چه بسا روش واحد، به نتایج متفاوت بینجامد؛ چرا که نتیجه منحصرأ درگرو روش نیست. نوع پیش فرضها و مصادراتی که زمینه اطلاق و کاربرد روش هستند نیز در تعیین بخشیدن به نتیجه کارسازند.

ذ- نتیجه آنکه: در هر دستگاه اعتقادات معقول، پاره ای از اعتقادات هستند که پذیرفتن آنها بدون تمسک به قراین و شواهد و براهین معقول است. این اعتقادات را «واقعاً پایه» می خوانیم.

از سوی دیگر، همچنان که اشاره شد، فرض مطلوب در این نوشتار آن بود که نشان دهیم «اعتقاد به وجود خداوند (به عنوان محوری ترین اعتقاد دینی) فطری است؛ بدین معنا که پذیرفتن آن بدون تمسک به قرائن و شواهد و براهین معقول است» (نگاه. بند ۲-۱، قسمت ب). بنابراین اکنون می توان صورت جدید مسأله را بدین قرار تقریر کرد: «آیا اعتقاد به وجود خداوند (به عنوان محوری ترین اعتقاد دینی) واقعاً پایه است؟»

۳. آیا اعتقاد به وجود خداوند واقعاً

پایه است؟

۱-۳. اولاً- عموم دینداران در کمال اطمینان معتقدند که عقلاً مجاز به قبول اعتقادات دینی هستند. به بیان دیگر ایشان اعتقاد به وجود خداوند را اعتقادی معقول می دانند. بنابراین اگر ایشان این اعتقاد را از سایر اعتقادات خود استنتاج نکرده باشند (یعنی آن را به روش پایه به دست آورده باشند)، در این صورت اعتقادشان به وجود خداوند، واقعاً پایه خواهد بود.

ثانیاً- نزد بسیاری از مؤمنان و دین باوران اعتقاد به وجود خداوند به هیچ وجه مبتنی بر برهان و شاهد و قرینه نیست و از هیچ اعتقاد دیگری نتیجه نشده است. مؤمنان خود را عقلاً مجاز و محق می دانند که به وجود خداوند اعتقاد ورزند؛ حتی اگر هیچ یک از براهین متقن خداپرستان را ندانند، یا حتی اگر معتقد باشند که چنان براهینی وجود ندارد، یا حتی اگر واقعاً چنان براهینی وجود نداشته باشد. بنابراین به اعتقاد ایشان، اعتقاد به وجود خداوند، بی آنکه لزوماً مبتنی بر اعتقادات دیگر باشد، اعتقادی معقول است.

ثالثاً- اما مدعای فوق به تدقیق بیشتری نیازمند است: در واقع در جامعه دینداران می توان اعتقادات نمونه ای یافت که نزد

دینداران واقعاً پایه هستند. برای مثال ممکن است یک فرد دیندار تحت شرایط معینی گلی را ببیند و بی درنگ معتقد شود که «این آسمان صنع بدیع پروردگار است»، یا کتاب آسمانی را بخواند و معتقد شود که «خداوند با من سخن می گوید»، یا هنگامی که فعلی گناه آلود مرتکب می شود معتقد شود که «خداوند از کرده ناصواب من ناخشنود است»، یا در خود احساس نوعی سبکی و خشنودی کند و معتقد شود که «خداوند مرا آمرزیده است» و ...

فرد دیندار می تواند به روش پایه به این قبیل امور اعتقاد ورزد و بنابراین این اعتقادات در زمره اعتقادات واقعاً پایه وی درآیند. در تمام این قبیل موارد توجه به نکات زیر مهم است:

(۱) در تمام نمونه های یادشده، مستقیماً سخن از «خداوند وجود دارد» نیست. اما آن دسته از اعتقاداتی که ناظر به اوصاف و افعال باری اند، به شرطی صادق خواهند بود که خداوند وجود داشته باشد. بنابراین با اندک تسامح می توان اعتقاد به وجود خداوند را نیز واقعاً پایه دانست.

(۲) همان طور که گذشت، نمونه های یادشده در صورتی واقعاً پایه هستند که به

روش پایه به دست آمده باشند. برای مثال، اگر شخص گلی را ببیند و در آن انتظامی شگفت انگیز بیابد و از روی این مجموعه منتظم وجود ناظمی به نام خداوند را نتیجه بگیرد، این اعتقاد که «این گل آفریده خداوند است» پایه نخواهد بود. اما اگر شخص گل را بنگرد و آن را آفریده خداوند ببیند، در آن صورت آن اعتقاد برای او واقعاً پایه خواهد بود.

(۳) نمونه های یادشده، نمونه های نادر و منحصر به بزرگان دین و عرفان نیست، بلکه غالب مردم عادی و دیندار نیز می توانند تجربیاتی از این دست را بیازمایند.

حاصل آنکه تحت شرایط معین و مناسب، اعتقاد به وجود خداوند و نیز سایر اعتقادات دینداران در باب افعال و اوصاف باری، برای آن کسانی که حضور و فعالیت خداوند را تجربه کرده اند، به روش پایه و به نحو معقول و موجهی مقبول می افتند. بنابراین، واقعاً پایه خواهند بود.

روشن است که این اعتقادات در جامعه دینی و نزد دینداران، واقعاً پایه تلقی می شوند، ولی این امر نقیصه ای بر «واقعاً پایه» بودن آن اعتقادات نیست؛ چراکه اعتقاد پایه، همواره نسبت به مرجع معین S

پایه تلقی می شوند.

۳-۲. اما در برابر مدعیات فوق چند

پرسش مهم مطرح است:

۳-۲-۱. آیا این تقریر، دستگاه

اعتقادات دینی را ماورای طور عقل و برتر از

هرگونه نقد و بحث عقلانی نمی نشانند؟ به

بیان دیگر، آیا این تقریر صورت دیگری از

ایمانگرایی (فیدئیسیم) نیست؟

به نظر می رسد که پاسخ، منفی باشد.

بنابر تقریر فوق (مذکور در بند ۱-۳)،

اعتقادات نهایی اشخاص، ایمن از هرگونه

ارزیابی عقلانی نخواهد بود، بلکه مدعا این

است که اعتقادات دینی می تواند کاملاً

معقول و موجه باشد، حتی اگر هیچ

قرینه ای مؤید آنها نباشد. این تقریر به هیچ

وجه منافی با مذاقه های عقلانی و نظری

در خصوص اعتقادات دینی نیست.

۳-۲-۲. «آیا واقعاً» پایه دانستن اعتقاد

به وجود خداوند، این اعتقاد را «بی اساس»

نخواهد کرد؟

همان طور که پیشتر اشاره شد (بند ۲،

قسمت ح)، واقعاً پایه بودن یک اعتقاد،

لزوماً مستلزم «بی اساس» دانستن آن اعتقاد

نیست.

۳-۲-۳. آیا واقعاً پایه دانستن اعتقاد به

وجود خداوند، جوازی به دست نمی دهد

که هر اعتقادی را، اگرچه پایه و گزافه آمیز،

پایه بدانیم؟ به بیان دیگر، آیا با این کار،

نوعی ضدیت با عقل را ترویج نکرده ایم؟

پاسخ این پرسش، بسته به مقصود

منتقد، دو شق می یابد:

(۱) اگر مقصود از این پرسش آن باشد

که دینداران حتماً و لاجرم باید بپذیرند که

فلان اعتقاد گزافه آمیز (برای مثال اعتقاد به

بازگشت «کدو تنبل بزرگ»<sup>۱۸</sup>) واقعاً پایه

است، در اشتباه هستند. چراکه در مجموعه

اعتقاداتی که دینداران از مصادیق اعتقادات

پایه فراهم آورده اند، این اعتقاد وجود ندارد

و هیچ دلیلی هم وجود ندارد که فرض کنیم

آنها باید این اعتقاد را در آن مجموعه وارد

کنند. به بیان دیگر، دینداران اعتقاد به

«کدو تنبل بزرگ» یا مصادیق مشابه آن را فقط

در صورتی باید پایه تلقی کنند که آن قبیل

اعتقادات را به روش پایه حاصل کرده

باشند؛ و چون چنین نیست، چنان الزامی

هم بر عهده ایشان نیست.

(۲) اگر مقصود از این پرسش آن باشد

که ممکن است کسی اعتقادی گزافه آمیز

(مانند اعتقاد به کدو تنبل بزرگ) را واقعاً پایه

بداند، پاسخ این است که بلی چنین امری

کاملاً ممکن است؛ اما این کار مشکلی پدید

نمی آورد.

همان طور که پیشتر نیز اشاره شد، روش فلسفی واحد ممکن است به نتایج گوناگون بینجامد؛ چرا که فیلسوفان، آن روش واحد را به تناسب تعهدات و تعلقات پیشین خود، که بسیار متنوع و متعدد است، به کار می‌گیرند و همین امر، گاهی توافق نظر عام بر سر مسائل فلسفی مهمی همچون تعیین ضابطه تمییز گزاره‌های پایه از غیر آن را ناممکن می‌سازد. لذا نامنتظر نیست که فردی برنامه پژوهشی مذکور (در بند ۲ قسمت د) را به کار گیرد و مجموعه مصادیقی که از اعتقادات پایه ترتیب می‌دهد، با مجموعه مصادیقی که برای مثال جامعه دینداران فراهم می‌آورند، متفاوت باشد.

۳-۲-۴. آیا عقل سلیم می‌پذیرد که وقتی امری وسیعاً مورد اختلاف است، یکی از طرفین بحث، موضع خود را بی‌نیاز از دلیل و برهان و مستغنی از قراین مؤید بخواند؟

پاسخ این است که البته ضابطه تمییز «پایه بودن» اعتقادات را می‌توان مورد بحث و آزمون و سنجش قرار داد. اما هیچ دلیلی وجود ندارد که از پیش گمان کنیم همگان باید درباره نمونه‌ها و مصادیق اعتقادات پایه اتفاق نظر داشته باشند. یک فرد دیندار

اعتقاد خود به وجود خداوند را کاملاً عقلانی و موجه می‌داند و اگر او این اعتقاد را بر مبنای سایر اعتقاداتش نپذیرفته باشد، نتیجه خواهد گرفت که آن اعتقاد برای او پایه است. شاید ملحدان و منکران اندیشه دینی با این امر مخالف باشند، اما چرا دینداران باید خود را ملزم بدانند که ضابطه و معیار خود را با مجموعه نمونه‌ها و مصادیقی که ملحدان واقعاً پایه می‌دانند، وفق دهند؟ ظاهراً چنین الزامی در کار نباشد. جامعه دینی مسؤول نمونه‌ها و مصادیقی است که خود واقعاً پایه می‌داند، نه مسؤول نمونه‌ها و مصادیق دیگران. بنابراین، دین‌باوران حق دارند اعتقاد به وجود خداوند را واقعاً پایه بدانند، حتی اگر دیگران با آن مخالف باشند.

۳-۲-۵. اما اگر مدعیات فوق را بپذیریم، آیا ضرورتاً ادعا نکرده‌ایم که برای داوری در خصوص مجموعه اعتقادات پایه‌ای که جوامع گوناگون فراهم می‌آورند، هیچ روش معقولی وجود ندارد، و آیا نفس وجود اعتقادات پایه رقیب، آن اعتقادات را از پایه بودن نخواهد انداخت؟ آیا بدین ترتیب تغییر دین (برای مثال، اسلام آوردن یک فرد مسیحی) امری غیر عقلانی نخواهد شد؟ و آیا بنابراین مقدمات نوعی نسبت‌گرایی ویرانگر

از مجرای اعتقادات پایه، دامنه‌گیر اعتقادات دینی نخواهد شد؟ و...<sup>۱۹</sup>.

این پرسشها بسیار جدی و بعضاً متضمن انتقادات وارد است. اما حتی اگر این پرسشها در حال حاضر پاسخ درخور خود را نیابند، یک نکته آشکار به نظر می‌رسد؛ سرنوشت این تقریر از نظریه فطرت با سرنوشت یک شاخه مهم از رودبار معرفت‌شناسی معاصر همبسته شده است. لذا این قبیل اشکالات فقط دامنگیر این نظریه نخواهند بود، بلکه کل جریان معرفت‌شناسی ای را که این نظریه در بستر آن جاری است، دربر خواهد گرفت. معرفت‌شناسی گسترده‌ای که پشتوانه این نظریه است، برای مثال در عرصه فلسفه علوم نیز کاربرد دارد و بنابراین نظیر این قبیل اشکالات را در آن عرصه‌ها نیز می‌توان بازسازی کرد. لذا چنان نیست که فقط این نظریه در معرض تیغ این قبیل انتقادات قرار گیرد. هر نقدی که در این عرصه وارد شود، در عرصه‌های دیگر نیز رخ خواهد نمود و هر درمان و راه‌حلی که در عرصه‌های دیگر اندیشیده شود، در این عرصه نیز کارساز خواهد بود.

۴. نتیجه نهایی آنکه: اگر مبنای فلسفی-معرفت‌شناختی این نوشتار پذیرفته

شود، می‌توان ادعا کرد که «اعتقاد به وجود خداوند (به عنوان محوری‌ترین اعتقاد دینی) فطری است. بدین معنا که «واقعاً پایه» است، یعنی پذیرفتن آن بدون تمسک به قراین، شواهد و براهین معقول است».

البته نباید از یاد برد که این تقریر از نظریه فطرت، تقریری تمامت یافته نیست و مشکلات معرفت‌شناختی آن همچنان مورد بحث و گفتگوی دانشوران معاصر است. اما این تقریر دست کم تا حدی نشان می‌دهد که می‌توان «نظریه فطرت» را بر بنیان معقول جدیدی بازسازی کرد. بنابراین، باب این بحث همچنان گشوده است و دانشوران را به تأملهای تازه تر فرامی‌خواند.

پی‌نوشتها:

۱. این نظریه از آرای استاد دکتر عبدالکریم سروش است که در سلسله مباحث دلایل اقبال به انبیاء بتفصیل مورد بحث قرار گرفته است.

2. ontological

3. epistemological

۴. مبنای فلسفی-معرفت‌شناختی این مدعا عمدتاً برگرفته از آرای «معرفت‌شناسان وابسته به کلیسای اصلاح شده» (Reformed Epistemologists) بویژه «الوین پلنتینجا» است. برای آشنایی تفصیلی با آرای پلنتینجا در این خصوص به مآخذ زیر مراجعه شود:

1) Plantinga, Alvin, "Is Belief in God Rational?"

C.F. Delaney ec. *Rationality and Religious Belief*, University of Notre Dame Press 1979 Ch.

16. none-inferential evidence

17. ground

۱۸. «کدو تنبل بزرگ» (The Great Pumpkin) اشاره به داستانی است که در آن قهرمان کودک داستان «معتقد است هر سال در کشتزار کدو تنبل، در آخرین شب مهرماه، یک کدو تنبل بزرگ ظاهر می شود. در جایی از داستان، قهرمان کودک در شب موعود به کشتزار می رود و در انتظار آمدن کدو تنبل بزرگ به تاریکی چشم می دوزد». منتقدان آرای پلنتینجا مدعی اند که بنابر مبنای وی اگر به دلیل شرایط محیطی و ذهنی خاص کسی احساس کند که کدو تنبل بزرگ را به چشم می بیند و در نتیجه باور کند که کدو تنبل بزرگ به کشتزار آمده است، در آن صورت این اعتقاد واقعاً پایه خواهد بود. این مثال در نقد آرای پلنتینجا به نمونه ای مصطلح تبدیل شده است. (ر.ک: تبیین تجربه های دینی، ص ۳۲).

۱۹. آرای پلنتینجا در این عرصه مورد نقدهای گوناگون قرار گرفته است. برای مطالعه نمونه هایی از این قبیل نقدها مراجعه شود به:

- 1) Wykstra, Stephan J. "Toward a Sensible Evidentialism: On the Notion of "Needing Evident". William L: Row and William J. Wainwright. *Philosophy of Religion (Selected Reading)*, Harcourt Brace Jovanovich, Inc. Second edition, 1989, PP. 426-437.
- 2) Gutting, Gary, *Religious Belief and Religious Skepticism*, University of Notre Dame Press. 1982. Ch.3: Disagreement and the Need for Justification", Sec.1: Plantinga's Claim that "God Exists' Is Properly Basic". PP. 79-108, esp. PP. 79-92.

(۳) تبیین تجربه های دینی، ص ۳۳-۳۴.

1, PP. 7-27.

- 2) ... , "Reason and Belief in God", Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff, eds., *Faith and Rationality: Reason and Belief God*, University of Notre Dame Press, 1983, Ch.1. PP. 16-93.
- 3) ... , "Coherentism and the Evidentialist objection to Belief in God", Robert Audi: and William J. Wainwright, eds. *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment*. Cornell University Press, 1986. Ch. 4, PP. 109-138.
- 4) M. Peterson, W. Husker, B. Reichenbach, D. Basinger. *Reason and Religious Belief*. Oxford University Press, 1991, Ch.7, PP. 117-127.

فلسفه دین، جان هیک، ترجمه بهرام راد، ویراسته بهاء الدین خرمشاهی، چاپ اول: تهران، انتشارات الهدی، ۱۳۷۲، فصل ششم.

تبیین تجربه های دینی، محمدگری لگنهاوزن، ترجمه محمدرضا اثنی عسری، کیان، سال دوم، شماره ۹، مهر و آبان ۷۱، ص ۳۰-۳۴.

5. evidentialism

6. strong/ chassical foundationalism

7. properly basic beliefs

8. evident to the senses

9. incorrigible

10. a periori

11. normative

12. groundless

13. justified

14. inferential evidence

15. evidence