

آیا اعتقاد دینی معقول است؟

ویلیام پی. آلستون

ترجمه نرجس جواندل

برای پرداختن به این سؤال، اولین کار من طبعاً این است که آن را تفسیر کنم. نخست آن که لزومی ندارد فرض کنیم که همه اعتقادات دینی یا معقول هستند یا نامعقول. بیایید سؤال را این گونه فهم کنیم: «آیا برخی از اعتقادات دینی معقول هستند؟» یا «آیا اعتقادات دینی می توانند معقول باشند؟»

وقتی سؤال را این گونه محدود می‌کنیم، باید نسبت به این وسوسه هشیار باشیم که با کم کردن امیدمان، به پیروزی کم‌بهایی نایل می‌شویم. اگر ما مطالبی نظیر «نیروهایی در جهان وجود دارند که اعمال نیک انجام می‌دهند» یا «مردم گاهی تجربه‌های معنوی دارند» را اعتقاد دینی حساب کنیم، پس کاملاً مسلم و غیرقابل مناقشه خواهد بود که برخی از اعتقادات دینی معقول باشند. برای پرهیز از این که مسئله را چنین بی‌اهمیت تلقی کنیم، من در اینجا بر اعتقادات دینی معمولی یک فرد مسیحی میانه‌رو روشن فکر معاصر که نسبت به تعهدات مسیحیت و داشتن یک زندگی مسیحی جدیت دارد، متمرکز می‌شوم؛ کسی که با سنت مسیحی احساس وابستگی دارد و فکر می‌کند که اعتقادات مسیحی خودش، دست کم بخشی از آن، درباره منبع متعالی تمام وجود است و بر این باور است که این اعتقادات صدق عینی دارند. خلاصه آن که، من بر اعتقادات خودم متمرکز می‌شوم و اطمینان دارم که این اعتقادات منحصر به فرد نیست.

غالباً فرض می‌کنند که اگر اعتقادات دینی معقول هستند، پس باید دلایل کافی برای چنین اعتقاداتی وجود داشته باشد. با این که این دلایل خود دینی نیستند، به گونه‌ای هستند که به نظر همه عقلا، چه مذهبی و چه غیرمذهبی، قانع‌کننده به نظر می‌رسند. البته همه افراد متوجه می‌شوند که تجربه دینی نقش روان‌شناختی محوری‌ای در زندگی دینی دارد، ولی معمولاً فکر می‌کنند که این موضوع به این که، آیا اعتقاداتی که در آن زندگی نقش دارند معقول هستند، ربطی ندارد. در این مقاله من رویه و خط مشی مخالفی نسبت به این قضیه در پیش گرفته‌ام. من این امکان را که تجربه دینی پایه و اساس اعتقاد دینی است، به همان نحوی که تجربه حسی مبنای اعتقاد ما در جهان فیزیکی است، بررسی خواهم کرد. در هر دو مورد، فرض می‌کنم که ما اعتقادات خاصی را درباره موضوع (خدا یا محیط فیزیکی) براساس تجربه می‌سازیم. هر یک از این اعتقادات، آن چیزی را که ما فکر می‌کنیم از آن تجربه داشته‌ایم بیان می‌کنند و بقیه ساختار اعتقاد ما براساس آن ساخته می‌شود. درباره چگونگی این جریان، دیدگاه‌های مختلفی وجود دارد. آیا توجیه ما برای هر اعتقاد ادراکی منفرد، کاملاً مستقل از اعتقادات دیگر ماست؟ و اگر این طور نیست، چه نوع وابستگی‌هایی نقش دارند؟ انسجام و ویژگی‌های درونی دیگر چه نقشی در نظام اعتقادات ما دارند؟ آیا مبنا شامل اقلامی است غیر از گزارش از آن چیزی که تجربه می‌شود؟ برای اهداف این مقاله، که موضوع آن را به خود این گزارش‌های تجربی محدود

می‌کنم، من نسبت به این سؤالها بیطرف می‌مانم. فقط فرض می‌کنم که گزارشهای تجربی به طور کلی در موقعیت معرفتی اعتقاد دینی تا اندازه‌ای نقش معرفتی دارند؛ یعنی اگر کسی دست کم درباره برخی از اعتقاداتی که تجربه کرده است، توجیه نشده باشد، در مورد هیچ اعتقاد دینی‌ای توجیه نخواهد شد.

من می‌خواهم درباره انواع اعتقادات تجربی مورد نظرم صریح‌تر توضیح بدهم. در گسترده‌ترین معنا، «تجربه دینی» شامل هر تجربه‌ای است که انسان در ارتباط با زندگی دینی‌اش دارد. این تجربه شامل خوشحالیها، ترسها و یا آمال و آرزوهایی است که انسان در بافت و زمینه دینی‌اش دارد. ولی در اینجا دغدغه من تجربیاتی است که مبنای اعتقاد ما درباره خداوند و ارتباط او با ماست. من تجربیاتی را مورد توجه قرار می‌دهم که تجربه‌کننده را به طور طبیعی به این امر سوق دهند که تجربیات خود را با گفتن چیزی درباره ارتباط جاری خدا با خودش صورت بندی کند؛ مثلاً خدا «چیزی» به او گفت، یا این که خدا او را آگاه کرد، یا به او آرامش داد، راهنمایی‌اش کرد یا نگهدارنده وجود اوست، و یا این که صرفاً برایش حضور دارد. من این اعتقاد را درباره خداوند که انسان براساس چنین تجربیاتی آن را کسب می‌کند، «اعتقاد M» می‌نامم.^۱ ولی می‌خواهم هر چیزی را داخل همین محدوده به بحث بگذارم. مخصوصاً نمی‌خواهم خودم را به تجربه عرفانی، که تجربه‌ای است که در آن انسان احساس اتحاد نسبت به وحدتی دارد که در آن هیچ تمایزی وجود ندارد، محدود کنم. من می‌خواهم احساسات زودگذر و زمینه‌ای حضور خدا و تجربه مرکزی‌تر را هم داخل در بحث کنم. می‌خواهم اعتقاد M هم شامل الف) آن چیزی که به وسیله پدیدار طبیعی تجربه خدا محسوب می‌شود، مانند زیبایی طبیعت، قرائت کتاب مقدس، ارتباط صمیمی انسانی و یا هر چیز دیگر؛ و هم شامل ب) یعنی آنچه به عنوان تجربه‌ای حساب می‌شود که حضور خدا مستقیم‌تر است، باشد.

من به جای اعتقاد درباره ویژگی پدیدارشناختی تجربه افراد، بر اعتقاد تجربی درباره خداوند متمرکز هستم. زیرا به اعتقادات تجربی که به طور قابل‌تصور می‌توانند به منزله مبنایی برای نظام سنتی اعتقادات دینی مسیحی به کار روند، علاقه مندم. تلاشی که برای ساختن همه اعتقادات دینی مسیحی براساس ویژگیهای پدیدارشناختی تجربه صورت می‌گیرد، امیدبخش‌تر از برنامه پدیدارگراها درباره معرفت ما از جهان فیزیکی نیست.

چند نکته هشداردهنده:

۱. من اصلاً تصور نمی‌کنم که اعتقاد M بتواند به عنوان بنیانی برای نظام اعتقادی دین تاریخی ای همچون دین مسیحی کافی باشد. افزون بر آن، ما دست کم به شواهد تاریخی معمولی نیاز داریم. ادعای من فقط این است که اعتقاد M بخش ضروری این بنیان است.
۲. وقتی که درباره نظام اعتقادی دین مسیحی به منزله چیزی که مبتنی بر گزارشهای تجربی است صحبت می‌کنم، منظورم ترتیب معرفت شناختی است، نه ترتیب زمانی. هرکسی که در جامعه دینی در حال پیشرفت به دنیا می‌آید، با یک نظام اعتقادی حاضر و آماده روبه‌روست.
۳. واقع بینانه نخواهد بود که فکر کنیم هرکسی تمام اعتقادات M را، که برای تقویت باقی نظام اعتقادات لازم است، از تجربه خودش کسب می‌کند. باید توجه داشته باشیم که ثمره تجربه را، چه معرفتی و چه جز آن، در قلمرو دینی سهیم کنیم؛ همچنان که در قلمروهای دیگر باید سهیم شود. آنچه برای من در اعتقاد به تاریخ، جغرافیا و یا علم، معقول است، بیشتر به تجربه دیگران بستگی دارد تا به تجربه خودم؛ و در دین هم همین طور. ولی برای اهداف این مقاله می‌توانیم انتقال اجتماعی توجیه معرفتی را که راه حل مشکل تری دارد و کمتر هم بررسی شده است، کنار بگذاریم. بحث ما در اینجا محدود است به موقعیت معرفتی اعتقادات M برای کسی که این اعتقادات را براساس تجربه داراست.
۴. شاید کسانی که اسماً مؤمن هستند، هیچ رابطه زنده تجربی ای با خدا نداشته باشند. در اینجا نمی‌خواهم در مورد این مسئله که اعتقادات دینی چنین افرادی معقول هستند [یا نه،] صحبت کنم. بحث خود را به کسانی که بیشتر «داخل گود» هستند محدود می‌کنم.

بخش دوم

اگر این راه برای نگاه کردن به اعتقادات دینی درست باشد، مسئله عقلانیت اعتقاد دینی به دو بخش تقسیم می‌شود. از یک سو، ما این مسئله را داریم که آیا راه معقولی برای ساختن یک نظام کامل اعتقاد دینی براساس اعتقاداتی که درباره خدا کسب می‌کنیم و هر چیز دیگر همراه با آن [مثل منطق و ریاضی و یا چیزهای عرفی و بدیهیات با معنای عام] وجود دارد؟^۲ از سوی دیگر و اساسی‌ترین مسئله این که، آیا اعتقادات تجربی بنیانی معقول دارند؟ چون نمی‌توانم به تمام مسئله در این مقاله اشاره کنم، همان طور که پیش از این یادآور شدم، بحث خود را به مسئله دوم محدود می‌کنم.

بنابراین، نکته اساسی این مقاله این است که، آیا معقول است که اعتقادات ما را بر اساس تجربه بسازیم؟^۳ این مسئله مربوط به چیزی است که می‌توانیم آن را «Doxastic Practice» بنامیم، که به معنی روشن ساختن اعتقادات M مبتنی بر تجربه است، و سؤال این است که آیا معقول است که کسی از این روش استفاده کند؟^۳ بیایید درباره این موضوع کمی صریح‌تر صحبت کنیم. این‌گونه نیست که تشکیل اعتقاد

M بر اساس تجربه بتواند هر مصداقی برای منظور ما باشد. اگر من به این باور برسم که خداوند مراقب ماست، چون احساس درونی گرم و صمیمانه‌ای دارم، منظور من نوعی انتقال از تجربه به اعتقاد نیست. روش مورد بحث ما تشکیل اعتقاد M بر اساس تجربه است که به نظر می‌رسد تجربه‌ای است از آنچه مورد اعتقاد ماست. ما این روش را روش «RE» می‌نامیم که مخفف (Religious Experience) است؛ ولی خواننده باید به خاطر داشته باشد که «RE» در اینجا نه برای اشاره به خود تجربه دینی، بلکه برای اشاره به روش اعتقادسازی مبتنی بر تجربه دینی به کار می‌رود. مثلاً «RE» شامل رسیدن به این اعتقاد است که خداوند ما را در وجود حفظ می‌کند، بر اساس چیزی که به نظر می‌رسد تجربه از خدا حفظ کردن ما در وجود است؛ و یا رسیدن به این اعتقاد که خداوند به من گفت که درباره اتمام کتابی که می‌نویسم نگران نباشم، بر اساس آنچه من به عنوان تجربه‌ای از سخن خدا به من درباره این که در مورد اتمام کتاب نگران نباشم، تلقی می‌کنم. اما می‌توانیم تجربه مربوط را مشخص کنیم، بدون آن که قبول کنیم باوری که از آن منبعث می‌شود صادق است یا خیر. با وجود این ما نمی‌توانیم بدون مشخص کردن محتوای اعتقاد که از آن [تجربه] منبعث می‌شود، تجربه را مشخص کنیم. شاید کسی فکر کند که یک روش زمانی عاقلانه است که تمام حاصل آن معقول قلمداد شود؛

ولی این تندروی است. RE می تواند معقول باشد و بیشتر دستاوردهای آن به اعتقاد درآید، حتی اگر برخی از آنها معقول نباشند. برخی از این دستاوردها را می توان نامعقول تلقی کرد، زیرا با چیزهای دیگری که می شناسیم و یا عاقلانه بدانها معتقدیم تعارض دارند. از این رو، اگر من «اعتقاد M»ی را بسازم که در آن، خداوند به من گفته باشد که همه ویتگنشتاینی ها را بکشم، ممکن است در اعتقاد به این امر بی عقل جلوه کنم؛ بر این اساس که (من می دانم و یا باید می دانستم که) خداوند چنین دستوری صادر نمی کند. باز هم تکرار می کنم شاید به نظرم برسد که من تجربه دارم که خدا با من در موقعیتی گفتگو می کند که مورد تردید است که تجربه من آن چیزی را نشان دهد که به نظر من نشان داده می شود. مثلاً شاید تحت تأثیر هیپنوتیزم باشم. ما می توانیم تشخیص بدهیم که در این گونه موارد، اعتقاداتی که براساس RE تشکیل شده اند، معقول نیستند؛ بدون آن که بنیان تجربی برای اعتقادات مسیحی را از دست بدهیم. این نکته را می توان با بیان این که اعتقاداتی که براساس RE شکل می گیرد، پیش فرض عاقلانه ای به آن می دهد، تبیین کرد؛ یعنی اعتقاد شکل گرفته از RE معقول فی بادی النظر است، مگر این که معقول بودنش رد شود. شاید این ضعیف به نظر برسد، ولی اگر محدودیت ما درباره این که چه چیز می تواند عقلانیت فی بادی النظر را ملغی کند مشخص باشد، راه برای تعداد بسیاری از اعتقادات M باز می شود؛ البته با توجه به این نکته که همه جوانب را سنجیده ایم. بنابراین، در این پرسش که آیا استفاده از RE معقول است، من می خواهم پرسش که آیا اعتقادات، دست کم عقلانیت فی بادی النظر را به وسیله RE کسب می کنند؟

چگونه می توانیم عقلانیت یک روش تشکیل باور را بررسی کنیم؟ مسلماً یک دلیل مربوط، قابل اعتماد بودن باورسازی طبق آن روش است. این امری محوری برای عقلانیت است. زیرا عقلانیت از نظر شناختی، که دیدگاهی است که اولاً با اشاره به هدف رسیدن به صدق و پرهیز از کذب در اعتقادات انسان تعریف می شود، یک حالت مطلوب است. ۵ فردی که در اعمال شناختی اش معقول است، فردی است که آن اعمال را به شیوه ای انجام می دهد که برای کسب اعتقادات صادق شیوه ای خوب محسوب می شود. جمع کردن مقدار زیادی از باورهایی که کاملاً بدون خطا و اشتباه باشند، احتمالاً فراتر از توان انسان است؛ ولی هدف مرکزی شناخت انسان، تا حد امکان، نزدیک شدن بدان است. اگر بتوانیم اعتبار روش باورسازی را نشان دهیم، کمک بزرگی برای اثبات این نکته که استفاده از آن معقول است، کرده ایم. ۶

متأسفانه مانع بزرگی برای اثبات اعتبار هر روش اساسی باورسازی وجود دارد. چگونه

می توانیم تشخیص دهیم که اعتقادی که به وسیله این روش به دست می آید، صادق است یا خیر. وقتی ملاحظه می کنیم که روشی از یک روش بزرگ تر و یا اساسی تر منشعب شده و یا در آن روش مندرج است، به این نتیجه می رسیم که هیچ اشکالی در این روش وجود نخواهد داشت. اگر سؤال درباره اعتقاداتی است که بر اساس [نوشته های] روزنامه نیویورک تایمز شکل گرفته است، راههای مختلفی داریم برای تشخیص صحت آنچه در این روزنامه آمده است. ولی چه باید کرد اگر روش خاصی تنها راه رسیدن ما به موضوع خاصی باشد؟ راهی که بر اساس آن هر راه دیگری شکل می گیرد. بنابراین، مثلاً ادراک حسی تنها راه اصلی برای جهان فیزیکی به نظر می رسد و اگر چنین باشد، چگونه می توان اعتبار آنچه را که «روش ادراکی» (SP) Perceptual Practive یعنی روش تشکیل اعتقادات درباره محیط فیزیکی بر اساس تجربه حسی، می شود نامیدش، تعیین کرد؟ اگر بتوانیم تعیین کنیم که آیا اعتقادات ادراکی مختلف صادق هستند، باید از SP هم استفاده بکنیم. بنابراین، فرض ما این است که SP قابلیت اعتبار دارد و یا این که باید از وسایل دیگری (همچون ضبط صوت) استفاده کنیم که پیش فرض آنها هم این است که SP معتبر است. در هر حالت، ما نمی توانیم شواهدی برای اعتبار SP انباشت کنیم، بدون فرض اعتبار آن؛ و این به معنای دوری بودن این قضیه است.

راههای غیرمستقیم تری برای استدلال بر اعتبار SP وجود دارد که غیرمستقیم تر از تعیین ارزش صدق اعتقادات ادراکی است. برای نمونه می توان به این نکته اشاره کرد که با تکیه بر ادراک حسی می توان به طور مؤثری سیر حوادث را پیشگویی کرد و نیز بر آنها کنترل داشت. ولی این ما را به جایی نمی رساند. زیرا دوباره باید بر SP و یا هر چیزی که پیش فرضش قابل اعتماد بودن SP است تکیه کنیم تا مشخص کنیم که پیشگویی مان صحیح است و در کنترل حوادث موفق شده ایم. هر چند که برای غور در مطلب به طور شایسته، فرصتی ندارم، اشاره می کنم که هر راه دیگری برای اثبات قابلیت اعتبار ادراک حسی به همین صورت دچار دور می شود.^۶

ما در این مقاله فرض می کنیم که تجربه دینی راه اساسی دسترسی به خداست. (اگر این فرض غلط باشد ما با بازی کاملاً متفاوتی مواجه خواهیم شد.) بنابراین، هر راه دیگری برای کسب اطلاعات درباره خدا، مثلاً کتاب مقدس، اعتبار راه تجربی را از پیش فرض می کند. زیرا کتاب مقدس آنچه را که اشخاص مختلف از تجربه خود ابراز کرده اند، ضبط کرده است. بنابراین، به نظر می رسد که هر راه دیگری که بر آن باشد که اعتبار RE را ثابت کند به دور

می‌رسد، همان طوری که اثبات اعتبار SP به دور منجر شد.^۷

این خبر هم خوش است و هم بد. بد؛ زیرا بدین معناست که ما نمی‌توانیم عقلانیت RE را با برهان غیر دوری اعتبار آن نشان دهیم. خوش؛ چون مستلزم آن است که اخبار بد از اخبار موازی مربوط به SP بدتر نباشند. اگر از این لحاظ وضع RE بدتر از وضع SP نباشد، می‌توانیم خوشحال باشیم. این که نمی‌توانیم اعتبار RE را اثبات کنیم، به نوبه خود، نشان نمی‌دهد که استفاده از RE عقلانیت کمتری نسبت به استفاده از SP دارد.

بخش سوم

پس چگونه می‌توانیم عقلانیت روش عمل اساسی را ارزشیابی کنیم؟ آیا محال بودن یک برهان غیر دوری معتبر مستلزم آن است که هیچ روش عملی ای عاقلانه نباشد؟ این نتیجه یک دیدگاه سخت‌گیرانه دربارهٔ عقلانیت است که می‌گوید استفاده از روش باورسازی در صورتی معقول است که بتوان اعتبار آن را اثبات کرد. این نکته با دیدگاه سختگیرانهٔ کلیفورد (Cliffordian) دربارهٔ اخلاق اعتقادات قابل مقایسه است. چون از نظر کلیفورد، تنها کسی برای اعتقاد به p توجیه دارد که دلایل کافی برای آن اعتبار داشته باشد. اکثر ما حاضر نیستیم به این اندازه سخت‌گیر باشیم؛ زیرا می‌بینیم که به ناچار، استفاده از ادراک حسی و یا درون‌نگری را به منزلهٔ منبع اعتقادات غیرمعقول تلقی می‌کنیم. ولی خوشبختانه دیدگاه جیمز هم مانند دیدگاه کلیفورد است. همانند دیدگاه جیمز که دیدگاهی تساهلی در اخلاق اعتقادات است، دیدگاهی نیز وجود دارد که در آن استفاده از روش عمل اساسی، که برای آن روش برهان اعتبار اصولاً در دسترس نیست، معقول است؛ به شرطی که برای غیرمعتبر تلقی کردن آن دلایل کافی وجود نداشته باشد.

روشهای اساسی تا زمانی که جریشان اثبات نشود، بی‌گناه هستند. بر پایهٔ این رویکرد ما

می‌توانیم با خیال راحت باورهای درون‌نگرانه و ادراکی داشته باشیم. ولی آیا طبق همان اصل، ما نباید شناخت عاقلانه‌ای از RE داشته باشیم؟

بسیار خوب، این وابسته به این است که آیا دلایل کافی برای حکمی بی‌اعتبار در این مورد وجود دارد یا خیر. حال ممکن است به نظر برسد که یک برهان نامعتبر به همان اندازه معتبر است که برای یک روش عمل اساسی محال باشد. روشن است که استفاده از روشهای عمل دیگر برای کنترل بازده یک روش عمل اساسی P بی‌فایده است. زیرا طبق فرض، هر راه دیگری برای رسیدن به این دسته از امور واقعی مستلزم اعتبار P است؛ پس این نوع استدلال، خود را تضعیف می‌کند. و اگر ما از خود P برای تعیین این که بازده‌های آن درست هستند یا نه استفاده کنیم، فقط می‌توانیم جواب مثبت بگیریم. مطمئناً بازده‌های متفاوت P می‌توانند همدیگر را نقض کنند. ولی وقتی که P به اعتقاد به Q منجر می‌شود، ما نیازی نداریم که دوباره از این روش برای تعیین این که Q صادق است یا خیر استفاده کنیم. [زیرا] این روش پیشتر با تشکیل اعتقاد به Q از اول به آن حکم داد. ^۸ ولی این فقط مستقیم‌ترین نوع دلایل برای بی‌اعتباری است که ضرورتاً ناکام می‌ماند. ممکن است ویژگی‌هایی (facts) درباره ساختار درونی بازده‌های P وجود داشته باشند که بی‌اعتباری آنها را نشان دهند. برای درک این امکان، به برخی از براهین سنتی شک‌گرایی درباره حواس [پنجگانه] نگاه می‌کنیم. منظور من در اینجا شک‌گرایی دکارتی (ما نمی‌توانیم همه امکانات اشتباه را کنار بگذاریم) و یا شکاکیت هیومی (ما نمی‌توانیم از اندیشه‌ها و آثار حسی به چیزی غیر از آنها دست یابیم) نیست، بلکه منظور من اشکالات سنتی درباره اشتباه، تناقض و دیگر عیوب شناختی در ادراک حسی است، که به دو مورد از آنها به اختصار اشاره می‌کنم.

اول اشکالات افلاطونی است، که به این دلیل که ادراک حسی کاملاً دقیق و مشخص نیست نمی‌تواند به طور دقیق حقیقت را نشان دهد؛ زیرا حقیقت کاملاً معین است. این استدلال به فرضهای پیشینی درباره ماهیت حقیقت وابسته است، ولی به مقدمات درباره مابه‌ازای باورهای حسی (ادراکی) وابسته نیستند. دوم اشکالی که می‌گوید حواس، مکرراً اشتباه می‌کنند؛ چون محصولات آنها بسیار با یکدیگر در تناقض اند. به علاوه، این استدلال به مقدماتی درباره این که حقیقت مثلاً نسبت به یک درخت خاص چیست، وابسته نیست، این فقط به ارتباط منطقی بین اعتقادات و اصل پیشینی تناقض نداشتن حقیقت، وابسته است. براهین مشابهی برای RE نیز وجود دارند. دست کم به همان اندازه SP در میان محصولات RE نیز تناقض آشکار وجود دارد و

محصولات RE دقیق تر و معین تر از محصولات SP نیستند.

من این دلایل را متذکر می‌گردم نه بدان خاطر که با آنها می‌توانیم یک روش عمل اساسی را «به طور درونی» رد کنیم، بلکه به خاطر این که این دلایل فرصتی در اختیار ما قرار می‌دهند که بتوانیم صریح تر توضیح بدهیم که تا چه اندازه و چه نوع بی‌اعتباری‌ای برای یک حکم نامعقول کافی است. ملاکهای کم و بیش سختی برای این امر وجود دارد. انسان می‌تواند برای لغزش ناپذیری و یا درستی و صحت تغییرناپذیر شرط بگذارد، ولی این کار ما انسانها را بدون هیچ امیدی به عقلانیت همیشه در اشتباه نگه می‌دارد. [پس] یک سیاست «عقلانه‌تر» این خواهد بود که قدری ناسازگاری را در بازوی مجاز بدانیم، به شرطی که زمینه‌ای برای انتخاب بین چیزهای متناقض در دسترس داشته باشیم. و چنین زمینه‌ای برای هر روش باورسازی وجود دارد و آن این است که می‌توان انسجام کلی، توان تبیین، حفظ حداکثر باورهایی که فی‌بادی‌النظر قابل قبول هستند و ... را ملاحظه کرد. از لحاظ تعین، به نظر می‌رسد که باید شجاع باشیم و اجازه بدهیم که اعتقاداتی که کاملاً دقیق نیستند قابل قبول فی‌بادی‌النظر باشند.

ولی دغدغه خاص من استدلالهای «درونی» برای بی‌اعتباری RE است که به ویژگیهای RE که متفاوت از ویژگیهای SP هستند بستگی دارند. می‌توانیم با فهرست کردن برخی از ویژگیهای برجسته SP به این مسئله پردازیم:

۱. با استفاده از SP، می‌توانیم یکنواختیها را در رفتار چیزهایی که مشاهده می‌کنیم پیدا کنیم و از همین رو، تا حدی می‌توانیم پیشگویی دقیق بکنیم.
۲. توان SP و استفاده از آن در میان همه انسانهای معمولی بزرگسال پیدا می‌شود.
۳. تجربه حسی نوعاً روشن، مفصل و اصرارورز است.

روشن است که RE دارای این ویژگیها نیست: ۱. نظام اعتقادات مسیحی وسیله مؤثری برای پیشگویی اعمال خداوند فراهم نمی‌کند. هیچ کس، حتی مدعیان مسیحی، از چارچوب مفهومی الهیات مسیحی برای مشخص کردن تجربیات خود استفاده نمی‌کنند؛ ۳. بیشتر کسانی که از RE استفاده می‌کنند، فقط در لحظه‌های زودگذر آن را به کار می‌گیرند و بیشتر تجربه‌های دینی‌شان تار و مبهم و همراه با شک و تردید است؛ گویی آنها را از پشت مه می‌بینند و یا اگر بخواهیم از مجاز مانوس تری استفاده کنیم، گویی آن را از پشت شیشه‌ای تیره می‌بینند. ولی چرا ما باید این فقدانها را نشانه بی‌اعتباری بدانیم؟ من درباره این موضوع در جای دیگر به تفصیل سخن

گفته ام، و در اینجا فقط نکات اصلی را به اختصار بیان می‌کنم.

نخست آن که ما نباید فکر کنیم که این ویژگیهای SP دلیلی کافی و وافی بر اعتبار آن است. اگر سعی کنیم که چنین برهانی بسازیم، همان طور که قبلاً متذکر شدم دور به وجود می‌آید. ولی این نکته در برابر چیزی که الان می‌خواهم در این باره بگویم که آیا فقدان این ویژگیها در RE نشانه بی‌اعتباری است یا نه، چیز مهمی نیست. کسی که این گونه فکر کند، بدرستی فرض می‌کند که وجود این ویژگی در RE نشانه اعتبار آن است. راههایی وجود دارند که در آنها اعتبار این روش محل تأمل است، ولی چون RE فاقد این ویژگیهاست نمی‌تواند خود را به منزله چیزی معتبر نشان دهد؛ آن گونه که می‌توانست باشد. بنابراین، به نظر می‌رسد که (احتمالاً) غیر قابل اعتبار باشد. اشکال این استدلال این است که فرض می‌کند همه روشهای باورسازی اعتبارشان را به یک شیوه نشان می‌دهند؛ ولی این نکته را نادیده می‌گیرد که چگونگی نشان دادن اعتبار یک روش به طبیعت حقیقتی وابسته است که این روش درباره آن باور می‌سازد.

اگر موضوع این باورها در بالاترین حد ثابت باشد، چنانکه در ریاضیات چنین است، آن گاه اگر این روش همیشه یک دسته اعتقاد درباره یک دسته موجودات خاص ایجاد کند، نشانه اعتبار آن است؛ ولی اگر موضوع باور چیزی است که دائم در تغییر باشد، در این صورت همین ویژگی نشان از غیر معتبر بودن آن دارد. اگر موضوع باور طبیعت غیرآلی جاندار است، روش باورسازی مربوط به ارتباطات معقول از اشیاء غیر معتبر است، ولی اگر موضوع باور اشخاص باشند، این طور نیست. به عبارت دیگر، ویژگیهایی که نشان دهنده اعتبارند، مبتنی بر این هستند که چه نوع اعتقاداتی می‌سازیم؛ وقتی که روش معتبر باشد و آن به نوبه خود مبتنی است بر این که چه نوع باوری می‌توانیم به طور معقول انتظار داشته باشیم که درباره آن موضوع صادق باشد؛ یعنی مبتنی است بر طبیعت موضوع و این که چگونه می‌توانیم تشخیص دهیم که موضوع چیست. اگر با یک روش اساسی سر و کار داشته باشیم باید برای پاسخ به آن سؤال از خود آن روش استفاده کنیم. بنابراین، یک روش باورسازی برای داوری درباره اعتبار خود به معیارهای خودش قائل است و علاوه بر آن، داده‌ها را برای این قضاوت فراهم می‌کند. نه تنها به امتحان خود نمره می‌دهد، بلکه معیار نمره دادن را هم خود او فراهم می‌کند.

این نکته را برای مورد حاضر به کار می‌بریم. قابلیت پیش بینی، توزیع عام و غیره را برای اعتبار SP حساب می‌کنیم، همان طور که جهان فیزیکی، که با SP نشان داده می‌شود، ما را به

این نکته رهنمون می‌کند که انتظار داشته باشیم که هر روشی که به ما باورهای صادقی درباره جهان فیزیکی می‌دهد، وسیله‌ای برای پیش‌بینی می‌دهد و توزیع عام هم دارد. ولی تصویر خدا و ارتباط خدا با جهان که بر پایه RE ساخته شده است، اجازه چنین چشمداشتی به ما نمی‌دهد. به سختی می‌توانیم فرض کنیم که اگر RE معتبر است، آن‌گاه آن چیزی که به ما می‌دهد ما را در موقعیتی قرار می‌دهد که رفتار منبع نهایی و رب العالمین را پیش‌بینی کنیم. و این با آموزه‌های اساسی مسیحیت که بر اساس آن تجربه از خدا بالسویه در اختیار همه افراد در همه زمانهاست، کاملاً مغایرت دارد. به عکس، هر چیزی بیش از آگاهی زودگذر از خدا مستلزم عمل و تعهد عملی مشکل و مستمر در زندگی معنوی است. بنابراین، ما برای این فرض که اگر RE معتبر است، ویژگیهای مورد بحث ما را داشته باشد، توجیه نداریم.

من مطمئن هستم که تلاشهای دیگر هم برای اثبات بی‌اعتباری RE به همین سرنوشت دچار می‌شوند. الآن می‌خواهم به اختصار اشاره‌ای داشته باشم به این که چه برخوردهایی با این تلاشها می‌توان داشت:

۱. «تجربه دینی را می‌توانیم با عواملی که کاملاً طبیعی هستند توضیح دهیم. بنابراین دلیلی وجود ندارد که فکر کنیم تجربه دینی به تماس با موجود فوق طبیعی مربوط است.»
این مخالفت احتمالاً بر پایه نظریه علی تجربه از اشیاء است؛ تجربه تجربه‌ای است از x فقط وقتی که x در تولید آن تجربه نقش علی داشته باشد. بنابراین، اگر تجربه را بتوانیم به اندازه مناسب مثلاً با عوامل روان‌شناختی فروید، یونگ و یا هرکس دیگری تبیین کنیم، جایی نمی‌ماند که برای خدا نقش علی قائل شویم.

در این باره باید به سه نکته توجه داشته باشیم: نخست آن که، به هیچ وجه روشن نیست که هر تبیین طبیعت گروانه کافی باشد. شواهد فعلی برای چنین نوع تبیینی اصلاً قطعیت ندارند. تنها چیزی که درباره این خطوط داریم، برنامه‌هایی هستند کم و بیش موجه برای تبیین. دومین و محوری‌ترین نکته این که، حتی اگر هر تجربه دینی علل کافی در جهان طبیعت داشته باشد، به هیچ وجه نمی‌تواند مانعی برای ارتباط علی با خدا باشد. بر اساس دین مسیحی و ادیان الهی دیگر، خداوند با هر حادثه‌ای ارتباط علی دارد. این بیشتر فقط با این نظر که فعل آفرینی خدا لازم است تا هر مخلوقی به ناپودی برنگردد، تضمین می‌شود. بنابراین شرط علی برای تجربه خدا ضرورتاً وجود دارد. شاید مخالفان من سعی کنند که این شرط را به نحوی تفسیر کنند که کفایت تبیین

طبیعت گروانه مانعی باشد نسبت به این که خداوند این شرط را داشته باشد. ولی اصلاً روشن نیست که چه نوع تفسیر قابل باوری باید داشته باشیم تا به این نتیجه برسیم. نکته آخر آن که، حتی اگر معلوم شود که درست نیست که انسان از خدا تجربه داشته باشد، در یک معنای مهم محوری از «تجربه»، هنوز این امر که تجربه دینی منشأ و منبع موثقی است درباره اطلاعات ما از خداوند می تواند درست باشد. خداوند می تواند یک نظام طبیعی بیافریند به نحوی که تجربه های یک نوع اصلی به طور منظم اعتقادات درستی درباره خودش ایجاد کند. مادام که بدین گونه است ما منشأی مطابق با واقع برای اعتقادات داریم و بعد یک روش معتبر برای باورسازی، حتی اگر گرایش داشته باشیم که آنچه را که با گفتن ما خدا را تجربه می کنیم اتفاق می افتد، سهواً تقسیم بندی کنیم.

۲. در ارائه گزارش درباره مواجهه با خدا، مردم به جای آن که به دنبال حقایقی درباره برخی از واقعیت های عینی از تجربه خودشان باشند، صرفاً چارچوب الهیاتی از پیش تصور شده ای را بر تجربه خودشان تحمیل می کنند. این نکته از این حقیقت روشن می شود که تجربه دینی همیشه الهیات مورد قبول جامعه ای را تأیید می کند که در داخل آن روی داده است.

در پاسخ به این نکته می توان گفت که اولاً، آخرین تعمیم مطلقاً کاذب است؛ چرا که اگر صادق می بود هرگز هیچ گونه رشدی در آگاهی دینی جامعه به وجود نمی آمد. پیامبران عبری صرفاً یک نمونه خلاف قابل توجه هستند. ولی هنوز باید اذعان کنیم که متقدمان دینی نادر هستند و برای غالب کسانی که از RE و دیگر روشهای باورسازی استفاده می کنند، بر مفاهیم و آموزه هایی که فرا گرفته اند تکیه می کنند.^۹ ولی نسبت به عقلانیت RE به چه نتیجه ای می رسیم؟ باز هم می توانیم با SP مقایسه کنیم. اینجا هم مردم تجربه خودشان را آن گونه که در فرهنگشان تعلیم گرفته اند، تعریف می کنند. اشیاء فیزیکی پخش شده در فضا چارچوب فکری عادی ای هستند که به هزاران روش که برخی لطیف و برخی نه و در سیر اجتماعی شدنمان به ما تلقین شده اند. آیا این مستلزم آن است که ما در ساختن اعتقادات ادراکی به روش معیار روش عاقلانه نداریم؟ اگر نداریم چگونه می توانیم RE را به این دلیل محکوم کنیم؟

۳. «نکته فقط این نیست که ما در ساختن اعتقادات M از یک چارچوب مفهومی که از فرهنگ منتقل شده استفاده می کنیم، بلکه چارچوبهای ناسازگاری هستند که به کار رفته و برای این منظور در جوامع مختلف (ادیان بزرگ جهان) منتقل شده و هیچ مبنایی وجود ندارد که یکی از این

چارچوبها را صحیح و بقیه را غلط بدانیم. پس چگونه استفاده از یکی از این چارچوبها به جای دیگری برای گزارش دادن از تجربه کسی می تواند معقول باشد؟»

این اشکال نسبت به اشکالات دیگر مسائلی را مطرح می کند که پیدا کردن راه حلشان مشکل تر است و من در اینجا فقط فرصت آن را دارم که به چند مورد اشاره کنم.

الف. روشن نیست که رقبای بزرگ با هم ناسازگار هستند. این تا اندازه ای به خاطر آن است که روشن نیست که چه نوع دگرگونی ای می تواند به وسیله ذات الهی انجام بشود. روشن است که خداوند از این لحاظ که چه چیزی می تواند در آغوش وجودش باشد مانند ما محدود نیست و ما نباید فرض کنیم که با قطعیت، محدودیتهای آن قابلیت را درک کرده ایم. تا حدودی به خاطر آن است که عناصر این چارچوبها خودشان آن قدر به راحتی قابل تفسیر نیستند که بتوان ارتباطات منطقی شان را با یکدیگر به روشنی معلوم کرد.

ب. حتی اگر ناسازگاریهایی هم وجود داشته باشد، این نتیجه حاصل نمی شود که X نمی تواند در تصدیق یک طرف معقول باشد، در حالی که Y در تصدیق طرف دیگر معقول است؛ حتی اگر هر دو نتوانند صحیح باشند. آنجا که P و Q از نظر منطقی ناسازگارند، شاید همه چیزهایی که در اختیار من است با شدت اشاره به این نکته می کند که P درست است، در حالی که آنچه نزد توست همه گواه درستی Q باشند. اگر دسترسی ما به موضوع کاملاً متفاوت باشد، این امر به راحتی می تواند روی دهد. در این صورت، امر معقول برای هر یک از ما این است که با چارچوب فعلی خودمان ادامه دهیم و امیدوار و مطمئن باشیم که آرام آرام روشن شود که حق با کدام یک از ماست؛ اگر یکی از ما محق هستیم.

ج. اشکال مورد منازعه ما غالباً همراه با مقایسه ای است بین کثرت دینی و اجماع علمی در اشاره به چنین تفاوتی. ما معمولاً درباره موقعیت فعلی که اندکی هم آرمانی اش کرده ایم، فکر می کنیم. در چنین لحظاتی خاطره تاریخی مان به بیش از ۳۰۰ یا ۴۰۰ سال پیش، زمانی که اجماع در علم بیش از اجماع در دین نبود، نمی رسد. مکاتب مخالف، هر یک به دنبال کار خود بودند و سعی بر بی اعتبار ساختن رقبایشان داشتند. آیا اینها، دست کم کسانی که بیشتر مورد احترام بودند، در انجام چنین کاری معقول بودند؟ من فکر می کنم که حتماً رفتار معقول داشتند و میزان نسبتاً زیادی از اجماع فعلی مان از آن رقابت شدید ناشی شده است. به نظر من موقعیت فعلی دین، از این لحاظ، همانند موقعیت علمی در قرون میانه و رنسانس است و همان ارزشیابیهای

مشابه دربارهٔ عقلانیت مناسب خواهد بود. وقتی که دربارهٔ این نکته صحبت می‌کنیم، پیش‌بینی نمی‌کنم که ما به اجماع در دین نزدیک شده‌ایم؛ شاید چنین اتفاقی هرگز تا آخرالزمان روی ندهد. شاید عقلهای محدود ما تا وقتی که خداوند خود را به صورتی اشتباه نشدنی به همه متجلی کند صرفاً مناسب رسیدن به حقیقت قطعی دربارهٔ خداوند نیست. ولی به هر حال، به نظر می‌رسد که عاقلانه‌ترین راه آن است که زندگی را در پرتو چنین بصیرتی که به ما رسیده دنبال کنیم و حاضر باشیم که بصیرت بیشتری را هم که قسمت ما می‌شود قبول کنیم.

بخش چهارم

تا کجا رسیدیم؟ من پیشنهاد می‌کنم که به پیش‌فرضی غیر متزلزل دربارهٔ عقلانیت، هرچند که ما نمی‌توانیم یک برهان مؤثر بدون دور برای اعتبار RE ارائه کنیم، ولی این علامت و نشانه ضد آن نیست؛ با فرض این که آن یک روش اساسی است، فی‌نفسه محال است که چنین برهانی بسازیم و هنوز صرف نظر از این که اعتبار RE چقدر باید باشد، ساختن چنین برهانی محال خواهد بود. از این لحاظ، موقعیت RE از موقعیت SP و بسیاری از منابع اعتقادی که به طور گسترده‌ای قابل اعتماد هستند بدتر نیست. اما نسبت به تلاشهای بلندپروازانه‌ای که برای نشان دادن نامعقول بودن RE صورت می‌گیرد، همگی از لحاظ اقامهٔ دلیل اشکال دارند. با فرض این که روشهای عمل اساسی تا اثبات

گناهکاری شان، بی گناه هستند، بنابراین کسی که از RE استفاده می کند حق دارد کار خود را عاقلانه فرض کند.

ولی آیا این صحنه گذاشتن نه چندان محکم، همه آن چیزی است که می توان ارائه داد؟ چیز دیگری که بتوان برای تعریف ایمانی که در درون ماست بگوییم نداریم؟ اگر تمام داستان همین است، چرا یک مسیحی، منزلتی دارد که کسی نمی تواند او را از آن بیرون آورد؟ به چه هدفی او را در آن قلعه غیر قابل نفوذ گذاشته اند؟ البته من در این مقاله متوجه شده ام که تصویر کاملی از زندگی مسیحی و ثمرات آن به دست نداده ام، بلکه فقط به یک جنبه از قضیه پرداخته ام. ولی به هر حال وقتی که این سؤاها را می پرسیم، به طور ضمنی اعلام می کنم که ثمرات مختلف این زندگی با عقلانیت اعتقادات مسیحی ارتباطی دارد و این که بحث این موضوع باید آن را روشن کند. تلاش من آن است که در پایان مقاله درباره این نکته مشکل چند کلمه ای عرض کنم.

دوباره مسئله را با تأملی درباره شان معرفت شناختی SP آغاز می کنم. آیا همه حرفهایی را که در حمایت از عقلانیت SP می باید گفته شود گفته ایم؟ گذشته از این که خاطر نشان کنیم که ما نباید یک برهان اعتبار بدون دور انتظار داشته باشیم و این که ادعای معقولیت آن نمی تواند ابطال پذیر باشد.

خوب مطمئناً حرفهای دیگری هم برای گفتن خواهیم داشت، اگر از داخل این روش صحبت کنیم و درباره دستاوردهایش تأملی بکنیم و آنها را با استفاده از خود آن روش مشخص کنیم؛ به نظر من دستاورد اصلی SP این است که نقشه ای از محیط فیزیکی و اجتماعی برای ما فراهم می کند که براساس آن می توانیم راهمان را پیدا کنیم، سیر حوادث را پیشگویی و رفتارمان را با آنچه با آن مواجه می شویم، تعدیل کنیم تا نیازهایمان را مرتفع نماییم و به اهدافمان برسیم. SP^{۱۰} خود را از داخل این روشها اثبات می کند. می توانیم بگوییم که SP از خود حمایت می کند. ما نباید فرض کنیم که این خود حمایتی موضوع بی اهمیتی است و خود به خود به هر روش عملی ای هر قدر هم که عجیب باشد، تعلق می گیرد. البته نوعی خود حمایتی وجود دارد که مهم نیست و ما پیشتر آن را متذکر شدیم. این همان نوع برهان داخلی اعتبار است که در آن از هر دستاوردی دوبار استفاده می کنیم: اولاً به عنوان نمونه دستاورد و ثانیاً به عنوان تأیید دقت خود آن. اگر از این آزمایش استفاده کنیم هیچ فرقی بین فال بینی و میکروسکوب وجود نخواهد داشت. ولی این نوع خود حمایتی که اینک ملاحظه می کنیم چیزی دیگر است. SP می تواند در این آزمایش پیش پا افتاده قبول شود، بدون آن که محیط

نسبتاً ثابتی را به ما نشان دهد که در آن می توانیم معرفت فراهم شده از SP را که به طور مؤثری عمل می کند، به کار بریم. دستاوردهای SP می توانند به طور قابل ملاحظه ای به شیوه ای کاملاً تصادفی و بی نظم و یا دست کم بدون نشان دادن هرگونه یکنواختی که واقعاً می یابیم به هم ارتباط داشته باشند. این حقیقت که SP خود را بدین گونه اثبات می کند، می تواند حقیقتاً ما را تشویق کند تا آن را به منزله راهی معقول برای باورسازی به حساب بیاوریم.^{۱۱}

و اینک درباره RE چه بگویم؟ آیا می توانیم داخل این روش [=روش باورسازی] ثمراتی را پیدا کنیم که شبیه آنچه پیشتر برای SP به آن اشاره کردیم، قضاوت عقلانی بودن RE را حمایت کند؟ من فکر می کنم که بتوانیم، ولی نباید فرض کنیم که این ثمرات خطیر ثمرات SP می شوند. برای مشخص کردن این که چه نوع ثمراتی برای هر روش باورسازی مناسب است، چه ثمراتی این چنین است که خروج شان بدرستی ما را تشویق کند که چیزی پیدا کنیم یا با «حقیقت تماس بگیریم» وقتی که از این روش باورسازی استفاده می کنیم، باید به کارکرد روش باورسازی در زندگی بشر توجه داشته باشیم. و طرح این روش چه هدفی برای ما دارد. مطمئناً یک هدف مشترک بین همه روشهای باورسازی از هر نوعی وجود دارد و آن ایجاد اعتقادات صادق است. ولی قبلاً دیدیم که نمی توانیم این هدف را به عنوان ملاکی برای ارزشیابی درونی که روشهای معقول را از غیر معقول تمیز می دهد به کار بریم. ما به دنبال کارکردهای متمایزتر و مشخص تر هستیم. ما باید چنین کارکردی را برای SP مشخص کنیم. چه تأثیری نظیر آن برای RE داریم؟^{۱۲} واضح است که علاوه بر ایجاد باورهای صادق درباره خداوند و ارتباط او با جهان چنین کارکردی وجود دارد. RE اساساً بیش از SP به ارضای کنجکاوای عقلانی اختصاص ندارد. کارکرد اصلی هردو مورد عملی است. اگر بخواهیم موضوع را خلاصه کنیم باید بگوییم که کارکرد اصلی RE یا بهتر بگویم کارکرد اصلی آن در زندگی که RE درون آن نقش دارد، تبدیل انسان به چیزی است که خداوند از ما می خواهد آن گونه باشیم. این آن چیزی است که هدف اساسی آن از داخل زندگی مسیحی نشان داده شده است، همان طور که هدف اساسی SP ایجاد نقشه ای از محیط برای راهنمایی اعمال ما در آن محیط است. بنابراین به نظر می رسد که RE خود را از داخل اثبات می کند تا حدی که انسان را قادر می کند که خود را دگرگون کند و یا به تغییر و تبدیل درآید، وقتی که حالتی هم چون به فعل درآمدن بالقوگیهایی که خداوند به ما ارزانی داشته است، به وجود می آید، انسان آنها را به منزله انجام نهایی می بیند.

البته این داستانی طولانی است که شامل رهایی نفس و استقبال از روح القدس، دریافت

ثمرات روح القدس، زندگی در محضر خدا، پذیرفتن مردم دیگر و عشق ورزیدن بدانها تا حد ممکن - همچنان که خداوند به مردم عشق می ورزد - و غیره می شود. من نمی خواهم در انتهای این مقاله فلسفی تقریر خودم را از شکل اصلی زندگی مسیحی ارائه بدهم، فقط می خواهم به آن چیزی اشاره کنم که اگر پیدا شود از انواع ثمرات محسوب می شود و چنانکه باید ما را تشویق به این امر می کند که فرض کنیم که در استفاده از RE «چیزی پیدا می کنیم».

و اینک آیا این ثمرات نزدیکند؟ به همان گونه که SP در روش خود، خود را اثبات کرد، آیا RE خود را اثبات می کند؟ خوب، در هر دو مورد پاسخ این پرسش فقط این است که تا حدی که انسان کاملاً به روش مورد سؤال مشغول است؛ و اشکالی که این ملاک نسبت به RE دارد این است که:

الف. بسیاری از مردم به هیچ وجه مشغول این روش نیستند؛ و
 ب. کسانی که مشغول هستند در مراحل ابتدایی مسیحیت به سر می برند، کسانی که در آغاز تشخیص آن حقیقت دیگری جدا از خودشان هستند، کسانی که صرفاً در آغاز یادگیری تشخیص، طرحهای اصلی آن چشم انداز و درست در آغاز یادگیری درست پاسخ دادن هستند تا زمانی که فرد به سوی مقام رفیع مسیح پیش نرود برای توجه به این سؤال باید به شهادت کسانی که در عمل به زندگی مسیحی پیشرفت بیشتری کرده اند مراجعه کند و به نظر من این شهادت مثبت است. شاید مورد اعتراض قرار بگیرم که منصفانه بحث نکرده ام و شواهد را به آنهایی که مطمئناً جواب مثبت می دهند، محدود کرده ام. ولی از طبیعت این مسئله گریزی نیست. چاره چیست؟

پی نوشتها:

۱. M به جای Manifestation به معنای ظهور، تجلی و یا جلوه، منظور شده است.
۲. البته شاید فقط بتوانم بعضی از قسمتها را توجیه کنم؛ مثلاً مسیحیت سنتی و نه بخشهای دیگر را.
۳. وقتی که این گونه سؤال می کنیم، شاید به نظر برسد که پیش فرض است که اعتقاداتی تحت اختیار ماست. ولی منظور من این نیست، این که اعتقاداتی در اختیار ما باشد یا نه، به چگونگی تفسیر ما از «عقلانیت» نیز بستگی دارد. من نمی توانم در اینجا به این مسائل پردازم.
۴. من فرض می کنم که به راحتی بتوانیم از صحبت درباره عقلانیت اعتقاد دینی به عقلانیت روش اعتقاداتی برسیم و برعکس. به طور تقریبی این که یک اعتقاد معقول باشد (یا به طور معقول کسی آن را بپذیرد) به این امر بستگی دارد که به وسیله روش عقلانی اعتقاداتی شکل گرفته باشد؛ یعنی روشی

که استفاده از آن معقول است. این فقط چیزی تقریبی است. شاید کسی به طور عاقلانه به P معتقد باشد، حتی در حالی که این اعتقاد از اول براساس یک روش عاقلانه شکل نگرفته باشد، ولی این اعتقاد می تواند عاقلانه باشد به شرطی که به دلایل کافی وابسته شود. من این پیچیدگی را در این مقاله نادیده می گیرم. به جای صحبت درباره روش اعتقادی سازی می توانیم مسئله را با توجه به صدق یا اعتبار اصل توجیه تنظیم کنیم. یک اعتقاد M در صورتی موجه است که از تجربه ای منبعث شده باشد که به ظاهر، تجربه ای باشد از آنچه به آن باور داریم.

۵. این یک ساده سازی اغراق آمیز است. اهداف مهم دیگری نیز برای شناخت وجود دارد؛ مثلاً کسب اعتقادات درباره موضوعهای مهم، حداکثر کردن تبیین و نظم دادن به معرفت مان. یک گزارش جامع باید به ارتباط متقابل همه این مطلوبات پردازد. ولی هدف ما سعی در رسیدن به صدق و پرهیز از خطا در هدف مرکزی شناخت است.

۶. این نشان می دهد که هر چند سؤال آیا اعتقاد دینی معقول است یا خیر، با سؤال آیا اعتقاد دینی صادق است یا نه، و یا با سؤال آیا اعتقاد دینی معرفت محسوب می شود یا نه، متفاوت است، ولی این سؤالات کاملاً مستقل از هم نیستند. اگر آنچه اینجا مطرح شد صحیح باشد، وقتی فرض می کنیم که یک اعتقاد به طور عاقلانه قبول شد، فرض می کنیم که آن را به شیوه ای کسب کرده ایم که به طور کلی انسان را به حقیقت می رساند.

۷. برای اعتبار ادراک حسی، براهین غیردوری وجود دارند. یکی از مشهورترین آنها برهان دکارت در کتاب تأملات براساس وجود و ماهیت خداست که دکارت آن را پیشینی فرض می کند، ولی من فرض می کنم که همه براهین غیردوری عیوب دیگری دارند.

۸. البته می توانیم به این نکته هم توجه داشته باشیم که آیا این روش به باورهای سازگار باهم منجر می شود یا نه و این می طلبد که بازده های مختلف را باهم مقایسه کنیم. ولی نکته من در اینجا این است که مستقیم ترین نوع خودارزشیابی برای اعتبار ضرورتاً مثبت است.

۹. البته این بدان معنا نیست که همه محتوای باورهای M آنها از پیش بسته بندی شده است. از سنت یاد گرفته ام که خدا با کسانی که در جستجوی او هستند صحبت می کند. ولی سنت به من نگفت که خدا در ساعت ۸/۳۰ صبح ۲۴ جولای ۱۹۸۴ چه چیزی می خواست بگوید.

۱۰. نیازی به گفتن نیست که ما باید علاوه بر SP بر خاطره و عقل هم تکیه کنیم تا بتوانیم به این نتایج برسیم.

۱۱. یعنی این یک امکان منطقی است؛ شاید حقیقتی زیست شناختی و یا بوم شناختی باشد که ما باقی نماییم تا بگوییم اگر SP نظم محیط را با درجه مناسبی نشان ندهد.