

# هنر خردورزی\*

نویسنده آنتونی کنی ترجمه اعظم پویا

طرفه این که، من دریافته‌ام که تعریف عقل بسی دشوارتر از تعریف ایمان است. به همین دلیل، دو درس گفتار اول را به بررسی ماهیت عقل اختصاص داده، فقط در دو درس گفتار آخر به بررسی اعتقاد به خدا می‌پردازم. در درس گفتار اول به بحث از رایج‌ترین تقریر فلسفی عقل یا عقلانیت<sup>۳</sup> پرداخته، آن را رد می‌کنم. در درس گفتار

موضوع این درس گفتارها یکی از محوری‌ترین مسائل فلسفه دین است: آیا اعتقاد به خدا و ایمان به کلام الهی یک حالت ذهنی عقلانی<sup>۱</sup> یا خردپذیر<sup>۲</sup> است؟ من در این درس گفتارها به این پرسش پاسخ می‌دهم که آیا ایمان امری عقلانی است؟ پاسخ من به این پرسش بدین سان خواهد بود که تلاش کنم تعریفی دقیق‌تر از ماهیت ایمان و تعقل ارائه دهم.

باب نوع دیگری از اعتقاد، یعنی ایمان به امور و حیانی، مطرح خواهم کرد. اولین عنوان مورد بحث من ماهیت عقلانیت است؛ یعنی شأن عقل. اما نخست باید چند کلمه ای پیرامون منظورم از «اعتقاد به خدا» سخن بگویم.

دوم می‌کوشم تا به جای تقریر پیشین، تقریری بهتر ارائه دهم. آن‌گاه در درس گفتار سوم این پرسش را فرمایش خواهم نهاد که آیا اعتقاد به وجود خدا با عقلانیت، طبق تعریفی که از آن ارائه دادم، سازگار است. و بالاخره در واپسین درس گفتار، همین پرسش را در

شماری از حالات مختلف ذهنی وجود دارد که همه آنها را می‌توان «اعتقاد به خدا» دانست. عبارت «اعتقاد به خدا» ممکن است سه معنا داشته باشد:

۱. اعتقاد به این که خدایی وجود دارد؛ اعتقاد به وجود خدا.

۲. اعتقاد به آموزه‌ای با استناد به کلام خدا، به این عنوان که آن را خدا وحی کرده است.

۳. اعتقاد به خدا به معنای توکل به خدا و وفاداری به او.

اعتقاد به خدا به معنای اول، اعتقاد به این است که قضیه «خدا وجود دارد» صادق است. این اعتقاد را می‌توان از راههای بسیار گوناگونی کسب کرد؛ آدمی ممکن است براساس یک برهان به این قضیه معتقد گردد، یا به دلیل تعالیمی که در مدرسه شرعیات<sup>۴</sup> جهت اعتقاد به این قضیه دیده است، و یا به این سبب که تصور جهانی بی خدا بس وحشت‌انگیز است. این اعتقاد ممکن است دارای مراتب مختلفی از اطمینان باشد و در قالب رفتارهای بسیار متفاوت بروز کند؛ از یک گرایش صرف به دادن پاسخ «آری» به این سؤال نظرسنجی که: «آیا معتقدید خدا وجود دارد» گرفته، تا زندگی‌ای که یکسره به چیزی اختصاص می‌یابد که بنا به اعتقاد شخص

عبادت محسوب می‌شود.

اعتقاد به خدا به معنای دوم چیزی بیش از صرف اعتقاد به قضیه «خدا وجود دارد» است. اعتقاد در این معنا، اعتقاد به قضیه‌ای است غیر از قضیه «خدا وجود دارد». و مبنای اعتقاد به آن قضیه یا این است که این قضیه از جانب خداوند وحی شده، و یا این که خدا صحت آن را تضمین کرده است. این معنا بیشتر تصدیق خداست تا اعتقاد به خدا؛ یعنی بیشتر به معنای صادق دانستن چیزی است با استناد به کلام خدا. مثلاً ممکن است کسی به رجعت عیسی مسیح و این که بر جهانیان داوری خواهد کرد معتقد باشد، با این باور که این حقیقتی است که از جانب خدا وحی شده و خداوند آن را در کلام خود آورده است. باز ممکن است کسی براساس وعده خدا معتقد باشد که بنی اسرائیل دارای سرنوشتی محتوم و منحصر به فرد است. اعتقادی از این دست اعتقاد ساده‌ای نیست، بلکه ایمان است؛ همان ایمانی که ابراهیم<sup>۵</sup> به خاطر آن ستایش شد و پولس برایش مبارزه کرد.

اعتقاد به معنای سوم چیزی بیش از آن است که ما به صدق پاره‌ای از قضایا از آن جهت که وحی الهی‌اند التزام عقلی صرف داشته باشیم. لازمه این اعتقاد آن است که

آدمی عزم داشته باشد که به مقتضای این قضایا عمل کند. در واقع، این اعتقاد التزامی است به این اهداف وحی شده الهی و توکل به این که او آدمی را قادر خواهد کرد تا آن اهداف را در زندگی اش تحقق بخشد. این اعتقاد را نه تنها می توان اعتقاد به خدا تلقی کرد، بلکه حتی می توان آن را عشق به خدا دانست، آن هم عشق در کامل ترین مظاهرش؛ یعنی عشق به خدا به گونه ای که او فوق همه چیز قرار گیرد. در دوران نهضت اصلاح دینی<sup>۶</sup> بر سر ارتباط میان اعتقاد به معنای دوم و اعتقاد به معنای سوم بسی قلمها به کار افتاد و بسی خونها بر خاک ریخت. در سنت کاتولیک، ایمان اساساً عبارت بود از قبول عقلانی آموزه ها به این خاطر که از سوی خداوند وحی شده اند. این ایمان یکی از سه «فضیلت کلیدی دینی» بود که عبارتند از ایمان، امید و محبت. ایمان، خواه همراه با التزامی مهرآمیز نسبت به خدا باشد و خواه بدون این التزام - که البته در صورت دوم، همان محبت است - یک فضیلت بود و از این رو درخور ستایش. اگر ایمان با التزامی مهرآمیز نسبت به خدا همراه بود ایمان زنده، و اگر نه، ایمان مرده دانسته می شد. در نهضت اصلاح دینی پروتستان تنها ایمانی که شایسته این نام، یعنی تمجید شده توسط

کتاب مقدس، تلقی می شد، اعتماد به تدابیر الهی برای نجات بشر و تعهد نسبت به آنها بود.

در اینجا من نمی خواهم به مسئله مربوط به رابطه میان اعتقاد به معنای دوم و اعتقاد به معنای سوم پردازم. البته این مسئله مهمی است، اما مسئله ای کلامی و تاریخی است؛ در حالی که من در این درس گفتارها به فلسفه دین می پردازم. زیرا من فیلسوفم، نه متکلم و یا مورخ. من به عنوان یک فیلسوف، به ماهیت اعتقاد به خدا به معنای اول و دوم خواهم پرداخت.

موضوعی که قرار است به آن پردازم مهم ترین مسئله فلسفه دین است و آن عبارت از این است که آیا اعتقاد به خدا - به هر یک از دو معنای یاد شده - امری معقول است یا نه؟ و آیا درخور یک انسان عاقل هست یا نه؟ از این رو، من به بررسی رابطه ایمان و عقل خواهم پرداخت.

لازم است از همین آغاز، از یک سوء تفاهم احتمالی بر حذر باشیم؛ عقل و ایمان گاه به منزله دو منبع آگاهی متخالف برای مسائل دینی معرفی می شوند. مثلاً یک متکلم کاتولیک ممکن است معتقد به وجود حقایقی در مورد خداوند باشد (مانند این حقیقت که او قادر مطلق است) که بدون استمداد از غیر،

مکشوف عقل واقع می‌شوند؛ و این در حالی است که حقایق دیگری وجود دارند (مانند سه شخص در یک خدا [= تثلیث]) که بدون لطف خداوند دست یافتنی نیستند. من نمی‌خواهم تقابلی از این دست ایجاد کنم، بلکه می‌خواهم درباره‌ی ایمان به وجود خدای قادر مطلق و ایمان به آموزه‌ی تثلیث این پرسش

روشمند عقلانی مکشوف می‌گردند. این تضاد نیز گرچه امر مهمی است، ارتباط مستقیمی با مسئله‌ی مورد نظر من درباره‌ی معقولیت اعتقاد به خدا ندارد. مسئله‌ی که من در صدد بیان آن هستم با معنای ویژه‌ی از معقولیت یا عقلانیت، مرتبط است که اینک می‌کوشم آن را دقیق‌تر، روشن‌تر سازم.

را پیش نهم که آیا هریک از این اعتقادات معقولند یا نامعقول. عقل علاوه بر این که در مقابل ایمان تلقی شده، گاه در مقابل فهم یا شهود نیز قرار داده شده است؛ بدین ترتیب که می‌گویند پاره‌ای از حقایق به محض این که فهم شوند صدقشان مورد اذعان قرار می‌گیرد، اما پاره‌ای دیگر تنها از طریق فرآیندهای کمابیش دشوار، طولانی و پیچیده‌ی استدلال‌های

رسیدن به تعادلی صحیح در اعتقاد، برای انسانها امر مهمی است. انسان ممکن است با اعتقاد ورزیدن بیش از حد [تعادل] یا کمتر از آن، به ورطه‌ی خطا افتد. شخصی که دارای اعتقاد بیش از حد [تعادل] است، دچار ضعف ساده‌لوحی یا زودباوری است و شخصی که اعتقادی کمتر از حد [تعادل] دارد، مبتلا به ناباوری و شکاکیت افراطی

است. اگر شما دارای اعتقاد بیش از حد باشید، ذهنتان انباشته از مطالب دروغ می شود و اگر اعتقاد کمتر از حد داشته باشید، از اطلاعات بسیار ارزشمندی محروم می مانید. برای فضیلتی که حد وسط میان دو ضعف ساده لوحی و شکاکیت است هیچ نامی وجود ندارد که مقبول همگان باشد؛ نامی که گاه برای این فضیلت به کار می رود و تاحدی مناسب آن است، «عقلانیت» است. من در پژوهش خود در باب این مسئله که «آیا اعتقاد دینی عقلانی است؟» واژه عقلانی<sup>۷</sup> را به این معنا به کار می برم. انسان خردمند شخصی است که واجد فضیلتی است که در نقطه مقابل هریک از دو ضعف متضاد ساده لوحی و شکاکیت قرار دارد.

نخستین بار، ارسطو ما را با این رای آشنا کرد که فضایل اخلاقی در حد وسط قرار دارند؛ یعنی هر فضیلتی در میان دو ضعف متقابل قرار دارد. هر فضیلتی عبارت است از داشتن استعداد یا انجام صحیحی از چیزی که حد افراط یا تفریط آن نقص شمرده می شود. بنابراین، فضیلت شجاعت حد وسط میان جبن و تهور است؛ یعنی انسان شجاع دارای میزان صحیحی از ترس است، انسان جبون بیش از حد [تعادل] ترسو است و انسان متهور کمتر از حد. نمونه ای دیگر:

انسان سخاوتمند برای امور لازم به اندازه پول خرج می کند، انسان خسیس بسیار کم و انسان ولخرج بسیار زیاد. با پذیرفتن این دستگاه ارسطویی می توان عقلانیت را حد وسط میان شکاکیت و ساده لوحی عنوان کرد؛ یعنی آن را فضیلتی دانست که در مسائل اعتقادی، حد وسط را تعیین می کند.

خود ارسطو در حوزه باور فضیلتی را معرفی نمی کند. او در رساله اخلاق نیکوماخوسی<sup>۸</sup>، در واقع قائل است به این که فضایل اخلاقی مانند فضایل عقلی دارای حد وسط نیستند؛ اما در اخلاق ادونومیا<sup>۹</sup> [= اخلاق مبتنی بر سعادت] می گوید: فضیلت عقلی حکمت (phronesis) حد وسط میان حماقت و حيله گری است؛ بنابراین، فضیلتی عقلی و عملی چون حکمت را می توان یک حد وسط تلقی کرد. اما وی در باب مربوط به فضیلت عقلی که در هر دو رساله اخلاقی اش آمده است، هنگامی که در حیطه این نظریه به حالات ذهنی می پردازد، هرگز از اصل حد وسط استمداد نمی جوید. این بدان خاطر است که او توجه خود را بر آن دسته از حالات ذهنی متمرکز کرده است که متعلقاًشان اموری حقیقی مثل معرفت و فهم هستند. از آنجا که در حقیقت، خیر عقل نهفته است و نیز هر چه که دانسته شود حقیقت

است، معرفت بیش از حد نمی‌توان داشت و بنابراین هیچ نیازی نیست که بکوشیم فضیلتی را تعیین کنیم که نقش آن در یافتن میزان صحیح معرفت در یک شخص باشد. اما رأی یا اعتقاد، بنا به گفته خود ارسطو، حالتی ذهنی است که محتمل صدق و کذب است. اگر چیزی کاذب باشد، در آن صورت هر قدر هم که من گمان کنم آن را می‌دانم، به واقع آن را نمی‌دانم. اما اعتقاد من ممکن است کاذب، و در عین حال کاملاً معتبر باشد. بنابراین، امکان وجود فضیلتی است که حد وسط باور و میزان صحیح آن را تعیین کند. ارسطو این فضیلت را مورد توجه قرار نداده و این خللی در نظام اوست.

چه تقریر کلی‌ای می‌توان از فضیلت عقلانیت ارائه داد؟ بر پایه نظر ارسطو، یک فعل دارای فضیلت باید مطابق با یک «اندیشه صحیح» یا «orthos logos» باشد. ارتوس لوگوس متشکل از دو چیز است: درکی کلی و صحیح از ماهیت فضیلت مورد بحث، و تطبیق این درک کلی با اوضاع و احوال مربوط به مورد خاص. تنها خرد شخص که زاینده خواست و تجربه درست است می‌تواند باعث تطبیق فعل با شرایط خاص شود، حال آن‌که ماهیت معیار کلی یک فضیلت ویژه، چیزی است که می‌توان درباره آن بحث

نظری کرد و شاید هم فیلسوفان در مورد آن وفاق نداشته باشند؛ همان‌گونه که آنان مثلاً در این مورد توافق ندارند که آیا عدالت مستلزم آن است که به هر کس براساس استحقاقش داده شود، یا براساس نیازهایش. در مورد فضیلت عقلانیت در حیطه باورها نیز وضع از همین قرار است: مثلاً در امور فردی، صداقت و تجربه و خرد فرد است که تعیین می‌کند چه چیزی باید مورد اعتقاد قرار گیرد و چه چیزی نباید به اعتقاد درآید. اما معیارهای عام عقلانیت در حوزه اعتقاد، چیزهایی اند که فیلسوف می‌تواند و باید تلاش کند تا آنها را به طور انتزاعی تنسیق کند. او با این کار طبق تعابیر ارسطو، مقدمه کلی ارتوس لوگوس فضیلت عقلانیت را آشکار خواهد کرد.

تعیین ملاک عقلانیت باور کار ساده‌ای نیست؛ [اما] تنسیق یک رشته ملاک برای تشخیص فرد ساده لوح، کار آسانی است: [ملاکی] مانند «باور کردن هر شنیده‌ای». برای شخص شکاک هم به راحتی می‌توان ملاک‌هایی تنسیق کرد؛ مثلاً ملاک «باور کردن چیزی فقط در صورت دیدن آن». هر شخصی که یکی از این ملاکها را داشته باشد به ورطه اعتقاد بیش از حد [تعادل] و کمتر از حد [تعادل] می‌افتد. حال، چگونه برای عاقل، که در میان ضعفهای افراط و تفریط قرار دارد،

ملاك تنسيق كنيم؟

شاید کسانی این ملاک را پیشنهاد کنند که آدمی باید فقط به آنچه [به یقین] می داند اعتقاد داشته باشد. در حقیقت، شاید بتوان تصور ارسطو را در معرفی فضیلتی برای باور در کنار فضیلت معرفت به منزله توصیه ملاک فوق دانست. اما چنین ملاکی بی تردید، شخص را به دامان شکاکیت می لغزاند و او را از حقایق بسیاری محروم می کند؛ حقایقی که در دسترس اویند، اما او نمی تواند در مورد آنها به یقینی که لازمه معرفت است دست یابد.

پس آیا باید ملاک عقلانیت باور را این دانست که شخص باورمند باید باورهای صادق را بپذیرد؟ مسلماً حتی این ملاک هم بیش از حد، محدود کننده است؛ زیرا ظاهراً شکی نیست که در شرایط مناسب، اعتقاد به قضیه ای که در واقع کاذب است می تواند معقول باشد. اعتقاد به آنچه متخصصان یک علم در مورد آن اتفاق نظر دارند برای عوام امری معقول است؛ اما گاه، بطلان رأی مورد اتفاق متخصصان ثابت می شود.

پیشنهاد بسیاری از فیلسوفان برای آزمودن عقلانیت باور این است که آن باور باید به قضیه ای تعلق گیرد که دارای دلیل باشد. از این روست که جان لاک می نویسد: علامت

شخص خردمند این است که هیچ قضیه ای را با یقینی بیش از براهینی که بر آنها متکی است و توجیه کننده آن قضیه اند، نپذیرد. در دوران خودمان دابلیو. وی. ا. کواین<sup>۱۱</sup> و جی. اس. اولیان<sup>۱۱</sup> در کتاب رشته اعتقاد<sup>۱۲</sup> نوشته اند: «مادام که ما در باورهایمان معقول عمل می کنیم... قوت باور متناظر با استحکام دلیل است که در اختیار ماست. مادام که ما عاقل هستیم، اعتقادی را که برای یافتن گواهی به نفع آن تلاش کرده و به جایی نرسیده ایم ترك خواهیم کرد.» گفته های مشابهی را نیز می توان از فیلسوفان بسیاری که در فاصله میان کواین و لاک قرار داشته اند نقل کرد.

اگر این امر ملاک درست اعتقاد صحیح باشد، پس واضح است که برای حکم به معقول بودن یا معقول نبودن اعتقاد به خدا چه باید کرد؛ ما باید کشف کنیم که آیا دلایل وجود خدا برای توجیه میزان ویژگی قبول<sup>۱۳</sup> در یک شخص معتقد، کافی اند [یا نه]. من در یکی از درس گفتارهای بعدی این مسئله را مورد بررسی قرار می دهم که آیا گواهی بر وجود خدا وجود دارد، و اگر وجود دارد، آن گواه چه چیزی ممکن است باشد. اما در عوض، در این درس گفتار می خواهم این پرسش را مطرح کنم که آیا می توان گفت،



همان گونه که بسیاری از فیلسوفان طراز اول گفته اند، که نشانه عقلانیت تناسب باور فرد با دلیل اوست. من می خواهم پرسم که آیا شخص می تواند عقلاً معتقد به چیزی باشد، بی آن که گواهی برای آن اعتقاد داشته باشد؟ آیا [اساساً] امکان دارد که اعتقاداتی معقول بی هیچ گواهی به نفع آنها، وجود داشته باشند؟

برای پاسخ به این سؤال ما باید تحقیق کنیم که گواه چیست. یک قضیه ممکن است یا خودش واضح باشد، یا چیزی باشد که قضایای دیگر دلیل بر آن باشند. قضایایی که خودشان واضح هستند، ممکن است یا بدیهی باشند (مثل  $2 \times 2 = 4$ ) و یا دارای وضوح حسی باشند. (مثل، الآن که من در حال نوشتن هستم برف می بارد.) این قضایای واضح می توانند برای قضایایی که خودشان واضح نیستند، فراهم آورنده گواه باشند: برای مثال، لکه های گلی که روی فرش است (واضح برای حواس) می تواند فراهم آورنده گواه باشد برای این که بچه ها از مدرسه برگشته اند (که هنوز برای حس بینایی و شنوایی واضح نیست)؛ یا یک عمل ضرب طولانی می تواند از طریق حقایق بدیهی، مثل  $2 \times 2 = 4$  و  $3 \times 4 = 12$ ، حقایق غیر بدیهی را، مثل  $34 \times 13 = 442$ ، اثبات کند.

می توان گفت که چیزهای واضح می توانند بدون گواه، مورد اعتقاد واقع شوند. یقیناً هیچ قضیه دیگری وجود ندارد که به مثابه گواه برای آنها مطرح شود. من معتقدم که ما بر خطاییم اگر بپنداریم که قضایای واجد وضوح حسی از قضایای ناظر به پدیدارها استنتاج می شوند: آگاهی من از بارش برف از قضایایی که ناظر به انطباعات بصری<sup>۱۴</sup> برف مانند هستند، استنتاج نشده است. این نیز خطاست که دلیل<sup>۱۵</sup> قضایای بدیهی را خودشان بدانیم. زیرا هیچ چیز نمی تواند گواه خود باشد؛ درست همانطوری که یک شاهد نمی تواند تأیید کننده خبر خود باشد. بنابراین، قضایای واضح بدون گواه مورد اعتقاد قرار می گیرند.

پیدا است که اعتقاد به چیزی که بدیهی یا دارای وضوح حسی است، امری معقول می باشد. بنابراین تا اینجا معقول است که گاه قضایایی را بدون گواه بپذیریم. کسانی که فائلند به این که باور معقول باید متناسب با گواه باشد، باید تا این حد دیدگاه خود را تعدیل کنند. بیشتر افراد خوشحال می شوند که این تعدیل را بپذیرند، گویی با آنچه در واقع مایلند به آن عقیده داشته باشند سازگار است. یک باور در صورتی عقلانی است که در قالب قضیه ای بیان شود که یا بدیهی

باشد، یا دارای وضوح حسی، و یا متناسب با گواهی باشد که این دو دسته قضیه آن را فراهم آورده‌اند. پس اعتقاد عقلانی یا خودش واضح است، و یا با واسطه یا بی واسطه مبتنی بر امری واضح است.

بسیاری از فیلسوفان، چه خداپرست و چه کافر، این معیار را برای عقلانی بودن باور پذیرفته‌اند. بسیاری از خداپرستان این معیار را معیاری مناسب برای آزمون عقلانی بودن اعتقاد به وجود خدا دانسته‌اند. طبعاً آنان چون موحد هستند برآنند که باور به خدا این آزمون را با موفقیت از سر می‌گذرانند. به نظر آکویناس<sup>۱۶</sup> می‌توان معقول بودن اعتقاد به خدا را نشان داد؛ چرا که وجود خدا از قضایایی که دارای بداهت حسی‌اند، از راه قیاس به دست می‌آید؛ قضایایی چون «پاره‌ای از اشیاء متحرکند» و «بعضی چیزها مثل فلفل و زنجبیل گرمند». از نظر دکارت،<sup>۱۷</sup> اعتقاد مذکور به دلیل بدیهی بودنش عقلانی است؛ یا به بیان دقیق‌تر، این اعتقاد با تأمل دقیق بر روی مفهوم خدا بدیهی می‌شود. منظور همان تأملی است که در برهان مشهور وجودشناختی آمده؛ برهانی که بر وجود خدا اقامه شده است. از سوی دیگر، فیلسوفان منکر خدا همچون برتراند راسل<sup>۱۸</sup> وجود خدا را به این دلیل رد کرده‌اند که برای آن گواه کافی وجود

ندارد. وجه مشترك موحدانی چون آکویناس و دکارت، و ملحدی چون راسل این مقدمه است که عقلانیت یک اعتقاد را باید از طریق ارتباطش با دسته‌ای از قضایای پایه آزمود که مبانی معرفت را تشکیل می‌دهند. پروفیسور الوین پلانتینجا<sup>۱۹</sup> به این باور مشترك، نام مناسب «مبناگری<sup>۲۰</sup>» را داده است. من به شدت مدیون کار پلانتینجا هستم و مایلیم تقریر خود را از «عقلانیت در باور» از طریق شرح و نقد بحث مبناگری بسط و گسترش دهم؛ بحثی که در شماری از مقاله‌های اخیر پلانتینجا آمده است، بویژه در مقاله «آیا اعتقاد به خدا عقلانی است؟».

پلانتینجا دابلیو. کی. کلیفورد<sup>۲۱</sup> را سخنگوی مشرب مبناگری می‌داند. کلیفورد مؤلف این مقاله مشهور است: «اخلاقیات باور». وی با گفتن جمله زیر، نظرش را تلخیص می‌کند: «همیشه، هر جا و برای هر کس، اعتقاد به چیزی براساس گواه ناکافی خطاست». او اعتقاد خود را آشکاراً چنین بیان می‌کند: همه کسانی که به وجود خدا معتقدند اعتقادشان مبتنی بر گواه ناکافی است و بنابراین، از حیث اخلاقیات باور، مرتکب خلاف شده‌اند؛ یعنی مطابق تعابیر ما، مرتکب خطای ساده لوحی شده‌اند. از نظر پلانتینجا، اساس دیدگاه هم‌مشریان

کلیفورد این است که دسته‌ای از قضایا تحت عنوان F وجود دارد، و اعتقاد من به خدا فقط و فقط در صورتی عقلانی است که در نسبت با F واضح باشد. اجازه دهید که اعتقادات مقبول یک شخص را همراه با روابط مختلف منطقی و معرفتی موجود میان آنها ساختار معرفتی<sup>۲۲</sup> آن شخص بنامیم. پس مجموعه F مبانی ساختار معرفتی را تشکیل می‌دهد و برای شخص S یک قضیه (P) فقط و فقط در صورتی عقلاً مقبول است که در نسبت با F بدیهی باشد.

حال آیا اعتقاد به خدا در نسبت با F بدیهی است؟ پلانتینجا سؤال می‌کند که آیا ممکن نیست که اعتقاد به خدا خود عضوی از F باشد و خود بخشی از مبانی یک ساختار معرفتی عقلانی باشد؟ مبناگروان کلاسیک می‌گویند: نه، بلکه فقط قضایایی به معنای دقیق کلمه، مبانی هستند که بدیهی یا دارای وضوح حسی باشند. مطابق نظر پاره‌ای از مبناگروان، که پلانتینجا به تفصیل درباره آنها بحث می‌کند، حتی قضایایی که دارای وضوح حسی‌اند مثل «برف می‌بارد»، به معنای دقیق کلمه جزء مبانی [ساختار معرفتی] نیستند؛ و باید جایگاه آنها را در کنار قضایای خطاناپذیری دانست که معطوف به تجربه بی‌واسطه‌اند. اما این درد سر بیهوده‌ای است و ناشی از فهم

نادرست قضایایی است که برای حواس آشکار می شوند و بنابراین لازم نیست که ما این مطلب را دنبال کنیم .

ما باید پرسیم که بداهت چیست؟ پلانتینجا دو نکته را در مورد بداهت مطرح می کند: یکی این که بداهت بستگی به اشخاص دارد؛ به گونه ای که آنچه برای یک شخص بدیهی است لازم نیست برای شخص دیگر هم بدیهی باشد. دوم این که بداهت دارای دو مؤلفه است: مؤلفه معرفت شناختی و مؤلفه پدیدارشناختی. نخست مؤلفه معرفتی: یک قضیه فقط در صورتی بدیهی است که بی واسطه شناخته شود. دوم مؤلفه پدیدارشناختی: یک قضیه بدیهی به گونه ای است که «وقتی شما آن را در ذهن حاضر می کنید یا مد نظر قرار می دهید، نوعی درخشش و وضوح دارد»؛ یعنی همان چیزی که دکارت آن را «وضوح» و لاک آن را «درخشش آشکار»<sup>۲۳</sup> نامید.

مسئله ای که در اینجا مطرح می شود این است: چگونه بدانیم که چیزی بدیهی است یا نه؟ زیرا بدیهی به نظر رسیدن چیزی موجب بدیهی بودن آن نمی شود. مثلاً این مطلب که بعضی طبقات اعضای خودشان هستند امری بدیهی است؛ یعنی طبقه طبقات خودش یک طبقه است. این نیز بدیهی به نظر می رسد که بعضی دیگر از طبقات این گونه نیستند؛ مثلاً

طبقه مردان یک مرد نیست. علاوه بر این، این بدیهی به نظر می رسد که هر طبقه ای یا عضوی از خودش هست و یا عضوی از خودش نیست؛ به طوری که طبقه ای از طبقات هست که عضو خود نیست. اما راسل نشان داده است که این مطلب نه تنها بدیهی نیست، بلکه صادق و حتی معنادار هم نیست. پس بدیهی نمودن ضمانتی برای بدیهی بودن نیست.

بنابراین، اگر قرار باشد که شخص مبنایگر تمسک خود را به بداهت توجیه کند، باید چنین قضیه ای را بپذیرد: «هرچه بدیهی به نظر می رسد به احتمال زیاد صادق است.» اما چنین قضیه ای نه بدیهی است و نه دارای وضوح حسی؛ پس اگر مبنایگر این قضیه را بدون دلیل، به منزله قضیه پایه بپذیرد، که می پذیرد، پذیرفتن چنین قضیه ای ناقض معیار مورد نظر او برای عقلانیت است. به علاوه، خود معیار مبنایگر، که طبق آن هیچ چیز را نباید به منزله پایه پذیرفت، مگر آن که بدیهی باشد و یا برای حواس آشکار شود (یا طبق تقریر دیگری از مبنایگری، خطاناپذیر باشد)، چیزی است که او به منزله امری پایه ای می پذیرد؛ و در این صورت در چاهی می افتد که با دست خود کنده است. زیرا این اصل نه خودش بدیهی است، نه برای حواس

آشکار است و نه خطاناپذیر است. پس چرا ما چنین معیاری را باید بپذیریم؟

[پلانتینجا نتیجه می‌گیرد] پاسخ این است که اصلاً هیچ دلیلی برای پذیرش (آن) وجود ندارد، بلکه این اصل چیزی بیش از قدری تحکّم فکری از سوی مبنّاگرایان نیست. غرض مبنّاگرا چیزی جز این نیست که ملتزم به عقل باشد. بنابراین، او اعلام می‌کند که هر ساختار معرفتی را که در مبانی خود واجد چیزی اضافی (مانند اعتقاد به خدا) باشد، نامعقول می‌داند. اما در اینجا هیچ دلیلی برای شخص خداپرست وجود ندارد که از الگوی آنان پیروی کند. شخص معتقد موظف نیست که سخن آنان را در این مورد بپذیرد.

یک خداپرست پخته و سنجیده خود را ملتزم به باور به خدا می‌کند و این بدین معناست که او اعتقاد به خدا را به مثابه [اعتقاد] پایه می‌پذیرد. پلانتینجا تأکید می‌کند که در کار این موحد هیچ چیزی وجود ندارد که مخالف با عقل یا غیر عقلانی باشد. اجازه دهید میزان توفیق پلانتینجا را در اثبات این نکته مورد بررسی قرار دهیم.

من با پلانتینجا موافقم که ویژگی پدیدارشناختی که پاره‌ای از فیلسوفان آن را علامت بدهات دانسته‌اند ضامن صدق نیست.

زیرا قضیه‌ای که من پذیرای آن هستم، ممکن است دارای وضوحی آشکار بوده، ولی با این همه کاذب باشد. علاوه بر این، هر قدر هم تمایل من به پذیرش جمله‌ای که در ذهن دارم شدید باشد، باز هم آن جمله ممکن است کاذب و یا حتی بی‌معنای محض باشد. هیچ آستانه‌ای از وضوح یا درجه حادّی از امتناع‌کنندگی وجود ندارد که ضامن صدق باشد. ما می‌توانیم این بینش فلسفی را یا با این جمله نشان دهیم که بدهات ضامن صدق نیست و یا این جمله که هر آنچه بدیهی به نظر می‌رسد واقعاً بدیهی نیست. من نیز همچون پلانتینجا حالت دوم را ترجیح می‌دهم، حال آن‌که «بدیهی» را برای قضایایی نگه می‌دارم که هم آشکارا مجاب‌کننده‌اند و هم صادق. درخشش آشکار ظهور بدهات است، اما فقط در صورتی که به قضایای صادق ضمیمه شود واقعاً بدهات است.

من همچنین با نظر اصلی پلانتینجا موافقم که می‌گوید: پذیرفتن یک قضیه، هر چند که نه بدیهی باشد و نه دارای وضوح حسی، و نه براساس دلایل مورد اعتقاد قرار گرفته باشد، ممکن است عقلانی باشد. قضایای بسیاری از این قبیل وجود دارد که من خود به آنها معتقدم. برای نمونه، قضایای: من بیدارم، انسانها می‌خواهند یا می‌میرند، قاره‌ای

وجود دارد که استرالیا نامیده می‌شود و من هرگز به آنجا نرفته‌ام، و حدود دو هزار سال است که مسیحیان وجود داشته‌اند. من مدعی هستم که در قبول همه این قضایا، عقلانی عمل کرده‌ام و به هیچ نحو دچار خطای ساده لوحی نیستم.

ایراد من به پلانتینجا این است که اگر قرار باشد در جهت دست یافتن به پاسخ این سؤال که «آیا اعتقاد به خدا عقلانی است؟» کمک قابل توجهی بکنیم باید کاری بیش از آنچه او کرده است، انجام دهیم. او در انتهای مقاله اش می‌گوید: «ما

تاکنون هیچ دلیلی برای مستثنا کردن اعتقاد به خدا از مبنای [ی معرفتی] نیافته‌ایم. ما تاکنون هیچ دلیلی نیافته‌ایم برای باور به این که اعتقاد به خدا نمی‌تواند در یک ساختار معرفتی معقول پایه باشد.» من با این مطلب موافقم که کسی اثبات نکرده است که اعتقاد به خدا صرفاً به این دلیل غیر عقلانی است که بر دلایل مبتنی نیست و متعلق این اعتقاد یک

قضیه بدیهی و یا دارای وضوح حسی نمی‌باشد. اما پلانتینجا به ما نشان نداده است که چرا آنچه را در مورد اعتقاد به قضیه «خدا وجود دارد» رومی دارد نمی‌توان در مورد اعتقاد به هر نوع قضیه دیگری هم رواداشت. زیرا به هر صورت، او نشان داده است که در یک ساختار معرفتی که در میان مبنای [قضیه] «هیچ خدایی وجود ندارد» موجود است، هیچ چیز غیر عقلانی وجود ندارد. دابلیو. کی. کلیفورد می‌توانست این قضیه را در مبنای بگنجانند، که ساختار معرفتی‌ای که در آن اعتقاد به خدا به مثابه پایه وجود دارد، ساختاری غیر عقلانی است. او می‌توانست با تأدب کامل از عهده این کار برآید، مشروط بر این که در ادامه با نظریه‌ای که قائل است به این که فقط قضایای بدیهی و خطاناپذیر به معنای دقیق کلمه می‌توانند جزء مبنای قرار گیرند، موافقت نکند؛ که کرد. ممکن است از خود پرسیم که آیا احتمال

ندارد که نقدهای ناظر به عقلانی بودن اعتقادات مردم مبتنی بر دلایلی غیر از این ایراد باشد، که اعتقادات پایه مردم از مرز امور بدیهی و آشکار برای حواس فراتر می‌رود. اگر چنین احتمالی وجود ندارد، ظاهراً ما باید با نوعی بی‌تفاوتی قبول کنیم که ساختار معرفتی و عقیدتی افراد مختلف متفاوت است؛ دقیقاً به همان گونه که گوشت یک انسان زهر انسانی دیگر است. بنیانهای عقیدتی شخص A شامل قضیه «خدا وجود دارد» است، بنیانهای عقیدتی شخص B شامل قضیه «خدایی وجود ندارد»، بنیانهای عقیدتی شخص C شامل «من ناپلئون هستم» و بنیانهای عقیدتی شخص D شامل طرحی برای حرکت دائمی؛ آیا ما باید نگران این موضوع باشیم؟ مگر به یک جامعه پلورالیست (تکثرگرا) و اهل تسامح افتخار نمی‌کنیم؟ شاید هم اوضاع و احوال انسان به همین بدی باشد؛ اما قطعاً ما باید تلاش سخت‌تری بکنیم تا بفهمیم که آیا می‌توان تقریر بهتری از عقلانیت ارائه داد. ما نباید دقیقاً به این دلیل که معیار مبنایگروان کلاسیک برای اعتقاد صحیح به شکست می‌انجامد، به این نتیجه شتابزده برسیم که هیچ معیاری برای کمک به بازشناسی اعتقادات عقلانی و غیر عقلانی، شعور و حماقت، سلامت عقل و دیوانگی

نمی‌توان عرضه کرد. من در درس گفتار بعدی می‌کوشم تا این معیار را ارائه دهم. در ادامه مقاله حاضر مقدمه‌ای را عرضه می‌کنم تا راهنمای ما در این پژوهش باشد.

اجازه دهید به قضایایی بازگردیم که من مدعی شدم که اعتقاد به آنها، هر چند بی‌هیچ دلیلی، معقول است. شاید شما از پاره‌ای مثالهایی که من آوردم تعجب کرده باشید. شکی نیست که این قضایا بدیهی نبودند و از چیزی هم که برای حواس آشکار باشد گزارش نمی‌دادند. اما من مطمئناً می‌توانم دلایلی برای اعتقاداتم ارائه دهم که انسان می‌میرد، استرالیایی وجود دارد و مسیحیان تقریباً دو هزاره است که وجود دارند. و اگر من نتوانم دلایل قانع‌کننده‌ای برای بیدار بودنم به شما ارائه دهم فقط به این دلیل است که شما - البته اگر از پیش به بیدار بودن من معتقد نباشید - هر چیزی را که از دهان من درمی‌آید، به منزله ارائه دلیل تلقی نخواهید کرد.

این نکته آخر بعد مهمی از فعالیت ارائه دلایل را نشان می‌دهد. اگر قرار باشد که من دلیلی برای اعتقاد به  $p$  به شخصی ارائه دهم، کافی نیست به قضیه  $q$  که مقبول اوست و مستلزم  $p$  نیز هست اشاره کنم. همان‌طور که «من در حال اقامه دلیل برای

شما هستم» مستلزم «من بیدارم» است. در اینجا چیز دیگری نیز لازم است، که به دست دادن تقریر دقیق فلسفی از آن کار دشواری است؛ اما ارسطو هنگامی که گفت مقدمات یک فقره استدلال اخباری باید اجلی از نتیجه باشند، آن [لازم] را به طور فشرده بیان کرد.

در مورد [مثالهای] خود من نیز موضوع از همین قرار است: برای علت اعتقاد من به  $p$ ، فقط وقتی  $p$  می تواند دلیل یا یکی از دلایل باشد که نسبت به  $q$  در ساختار عقیدتی من، در موضع پایه تری قرار داشته باشد. این است دلیل اعتقاد من به این که اعتقاد به قضایایی مثل «استرالیا وجود دارد» بر مبنای استنتاج عقلی نیست.

اگر از من می خواستند که درباره دلایل اعتقاد به استرالیا بیندیشم، بی شک ممکن بود چیزهایی از این قبیل به ذهنم برسد: من غالباً آن قاره را روی نقشه ها دیده ام، من دوستانی داشته ام که در آنجا زندگی می کرده اند، من نامه هایی از آنجا دریافت کرده ام، من دیده ام که هواپیماهایی به آنجا پرواز می کنند، من عکسهایی از شهرها و صحراهای استرالیا دیده ام، من شراب استرالیا را نوشیده ام، من حیوانات استرالیا را در باغ وحشها دیده ام و مانند آن.

دو نکته در مورد فهرست مذکور [=دلایل

وجود استرالیا] قابل توجه است: ابتدا این که اگر فقره ها را یکی یکی به ترتیب در نظر بگیریم، هر یک کلاً گواه نسبتاً اندکی برای وجود استرالیا فراهم می آورد. مثلاً کل آنچه من دیده ام واژه «استرالیا» روی برچسب بطری شراب یا روی قفس کانگورو است. اما می توان پافشاری کرد و گفت که اگر این دلایل ضعیف مجموعاً در نظر گرفته شوند، با ترکیب خود مؤید محکمی برای آن قضیه فراهم می آورند.

بعد دوم و مهم تر که در خور یادآوری است عبارت است از این که، اگر هر یک از «دلایل» اعتقاد به استرالیا کاذب از آب درآید، حتی اگر واهی بودن همه علل و عواملی که من می توانستم ذکر کنم ثابت می شد، ساختار معرفتی من نسبت به وقتی که ثابت می شد استرالیا وجود ندارد، کمتر فرومی ریخت. من از بیشتر چیزهایی که ممکن بود به عنوان دلیل ذکر کنم، خاطرات پراکنده و مه آلودی دارم و اکثر اموری که در طول زندگی ام منجر به اعتقاد محکم فعلی من نسبت به وجود استرالیا شده، دیرزمانی است که به دست فراموشی سپرده شده اند. حتی چیزهایی که من با وضوح به یاد می آورم، همچون نگریستن به یک اطلس در شب گذشته، بسیار کمتر از قضیه «استرالیا وجود دارد»



کاملاً غلط فهمیده‌ام. اگر من نسبت به این امر دچار تردید شوم که حتی نمی‌توانم این تصور را به ذهن راه دهم که گواهی‌های وجود استرالیا در اطلسها مشکوک است، بی‌شک مقدار زیادی از ساختار عقیدتی من فرومی‌ریزد. اما در هر صورت، اگر - به فرض محال - معلوم می‌شد که استرالیا وجود ندارد، آن فروپاشی در مقایسه با ویرانی ساختار عقیدتی من، کم‌اهمیت بود.

این است علت این که می‌گویم اعتقاد من به وجود استرالیا مبتنی بر ادله نیست. هیچ اعتقادات دیگری وجود ندارد که برای من معلوم‌تر از خود آن قضیه باشد و در ساختار عقیدتی من بنایی محکم‌تر از آن داشته باشد تا بتوانم آن را برای تأیید این مدعا که استرالیا وجود دارد، به کار بندم. اگر میان انواع اطلاعاتی که من می‌توانستم برای تأیید اعتقادم به استرالیا ارائه دهم تعارضی وجود می‌داشت - از قبیل حکایات مسافران، اطلسها یا کتابهای جغرافیا و امثال اینها - [در واقع،] این اطلاعات از دست می‌رفتند نه اعتقاد من به استرالیا. قضیه «استرالیا وجود دارد» سنجه‌ای را به دست ما می‌دهد که به وسیله آن معتبر یا نامعتبر بودن هر چیزی را که بتواند

برای ساختار عقیدتی من بنیانی‌اند. اگر اطلس نقشه استرالیا را نداشت، من این را به حساب نقصان اطلس می‌گذاشتم نه رد اعتقادم به وجود آن قاره؛ و برعکس، اگر اطلس قاره بزرگی را در اقیانوس آرام در نواحی کالیفرنیا نشان می‌داد، من این را گواه وجود چنین قاره‌ای تلقی نمی‌کردم، بلکه به عکس، آن را حاکی از این می‌دانستم که اطلس، اطلس نیست. بی‌شک، من نمی‌توانم بجد، این احتمال را مد نظر قرار دهم که همه اطلسهایی که من دیده‌ام دامهای فریبی باشند که با سنگدلی در مسیر من قرار گرفته‌اند و یا این که من ماهیت اطلسها را

به عنوان گواه این موضوع عرضه شود، مورد داوری قرار دهیم. این نشانگر آن است که در ساختار معرفتی من، ارتباط این قضیه با عناوین یاد شده به سان ارتباط نتیجه با دلیل نیست.

من مدعی نیستم که اعتقاد خود من هیچ گاه در هیچ مقطعی از دوران زندگی ام مبتنی بر دلایل نبوده است. اعتقاد به استرالیا در نوجوان امروزی یا یک بزرگسال تحصیلکرده اروپایی در قرن هجدهم، مبتنی بر دلایل است. نقش پایه [داشتن] یک فقره در ساختار معرفتی و عقیدتی بستگی به اشخاص یا زمانها دارد. این نکته مهمی است که باید در

مقامی که سخن از اعتقاد به خدا گفته می شود، آن را در ذهن دانست. فرض کنیم پلانتینجا در این سخن که اعتقاد به خدا برای او [اعتقادی] پایه است موجه باشد؛ بدین معنا که [خدا] چیزی است که او کاملاً به معنای دقیق کلمه، بدون هیچ دلیلی به آن اعتقاد دارد، در این صورت، اعتقاد او به خدا مبتنی بر هیچ دلیلی نیست. اما این امر او را از این باز نمی دارد که دلایلی برای من ارائه دهد و بگوید به این دلایل تو باید معتقد به خدا باشی. چون آن سان که اعتقاد به خدا استرالیا برای من پایه است، اعتقاد به خدا پایه نیست، و شاید پلانتینجا بتواند به من نشان دهد که لازمه قضایایی که برای من پایه اند وجود خداست - قضایایی که احتمالاً دارای وضوح حسی اند، مثل «پاره ای از اشیاء متحرکند» و دیگر مقدمات «طرائق پنجگانه» آکویناس.

هر چند که ممکن است یک اعتقاد برای شخصی پایه باشد و برای شخصی دیگر نه، اعتقاداتی وجود دارند که باید برای همه اشخاص پایه باشند. در میان اعتقادات پایه من این اعتقاد هست که انسانهای دیگر به خواب می روند؛ اگر این اعتقاد کاذب باشد، کل ساختار معرفتی من فرومی ریزد. این

چیزی است که من می دانم؛ اگر اصلاً چیزی بدانم. این چیزی را که من در مورد خودم می توانم بگویم همه انسانهای عاقل دیگر هم می توانند در مورد خودشان بگویند. اگر این نوع اعتقادات غلط از کار درآیند، کل ساختار معرفتی شخص که شامل مجموعه روش شناسی تشخیص امر صادق از کاذب است، کاملاً فرو خواهد ریخت. اگر پاره ای از اعتقادات درخور نام مبانی معرفت باشند، مطمئناً اینها چنین اند.

بگذارید بگویم تا چنین فرض کنم که هیچ کس دیگری هرگز تاکنون نخواهید است؛ یعنی در سرتاسر زندگی ام، هر کسی که من گمان می کرده ام خواب است در واقع بیدار بوده است. و همه بر ضد من، در توطئه ای عظیم و یکپارچه متحد شده بوده اند. اگر من بجد، بتوانم این فرضیه را بپذیرم، به چه دلیل باید به سخنانی که تاکنون از دیگران شنیده ام اعتماد کنم، یا به چه دلیل باید به راههایی که برای تشخیص چیزی از چیزهای دیگر آموخته ام اعتماد کنم، یا به چه دلیل باید به معانی ای اعتماد کنم که تاکنون برای واژه هایی که استعمال می کرده ام، شنیده ام؟ به یقین، این همان انگاری اشیاء با لفظی که برای آنها به کار می برم

ظاهراً سالهای سال با موافقت دائم دیگران مورد تأیید قرار گرفته است. اما اگر تأییدکنندگان همگی با آن درجه از مهارت و عزمی که لازمه این فرض است بر ضد من هم پیمان شده باشند، پس این مؤید [=تأیید دائم دیگران] هم شاید ناشی از یک صحنه گردانی بدخواهانه و بی وقفه باشد. البته این سلسله فرضها حقیقتاً احمقانه است و هر کس آن را بجد، دنبال کند کاملاً دیوانه است.

به همین دلیل، اعتقاد من به حقیقتی بنیانی همچون حقیقت مذکور، غیر قابل تردید است. هرگز نمی توان دلیلی برای عدم اعتقاد به آن ارائه کرد؛ زیرا هر چیزی که بخواهد چنین دلیلی باشد، این امکان را که چیزی از جنس گواه باشد به کلی زیر سؤال می برد. چگونه بر من فرض می شود که برای آن نیرنگ همگانی گواه به دست آورم؟ شخصی به من می گوید «تاکنون هرگاه کسی را به حالت خواب دیده ای، دستخوش فریب بوده ای»؛ یعنی در تمام آن مدت، ما همگی تو را به تمسخر گرفته بودیم. اگر آن شخص بجد بر این رأی اصرار ورزد، آیا این گواه دیوانگی او نیست؟ فرض کنید که همه افراد همان داستان را برای من بسرایند. خوب، اگر من چنین بیندیشم که کار آنها مسخره

کردن من بوده است من باید این تصور را کنار بگذارم که می فهمم انسانها کیستند، چه می کنند و یا چه می گویند.

علاوه بر طبقاتی از قضایا که از سوی مبنای کلاسیک پذیرفته شده، حقایق بنیانی مثل قضیه انسانها می خوابند و انسانها می میرند، طبقه ای از قضایا را تشکیل می دهند که آشکارا بدون هیچ گواهی، اعتقاد به آنها عقلانی است. این گونه حقایق نه بدیهی اند و نه دارای وضوح حسی. در عین حال، آنها نه براساس گواه مورد اعتقاد قرار می گیرند و نه اعتقاد به آنها نشانه ساده لوحی است. آدمی نمی تواند، نه برای خود و نه برای دیگران، گواهی به نفع آن حقایق ارائه دهد. اشاره به این که افراد می خوابند و می میرند، این حقایق کلی را فقط تصویر می کند، اما نمی تواند دلیلی به نفع آنها باشد. زیرا شخصی که عمرش در حدی هست که بتواند از یک استدلال استقرایی پیروی کند، پیشاپیش می داند که انسان می میرد یا می خوابد. و از این شناخت به منزله معیاری برای آزمودن ادعای شخصی استفاده می کند که ضرورت مرگ یا نیاز به خواب را انکار می کند. در ساختار معرفتی شخصی که به [مرحله] بهره گیری از عقل

رسیده است، این گونه حقایق نقشی دارند که آن نقش با این مطلب ناسازگار است که این حقایق نتیجه گواه معلوم تری هستند و یا بر آن متکی اند.

بنابراین ما شرط دیگری را تشخیص داده ایم که اگر قرار باشد تصویری از فضیلت عقلانیت ارائه دهیم، باید آن را به شرطی که مبنای کلاسیک برای عقلانیت قائلند، اضافه کنیم. اما این شرط اضافه شده شرطی نیست که ما را قادر کند تا بدون معطلی بیشتر قائل شویم به این که اعتقاد به خدا معقول است. زیرا قضیه خدا وجود دارد، قضیه ای نیست که برای ساختار عقیدتی<sup>۲۴</sup> هر انسان عاقلی الزاماً پایه باشد. حتی اگر این قضیه چیزی باشد که بتواند به معنای دقیق کلمه، به صورت پایه مورد اعتقاد قرار گیرد، چیزی نیست - همچون حقایق بنیانی ای که تاکنون در حال بررسی آنها بودیم - که باید این گونه مورد اعتقاد قرار گیرد. ما باز هم باید معیارهای ارزیابی عقلانیت اعتقاد را مورد بررسی قرار دهیم. من در درس گفتار بعدی خواهم کوشید تا تعریفی برای فضیلت عقلانیت ارائه دهم؛ البته تعریفی که سادگی جذاب تعریف مبنای کلاسیک را نخواهد داشت، اما به نحوی امیدوارکننده، عاری از خود فریبی آن

2. reasonable
3. rationality
۴. sunday school؛ مدرسی که مرتبط با کلیسا هستند و عهده دار تعالیم مذهبی می باشند.
5. Abraham
6. Reformation
7. rational
8. Nicomachean Ethics
9. Eudemean Ethics
10. W.V.O. Quine
11. j.s. ullian
12. The web of Belief
13. assent
14. visual impressions
15. evidence
16. Aquinas
17. Des cartes
18. Bertrand Russell
19. Alvin plantinga
20. found ationalism
21. W.K. Clifford
22. moetic structure
23. evident luster
24. belief-structure

تعریف است .

ما نیز همچون پلانتینجا تعریف کلاسیک عقلانیت را که مبتنی بر متناسب ساختن اعتقاد با گواه است، رد کردیم. ولی ما در این مرحله، از جستجوی ارتوس لوگوس این فضیلت دست بر نمی داریم. ما با پلانتینجا موافقیم که تنها قضایای بدیهی و یا قضایای واضح برای حواس نیستند که می توانند به معنای دقیق، بدون دلیل مورد اعتقاد قرار گیرند، اما امید دستیابی به توصیف محکمی برای طبقه‌ای از قضایا را که به معنای دقیق کلمه پایه‌اند از دست نداده‌ایم. من امیدوارم که در درس گفتار بعدی، چنین توصیفی را ارائه دهم و از این رهگذر، تعریفی برای عقلانیت عرضه کنم که چارچوبی برای توجیه باور فراهم آورد.

بی نوشتها:

\* این نوشتار بخشی از کتاب زیر است:

Anthony Kenny, **What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion**, oxford university press New York, 1992.

1. rational